



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

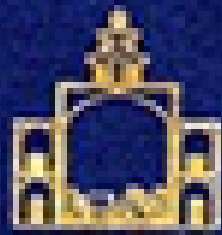
اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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



۱۳۸۳

کتابخانه امیرالمؤمنین

فصلنامه

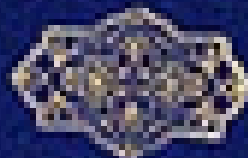
تجربیات اعیان

تالیف

امیرالمؤمنین

عبدالله بن عباس

ترجمه و تصحیح: محمد باقر قزوینی



موسسه فرهنگی-تربیتی
میراث و اسناد ملی ایران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد

كاتب:

حسن بن يوسف بن مطهر علامه حلى

نشرت فى الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائمىه باصفهان للتحريات الكمبيوترىه

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد
١٦	اشاره
١٦	اشاره
١٨	مقدمه الناشر
٢٠	المقدمه
٣٨	مقدمه الشارح
٤٣	المقصد الأول : فى الأمور العامه
٤٣	اشاره
٤٥	الفصل الأول : فى الوجود و العدم
٤٥	اشاره
٤٥	١- المسأله الأولى : فى أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما
٥٠	٢- المسأله الثانيه : فى أن الوجود مشترك
٥١	٣- المسأله الثالثه : فى أن الوجود زائد على الماهيات
٥٦	٤- المسأله الرابعه : فى انقسام الوجود إلى الذهنى و الخارجى
٥٧	٥- المسأله الخامسه : فى أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العينى
٥٨	٦- المسأله السادسه : فى أن الوجود لا تزايد فيه و لا اشتداد
٥٩	٧- المسأله السابعه : فى أن الوجود خير و العدم شر
٦٠	٨- المسأله الثامنه : فى أن الوجود لا ضد له
٦٠	٩- المسأله التاسعه : فى أنه لا مثل للوجود
٦١	١٠- المسأله العاشره : فى أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها
٦٢	١١- المسأله الحاديه عشره : فى تلازم الشئيه و الوجود
٦٩	١٢- المسأله الثانيه عشره : فى نفى الحال
٧٤	١٣- المسأله الثالثه عشره : فى التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال

- ٧٨ ١٤- المسأله الرابعه عشره : فى الوجود المطلق و الخاص
- ٧٩ ١٥- المسأله الخامسه عشره : فى أن عدم الملكه يفتقر إلى الموضوع
- ٨٠ ١٦- المسأله السادسه عشره : فى أن الوجود بسيط
- ٨١ ١٧- المسأله السابعه عشره : فى مقولتيه على ما تحته من الجزئيات
- ٨٢ ١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الشئيه
- ٨٥ ١٩- المسأله التاسعه عشره : فى تمايز الإعدام
- ٨٧ ٢٠- المسأله العشرون : فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم
- ٨٧ ٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى قسمه الوجود و العدم إلى المحتاج و الغنى
- ٨٨ ٢٢- المسأله الثانيه و العشرون : فى الوجوب و الامكان و الامتناع
- ٨٩ ٢٣- المسأله الثالثه و العشرون : فى أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها
- ٨٩ ٢٤- المسأله الرابعه و العشرون : فى القسمه إلى هذه الثلاث
- ٩١ ٢٥- المسأله الخامسه و العشرون : فى أقسام الضروره و الإمكان
- ٩٣ ٢٦- المسأله السادسه و العشرون : فى أن الوجوب و الامكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان
- ٩٦ ٢٧- المسأله السابعه و العشرون : فى الوجوب و الامكان و الامتناع المطلقه
- ٩٧ ٢٨- المسأله الثامنه و العشرون : فى عروض الإمكان و قسيميه للماهيه
- ٩٨ ٢٩- المسأله التاسعه و العشرون : فى عله الاحتياج إلى المؤثر
- ٩٩ ٣٠- المسأله الثلاثون : فى أن الممكن محتاج إلى المؤثر
- ١٠٠ ٣١- المسأله الحاديه و الثلاثون : فى وجوب الممكن المستفاد من الفاعل
- ١٠٢ ٣٢- المسأله الثانيه و الثلاثون : فى الإمكان الاستعدادى
- ١٠٣ ٣٣- المسأله الثالثه و الثلاثون : فى القدم و الحدوث
- ١٠٥ ٣٤- المسأله الرابعه و الثلاثون : فى أن التقدم مقول بالتشكيك
- ١١١ ٣٥- المسأله الخامسه و الثلاثون : فى خواص الواجب
- ١١٢ ٣٦- المسأله السادسه و الثلاثون : فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته
- ١٢٣ ٣٧- المسأله السابعه و الثلاثون : فى تصور العدم
- ١٢٨ ٣٨- المسأله الثامنه و الثلاثون : فى كيفيه حمل الوجود و العدم على الماهيات
- ١٣٢ ٣٩- المسأله التاسعه و الثلاثون : فى انقسام الوجود إلى ما بالذات و الى ما بالعرض

- ١٣٣ ٤٠- المسأله الأربعون : فى أن المعدوم لا يعاد
- ١٣٤ ٤١- المسأله الحاديه و الأربعون : فى قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن
- ١٣٥ ٤٢- المسأله الثانيه و الأربعون : فى البحث عن الإمكان
- ١٣٧ ٤٣- المسأله الثالثه و الأربعون : فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى
- ١٤١ ٤٤- المسأله الرابعه و الأربعون : فى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر
- ١٤٧ ٤٥- المسأله الخامسه و الأربعون : فى نفى قديم ثان
- ١٤٩ ٤٦- المسأله السادسه و الأربعون : فى عدم وجوب ماده و المده للحادث
- ١٥٠ ٤٧- المسأله السابعه و الأربعون : فى أن القديم لا يجوز عليه العدم
- ١٥١ الفصل الثانى : فى الماهيه و لواحقها
- ١٥١ اشاره
- ١٥١ ١- المسأله الأولى : فى الماهيه و الحقيقه و الذات
- ١٥٣ ٢- المسأله الثانيه : فى أقسام الكلى
- ١٥٥ ٣- المسأله الثالثه : فى انقسام الماهيه إلى البسيط و المركب
- ١٦٢ ٤- المسأله الرابعه : فى أحكام الجزء
- ١٧٢ ٥- المسأله الخامسه : فى التشخص
- ١٧٥ ٦- المسأله السادسه : فى البحث عن الوحده و الكثره
- ١٧٦ ٧- المسأله السابعه : فى أن الوحده غنيه عن التعريف
- ١٧٧ ٨- المسأله الثامنه : فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان
- ١٧٧ ٩- المسأله التاسعه : فى التقابل بين الوحده و الكثره
- ١٧٩ ١٠- المسأله العاشره : فى أقسام الواحد
- ١٨٧ ١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن التقابل
- ١٩٩ الفصل الثالث : فى العله و المعلول
- ١٩٩ اشاره
- ٢٠٠ ١- المسأله الأولى : فى تعريف العله و المعلول
- ٢٠٠ ٢- المسأله الثانيه : فى أقسام العله
- ٢٠٠ ٣- المسأله الثالثه : فى أحكام العله الفاعليه

- ٢١١ ----- ٤- المسأله الرابعه : فى إبطال التسلسل
- ٢١٧ ----- ٥- المسأله الخامسه : فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم
- ٢١٨ ----- ٦- المسأله السادسه : فى أن القابل لا يكون فاعلا
- ٢١٩ ----- ٧- المسأله السابعه : فى نسبه العله إلى المعلول
- ٢١٩ ----- ٨- المسأله الثامنه : فى أن مصاحب العله ليس بعله و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا
- ٢٢١ ----- ٩- المسأله التاسعه : فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض
- ٢٢٣ ----- ١٠- المسأله العاشره : فى كيفيه صدور الأفعال منا
- ٢٢٥ ----- ١١- المسأله الحادي عشره : فى أن القوى الجسمانيه أنما تؤثر بمشاركه الوضع
- ٢٢٦ ----- ١٢- المسأله الثاني عشره : فى تناهى القوى الجسمانيه
- ٢٣٣ ----- ١٣- المسأله الثالث عشره : فى العله الماديه
- ٢٣٤ ----- ١٤- المسأله الرابع عشره : فى العله الصوريه
- ٢٣٥ ----- ١٥- المسأله الخامسه عشره : فى العله الغائيه
- ٢٤٩ ----- ١٦- المسأله السادسه عشره : فى أقسام العله
- ٢٥٤ ----- ١٧- المسأله السابع عشره : فى أن افتقار المعلول أنما هو فى الوجود أو العدم
- ٢٥٧ ----- المقصد الثانى : فى الجواهر و الأعراض
- ٢٥٧ ----- اشاره
- ٢٥٨ ----- الفصل الأول : فى الجواهر
- ٢٥٨ ----- اشاره
- ٢٥٨ ----- ١- المسأله الأولى : فى قسمه الممكنات بقول كلى
- ٢٦١ ----- ٢- المسأله الثانيه : فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما
- ٢٦٣ ----- ٣- المسأله الثالثه : فى نفى التضاد عن الجواهر
- ٢٦٤ ----- ٤- المسأله الرابعه : فى أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال
- ٢٦٥ ----- ٥- المسأله الخامسه : فى استحاله انتقال الأعراض
- ٢٦٦ ----- ٦- المسأله السادسه : فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ
- ٢٧٣ ----- ٧- المسأله السابعه : فى نفى الهيولى
- ٢٧٤ ----- ٨- المسأله الثامنه : فى إثبات المكان لكل جسم

- ٢٧٦-----٩- المسأله التاسعه : فى تحقيق ماهيه المكان
- ٢٧٨-----١٠- المسأله العاشره : فى امتناع الخلاء
- ٢٧٨-----١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الجبهه
- ٢٨١-----الفصل الثانى : فى الأجسام
- ٢٨١-----اشاره
- ٢٨١-----١- المسأله الأولى : فى البحث عن الأجسام الفلكيه
- ٢٨٦-----٢- المسأله الثانيه : فى البحث عن العناصر البسيطة
- ٢٩٥-----٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المركبات
- ٣٠١-----الفصل الثالث : فى بقيه أحكام الأجسام
- ٣٠١-----اشاره
- ٣٠١-----١- المسأله الأولى : فى تنهى الأجسام
- ٣٠٣-----٢- المسأله الثانيه : فى أن الأجسام متماثله
- ٣٠٣-----٣- المسأله الثالثه : فى أن الأجسام باقيه
- ٣٠٤-----٤- المسأله الرابعه : فى أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان
- ٣٠٥-----٥- المسأله الخامسه : فى أن الأجسام يجوز رؤيتها
- ٣٠٥-----٦- المسأله السادسه : فى أن الأجسام حادثه
- ٣١٣-----الفصل الرابع : فى الجواهر المجرده
- ٣١٣-----اشاره
- ٣١٣-----١- المسأله الأولى : فى العقول المجرده
- ٣٢٠-----٢- المسأله الثانيه : فى النفس الناطقه
- ٣٢١-----٣- المسأله الثالثه : فى أن النفس الناطقه ليست هى المزاج
- ٣٢٢-----٤- المسأله الرابعه : فى أن النفس ليست هى البدن
- ٣٢٣-----٥- المسأله الخامسه : فى تجرد النفس
- ٣٢٧-----٦- المسأله السادسه : فى أن النفس البشريه متحده بالنوع
- ٣٢٩-----٧- المسأله السابعه : فى أن النفوس البشريه حادثه
- ٣٣٠-----٨- المسأله الثامنه : فى أن لكل نفس بدنا واحدا و بالعكس

- ٣٣١ ٩- المسأله التاسعه : فى أن النفس لا تفنى بفناء البدن
- ٣٣١ ١٠- المسأله العاشره : فى إبطال التناسخ
- ٣٣٢ ١١- المسأله الحاديه عشره : فى كيفيه تعقل النفس و إدراكها
- ٣٣٣ ١٢- المسأله الثانيه عشره : فى القوى النباتيه
- ٣٣٦ ١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنواع الإحساس
- ٣٤٢ ١٤- المسأله الرابعه عشره : فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات
- ٣٤٦ الفصل الخامس : فى الأعراض
- ٣٤٦ اشاره
- ٣٤٦ فى أن الأعراض منحصره فى تسعه
- ٣٤٧ الكم
- ٣٤٧ ١- المسأله الثانيه : فى قسمه الكم
- ٣٤٧ ٢- المسأله الثالثه : فى خواصه
- ٣٤٩ ٣- المسأله الرابعه : فى أحكامه
- ٣٥٤ الكيف
- ٣٥٤ اشاره
- ٣٥٤ ١- المسأله الأولى : فى رسمه
- ٣٥٥ ٢- المسأله الثانيه : فى أقسامه
- ٣٥٥ ٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المحسوسات
- ٣٥٥ ٤- المسأله الرابعه : فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه
- ٣٥٧ ٥- المسأله الخامسه : فى البحث عن الملموسات
- ٣٦٤ ٦- المسأله السادسه : فى البحث عن المبصرات
- ٣٦٨ ٧- المسأله السابعه : فى البحث عن المسموعات
- ٣٧٣ ٨- المسأله الثامنه : فى البحث عن المطعومات
- ٣٧٤ ٩- المسأله التاسعه : فى البحث عن المشمومات
- ٣٧٤ ١٠- المسأله العاشره : فى البحث عن الكيفيات الاستعداديه
- ٣٧٥ ١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الكيفيات النفسانيه

٣٧٥	١٢- المسأله الثانيه عشره : فى البحث عن العلم بقول مطلق
٣٧٦	١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أن العلم يتوقف على الانطباع
٣٨٣	١٤- المسأله الرابعه عشره : فى أقسام العلم
٣٨٦	١٥- المسأله الخامسه عشره : فى توقف العلم على الاستعداد
٣٨٧	١٦- المسأله السادسه عشره : فى المناسبه بين العلم و الادراك
٣٨٧	١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول
٣٨٨	١٨- المسأله الثامنه عشره : فى مراتب العلم
٣٨٨	١٩- المسأله التاسعه عشره : فى كيفيه العلم بذى السبب
٣٨٩	٢٠- المسأله العشرون : فى تفسير العقل
٣٩٠	٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى الاعتقاد و الظن و غيرهما
٣٩٣	٢٢- المسأله الثانيه و العشرون : فى النظر و أحكامه
٤٠٣	٢٣- المسأله الثالثه و العشرون : فى أحكام القدره
٤٠٦	٢٤- المسأله الرابعه و العشرون : فى الألم و اللذه
٤٠٨	٢٥- المسأله الخامسه و العشرون : فى الإراده و الكراهه
٤١١	٢٦- المسأله السادسه و العشرون : فى باقى الكيفيات النفسانيه
٤١٢	٢٧- المسأله السابعه و العشرون : فى الكيفيات المختصه بالكميات
٤١٤	المضاف
٤١٤	اشاره
٤١٤	١- المسأله الأولى : فى أقسامه
٤١٥	٢- المسأله الثانيه : فى خواصه
٤١٥	٣- المسأله الثالثه : فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان
٤١٩	٤- المسأله الرابعه : فى باقى مباحث الإضافه
٤٢٠	الأين
٤٣٥	المتى
٤٣٧	الوضع
٤٣٨	الميلك

٤٣٩	الفعل و الانفعال
٤٤٢	المقصد الثالث : فى إثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره
٤٤٢	إشاره
٤٤٣	الفصل الأول : فى وجوده تعالى
٤٤٤	الفصل الثانى : فى صفاته تعالى
٤٤٤	إشاره
٤٤٤	١- المسأله الأولى : فى أنه تعالى قادر
٤٤٨	٢- المسأله الثانيه : فى أنه تعالى عالم
٤٥٢	٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى حى
٤٥٢	٤- المسأله الرابعه : فى أنه تعالى مرید
٤٥٣	٥- المسأله الخامسه : فى أنه تعالى سمیع بصیر
٤٥٤	٦- المسأله السادسه : فى أنه تعالى متكلم
٤٥٥	٧- المسأله السابعه : فى أنه تعالى باق
٤٥٥	٨- المسأله الثامنه : فى أنه تعالى واحد
٤٥٦	٩- المسأله التاسعه : فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات
٤٥٦	١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى غير مركب
٤٥٧	١١- المسأله الحاديه عشره : فى أنه تعالى لا ضد له
٤٥٧	١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أنه تعالى ليس بمتحيز
٤٥٨	١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره
٤٥٨	١٤- المسأله الرابعه عشره : فى نفي الاتحاد عنه تعالى
٤٥٨	١٥- المسأله الخامسه عشره : فى نفي الجهه عنه تعالى
٤٥٩	١٦- المسأله السادسه عشره : فى أنه تعالى ليس محلًا للحوادث
٤٥٩	١٧- المسأله السابعه عشره : فى أنه تعالى غنى
٤٦٠	١٨- المسأله الثامنه عشره : فى استحاله الأكم و اللذه عليه تعالى
٤٦١	١٩- المسأله التاسعه عشره : فى نفي المعانى و الأحوال و الصفات الزائده فى الأعيان
٤٦١	٢٠- المسأله العشرون : فى أنه تعالى ليس بمرئى

- ٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى باقى الصفات ٤٦٦
- الفصل الثالث : فى أفعاله ٤٦٩
- اشاره ٤٦٩
- ١- المسأله الأولى : فى إثبات الحسن و القبح العقليين ٤٦٩
- ٢- المسأله الثانيه : فى أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب ٤٧٢
- ٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى قادر على القبيح ٤٧٣
- ٤- المسأله الرابعه : فى أنه يفعل لغرض ٤٧٤
- ٥- المسأله الخامسه : فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى ٤٧٤
- ٦- المسأله السادسه : فى أنا فاعلون ٤٧٥
- ٧- المسأله السابعه : فى المتولد ٤٨٢
- ٨- المسأله الثامنه : فى القضاء و القدر ٤٨٤
- ٩- المسأله التاسعه : فى الهدى و الضلاله ٤٨٧
- ١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال ٤٨٨
- ١١- المسأله الحاديه عشره : فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه ٤٨٩
- ١٢- المسأله الثانيه عشره : فى اللطف و ماهيته و أحكامه ٤٩٦
- ١٣- المسأله الثالثه عشره : فى الألم و وجه حسنه ٥٠١
- ١٤- المسأله الرابعه عشره : فى الأعواض ٥٠٤
- ١٥- المسأله الخامسه عشره : فى الآجال ٥١٣
- ١٦- المسأله السادسه عشره : فى الأرزاق ٥١٤
- ١٧- المسأله السابعه عشره : فى الأسعار ٥١٦
- ١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الأصلح ٥١٧
- المقصد الرابع : فى النبوه ٥١٩
- اشاره ٥١٩
- ١- المسأله الأولى : فى حسن البعته ٥٢٠
- ٢- المسأله الثانيه : فى وجوب البعته ٥٢٢
- ٣- المسأله الثالثه : فى وجوب العصمه ٥٢٣

- ٤- المسأله الرابعه : فى الطريق إلى معرفه صدق النبى ٥٢٧
- ٥- المسأله الخامسه : فى الكرامات ٥٢٨
- ٦- المسأله السادسه : فى وجوب البعثه فى كل وقت ٥٣٢
- ٧- المسأله السابعه : فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله ٥٣٣
- المقصد الخامس : فى الإمامه ٥٤٢
- اشاره ٥٤٢
- ١- المسأله الأولى : فى أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ٥٤٣
- ٢- المسأله الثانيه : فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما ٥٤٥
- ٣- المسأله الثالثه : فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره ٥٤٨
- ٤- المسأله الرابعه : فى وجوب النص على الإمام ٥٤٨
- ٥- المسأله الخامسه : فى أن الإمام بعد النبى عليه السلام ٥٤٩
- ٦- المسأله السادسه : فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام ٥٥٩
- ٧- المسأله السابعه : فى أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه ٥٧٣
- ٨- المسأله الثامنه : فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام ٥٩٨
- ٩- المسأله التاسعه : فى أحكام المخالفين ٥٩٩
- المقصد السادس : فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك ٦٠٠
- اشاره ٦٠٠
- ١- المسأله الأولى : فى إمكان خلق عالم آخر ٦٠١
- ٢- المسأله الثانيه : فى صحه العدم على العالم ٦٠٢
- ٣- المسأله الثالثه : فى وقوع العدم و كيفيته ٦٠٣
- ٤- المسأله الرابعه : فى وجوب المعاد الجسمانى ٦٠٧
- ٥- المسأله الخامسه : فى الثواب و العقاب ٦١٠
- ٦- المسأله السادسه : فى صفات الثواب و العقاب ٦١٣
- ٧- المسأله السابعه : فى الإحباط و التكفير ٦١٩
- ٨- المسأله الثامنه : فى انتطاق عذاب أصحاب الكبائر ٦٢١
- ٩- المسأله التاسعه : فى جواز العفو ٦٢٣

٦٢٤	١٠- المسأله العاشره : فى الشفاعة
٦٢٦	١١- المسأله الحاديه عشره : فى وجوب التوبه
٦٣٠	١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أقسام التوبه
٦٣٤	١٣- المسأله الثالثه عشره : فى باقى المباحث المتعلقه بالتوبه
٦٣٤	١٤- المسأله الرابعه عشره : فى عذاب القبر و الميزان و الصراط
٦٣٧	١٥- المسأله الخامسه عشره : فى الأسماء و الأحكام
٦٣٨	١٦- المسأله السادسه عشره : فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر
٦٤١	محتويات الكتاب
٦٥٣	تعريف مركز

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

عنوان و نام پدیدآور: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد/ تالیف علامه الحلی؛ صححه و قدم له و علق علیه حسن حسن زاده الاملی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۵۹۲ ص.

موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ۷ق.

رده بندی کنگره: ۲۱۰BP/ن ۶ت ۳۰۲۱۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۰۳۸۹۵

توضیح: «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، توسط علامه حلی رحمه الله علیه، به زبان عربی و در موضوع کلام اسلامی، به انگیزه حل مشکلات و باز کردن پیچیدگی های عبارات تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله، تالیف شده است. کتاب، در شش مقصد تدوین یافته و هر مقصد، دارای فصول و مسائل مختلفی است.

فاضل قوشچی، در اهمیت این کتاب، می گوید: اگر کشف المراد علامه (حلی) نبود، ما نظریات خواجه طوسی را درک نمی کردیم.

ص: ۱

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على أشرف أنبيائه وخاتم رسله محمد وعترته المنتجبين.

لا شك في أن علم الكلام من أمهات العلوم وأشرفها وذلك باعتبار موضوعه وما يبحث فيه من المسائل كمعرفه الخالق وصفاته الجلاله والجماليه والمعاد وسائر أصول الدين التي لا بد للإنسان أن يؤمن بها عن معرفه وإيقان وإذعان، ولا يجوز له التقليد فيها.

ولأهميه هذا العلم وعظمته وجلاله موضوعه وأبحاثه ألفت الكتب وصرفت فيه جهود أكابر العلماء وأساطين الفن. ويعتبر المحقق البارع الخواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه الزكيه من أول مروجي هذا العلم، حيث ألف كتاب تجريد الاعتقاد وهو كتاب دقيق متقن، ولهذا نرى أن مثل علامه على الإطلاق - يعنى الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي رضوان الله تعالى عليه صاحب العلوم العقلية والنقلية - قد أقدم على شرحه وتوضيح مرامه وسماه ب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) والله دره على شرحه، وحقا كما قيل (ولولا شرحه لما شرح هذا المتن). فعظمه هذا الكتاب تعرف من شخصيه الماتن والشارح، وبما أنه من الكتب الدراسيه في الحوزات العلميه ومحط أنظار أهل العلم والفضل

فلا بد أن يكون سالما من الأغلاط وخاليا من التشويهاات والأوهام التي حصلت فيه إثر مرور الأزمنه المتماديه.

لذلك قام المحقق الكبير سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ حسن حسن زاده الآملى أدام الله أيام إفاضاته بجهود كثيره وطاقت مشكوره، وبذل وقته الشريف فى مقابله الكتاب لنسخ خطيه قيمه عزيزه الوجود، وعلق عليه بتعليقات أنيقه أزاح عنه التشويشات وأنار بقلمه المبهمات.

وبما أن المؤسسه رغبت - كعادتها - أن تقدم خدمه لطلبه العلم والحوزات العلميه فى هذا المجال قامت بإعاده طبع هذا الكتاب بحله جديده وذلك بإدخال بعض التعديلات فى تشكيكه الكتاب، فأدرجت التعليقات فى ذيل الموارد المعلق عليها تسهيلا للمطالع وتسريعا للمراجع بعد أن كانت فى الطبعات السابقه ملحقه بآخر الكتاب، مضافا إلى تدارك ما فات من الأغلاط المطبعيه، فأضحى وبحمد الله متينا ونافعا، شاكرين للمحقق الأستاذ الآملى مساعيه المباركه، وسائلين الله له ولنا مزيدا من التوفيق فى بث المعارف الإسلاميه وإيصالها إلى النفوس التواقه للاستزاده منها والاستضاءه بنورها إنه خير موفق ومعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسه النشر الإسلامى

التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نفاذ لكلماته، والصلاه على من شرف الصلاه بالصلاه عليه وآله تراجم آياته.

وبعد، فمما هو مشهود ذوى البصائر والأبصار ولا- يعتريه امتراء ولا- إنكار أن كتاب (تجريد الاعتقاد) من مصنفات سلطان المحققين الخواجه نصير الدين الطوسى رضوان الله تعالى عليه أم الكتب الكلاميه وإمامها، وقد احتوى أصول مسائلها على أجمل ترتيب وأحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، ولم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلهم عياله.

وأن (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) من مؤلفات العلامة على الإطلاق، أدل شرح عليه كما هو أول شرح عليه، وقد أنصف الفاضل الشارح القوشجى فى قوله وأجاد: لولا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريد الاعتقاد.

هذا الذى نقلنا عن القوشجى هو من مسموعاتنا، ولكن مؤلف الذريعه إلى تصانيف الشيعة قال فى عنوان تجريد الكلام (ج ٣ ص ٣٥٢) ما هذا لفظه: وعليه حواش لا تحصى وشروح كثيره، فأول الشروح شرح تلميذ المصنف آيه الله العلامة الحلى المتوفى سنه ٧٢٦هـ - إلى أن قال رضوان الله تعالى عليه: - الثالث شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أحمد العامى الأصفهانى المتوفى

سنه ٧٤٦هـ-، قال فى أوله: إن العلامه الحلى هو أول من شرحه، ولولا شرحه لما شرح هذا المتن، إنتهى فراجع.

وأقول: لنا نسختان من هذا الشرح للأصفهانى إحداهما كامله وتاريخ كتابتها ٨٩٠هـ-، والأخرى عادمه من أولها عدده أوراق وتاريخ كتابتها ٨١٦هـ-، وما وجدنا العبارة المذكوره فى أوله ولعلها من كلام الشيخ شمس الدين محمد الإسفراينى البيهقى فى شرحه عليه.

ثم إن ما حدى المحقق الطوسى على تحرير تجريد الاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه فى فاتحه نقد المحصل حيث قال قدس سره العزیز:

فإن أساس العلوم الدينیه علم أصول الدين الذى يحوم سائله حول اليقين ولا- يتم بدون الخوض فى سائرها كأصول الفقه وفروعه، فإن الشروع فى جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجه أو قياس.

وفى هذا الزمان لما انصرف الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم ولا خاطب للفضيله، وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيله، اللهم إلا بقيه يرمون فيما يرومون رميه رام فى ليله ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول عيان ولا- خبر، ولا- من تمهيد القواعد الحقيقیه عين ولا أثر، سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف وعن أمراض الجهل والتقليد شاف. والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه فى إصابه اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحير فى الطرق المختلفه آيسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته وأبين الخلل فى مكان من شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه. وإن كان قد

اجتهد قوم من الأفاضل فى إيضاحه وشرحه، وقوم فى نقض قواعده وجرحه، ولم يجز أكثرهم على قاعده الأنصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف.. الخ.

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

والكتابان الكشف وشرح الخواجه على الإشارات قد تناولتهما أيادى أرباب العلوم العقليه فى الأكناف، وتداولتهما ألسنه أصحاب التحصيل فى الأطراف من زمن تأليفهما إلى الآن، وقد خلى أكثر من سبعة قرون، وهما سناما الكتب الدرسيه من الكلاميه والحكمه المشائيه. ولم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاهيهما بل الكل يباهى بتعليمهما وتعلمهما، اللهم إلا بالتعليق الإيضاحى على طائفه من مسائلهما، أو الشرح التفصيلى عليهما.

ثم لا يعجبني أن أصف لك ما كابده طول مدد مديده فى عمل هذا الكتاب القيم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنك تظن بالنظره الأولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك، ولكنه (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) للعلمين الآيتين على الإطلاق المحقق الطوسى والعلامه الحلى رضوان الله تعالى عليهما، وقد قيض الله سبحانه لنا وأنفذ إنقاذه من دياجير تحريفات مظلمه مشوهه موحشه ينبئك عنها عرضه على ما طبع منه من قبل أى طبع كان.

ولما كان شهره الكتاب وعظم شأنه وجلاله قدر ماتته وشارحه المشتهرين فى الآفاق قد أغنتنا عن الوصف والتعريف فإنما الحرى بنا إراءه ما جرى على الكتاب وعمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادى إلى الصواب، وهو ما يلي:

أولا: أن أستاذنا العلامه الشعرانى قدس سره الشريف كان شديد الاعتناء

بالتجريد وكشف المراد، فقد شرح آخر الأمر التجريد بالفارسيه شرحا مجددا كثير الجدوى جدا، وهو مطبوع مستفاد.

ولا أنسى إيصاء لنا غير مره فى تضاعيف كلماته الساميه فى حضرته العالیه بالعنايه بذلك الكتاب المستطاب - أعنى (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) - فقد اقتفينا أثره وأخذنا فى سالف الزمان حين اشتغالنا فى مدرسه المروى بطهران على واقفها التحيه والرضوان، وقد مضى إلى الآن أكثر من خمس وعشرين سنه، فى تدريسه وتصحيحه والتعليق عليه، فقد صححناه بقدر الإمكان وعلقنا عليه تعليقات وحواش من بدوه إلى ختمه، وقد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطلاع عليها والإقبال إليها.

وثانيا: كلما مست الحاجه فى آونه دروسنا أو أثناء تأليفاتنا الحكميه والكلاميه بل الرياضيه إليه فحصنا مطالب البحث على التحقيق وزدنا عليها إضافات مما يلىق وتصحيحات بما هو جدير وحقيق.

وثالثا: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مره بعد أخرى عده نسخ مخطوطه عتيقه وغير عتيقه من التجريد وشروحه من كشف المراد وشرح الإصبهانى وشرح القوشجى والشوارق وغيرها، فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متنا وشرحا.

ولكن لم يكن الكتاب بعد خاليا من الأغلاط والتحرير. وأما النسخ المطبوعه منه فكلها غير صالحه للاعتماد، وقد طبع بعضها من بعض بالتقليد، إلا أن بعضها أقل أغلاطا من الآخر من حيث الأغلاط المطبوعه وهو كما ترى.

ورابعا: قد بلغ التصحيح كماله وطلع كالبدر المنير جماله بما أقدمت مؤسسه النشر الإسلامى فى دار العلم قم - زادها الله تعالى توفيقا فى إحياء آثار الغابرين لنشر المعارف الإلهيه - إلى طبع هذا السفر الكريم وإعادة نشره على الوجه الوجيه والنهج القويم، فقد بذلت جهدها لإنجازه وإنفاذه فهيات عده نسخ نفيسه عتيقه جدا من خزائنها القيمه من المكاتب العامه ثم فوضت ذلك الخطير إلى هذا الحقير فأصبح على وجه نرجو الله سبحانه أن يجعله مشكورا.

وتلك النسخ الآتى وصفها غير واحده منها مصححه قراءه وقبالا، وتنميق بعضها يحاكي عهد التأليف والآخر ينادى قرب العهد منه، وكلها لسان واحد ناص على أن الكتاب متنا وشرحا قد ناله صرف الدهر، فكأنما فعل به ما فعل بالكلام العجمى فى تضاعيف العربى بقولهم عجمى فالعب به ما شئت.

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

وثانيا: أن كشف المراد لما كان إلى الآن - وقد خلت من تأليفه قرون - كتابا متداولا للدراسه عند محصلى العلوم فكثرت عليه تعليقات للشرح والإيضاح إما بإيجاز وهو أكثر، وإما بإطناب وهو قليل، أدرج الحشو فى الكشف فطبع الخليط مع الصريح. ومما يشهد بذلك أن كل نسخه لاحقه منه تحوى زوائد تخلو عنها سابقتها، على أن سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

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

وترى عباره الشارح فى المقام هكذا: أقول هذه مطاعن آخر وهو أن عمر لم يكن عارفا بأحكام الشريعه، فقضى فى الحد بمائه قضيب، وروى تسعين قضيبا، وهو يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

والصواب: أقول هذه مطاعن آخر، وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى في الجدل بمائه قضيه، وروى تسعين قضيه، وهذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره.

وقد قال علم الهدى في الشافى (ص ٢٥٦ ط ١) في عد مطاعن الثانى عن الكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار: قال صاحب الكتاب (يعنى به القاضى المذكور فى الكتاب المغنى) وأحد ما نعموا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى عنه أنه قضى فى الجدل بسبعين قضيه، وروى مائه قضيه.. الخ. وفى تلخيص الشافى لشيخ الطائفه (ص ٤٣٨ ط ١) ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجدل سبعين قضيه، وروى مائه قضيه.. الخ. والمحقق الطوسى فى إمامه التجريد ناظر إلى الشافى وتلخيصه كما يعلم بعرضه عليهما. وعلم الهدى وشيخ الطائفه من سلسله مشايخه لأنه قرأ المنقول على والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الراوندى وهو تلميذ السيد المرتضى علم الهدى والشيخ الطوسى.

ورابعا: قد وجدنا من أساليب عبارات بعض النسخ سيما فى فصول الإمامه منه أن الكاتب كان من العامه وكلمة كان مثلا ذكر اسم النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب الكاتب بعده ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثم رأينا نسخا أخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإماميه أى صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا الكلام فى ذكر الوصى وسائر الأوصياء عليهم السلام وفى غير الوصى فتدبر.

إعلم أنا لم نكتف باقتفاء السيره من جعل نسخه أصلا وإماما ونقل اختلافات النسخ الأخرى فى ذيل الصفحات، وهذا الدأب وإن لم يكن فيه بأس ولكن رأينا الأخرى منه أنه كلما أقبل أمر الاختلاف أن يرد إلى ما أخذه الأصيله التى يعلم بها ما يحسم به ماده الاختلاف، لأن كل فن له اصطلاحات خاصه يجب مراعاتها، فمن زاع عنها فقد أزاغ.

نماذج فى ذلك:

ص: ١٠

ألف: فى المسأله السابعه والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول فى تصور العدم كانت العبارة فى النسخ المطبوعه من الكتاب هكذا: ويمكنه أن يقبسه إلى جميع الماهيات فىمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه، فى تصور الذهن عدم نفسه، وكذلك فىمكنه أن يلحظ نفس العدم.

والصواب: ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فىمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فى تصور عدم الذهن نفسه، وكذلك فىمكنه أن يلحظه نفس العدم. (ص ١٠١).

قوله (وكذلك فىمكنه أن يلحظه نفس العدم) أى وكذلك فىمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فىكون يلحق من الإلحاق وكل واحد من العدم ونفس العدم منصوب على المفعوليه.

ب: فى المسأله الثالثه والأربعين من ذلك الفصل فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى، كانت العبارة هكذا: وتقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر لكونها وصفا محتاجا إلى الموصوف ممكننا محتاجا إلى المؤثر فى ذلك إن كانت وصفا ثبوتيا فى الذهن. (ص ١١٤).

والصواب: وتقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثره المؤثر فى ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا فى ذلك.

والعبارة الباقية تعليقه أدرجت فى الكتاب، ثم حرفت عبارة الكتاب كى يستقيم ربط بعضها مع بعض، كما أن السياق ينادى بذلك أيضا.

ج: فى المسأله العاشره من ثانى ذلك المقصد فى أقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن والوحده فى الوصف العرضى.. الخ هكذا: أقول فإن الوصف العرضى. (ص ١٥٣).

والصواب: أقول الوحده فى الوصف العرضى والذاتى تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه فإن الوصف العرضى.

فقد أسقط من الكتاب سطر كامل.

د: فى أول المسأله الثانيه من ثانى المقصد الثانى، قد أدرجت تعليقه فى

الشرح تنتهى إلى صفحہ كاملہ من الكتاب فراجع (ص ۲۴۱) وهكذا فى شرح قوله (والهواء حار رطب.. الخ). قد أدرجت تعليقه فى عبارہ الشرح تنتهى إلى نصف صفحہ (ص ۲۴۶).

ه: وفى آخر تلك المسأله (ص ۲۴۸) فى طبقات الأرض كانت العبارة هكذا: الخامس فى طبقاتها وهى ثلاث: طبقه هى أرض محضه وهى المركز وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه مخلوطه بغيرها، بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر.

والصواب: الخامس فى طبقاتها وهى ثلاث: طبقه هى أرض محضه وهى المركز وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر. كما فى النسخ الأصلية المعتبره الآتى ذكرها.

عبارہ الشيخ قدس سره فى الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، وتغشيها طبقه مختلطه من الأرضيه والمائيه وهو طين، وطبقه منكشفه عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر. (ج ۱ ص ۲۲۷ ط ۱).

وعبارہ القاضى زاده الرومى فى شرحه على الملخص فى الهياه للجغمينى هكذا: وهى - يعنى بها العناصر - تسع طبقات فى المشهور عند الجمهور كالأفلاك:

طبقه الأرض الصرفه المحيطه بالمركز، ثم طبقه الطينيه، ثم طبقه الأرض المخالطه التى تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقه الماء، ثم طبقه الهواء المجاور للأرض والماء.. الخ. (ص ۱۸ من طبع الشيخ أحمد الشيرازى).

و: فى المسأله الثالثه عشره من رابع المقصد الثانى فى أنواع الإحساس، كانت عبارہ الماتن فى البصر هكذا: ومنه البصر، وهى قوه مودعه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك، ويتعلق بالذات بالضوء واللون. (ص ۲۹۲).

والصواب: ومنه البصر، ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

والعبارات الباقية زياده أدرجت فى المتن.

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

ح: فى المسأله السابعه من المقصد الثالث فى نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (ص ٤٨٠)، ترى تحريفات كثيره يطول بذكرها الكلام، فليعلم أن راعى الغنم هو أهبان بن أوس. وفى منتهى الأرب: أهبان كعثمان صحابى بوده است. وفى الخصائص الكبرى للسيوطى: أهبان بن أوس (ج ٢ ص ٢٦٨ من طبع مصر، و ج ٢ ص ٦١ من طبع حيدرآباد) وفى أسد الغابه أيضا (ج ١ ص ١٦١).

وكذلك العنسى بالعين المهمله المفتوحه والنون الساكنه، وفى الخصائص للسيوطى: الأسود العنسى (ج ٢ ص ١١٦ من طبع مصر) وكذلك العنسى من الأنساب للسمعانى.

ط: فى المسأله السادسه من المقصد الخامس فى مطاعن الأول (ص ٥٠٧) عند قوله (ولقوله إن له شيطانا يعتريه) كانت عبارته الشارح العلامه هكذا: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه وهو قوله (إن لى شيطانا يعترينى) وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

والصواب: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامه وهو ما روى عنه أنه قال مختارا: وليتكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتبعونى، وإن اعوججت فقومونى، فإن لى شيطانا عند غضبى يعترينى، فإذا رأيتمونى مغضبا فاجتنبونى لئلا أؤثر فى أشعاركم وأبشاركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

وهذه الزياده موجوده فى النسخه المخطوطه وإنما أسقطت من النسخه المطبوعه، ونحو هذا الدس على الكتاب كثير، وإنما التعرض بها ينجر إلى الإسهاب وراجع فى ذلك تلخيص الشافى المذكور أيضا. (ص ٤١٥ ط ١).

إعلم أن هذا الكتاب الكريم - أعنى كشف المراد - مع عظم شأنه فى الكلام

وإفصاحه عن حق المرام، وكانت دراسته طول قرون سائره بين الأعلام، ودائرته بين طالبى الأيقان من أهل الاسلام، كأنه كاد أن يكون منسيا، وينحى عن الكتب الدرسيه منحيا ومرميا، مع أنك لا تجد كتابا آخر فى الكلام كان له بديلا، فأقول لك قاطعا: ليس هذا إلا لمكان فصول الإمامه فيه وقد توازرت أباد وازره بأفواه منكره وآراء فائله على إنسانه فتبصر.

وأنت ترى مؤلف الشرح القديم العامى الإصبهاني يصف التجريد أولا- ثم يعزى المحقق الطوسى إلى العدول عن سمت الاستقامه فى مباحث الإمامه، وهذا ما أتى به فى أول كتابه بألفاظه: وقد صنفت فيه - يعنى فى علم أصول الدين - مصنفات شريفه ومختصرات لطيفه من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب إلى المولى الأمام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر والبحر الزاخر، المكمل علوم الأولين أفضل المتقدمين والمتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير المله والحق والدين مطاع الملوك والسلطين محمد الطوسى كساه الله جلايب رضوانه وأسكنه أعلى غرف جنانه، وهو صغير الحجم غزير العلم. يحتوى من الرقائق الأصوليه على أسناها، وينطوى من الحقائق العلميه على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفه وغرائب لطيفه، لكن لغايه الإيجاز نازل منزله الألباز فأشار إلى من طاعته فرض بأن أشرح له شرحا أحرر معاقده وأقرر قواعده وأشير إلى أجوبه ما أورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الإمامه، فإنه قد عدل فيها عن سمت الاستقامه وسميته بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد. إنتهى ما أردنا من نقل كلامه ملخصا.

ثم إن الكتاب بشهاده جميع نسخه والتذكره الرجاليه موسوم بتجريد الاعتقاد، فما ترى من تسميه شرحه بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد، وما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فاحدس أن تحذلق فئه نكراء واقتفاء أعمار عمياء دار فيما أشرنا إليه من الإنساء. ولكن الله متم نوره ويهدى من يشاء. نعم قد نقل فى الدرعيه (ج ٣ ص ٣٥٤) أنه سماه: تسديد القواعد فى شرح تجريد

العقائد، وسيأتي كلامنا فيه أيضا والله تعالى نسال العصمه والسداد.

ى: عباره الشارح العلامه فى مطاعن الثالث حيث يقول: واستعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران (ص ٥١٥) قد حرفت فى بعض النسخ بالوليد بن عتبه. والوليد بن عقبه - بالقاف - هو الوليد بن عقبه بن أبى معيط بالتصغير وهو ممن أخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار، فراجع مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٣٤٣ ط مصر) وهو الذى ولاه عثمان أمور المسلمين. وأما الوليد بن عتبه - بالتاء - فهو الوليد بن عتبه بن ربيعه قتله أمير المؤمنين على عليه السلام فى غزاه بدر، فراجع سيره ابن كثير (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

يا: فى عبارات الشارح العلامه فى إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بالغيب كماخبره بقتل ذى الشديه (ص ٥٣١) تحريفات عجيبه تعلم بمقابله هذه النسخه مع ما طبع من قبل، أى طبع كان، وراجع فى ذلك مروج الذهب للمسعودى (ج ٢ ص ٤١٧ ط مصر) أو مآخذ أخرى أصيله.

يب: عبارات الشارح العلامه فى خبر الطائر والمنزله والغدير (ص ٥٣٥) محرفه جدا يعلم بالمقابله، وهكذا فى مواضع أخرى كثيره ينجر التعرض بها إلى الإسهاب والخروج عن مقدمه الكتاب، وغرضنا كما قلنا أولا هو إراءه نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

نسخ الكتاب:

وأما النسخ التى هى أصول مصادر تصحيح الكتاب ومآخذه فهى ما يلى:

١ - نسخه فريده مصوره من أصلها المحفوظ فى خزانه مكتبه المجلس بطهران، وهذه النسخه النفيسه القيمه هى أقدم الأصول المعبره التى آثرناها واعتمدنا عليها فى تصحيح كشف المراد، وقد نال عده مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانيا، منها صحيفه آخر الكتاب حيث نمقت كره أخرى وتنتهى بهذه

ص: ١٥

العبارات: قد عمرت وأتممت وفتنت من نسخه العالم الأستاذ العالم الرباني مولانا محمد باقر المجلسي طالبا لوجه الله الغني في أوان أتوطن في المدرسه السليمانيه وأشتغل مع تشتت الحال وتراكم الأشغال في سنه تسع وتسعين بعد ألف من الهجره.. الخ. والنسخه وإن كانت بتراء ولا- تاريخ لكتابتها الأولى، لكن أسلوبها لسان ناص على أنها باقيه من عهد تأليفها وقد صينت من حوادث الدهور. وحرف (م) جعلناه علامه لها، أي النسخه المؤثره. وتضاعيفها حاكيه على أن كاتبها الأول لم يكن من الإماميه. والنسخه على رغم قدمها لم تكن مقروه على نسخه مصححه ولا- قوبلت بها ولا- يرى فيها أثر الإجازة في القراءه على الوجوه المأثوره من السلف الصالح، ولذا لا تخلو من الإسقاط والأغلاط. والعجب أن رسم خطها على الرسم الدارج الآن في مملكه تونس، كما أن رسم القرآن الكريم المطبوع التونسي يضاهاى رسمها ويحاكيه.

٢ - نسخه عتيقه فريده من تجريد الاعتقاد فقط، وهى أقدم نسخه رأيناها من تجريد الاعتقاد حتى تفوه بأنها من خط المحقق الطوسى قدس سره لما كتب فى آخرها هكذا: خط خواجه نصير. ولكن النسخه قوبلت وصححت بعد الكتابه ثانيا وبلغ تصحيحها ومقابلتها إلى قريب من النصف ولم يتم، وتوجد فى نصفه الثانى أغلاط وأسقاط أيضا، فحصل لنا القطع بأنها ليست من خطه ولكنها كالأولى باقيه من عهد تأليفها أو قريبه العهد منه، وهى ومتمن الأولى متطابقتان إلا نادرا، ولذا كانت النسخه فى تصحيح المتن عونا جدا بل الحق أن تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخه بلغ كماله. والأسف أنها - مع كونها كامله - فاقده للتاريخ، وقد بقى أثر من خط فى آخر الصفحه بعد تمام النسخه قد محى أكثره وكأنما أصابه ماء وكتب فى جانبه الأيمن هذه العبارة: (خط خواجه نصير) فلا يبعد أن تكون هذه العبارة - أعنى خط خواجه نصير - ناظره إليه وقد أمضاه كما كان من سيره السلف، أو الخط الآخر من هذه النسخه وهو خط الخواجه قدس سره أمضاه بذلك كما هو

أيضا كان من دأب علمائنا الغابرين، ولنا نسخه من كتاب مصائب النواصب في الرد على كتاب النواقض لبعض العامة مما صنفه الشهيد القاضي نور الله الحسيني المرعشي الشوشتری رفع الله درجاته وآخرها ثلاثه أسطر ونصف من خطه الشريف.

وكيف كان فالنسخه مصوره من أصلها المحفوظ في مكتبه المجلس بطهران.

وحرف (ت) علامه لها، أي تجريد الاعتقاد. والنسخه مكتوبه بخط واحد على كمالها، ومزدانه بتعليقات موجزه مفيده عليها.

٣ - نسخه مصوره من أصلها المصون في المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٥، تاريخ كتابتها ٨٥١ هـ. ق وهي نسخه كامله مصححه مقروه مزدانه بعلامه القراءه من البدء إلى الختم بهذه العبارة: (بلغت قراءه أبقاه الله تعالى) إلا أن رسم خطها ليس بحسن بل نازل ردي جدا وإنما يمكن قراءه أكثر مواضعها بالعرض على نسخ أخرى وتم النسخه بما كتبه كاتبها هكذا: وفرغ من كماله أضعف العباد وأحوجهم إلى رحمه الله محمد بن علي بن ناصر العينعاني عفا الله عنه وعمن نظر فيه ودعا له بالمغفره ولسائر المؤمنين، وذلك في سلخ شهر رمضان المعظم من شهر سنه ٨٥١، إحدى وخمسين وثمانمائه هجريه نبويه على هاجرها أفضل الصلاه والسلام، أيها الناظرون في رسم خطي أعذروني.. الخ. والنسخه مكتوبه بخط واحد، مصونه على هيئتها الأولى من غير عروض عارض عليها. وجعلنا حرف (ص) علامه لها تدل على صحتها. وهذه النسخه الكريمة القيمه تطابق الأوليين متنا وشرحا وقلما يوجد اختلاف.

٤ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ في خزانه مكتبه آيه الله المرعشي دامت بركاته الوافره في دار العلم قم صينت في حصن واليها ووليها بقيه الله قائم آل محمد أرواحنا فداه تحت رقم ٧٢٧، وهذه الصحيفه الثمينه مزدانه من بدئها إلى ختمها بعلامه القراءه بهذه العبارة (بلغت قراءه أبقاه الله) وفي موضع (أعز الله

نصره) وفي آخر (أيده الله) وفي آخر (أدام الله بقاءه) وفي آخر (بلغ) فقط وتاريخ كتابتها ٧٣١ هـ - ق. وعبارته الكاتب في آخرها هكذا: فرغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبع مائه. ولفظه (ق) جعلناها علامه لها.

ومن محاسن هذه النسخه أن كل كلمه كررت في العبارة كتبت فوق الثانيه منها لفظه (صح) حتى لا تتوهم أن الثانيه زائده، مثلا في آخر المسأله الثالثه من أول الكتاب يقول الشارح العلامه: وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهيه من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجوده ولا باعتبار كونها معدومه، فمكتوبه فوق كلمه (هي) الثانيه لفظه (صح). ونظائره في الكتاب كثيره، وهذه السيره الحسنه كانت جاريه معمولا بها بين علمائنا السلف في قراءه الروايات وصحف الأدعيه المأثوره عن وسائط الفيض الإلهي صلوات الله عليهم، حيث إن كل كلمه كانت قراءتها مرويه على وجهين كانوا يعربونها مشكوله على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظه (معا) تدل على روايه القراءتين معا، كما لا يخفى على العارف بها.

لكن الأسف أن النسخه قد ناولتها أيادي الآفات فسقطت منها مواضع كثيره ثم كتبت وكملت ثانيا لا تضاهي الأول بوجه، وأواسطها ساقطه تنتهي إلى خمسين صفحه من تلك النسخه وبقيت كما كانت على حالها ولم تكمل بعد.

ومما ينبغي أن يشار إليه في المقام أن سائر النسخ في المسأله الأولى من ثاني المقصد الثاني في البحث عن الأجسام الفلكيه تحوز زياده، وهذه النسخه خاليه عنها، وليس الخلو بإصابه آفه أو إزاله مزيل بل النسخه من أصلها هكذا. ولا يبعد أن كانت الزياده حاشيه أدرجت في الشرح وزادت في النسخ الأخرى، وكم لها من نظير في هذا الكتاب، ولكن لما كانت النسخه بذلك الخلو متفرده لم نسقطها وأبقيناها على وزان سائر النسخ. وعبارته هذه النسخه في المقام هي هكذا:

قال: خاليه من الكيفيات الفعلية والانفعاليه ولوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك، وهو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية - أعنى الحرارة والبروده وما ينسب إليهما - ولا الكيفيات الانفعاليه - أعنى الرطوبه واليبوسه وما ينسب إليهما - وغير متصفه بلوازمها - أعنى الثقل والخفه - قال شفافه. أقول: استدلووا على شفافيه الأفلاك بوجهين.. الخ. وأما العبارات الباقية كما تراها فى الكتاب فتلك النسخه عاريه عنها.

واعلم أن هذه النسخ الأربعة هى الأصول الأوليه لنا فى تصحيح الكتاب.

وكل واحده منها وإن كانت لا تخلو من أسقاط وأغلاط لكنها معا تعطى نسخه كامله منقحه غايه التنقيح ألا وهى هذه الطبعه التى بين يديك.

٥ - نسخه مصوره من أصلها المحفوظ فى مكتبه المجلس بطهران أيضا تحت رقم ٥٣٠ / ١٤٣١٠ مكتوبه بعده خطوط قديمه وحديثه تدل على أنها قد تداولتها أيادى الآفات، على أن ما صينت منها عاريه عن إجازة القراءه ونحوها، والظاهر أن تاريخ كتابتها من القرن السابع أو الثامن. وفى ظهر صحيفته الأولى مكتوبه تاره هكذا: فى نوبه المفتقر إلى الله الواحد عبده إبراهيم بن راشد بن يوسف بن محمد سنه خمس وخمسين وتسعمائه.

وأخرى هكذا: من عوارى الزمان عند العبد المذنب الجانى حيدر على بن عزيز الله المجلسى الأصفهانى. ثم مختوم بخاتمه ونقشه: عبده حيدر على. وجعلنا حرف (د) علامه لها.

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

وبعد عبارته الفوق كتب كاتب هذه النسخة في ذيل الصفحة هكذا: هو الموفق قد شرف بتكريب هذه النسخة الشريفه - إلى قوله:
- في شهر سنة تسع وثمانين بعد الألف هجريه.. الخ. وحرف (ش) علامه لها.

والنسخة أيضا عاريه عن إجازة القراءه ونحوها، إلا أن في آخرها مكتوبه في هامشها الوحشى: بلغ قبالا. وصوره رسم هذه الجملة
- أعنى بلغ قبالا - تضاهاى رسم خط الكتاب، بل الكاتب واحد ولا دغدغه فيه. والنسخه متفرده بحسن الخط.

٧ - نسخه مصوره من أصلها المصون فى المكتبه المركزيه بطهران تحت رقم ١٨٦٩، وتاريخ كتابتها ١٠٩٣ هـ. ق. والنسخه
مكتوبه بخط واحد وعليها تعليقات. ويتم آخرها بما حرره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفق الله سبحانه وتعالى العبد الحقير الجانى
على بن أحمد بن سليمان البلادى البحرانى لنفسه ولمن شاء الله من بعده فى مده آخرها اليوم الثانى والعشرين فى شهر جمادى
الآخر من السنه الثالثه والتسعين وألف وصلعم.

والنسخه عاريه أيضا عن إجازة القراءه ونحوها. وحرف (ز) علامه لها.

إعلم أن هذه النسخ الثلاث وإن لم تكن فى رتبه الأربع الأولى ولكنها كانت كالمتممه فى تصحيح الكتاب واستفدنا منها كثيرا.

ثم تلى النسخ المذكوره عده نسخ أخرى مخطوطه مما يتعلق بالراقم، من تجريد الاعتقاد وكشف المراد وشرح الإصبهانى
المعروف بالشرح القديم والمسمى بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد وشرح القوشجى المعروف بالشرح الجديد وشرح
اللاهيجى المسمى بشوارق الإلهام، وقد راجعناها فى مواضع اللزوم، وهكذا كثير من الكتب الحكيمه والكلاميه كالشفاء
والأسفار والمواقف وشرح المقاصد وغيرها مما استفدنا منها فى مواضع الحاجه لتصحيح الكتاب.

قال محي آثار الإماميه مؤلف الدرعيه رضوان الله تعالى عليه في الجزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:

تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام لسلطان الحكماء والمتكلمين خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإماميه، أوله: أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه.. فإنني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام - إلى قوله: - وسميته بتحرير العقائد ورتبته على سته مقاصد. فيظهر منه أنه سماه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد.. الخ. (ج ٣ ص ٣٥٢).

أقول: ما أدى إليه نظره الشريف من تسميه الكتاب بتحرير العقائد، وإن كان يؤيده عمل السلف والخلف من تأليف الكتاب باسم التحرير كتحرير الأحكام الشرعيه على مذاهب الإماميه للشارح العلامه وسيما عده تحريرات أصول رياضيه من الأوليات كتحرير أصول إقليدس والمتوسطات كتحرير اكرمانا لأؤس إلى النهايات كتحرير المجسطى، ولكن النسخ المذكوره الأصلية كلها ناصه من غير التباس على قوله: وسميته بتجريد الاعتقاد، أو: وسمته بتجريد الاعتقاد، حتى أن النسخه الأولى بل أكثر النسخ صريحه على التجريد في قوله أولاً: فإنني مجيب إلى ما سئلت من تجريد مسائل الكلام. على أن تسميه العلامه شرحه بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد وهو تلميذه، وكذلك كلام الخواجه تسجيعا: وسميته بتجريد الاعتقاد والله أسأل العصمه والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد، وكذلك تسميه شمس الدين الإسفرايني شرحه بتعريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد كلها ينادى بأن الكتاب موسوم بتجريد الاعتقاد، لا تجريد العقائد أو القواعد كما في نسخه من الشرح القديم متعلقه بنا.

وليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في مقدمه، وكان شروعنا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهر الله المبارك من شهر سنة ١٤٠٣ من الهجره النبويه على هاجرها آلاف التحيه والثناء، وقد حصل الفراغ منه في غره شعبان المعظم من سنة ١٤٠٤ هـ. ق. دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. الخامس من شهر الله المبارك من عام ١٤٠٤ هـ. ق المصادف ل ١٥ / ٣ / ١٣٦٣ هـ. ش.

قم

حسن حسن زاده الآملى

ص: ٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه العام إحسانه (١) الذى أيد العباد بمعرفته وهداهم إلى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد، ويخلصوا من العقاب الأليم السرمد، وصلى الله على أكمل نفس إنسانيه وأزكى طينه عنصريه محمد المصطفى، وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار وسلم تسليمًا.

أما بعد، فإن كمال الانسان إنما هو بحصول المعارف الإلهيه، وإدراك الكمالات الربانيه، إذ بصفه العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، ويفضل على الجمادات، ولا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى، فالعلم به أكمل من كل

====

(١) كما فى (م) وفى (ص): الغامر إحسانه، والظن المتأخم بالعلم فى رسم خطوط النسخ أن أسلوب رسم الخط أوجب توهم تبديل العام بالغامر. وقوله: وطلب الحق بالتعيين، وفى عده نسخ: وطلب الحق باليقين. وقوله: سالكا جدد التدقيق، وفى نسخ: سالكا جدد التوفيق.

ص: ٢٣

١- بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مفيض الكلم والحكم، وصلى الله على الاسم الأعظم سيد ولد آدم، وآله المصطفين على العرب والعجم. وبعد، فيقول العبد الحسن بن عبد الله الطبرى الآملى (المدعو بحسن زاده آملى): هذه نبذه من تعليقاتنا على (كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد) مما أفاضها رب ن والقلم علينا وهدانا إليها حينما قيض لنا تدريس معانيه والتحقيق حول مبانيه، وهو سبحانه ولى التوفيق وبيده أزمه التحقيق. ونشير فى أثنائها إلى بعض ما فى النسخ من اختلاف العبارات التى ينبغى أن يعتنى بها.

مقصود، وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام، فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزاله الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين، وطلب الحق بالتعيين، ووجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين، وقد كنا صرفنا مده من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليله وإحراز هذه الفضيله، والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفاده من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير المله والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكيه في العلوم الإلهيه والمعارف العقليه، ووجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق، معرضا عن سبيل المغالبه، تاركا طريق المغالطه تتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه، ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحه الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد، وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلا أنه أوجز ألفاظه في الغايه وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهايه، حتى كل عن إدراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته، وكاشفا عن مشكلاته، راجيا من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب إنه أكرم المسؤولين (١)، عليه نتوكل وبه نستعين.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاه على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أمثائه (٢) فإنني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام (٣) وترتيبها على أبلغ نظام مشيرا إلى غرر فوائد

=====

(١) وفي (م) وحدها: أكرم مسؤول، بالأفراد.

(٢) أي على على أكرم أمثائه، ولا يعاد الجار في المعطوف على المجرور الظاهر، ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(٣) كما في (ص ق د ت) والنسخ الباقية: من تجريد مسائل الكلام.

واعلم أنه حكى عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع أصحاب الحديث، النهي عن علم الكلام، وقالوا: إنه بدعه. فكان هذا العلم في الصدر الأول عند المتشرعين بمنزله الفلسفه في العصر الأخير، وقد أفرط في ذلك كثير ممن تأخر كابن حزم وابن تيميه والمتعصبين لمذهب السلف من بعده، حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك.

والحق أن تقييد فكر الانسان بغل الجمود خلاف فطره الله تعالى التي خلق الناس عليها.

وكما لم يتوقف النحو والعروض والأدب، بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق كذلك اصطلاح الكلام والأصول.

قالوا: لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غيره، ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو عله تامه أو ناقصه، وليس في كلامهم هيولى وصوره ولا نفس وأمثال ذلك.

نقول: كما أنهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل، ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع، ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسيح أو العشر، بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف، ولا أقسام الوقف التام والكافي، فإذا جازت زياده الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأصول، إلا أن يقال: إن ذاك سهل نفهمه، والكلام أو الأصول دقيق لا نفهمه، فالإيراد على قصور الفهم لا على المعنى. ولم نر في أمه ولا طائفه من يجوز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلاءهم عن التدبر في أمور لا يفهمونها، ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصرًا فيما يفهمه جميع الناس من العامه والخاصه لأن في ذلك إبطالا لجميع العلوم.

ونظير ذلك الأخباريون منا، فإنهم يستبشعون اصطلاحات الأصول كالاستصحاب وأصل البراءه، ولا يستبشعون المناوله والوجاده والمدابجه في اصطلاح المحدثين مع أنها لم تكن معهوده بين أصحاب الأئمه عليهم السلام. هذا ما أفاده الأستاذ العلامة الشعراني قدس سره في تعليقه على شرح الكافي للمولى صالح المازنداني (ج ٣ ص ١٩٨ ط ١).

الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد، مما قادنى الدليل إليه وقوى اعتقادى عليه وسميته (١) بتجريد الاعتقاد، والله أسأل العصمه والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد، ورتبته على مقاصد:

=====

(١) وفى (م): ووسمته، قد تقدم كلامنا حول التجريد فى تبصره آخر المقدمه فراجع. ثم يعاضد ما حققناه هناك تسميته كتابه فى المنطق بالتجريد وكلامه فى أوله: وبعد فإننا أردنا أن نجرد أصول المنطق، وكذا تسميه الشارح العلامة شرحه عليه بالجوهر النضيد فى شرح كتاب التجريد.

ص: ٢٥

اشاره

(١)

وفيه فصول:

====

(١) أى فى ما لا- يختص بقسم من أقسام الموجودات سواء كانت شامله لجميعها كالوجود والوحده، أو لا كالإمكان الخاص والوجوب بالغير، فإن الأولين شاملان للواجب والجوهر والعرض، والأخيرين للأخيرين، وبحثها المستوفى يطلب فى المطولات كالفصل الأول من أولى الأسفار.

ص: ٢٧

وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين أو الذى يمكن أن يخبر عنه ونقيضه (١) أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر.

١- المسألة الأولى : فى أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما

أقول: فى هذا الفصل مسائل مهمه جليله، هذه أولها وهى أن الوجود والعدم لا- يمكن تحديدهما. وأعلم أن جماعه من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم، أما المتكلمون فقالوا: الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفى العين.

والحكماء قالوا: الموجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم هو الذى لا- يمكن أن يخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود فاسده لا فائده فى ذكرها، وهذه الحدود كلها باطله لاشتمالها على الدور، فإن الثابت مرادف للموجود، والمنفى للمعدوم، ولفظه (الذى) إنما يشار بها إلى متحقق ثابت، فيؤخذ الوجود فى حد نفسه.

قال: بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شئ أعرف من الوجود (٢).

=====

(١) أى نقيض الذى يمكن أن يخبر عنه، وذلك النقيض هو الذى لا يمكن أن يخبر عنه. وهو تعريف للمعدوم.

وقوله: أو بغير ذلك، مثل قولهم: الموجود هو الذى يكون فاعلا أو منفعا، أو الذى ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو ينقسم إلى الحادث والقديم، والمعدوم على خلافها.

(٢) لا شئ أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه، والأعم لكون شروطه ومعانداته أقل يناسب جوهر النفس الناطقه البسيطة، كما أن كل قوه مدركه تجانس مدركها، وحكم المجانسه بين الغذاء والمغتذى سار فى كل واحده منهما، لذا قال الشيخ فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ص ٧٥ ط ١): يشبه أن تكون الكثره أعرف عند تخيلنا، والوحده أعرف عند عقولنا.

وفى الحكمة المنظومه للمتأله السبزوارى (ص ١٠٣):

وسر أعرفيه الأعمسنيخه لذاتك الأتم

ووحده عند العقول أعرفو كثره عند الخيال أكشف

واعلم أن التعبير عن متن الأعيان وحقيقه الحقائق وجوهر الجواهر عسير جدا، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشئ بأخص أوصافه الذى هو أعم المفهومات، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب إليه وأخص به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عنه. ولما لم يكن بين الألفاظ المتداوله لفظ أحق من الوجود إذ معناه أعم المفهومات حيطه وشمولا وأبينها تصورا وأقدمها تعقلا وحصولا، اختاروه وعبروا به عنه.

ويعبرون عنه بالحق أيضا فالوجود هو الحق، وإن شئت قلت: الوجود من حيث هو هو، هو الحق سبحانه، والوجود الذهني والخارجي والأسمائي ضلاله. فالوجود هو عين كل شئ في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذاتها، سبحانه وتعالى بل هو هو، والأشياء أشياء، فتدبر.

والخوض غير حري بالمقام. وينبغي ها هنا الفرق بين المفهوم والعين، والتوجه إلى عدم المناسبه بين المتناهي وغير المتناهي. والمطلق ومقيده، وإن كان كل واحد من المطلق والمقيد مرآه للآخر بوجه، فافهم.

ص: ٢٩

أقول: لما أبطل تحديد الوجود والعدم، أشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له، فقال: إنهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود، ومثل هذا التعريف سائغ في المعلومات الضرورية، إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه (١)، وإن لم تستفد منه صورته غير ما هو معلوم عند التحديد، وإنما كان كذلك لأنه لا شئ أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه.

قال: والاستدلال (٢) بتوقف التصديق بالتنافي عليه، أو بتوقف الشئ على

=====

(١) أى لا يكون تعريفا معنويا، كما يأتى فى المسأله السابعه من الفصل الثانى من هذا المقصد.

والماتن والشارح ناظران فى المقام إلى الفصل الخامس من مقاله الأولى من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٢٧) فراجع.

(٢) مبتدأ وخبره باطل وبالتنافي عليه، أى بالتنافي بين الوجود والعدم، وعليه صله للتوقف كتاليه، والضمير راجع إلى الوجود أى على تصور الوجود.

ص: ٣٠

نفسه، أو عدم تركيب الوجود مع فرضه أو إبطال الرسم باطل.

أقول: ذكر فخر الدين (١) في إبطال تعريف الوجود وجهين، والمصنف رحمه الله لم يرتض بهما، ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.

الأول: أن التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي، إذ كل عاقل على الإطلاق يعلم بالضرورة أنه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه، والتصديق متوقف على التصور، وما يتوقف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهيًا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيًا.

الثاني: أن تعريف الوجود (٢) لا يجوز أن يكون بنفسه وإلا دار، ولا بأجزائه

====

(١) ويقال له الإمام فخر الدين الرازي، وفي تاريخ ابن خلكان هو أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديده، توفي سنة ٦٠٦هـ - (ج ٢ ص ٤٨ ط ١).

(٢) تقريره على ما في شرح المقاصد أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم به إما بالضرورة، أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما بالحد أو الرسم. والوجود يمتنع اكتسابه أما بالحد فلأنه إنما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلا - فأجزؤه إما وجودات أو غيرها.

فإن كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواه الجزء للكل في تمام ماهيته، وكلاهما محالان. أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه. وهذا اللزوم بناء على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني، أو مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات، أو زائده عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شيء من المحالين.

وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فأما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود، أو لا - يحصل. فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف، إلى أن قال:

وأما بالرسم فلما ثبت في موضعه من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا متوقف على العلم به وهو دور، وبما عداه مفصلا وهو محال.. الخ.

أقول: ما أتى به الشارح المذكور أولى من تقرير ما في الكتاب، لأن الكلام في تركيب الوجود ليس معنونا فيه، وإن كان يستفاد منه بدقه النظر أن البحث ينجر إلى أن التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه.

لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، وإن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد، كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، وإن حصل أمر زائد هو الوجود، كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه (١)، ولا بالأمور الخارجة عنه (٢)، لأن الخارجى إنما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف، لأن الأعم لا يفيد التمييز الذى هو أقل مراتب التعريف، والأخص أخفى، وقد حذر فى المنطق عن التعريف به، لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور.

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

وأما الثانى فلأن ما ذكره فى نفي تركيب الوجود عائد فى كل ماهية مركبه على الاطلاق (٣) وهو باطل بالضروره، سلمنا لكن جاز التعريف (٤) بالخارجى، وشرطه المساواه فى نفس الأمر لا العلم بالمساواه، فالناظر فى اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه (٥) عوارضها فاستفاد من بعضها، تصور تلك الماهية علم بعد ذلك

====

(١) قابل الوجود هو الأجزاء التى هى معروضات الوجود، والتعبير بالفاعل أو القابل باعتبارين ظاهرين.

قوله: لا فيه، أى لا فى الوجود لأن الوجود حينئذ هو الأمر الزائد العارض على معروضاته وهى الأجزاء، وذلك الزائد واحد ليس بمركب.

(٢) بيان لإبطال الرسم، عطف على قوله: بنفسه وإلا دار، أى ولا بالأمور الخارجة عن الوجود.

(٣) مثلا- أن يقال: أجزاء البيت إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت وحينئذ إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب فى البيت هف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت.

(٤) جواب لإبطال الرسم، أى إنا نختار اكتسابه بالرسم ولا ضير فيه.

(٥) وفى (م، ص) إذا عرض على ذهنه.

أن ذلك العارض مساو لها، ثم يفيد غيره تصورهما (١) بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك، سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه، بل من بعض الوجوه على ما قدمناه (٢)، ويكون الاكتساب لكمال التصور، فلا دور حينئذ.

٢- المسألة الثانية : في أن الوجود مشترك

قال: وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمه يعطى اشتراكه (٣).

أقول: لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود، شرع في البحث عن أحكامه،

=====

(١) أى يفيد الناظر، فالكلمتان منصوبتان على المفعوليه.

(٢) وهو قوله: جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصا.. الخ.

(٣) أى كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يعطى الاشتراك. وفي (ت): يعطى الشركه، والشرح مطابق للأول. وفي منظومه الحكيم السبزواري: يعطى اشتراكه صلوح المقسم، واعلم أن جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين أجمعوا على أن للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات، ولكن خالفهم في هذا الحكم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري حيث ذهبا إلى أن وجود كل شئ عين ماهيته، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود حذرا من المشابهة والسنخيه بين العله والمعلول.

واستدل الجمهور بوجوه ثلاثة أشار إليها المصنف، والحق أن كون الوجود مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، والقول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهم في مفهوم الكون أى الوجود مكابره ومخالفه لبديهه العقل.

ثم إن توهم المشابهة والسنخيه بين العله والمعلول وهم، لأن تلك السنخيه كسنخيه الشئ والفي من شرائط العليه والمعلوليه، على أن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعليه والمعلوليه لأن الكل فيضه، سبحانه الله عما يصفون، إلا عباد الله المخلصين.

ثم القول بأن وجود كل ماهيه عباره عن نفس حقيقتها، أخص من الاشتراك اللفظي، لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في كل ماهيه أمرا زائدا على الماهيه مختصا بها لأنفسها.

فبدأ باشتراكه، واستدل عليه بوجه ثلاثه، ذكرها الحكماء والمتكلمون.

الأول: إنا قد نجزم بوجود ماهيه، وتتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، إنا إذا شاهدنا أثرا حكما بوجود مؤثره، فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثم زال اعتقادنا بإمكانه، وتجدد اعتقادنا بوجوبه، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصية يدل على الاشتراك.

الثاني: أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب (١).

الثالث: أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركا بينها، أما المقدمه الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب والممكن، والجوهر والعرض، والذهني والخارجي، والعقل يقبل هذه القسمه، وأما المقدمه الثانيه فلأن القسمه عباره عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعانده أو ما يشابه الفصول، ولهذا لا يقبل العقل قسمه الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما، ويقبل قسمته إلى الانسان والفرس.

٣- المسأله الثالثه : في أن الوجود زائد على الماهيات

قال: فيغاير (٢) الماهيه وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاءها.

أقول: هذه المسأله فرع على المسأله الأولى، واعلم إن الناس اختلفوا في أن

=====

(١) وذلك مراد من قال وإلا- ارتفع النقيضان، وذلك لأنه لو كان أحد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الآخر مفهومات متعدده كل منها نقيض للطرف الأول لأمكن خلو الموضوع عنهما بأن يكون واحدا آخر من تلك المفهومات، مثلا لو فرضنا أن الحمره والصفرة نقيضان للبياض كالسواد، لم يكن في الحمره الصفرة والبياض وهو ارتفاع النقيضين.

(٢) أي فيغاير الوجود الماهيه، وإلا اتحدت الماهيات إن كان الوجود عينها، أو لم تنحصر أجزاءها إن كان جزء لها.

الوجود هل هو نفس الماهية، أو زائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعه تبعوهما: إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية (١).

وقال جماعه من المتكلمين والحكماء: إن وجود كل ماهية مغاير لها إلا- واجب الوجود تعالى، فإن أكثر الحكماء قالوا: إن وجوده نفس حقيقته، وسيأتي تحقيق كلامهم فيه.

وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجوه: الأول: أن الوجود مشترك على ما تقدم، فإما أن يكون نفس الماهية أو جزءا منها، أو خارجا عنها. والأول باطل وإلا- لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه. والثاني باطل وإلا لم تنحصر أجزاء الماهية، بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تتناهي، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزءا من كل ماهية، فإنه يكون جزءا مشتركا بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنسا فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه، لكن كل فصل فإنه يكون موجودا، لاستحاله انفصال الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر، هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية، لأن جزء الجزء جزء أيضا، فإن كان موجودا افتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فتكون للماهية أجزاء لا تتناهي.

وأما استحاله التالي فلو جوه: أحدها: أن وجود ما لا يتناهي محال على ما يأتي.

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

الثالث: يلزم منه انتفاء الحقائق (٢) أصلا، لأنه يلزم منه تركيب الماهيات

=====

(١) فالماهيات بأسرها متخالفه، وكذلك الوجود لأنه عينها في كل مرتبه، ولذا قالوا باشتراك اللفظي حذرا من المشابهة والسنخيه بين العله ومعلولها، وقد دريت ما فيه.

(٢) أي لو كان الوجود جزءا من الماهية ولم يكن زائدا عليها للزم أن لا يتحقق شيء من الحقائق، لأن المركب يتحصل بالبيسط، فإذا انتفى البسيط انتفى المركب.

البيسطه، فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا، وهذا كله ظاهر البطلان.

قال: ولانفكاكهما تعقلا (١).

أقول: هذا هو الوجه الثانى الدال على زياده الوجود، وتقريره إنا قد نعقل الماهيه ونشكك فى وجودها الذهنى والخارجى والمعقول مغاير للمشكوك فيه، وكذلك قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصيه الماهيه فيكون مغايرا لها.

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

لأننا نقول: التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود، بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهيه، وذلك هو المطلوب.

قال: وتحقق الامكان الخاص.

أقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة، وتقريره أن ممكن الوجود متحقق بالضروره، والإمكان أنما يتحقق على تقدير الزيادة (٢). لأن الوجود لو كان نفس الماهيه أو جزءها، لم تعقل منفكه عنه، فلا- يجوز عليها العدم حينئذ وإلا- لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال، وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفى الإمكان حينئذ للمنافاه بين الامكان الخاص والوجوب الذاتى، ولأن الإمكان نسبه (٣) بين الماهيه والوجود، والنسبه لا تتعقل إلا بين شيئين.

قال: وفائده الحمل.

أقول: هذا وجه رابع يدل على المغايره بين الماهيه والوجود، وتقريره أنا نحمل الوجود على الماهيه فنقول ماهيه موجوده فنستفيد منه فائده معقوله لم

=====

(١) أى لانفكاك الوجود والماهيه، وقد ذكره الفارابى فى الفص الأول من فصوصه، وفى شرحنا عليه فى المقام مطالب عسى أن تنفعك.

(٢) أى على تقدير زياده الوجود على الماهيه.

(٣) النسبه إنما تتحقق بين المتغايرين، والامكان عبارته عن تساوى نسبه الماهيه إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهيه أو جزء منها لم تتصور نسبه فرضا عن تساويها.

ص: ٣٦

تكن حاصله لنا قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير (١) المغايره، إذ لو كان الوجود نفس الماهيه لكان قولنا ماهيه موجوده (٢) بمنزله قولنا: ماهيه ماهيه أو موجوده موجوده، والتالى باطل فالمقدم مثله.

قال: والحاجه إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهيه ولا جزء منها، وتقريره أنا نفتقر فى نسبه الوجود إلى الماهيه إلى الدليل فى كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهيه أو جزءها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايره بين الموضوع والمحمول، والتشكك فى النسب الممتنع تحققه (٣) فى الذاتى.

قال: وانتفاء التناقض.

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره أنا قد نسلب الوجود عن الماهيه فنقول: ماهيه معدومه، ولو كان الوجود نفس الماهيه لزم التناقض، ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضا، لأن تحقق الماهيه يستدعى تحقق أجزائها التى من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين فتتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال: وتركب الواجب (٤).

=====

(١) وسيأتى البحث عن الحمل فى المسأله الثامنه والثلاثين من هذا الفصل حيث يقول:

والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر، ثم إن الوجهين الرابع والسادس على فرض كون الوجود عين الماهيه، والخامس والسابع على فرض كونه جزء منها.

(٢) وكذلك لو قلنا مثلا سواد موجود لكان بمنزله سواد سواد وموجود موجود وليس كذلك، وهكذا فى غيرهما.

(٣) كما فى (م). والباقيه بعضها التشكك فى النسبه، وبعضها التشكيك فى النسبه، كيف كان هو عطف على المغايره، والممتنع صفه للتشكك، وتحققه فاعله.

(٤) مجرور معطوف على التناقض أى انتفاء تركيب الوجود.

أقول: هذا وجه سابع وهو أن تركيب الواجب منتف، وإنما يتحقق (١) لو كان الوجود زائدا على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم، فلو كان جزءا منها لزم أن يكون الواجب مركبا وهو محال.

قال: وقيامه بالماهية من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم أنه لو كان زائدا على الماهية لكان صفه قائمه بها، لاستحاله أن يكون جوهرًا قائما بنفسه مستغنيا عن الماهية واستحاله قيام الصفه بغير موصوفها، وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها، والقسمان باطلان، أما الأول: فلأن الوجود الذى هو شرط فى قيام هذا الوجود بالماهية، إما أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشئ بنفسه، أو يكون مغايرا له فيلزم قيام الوجودات المتعدده بالماهية الواحده، ولأننا نقلت البحث إلى الوجود الذى هو شرط.

وأما الثانى: فلأنه يلزم قيام الصفه الوجوديه بالمحل المعدوم (٢) وهو باطل، وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي (٣)، لا

=====

(١) أى إنما يتحقق انتفاء التركيب لو كان الوجود زائدا على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية واتحدت الماهية، فلو كان جزء لزم أن يكون الواجب مركبا لأنه حينئذ مشترك بين الواجب والممكن، فيلزم تركيب الواجب، إذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة، كما مر وهو معنى التركيب.

(٢) ويلزم اجتماع النقيضين أيضا.

(٣) سيأتى قوله فى المسأله الخامسه: وليس الوجود معنى به.. الخ، وهو يجديك فى المقام، وكذلك قوله فى المسأله الثامنه والثلاثين: وإثبات الوجود للماهية لا يستدعى وجودها أولا.

وكذلك قوله فى المسأله الثانيه والأربعين: والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود.

واعلم أنه ليس للماهية ثبوت فى الخارج دون وجودها، أى ثبوت منفك عن الوجود فى الخارج ثم الوجود يحل فيها كما ظن وهو ظن فاسد لأن كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا- فى العقل لا- بأن تكون فى العقل منفك عن الوجود فإن تخليتها عنه عين تحليتها به، والكون فى العقل أيضا وجود عقلى كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى، بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظه الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه، فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها.

باعتبار كونها معدومه أو موجوده، فالحصر ممنوع.

قال: فزيادته في التصور (١).

أقول: هذا نتيجة ما تقدم، وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي أنما يعقل في الذهن والتصوير لا في الوجود الخارجي لاستحاله تحقق (٢) ماهية من الماهيات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصوير لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل.

٤- المسألة الرابعة: في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال: وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا بطلت الحقيقة.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا، فجماعه منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي، والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إليه وإلى الخارجي قسمه معنويه. واستدل المصنف رحمه الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً، لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومه في الأعيان، وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف، وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الأذهان.

واعلم أن القضية تطلق (٣) على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث

=====

(١) لم لم يقل في الذهن؟ فراجع تعليقه المتأله السبزواري على الغرر (ط ١ - ص ١٣).

(٢) كما في (م د) والباقي: ماهية ما من الماهيات منفكة عن الوجود، وفي بعض النسخ: منفردة عن الوجود.

(٣) الحكم في الحقيقيه ليس مقصوريا على ما له وجود في الخارج فقط، بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه، فإن لم يكن موجوداً فيه فالحكم فيه على أفراد المقدره الوجود كقولنا: كل عنقاء طائر، وإن كان موجوداً فالحكم فيه ليس مقصوريا على أفراد الموجوده، بل عليها وعلى أفراد المقدره الوجود أيضاً كقولنا: كل انسان حيوان.

وأما الخارجي فالحكم فيها على الموجود في الخارج سواء كان اتصافه في الخارج حال الحكم أو قبله أو بعده، فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجي. ثم في المقام بحث منطقي حول موضوع القضايا يطلب في محله.

هو هو لا باعتبار الوجود الخارجى، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل.

وتطلق على الخارجيه، وهى التى يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج، وهو مذهب سخيف قد أبطل فى المنطق، فتحقق الحقيقه يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال: والموجود فى الذهن أنما هو الصوره المخالفه فى كثير من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير استدلالهم، أنه لو حلت الماهيه فى الأذهان لزم أن يكون الذهن حارا باردا أسود أبيض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفيه عنه اجتماع الضدين.

والجواب أن الحاصل فى الذهن ليس هو ماهيه الحراره والسواد، بل صورتها ومثالها (١) المخالفه للماهيه فى لوازمها وأحكامها، فالحراره الخارجيه تستلزم السخونه وصورتها لا تستلزمها، والتضاد أنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني

قال: وليس الوجود معنى به تحصل الماهيه فى العين بل الحصول.

أقول: قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهيه يقتضى

====

(١) كما فى (م) والباقيه: بل صورتها ومثالها على التثنيه.

ص: ٤٠

حصول الماهيه فى الأعيان، وهذا مذهب سخيؑ يشهد العقل ببطلانه؁ لأن قيام ذلك المعنى بالماهيـه فى الأعيان يستدعى تحقق الماهيه فى الخارج؁ فلو كان حصولها فى الخارج مستندا إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال؁ بل الوجود هو نفس تحقق الماهيه فى الأعيان؁ ليس ما به تكون الماهيه فى الأعيان.

٤- المسأله السادسه : فى أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال: ولا تزايد فيه ولا اشتداد (١)

=====

(١) التزايد فى المقدار؁ والاشتداد فى الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها فى آن ما إلى ما يوجد فى آن آخر؁ بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غايـه ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغايـه. فالأخذ فى الشده والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم؁ ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات. وأما الحال الذى يتبدل هويـه المحل المتقوم بتبدله فلا- يتصور فيه اشتداد ولا- ضعف لامتناع تبدلها على شىء واحد متقوم يكون هو فى الحالتين؁ ولا امتناع وجود حاله متوسطه بين كون الشىء هو وبين كونه ليس هو.

هذا ما حرره الماتن فى شرحه على الإشارات؁ وقال الشارح بيان أخصر فى الجوهر النضيد:

إن معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته ويوجد فى كل آن نوع من تلك الأنواع من غير أن يبقى آنين بحيث يكون فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى ذلك الآن وما يكون قبله وبعده؁ وهذا لا يعقل إلا فى العرض؁ إنتهى.

إذا دريت ذلك فاعلم أن الماهيه لا- يتصور كونها متقومه وموجوده من دون الوجود حتى يتصور توارد الوجود عليها؁ كما لا يمكن أن تتحرك الهيولى فى الصوره؁ إذ ليس لها تقوم بدون الصوره حتى يمكن توارد الصور عليها؁ فلا تزايد فى الوجود ولا اشتداد لأن التزايد فى الوجود هو حركة الماهيه متوجهه من وجود ناقص إلى وجود أزيد منه؁ وعكس ذلك هو النقص أى حركتها من زائد إلى أنقص منه. والاشتداد فى الوجود هو حركة الماهيه من وجود ضعيف إلى وجود أشد منه؁ وعكسه هو الضعف؁ وقد علمت أن الماهيه ليست متقومه بذاتها فى الخارج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد دريت مراد الشارح من قوله وهذا الدليل ينفى قبول الأعراض كلها للاشتداد والنقص؁ وفى (م): للاشتداد والضعف؁ وفى عده نسخ:

للاشتداد والتنقص.

أقول: ذهب قوم إلى أن الوجود قابل للزيادة والنقصان، وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجودا لزم اجتماع المثليين، وإلا- لزم اجتماع النقيضين، وأما نفى الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتدادا، بل هو باق كما كان، وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتدادا للموجود الواحد، بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه، وإلا- فلا اشتداد، وكذا البحث في جانب النقصان، وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلها للاشتداد والضعف.

٧- المسألة السابعة: في أن الوجود خير و العدم شر

قال: وهو خير محض.

أقول: إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجودا، وإذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه عدما، ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرا، وإذا تأملناه وجدنا شره باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنه ليس شرا من حيث قدره القادر عليه، فإن قدره كمال الانسان، ولا- من حيث إن الآله قاطعه (١) فإنها أيضا كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياه عن الشخص، فليس الشر إلا- هذا العدم وباقي القيود الوجوديه خيرات، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيره والكمال من كل موجود، لبراءته عن القوه والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه (٢) باعتبار القرب من العدم والبعد عنه.

====

(١) وفي عده نسخ: الآله قاطعه فإنها.

(٢) أى في الخيره والكمال.

ص: ٤٢

٨- المسأله الثامنه : فى أن الوجود لا ضد له

قال: ولا ضد له.

أقول: الضد ذات (١) وجوديه تقابل ذاتا أخرى فى الوجود، ولما استحال أن يكون الوجود ذاتا وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدا لغيره، ولأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجى فيعرض له الوجود الخارجى، أو ذهنى فيعرض له ذهنى، ولا شئ من أحد الضدين بعارض لصاحبه، ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتى تحقيقه فى نفى المعدوم، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلا تقابل العدم والملكه.

٩- المسأله التاسعه : فى أنه لا مثل للوجود

قال: ولا مثل.

أقول: المثان ذاتان وجوديتان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه، ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه أولا، والوجود ليس بذات فلا

====

(١) أى ماهيه وأمر، وجمله القول فى ذلك أن كل واحد من الضد والمثل والمخالف يقال لما له ماهيه ويكون مشاركا لغيره فى الموضوع ولا يجتمعان فيه، والوجود ليس بماهيه بل هو تحقق الماهيه وكونها.

ثم إن الوجود الحق الصمدى لا جوف له حتى يكون له ثان ضده أو مثله أو نده، والتقابل بأقسامه إنما يتحقق فى شؤونه المسماه بالوجودات الخاصه باعتبار تخصصها بالمعاني والماهيات التى هى غير حقيقه الوجود. ويأتى البحث عن ذلك فى المقصد الثالث عند قوله:

وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد والشريك والمثل.

ص: ٤٣

يمائل شيئاً آخر وأيضاً فليس هاهنا معقول يساويه فى التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: إن كليهما جزءيه متساويان فى التعقل، فكان له مثل وهو الجزئى.

لأننا نقول: إنهما ليسا بمتساويين فى المعقوليه، وإن كان أحد جزئى الجزئى هو الكلى. لكن الاتحاد ليس تماثلاً، وأيضاً فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً، ولا شئ من المثليين يعارض لصاحبه.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها

قال: فتحققت مخالفته للمعقولات.

أقول: لما انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه وبين غيره من المعقولات، وجبت المخالفه بينهما، إذ القسمة حاصره فى كل معقولين بين التماثل والاختلاف، وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف، ولهذا جعله نتيجة لما سبق.

قال: ولا ينافيها.

أقول: المتنافيان لا- يمكن اجتماعهما، وقد بينا أن كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه، فكيف ينافيه.

لا يقال: العدم أمر معقول، وقد قضى العقل بمنافاته له، فكيف يصح قوله على الاطلاق أنه لا ينافيها؟

لأننا نقول: نمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم الخاص له حظ من الوجود، ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه، سلمنا لكن نمنع استحاله عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت فى الذهن فيكون داخل تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه، بل من حيث أخذ مقابلاً له ولا امتناع

ص: ٤٤

فى عروض أحد المتقابلين للآخر (١) إذا أخذنا لا- باعتبار التقابل كالكلية والجزئية (٢) فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما، وهذا فيه دقة.

١١- المسألة الحادية عشره : فى تلازم الشئيه و الوجود

قال: ويساوق الشئيه (٣) فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله.

====

(١) وسيأتى البحث عنه فى المسألة الرابعه عشره عند قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق.. الخ.

(٢) يعنى بالجزئيه الإضافى غير الحقيقى والتمن مطابق لسنختى (م ص) وفى (ق ش): باعتبار مغاير لا اعتبار تقابلهما.

(٣) أى يلازم الوجود المطلق الشئيه كما فسر الشارح، وسيأتى فى المسألة الثامنه عشره أن الشئيه من المعقولات الثانيه، وفى المسألة السادسه والثلاثين أن الوجود من المعقولات الثانيه فتبصر. وإنما عبر بالمساوقه إشاره إلى تغاير الوجود والشئ مفهوما وتلازمهما خارجا، وسيأتيك فى السادسه من ثانى هذا المقصد ما يعينك فى المساوقه بمعنى التلازم. ثم إن القول بالثبوت إن كان اصطلاح القوم على أن يسمى الصوره العلميه ثبوتا، والخارجيه وجودا فلا مشاحه فيه، وإلا فالمنازع مكابر مقتضى عقله، والواسطه بين الموجود والمعدوم فى الخارج فى غايه السخافه.

واعلم أن الداعى لهم على هذا القول أمران:

الأول: وهو الأهم فى نظرهم تصحيح مسأله العلم الأزلى، إذ قالوا: لو لم يكن فى الأزل وجود الأشياء ولا ماهيتها امتنع العلم ولو كان وجودها فيه لزم قدمها فبقى أن يكون الممتنع لزوم موجود قديم سوى الله لا ثابت قديم على أنه وجب قدم علمه تعالى كصفاته الأخرى.

والثانى: تصحيح الإمكان للماهيات لأنها فى حال الوجود محفوفه بالضرورتين فلا بد أن تكون الماهيه ثابتة قبل الوجود ليصح الإمكان.

وأقول: إن الماهيات فى اصطلاح الحكيم هى الأعيان الثابته فى اصطلاح العارف وهى الصور العلميه بوجودها الأحدى الذى هو عين الذات الصمديه، ويتراءى من أقوال هذا الفريق القائلين بالفرق بين الثبوت والوجود كما أشرنا إليه، أن الوجود هو العين المقابل للعلم، وإلا فالأمران كل واحد منهما وهم، ومسأله العلم أشرف من هذه الآراء الفائله وبمعزل عنها بمراحل، كما سنشير إليها فى محلها. ثم يكفى فى إمكان الماهيات سلب الضرورتين عن مرتبه ذاتها عند العقل وانفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلى، وإن كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به.

ويؤيد ما أشرنا إليه من أن الفرق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ما قاله الشارح القوشجى فى المقام من أن المعتزله ذهب إلى أن المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى أن الماهيه يجوز تقررهما فى الخارج منفكه عن الوجود، خلافا لسائر

المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع ويخصه المعتزلى باسم المنفى، ليس بشئ، فهم يجعلون الثبوت مقابلا- للنفى أعم من الوجود والعدم أعم من النفي.

ولعلمهم إنما وقعوا فيه بما وقع الحكماء فى إثبات الوجود الذهنى، وهو أنا نحكم حكما إيجابيا بأمر ثبوتيه على ما ليس بموجود فى الخارج، ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت. فثبوت الماهيات على وجهين:

أحدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبه منها، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الأحكام. فهم يوافقون الحكماء فى أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. والحكماء يسمون كلا- وجهى الثبوت وجودا، ويقولون: إن الوجه الأول من الثبوت لا يتصور إلا فى قوه مدركه ويسمونه بالوجود الذهنى. إنتهى ما أردنا من نقل كلامه فى المقام، فتدبر فى قوله: ولعلمهم إنما وقعوا فيه.. الخ، حتى يظهر لك وجه التأييد.

أقول: اختلف الناس فى هذا المقام، فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقه الوجود الشئيه وتلازمهما حتى أن كل شئ على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكل ما ليس بموجود فهو منتف ولىس بشئ، وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققه، فالمعدوم الخارجى لا ذات له فى الخارج، والذهنى لا ذات له ذهنا.

وقال جماعه من المتكلمين (١): إن للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة فى الأعيان متحققه فى نفسها ليست ذهنيه لا- غير، وهؤلاء يكابرون فى الضروره فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

====

(١) إنما قال جماعه: لأن أبا الحسين البصرى وأبا هذيل العلاف والكعبى ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم وقالوا بالمساوقه.

ص: ٤٦

قال: وكيف تتحقق بدونه مع إثبات القدره وانتفاء الاتصاف (١).

أقول: لما استبعد مقاله هؤلاء القوم ونسبهم إلى الجهل (٢)، شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم أن هؤلاء يذهبون إلى أن القدره لا تأثير لها في الذوات (٣) أنفسها، لأنها ثابتة في العدم، مستغنيه عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لأنه عندهم حال (٤)، والحال غير مقدوره، وقد ثبت في نفس الأمر أن اتصاف الماهيه بالصفه غير ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري، وإلا لزم التسلسل، لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت، وممتازا عنها بخصوصيه، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمرا زائدا عليه، ويلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تسلم مذهبهم، وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال، وتقديره: أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر، فانتفت القدره أصلا ورأسا، والتالي باطل.

فالمقدم مثله بيان الشرطيه، أن القدره حينئذ لا- تأثير لها في الذوات، ولا- في الوجود على مذهبهم، ولا في اتصاف الماهيه بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفى التأثير أصلا. وأما بطلان التالى فبالإتفاق والبرهان دل عليه على ما يأتي. فلهذا استبعد المصنف رحمه الله هذه المقاله مع إثبات القدره المؤثره، والقول بكون الاتصاف أمرا ذهنيًا، وأنه منتف في الخارج.

قال: وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

أقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم، وتقديره أن

=====

(١) أي اتصاف الماهيه بالوجود.

(٢) كما في (م) وذلك لأن المكابر في الضروره جاهل، وفي نسخ أخرى: نسبهم إلى المكابره.

(٣) أي في الماهيات.

(٤) يسمون المعانى الانتزاعيه والصفات الاعتباريه نفس الأمره حالا، وسيأتي بيانه في المسأله الثانيه عشره.

ص: ٤٧

مذهبهم: أن كل ماهيه نوعيه فإنه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى، كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق، فالزمهم المصنف المحال، وهو القول بعدم انحصار الموجودات، لأن تلك الماهيات ثابتة، وهي غير محصوره في عدد متناه. والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان، فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات، وهو عندهم باطل (١). فإن جعلوا الوجود أمرا مغايرا للكون في الأعيان، كان نزاعا في عبارته وقولا بإثبات ما لا يعقل، مع أنا نكتفى في إبانة محاليه قولهم بالثبوت الذي هو الكون (٢) في الأعيان، وهم يسلمونه لنا. والبراهين الداله على استحاله ما لا يتناهى، كما تدل على استحاله في الوجود تدل على استحاله في الثبوت، إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان. وقول المصنف رحمه الله (وانحصار الموجود) عطف على الانتفاء، أى وكيف تتحقق الشئيه بدون الوجود مع إثبات القدره وانتفاء الاتصاف، ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه ها هنا.

قال: ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات.

أقول: لما أبطل مذهب المثبتين، شرع في إبطال حججهم، ولهم حجتان رديتان ذكرهما المصنف وأبطلهما، (أما الحجج الأولى) فتقريبها: أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت.

أما المقدمه الأولى فيدل عليها أمور ثلاثه:

أحدها: أن المعدوم معلوم، والمعلوم متميز.

الثانى: أن المعدوم مراد، فإننا نريد اللذات، ونكره الآلام، فلا بد وأن يتميز المراد عن المكروه.

====

(١) أى وجود ما لا- يتناهى عندهم باطل، وذلك لأنهم اتفقوا على أن الموجودات منحصره متناهيه. ودليلهم على ذلك إجراء براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع والترتيب، كما سيأتى البحث عنه فى محله.

(٢) صله لقوله: نكتفى.

ص: ٤٨

الثالث: أن المعدوم مقدور، وكل مقدور متميز، فإننا نميز بين الحركة يمنه ويسره، وبين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى، فلولا تميز كل واحد منهما عن الأخرى، لاستحال هذا الحكم.

وأما المقدمه الثانيه فلأن التميز صفة ثابتة للتميز، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه.

والجواب: أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا، وإلا لزم منه محالات:

أحدها (١): أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته، كشریک الباری تعالی، واجتماع الضدين وغيرهما، ويتميز أحدهما عن الآخر. فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات، مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: أن المعلوم قد يكون مركبا (٢) ووجودا، وليس بثابت في العدم اتفاقا.

الثالث: أن المقدوريه لو استدعت الثبوت لانتفت، إذ لا قدره على الثابت (٣) وكذا المراديه.

قال: والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: هذه الحجة الثانيه لهم على ثبوت المعدوم، وهو أنهم قالوا: إن المعدوم ممكن (٤)، وإمكانه ليس أمرا عدميا، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين

=====

(١) هكذا في النسخ كلها، والصواب: إحداها.. الثانيه.. الثالثه.

(٢) يعني به المركبات الخياليه كجبل من الياقوت وبحر من الزبيق، وفي بعض النسخ مركبا خياليا، ولكن الصواب أن خياليا تعليقه أدرجت في الكتاب.

ثم إن النسخ كلها متفق على قوله: (وليس بثابت في العدم اتفاقا)، وفي المطبوعه ليس بثابت في العين اتفاقا، وكان العدم بدل بالعين من ظاهر قوله: ولو اقتضى التميز الثبوت عينا.

والصواب هو العدم، لأن المثبتين قائلون بثبوت المعدومات في العدم، وقد تقدم كلام الشارح العلامه آنفا: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم.

بل وسيأتي تصريح المحقق الطوسي في ذلك في أول المسأله الثالثه عشره.

(٣) وقد مرت الإشارة إليه في قوله: وكيف تتحقق الشئيه.. الخ.

(٤) يعني به المعدوم الممكن الذي سموه ثابتا لا المعدوم الممتنع المسمى عندهم بالمنفى.

الإمكان المنفى، فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهراً قائماً بذاته، فلا بد له من محل ثبوتى هو الممكن لاستحاله قيام الصفه بغير موصوفها، فيكون الممكن العدمى ثابتاً وهو المطلوب.

وأجاب المصنف عنه: بأن الإمكان أمر اعتبارى ليس شيئاً خارجياً، وإلا لزم التسلسل. وأن يكون الثبوتى حالاً فى محل عدمى (١) وهو باطل قطعاً. وأيضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدميه كالمركبات: وهم وافقونا على انتفائها خارجاً، فيبطل قولهم كل ممكن ثابت.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى نفي الحال

قال: وهو يرادف الثبوت، والعدم النفي، فلا واسطه.

أقول: ذهب أبو هاشم (٢) وأتباعه من المعتزله والقاضى والجوينى من

====

(١) لأن الثابت عندهم ليس بثابت عند المصنف، فأبطل قولهم بالواسطه. وقوله: كالممكنات العدميه، يعنى بها المنفى عندهم وهو العدم الممتنع. وقوله: كالمركبات، يعنى بها المركبات الخياليه كما مضت الإشاره إليها آنفاً.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى، كان هو وأبوه من كبار المعتزله، ولد أبو هاشم سنه ٢٤٧ من الهجره، وتوفى سنه ٣٢١ ببغداد، والجبائى بضم الجيم وتشديد الباء الموحده وهذه النسبه إلى قريه من قرى البصره (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ٣١٧).

والقاضى هو أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصراً لطريقته، توفى ببغداد سنه ٤٠٣هـ - (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ط ١ ص ٥٦).

والجوينى هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، مات سنه ٤٧٨هـ - (تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٣١٢ ط ١).

وفى معجم ياقوت: جوين (كزبير) اسم كوره جليله نزهه على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، يسميها أهل خراسان كويان فعربت فقيل: جوين.. ينسب إلى جوين خلق كثير من الأئمه والعلماء منهم الإمام حقا أبو المعالى عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى إمام الحرمين، أشهر من علم فى رأسه نار - إلى أن قال - ومات بنيسابور فى شهر ربيع الآخر سنه ٤٧٨هـ -.

الأشاعره إلى أن هاهنا واسطه بين الموجود والمعدوم، وهى ثابتة وسموها الحال (١)، وحدوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت

=====

(١) قال ابن الحزم فى الفصل: وأما الأحوال التى ادعتها الأشعريه فإنهم قالوا إن هاهنا أحوال ليست حقا ولا باطلا ولا هى مخلوقه ولا غير مخلوقه ولا هى موجوده ولا معدومه ولا هى معلومه ولا هى مجهوله ولا هى أشياء ولا هى لا أشياء، إنتهى.

واعلم أن القائلين بالأحوال جعلوها واسطه بين الأعيان الموجوده فى الخارج بالاستقلال وبين الصور العلميه التى لا توصف بأنها مجعوله، لأنها من حيث هى صور علميه معدومه فى الخارج، فالأحوال لكونها صفات للأعيان المجعوله فى الخارج وليست ذوات مستقله وأعيانا جوهرية، بل لها وجود تبعى لا تكون موجوده ولا معدومه، أى لا تكون موجوده جوهرية مستقله خارجيه، ولا- هى معدومه لأنها موجوده بالتبع. وهذا صرف اصطلاح، فالتشنيع غير وارد عليهم، كيف والأوحى من أساطين التحقيق الذين لا يرون إلا الوجود الصمدى والحق الأحدى، قائلون بأن الأعيان من حيث أنها صور علميه أعيان ثابتة، أى لا توصف بأنها مجعوله لأنها حينئذ معدومه فى الخارج والمجعول لا يكون إلا موجودا كما لا توصف الصور العلميه والخياليه التى فى أذهاننا بأنها مجعوله ما لم توجد فى الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعوله، لأنها صور علميه فالجعل إنما يتعلق بها بالنسبه إلى الخارج وليس جعلها إلا إيجادها فى الخارج، كما فى التنبيه الأول من الفصل الثالث من فصول شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ٢٠ ط ١).

بل صاحب فصوص الحكم يبحث فى الفص الزكراوى منه عن الأحكام التى هى حاكمه حقيقه فى الموصوفين بها على غيرهم، وتلك الأحكام كالمناصب التى فى أصحابها، فما داموا منصوبين ومتصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان والقاضى والوزير وغيرهم، ففى الحقيقه تلك الأحكام حاكمه لا أنفس هؤلاء، وتلك الأحكام هى معان قائمه فى محالها وهى واسطه بين الوجود والعدم. بذلك الوجه الذى أشرنا إليه وإنما سميت حالا، إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص فى تلك الأحكام التى هى أحوال ما هذا لفظه:

والحكم لا- يتصف بالخلق لأنه أمر توجه المعانى لذواتها، فالأحوال لا موجوده ولا معدومه، أى لا عين لها فى الوجود لأنها نسب، ولا معدومه فى الحكم لأن الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال، فعالم ذات موصوفه بالعلم، فما هو عين الذات ولا عين العلم وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبه العلم إليه وهو المسمى عالما.

وقال الشارح المذكور: (فالأحوال والأحكام كلها لا موجوده فى الأعيان بمعنى أن لها أعيانا فى الخارج ولا معدومه بمعنى أنها معدومه الأثر فى الخارج) - إلى قوله: - (وهذا هو المسمى بالحال فى مذهب المعتزله الذى هو واسطه بين الوجود والعدم) (ص ٤٠٨ ط ١).

فعلى ما حققنا يظهر لك مفاد كلامهم المنقول فى الشوارق حيث قال: (ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزله وإمام الحرمين

والقاضي أبو بكر من الأشاعره إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج، فأما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وأما باعتبار التبعية لغيره فهو حال، فالحال واسطه بين الموجود والمعدوم لأنه عباره عن صفه للموجود لا تكون موجوده ولا معدومه، مثل العالميه والقادريه ونحو ذلك.

والمراد بالصفه ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيه الغير والذات تخالفها وهي لا تكون إلا موجوده أو معدومه بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفه الوجود، والصفه لا تكون ذاتا فلا تكون موجوده، فلذا قيدوا بالصفه، وإذا كانت صفه للموجود لا تكون معدومه أيضا لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطه بين الموجود والمعدوم) إنتهى.

فقول الشارح: وهذا المذهب باطل بالضروره، أو قول الماتن: فلا واسطه، فمما ينبغى التأمل فيه جدا.

ومما هو أصدق شاهد على التحقيق الذى تفردنا به فى المقام أن الكون فى اصطلاح أهل التوحيد القائلين بالوحده الشخصيه فى الوجود الحق اللا- بشرط الاطلاقى الصمدى، هو عباره عن وجود العالم من حيث هو عالم، أى من حيث التعيين والماهيه لا من حيث أنه حق، أى لا من حيث الوجود، وإن كان الكون مرادفا للوجود المطلق عند أهل النظر.

نعم، لو ذهب القائل بالثبوت إلى الثبوت فى الخارج فهو خطأ بلا كلام، كما ذهب إليه المعتزلى على ما صرح به القيصرى فى فصول شرحه على فصوص الحكم (ص ٢١ ط ١).

أعم من الموجود، والمعدوم أعم من المنفى.

وهذا المذهب باطل بالضروره، فإن العقل قاض بأنه لا واسطه بين الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفى مترادفان، ولا شئ أظهر عند العقل من هذه القضيّه، فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجود لا ترد عليه القسمه والكلى ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض.

أقول: لما أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به، وهو وجهان: الأول:

ص: ٥٢

قالوا قد تبين أن الوجود زائد على الماهية، فيما أن يكون موجودا أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما، والأولان باطلان، أما الأول فلأنه يلزم التسلسل، وأما الثاني فلأنه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه، فبقي الثالث.

والجواب: أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحاله انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فكما لا يقال السواد إما أن يكون سوادا أو بياضا، كذلك لا يقال الوجود إما أن يكون موجودا أو لا يكون، ولأن المنقسم إلى الشيئين أعم منهما، ويستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه.

الوجه الثانى: أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض، فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك، ثم الوجهان إن كانا موجودين (١)، لزم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمرا عدما وكذلك البياض، وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة.

والجواب من وجهين: الأول: أن الكلى ثابت فى الذهن فلا ترد عليه هذه القسمة.

الثانى: إن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتى (٢). وأيضا فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونوقضوا بالحال نفسها.

أقول: أعلم أن نفاه الأحوال قالوا: وجدنا ملخص أدله مثبتى الحال يرجع إلى أن هاهنا حقائق تشترك فى بعض ذاتياتها، وتختلف فى البعض الآخر، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، ثم قالوا: وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فوجب القول بالحال. وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها، فإن الأحوال عندهم متعددة

====

(١) باتفاق النسخ كلها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران فى الوجه الثانى، ولذا بدل فى المطبوعه الوجهان بالأمرين.

(٢) وذلك كالسرعه العارضه للحركه العارضه للجسم، ويأتى فى المسأله الخامسه من الفصل الأول من المقصد الثانى.

ص: ٥٣

متكثره فلها جهتا اشتراك، هي مطلق الحاليه، وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال وجهه الاشتراك مغايره لوجه الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال أخرى ويتسلسل.

قال: والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل.

أقول: اعتذر المثبتون عن إلزام النفاه بوجهين:

الأول: أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف.

الثاني: القول بالتزام التسلسل.

والعذران باطلان، أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر، فإما أن يتحدا في المعقولييه ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، وإنما يتميزان (١) بعوارض لاحقه لهما، وهما المثلان، أو لا يكون كذلك وهما المختلفان، فلا يتصور نفيهما.

وأما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى، وبراهين إبطال التسلسل آتية هاهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتى، لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبى فلا يلزم ذلك، والأحوال وإن اشتركت في الحاليه كالسواديه والبياضيه، إلا أن ذلك المشترك أمر سلبى، فلا يلزم التسلسل، وهو غير مرضى عندهم، لأن الأحوال عندهم ثابتة.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال

قال: فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهيه فى العدم،

=====

(١) كما فى (م). والنسخ الأخرى: وإنما يتعددان. وقوله: فلا يتصور نفيهما، أى نفى التماثل والاختلاف فى الحال.

وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها، واختلافهم في إثبات صفه الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايره التحيز للجوهريه، وإثبات صفه المعدوم بكونه معدوما، وإمكان وصفه بالجسميه، ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدره والعلم والحياء.

أقول: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم والحال، أبطل ما فرعوا عليهما، وقد ذكر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاما اختلفوا في بعضها:

الأول: اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهيه في العدم، فلكل نوع عدد غير متناه، وأن تلك الأعداد متباينه بأشخاصها (١).

الثاني: أن الفاعل لا- تأثير له في جعل الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا، وإنما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجوده، لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل، والمؤثر إنما يؤثر على طريقه الأحداث. وقد صار إلى هذا الحكم جماعه من الحكماء قالوا: لأن كل ما بالفاعل ينتفى بانتفاء الفاعل، فلو كان الجوهر جوهرًا بالفاعل لانتفى بانتفائه، لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

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

وهذا المذهب باطل، لأن الصفات إن كانت لازمه كان اختلافها دليلًا على اختلاف الملزومات، وإلا جاز أن ينقلب السواد جوهرًا وبالعكس، وذلك باطل بالضروره.

الرابع: اختلفوا في صفات الأجناس (٢)، هل هي ثابتة في العدم أم لا؟

=====

(١) وفي بعض النسخ متناهيه بأشخاصها، والقوشجي فسر على هذا الوجه ولكن الصواب هو الوجه الأول المختار.

(٢) ذهب الشحام إلى اتصاف الذوات المعدومه في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها أيضا حتى التزم رجلا معدوما ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما ويده سيف معدوم يحركه بحركات معدومه وعلى رأسه قلنسوه معدومه ذات ألوان معدومه.

والمراد بصفات الأجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل كصفه الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات، فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم، وأما الجبائيان (١) وعبد الجبار وابن متويه (٢) فإنهم قالوا: صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحية (٣) وما يشترط بها، وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة:

إحدهما: الصفه الحاصله حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية.

والثانيه: الوجود وهي الصفه الحاصله بالفاعل.

والثالثه: التحيز وهي الصفه التابعه للحدوث الصادره عن صفه الجوهرية بشرط الوجود.

والرابعه: الحصول في التحيز وهي الصفه المعلله بالمعنى، وليس له صفه زائده على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. وأما الأعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة، بل لها ثلاث صفات راجعه إلى الأفراد: إحداها: الصفه الحاصله حالتي الوجود والعدم وهي صفه الجنس. الثانيه: الصفه الصادره عنها بشرط الوجود. الثالثه: صفه الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصرى وأبو إسحاق بن عياش (٤) إلى أن الجوهرية هي التحيز، ثم قال الشحام والبصرى: إن الذات

=====

(١) هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ - (تاريخ ابن خلكان ج ٢ ص ٥٦ ط ١) وابنه أبو هاشم المذكور آنفا.

(٢) وفي (م): ابن مستويه، والصواب هو الأول وكأن كاتب الثاني قصد المطاييه والمزاح.

(٣) وفي (م): إلى الجمل، وفي (ص ق ش ز د) كما اخترناه في الكتاب، وفي بعض النسخ كالحياه. والجمل جمع الجملة أى مجموع ما يتركب منه البنيه، وما يشترط بالحياه كالعلم والقدره لأن الحياه أمام الأئمه من الأسماء وأم الأمهات من الصفات، فالحياه عائدة إلى مجموع ما يتركب منه البنيه وتتصف أجزاءه بها أيضا، وإذا تفرقت الأجزاء وانتفت البنيه انتفت الحياه عنها بخلاف باقى الصفات المعدوده في الكتاب.

(٤) ابن عياش هذا هو غير أبي بكر بن عياش الراوى عن العاصم القارئ المعروف بابن عياش أيضا، وهو أيضا غير أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش الجوهري المعروف بابن عياش أيضا.

بل هو الذى قال ابن النديم فى الفهرست: ومن المعتزله ممن لا- نعرف من أمره غير ذكره أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش.

موصوفه بالتحيز كما توصف بالجوهريه، ثم اختلفا فقال الشحام: إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز، وقال البصرى: شرط الحصول في الحيز الوجود، فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز، وزعم ابن عياش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما.

السادس: اتفق المثبتون إلا أبا عبد الله البصرى على أن المعدوم لا صفه له (١) بكونه معدوما، والبصرى أثبت له صفه بذلك.

السابع: اتفقوا إلا أبا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومه لا توصف بكونها أجساما وجوزه الخياط.

الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعا قادرا حكيما مرسلًا للرسول قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا، ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايره والعقلاء كاهه منعوا من ذلك، وأوجبوا وجود الموصوف بالصفه الموجوده لأن ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه.

قال: وقسمه الحال (٢) إلى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائده بذكره (٣).

أقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت

=====

(١) يعنى أن المعدوميه هل هى صفه ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب إليه البصرى أم لا كما ذهب إليه جمهورهم.

(٢) مجرور عطفًا على قوله المتقدم: تحقق الذوات، أى فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات غير المتناهيه في العدم، ومن قسمه الحال إلى المعلل وغيره.

(٣) كالصفات العائده إلى الجملة والأفراد في الجواهر والأعراض مما قد تقدم الكلام فيه.

الحال وذكر منها فرعين: الأول: قسمه الحال إلى المعلل وغيره، قالوا: ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللا بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسواديه السواد، فقسموا الحال إلى المعلل وغيره.

الثاني: اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية، وإنما تختلف بأحوال تنضاف إليها.

واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم، فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس، ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا وإلا تسلسل، ولا صفة ذات وإلا تسلسل.

١٤- المسألة الرابعة عشرة: في الوجود المطلق و الخاص

قال: ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابلة عدم مثله، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا، وقد يؤخذ مقيدا فيقابلة مثله (١).

أقول: أعلم أن الوجود عبارته عن الكون في الأعيان (٢)، ثم هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ، وقد يؤخذ مجردا (٣) من غير التفات إلى ماهية خاصه فيكون وجودا مطلقا، إذا عرفت هذا

=====

(١) باتفاق النسخ كلها، أي فيقابلة عدم مثله فحذف عدم هنا بقريته قوله: في المطلق.

(٢) أي باعتبار أنه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدى وشأن من شؤونه المنفطره منه، كما أنك تبحث عن عين انسان وقواه أو أنوار أغصان مثلا وهي منفطره من أصولها وهو سبحانه وتعالى فاطر السماوات والأرض.

(٣) ينبغي في المقام التدبر التام في الفرق بين العين والمفهوم، والعين هو الحق الصمدى الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا- يحيطون به علما والمفهوم وعاءه الذهن، ثم إن تميز المحيط عن المحاط إنما هو بالتعيين الإحاطى لا- بالتعيين التقابلى، والمبحوث عنه في الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق، فافهم.

ص: ٥٨

فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهيه خاصه، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم فى الخارج الموجود فى الذهن يصدق عليه أنه معدوم مطلقاً وأنه موجود مطلقاً (١). نعم إذا نظر إلى وحده الاعتبار امتنع اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد، وإنما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل (٢)، ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابل للموجود المطلق وكل متصور ثابت فى الذهن، والثابت فى الذهن أحد أقسام مطلق الثابت، فيكون الثابت المطلق صادقاً على المعدوم مطلقاً لا باعتبار التقابل، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان، وإن كان قد نازع (٣) قوم فى أن المعدوم مطلقاً متصور.

وأما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصصة (٤) باعتبار تخصصها فإنه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلاً المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات، فإنه يقابله عدم مثله خاص.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى أن عدم الملكه يقتدر إلى الموضوع

قال: ويفتقر (٥) إلى الموضوع كافتقار ملكته.

=====

(١) أى معدوم باعتباره فى الخارج بالحمل الأولى الذاتى، وموجود باعتباره فى الذهن بالحمل الشائع الصناعى.

(٢) وذلك كالكليه والجزئيه، أى الجزئى الإضافى غير الحقيقى كما تقدم فى المسأله العاشره.

(٣) سيأتى فى المسأله السابعه والثلاثين (ص ١٠١) أن الذهن يتصور العدم المطلق.

(٤) صفه للوجود، أى الوجود متخصص باعتبار تخصص تلك الملكات، وفى (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات الوجود، فيصير الوجود متخصصاً بها وهو الوجود الخاص المأخوذ فى قبال الوجود المطلق.

(٥) أى ذلك العدم المقيد وهو عدم الملكه، وكذلك ضمير ملكته.

ص: ٥٩

أقول: عدم الملكة ليس عدما مطلقا، بل له حظ ما من الوجود، ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة إليه، فإنه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمى فإنه عدم البصر لا مطلقا ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيرا فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة إليه، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمى عليه.

قال: ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا.

أقول: لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع، وقد اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأورد عدم ملكة وعدمها عن الأثظ (١) ليس عدم الملكة.

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي، فعدم اللحية عن الأثظ إيجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة (٢).

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضا، ولا مشاحه في ذلك لعدم فائدته.

١٦- المسألة السادسة عشره : في أن الوجود بسيط

قال: ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له (٣).

=====

(١) في منتهى الإراب: رجل أثظ مرد كوسه لغت عامى است، ثظ بر وزن خط كوسه راكويند.

(٢) مطابق لنسخ (م ص ق ز) والثلاث الأولى أصحها وأقدمها، وأسلوب البحث يقتضى ذلك أيضا. وفي (د): وعدمها عن الحيوانات، وهى تؤيدها، وفي (ش) وحدها: وعدمها عن الحمار. وله وجه أيضا.

(٣) كما يأتى فى المسألة الرابعه من الفصل الثانى أن ما لا جنس له فلا فصل له.

ص: ٦٠

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

لا- يقال: لم لا يجوز (١) أن يكون مركبا لا- من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد؟ لأننا نقول: تلك الأجزاء إما أن تكون موجوده أو لا تكون كذلك، وعلى التقدير الأول تكون طبيعه الجزء والمركب واحده فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو منتف، وعلى التقدير الثانى لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا إياه كذلك هذا خلف.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى مقولته على ما تحته من الجزئيات

قال: ويتكثر بتكثر الموضوعات (٢) ويقال بالتشكيك على عوارضها.

أقول: الوجود طبيعه معقوله كليه واحده غير متكرره، فإذا اعتبر عروضه

====

(١) يعنى ما قلتم من أن الوجود بسيط حيث لا- جنس له فلا- فصل له، لأن ما لا جنس له لا فصل له ممنوع، وذلك لجواز أن يكون الموجود مركبا من أجزاء لا تكون جنسا له ولا فصلا له تركب العدد من الآحاد مثلا أن العشره مركبه من الآحاد وليس بعض تلك الآحاد جنسا لبعض آخر ولا فصلا له.

(٢) وهذه المسأله وأترابها، موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرح به الشارح فى قوله:

الوجود طبيعه معقوله كليه واحده غير متكرره. وحقيقه الأمر أشمخ من ذلك بمراحل إلا- أن أمثال هذه المباحث أظلالها وحكايات لها ومجديه النفس فى الاعتلاء إليها.

ثم إن هذا التشكيك هو ما تفوه به المشاء وإن كان يمكن بين ما فى الكتاب وبين قولهم بيان وجوه من الفرق، ولكن نظرهما ينتهى إلى وجود منزه عن الماهيه هو فوق التمام وما سواه زوج تركيبى من الوجود والماهيه، فينجر الكلام إلى تنزيه هو عين التشبيه، وهو سبحانه منزه عن هذا التنزيه أيضا.

وتفصيل هذه المباحث وتحقيق الحق فيها يطلب فى رسالتنا الفارسيه الموسومه ب (وحدت از دیدگاه عارف وحكيم) وسيأتى البحث عنه فى المسأله السادسه والثلاثين أيضا.

للماهيات يتكثر بحسب تكررها لاستحاله عروض العرض الشخصى لماهيات متعدده وتكون طبيعته متحققه فى كل واحده من عوارض تلك الماهيات، أعنى أن طبيعه الوجود متحققه فى وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق، ويصدق عليها صدق الكلى على جزئياته، وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته، ويقال على تلك الوجودات العارضه للماهيات بالتشكيك وذلك أن الكلى إن كان صدقه على أفرادها على السواء كان متواطيا وإن كان لا على السواء، بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلى من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلى فى ذلك البعض أشد منه فى الآخر كان مشككا والوجود من حيث هو (١) بالنسبه إلى كل وجود خاص كذلك، لأن وجود العله أولى بطبيعته الوجود من المعلول، والوجود فى العله سابق على الوجود فى المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا.

قال: فليس جزء من غيره مطلقا.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت فى الماهيه وأجزائها على ما يأتى فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الإطلاق، أما بالنسبه إلى الماهيات فلأنه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزء من غيره وأنه زائد على الحقائق، وأما بالنسبه إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها بالتشكيك، فلهذا قال رحمه الله: مطلقا.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الشئيه

قال: والشئيه من المعقولات الثانيه (٢) وليست متأصله فى الوجود فلا شئ

=====

(١) باتفاق النسخ كلها، أى الوجود المطلق.

(٢) لعل التنصيص بأن الشئيه من المعقولات الثانيه لدفع التوهم بأنها جنس الأجناس كما توهمه بعض الناس حتى ذهب بعض من قارب عصرنا إلى ذلك الوهم.

أو الظاهر أن البحث عنها فى المقام ناظر إلى قوله فى المسأله الحاديه عشره: أن الوجود يساوق الشئيه فلا تتحقق بدونها فهاهنا صرح بأن الشئيه من المعقولات الثانيه، وفى المسأله السادسه والثلاثين: بأن الوجود من المعقولات الثانيه ثم عدده أخرى منها. والمراد بالوجود هو الوجود المطلق، فتبصر.

واعلم إن المعقول الثانى عند الحكيم أعم منه عند المنطقى، بيان ذلك أن ما يعرض لشئ فهناك ينتزع أمران: عروض واتصاف، أما العروض فمن العارض، وأما الاتصاف فمن الموضوع، مثلا إذا عرض بياض جسما عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار أبيض، وعروض الشئ فى بادئ الرأى يتصور بأحد الوجوه الأربعة:

الأول: أن يكون العروض والاتصاف كلاهما فى الخارج كعروض بياض لجسم واتصاف الجسم بذلك البياض.

والثاني: أن يكون كلاهما في الذهن كالكليه والجزئيه والذاتيه والعرضيه والجنسيه والفصليه والموضوعيه والمحموليه والقياس والقضيه والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعا للمنطق على أحد القولين.

والثالث: أن يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئيه والإمكان والجوهرية والعرضيه.

والرابع عكس الثالث: بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج.

والأول عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانيه بلا خلاف، والثاني عندهما من المعقولات الثانيه كذلك، والثالث عند الحكيم منها وعند المنطقي ليس منها، والرابع لا تحقق له، فالشيئيه من المعقولات الثانيه عند الحكيم.

وإنما سميت تلك المعقولات بالثانيه لأنها مستنده إلى معقولات أولى متقدمه منها، وذلك لأنه يتصور الانسان أولا مثلا ثم تعرضه الكليه، فلما كانت تلك المعقولات متأخره عن معقولات أخر سميت بالمعقولات الثانيه. والمراد بالثانيه ما ليست بالأولى أعم من أن تعرض معقولا أولا أو ثانيا. وقد أشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللآلى المنظومه في المنطق للمتأله السبزواري.

ص: ٦٢

مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات.

أقول: قال أبو علي بن سينا (١): الوجود إما ذهني وإما خارجي، والمشترك

=====

(١) الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور، اسم أمه (ستاره) كان أبوه من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى وتوفي سنة ٤٢٨ بهمدان (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ١٦٨).

ص: ٦٣

بينهما هو الشئيه فإن أراد حمل الشئيه على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب وإلا فهو ممنوع، إذا عرفت هذا فنقول: الشئيه والذاتيه والجزئيه وأشباهها من المعقولات الثانيه التي تعرض للمعقولات الأولى، لأنها لا تعقل إلا عارضه لغيرها من الماهيات وليست متأصله في الوجود كتأصل الحيوانيه والانسانيه فيه، بل هي تابعه لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شئيه مطلقه فلا شئ مطلقا ثابت، إنما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصه الشخصيه.

١٩- المسأله التاسعه عشره : في تمايز الإعدام

قال: وقد يتمايز الإعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العله لا غير، ونافى (١) عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقى الإعدام.

أقول: لا شك في أن الملكات متمايزه، وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز إنما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها، واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجوه ثلاثه:

الأول: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العله ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العله من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا إليه دون غيره، وأيضا فإننا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علتة ولا يجوز العكس، فلولا تمايزهما لما كان كذلك.

الثانى: أن عدم الشرط ينافى وجود المشروط لاستحاله الجمع بينهما، لأن المشروط لا يوجد إلا مع شرطه، وإلا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا

=====

(١) فعل ماض من المنافاه، عطف على استند، وعدم الشرط مرفوع على الفاعليه، ووجود المشروط منصوب على المفعوليه، وعلى هذا المنوال الجمله التاليه.

ينافيه (١) فلولا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحه وجود الضد الطارئ مع وجود الضد الباقي، وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز.

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

أقول: العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمرا معقولا قائما برأسه ويكون له تحقق في الذهن، ثم إن العقل يمكنه فرض عدمه (٢) لأن الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه، فإذا اعتبر العقل للعدم ماهيه معقوله وفرضها معدومه كان العدم عارضا لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له ونوعا منه، باعتبار أن العدم المعروف أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولغيره، فيصدق نوعيه العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين.

قال: وعدم المعلول ليس عله لعدم العله في الخارج وإن جاز في الذهن على أنه برهان إنى وبالعكس لمى.

أقول: لما بين أن الإعدام متمايزه بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العله ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول عله لعدم العله فأزال هذا الوهم وقال: إن عدم المعلول ليس عله بل الأمر بالعكس على ما يأتي (٣)، ثم قيد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون عله لعدم العله في الذهن كما في برهان إن بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العله فيستدل العقل

====

(١) اى عدم غير الشرط لا ينافى المشروط.

(٢) ضمير عدمه راجع إلى العدم الذى لوحظ لا باعتبار عروضه، أعنى العدم المطلق الذى يكون معروضا للعدم العارض له.

(٣) يأتي في المسأله الثالثه والأربعين من هذا الفصل، وفي المسأله السادسه عشره من الفصل الثالث.

ص: ٦٥

عليه ويكون عله له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج، ولا يفيد العليه فى نفس الأمر بل فى الذهن، ولهذا سمي إنيا لأنه لا يفيد إلا الوجود (١)، أما الاستدلال بعدم العله على عدم المعلول فهو برهان لمى مطابق للأمر نفسه.

٢٠- المسأله العشرون : فى أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

قال: والأشياء المترتبه فى العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما.

أقول: إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالحيوان والانسان، ونسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإن الحيوان يشمل الانسان وغيره، فغير الانسان لا يصدق عليه أنه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لأنه أحد أنواعه، ويصدق أيضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر، فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم، فإذا ترتب شيان فى العموم والخصوص وجودا ترتبا فى العكس عدما، بأن يصير الأخص أعم فى طرف عدم.

٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى قسمه الوجود و عدم إلى المحتاج و الغنى

قال: وقسمه كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقه.

أقول: كل واحد من الوجود والعدم إما أن يكون محتاجا إلى الغير وإما أن يكون مستغنيا عنه، والأول ممكن والثانى واجب أو ممتنع، وهذه القسمه حقيقه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى عن الغير محتاجا إليه وبالعكس، وأما منع

=====

(١) باتفاق النسخ كلها، أى الوجود فى الذهن.

الخلو فلائنه لا قسم ثالث لهما، فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقيه (١).

٢٢- المسأله الثانيه والعشرون : فى الوجوب و الامكان و الامتناع

قال: وإذا حمل الوجود أو جعل رابطه ثبتت مواد ثلاث فى أنفسها جهات فى التعقل داله على وثاقه الربط وضعفه هى الوجوب والامتناع والامكان.

أقول: الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا: الانسان موجود، وقد يكون رابطه بين الموضوع والمحمول كقولنا: الانسان يوجد حيوانا، وعلى كلا التقديرين لا بد لهذه النسبه، أعنى نسبه المحمول فيهما إلى الموضوع من كيفيه هى الوجوب والامكان والامتناع، وتلك الكيفيه تسمى ماده وجهه باعتبارين، فإننا إن أخذنا الكيفيه فى نفس الأمر سميت ماده، وإن أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهه، وقد تتحدان كقولنا: الانسان يجب أن يكون حيوانا، وقد تتغيران كقولنا: الانسان يمكن أن يكون حيوانا، فالماده ضروريه لأن كيفيه نسبه الحيوانيه إلى الانسانيه هى الوجوب، وأما الجهه فهى ممكنه وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط وضعفه، فإن الوجوب يدل على وثاقه الربط فى طرف الثبوت والامتناع على وثاقته فى طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال: وكذلك العدم.

====

(١) أى منفصله حقيقيه دائره بين الاثبات والنفي، وفى بعض النسخ منفصله حقيقيه ولكن الزيادة أدرجت فى عباره الكتاب.

وعباره الشرح كما فى (م)، جاءت هكذا: وهذه القسمة حقيقيه تمنع الجمع لاستحاله كون المستغنى.. الخ. والنسخ الأخرى كلها كانت هكذا: وهذه القسمة حقيقيه أى تمنع الجمع والخلو، أما منع الجمع فلاستحاله.. الخ، ونظير ما فى هذه النسخ يأتى فى المسأله الرابعه والعشرين ومواقع أخرى، ولكن عبارته فى المقام هى ما اخترناها، ولا يبعد أن تصرف فيها بقربنه تلك المواضع، والخطب سهل.

ص: ٦٧

أقول: إذا جعل العدم محمولاً أو رابطه كقولنا: الإنسان معدوم أو معدوم عنه الكتابه، تكثرت الجهات التي عند العقل (١) والمواد في نفس الأمر.

٢٣- المسأله الثالثه و العشرون : في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحث في تعريفها كالوجود.

أقول: إن جماعه من العلماء أخطأوا هاهنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأن هذه الأشياء معلومه للعقل لا تحتاج إلى اكتساب، نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحاً لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي، ومع ذلك فتعريفاتهم دوريه لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه، ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه، ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذ كل واحد منها في تعريف الآخر، وهو دور ظاهر.

٢٤- المسأله الرابعه و العشرون : في القسمة إلى هذه الثلاث

قال: وقد تؤخذ (٢) ذاتيه فتكون القسمة حقيقه لا يمكن انقلابها.

أقول: إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على أنها ذاتيه لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمه إليها قسمة حقيقه، أي تمنع الجمع والخلو، وذلك

=====

(١) حرف التعريف في الجهات للعهد ناظر إلى قوله المقدم: جهات في التعقل في الوجود.

والمختار مطابق لنسخه (م)، والنسخ الأخرى: الكتابه حدثت الجهات الثلاث عند التعقل.

(٢) أي تلك الثلاثه من الوجوب والامكان والامتناع، وقرئ أيضاً: وقد يؤخذ، أي كل واحد منها. وقوله: لا يمكن انقلابها، بدل من قوله: فتكون القسمة حقيقه، كقوله الآتي: يمكن انقلابها، بدل من قوله: فالقسمة مانعه الجمع بينهما.

لأن كل معقول على الإطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد، لاستحاله أن يكون شيء واحد واجبا لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، أو يكون ممتنعا لذاته ممكنا لذاته، فالقسمه حينئذ حقيقه.

واعلم أن القسمه الحقيقه قد تكون لكلى (١) بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجه تحته، وقد تكون بعوارض مفارقه والقسمه الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صامت، فإن الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمه، بمعنى أن الحيوان الذى هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له، وكذا الحيوان الذى هو صامت. وأما القسمه الثانيه فإنه يمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذى به وقعت القسمه: كقولنا: الحيوان إما متحرك أو ساكن، فإن كل واحد من قسمى المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس، وقسمه المعقول بالوجوب الذاتى والامتناع الذاتى والامكان الذاتى من قبيل القسم الأول لاستحاله انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، وكذا الباقيان.

قال: وقد يؤخذ الأولان (٢) باعتبار بالغير، فالقسمه مانعه الجمع بينهما يمكن انقلابها، ومانعه الخلو بين الثلاثه فى الممكنات.

أقول: إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول إليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو، وذلك لأن المعقول حينئذ إما أن يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وإمكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود

=====

(١) كما فى (م) والنسخ الأخرى: قد تكون لكلى.

(٢) أى الوجوب والامتناع، على ما فى عبارته المتن.

العله ولا عدمها (١). وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر، وإذا لحظنا الإمكان الذاتى فى هذه القسمة فى الممكنات انقلبت مانعه الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب الغير والامتناع بالغير والإمكان الذاتى، ويجوز الجمع بينها، فإن الممكن (٢) الذاتى واجب أو ممتنع بالغير.

٢٥- المسألة الخامسة والعشرون : فى أقسام الضروره و الإمكان

قال: ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضروره وإن اختلفا بالسلب والإيجاب.

أقول: الضروره تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما، فإن كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورى، لكنهما يختلفان بالسلب والإيجاب، فالوجوب ضروره الوجود والامتناع ضروره السلب، واسم الضروره شامل لهما.

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

أقول: كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر، فإن وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه، وبالعكس، وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه، فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق عليه الآخر إذا تقابلا فى المضاف إليه، يعنى بالمضاف إليه الوجود أو العدم اللذين يضاف الوجود والامتناع إليهما.

وإنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف واحد (٣)، فإن وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه

=====

(١) أى بل بالنظر إلى نفس الماهيه التى من حيث هى ليست إلا هى.

(٢) وسيأتى فى المسألة السابعه والعشرين أن معروض ما بالغير منهما ممكن.

(٣) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٧٠

مع التقابل، كما قلنا: وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم، فالوجوب أضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان.

قال: وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضروره عن أحد الطرفين (١) فيعم الأخرى والخاص.

أقول: القسمة العقلية ثلاثه (٢): واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع، هذا بحسب اصطلاح الخاصه (٣). وقد يؤخذ الإمكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضروره عن أحد الطرفين، أعنى طرفى الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضروره العدم (٤) وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضروره الوجود، فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضروره الأخرى التى لا تقابله، فإن رفع إحدى الضرورتين يشمل ثبوت الأخرى والامكان الخاص.

قال: وقد يؤخذ بالنسبه إلى الاستقبال.

====

(١) أى الطرف المخالف فيعم الأخرى، أى ضروره الجانب الموافق والامكان الخاص.

وقد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعم الأخرى والخاص، بهذه الصوره التى اخترناها.

(٢) هكذا رويت العبارة فى النسخ كلها، ولعل تأنيث العدد بلحاظ الواجب والممتنع والممكن، وإلا فالصواب أن يقال: القسمة العقلية ثلاث.

(٣) أى الإمكان بهذا المعنى.

(٤) فإن كان وجوده ضروريا فيشمل الواجب، وإن كان وجوده كعدمه غير ضرورى فيشمل الإمكان الخاص، فالمراد من الضروره الأخرى التى لا تقابله هو ضروره الجانب الموافق، لأن الضروره التى تقابله هى ضروره العدم، وذلك لأن الإمكان بمعنى العام الوجودى فهو يسلب ضروره العدم فلا محاله تقابله ضروره العدم. فممكن الوجود بالامكان العام أعم من الواجب وممكن الوجود بالامكان الخاصى، وكذلك ممكن العدم بالامكان العام أعم من الممتنع وممكن العدم بالامكان الخاصى. وقوله: إذا أخذ بهذا المعنى، أى إذا أخذ الإمكان بهذا المعنى. وقوله: والامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الأخرى.

والعبارة موافقه لنسخ (م ص ق د) والثلاث الأول أصحها وأقدمها، وفى (ز): فإن رفع الضرورتين يستلزم ثبوت الأخرى، وفى (ش): لا يستلزم، وهذه ليست بصواب لأن نفيها منفى.

أقول: قد يؤخذ الإمكان لا بالنظر إلى ما فى الحال، بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذى يجوز وجوده فى الاستقبال (١) من غير التفات إلى ما فى الحال، وهذا الإمكان أحق الإمكانيات باسم الإمكان.

قال: ولا يشترط العدم فى الحال وإلا اجتمع النقيضان.

أقول: هذا الإمكان (٢) لا يشترط عدمه فى الحال على المذهب الحق. وذهب بعضهم إلى الاشتراط فقال: لأنه لو كان موجودا فى الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ، لأن الوجود (٣) إن أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع. وأيضا إذا اشترط فى إمكان الوجود فى المستقبل العدم فى الحال اشترط فى إمكان العدم الوجود فى الحال، لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم، فيلزم اشتراط وجوده وعدمه فى الحال هذا خلف، وإليه أشار بقوله: وإلا اجتمع النقيضان. وأيضا العدم فى الحال لا ينافى الوجود فى المستقبل وإمكانه فى الحال، فالأولى أن لا ينافى (٤) إمكانه فى المستقبل.

٢٦- المسألة السادسة والعشرون: فى أن الوجوب و الامكان و الامتناع ليست ثابتة فى الأعيان

قال: والثلاثة اعتباريه لصدقها على المعدوم واستحاله التسلسل.

====

(١) سيشير الشارح إليه فى المسألة السادسة والعشرين، ويأتى تفصيله فى المسألة الثانية والثلاثين.

(٢) كما فى (م) وهى أقدم النسخ، وأما النسخ الأخرى فهكذا: ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن الاستقبالي شرطه العدم فى الحال، قالوا: لأنه لو كان.. الخ.

(٣) قال الشيخ فى منطق الإشارات (ص ٤٩ ط ١): ومن يشترط فى هذا - يعنى به الإمكان الاستقبالي - أن يكون معدوما فى الحال، فيشترط ما لا- ينبغى وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجودا أخرجه إلى ضروره الوجود، ولا- يعلم أنه إذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد أخرجه إلى ضروره العدم، فإن لم يضر هذا لم يضر ذاك.

(٤) كما فى (م) وفى (ص ق د): فأولى أن لا ينافى، وفى (ش) وحدها: فبالأولى أن لا ينافى.

أقول: هذه الجهات الثلاث أعنى الوجوب والامكان والامتناع أمور اعتباريه يعتبرها العقل عند نسبه الوجود إلى الماهيه، وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه:

منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد، أما المشترك فأمران:

الأول: أن هذه الأمور تصدق على المعلوم، فإن الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن وهو معدوم، وإذا اتصف المعدوم بها كانت عدميه لاستحاله اتصاف العدمى بالثبوتى.

الثانى: يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة، فلو كانت هذه الأمور ثبوتيه لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل، وهو محال.

قال: ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم إمكان الواجب.

أقول: لما ذكر الأدله الشامله فى الدلاله على أن هذه الأمور ليست ثبوتيه فى الأعيان شرع فى الدلاله على كل واحد من الثلاثة، فبدأ بالوجوب الذى هو أقربها إلى الوجود إذ هو تأكده (١)، فبين أنه ليس ثبوتيا، والدليل عليه أنه لو كان موجودا لكان ممكنا وبالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه أنه صفه للغير والصفه مفتقره إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا. وأما بطلان التالى فلأنه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا، لأن الواجب أنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا محال.

قال: ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.

=====

(١) على صيغه المصدر من باب التفعّل أى الوجوب هو تأكده الوجود، كما يأتي فى المسأله الحاديه والثلاثين أن الوجوب تأكد الوجود وقوته، والامكان ضعف فيه.

ص: ٧٣

أقول: هذا حكم ضرورى وهو أن الامتناع أمر عدمى، وقد نبه هاهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال، فإن الامتناع لو كان ثبوتيا لزم إمكان الممتنع، لأن ثبوت الامتناع يستدعى ثبوت موصوفه - أعنى الممتنع - فيكون الممتنع ممكنا (١) هذا خلف.

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

أقول: اختلف الناس فى أن الإمكان الخاص هل هو ثبوتى أم لا؟ وتحرير القول فيه أن الإمكان قد يؤخذ بالنسبه إلى الماهيه نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الإمكان الراجع إلى الماهيه، وقد يؤخذ بالنسبه إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم إليه وهو الإمكان الاستعدادى. أما الأول: فالمحققون كافه على أنه أمر اعتبارى لا تحقق له عينا، وأما الثانى: فالأوائل قالوا: إنه من باب الكيف، وهو قابل للشده والضعف، والحق يأباه (٢)، والدليل على عدمه فى الخارج أنه لو كان ثابتا مع أنه إضافه بين أمرين أو ذو إضافه لزم ثبوت مضافيه للذين هما الماهيه والوجود، فيلزم تأخره عن الوجود فى الرتبه هذا خلف.

قال: والفرق بين نفي الإمكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته (٣).

====

(١) كما فى (م) والنسخ الأخرى: فيكون الممتنع ثابتا، والأول هو الحق كما قال فى المتن: لزم إمكان الممتنع، والغور فى أسلوب الدليل أيضا يحكم بذلك.

(٢) أقول: والحق يأباه لأن الإمكان الاستعدادى صفه حقيقه وجوديه كامنه فى المركبات قابله للشده والضعف والزياده والنقصان، بل ويعدم ويوجد بخلاف الإمكان الذاتى للممكنات المتصور فى العقل لا يمكن زواله عنها، كما يأتى بيان الفرق بينهما فى المسأله الثانيه والثلاثين، والشارح أنكره هاهنا وأقر به هناك. وأما قوله هاهنا: (والدليل على عدمه..

الخ) فالحق أن الاستعداد أمر وجودى وهو غير إمكانه، كما أفاده المتأله السبزواري بقوله:

قد يوصف الإمكان باستعداديوهو بعرفهم سوى استعداد

والامكان الاستعدادى دال على وحده الصنع والتدبير فى العالم الكيانى على نظامه بالعلم العنائى الربانى.

(٣) راجع الأسفار (ط ١ - ج ١ - ص ٣٢ و ٤٢) فإنه فى قوله: (فى بعض المسطورات الكلاميه) ناظر إلى هذا المقام من هذا الكتاب.

ص: ٧٤

أقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الإمكان، فإنه قال: لو كان الإمكان عدميا لما بقى فرق بين نفي الإمكان والامكان المنفى لعدم التمايز في العدميات، والجواب المنع من الملازمه فإن الفرق واقع ولا يستدعى الفرق الثبوت كما في الامتناع.

٢٧- المسألة السابعة والعشرون : في الوجوب و الامكان و الامتناع المطلقه

قال: والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع.

أقول: الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند إلى نفس الماهيه من غير التفات إلى غيرها، وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه، فإن المعلول لولا- النظر إلى علته لم يكن واجبا بها، فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما، وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي وللعارض باعتبار الغير، وليس عموم الوجوب عموم الجنسيه وإلا تركيب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني.

قال: ومعرض ما بالغير منهما ممكن.

أقول: الذات التي يصدق عليها أنها واجبه بالغير أو ممتعه بالغير فإنها تكون ممكنه بالذات، لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتوره الوجوب والامتناع ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتعا بالذات، وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر أن معرض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا ممكن بالغير لما تقدم (١) في القسمه الحقيقيه.

أقول: لا- يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير، لأنه لو كان كذلك لكان المعرض للامكان بالغير إما واجبا لذاته أو ممتعا لذاته،

====

(١) تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

ص: ٧٥

وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تاره واجبا لذاته وتاره ممكنا، فيلزم انقلاب القسمه الحقيقيه التي فرضنا أنها لا تنقلب هذا خلف.

٢٨- المسأله الثامنه والعشرون : في عروض الإمكان و قسيمه للماهيه

قال: وعروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه وعلتها.

أقول: الإمكان إنما يعرض للماهيه من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها، بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه نفسها، وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى عله الممكن، فإن الماهيه إذا أخذت موجوده كانت واجبه ما دامت موجوده، وكذا إذا أخذت معدومه تكون ممتنع ما دامت معدومه، وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبه ما دامت العله موجوده، وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنع ما دامت العله معدومه.

قال: وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

أقول: إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهيه أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير، وهو ظاهر مما تقدم.

قال: ولا منافاه بين الإمكان والغيري (١).

أقول: قد بينا أن الممكن باعتبار وجوده أو وجود علتها يكون واجبا، وباعتبار عدمه أو عدم علتها يكون ممتنعا، لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين، بل باعتبار الغير ومعرضهما الممكن فلا منافاه بينهما وبين الإمكان.

====

(١) أي بين الإمكان والوجوب بالغير والامتناع بالغير، إذ لا معنى للإمكان بالغير كما تقدم، والتمن مطابق للنسخ كلها.

ص: ٧٦

قال: وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس.

أقول: الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر، وكل ممكن الثبوت لشيء آخر - أعني ممكن العروض - فهو ممكن ذاتي، أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن إمكان ثبوت الشيء لغيره فرع على إمكانه في نفسه ولا ينعكس، فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات، أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض والصفات.

٢٩- المسألة التاسعة والعشرون: في عله الاحتياج إلى المؤثر

قال: وإذا لحظ الذهن (١) الممكن موجودا طلب العله وإن لم يتصور غيره وقد

====

(١) الكلام في أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هي الإمكان لا- غير، وهذا هو القول القويم والحكم الحكيم لا- يعتريه ريب ولا يشوبه عيب، فالممكن في بقائه محتاج إلى مؤثره كما أنه في حدوثه مفتاق إليه على سواء، والعله الموجوده هي المبقية بلا مرأء. والرأى الآخر بأنها الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شطرا أو شطرا فائل جدا.

ثم الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزماني وهما منهم أن الحدوث لو لم يكن زمانيا لزم منه القول بقدم العالم واستغنائه عن المؤثر، لأن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر، والأوسط لم يكرر في القياس.

لأن الحكيم القائل بقدمه يعني به الزماني لا الذاتى والقديم المستغنى عن المؤثر هو الذاتى لا الزماني. والمصنف شنع عليهم بأن الحدوث ليس عله الاحتياج حتى لو قلنا بقدم العالم لم يستغن عن المؤثر، لأن عله الاحتياج هو الإمكان وهذا الفقر لا يفارق الممكن أينما كان وأيما كان، كما قال في المسألة الرابعه والأربعين: والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علتة والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار.

ثم إن الحدوث لا- يكون زمانيا فقط، بل الحدوث الذاتى متحقق كما يأتي في المسألة الرابعه والثلاثين، والحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزماني على أن الأمر الحرى بالمقام فوق أمثال هذه المسائل بدرجات وهو سبحانه رفيع الدرجات ذو المعارج. وسيأتى قوله في المسألة الخامسه والأربعين بأنه لا قديم سوى الله، فالقديم الذاتى ليس إلا الله، والقديم الذاتى هو الوجود الأحدى والحق الصمدى، أى هو الأول والآخر والظاهر والباطن. والتوحيد الصمدى يطرد كثيرا من المسائل الكلاميه بل المشائيه أيضا.

ثم اعلم أن أكثر ما احتج به أئمتنا عليهم السلام على الزنادقه لا يشتمل التمسك بالحدوث، ينبئك الجوامع الروائيه، وذلك لأن إثبات الواجب تعالى لا يتوقف على إثبات الحدوث للعالم، فتبصر. وسيأتى تمام الكلام في مسألتى الرابعه والأربعين والخامسه والأربعين من هذا الفصل وفى أول الفصل الثالث من هذا المقصد.

يتصور وجود الحادث فلا يطلبها، ثم الحدوث كيفية الوجود فليس عله لما يتقدم عليه بمراتب.

أقول: اختلف الناس هنا فى عله احتياج الأثر إلى مؤثره، فقال جمهور العقلاء: إنها الإمكان لا غير، وقال آخرون:

هما معا. والحق الأول لوجهين:

الأول: العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر فى ذلك إلى العله وإن لم ينظر شيئا آخر سوى الإمكان والتساوى، إذ حكم العقل بالتساوى الذاتى كاف فى الحكم بامتناع الرجحان الذاتى فاحتاج إلى العله من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وإن كان فرضا محالا فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر، فعلم أن عله الحاجه أنما هى الإمكان لا غير.

الثانى: أن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن الایجاد والایجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن عله الاحتياج، فلو كان الحدوث عله الحاجه لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب وهو محال.

٣٠- المسألة الثلاثون : فى أن الممكن محتاج إلى المؤثر

قال: والحكم باحتياج الممكن ضرورى.

ص: ٧٨

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن هذا الحكم ضروري، أعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فإن كل من تصور تساوى طرفي الممكن جزم بالضروره أن أحدهما لا يترجح من حيث هو متساو أعني من حيث ذاته، بل من حيث إن المرجح ثابت، وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك.

وقال آخرون: إنه استدلالى، وهو خطأ وسبب غلطهم أنهم لم يتصوروا الممكن على ما هو عليه.

٣١- المسأله الحاديه و الثلاثون : فى وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا تتصور الأولويه (١) لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: قد بينا أن الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها، فإن وجوده وعدمه متساويان بالنسبه إليه، وإنما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجى، فإذا لا يمكن أن تتصور أولويه لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

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

أقول: أولويه أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العله أو عدمها هى الأولويه الخارجيه، فإن كانت العله مستجمعه لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الأولويه وجوبا وإلا كانت أولويه يجوز معها وقوع الطرف الآخر، وهذه الأولويه

====

(١) سواء كانت الأولويه ذاتيه أى بالنظر إلى ذات الممكن، أو خارجيه. فعلى رد الأول قال:

ولا- يتصور الأولويه لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته أى بالنظر إلى الممكن من حيث هو هو، لأن وجوده وعدمه بالنسبه إليه متساويان فلا- يكون أحدهما أولى له من الآخر. وعلى رد الثانى قال: ولا تكفى الخارجيه لأن الممكن ما لم يجب وجوده من العله ولم يطرد جميع أنحاء العدم منه لم يوجد فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب أى إلى مرجح يجب به وجوده، وكذا ما لم يجب عدمه من العله لم يعدم.

الخارجيه لا تكفى فى وجود الممكن أو عدمه، لأن فرضها لا يحيل المقابل.

وبيان ذلك: أنا إذا فرضنا هذه الأولويه متحققه ثابتة فإما أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولويه أو لا يمكن، والثانى يقتضى أن تكون الأولويه وجوبا، والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح، لأننا إذا فرضنا الأولويه ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح، فتخصيص أحد الوقتين (١) بالوقوع دون الثانى ترجيح من غير مرجح وهو محال، فقد ظهر أن الأولويه لا تكفى فى الترجيح بل لا بد من الوجوب، وأن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب، فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: وهو سابق (٢) ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضيه فعليه.

أقول: كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين: أحدهما: الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذى استدللنا على تحققه. والثانى: الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضيه، فإن الحكم بوجود المشى للانسان يكون واجبا ما دام المشى موجودا له، وهذه الضروره تسمى ضروره بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضيه فعليه.

قال: والامكان لازم (٣) وإلا تجب ماهيه أو تمتنع.

أقول: الإمكان للممكن واجب، لأنه لولا ذلك لأمكن زواله وحينئذ تبقى ماهيه واجبه أو ممتنعه، وقد بينا امتناعه فيما سلف.

=====

(١) كما فى (م ص ز ق د) وفى (ش) وحدها: أحد الطرفين.

(٢) أى هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنه وجب أولا من علته فوقع سبقا ذاتيا لا زمانيا الذى استدللنا على تحققه بأن الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العله لم يقع، وبعبارة أخرى استدل على تحققه بأنه لا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

(٣) أى لازم لماهيه الممكن وإلا لزم انقلاب الممكن إلى الوجوب أو الامتناع، لأن المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها تبقى إحدى الآخرين، وقد بين امتناعه فى المسأله الرابعه والعشرين.

ص: ٨٠

قال: ووجوب الفعلیات (١) يقارنه جواز العدم فليس بلازم.

أقول: يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذى ذكر أنه لا يخلو عنه قضيه فعليه، ولهذا سماه وجوب الفعلیات يقارن جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرج عن الإمكان الذاتى بل هو باق على طبيعه الإمكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقا (٢)، فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود لجواز العدم، وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهيه عند فرض عدم العله.

قال: ونسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص.

أقول: الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه، فنسبه الوجوب إلى الإمكان نسبه تمام إلى نقص، لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له.

٣٢- المسأله الثانيه و الثلاثون : فى الإمكان الاستعدادى

قال: والاستعدادى قابل للشده والضعف ويعدم ويوجد للمركبات (٣) وهو غير الإمكان الذاتى.

أقول: الإمكان إما أن يلحظ باعتبار الماهيه نفسها وهو الإمكان الذاتى، وإما أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الإمكان الاستعدادى، وهذا الإمكان قابل للشده والضعف والزيادة والنقصان، فإن استعداد النطفه للانسانيه أضعف وأبعد من استعداد العلقه لها، وكذا استعداد النطفه للكتابه أبعد وأضعف من استعداد الانسانيه لها، فهذا هو الإمكان الاستعدادى الحاصل لكل ماهيه سبق

=====

(١) أى الوجوب اللاحق فى الممكنات.

(٢) أى ذلك الوجوب اللاحق لا يكون للممكن مطلقا بل بشرط وهو وجوب وجود العله والامكان حال للماهيه وصفه لها من حيث هى لا بشرط.

(٣) كما فى (م ت ش) والنسخ الأخرى: ويوجد للممكنات، ولكن الصواب هو ما فى النسخ الأولى كما قد اخترناه.

عدمها وجودها، وهذا الإمكان الاستعدادى يعدم ويوجد بعد عدمه للمركبات، فإن الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد أن لم يكن، فقد تجدد له هذا الاستعداد، ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد. وأما الإمكان الذاتى فقد بينا أنه لا يمكن زواله (١) عن الممكن فتغيرا (٢).

٣٣- المسألة الثالثة والثلاثون : فى القدم والحدوث

قال: والموجود إن أخذ (٣) غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم وإلا فحادث.

أقول: هذه قسمه للموجود إلى القديم والحادث، وذلك لأن الموجود إما أن يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير، فالأول هو الحادث والثانى هو القديم، وقد يقال: إن القديم هو الذى لا يسبقه العدم والحادث هو الذى يسبقه العدم.

قال: والسبق ومقابله (٤) إما بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبه الحسيه أو العقليه أو بالشرف أو بالذات، والحصص استقرائى (٥) أقول: لما ذكر أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، والمحدث هو الذى يسبقه الغير أو العدم، وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابله أعنى التأخر والمعيه.

====

(١) بين فى المسألة الرابعه والعشرين.

(٢) أى تغير الإمكان الاستعدادى والإمكان الذاتى.

(٣) وفى (ص م ت ق ز د): والوجود إن أخذ، وفى (ش) وحدها: والموجود إن أخذ، كما فى الشرح باتفاق النسخ كلها: هذه قسمه للموجود.

(٤) مقابلا السبق هما التأخر والمعيه.

(٥) وإن كان دائرا بين الأثبات والنفى كقولهم المتقدم إن احتاج إليه المتأخر فإن كان عله تامه له فهو بالعلية وإلا فبالطبع، وإن لم يحتج فإن لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فبالزمان، وإن أمكن فإن اعتبر بينهما ترتب فبالرتبه وإلا فبالشرف، ولكن هذا الدوران ليس بحقيقى، بل عبروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصوره الدائره بينهما.

ص: ٨٢

وقد ذكر الحكماء أن أقسام التقدم خمسة:

الأول: التقدم بالعلية وهو كتقدم حركه الإصبع على حركه الخاتم، ولهذا فإنه لولا حركه اليد لم تحصل حركه الخاتم، فهذا الترتيب العقلي هو تقدم بالعلية.

الثانى: التقدم بالطبع وهو (١) أن يكون المتقدم له حظ فى التأثير فى المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر (٢) وهو كتقدم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين الأول أن المتقدم هناك كان كافياً فى وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفى فى وجوده.

الثالث: التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً فى زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن.

الرابع: التقدم بالرتبه وهى إما حسيه كتقدم الأمام على المأموم، أو عقليه كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم (٣).

=====

(١) قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء: الأقدم عند الطبع هى الأشياء التى إذا رفعت ارتفعت ما بعدها من غير عكس، وكذا فسر التقدم بالطبع فى الفصل الأول من مقاله الرابعه من إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٥).

(٢) أى ليس عله تامه.

(٣) يعنى إن أخذنا من جنس الأجناس إلى السافل وجعلناه مبدأً يكون كل جنس قريب بالمبدأ متقدماً بالرتبه على نوعه، وإن جعلنا النوع السافل مبدأً فبالعكس.

والمصنف قد ذكر فى منطق التجريد الأقسام الخمسه من السبق على ما ذهب إليه الأوائل كما فى منطق أرسطو وفصوص الفارابى وذكر السبق بالذات للمتقدم بالعله، ولم يعتن بما مال إليه المتكلمون حيث جعلوا السابق غير المجامع مع المسبوق على قسمين: قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزمانى، وقسم يعرضه لذاته ويسمونه السبق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، وعللوا بأن هذا السبق الذاتى ليس بأحد الوجوه الخمسه على الوتيره التى فى الشرح، بل جعل السبق بالزمان شاملاً لكليهما كما أعرب ضميره فى أساس الاقتباس حيث قال: تقدم وتأخر برينج معنى إطلاق كنىد أول بزمان مانند تقدم دى برامروز وپدر برپسر وقديم بر حادث، وتأخر امروز از دى وپسر از پدر وحادث از قديم وأين بالذات بود مانند تقدم دى برامروز، ياغيره مانند ديگر مثالها الخ.

يعنى أن تقدم أمس على اليوم تقدم بالزمان ولا يلزم أن يكون للزمان زمان حتى يتسلسل وإنما يلزم ذلك إذا كان هذا التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بهذا التقدم نفس الزمان ويكون عروض التقدم والتأخر لهما لذاتيهما ولغير أجزاء الزمان بسبب أجزاء الزمان فتحقق أن التقدم الذاتى الذى زاده المتكلمون غير ثابت.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعيه (١).

ثم المتكلمون زادوا قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتى وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنه ليس تقدما بالعليه ولا بالطبع ولا- بالزمان وإلا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل، وظاهر أنه ليس بالرتبه ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام، وهذا الحصر استقرائى (٢) لا برهانى إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم فى هذه الأنواع، والقسمه إنما تنحصر إذا ترددت بين النفى والإثبات.

٣٤- المسأله الرابعه و الثلاثون : فى أن التقدم مقول بالتشكيك

قال: ومقوليته بالتشكيك وتحفظ الإضافه بين المضافين فى أنواعه.

=====

(١) والماتن فى متن منطق التجريد بعد عد أقسام التقدم والتأخر الخمسه قال وكذلك المع (ص ٢٨ ط ١) وقال الشارح فى الشرح: وإذا عرفت أصناف المتقدم فاعرف منها أصناف المتأخر وهو ظاهر وكذا أصناف المعيه إلا فى المعيه بالعليه لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيد، إنتهى.

والعجب أنه أطلق فى هذا المقام حيث قال: وكذا أصناف التأخر والمعيه فإطلاقه ليس بجيد، والحق كما فى الشوارق (ص ٩١ ج ١ ط ١) حيث قال: وأما أقسام المعيه فلا خفاء فى المعيه الرتبيه كمفهومين متساويين وكمتخاذيين، ولا فى المعيه بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين مشروطين بشرط واحد، ولا بالعليه كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى.. الخ.

يعنى أن استحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد يجرى فى المعلول الواحد الشخصى وأما فى النوعى فلا استحاله فيها.

(٢) راجع فى ذلك الفصل الأول من رابعه آلهيات الشفاء، والى الشوارق فى المقام والحكمه المنظومه (ص ٨١) فى أقسام السبق.

ص: ٨٤

أقول: اختلف الحكماء هنا، فقال قوم: إن التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحث (١) وهو خطأ فإن كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم، وهو أن كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر دون العكس.

وقال آخرون: إنه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم، وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فإن المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم، وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار (٢).

=====

(١) أى صرف الاشتراك اللفظي.

(٢) لم يحضرني هذا الكتاب، ولعل ذلك البحث هو بعض ما نشير إليه في المقام فاعلم إن الشيخ قال في الفصل الأول من مقاله الرابع من آلهيات الشفاء (ص ٤٦٤ ط ١): إن التقدم والتأخر إن كان مقولا على وجوه كثيرة فإنها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلا للمتقدم.

وأورد عليه المولى صدرا في تعليقاته على الشفاء (ص ١٥٤) بقوله: إن هذا منقوض بالتقدم الذى بطل وجوده عند وجود المتأخر، إذ لا شك أنه متقدم بالزمان، ثم الذى للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا أيضا كان موجودا له، كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهويه لا توجد في غيره.

قال: ويمكن الجواب بأن ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شيء من نوع ما فيه التقدم أو من جنسه، فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعه الزمان، ولا شك أن هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر، ولا يتحقق في المتأخر إلا وقد تحققت في المتقدم، وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور بإيراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبيه على القدر المشترك.

وأقول: كأن هذا الجواب منه ليس بسديد، لأن الشيخ قال: أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر، وهو يقول: إن هذه طبيعه تكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليست متحققه فيما هو متأخر، وأين معنى أحدهما من الآخر، فتأمل.

ثم قال: إن قوله - يعنى قول الشيخ في الشفاء - على الإطلاق ويكون لا شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد، فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، فكان ينبغي أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكأنه المراد وإن لم يصرح في اللفظ، إنتهى ما أردنا من نقل كلامه.

وقال المولى أولياء في تعليقه على الشفاء: قوله: وهو أن يكون للمتقدم.. الخ، فإن المتقدم بالزمان مثلا له مضي زمان أكثر منه للمتأخر وكذا المتقدم بالرتبه فإن له وصولا إلى المبدأ ليس للمتأخر، وقس على هذا قوله: ولا شيء للمتأخر، أى من هذا المعنى الذى يكون التقدم والتأخر باعتبارهما فلا- يرد ما ذكر البعض أنه قد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم

كالجوهريه والجسميه فى المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، إنتهى.

أقول: مفاد قوله أى من هذا المعنى الذى يكون التقدم والتأخر باعتباره، ومفاد قول صدر المتألهين فكان ينبغى أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم واحد، فلا يرد قوله فلا يرد ما ذكر البعض.

واعلم أن البحث عن أقسام السبق وكثير من مسائله ذكرناه فى شرحنا على فصوص الفارابى بالفارسيه، فراجع الفص التاسع والستين من ذلك الشرح.

ص: ٨٥

وإذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم إنا إذا فرضنا (أ) متقدما على (ب) بالعلية و (ج) متقدما على (د) بالطبع كان تقدم (أ) على (ب) أولى من تقدم (ج) على (د)، وحينئذ (ب) أحد المضافين أولى (١) بتأخره عن الألف المضاف الآخر من تأخر (د) عن (ج) فانحفظت الإضافه بين المضافين في الأولويه وهو أحد أنواع التشكيك.

وكذلك لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) أشد من تأخر (د) عن (ج)، وهذا نوع ثانٍ للتشكيك.

وكذا لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) قبل تأخر (د) عن (ج)، وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله: وتنحفظ الإضافه بين المضافين في أنواعه.

====

(١) خبر ل (ب).

ص: ٨٦

قال: وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته.

أقول: لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقدّمات بالتشكيك ظهر أنه ليس جنسا لما تحته، وأن مقولته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه، لامتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية.

قال: والتقدم دائما بعارض زمانى أو مكانى أو غيرهما.

أقول: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمه على غيرها ولا متأخره، وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمانى كما فى التقدم الزمانى (١) أو مكانى كما فى التقدم المكانى أو مغاير كما فى تقدم العله على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما فى تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقدّمات.

قال: والقدم والحدوث الحقيقيان (٢) لا يعتبر فيهما الزمان وإلا تسلسل.

أقول: القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل

=====

(١) سواء كان التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر، أو بنفس الزمان كما تقدم، فلا يرد ما تفوه بأن الإشكال فى القسم السادس أى التقدم بالذات على ما ذهب إليه المتكلمون، فإن عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضه إنما هو لذاته لا لأمر خارج.

ثم إن قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلا استثناء، وأما قول الشارح فقد روى فى غير (م ص) هكذا: إما زمان كما فى التقدم الزمانى أو مكان كما فى التقدم المكانى.

(٢) ناظر إلى الذاتيين منهما وأعرب ضميره فى قوله الآتى: والحدوث الذاتى متحقق والحدوث الذاتى لا ينافى دوام الفيض أزلا وأبداً، فافهم. وكلامه هذا رد على من أنكر الحدوث الذاتى ولم يعقل سوى الحدوث الزمانى.

والشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الإشارات نقل مذاهب المتكلمين فى حدوث العالم من جملتها أن من هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده، ومنهم من قال: لم يكن وجوده إلا حين وجد، ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم، ثم قال الشيخ: فهؤلاء هؤلاء.

والنسخ كلها جاءت: والقدم بالواو، كما اخترناه وفى (ت) وحدها: فالقدم بالفاء.

يقالان على ما يقالان عليه على سبيل المجاز، فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من أن القديم هو الذى لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير، وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديما أو حادثا بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل، وأما القدم والحدوث بالمجاز فإنهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده فى جانب الماضى، والمحدث لما لا يستطال زمانه.

قال: والحدوث الذاتى متحقق.

أقول: قد بينا أن أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة، ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع (١)، فالحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات، وبيانه: أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللااستحقاقية - أعنى التأخر الذاتى - متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتى.

قال: والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

أقول: ذهب المحققون إلى أن القدم والحدوث ليسا من المعانى المتحققه فى الأعيان، وذهب عبد الله بن سعيد من الأشعريه إلى أنهما وصفان زائدان على الوجود، والحق خلاف ذلك وأنهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسه سبق الغير إليه وعدمه، لأنهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل، لأن الموجود من كل واحد منهما إما أن يكون قديما أو حادثا، فيكون للقدم قدم آخر وكذا الحدوث هذا خلف، بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى.

وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين فى العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل، وتقرير الجواب أنهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل.

====

(١) فاللااستحقاقية متقدمه بالطبع على الاستحقاقية فى الممكنات.

قال: وتصدق الحقيقه منهما.

أقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبقا بغيره أو لا والأول حادث والثاني قديم، ولا يجتمعان في شئ واحد لاستحاله اجتماع النقيضين، فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتتركب المنفصله الحقيقه منهما.

٣٥- المسأله الخامسه و الثلاثون : فى خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتى والغيرى (١).

أقول: هذه إحدى الخواص وهو أن الشئ الواحد إذا كان واجبا لذاته استحال أن يكون واجبا بغيره، إذا عرفت هذا فنقول: المنفصله الحقيقه التى تمنع الجمع والخلو صادقه على الموجود إذا أخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير، بأن يقال: الموجود إما واجب لذاته أو واجب بغيره لامتناع صدقهما على شئ واحد وكذبهما عليه، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطه بينهما، والأول واجب بالذات والثانى واجب بالغير.

وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره معا لزم المحال، لأن الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره، والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره، فلو كان شئ واحد واجبا بذاته وبغيره لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجبا صدق أحد الجزئين (٢)

=====

(١) لا يخفى أن هذه العبارة عطف على قوله: منهما، أى تصدق القضية المنفصله الحقيقه من الوجوب الذاتى والغيرى، فهذا الكلام تتمه المسأله الرابعه والثلاثين، والعجب أن الشارح شرحه على هذا النهج القويم ولكن جعله أول المسأله الخامسه والثلاثين فى خواص الواجب. والحق أن قوله الآتى: ويستحيل صدق الذاتى على المركب، أول المسأله فى خواص الواجب كما فى الشوارق.

(٢) أى أحد الجزئين من القضية المنفصله.

وإن كان ممكنا استحال وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر.

قال: ويستحيل صدق الذاتى على المركب (١).

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

قال بعض المتأخرين: هذه المسأله تتوقف على الوجدانيه لأنه لو قال قائل:

يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير، أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعددا.

والحق أنه لا افتقار فى هذه المسأله إلى الوجدانيه لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجبا لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبه، وكل مفتقر ممكن، فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا، وهذا لا يتوقف على الوجدانيه.

قال: ولا يكون الذاتى جزءا من غيره.

أقول: هذه خاصية ثالثه للواجب ظاهره (٢) وهى أن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر، لأن التركب إما حسى وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلى كتركب الماهيه من الأجناس والفصول، والكل ظاهر الاستحاله.

٣٦- المسأله السادسه و الثلاثون : فى أن وجود واجب الوجود و وجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكنا (٣).

====

(١) البحث عن خواص الواجب أى لوازم وجوب الوجود لأن الوجود والحق والواجب وجوه الجواهر وحقيقه الحقائق ونظائرها بمعنى واحد كما أوأنا إليه، فالمفاهيم متعدده والعين واحده.

(٢) باتفاق النسخ كلها، والمراد بالواجب هو الواجب الذاتى كما هو ظاهر.

(٣) متعلق بالجميع، أى لكل واحد من الأحكام التى هى خواص الواجب، أى يستحيل صدق الذاتى على المركب وإلا لكان ممكنا، وهكذا فى الخاصيتين بعدها.

أقول: هذه المسألة تشتمل على بحثين: البحث الأول: فى أن وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته، وتقريره أن نقول: لو كان وجود (١) واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفه لها فىكون ممكنا فيفتقر إلى عله، فتلك العله إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئا خارجا عن حقيقته، والقسمان باطلان، أما الأول فلأن تلك الحقيقه إما أن تؤثر فيه وهى موجوده أو تؤثر فيه وهى معدومه، فإن أثرت فيه وهى موجوده فإن كانت موجوده بهذا الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال، وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث إليه ويلزم وجود الماهيه مرتين والجميع باطل، وإن أثرت فيه وهى معدومه كان المعدوم مؤثرا فى الموجود وهو باطل بالضرورة.

وأما الثانى فلأنه يلزم منه افتقار واجب الوجود فى وجوده إلى غيره فىكون ممكنا وهو محال، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الثانى: فى أن الوجوب نفس حقيقته، وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف.

قال: والوجود المعلوم (٢) هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا.

أقول: هذا جواب من استدلال على زياده الوجود فى حق واجب الوجود، وتقرير الدليل أن نقول: ماهيته تعالى غير معلومه للبشر على ما يأتى، والوجود معلوم ينتج من الشكل الثانى أن الماهيه غير الوجود.

=====

(١) الكلام فى أن واجب الوجود إنيه محضه، فالحرى بالتوحيد أن تعلم أن الوجود يساوق الحق والحق سبحانه هو الوجود الواجب وما سواه مرزوق بهذا الرزق ولولاه لما كان ما كان.

قال مولانا سيد الساجدين عليه السلام فى الدعاء الثانى والخمسين من الصحيحه: (أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لا حياه له إلا- برزقك). والممكن فى حدوثة وبقائه مفتاق بهذا الرزق، وبدونه لا اسم له ولا رسم، وحيث إنه تعالى وجود صمدى فهو الواحد الجميع، أى هو الأول والآخى والظاهر والباطن، فافهم.

(٢) يعنى مفهوم الوجود المطلق العام، والخاص به هو الوجود الواجب.

وتقرير الجواب عنه أن نقول: إنا قد بينا أن الوجود مقول بالتشكيك (١) على ما تحته والمقول على أشياء بالتشكيك يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءا منها، بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهيه ولا- جزء ماهيه لهما، بل هو لازم من خارج، وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعا من الألوان لا- نهايه لها بالقوه ولا أسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم، فكذاك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفه بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل، فإنه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم، فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، ولا- يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد، فالحقيقة التي لا- تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهويه، الذي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أولى التصور، وإدراك اللازم لا- يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة وإلا- لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصه، وكون حقيقته تعالى غير مدركه وكون الوجود مدركا يقتضى المغايره بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى، وهذا التحقيق مما نبه (٢) عليه بهمنيار في التحصيل،

=====

(١) قد بين في المسأله الرابعه والثلاثين.

(٢) نبه عليه في الفصل الأول من مقاله الأولى من الكتاب الثانى من التحصيل بقوله: ثم اعلم أن الوجود يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ومعنى ذلك.. الخ (ص ٢٨١ ط ١).

والمصنف حرره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات ردا على وهم الفخر الرازى حيث زعم أن الوجود شئ واحد في الواجب والممكن على السواء بالتواطؤ، وبيان هذا التشكيك أن مختلفات الحقيقة - أى الواجب والممكنات - قد تشترك في لازم واحد وهو الوجود المحمول عليها، فالوجود بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء بل على الاختلاف.

ذهب المتأخرون من المشاء إلى أن الوجودات العينيه حقائق متباينه بتمام ذاتها البسيطة لا بالفصول ليلزم التركيب في الوجود ويكون الوجود المطلق جنسا، ولا- بالمصنفات والمشخصات ليلزم التركيب في الوجود أيضا ويكون الوجود المطلق نوعا، بل المطلق عرضى لازم لها بمعنى أنه خارج محمول أى محمول من صميمه لا أنه عرضى بمعنى المحمول بالضميمه، لأن العارض والمعروض فى المحمول بالضميمه شيئان والمعروض - أى المحمول - سابق على العارض أى الحامل. وحمل الوجود المطلق على أعيان الوجودات المتباينه حمل اللازم على الملزومات المتعدده المتباينه وهذا الحمل على سبيل التشكيك أى إطلاق الوجود المطلق العام اللازم على ملزوم وهو الوجود الواجب أولى وأقدم على ملزوم آخر كالعقل الأول مثلا وعلى هذا القياس، وفى هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تأكد وجودى وتوحد كذلك هو إنيه محضه ووجود صرف وهو ذات الواجب وما سواه زوج تركيبى من الوجود والماهيه، ولا- منافاه بين أن يكون لازم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينه على سبيل التشكيك، فالوجود المطلق العام العارض اللازم هو معروض التشكيك، كما أن الوجودات العينيه معروضاته فهى معروضات ذلك المعروض.

وقد أومأنا من قبل إلى أن التوحيد أشمخ من ظاهر هذا الزعم، وهو تنزيه في عين التشبيه والتوحيد الصمدى منزه عن هذا التنزيه، فعلى هذا الزعم قالوا في علم البارى بالجزئيات أنه عالم بها على النحو الكلى، ووقعوا في صدور الكثره عن الواحد الحقيقى وفى ربطها به وفى مسائل أخرى فى خبط عظيم إلا أن يصحح آراؤهم بمعاونه كلماتهم الأخرى على غير ما اشتهر منهم ولا ضير كما أشرنا إلى طائفه منها فى شرحنا على فصوص الفارابى، ولا يعجبني بنى إسناد تلك الآراء الفائله بظاهاها إليهم، ولا أعتقده فيهم بذلك الاسترسال والاطلاق.

ص: ٩٢

وقرره المصنف رحمه الله في شرح الإشارات.

قال: وليس طبيعه نوعيه (١) على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه.

====

(١) كما ذهب الفخر الرازي إلى أن الوجود طبيعه نوعيه، فراجع شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات (ص ٣٠٣ ط مصر).

قال شارح المقاصد سعد الدين التفتازاني: والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقه الواجب وجود مجرد هي محض الواجبيه لا اشتراك فيه أصلا، والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوم، بل صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتان بهيئ لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللا عروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير.

وجمله الأمر أنه لم يفرق بين التساوى في المفهوم والتساوى في الحقيقه، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين: إما كون اشتراك الوجود لفظيا، أو كون الوجودات متساويه في اللوازم. (ص ٦٦ و ٦٧ ط ١).

وقد لخص المحقق نصير الدين الطوسي كلام الفخر الرازي في شرح الفصل المذكور من رابع الإشارات بقوله: والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضوع اضطرابا ظن بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربه، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيره استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شئ واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك، ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضا عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه إما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلوله، وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي، ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك.. الخ.

ثم أخذ في بيان إطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقق عند المشاء، وقد حررناه آنفا مع مزيد إيضاح منا. وقد دريت أن الخطب أرفع مما ذهب إليه المشاء بمراحل فضلا عما توهم الفخر الرازي، ثم لنا في المقام حول كلمات الفخر وتحقيقات المحقق المذكور في شرحه على الإشارات مطالب مجديه لعلها تنجذك في هذه المباحث.

أقول: هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على حقيقته، وتقرير الدليل أن الوجود طبيعه واحده نوعيه لما بيناه من اشتراكه، والطبائع النوعيه تتفق في لوازمها، وقد بنى الحكماء على هذه القاعده مطالب كثيره كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم، فنقول:

طبيعه الوجود إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهيه مغايره له، وإن اقتضت اللا عروض كانت وجودات الممكنات غير عارضه لماهياتها، فأما أن لا تكون موجوده أو يكون وجودها نفس حقائقها، والقسمان باطلان، وإن لم تقتض واحدا منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعه

ص: ٩٤

الوجود، فيكون مجرد واجب الوجود محتاجا إلى المؤثر هذا خلف.

وتقرير الجواب أن الوجود ليس طبيعه نوعيه على ما حققناه، بل هو مقول بالتشكيك (١) على ما تقدم، والمقول على أشياء بالتشكيك لا- يتساوى اقتضاؤه، فإن النور يقتضى بعض جزئياته أبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحراره، كذلك فإن الحراره الغريزيه تقتضى استعداد الحياه بخلاف سائر الحرارات، فكذلك الوجود.

قال: وتأثير الماهيه من حيث هي فى الوجود غير معقول.

أقول: لما أبطل استدلالهم شرع فى إبطال الاعتراض الوارد على دليله، وقد ذكر هاهنا أمرين: أحدهما: أنهم قالوا: لا نسلم انحصار أحوال الماهيه حاله التأثير فى الوجود والعدم (٢)، بل جاز أن تكون الماهيه من حيث هي هي مؤثره فى الوجود، فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم فى الموجود. والجواب أن الماهيه من حيث هي هي (٣) يجوز أن تقتضى صفات لها على سبيل العليه

====

(١) وصدقه على أفراد صدق عرضى كما دريت.

واعلم أن الشيخ فى الفصل الثالث من سادسه إلهيات الشفاء ناظر إلى هذا التحقيق فى تشكيك الوجود على ممشى المشاء، حيث يقول: ثم الوجود بما هو وجود لا- يختلف فى الشده والضعف، ولا- يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف فى ثلاثه أحكام وهى التقدم والتأخر والاستغناء والحاجه والوجوب والإمكان، إلى آخر ما أفاد (ص ٥٣٤ ج ٢ ط ١).

(٢) متعلق بالانحصار.

(٣) ناظر إلى كلام الشيخ فى الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهيه الشئ سببا لصفه من صفاته، وأن تكون صفه له سببا لصفه أخرى مثل الفصل للخاصه، ولكن لا يجوز أن تكون الصفه التى هي الوجود للشئ إنما هي بسبب ماهيته التى ليست هي الوجود أو بسبب صفه أخرى، لأن السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود، إنتهى.

وأقول: الماهيه توجد بسبب الوجود والسنخيه بين العله ومعلولها توجب أن يكون معلول الماهيه من سنخها فى وعاء الدهن، مثلا كون الأ-ثنيه سببا لزوجيه الا-ثنين، وأنى للماهيه أن توجب صفه الوجود وتكون سببا له وهى حد ينتزع من شأن من شؤون الوجود الأحدى الصمدى، والسبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود.

واعلم أن هذا الفصل من الإشارات وما حققه المحقق الطوسى فى أمر الوجود ورد الشبهات الفخريه فى المقام هو الأصل فيما أتى به المولى صدرا فى الفصل الثالث من المنهج الثانى من المرحله الأولى من الأسفار من أن واجب الوجود إنيته ماهيته.

ثم يستشم من كلام المحقق الطوسى فى هذا المقام من التجريد أنه صنف التجريد بعد شرحه على الإشارات.

والمعلوليه إلا- الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي، لأن الوجود لا- يكون معلولا- لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكوره، والضروره فرقت بين الوجود وسائر الصفات.

قال: والنقض بالقابل (١) ظاهر البطلان.

أقول: هذا جواب عن السؤال الثاني، وتقريره أنهم قالوا: إن العله القابليه للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود، فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعددت الوجودات للماهيه الواحده، والكل محال، وإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العله الفاعليه؟

والجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهيه عروض السواد للجسم وأن للماهيه ثبوتا في الخارج دون وجودها، ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك، بل كون الماهيه هو وجودها (٢) وإنما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكه عن الوجود، لأن الحصول في العقل نوع من الوجود، بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفرده، فاتصاف الماهيه بالوجود أمر عقلي، إذ ليس للماهيه وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل، بل الماهيه إذا كانت فكونها وجودها، والحاصل من هذا أن الماهيه إنما تكون قابله للوجود عند وجودها في العقل فقط،

====

(١) جواب عن اعتراض الفخر الرازي بالنقض.

(٢) سيأتي هذا البحث في المسأله الثامنه والثلاثين حيث يقول: وإثبات الوجود للماهيه لا يستدعي وجودها أولا.

ص: ٩٦

ولا يمكن أن تكون فاعله لصفه خارجيه عند وجودها فى العقل فقط.

قال: والوجود من المحمولات العقلية (١) لامتناع استغناؤه عن المحل وحصوله فيه.

أقول: الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة، وتقريره أنه لو كان ثابتاً فى الأعيان لم يخل إما أن يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها، والقسمان باطلان، أما الأول فلما تقدم من أنه زائد على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

وأما الثانى فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً، والأول باطل وإلا لم يكن صفه لغيره، والثانى باطل لأن كل عرض فهو حاصل فى المحل، وحصوله فى المحل نوع من الوجود، فيكون للوجود وجود هذا خلف، ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف.
قال: وهو من المعقولات الثانیه.

أقول: الوجود كالثبوت فى أنها من المعقولات الثانیه، إذ ليس الوجود ماهية خارجيه على ما بيناه، بل هو أمر عقلى يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانیه المستنده إلى المعقولات الأولى، وليس فى الموجودات شئ هو وجود أو شئ، بل الموجود إما الانسان أو الحجر أو غيرهما، ثم يلزم من معقوليه ذلك أن يكون موجوداً.

قال: وكذلك العدم.

أقول: يعنى به أن العدم من المعقولات الثانیه العارضه للمعقولات الأولى كما

=====

(١) أى مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيات من الصفات العقلية الاعتبارية الموجوده فى العقل فقط، ليست بصفه عينيه خارجيه فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانیه، وأما الوجود المطلق الواجبى الحق الصمدى فهو الأول والآخى والظاهر والباطن سبحانه الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين.

ص: ٩٧

قلنا فى الوجود، إذ لیس فى الأعیان ماهیه هی عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره.

قال: وجهاتهما.

أقول: یعنى به أن جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتیه والمشروطه من المعقولات الثانيه أيضا كما تقدم من أنها أمور اعتباریه لا تحقق لها فى الخارج، وقد سبق البحث فيه.

قال: والماهیه.

أقول: الماهیه أيضا من المعقولات الثانيه فإن الماهیه تصدق على الحقیقه باعتبار ذاتها لا من حيث إنها موجوده أو معقوله، وإن كان ما یصدق علیه الماهیه من المعقولات الأولى (١)، ولس البحث فيه بل فى الماهیه أعنى العارض فإن كون الانسان ماهیه أمر زائد على حقیقه الانسانیه.

قال: والکلیه والجزئیه.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن الماهیه من حيث هی هی وإن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغایره لهما، وهما یصدقان علیها صدق العارض على معروضه، فإن الانسانیه لو كانت لذاتها کلیه لم تصدق جزئیه وبالعکس، فالانسانیه لیست من حيث هی هی کلیه ولا جزئیه، بل إنما تصدق علیه الکلیه عند اعتبار صدق الحقیقه على أفراد متوهمه أو متحققه، والجزئیه إنما تصدق علیها عند اعتبار أمور آخر مخصصه لتلك الحقیقه ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانيه.

قال: والذاتیه والعرضیه.

=====

(١) یعنى كما أن الأفراد الخارجیه کزید وعمرو وبکر مصادیق حقیقه للانسان كذلك الماهیات الذهنیه كماهیات الانسان والبقر والغنم مصادیق ذهنیه للماهیه، فالماهیه صادقه على کل واحده منها، فالماهیه من المعقولات الثانيه العارضه على الأولى ومصادیقها أفراد ذهنیه لیست بخارجیه.

ص: ٩٨

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

قال: والجنسيه والفصليه والنوعيه.

أقول: هذه أيضا أمور اعتباريه عقليه صرفه من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن كون الانسان نوعا أمر مغاير لحقيقه الانسانيه عارض لها وإلا لا تمتنع صدق الانسانيه على زيد، وكذلك الجنسيه للحيوان مثلا أمر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصليه للناطق، وهذا كله ظاهر.

٣٧- المسأله السابعه و الثلاثون : فى تصور العدم

(١)

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحاله فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضه بين السلب والإيجاب فلا بد وأن يعتبرهما معا، لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضيه، فيكون متصورا للسلب والإيجاب معا ولا استحاله فى اجتماعهما فى الذهن دفعه، لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما فى نفس الأمر فيتصور صورته ما ويحكم عليها بأنه ليس لها فى الخارج ما يطابقها، ثم يتصور صورته أخرى فيحكم عليها بأن لها فى الخارج

=====

(١) الوجود باعتبار عمومته وانبساطه وإحاطته وسعه رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف كالعنى فى الذهن عند تصورهما، ولذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، وامتناع أحدهما أى العدم المطلق لا يمكن تحقيقه، وإمكان الآخر أى العدم المضاف الممكن تحقيقه وذلك لأن كل ما هو ممكن وجوده كالبصر يمكن عدمه وهو العنى، وكذلك يحكم على العدمين بغير ذلك من الأحكام ويميز أحدهما من الآخر.

ص: ٩٩

ما يطابقها ثم يحكم على إحداها بمقابله الأخرى لا من حيث إنهما حاضران في العقل بل من حيث إن إحداها استندت إلى الخارج دون الأخرى، وقد يتصور ذهن صوره ما ويتصور سلبها لأنه مميز على ما تقدم (١)، ويحكم على

=====

(١) تقدم في المسألة التاسعة عشره حيث قال: وقد يتمايز الإعدام.. الخ، ثم التحقيق في المقام أن يقال بالوجود - أى بالوجود الصمدى الذى هو متن الأعيان وحقيقه الحقائق وجوهر الجواهر - يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذى يظهر بصوره الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين لأن كلا من الضدين يستلزم سلب الآخر، فالضدان يؤولان إلى النقيضين من هذا السلب، مثلا إن الألم والراحه ضدان ليسا بنقيضين، ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضا، كأنه يقال الراحه وعدمها والألم وعدمه، واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل للمفهومين أو الماهيتين، وأما فى الوجود فتتحد الجهات كلها فإن الظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديه المتقابله مستهلكه فى عين الوجود فلا مغايره إلا فى اعتبار العقل، والصفات السلبيه مع كونها عائده إلى العدم مفهوما وذلك العدم هو سلب الإمكان والنقص، أيضا راجعه إلى الوجود من وجه وذلك الوجه هو إما تأكيد الوجود وتوحده الصمدى، وإما انبساط الوجود إلى العدم لأن الأعدام المتمايزه بعضها عن البعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها فى ذهن المعبر لها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أن لها ذات متمايزه بذواتها، فكل من الجهات المتغايره من حيث وجودها العقلى عين باقيها، لأن الصفات الكماليه من الحياه والعلم والإرادته والقدره وغيرها تدور مع الوجود حيثما دار ولا تنفك عنه تحققا بل هو عينها، فكل واحده منها عين باقيها بوجودها الأحدى، فافهم.

ثم نقول: ولكون الضدين مجتمعين فى عين الوجود يجتمعان أيضا فى العقل، إذ لولا- وجودهما فيه لما اجتمعا فيه، وعدم اجتماعهما فى الوجود الخارجى الذى هو نوع من أنواع الوجود المطلق لا ينافى اجتماعهما فى الوجود من حيث هو هو، فتدبر.

فالوجود الحق المطلق - أى المطلق عن الإطلاق والتقييد على ما ذهب إليه المحققون من أهل التوحيد - حقيقه واحده ذات شؤون وشجون ولكل شأن حكم لا- يتجافى عنه من حيث إن ذلك الحكم حكم ذلك الشأن وإن كان كل رقيقه محاكيه عن حقيقتها وكل حقيقه هى واجده كمال رقائقها مع ما هى عليها من الزيادة، فالوجود المطلق الحق منصبغ بتلك الأحكام فى عز وحدته وغناه الذاتى، والانصبغ فى الحقيقه هو الاتصاف الوجودى الأحدى، ولذا قال بعض مشايخ التوحيد: بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليها بها.

واعلم أن نهايه كمال كل صفه هى أن لا يتطرق إليها زوال وفتور بعروض مقابلها، بل انتظم معه والتأم بحيث يزيد قوه وسلطانا وسعه، وقد جاء فى الآيات القرآنيه والمأثورات الروائيه اتصافه سبحانه بالأسماء والصفات المتقابله كالأول والآخر، والظاهر والباطن، واللطيف والقهار، والنافع والضار، والقابض والباسط، والخافض والرافع، والهادى والمضل، والمعز والمذل ونظائرها.

الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

قال: وأن يتصور عدم جميع الأشياء (١) حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجوديه كانت أو عدميه، ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق، ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحظه نفس العدم (٢) بمعنى أن الذهن يتخيل للعدم صورته ما معقوله متميزه عن صورته الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصورته، لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجى والذهنى تصور ما ليس بثابت ولا-متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصورته وقسيم لمطلق الثابت باعتبار أنه سلبه ولا استبعاد

====

(١) قد اتفقت النسخ كلها على صورته العبارة في قوله: وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن، ثم قوله هذا جواب عن الشبهه المشهوره وهى لزوم اجتماع النقيضين فى قولنا: المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. بيان اللزوم أن موضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه، فالمعدوم المطلق فى القضية موصوف بصحة الحكم عليه، كما أنه موصوف بنقيضها الذى هو عدم صحة الحكم عليه فلزم اجتماع النقيضين، فأجاب بأن المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار، فصحة الحكم عليه باعتبار أنه ثابت متصور، وامتناع الحكم عليه باعتبار أنه غير ثابت فلا تناقض.

وفى بعض النسخ (يصح) مكان (لا يصح) ولكنه لا يصح بلا كلام.

(٢) من اللاحق أى يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فالعدم ونفس العدم منصوبان على المفعوليه.

فى ذلك، فإننا نقول: الموجود إما ثابت فى الذهن أو غير ثابت فى الذهن، فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت، والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث إنه متصور لا- من حيث إنه ليس بثابت ولا- يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

قال: ولهذا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا- يستدعى (١) الهوية لكل من التمايزين، ولو فرض له هوية (٢) لكان حكمها حكم الثابت.

أقول: هذا استدلال على أن الذهن له أن يتصور عدم جميع الأشياء، وبيانه أنا نقسم الموجود إلى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه، ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له، والحكم على شئ يستدعى تصوره وثبوته فى الذهن، فيجب أن يكون ما ليس بثابت فى الذهن ثابتاً فيه، فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه، فإن ما ليس بثابت فى الذهن ثابت فيه من حيث إنه متصور، وغير ثابت فيه من حيث إنه سلب لما فى الذهن.

لا- يقال: امتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعى أن يكون لكل من الممتازين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز، فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه، لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية، فيكون رفع هوية العدم قسيماً للعدم وقسماً منه وهذا محال.

لأننا نقول: لا- نسلم وجوب الهوية لكل من الممتازين، فإننا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل ممتازين لكن هوية العدم داخله باعتبار الهوية فى قسم الهوية وباعتبار ما فرض أنها لا- هوية يكون مقابله للهوية وقسيماً لها، ولا امتناع فى كون الشئ قسماً من الشئ

=====

(١) أى الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر لا يستدعى.

(٢) الضمير المخفوض راجع إلى قوله: غير ثابت، أى لو فرض لما ليس بثابت هوية.

ص: ١٠٢

وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت.

قال: وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجيه بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب.

أقول: الأحكام الذهنيه قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار، فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجيه بأشياء خارجيه مثلها كقولنا: الانسان حيوان في الخارج، وجب أن يكون مطابقا (١) لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقا وإلا لكان باطلا، وإن حكم على أشياء خارجيه بأمر معقوله كقولنا: الانسان ممكن، أو حكم على الأمور الذهنيه بأحكام ذهنيه كقولنا: الإمكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج، إذ ليس في الخارج إمكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن.

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

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه (٢) رحمه الله جرت هذه النكته وسألته عن

=====

(١) أى وجب أن يكون الحكم مطابقا، المستفاد من قوله: فإذا حكم الذهن، وكذا قوله الآتى: لم تجب مطابقته، الضمير راجع إلى الحكم. وسيصرح فيه بقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج.

وقوله: حتى يكون حكم الذهن حقا، مطابق لنسخه (م) والنسخ الأخرى: حتى يكون حكم الذهن صحيحا وقوله: وإلا لكان باطلا يؤيد الأول، وقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين الثانى.

(٢) أقول: قد صنفنا رساله في نفس الأمر وقد أوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله وجواب المحقق الطوسى إياه، فلا بأس بالرجوع إليها في المقام لعلها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف والله سبحانه ولى الأمر.

ص: ١٠٣

معنى قولهم: إن الصادق فى الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما فى نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهنى أو الخارجى، وقد منع كل منهما هاهنا.

فقال رحمه الله: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال، فكل صورته أو حكم ثابت فى الذهن مطابق للصور المتتقشه فى العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبه فى العقل الفعال، لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو، فإن السهو هو زوال الصوره المعقوله عن الجوهر العاقل وارتسامها فى الحافظ لها، والنسيان هو زوالها عنهما معا، وهذا يتأتى فى الصور المحسوسه، أما المعقوله فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات والتصديقات، وهاتان الحالتان قد تعرضان فى الأحكام الكاذبه فلم يأت فيه بمقنع، وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما انجر الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد فى الكتب.

٣٨- المسأله الثامنه و الثلاثون : فى كيفية حمل الوجود و العدم على الماهيات

قال: ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات.

أقول: أعلم أن الوجود والعدم قد يحملان على الماهيه كما يقال: الانسان معدوم، الانسان موجود، وقد يجعلان رابطه كقولنا: الانسان يوجد كاتبا، الانسان تعدم عنه الكتابه، فهاهنا المحمول هو الكتابه والوجود والعدم رابطتان إحداهما رابطه الثبوت والوصل والأخرى رابطه السلب والفصل.

قال: والحمل يستدعى اتحاد الطرفين من وجه (١) وتغايرهما من آخر، وجهه

=====

(١) أى يستدعى مناسبة ما بينهما ومغايره ما بينهما، فالمناسبه تفيد الحمل والمغايره الإفاده.

ثم الحمل هو الاتحاد والاتحاد بين الموضوع والمحمول إما بتنزل الموضوع إلى مقام المحمول حتى يتحدا، أو بتصعد المحمول إلى مقام الموضوع. وبالجمله الحمل هو الاتحاد وهو يقتضى اثنييه ما ووحده ما واتحاد الطرفين بحسب الذات والوجود، وتغايرهما بحسب المفهوم أى المتغايران مفهوما متحدان ذاتا. وإن شئت قلت فى تعريف الحمل: إن الحمل المفيد هو أن المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا، أو أن الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار.

الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا.

أقول: لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطه بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل، وتقريره أنا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعنى به أن ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها، فإنه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفه وهو باطل، ولأن قولنا: الانسان حيوان، حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين، ولا نعنى به أن ذات الموضوع مباينه لذات المحمول، فإن الشئيين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعنى به أن الموضوع والمحمول بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه، فإذا قلنا: الضاحك كاتب، عنيما به أن الشئ الذى يقال له الضاحك هو الشئ الذى يقال له الكاتب، فجهد الاتحاد هي الشئ وجهه التغاير هي الضحك والكاتبه.

إذا عرفت هذا فاعلم إن جهه الاتحاد قد تكون أمرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال، فإن الشئ الذى يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول، وقد تكون أحدهما كقولنا: الانسان ضاحك والضاحك انسان.

قال: والتغاير لا يستدعى (١) قيام أحدهما بالآخر، ولا اعتبار عدم القائم في

=====

(١) جواب شك يورد على الحمل الإيجابي مطلقا، تقريره كما في الشوارق أن الحمل محال وإلا وجب التغاير ليفيد، فإذا وجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر، إذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبه بل كان كل منهما أجنبيا عن الآخر، فلولا القيام لم يكن حمل أحدهما عليه أولى من حمل الآخر عليه، وإذا وجب قيام أحدهما بالآخر يجب أن لا يتصف به في نفسه وإلا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشئ بما ليس بمتصف به، وهو جمع للنقيضين.

وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحه قولنا: كل انسان ناطق، مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء، والأجنبيه إنما تلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات، ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر، بل الذى يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثليين هو عدم اعتبار القائم، وأين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

ص: ١٠٥

القيام لو استدعاه.

أقول: لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعى قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحلّه، فإننا نقول:

الانسان حيوان وليست الحيوانيه قائمه بالانسانيه، ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضى قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع فى نفسه مأخوذا باعتبار عدم القائم، فإنه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعى مجرد القيام (١).

قال: وإثبات الوجود للماهيه لا يستدعى وجودها أولا.

أقول: إن الحكماء اتفقوا على أن الموصوف بالصفه الثبوتيه يجب أن يكون ثابتا، وقد أورد على هذا أن الوجود ثابت للماهيه فيجب أن تكون الماهيه ثابتة (٢) أولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل.

=====

(١) مطابق لما فى (م) والنسخ الباقية: والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام، وفى بعضها بمجرد القيام.

(٢) لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، وتفصى الفخر الرازى عن هذا الايراد بتخصيص القاعده الفرعيه بالاستثناء، والدوانى بتبديل الفرعيه بالاستلزام لأن ثبوت الشئ أى المثبت له فى الفرعيه يجب أن يكون مقدا، ولكنه فى الاستلزام يتحقق مع المقارنه أيضا، فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعيه، والسيد المدقق تفصى بإنكار ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا، والمحققون من أساطين الحكماء كالشيخ فى التعليقات وصدر المتألهين فى الأسفار بأن الوجود نفس ثبوت الماهيه لا ثبوت شئ للماهيه حتى يكون فرع ثبوت الماهيه.

ص: ١٠٦

والجواب ما تقدم فيما حققناه أولا من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل، بل زيادته إنما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجى.

قال: وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها، بل نفيها لا إثبات نفيها، وثبوتها في الذهن وإن كان لازما لكنه ليس شرطا.

أقول: سلب الوجود عن الماهية لا يقتضى أن تكون الماهية متميزه عن غيرها وثابته في نفسها، فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها، بل سلب الوجود يقتضى نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققه ويثبت لها النفي.

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

لأننا نقول: إنا لا نريد بذلك (١) أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن، فإن كونه موجودا في الذهن صفة مغايره له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفة أو غيرها.

قال: والحمل والوضع (٢) من المعقولات الثانيه يقالان بالتشكيك، وليست الموصوفيه ثبوتيه وإلا تسلسل.

أقول: الحمل والوضع من الأمور المعقوله، وليس في الخارج حمل ولا- وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابه وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلى، ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانيه ويقالان بالتشكيك، فإن استحقاق بعض المعانى للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع،

====

(١) والحاصل الفرق بين الحينيه والمشروطه.

(٢) أى كون الشئ محمولا وموضوعا.

ص: ١٠٧

فإذا قلنا: الجسم أسود، فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفيه أمر اعتبارى ذهنى لا خارجى حقيقى، لأن الموصوفيه لو كانت وجوديه لزم التسلسل، وبيان الملازمه أنها لو كانت خارجيه لكانت عرضا قائما بالمحل، فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفيه أخرى فننقل الكلام إليها ويتسلسل.

٣٩- المسأله التاسعه و الثلاثون : فى انقسام الوجود إلى ما بالذات و الى ما بالعرض

قال: ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض.

أقول: الموجود إما أن يكون له حصول مستقل فى الأعيان أو لا يكون، والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا، فإن العرض وإن كان لا يوجد إلا بمحل له لكنه موجود حقيقه، فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل، إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد أن لم يكن. والثانى هو الموجود بالعرض كأعدام الملكات والأمر الاعتباريه الذهنيه التى لا تحقق لها فى الأعيان، ويقال إنها موجوده فى الأعيان بالعرض.

قال: وأما الوجود فى الكتابه (١) والعباره فمجازى.

أقول: للشئ وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان وقد سبق البحث فيهما، ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابه، والذهن يدل على ما فى العين والعبارة تدل على الأمر الذهنى والكتابته تدل على العبارة، لكن الوجودان (٢) الأولان حقيقيان والباقيان مجازيان، إذ لا يحكم العقل بأن الشئ موجود فى اللفظ والكتابته، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنه موجود فيهما.

====

(١) كما فى (ت، ق) وفى غيرهما: أما الموجود فى الكتابه.

(٢) هكذا كانت العبارة فى جميع النسخ المعتمده، فلفظه (لكن) مخففه ملغاه عن العمل.

ص: ١٠٨

قال: والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشاره إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحه العود.

أقول: ذهب جماعه من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد، وذهب آخرون منهم إلى أنه ممكن أن يعاد، والحق الأول. واستدل المصنف رحمه الله عليه بوجه: الأول: أن المعدوم لا تبقى له هويه ولا يتميز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحه العود، وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فإنه حكم ما، والتحقيق هنا أن الحكم يستدعى الحضور ذهنى لا الوجود الخارجى.

قال: ولو أعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الداله على امتناع إعاده المعدوم، وتقديره أن الشئ بعد عدمه نفى محض وعدم صرف وإعادته إنما تكون بوجود عينه الذى هو المبتدأ بعينه فى الحقيقه فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه، وتخلل النفى بين الشئ الواحد ونفسه غير معقول.

قال: ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقديره أن المعدوم لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق فى الماهيه ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا كون أحدهما (١) كان موجودا ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهيه فى العدم، فلا يمكن الحكم عليها بأنها هى هى حاله العدم، وإذا لم

====

(١) وفى (ش) وحدها: إلا أن أحدهما، والنسخ الأخرى كلها والثلاث الأول منها هى أقدم النسخ وأصحها: إلا كون أحدهما كان موجودا، والظاهر أن ما فى (ش) تصرف من غير ضروره.

يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعاده أو الابتداء.

قال: وصدق المتقابلان عليه دفعه.

أقول: هذا وجه رابع، وهو أنه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشئ الواحد دفعه واحده والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته، ومن بعض المشخصات الزمان، فيلزم جواز الإعاده على الزمان فيكون مبتدأ معادا وهو محال، لأنهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحده.

قال: ويلزم التسلسل فى الزمان.

أقول: هذا دليل على امتناع إعاده الزمان، وتقريره أنه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده أولا، والمغايره ليست بالماهيه ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبليه والبعديه لا غير، فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تاره ويعدم أخرى، وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيه.

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

وتقرير الجواب أن الشئ بعد العدم ممتنع الوجود المقيده ببعديه العدم، وذلك الامتناع لازم للماهيه الموصوفه بالعدم بعد الوجود.

٤١- المسأله الحاديه و الأربعون : فى قسمه الموجود إلى الواجب و الممكن

قال: وقسمه الموجود إلى الواجب والممكن ضروريه وردت على الوجود (١)

====

(١) أى وردت القسمه وذلك لأن مورد القسمه فى كل تقسيم لا يقيد بشئ من القيود ولا بعده بل يؤخذ مطلقا وإلا لزم تقسيم الشئ إلى نفسه والى غيره، وفى (م ق): وردت على الموجود.

ص: ١١٠

من حيث هو قابل للتقييد وعدمه.

أقول: العقل يحكم حكما ضروريا بأن الموجود إما أن يكون مستغنيا عن غيره أو يكون محتاجا، والأول واجب والثاني ممكن، وهذه قسمه ضروريه لا يفتقر فيها إلى برهان، وليست القسمة وارده على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق، فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء، وإذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحثيه بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فتنضاف إلى مفهومه مفهومات أخرى، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما.

٤٢- المسألة الثانية والأربعون : فى البحث عن الإمكان

قال: والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهيه لا باعتبار العدم والوجود.

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

وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذى يهول به قوم وهو أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان موجودا استحال الحكم عليه بالإمكان، لأن الموجود لا يقبل العدم لاستحاله الجمع بين الوجود والعدم، وإذا

ص: ١١١

امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم، وإن كان معدوما استحال عليه قبول الوجود كما تقدم، وإذا استحال مجامعه الإمكان لوصفى الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالإمكان.

وذلك لأن القسمه (١) فى قولهم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما ليست بحاصره، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم، ويعوزه قسم آخر وهو أن يحكم عليه لا- مع اعتبار أحدهما. وقولهم الموجود حال الوجود لا- يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح، لكن الموجود يقبل العدم فى غير حال الوجود وكذا المعدوم، وليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال العدم لأنهما حالان تحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها تقبل أحدهما لا بعينه، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثم الإمكان قد يكون آله فى التعقل، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته.

أقول: كون الشئ معقولا- ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير (٢) كونه آله للتعقل، ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله لتعقله بل إنما ينظر به مثلا- العاقل يعقل السماء بصوره فى عقله ويكون معقوله السماء، لا ينظر حينئذ فى الصوره التى بها يعقل السماء ولا- يحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصوره هو السماء وهو جوهر، ثم إذا نظر فى تلك الصوره وجعلها معقولا منظورا إليها لا آله فى النظر إلى غيرها وجدها عرضا موجودا فى محل هو عقله.

إذا ثبت هذا فنقول: الإمكان كآله للعاقل بها يعرف حال الممكن فى أن وجوده على أى أنحاء العروض يعرض للماهية، ولا ينظر فى كون الإمكان موجودا أو معدوما أو جوهرًا أو عرضًا أو واجبًا أو ممكنًا، ثم إذا نظر فى وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانًا لشيء،

=====

(١) إشاره إلى دفع السؤال بهذا التحقيق.

(٢) خبر لقوله: كون الشئ.

ص: ١١٢

بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود أو ممكنا أو غير ممكن، وإذا وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ إمكانا بل يكون له إمكان آخر يعتبره العقل والإمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيه ووجودا حصل فيه إمكان إمكان ولا يتسلسل، بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار. وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثوانى المعقولات.

قال: وحكم الذهن (١) على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل.

أقول: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقه وعدمها، والإمكان إذا اعتبر فيه المطابقه فيجب أن يكون مطابقا لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم.

٤٣- المسأله الثالثه و الأربعون : فى أن الحكم بحاجه الممكن إلى المؤثر ضرورى

قال: والحكم بحاجه الممكن ضرورى (٢) وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح.

=====

(١) قد تقدم تحقيقه فى بيان نفس الأمر فى المسأله السابعه والثلاثين. وهذا الكلام جواب عن استدلال من يقول: بأن الإمكان موجود فى الخارج بأن حكم الذهن على الممكن بالإمكان إن لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا- وكان الذهن قد حكم بالإمكان على ما ليس بممكن، وإن كان مطابقا للخارج كان الإمكان موجودا فيه. والجواب أن الإمكان أمر عقلي وقد تقدم أن صحه الحكم بالأمر العقليه باعتبار مطابقته لما فى نفس الأمر وهو أعم مما فى الخارج ومما فى العقل فقد يكون صحه الحكم بمطابقته لما فى العقل والحكم بالإمكان من هذا القبيل.

(٢) قال قدس سره فى شرحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الإشارات: الممكن يفتقر فى ترجح أحد طرفى وجوده وعدمه على الآخر إلى عله مرجحه لذلك الطرف، وهذا حكم أولى وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتى الميزان المتساويين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى من غير شئ آخر ينضاف إليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضوع، إنتهى. وقد تقدم أيضا فى المسأله الثلاثين من هذا الكتاب أن الحكم باحتياج الممكن ضرورى.

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

قال: والمؤثرية اعتبار عقلي (١).

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

وتقرير السؤال: أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبويا في الذهن من غير مطابقه الخارج لزم الجهل، ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفه الشئ بغيره، وإن كانت بمطابقه الخارج أو

====

(١) أقول: القول الأقوم الأ-حكم في المقام أن الجعل إنما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث ذاته وحقيقته، لأن الإمكان إنما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث الحقيقه، فالتحقيق الأتم أن الماهيه كما أنها ليست مجعوله بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهيه ماهيه كذلك الوجود ليس مجعولا- بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجود أزلا- وأبدا وموجود أزلا- وأبدا، والماهيه ماهيه أزلا وأبدا وغير موجوده ولا معدومه أزلا وأبدا وإنما تأثير الفاعل في خصوصيه الوجود وتعيينه لا غير.

وبعباره أخرى الممكن هو الوجود المتعين، فإمكانه من حيث تعيينه، ووجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عباره عن تعيين الوجود الحقيقى في مرتبه من مراتب ظهوره بسبب تلبسه بأحكام الأعيان الثابته وآثارها، وتلك الأعيان هى حقائق الممكنات.

والايجاد عباره عن تجليه فإنه في الماهيات الممكنه الغير المجعوله التى كانت مرايا لظهوره، فافهم.

ص: ١١٤

كانت ثابتة في الخارج مغايره للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال، وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعى كون كل واحد منها متلوا بصاحبه، وإنما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره، لكن ذلك محال لأن تأثير المتلوا في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف، وليست المؤثرية عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم، والمحمول على المعدوم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثرية ثبوتية.

وتقرير الجواب: أن المؤثرية أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات، وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضى كونه جهلاً لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت في الخارج.

وقوله: والمؤثرية صفة قبل الذهن وصفه الشيء يستحيل قيامها بغيره، فجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافه لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذي يحصل في العقل فإن ذلك يستحيل وجوده قبل وجود العقل.

قال: والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم، وتقرير السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فالتأثير باطل. أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغايراً، فالكلام فيه كالكلام في الأول.

وتقرير الجواب: أن نقول: إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأن العله مع المعلول

تكون بهذه الصفة، وإن أردت به مقارنة المؤثر للأثر الذاتيه فذلك مستحيل (١)، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

قال: وتأثيره في الماهيه ويلحقه وجوب لاحق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم، وتقديره أن المؤثر إما أن يؤثر في الماهيه أو في الوجود أو في اتصاف الماهيه بالوجود، والأقسام بأسرها باطله فالتأثير باطل.

أما الأول: فلأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال، لأن صيروره الماهيه غير ماهيه محال، لأن موضوع القضيه يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهيه حال الحكم عليها بالعدم.

وأما الثاني: فلأنه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال.

وأما الثالث: فلأن الموصوفيه ليست ثبوتيه وإلا لزم التسلسل فلا تكون أثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها أو في وجودها أو في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال.

وتقرير الجواب: أن المؤثر يؤثر في الماهيه، وعند فرض الماهيه يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجادا لما فرض موجودا أما قبل فرضه ماهيه فيمكن أن يوجد المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده، والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق، والغلط هنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركه اللفظيه، وقولنا عدمت الماهيه معناه أن الماهيه الحاصله في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى، لأن الوضع والحمل من

=====

(١) باتفاق النسخ كلها، فالذاتيه صفه للمضاف في (مقارنه المؤثر)، أو للموصوف المحذوف أى المقارنه الذاتيه.

ص: ١١٦

ثوانى المعقولات على ما مر ولا- يكونان فى الخارج، وكذا البحث فى حصول الوجود من موجدته ومن يجعل تأثير المؤثر فى جعل الماهيه موصوفه بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفيه الماهيه بالوجود، لأن ذلك أمر إضافى يحصل بعد اتصافها به، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهيه إلى الوجود، ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال.

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

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

وتقرير الجواب: أن عدم الممكن المتساوى ليس نفيًا محضًا بل هو عدم ملكه، وتساوى طرفى وجوده وعدمه إنما يكون فى العقل، والمرجح لطرف الوجود يكون موجودًا فى الخارج، وأما فى العدم فلا يكون إلا عقليًا، وعدم العله ليس بنفى محض وهو يكفى فى الترجيح العقلى ولا يميزه عن عدم المعلول فى العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل.

٤٤- المسأله الرابعه و الأربعون : فى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر

قال: والممكن الباقى مفتقر إلى المؤثر لوجود علته.

أقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلمين إلى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر، وبالجملة كل من قال بأن الإمكان (١) عله تامه فى

=====

(١) جمهور العقلاء مالوا إلى أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هى الإمكان لا غير، وقال آخرون:

إنها الحدوث لا غير، وقال آخرون: هما معا. والشارح أشار إلى قول جمهور العقلاء بقوله:

وبالجملة كل من قال.. الخ.

وأما الفرقتان الأخريان فذهبتا إلى أن الممكن حال بقائه مستغن عن المؤثر، إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجه.

وشنع عليهما الشيخ فى النمط الخامس من الإشارات حاكيا كلامهم بقوله: وقد يقولون إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجه إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجده، أى أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا، فإذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا إلى موجود آخر والبارى أيضا موجود وكذلك إلى غير النهايه.

ثم أخذ الشيخ في الرد عليهم فراجع الإشارات، وقال في حقهم: فهؤلاء هؤلاء، يعني أنهم علماء العوام وعوام العلماء. وقد تقدم الكلام في ذلك أيضا في المسألة التاسعة والعشرين.

ص: ١١٧

احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر، والدليل عليه أن عله الحاجه إنما هي الإمكان وهو لازم للماهيه ضرورى الزوم، فهي أبدا محتاجه إلى المؤثر، لأن وجود العله يستلزم وجود المعلول.

قال: والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث (١).

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

والتحقيق: أن قولهم: المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الأثر تأثير أو لا، يشتمل على غلط (٢) فإن المؤثر فى البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء

====

(١) سيأتى البحث عنه فى المسأله الثالثه من الفصل الثالث من هذا المقصد.

(٢) أى أن قولهم يشتمل على غلط.

ص: ١١٨

وتحصيل الحاصل إنما لزم منه. والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وتأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا (١).

قال: فلهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب (٢) لو أمكن (٣)، ولا

=====

(١) جملة الأمر أن المؤثر جعله متصفا بالبقاء والممكن كما في اتصافه بالوجود محتاج إلى المؤثر كذلك في البقاء، وحاجته إليه في البقاء كحاجته إليه في الحدوث، لأن الممكن في ذاته لم يقتض شيئا منهما لاستواء نسبه ذاته إلى طرفي وجوده وعدمه في الحدوث، وكذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الأزمنة في البقاء.

(٢) الموجب بالفتح المضطر.

(٣) أى لو أمكن القديم الممكن، وكلمه (لو) للامتناع نحو قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، أو لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات، ولكن الوجه الأول أولى بل المتعين كما يقتضيه سياق البحث، والكلام من أن كل ممكن حادث.

وإنما لم يمكن القديم الممكن لأن الفاعل المختار على زعمهم هو الذى يفعل بواسطة القصد والاختيار.. إلى آخر ما قاله الشارح، يعنى ولما قلنا من أن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علتة، والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر لأنه ممكن باق فيحتاج إلى المؤثر فى بقاءه فقط لا فى الحدوث لأنه القديم الممكن، فليس له حال حدوث كما للحادث الباقي المحتاج إلى المؤثر فى حدوثه وبقائه كليهما.

أقول: الفلاسفة الطبيعيه كانوا قائلين بأن واجب الوجود بالذات هو الأصول الأزليه، أى الأجزاء التى لا تتجزأ الموسومه بالأتم وهى ماده هذه المحسوسات وعنصرها، أى أن هذه المحسوسات معلوله كائنه منها. والى تلك الأصول أشار برهان الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام فى الخطبه الواحده والستين والمائه من نهج البلاغه بقوله: لم يخلق الأشياء من أصول أزليه ولا من أوائل أبدية بل خلق ما خلق فأقام حده وصور ما صور فأحسن صورته.. الخ. وفى المقام مذاهب أخرى نقلها الشيخ الرئيس فى الفصل الثانى عشر من النمط الخامس من الإشارات والماتن المحقق الطوسى فى شرحه عليه من القائلين بالمبادئ الاسطقسيه وغيرها.

وهؤلاء قائلون بأن الماده أو الاسطقس عله موجب، أى مضطره تكونت هذه المحسوسات منها بلا إرادته واختيار، وبيان الايجاب هو على النحو الذى نقله عنهم الشيخ الرئيس فى الفصل الثالث عشر من مقاله الأولى من طبيعيات الشفاء (ص ٢٦ ج ١ ط ١) حيث قال: إنهم يرون أن مبادئ الكل هى أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهيه بالعدد ومبثوثه فى خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها فى طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف، وأنها دائمه الحركه فى الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئه فيكون منه عالم، وأن فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهيه بالعدد مترتبه فى خلاء غير متناه، ومع ذلك فىرى أن الأمور الجزئيه من الحيوانات والنباتات كائنه لا بحسب الاتفاق.

وفرقة أخرى لم تقدم على أن يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق، ولكنها جعلت الكائنات متكونه عن المبادئ الاسطقسيه بالاتفاق، فما اتفق أن كان هيئه اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل، وأنه قد كان في ابتداء النشور بما يتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفه وكأن يكون حيوان نصفه أيل ونصفه عنز، وأن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلا قالوا: ليست الثنايا حاده لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن، بل اتفق أن كانت الماده تجتمع على هذه الصورة، واتفق أن كانت هذه الصورة نافعه فى مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء، وربما اتفق له من آلات النسل نسلا لا ليستحفظ به النوع بل اتفاقيا. إنتهى ما أردنا من نقل ما فى الشفاء.

بيان: قوله ولعدم الخلاء، أى ليس لها خلاء وتجويف. قوله فى طباعها متشاكل، أى من نوع واحد. قوله كائنه لا بحسب الاتفاق، أى كائنه بحسب الطبيعه. قوله نصفه أيل ونصفه عنز، أيل بالفتح والتشديد على وزن الميت، وفى الصحاح الأيل الذكر من الأوعال وهو الذى يسميه بالفارسيه (گوزن) وعنز بالفتح والسكون يقال بالفارسيه (بز كوهى)، فلنرجع إلى ما كنا فيه:

والغرض أن هؤلاء وأترابهم من الفرق الطبيعیه قائلون بالإيجاب والاضطرار، لأن تلك المبادئ لا- حياه لها ولا شعور وعلم وإرادته، واتفق أن تكونت منها هذه المحسوسات، وأما الفيلسوف الإلهى فقائل بالمبدأ الحى العالم القادر المرید السميع البصير المختار فى جميع أفعاله وهو دائم الفضل على البريه، وحاشاهم عن التفوه بالإيجاب والاضطرار وعدم الاختيار فى المبدأ سبحانه وتعالى.

ثم إن هذين العلمين يقولان ذلك ولا يمكن استناد القديم الممكن إلى المختار، وهذا يفسره ويعلله بقوله: لأن المختار هو الذى يفعل بواسطه القصد والاختيار، والقصد أنما يتوجه فى التحصيل إلى شئ معدوم، لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال، وكل معدوم يحدد فهو حادث. وتفوها بحدوث العالم بدليل كونه مختارا، وبأن القول بقدمه يوجب أن يكون موجبا مضطرا. والمحقق الطوسى فى رسالته الموسومه بتذكرة آغاز وانجام قد أفاد فى التوحيد الصمدى الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن الفياض على الإطلاق أزلا وأبدا على ما يراه الموحدون الشامخون فى معارف الحكمة المتعالیه حقائق داله على توغله فى توحيد الوجود الحق الصمدى الأنزلى فى ذاته وجميع صفاته وأفعاله، وقد بينا وأوضحنا كلماته الشريفه فى تعليقاتنا على آغاز وانجام على التفصيل والاستيفاء معاضده بمنطق الوحى فارجع إليها.

وكان بعض مشايخنا يقول: كان المحقق الطوسى فى التجريد جالسا على كرسى الكلام فتكلم على دأبهم وهديهم.

ثم قد يأتى كلامه فى الايجاب أيضا فى المسأله الأولى من الفصل الأول من المقصد الثالث فى صفاته تعالى حيث يقول: وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب.

يمكن استناده إلى المختار.

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

٤٥- المسأله الخامسه و الأربعون : فى نفى قديم ثان

قال: ولا قديم سوى الله تعالى (١) لما يأتى.

أقول: قد خالف فى هذا جماعه كثيره، أما الفلاسفه فظاهر (٢) لقولهم بقدم العالم.

====

(١) قدمه سبحانه يساوق قدم فيضه.

(٢) فقد دريت حق القول وتحقيقه فى ذلك، والإيجاد وإن كان بحسب كل يوم فى شأن وتجليه على الدوام بالاسمين الشريفين القابض والباسط وسائر أسمائه الحسنى متجددا أنا فأنا بتجليات غير متناهيه خلقيه، ولكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حى عليم أزلى أبدى متصف بجميع الصفات الكماليه بوجوده الأحدى، فالوجود غير مجعول مطلقا كما أنه غير قابل للعدم مطلقا لاستحاله انفكاك الشئ عن نفسه وانقلابه إلى غيره. والآراء الأخرى كلها قابله لمحمل صحيح بحيث لا تنافى ذلك التوحيد الصمدى بمعناه الأرفع الأشمخ.

ص: ١٢١

وأما المسلمون (١)، فالأشاعره أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقدره والعلم والحياء والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي.

وأبو هاشم أثبت أحوالا خمسا فإنه علل القادريه والعالميه والحييه والموجوديه بحاله خامسه (٢) هي الإلهيه.

وأما الحرانينيون فقد أثبتوا خمسه من القدماء، اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس (٣) وواحد منفعل غير حي هو الهيولي واثنان لا- حيان ولا- فاعلان ولا- منفعلان هما الدهر والخلاء. أما قدمه تعالى فظاهر، وأما النفس والهيولي فلاستحاله تركيبهما عن الماده وكل حادث مركب، وأما الزمان (٤) فلاستحاله التسلسل اللازم على تقدير عدمه، وأما الخلاء فرفعه غير معقول. واختار ابن زكريا الرازي الطيب هذا المذهب وصنف كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسه. وكل هذه المذاهب باطله (٥)، لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرهما.

====

(١) كما في النسخ الأربع الأولى. وفي بعض النسخ: وأما المتكلمون.

(٢) متعلق بفعل علل.

(٣) أي النفس التي هي مبدأ الحياه من النفس الانسانيه والفلكيه.

(٤) أي الدهر.

(٥) ينبغي التأمل فيه، والقول بالحال والثبوت فقد علمت تحقيق الحق في ذلك، والكتب المدونه في الملل والنحل كالفصل لابن حزم الأندلسي، والملل والنحل لمحمد الشهرستاني وغيرهما في المذاهب والآراء والفرق أكثرها مما استفادوها من ظواهر بعض عباراتهم واخترعوا منها مذهبا أو رأيا وأسندوهما إلى قائلها ولا يرتضى غالبا صاحب القول بهما حيث إنه لم يعن ما استفيد من كلامه، ولم يصل مؤلف الملل والنحل إلى مغزى كلامه ولب مراده، ولنا على ما قلنا شواهد عديده كثيره نقل شرذمه منها ينجر إلى الإسهاب ويوجب تأليف كتاب عجاب. وينبغي لنا تصنيف مصنف في الجمع بين الآراء كما صنفه الفارابي في الجمع بين الرأيين، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، وبالجملة أن أهل التحقيق في التوحيد - أعني المتألهين في التوحيد - قائلون بأن الحق سبحانه ليس له سوى فضلا عن أن يكون قديما أو حادثا، بل ليس الوجود إلا الحق وآياته.

ص: ١٢٢

قال: ولا يفتقر الحادث إلى المده والماده (١) وإلا لزم التسلسل.

أقول: ذهب الفلاسفه إلى أن كل حادث مسبق بماده ومده، لأن كل حادث ممكن وإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتى هو الماده، ولأن كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر، فالسبق بالزمان يستدعى ثبوته، وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل، لأن الماده ممكنه فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها ماده أخرى على أنا قد بينا إن الإمكان عدمى، لأنه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له إمكان ويلزم التسلسل، والزمان يتقدم أجزاءه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

أجابوا عن الأول: بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين: الأول: ما يقابل

=====

(١) الماده ما يكون موضوعا للحادث إن كان الحادث عرضا، أو هيولاه إن كان الحادث صورته، أو كان متعلقه إن كان الحادث نفسا، وبالجملة أن الحادث محتاج إلى محل سابق.

وقوله: لأن كل حادث ممكن، دليل لمسبوقيته بماده. وقوله: ولأن كل حادث يسبقه، دليل لمسبوقيته بمده. وقوله: هذا النوع من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعى ليتقدم. وقوله:

لفظ مشترك بين معنيين، كما بين فى المسأله الثانيه والثلاثين حيث قال: والاستعدادى قابل للشده والضعف.. الخ.

واعلم أن الحادث ينقسم إلى الحادث الذاتى وإلى الحادث الزمانى، والثانى يحتاج إلى الماده والمده دون الأول لأن العقول عند الإلهيين من الفلاسفه حادثه بالحدوث الذاتى كغيرها من الحادثات الزمانيه ولكنها غير متصفه بالحدوث الزمانى، فكل ما حادث بالزمانى حادث بالذاتى أيضا ولا عكس كليا، والحدوث الذاتى يصدق على القديم الممكن الغير المفتقر إلى المده والماده، والمفتقر إليهما مسبق بالامكان الاستعدادى. والتسلسل التعاقبى فى المقام غير ضار لدوام الفيض وقدمه. والتحقق موكول إلى البحث عن حق التوحيد الذى هو توحيد الوجود الحق الصمدى ذى المعارج.

الامتناع وهو صفه عقليه يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهيه بها كونها ماديه. والثاني: الاستعداد وهو موجود معدود فى نوع من أنواع جنس الكيف، وإذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محاله قبل الخروج إلى محل وهو الماده.

وعن الثاني: أن القبليه والبعديه تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر.

قلنا: أما الأول فباطل، لأن ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث فى التسلسل، وأما الثانى فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض لذاتها وتتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفه بالحقيقه، فكان الزمان مركبا من الآنات وهو عندكم باطل.

٤٧- المسأله السابعه و الأربعون : فى أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال: والقديم عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه.

أقول: القديم إن كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وإن كان العدم لا يسمى قديما (١)، وإن كان وجودا استحاله عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، أو ممكن الوجود فمؤثره لا- يجوز أن يكون مختارا لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجبا، فإن كان واجبا استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، وإن كان ممكنا تسلسل.

قال:

=====

(١) قد يوصف العدم بالقدم والحدوث، فيقال: العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث.

ص: ١٢٤

(١)

وهى مشتقه عما هو وهو ما به يجب (٢) عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الأمر المتعلق، والذات والحقيقه عليها (٣) مع اعتبار الوجود، والكل من ثوانى المعقولات.

أقول: فى هذا الفصل مباحث شريفه جليله نحن نذكرها فى مسائل:

١- المسأله الأولى : فى الماهيه والحقيقه والذات

أما الماهيه فهى لفظه مأخوذه عن (ما هو) وهو ما به يجب عن السؤال بما

=====

(١) قال المصنف فى شرح الفصل الخامس من سابع الإشارات فى اشتقاق لفظ الماهيه ومعناه:

إن ماهيه الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجيه، ولذلك اشتقت لفظه الماهيه من لفظ ما هو، فإن الجواب عنها يكون بها، إنتهى.

يعنى أن الجواب عن لفظه ما هو يكون بالماهيه. وقوله: لواحقها، يعنى بها عوارضها من الوحده والكثره والكلية والجزئيه والوجود والعدم وغيرها.

(٢) أى الماهيه، وتذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى (ولما رأى الشمس بازغه قال هذا ربي).

(٣) أى تطلق الذات والحقيقه على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى، فلا يقال مثلا ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيه العنقاء. وقد يستعمل هذه الألفاظ الثلاثه أى الماهيه والذات والحقيقه بلا اعتبار فرق بينها.

هو، فإنك إذا قلت: ما هو الإنسان، فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت:

حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الإنسان، وهذه اللفظه - أعنى الماهية - إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقته وذات، والماهية والحقيقه والذات من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، فإن حقيقه الانسان - أعنى الحيوان الناطق - معروضه لكونها ماهية وذاتا وحقيقه، وهذه عوارض لها.

قال: وحقيقه كل شئ واحده مغايره (١) لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لم تصدق على ما ينافيها.

أقول: كل شئ له حقيقه هو بها ما هو، فالإنسانيه من حيث هي إنسانيه حقيقه وهي مغايره لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، فإن الانسانيه من حيث هي إنسانيه لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحده والكثره ولا الكليه والجزئيه ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقه بها، لأن الوحده مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانيه لم تصدق الانسانيه على ما ينافي الوحده، لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثره، وكذلك القول في الكثره وكذا الوجود والعدم والكليه والجزئيه وغيرها، فهي إذن مغايره لهذه الاعتبارات وقابله لها قبول الماده للصور المختلفه والأعراض المتضاده.

قال: وتكون الماهيه مع كل عارض مقابله لها مع ضده.

أقول: إذا أخذت الماهيه مع قيد الوحده مثلا صارت واحده، وإذا أخذت مع قيد الكثره صارت كثيره، فالواحديه أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهيه واحده وتقابل باعتبارها الماهيه باعتبار القيد الآخر، فإن الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهيه نفسها.

قال: وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحثيه لا بعدها.

====

(١) قوله: واحده مغايره، باتفاق (م ص ق ز د).

ص: ١٢٦

أقول: الانسانيه من حيث هي هي ليست إلا-الانسانيه، وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحده والكثره على ما تقدم، إذا عرفت هذا فإذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فليل مثلا: هل الانسان ألف أم ليس؟ كان الجواب دائما بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا- بعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو انسان ألفا، ولا نقول: الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا (١). ولو قيل: الانسانيه التي في زيد لا- تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانيه لم يلزم منه أن تقول: فياذن تلك الوحده بالعدد، لأن قولنا: من حيث هي إنسانيه، أسقط جميع الاعتبارات، وقيد الوحده زائد فيجب حذفه.

٢- المسأله الثانيه : في أقسام الكلي

قال: وقد تؤخذ الماهيه محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ولا تكون مقوله على ذلك المجموع وهو الماهيه (٢) بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان.

أقول: الماهيه كالحيوان مثلا قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهيه، ولا تكون الماهيه صادقه على ذلك المجموع وهو الماهيه بشرط لا شيء، وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج، لأن كل موجود في الخارج مشخص، وكل مشخص

=====

(١) بل الانسان ليس هو من حيث هو انسان بألف ولا غير ألف، لأن الماهيه من حيث هي هي ليست إلا هي، وقضيه الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا في حكم الايجاب العدولي، ومعناه الانسان من حيث هو لا ألف، أي هو شيء وذلك الشيء هو لا ألف، وهذا ليس بصحيح لأنه ليس إلا- نفسه، والألف واللا- ألف مغايران له وهو كما أنه ليس بألف، ليس بلا ألف وعبارته المقام مطابقه للنسخ كلها.

(٢) بإطباق النسخ كلها: وهو الماهيه، بتذكير الضمير، وكذلك في الشرح.

فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه.

أقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره مما يدخل فى حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكلى الطبيعى، لأنه نفس الطبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلى موجود فى الخارج، فإن الحيوان المقيد موجود فى الخارج وكل موجود فى الخارج فإن أجزاءه موجوده فى الخارج، فالحيوان من حيث هو هو الذى هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجوده وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه.

قال: والكلية العارضة للماهية يقال لها كلى منطقى وللمركب منهما عقلى وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقوله.

أقول: هذان اعتباران آخران للكلية (أحدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلى المنطقى لأن المنطقى يبحث عنه. (والثانى) العقلى وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها، فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين، وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما فى الخارج، أما المنطقى فلأنه لا- يتحقق إلا- عارضا لغيره، إذ الكلية من ثوانى المعقولات ليست متأصلة فى الوجود، إذ ليس فى الخارج شئ هو كلى مجرد، فالكلية إذا عارضه لغيرها وكل معروض للكلية من حيث هو معروض له فهو ذهنى، إذ كل موجود فى الخارج شخصى وكل شخصى فليس بكلية فالكلى ذهنى وكذا الكلى العقلى لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة فى كل معقول ينبغى تحصيلها (أحدها) الكلى الطبيعى وهو نفس الماهية (والثانى) الكلى المنطقى وهو العارض لها (والثالث) العقلى وهو المركب منهما.

ص: ١٢٨

(١)

قال: والماهيه منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء، وهما موجودان ضروره.

أقول: الماهيه إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره، وإما أن لا تكون كذلك. والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق، والثانى هو البسيط كالجوهر الذى لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضروره فإننا نعلم بالضروره وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبه، ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه، فالبسائط موجوده بالضروره.

قال: ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى (٢).

====

(١) عبارات المتن والشرح موافقه للنسخ كلها.

(٢) من البسيط والمركب الحقيقين المستفادين من قوله قدس سره والماهيه منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء.

واعلم أن البسيط يطلق بالاشتراك اللفظى على عده معان، فيقال: إنه سبحانه بسيط كما أنه دائر فى ألسنه الحكماء أن بسيط الحقيقه كل الأشياء، أى أنه تعالى صمد لا- جوف له، وكثيرا ما يعبرون عن هذا المعنى بأنه تعالى غير متناه كما يعبرون عنه بوحده الوجود أيضا.

فالكلمات الأربع - أعنى قولهم بسيط الحقيقه كل الأشياء والصمد وغير المتناهي ووحده الوجود - معناها واحد. وعلى هذا المعنى من البساطه قال صاحب المنظومه فى الحكمه:

غرر فى بساطته تعالى (ص ١٥٠).

ويقال للمفارقات النوريه: عقول بسيطه، وإطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أى سعه وجودها أيضا. قال الشيخ فى الفصل الرابع من مقاله الخامسه من نفس الشفاء: إن الأشياء المركبه والأشياء البسيطة التى هى قائمه فى المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوه أن يفسد، وفى الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (ص ٣٥٥ ج ١ ط ١).

ويطلق البسيط على الملكه العلميه أيضا، فيقال: إن حقيقه كل شئ مندمج فى بسيطه كاندماج العلوم التفصيليه فى الملكه البسيطه، وتلك الملكه البسيطه يقال لها: القوه العقليه المطلقة والعلم البسيط أيضا فراجع الفصل السادس من خامسه نفس الشفاء (ص ٣٥٩)، وأطلق فى ذلك الفصل العقل البسيط على الملكه أيضا، وعلى منواله قال المتأله السبزوارى فى تعليقه على آخر الفصل السابع من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيليه هو العقل البسيط الذى هو

الملكه أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال (ج ٣ ص ٣٢١ ط ٢)، ويعبر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الموضوع المذكور أخيرا من الشفاء والأسفار (ص ٢٩٣ ج ١ ط ١) حيث يقول:

إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات.

ويطلق خصوصا على المعلول الأول أى العقل الأول البسيط، وهذا الوجه مندرج فى الإطلاق السابق.

ويطلق البسيط على العناصر الأوليه للمركبات الطبيعیه كثيرا.

ويطلق على السطح أيضا كما قال الشيخ فى الفصل الثامن والعشرين من النمط الأول من الإشارات: الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه.. الخ.

ويطلق على عضو الحيوان بالنسبه إلى بدنه المركب من الأعضاء، وإن كان كل عضو منه مركب من البسائط، كما فى المباحث المشرقيه للفخر الرازى (ج ٢ ص ٢٣٢ ط حيدر آباد) وفى الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ٩) من أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.

ويطلق على العرض المقابل للجوهر أيضا كالسطح والنقطه وغيرهما من البسائط العرضيه، فما قدمنا من إطلاقه على السطح داخل فى هذا الوجه أيضا.

ويقال فى الفن الرياضى للعدد الأول البسيط أيضا فى قبال العدد المركب، ففى صدر مقاله السابعه من أصول إقليدس بتحرير المحقق الطوسى العدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده آخر.

ويطلق كثيرا فى زبر المتقدمين على النفوس الناطقه الانسانيه، ففى آخر الفصل الرابع من مقاله التاسعه من إلهيات الشفاء حيث قال: ومما لا نشك فيه أن هاهنا عقولا بسيطه مفارقه تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ٢٦٩)، وكذلك يطلق فى العلوم الأدبيه وغيرها على الحروف والكلمات وغيرهما.

ص: ١٢٩

أقول: يعنى أن وصف البساطه والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات، إذ لا- موجود هو بسيط أو مركب محض، فالبساطه والتركيب لا يعقلان إلا عارضان فهما من ثوانى المعقولات، ولو كانا موجودين لزم التسلسل.

ص: ١٣٠

إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان، إذ لا يصدق على شيء أنه بسيط ومركب وإلا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال.

وقد يتضايفان أعنى يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لا أنه لا- جزء له هو المركب المخصوص (١)، ويكون المركب مركبا باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافة بينهما، وهذا كالحیوان فإنه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه، وإذا أخذنا باعتبار التضاييف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعنى (٢) الحقيقى عموما وخصوصا، وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقى متنافيان، لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى، وإذا أخذنا بالمعنى الإضافى جوزنا أن يكون البسيط مركبا، لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره، وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان أعم من البسيط بالمعنى الأول، فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا (٣) أعنى البسيط

=====

(١) كما فى (ش)، والضمير فى أنه وفى له راجع إلى البسيط، وضمير هو راجع إلى ذلك المركب، وقد جاءت العبارة على وجوه، ففى (م): من ذلك المركب لأنه - وله خ - لا- جزء له هو المركب المخصوص. وفى (ص ز ق د): من ذلك المركب وأنه لا جزء له وهو المركب المخصوص. وفى أخرى: من ذلك المركب وإن كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص.

والأخير أوضح الوجوه معنى، والأول أمتنها لفظا ومعنى فقد اخترناه، وفى غيره يحتمل التحريف والتصحيح القياسى، على أن غير الطرفين لا يخلو عن تكلف ثخين.

(٢) بيان لقول المصنف بما مضى.

(٣) أى صارت النسبة بين البسيط الإضافى والبسيط الحقيقى على عكس النسبة بين المركب الإضافى والمركب الحقيقى، لأن البسيط الإضافى أعم مطلقا من البسيط الحقيقى، والمركب الإضافى أخص مطلقا من المركب الحقيقى، فلا يخفى أن هذه النسبة عكس النسبة بين البسيطين، أما الأول فلأن كل ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا- جزء له لجواز أن يكون جزء شئ ذا أجزاء، وأما الثانى فلأن كل مركب إضافى مركب حقيقى، وليس كل مركب حقيقى مركبا إضافيا لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزء.

ص: ١٣١

والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: وكما تتحقق الحاجة (١) في المركب فكذا في البسيط.

أقول: الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معا، فإن كل واحد منهما ممكن وكل

=====

(١) قال الشارح القوشجي: اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ على أقوال ثلاثة: الأول: ما اختاره المصنف وهو أنها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة أو بسيطة. الثاني: أنها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة. الثالث: أن المركبة مجعولة بخلاف البسيطة، إنتهى.

أقول: المستفاد من كلامه في النمط الرابع من الإشارات ومن كلماته الأخرى ومما مضى منه في الكتاب، عدم اعتقاده في مجعولية الماهيات برأسها أصاله ومراده من تحقق الحاجة في المركب والبسيط باعتبار صيرورتها موجوده بتبعيه الوجود بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما. ومن ذهب إلى أنها غير مجعولة مطلقا ناظر إلى جعلها بالأصالة، فالقولان واحد.

والقول الثالث ناظر إلى أن البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيات الموجودة في الخارج فهي موجودة بالتبع أيضا، فإن جعل زيد في الخارج هو جعله متكما بكم كذا ومتلونا بلون كذا وهكذا، لا أن الجعل مره يتعلق بالماهيات وأخرى بأعراضها، فالأقوال ناظرة إلى أمر فارد ولا تنازع بينها.

واعلم أنه يصدق قولنا: الماهية ليست بموجوده، ولا يصدق قولنا: الوجود ليس بموجود، وذلك لأن الوجود ليس بمجوعول بل هو الحق المتحقق في عظمت جلاله وجبروت كبريائه، والماهيات أوعيه تحققها هي الأذهان لا غير وإنما تنتزع وتعتبر من حدود أطواره وشؤونه وآياته، وتلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لا حد لها لقيامها بها، كأموج البحر مثلا تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر لأنها لا حدود لها من تلك الجهة، فافهم.

والفيلسوف الإلهي يبحث عن أجزاء الجسم فيجده مؤلفا من الهولي والصورة، فينتقل من ازدواجهما إلى أصل مفارق يقيم أحدهما بالآخر، فيثبت من هذا الطريق خالقا مدبرا قيوما قائما على الأجسام، أو يجده مؤلفا من أجزاء صغار صلبه لا تتجزأ فينتقل من تأليفها إلى جامع لها مدبر فيها تدييرا إراديا، فيثبت بهذا الطريق موجودا واجبا بذاته خالقا مريدا متصفا بجميع الكمالات الغير المتناهية، أو يبحث عن الممكن بأنه زوج تركيب من الوجود والماهية فينتقل من ازدواجهما إلى جاعل الماهية موجوده وهو الله سبحانه. والعارف ينظر بنور برهان الصديقين على وجهه الأتم أنه سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فيحتاج في إثبات العالم إلى دليل، فالماهيات في منظره الأعلى كسراب بقيعه يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه.

ممکن علی الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب، فالحاجه ثابتة فی کل واحد منهما.

وقد منع بعض الناس احتیاج البسیط إلى المؤثر، لأن عله الحاجه أنما هی الإمكان وهو أمر نسبی أنما یعرض لمنتسبین، فما لم تتحقق الاثنینیه لم تتحقق الحاجه، ولا اثنینیه فی البسیط فلا احتیاج له.

والجواب: أن الإمكان أمر عقلی یعرض لمنتسبین عقلیین هما الماهیه والوجود وتتحقق باعتباره الحاجه لكل واحد منهما إلى المؤثر.

قال: وهما قد یقومان بأنفسهما (١) وقد یفتقران إلى المحل.

أقول: کل واحد من البسیط والمركب قد یكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان، وقد یكون مفتقرا إلى المحل كالکیف والسواد وهما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد وأن یكون أحد أجزائه قائما بنفسه والآخر قائما به، والمركب من الثاني لا بد وأن یكون جمیع أجزائه محتاجا إلى المحل، إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه والباقي إلى ذلك البعض.

قال: والمركب أنما یتربك عما یتقدمه وجودا وعدما بالقیاس إلى الذهن والخارج وهو عله الغنی عن السبب (٢) فباعتبار الذهن بین وباعتبار الخارج غنی، فتحصل خواص ثلاث، واحده متعاكسه واثنان أعم.

أقول: المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عده أمور، فبالضرورة یكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الأمور، والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فیتأخر عن كل واحد منها، فكل واحد منها موصوف بالتقدم فی

=====

(١) أنت بما قدمنا من معانی البسیط تدری أن بعض البسائط كالجوهر قائم بنفسه، وبعضه كالکیف مفتقر إلى المحل، ثم أن الحيوان والسواد فی الشرح مثالان للمركب، أما الحيوان فظاهر، وأما السواد فباعتبار أن اللون جنس له وقابض نور البصر فصل له. وقوله: لا بد وأن یكون أحد أجزائه قائما بنفسه، كالناطق فی الحيوان.

(٢) أي تقدم الأجزاء على الماهیه المركبه، فالضمیر راجع إلى المصدر المستفاد من قوله: عما یتقدم.

طرف الوجود، ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهية، فيكون عدم أى جزء كان من تلك الأمور عله لعدم المركب، والعله متقدمه على المعلول، فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم فى طرف العدم أيضا، فقد ظهر أن جزء الحقيقة (١) متقدم عليها فى الوجود والعدم، ثم إن الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم فى الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس إلى الذهن والخارج.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التقدم (٢) الذى هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد (٣)، لسنا نقول: إنه يكون مستغنيا عن مطلق السبب، فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل (٤)، وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى عله متأخره عن المتأخر عنه، بل ولا خارجه عن عله المركب، فإن عله كل جزء داخله فى عله الكل، فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين، وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب، وهذه الخاصه أعم من الخاصه الأولى لأن الأولى هى الحصول الموصوف بالتقدم (٥) والثانية هى الحصول المطلق (٦)، ولهذا قيل: لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشئ وكونه غنيا عن

=====

(١) قد مضى فى المسأله الأولى من هذا الفصل أن الذات والحقيقه تطلقان على الماهيه مع اعتبار الوجود الخارجى.

(٢) بيان لمرجع الضمير فى قول المصنف وهو عله الغناء المستفاد من قوله: عما يتقدم، كما تقدم.

(٣) لا عن السبب مطلقا فإن السبب الأول الذى للكل سبب له أيضا، فقوله: ولسنا نقول.. الخ جمله بيانيه.

(٤) الظاهر أنه لو قال: فإن فاعل الكل هو فاعل الجزء، لكان أنسب.

(٥) وهو هو لا يكون إلا جزءا، لأن غير الجزء لا يتصف بالتقدم على الكل فهو ذاتى لا غير.

(٦) أعم من أن يكون جزءا أم لا، بأن يكون عرضا لازما فلا يلزم من أن يكون ذاتيا لا غير، وإن امتنع رفع هذا اللازم فى الذهن فإنه لا- يلزم أن يكون كل ما امتنع رفعه فى الذهن ذاتيا مقوما، كما ذهب إليه قوم من المنطقيين، والشيخ ردهم فى منطق الإشارات فى ضمن قوله إشاره إلى العرضى اللازم (ص ١٩ ط ١).

فإنما كان هذه الخاصه أعم من الخاصه الأولى، لأن كل ما هو متقدم على الكل مستغن عن سبب جديد، وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد فهو متقدم.

ص: ١٣٤

السبب الجديد كونه جزءا.

فقد حصل لكل ذاتى على الإطلاق خواص ثلاث: الأولى: وجوب تقدمه فى الوجودين والعدمين وهذه متعاكسه عليه. الثانية: استغناؤه عن السبب الجديد.

الثالثة: امتناع رفعه عما هو ذاتى له، وهاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه (١) لمشاركه بعض اللوازم له فى ذلك.

٤- المسأله الرابعه : فى أحكام الجزء

قال: ولا بد من حاجه ما (٢) لبعض الأجزاء إلى البعض، ولا يمكن شمولها باعتبار واحد.

أقول: كل مركب على الإطلاق فإنه يتركب من جزئين فصاعدا، ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجه إلى جزء آخر مغاير له، فإنه لو استغنى كل جزء عن باقى الأجزاء لم تحصل منها حقيقه واحده كما لا تحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقه متحده، فلا بد لكل مركب (٣) على الإطلاق من حاجه لبعض أجزائه إلى بعض.

ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصورى لا غير كالهيهه الاجتماعيه فى العسكر والبلده فى البيوت والعشريه فى العدد والمعجون عن اجتماع الأدويه.

وقد يكون هو الجزء المادى كالهيولى فى الجسم، ولا- يمكن شمول الحاجه بأن يكون الجزء المادى محتاجا إلى الصورى والصورى محتاجا إلى المادى إذا

====

(١) أى من الأول وهو وجوب تقدمه.. الخ، لمشاركه بعض اللوازم له أى للأول فى ذلك أى فى كل واحد من الاستغناء وامتناع الرفع.

(٢) أى لا بد فى المركب من حاجه ما.

(٣) كما فى (م)، والباقيه فى كل مركب.

ص: ١٣٥

أخذت الحاجه باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال.

وقد تشمل الحاجه الجزئين معا لا باعتبار واحد، كالماده المحتاجه (١) في وجودها إلى الصوره والصوره المحتاجه في تشخصها إلى الماده.

قال: وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى الذهن.

أقول: أجزاء الماهيه (٢) لا بد وأن تكون متميزه، ثم التمايز قد يكون خارجيا كتمايز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان، وقد يكون ذهنيا كتمايز جنس السواد عن فصله، فإنه لو كان خارجيا لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا، والأول باطل لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الأولويه ولزوم كون الشئ مقوما لنفسه، وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فأما أن لا تحدث هيئه أخرى فيكون المحسوس هو اللونيه المطلقه فالسواديه المحسوسه هى اللونيه المطلقه هذا خلف، أو تحدث هيئه أخرى فلا- يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف، والثانى باطل (٣) لأنه لم تحصل عند الاجتماع هيئه أخرى كان السواد غير محسوس، وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما، فيكون التركيب فى قابل السواد أو فاعله (٤) لا فيه هذا خلف.

قال: وإذا اعتبر عروض العموم ومضائفه (٥) فقد تتباين وقد تتداخل.

أقول: هذه القسمه باعتبار عروض العموم ومضائفه أعنى الخصوص

=====

(١) كما قيل بالفارسيه:

هيولى در بقاء محتاج صورتتشخص كرد صورت را گرفتار

(٢) بيان لمرجع الضمير وهو هى.

(٣) وهو (أو لا) مقابل المحسوس فى قوله: إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا.

(٤) قد مضى نظير ذلك الاحتجاج فى الوجود فى المسأله الأولى من الكتاب. وفى (م): فى قابل السواد وفاعله، وأما النسخ الأخرى فكما اخترناه.

(٥) على صيغه اسم الفاعل.

ص: ١٣٦

للأجزاء (١) فإننا إذا اعتبرنا عروضهما (٢) للأجزاء حدثت هذه القسمة، وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعم من البعض (٣) فتسمى المتداخلة أو لا تكون فتسمى المتباينة (٤).

والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا إما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضائفه الفصل، أو صفة له (٥) كالموجود المقول على المقولات العشر، أو مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة، وقد يكون مضافا (٦) كالحيوان والأبيض.

والمتباينة ما يتركب عن الشئ وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما إما بعضها عدمي كالأول (٧) أو كلها وجوديه حقيقيه متشابهه كالأحاد في العدد، أو مختلفه إما معقوله كالماده والصوره والعفه والحكمه في العدالة، أو محسوسه كاللون والشكل في الخلقه والسواد والبياض في البلقه، أو بعضها إضافي كالسرير المعبر في تحققة نوع نسبه، أو كلها كذلك كالأقرب والأبعد، فهذه أصناف المركبات.

قال: وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محموله.

أقول: أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد فتكون أجزاء حقيقيه، ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحاله كون الكل هو الجزء، وقد ينظر إليها

=====

(١) صله للعروض، ولم يأت به المصنف لدلاله العروض والمقام عليها.

(٢) واعتبرنا عدم عروضهما لها أيضا ليتحقق التباين، والضمير راجع إلى العموم والخصوص المعبر بالمضائف في المتن.

(٣) أعم مطلقا أو من وجه.

(٤) وأما المتساويه فهي خارجه عن هذه القسمة، لأن تركب الماهية الحقيقيه من أمرين متساويين ممتنع عند المصنف، لما يأتى من قوله قدس سره: وما لا جنس له فلا فصل له.

(٥) أى للخاص.

(٦) عطف على قد يكون أى وقد يكون العام عاما مضافا.

(٧) يعنى كالعدد الأول، والعدد الأول مقابل العدد المركب، والأول كالخمسه والسبعه، والمركب كالسته والثمانيه كما في صدر سابعه الأصول العدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده آخر.

باعتبار كونها محموله صادقه على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه، وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهيه بشرط لا شئ كما تقدم تحقيقه (١)، فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره، وإذا أخذ من حيث هو مع قطع النظر عن القيد كان محمولا.

قال: فتعرض لها الجنسيه والفصليه.

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

قال: وجعلاهما واحد (٢).

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

قال: والجنس هاهنا كالماده، وهو معلول والآخر صورته وهو عله (٣).

=====

(١) تقدم فى المسأله الثانيه من هذا الفصل.

(٢) وسيأتى أيضا البحث عنه فى آخر هذا الفصل حيث يقول: وجعل الجنس والفصل واحد.

(٣) الجنس من المعقولات الثانيه، والطبيعه الجنسيه أمر مبهم فى العقل، بمعنى أنه مأخوذ لا بشرط متردد بين أشياء كثيره، هى عين كل واحده منها فى الخارج بمعنى أنها جزء حقيقتها غير منطبقه على تمام حقيقه واحده منها، فإذا انضم إليها الفصل زال عنها الابهام والتردد وتعينت وهى مع انضمامه منطبقه على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل عله لصفه الجنس فى الذهن وهى التعين أى زوال الابهام والتردد فيه لا أنه عله لوجود الجنس فى الذهن أو فى الخارج وإلا لوجب أن لا يعقل الجنس إلا مع عله وهو فصل ما على الأول، ووجب أن تغاير فى الوجود ويمتنع الحمل بالمواطاه على الثانى. وإلى هذا التحقيق يشير القطب فى شرح المطالع (ص ٩٢ ط ١) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل عله لحصه النوع، بهذه العبارة: ليس مراده أن الفصل عله لوجود الجنس وإلا- لكان إما عله له فى الخارج فيتقدم عليه فى الوجود وهو محال لاتحادهما فى الجعل والوجود، وإما عله له فى الذهن وهو أيضا محال وإلا لم يعقل الجنس دون فصل، بل المراد أن الصوره الجنسيه مبهمه فى العقل يصلح أن

يكون أشياء كثيره هى عين كل واحد منها فى الوجود غير محصله فى نفسها لا يطابق تمام ماهياتها المحصله، وإذا انضاف إليها الصوره الفصليه عينها وحصلها أى جعلها مطابقه للماهيه التامه فهى عله لرفع الابهام والتحصيل.

ص: ١٣٨

أقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصوره وجد الجنس أشبه بالماده من الفصل (١) والفصل أشبه بالصوره منه، وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العله، وذلك لأن للفصل نسبه إلى الجنس المطلق وهى نسبه التقسيم، وإلى النوع - أعنى الجنس المقيد بالفصل - وهى التقويم، وإلى حصه النوع من الجنس وهى نسبه العليه، وذلك لأن الشيخ أبا على ادعى (٢) أن الفصل عله لحصه النوع من

=====

(١) بيان لتخلل الكاف فى قوله: والجنس هاهنا كالماده، يعنى كما أن الهيولى لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصوره كذلك الجنس لا- تحصل لها فى الخارج إلا بالفصل. وإنما يكونان كالماده والصوره لأنهما أجزاء خارجيه للجسم وهما أمور ذهنيه من المعقولات الثانيه، والعباره نقلت فى (م ق د) هكذا: والجنس هاهنا كالماده، وفى (ص): والجنس هنا كالماده.

(٢) قال الشيخ فى منطوق الإشارات (ص ٢٩ ط ١): وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله مقوم، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم.

وقال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد أن الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعا إنما يكون له اعتباران: أحدهما: بقياسه إلى الجنس المتحصل به، والثانى: بقياسه إلى النوع المتحصل منه. والأول هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الانسان وغيره. والثانى هو التقويم فإنه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له. وأما قولهم: الفصل مقوم لحصه من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سببا لوجود الحصه لا بمعنى كونه جزءا منه.

وقال القطب فى تعليقه عليه على منوال كلامه توضيحا: وللفضل ثلاث نسب: نسبه إلى الجنس بالتقسيم، ونسبه إلى النوع بالتقويم، ونسبه إلى الحصه بالتقويم أيضا لكن بمعنى آخر فإنه مقوم للنوع، بمعنى أنه مقوم لماهيته ذاتي له، ومقوم للحصه لا بمعنى أنه مقوم لماهيته بل بمعنى أنه مقوم لوجوده فإنه إذا قارن الجنس تخصص فهو عله لوجود الجنس لا- مطلقا بل للقدر الذى هو حصه النوع.

ص: ١٣٩

الجنس لأنه قد تقدم أنه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض، فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل، ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه عله فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال: وما لا جنس له فلا فصل له.

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

وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود، وجوزوا تركيب الشئ من أمرين متساويين كالجنس العالى (١) والفصل الأخير، وكل من

=====

(١) أى ذلك الشئ هو كالجنس العالى وكالفصل الأخير، لأنهما لو كانا مركبين من الجنس والفصل يلزم المحال الذى يذكره الشارح بعيد هذا فى ضمن قول المصنف ويجب تناهيهما، فكل من الجنس العالى والفصل الأخير مثال للشئ لا للأمرين المتساويين بأن يكون ذانك الأمران المتساويان هما الجنس العالى والفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام، فلا تغفل.

ثم قوله: ولو جعل كل منهما - إلى آخره - موافق لنسختى (ش د) ووجهه ظاهر. وفى (م): لزم التسلسل ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود، وهى أقدم النسخ وأصحها غالبا، ومعنى العبارة ظاهر، وهى فى النسخ مضطربه أشد من اضطراب المضطربه. وهى فى (ش د) هكذا: لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود.

والظاهر أن هذا تحرير آخر من غير الشارح العلامة. وفى (ز): لزم التسلسل ولم يجعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبه ونسبتهما إلى الوجود.

وفى (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما فى (ز) - ونسخه (د) كانت نحو ما فى (ز) ثم صحح مثل ما فى (ش).

ص: ١٤٠

الأمرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود.

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

قال: وكل فصل تام فهو واحد.

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

قال: ولا يمكن وجود جنسين في مرتبه واحده لماهيه واحده.

أقول: الجنس للماهيه قد يكون واحدا كالجسم الذى له جنس واحد هو الجوهر، وقد يكون كثيرا كالحيوان الذى له أجناس كثيره، لكن هذه الكثره لا يمكن أن تكون في مرتبه واحده بل يجب أن تكون مترتبه في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبه واحده لنوع واحد لأن فصلهما إن كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال، وأن تغاير لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف.

قال: ولا تركيب عقلى إلا منهما.

أقول: التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشره من الآحاد، والتركيب العقلي لا- يكون إلا- من الجنس والفصل، لأن الجزء إما أن يكون مختصا بالمركب أو مشتركا، والأول هو الفصل القريب، والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو جزءا منه، والأول هو الجنس، والثاني إما أن يكون مساويا له أو أعم منه، والأول يلزم منه كونه (١) فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب.

والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو لا يكون، والأول جنس والثاني فصل جنس وإلا لزم التسلسل وهو محال، فقد ثبت أن كل جزء محمول إما أن يكون جنسا أو فصلا وهو المطلوب.

قال: ويجب تناهيهما.

أقول: الجنس والفصل قد يترتان في العموم والخصوص كالحيوانيه والجسميه وقد لا يترتان، والمترتبه يجب تناهيهما في الطرفين فإنه لولا تناهى الأجناس (٢) لم تتناه الفصول التي هي العلل، فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهايه لها وهو محال.

قال: وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما.

أقول: يعنى أن من الأجناس ما هو عقلي وهو الحيوانيه مع قيد الجنسيه، ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسيه ولا باعتبار عدمها، ومنها ما هو منطقي وهي الجنسيه العارضه للحيوانيه، وهذه الثلاثه أيضا قد تحصل في الفصل، وذلك كما أن جنسيهما يعنى جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلى

====

(١) أى ما يكون مساويا له يلزم منه أن يكون فصلا للجنس. وسيأتى زياده بيان وتوضيح فى كون المساوى فصلا فى قوله بعيد هذا: وإذا نسبا إلى ما يضافان إليه.. الخ.

(٢) على أنه لزم من ذلك تركيب الماهيه من أجزاء غير متناهيه فلزم منه عدم تحصل الأشخاص أيضا وقد جمعها الشارح فى الجوهر النضيد بقوله: وإنما وجب انتهاء الأجناس فى التصاعد لأنه لولا- ذلك لزم تركيب الماهيه من أجزاء غير متناهيه ويلزم وجود علل ومعلولات لا يتناهى وهو محال (ص ١٤ ط ١).

ص: ١٤٢

من حيث هو كلى قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان - أعنى الجنس والفصل - ينقسمان إليها.

قال: ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات.

أقول: الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذى ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس، وقد يكون سافلا وهو الجنس الأخير الذى لا جنس تحته كالحیوان وقد يكون متوسطا وهو الذى فوقه جنس وتحتة جنس كالجسم. والفصل أيضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالى، وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال: ومن الجنس ما هو مفرد (١) وهو الذى لا جنس له وليس تحته جنس، وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل.

أقول: من أقسام الجنس المفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته ويذكر فى مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنسا وأن يكون صدقه (٢) على أفراد صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقى المقولات الخمس أعنى النوع والخاصه والعرض العام، فإن الجنس ليس جنسا لكل شئ بل لنوعه، وكذا الفصل وسائرهما وقد يجتمع الجنس والفصل فى شئ واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالإدراك الذى هو جنس للسمع والبصر وباقى الحواس وفصل للحیوان بل قد تجتمع الخمس (٣) فى شئ واحد لا باعتبار

=====

(١) كما فى (م) وحدها، والنسخ الأخرى كلها: وفى الجنس ما هو مفرد. والشرح يناسب الأول حيث قال: من أقسام الجنس المفرد. وباقى المتن كان باتفاق النسخ كلها.

(٢) أى صدق العقل على أفراد صدق الجنس على أنواعه لا صدق النوع على أفراد حتى يصير الجوهر جنسا للعقل.

(٣) قال الشيخ فى منطق الإشارات: وقد يكون الشئ بالقياس إلى كلى خاصه، وبالقياس إلى ما هو أخص منه عرضا عاما، فإن المشى والأكل من خواص الحیوان ومن الأعراض العامه وفى (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما فى (ز) - ونسخه (د) كانت نحو ما فى (ز) ثم صحح مثل ما فى (ش).

ص: ١٤٣

واحد لتقابلها، فإن الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشيء أو نوعا له أو خاصه أو عرضا بالقياس إليه.

قال: ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل.

أقول: لا- يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبه إلى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع وإلا- لم يكن فصلا (١) لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غيره، فالوجه الذى به احتاج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخره، فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبه إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع.

قال: وإذا نسا إلى ما يضافان إليه كان الجنس أعم والفصل مساويا.

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

٥- المسأله الخامسه : فى التشخص

قال: والتشخص من الأمور الاعتباريه (٢) فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلى

=====

(١) لأن الجنس حينئذ يصير مقوما للفصل أى يكون جزء لماهيته. وأيضا لزم اعتبار جزء واحد فى الماهيه مرتين وأنه باطل قطعاً.
(٢) أى من الاعتباريات التى لها نفسيه وواقعيه، لا كالأعتباريات التى لا نفسيه لها كما تحقق فى البحث عن نفس الأمر، ولا يلزم من كونه ذا نفسيه أن يكون صفه زائده على الذات المتشخصه كما أن زيدا موجود جزئى خارجى مثلا وليس صفه الجزئيه صفه زائده على ذاته وهذا هو المراد من أن التشخص أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج. ثم لا يخفى عليك أن التشخص أمر زائد على الماهيه فى كل واحد من أشخاص تلك الماهيه لأن هذه الماهيه النوعيه من حيث هى نفس تصورها غير مانع من صدقها على كثيرين، وأما الشخص فنفس تصويره مانع من الشركه ففى الشخص أمر زائد على الماهيه وهو التشخص. نعم إن هاهنا دقيقه فى أمر الجزئى الذهنى وهى أن الصوره العلميه وإن كانت مثاليه جزئيه كصوره الشمس مثلا فهى من تلك الحثيه قابله للصدق على الكثيرين من أمثالها أى الصوره العلميه كليه مطلقا، وقد تحقق البحث عن ذلك فى الحكمة المتعاليه وإلهيات الشفاء، فتدبر.

وجد مشاركا لغيره من التشخيصات فيه (١) ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: التشخيص من ثوانى المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينيه (٢) وإلا لزم التسلسل، ثم إذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركا لغيره من التشخيصات فى التشخيص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن التشخيص ليس من الأمور العينيه وإلا لزم التسلسل، لأن أفراد التشخيصات قد اشتركت فى مطلق التشخيص فيحتاج إلى تشخيص آخر (٣) مغاير لما وقع به الاشتراك، ولا يجوز أن يكون عدميا لأفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهيه المتشخصه (٤) عدميه لعدم أحد جزئها.

والجواب أنه أمر اعتبارى عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار.

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

أقول: لما حقق أن التشخيص من الأمور الاعتبارية لا العينيه شرع فى البحث عن عله التشخيص، واعلم أنه قد يكون نفس الماهيه المتشخصه وقد يكون غيرها.

(أما الأول) فلا يمكن أن يتكرر نوعه فى الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص

=====

(١) ضمير فيه راجع إلى التشخيص والظرف متعلق بقوله: مشاركا.

(٢) أى الخارجيه.

(٣) وفى (م، ق) إلى مخصص آخر.

(٤) ففيهما الماهيه المشخصه.

ص: ١٤٥

واحد، لأن الماهية عله لذلك التشخص، فلو وجدت مع غيره انفكت العله عن المعلول هذا خلف.

(وأما الثانى) فلا بد له من ماده قابله لا تكثر فيها (١) وتلك الماده تتشخص بانضمام أعراض خاصه إليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين، وباعتبار تشخص تلك الماده تشخص هذه الماهية الحاله فيها.

قال: ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى إلى مثله (٢).

أقول: إذا قيد الكلى العقلى بالكلى العقلى لا- يحصل الجزئيه، فإننا إذا قلنا لزيد أنه انسان ففيه شركه، فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذى تكلم يوم كذا فى موضع كذا لم يزل احتمال الشركه فلا يكون جزئيا. وإنما قيد بالعقلى لأنه ليس فى الخارج شركه ولا كليه.

قال: والتميز يغير التشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر.

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

قال: والمتشخص قد لا تعتبر مشاركته (٣) والكلى قد يكون إضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت عام متميز.

====

(١) كما فى (م) والنسخ الأخرى: قابله للتكثر وتلك الماده.. الخ.

(٢) كلمه الكلى تطلق باشتراك اللفظ على معانى عديده جمعناها فى كتابنا ألف نكته ونكته والنكته الرابعه والتسعين والثلاثمائه منها فى ذلك الإطلاع. والقيد بالعقلى إما للاحتراز على الطبيعى المقابل للطبيعى والمنطقى، أو المراد منه ما يحصل فى العقل ولكل منهما وجه كما فى الشوارق على التفصيل. وقال القوشجى: ولم يظهر لى بعد فائده تقييد الكلى بالعقلى.

(٣) والكلى قد يكون إضافيا فيتميز، فلا تشخص. والشخص المندرج تحت عام متميز، فاجتمع التشخص والتميز.

أقول: لما ذكر أن التشخيص والتميز متغايران انتفى العموم المطلق بينهما، وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أما صدق التشخيص بدون التميز ففي الشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الأعراض العامه.

وأما صدق التميز بدون التشخيص ففي الكلى إذا كان جزئيا إضافيا يندرج تحت كلى آخر فإنه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص.

وأما صدقهما على شئ واحد ففي التشخيص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فإنه متشخص ومتميز.

٦- المسألة السادسة : فى البحث عن الوحده و الكثره

قال: والتشخيص يغير الوحده.

أقول: الوحده عباره عن كون المعقول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخيص لأن الوحده قد تصدق على الكلى غير المتشخص، وعلى الكثره نفسها من دون صدق التشخيص عليهما.

قال: وهى تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحده، وتساوقه.

أقول: قد ظن قوم أن الوجود والوحده عبارتان عن شئ واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنه لا يلزم من الملازمه الاتحاد. ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث إنه كثير يصدق عليه أنه موجود وليس بواحد، فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم، الوحده تساوق الوجود وتلازمه، فكل موجود فهو واحد والكثره يصدق عليها الواحد لا من حيث هى كثره على معنى أن الوحده تصدق على العارض

ص: ١٤٧

أعنى الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد فهو موجود إما فى الأعيان أو فى الأذهان فهما متلازمان.

٧- المسألة السابعة : فى أن الوحدة غنية عن التعريف

قال: ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ.

أقول: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج فى تصورهما إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوى (١).

قال: وهى والكثرة عند العقل والخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف بالاقتراس.

أقول: الوحدة والكثرة عند العقل والخيال تستويان فى كون كل منهما أعرف من صاحبتهما بالاقتراس، فإن الوحدة أعرف (٢) عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينزع منها أمراً واحداً، والعقل يدرك أعم الأمور أولاً وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك فى التفصيل، فقد ظهر أن الكثرة والوحدة مستويتان فى كون كل واحد منهما أعرف من صاحبتهما لكن بالاقتراس فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل، فقد اقتسم العقل

=====

(١) كما تقدم البحث عنه مفصلاً فى المسألة الأولى من صدر الكتاب.

(٢) فى أول الفصل الثالث من ثلثه إلهيات الشفاء (ص ٣٣٩ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيلنا والوحدة أعرف عند عقولنا. ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التى نتصورها بدياً لكن الكثرة نتخيلها أولاً والوحدة نعقلها أولاً والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلى بل إن كان ولا بد فخيالى. وفى الحكمة المنظومة (ص ١٠٣).

وسر أعرفيه الأعمسنيخيه لذاتك الأتم

ووحده عند العقول أعرفو كثره عند الخيال أكشف

ص: ١٤٨

والخيال وصف الأعرافيه لهما، فإذا حاولنا تعريف الوحده عند الخيال عرفناها بالكثرة، وإذا حاولنا تعريف الكثره عند العقل عرفناها بالوحده.

٨- المسأله الثامنه : فى أن الوحده ليست ثابتة فى الأعيان

(١)

قال: وليست الوحده أمرا عينيا بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثره.

أقول: الوحده إن كانت سلبيه لم تكن سلب أى شئ كان بل سلب مقابلها أعنى الكثره، فالكثره إن كانت عدميه كانت الوحده عدما للعدم فتكون ثبوتيه (٢)، وإن كانت وجوديه (٣) كان مجموع العدمات (٤) أمرا وجوديا وهو محال، وإن كانت ثبوتيه (٥) فإن كانت ثابتة فى الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة فى الذهن فهو المطلوب، فإذن الوحده أمر عقلى اعتبارى يحصل فى العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهى من المعقولات الثانيه العارضه للمعقولات الأولى، وكذا الكثره لأنه لا يمكن أن تتصور وحده أو كثره قائمه بنفسها بل إنما تتصور عارضه لغيرها.

٩- المسأله التاسعه : فى التقابل بين الوحده و الكثره

قال: وتقابلهما لإضافه العليه (٦) والمعلوليه والمكياليه والمكياليه لا لتقابل

=====

(١) وفى الأسفار: (ولا تصغ إلى من يقول الوحده من الاعتبارات..) (ط ١ ج ١ ص ١٣١).

(٢) أى الوحده.

(٣) أى الكثره، فالجمله عطف على قوله: إن كانت عدميه، لأن الوجود مقابل العدم.

(٤) أى مجموع الوحدات السلبيه لأن الكلام فى أن تكون الوحده سلبيا فلا تغفل.

(٥) أى الوحده، فالجمله عطف على قوله: إن كانت سلبيه، لأن الثبوت مقابل السلب.

(٦) أقسام التقابل غير جاريه بين الوحده والكثره وإنما التقابل بينهما بالعرض والشيخ قد بحث عن تقابل الوحده والكثره فى سادس ثالثه إلهيات الشفاء (ص ٨٨ - ٩٢ ط ١) على التفصيل وبعد البيان فى عدم أصناف التقابل فيهما قال: فبالحرى أن تجزم أن لا- تقابل بينهما فى ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحده من حيث هى مكيال تقابل الكثره من حيث هى مكيل، وليس كون الشئ وحده وكونه مكيلا شيئا واحدا بل بينهما فرق، والوحده يعرض لها أن تكون مكيالا كما أنها يعرض لها أن تكون عله، ومعنى كون الوحده مكيالا للكثره أنها تفنيها مره بعد أخرى كما أن العاد فى الكم المنفصل، والمقدر فى الكم المتصل كذلك إلا أن الواحد لا يكون عادا وإن كان مفنيا كما حقق فى العلوم الرياضيه. وستعلم أصناف التقابل فى المسأله

الحادي عشر من هذا الفصل.

ص: ١٤٩

أقول: إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة فى موضوع واحد بالقياس إلى شئ واحد، فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فيينهما تقابل قطعا.

إذا عرفت هذا فنقول: إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة: إما تقابل السلب والإيجاب أو العدم والملكه أو التضاييف أو التضاد، وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهرى أى ذاتى يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة، لأن الوحدة مقومه للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيتان فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكه، ولا متضاييفتين لأن المقوم متقدم والمضاييف مصاحب، ولا متضادتين لامتناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلا- تقابل عرضى وهو باعتبار عروض العليه والمعلوليه والمكياليه والمكياليه العارضتين لهما، فإن الوحدة عله للكثرة ومكيال لها والكثرة معلوله ومكياله، فيينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا.

١٠- المسأله العاشره : فى أقسام الواحد

(١)

قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضروره، فجهه الوحده إن

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

ص: ١٥٠

لم تقوم جهه الكثره ولا- تعرض لها فالوحده عرضيه، وإن عرضت كانت موضوعا أو محمولات عارضه لموضوع أو بالعكس، وإن قامت فوحده جنسيه أو نوعيه أو فصليه، وقد يتغاير (١) فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحده بقول مطلق (٢) وإلا نقطه إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع، هذا إن لم يقبل القسمة وإلا- فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب.

أقول: قد بينا أن الوحده والكثره من المعقولات الثانيه (٣) العارضه للمعقولات الأولى، إذا عرفت هذا فموضوعهما أعنى المعروف إما أن يكون واحدا أو كثيرا، فإن كان واحدا كانت جهه وحدته غير جهه كثرته (٤) بالضروره لاستحاله كون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد واحدا وكثيرا، وإذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهه الوحده مقومه لجهه الكثره أو لا، فإن لم تكن مقومه فإما أن تكون عارضه لها أو لا، فإن لم تكن عارضه فهي الوحده بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينه كنسبه الرانس (٥) إلى السفينه، وكذلك حال النفس إلى البدن (٦) كحال الملك إلى المدينه فإنه ليس هناك نسبه واحده ولا حاله واحده

=====

(١) عطف على قوله قد يكون واحدا، أى وقد يتغاير معروضهما.

(٢) وفي بعض النسخ وحده شخصيه بقول مطلق، أى وحده هى شخص من أشخاص مفهوم الوحده، فإن مفهوم الوحده واحد من حيث الذات كثير من حيث الأفراد فهو غير داخل فى المقسم. والمراد بقول مطلق أنها وحده من غير إضافه إلى شئ، بأن يقال مثلا وحده النقطه أو وحده العقل وغير ذلك.

(٣) بينه فى المسأله الثامنه قبيل ذلك.

(٤) وذلك كأفراد الانسان مثلا فإنها كثيره من حيث أشخاصها وواحد من حيث إنها انسان.

(٥) كما فى (م) والباقيه: كنسبه الربان، الربان بالباء الموحد كرمان هو الفلاح ويقال له الملاح أيضا وهو بالفارسيه ناخدا. وفى منتهى الإرب: ربان كرمان مهتر كشتيان كه كشتى راند.

(٦) التحقيق أن حال النفس إلى البدن أرفع من نحو هذا القول، فإن البدن من حيث هو بدن مرتبه نازله للنفس والإنسان الواحد الشخصى له مرتبه طبيعيه ومرتبته مثاليه ومرتبته عقليه ومرتبته لاهوتيه (ما لكم لا ترجون لله وقارا × وقد خلقكم أطوارا).

ثم مراد الشارح أن التدبير وهو جهه الوحده بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لأنه غير محمول عليهما، إذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما.

بل هما نسبتان وحالتان، فالوحده بينهما عرضيه (١).

وإن كانت الوحده عارضه للكثره فأقسامه ثلاثه: أحدها: أن تكون موضوعا كما تقول، الانسان هو الكاتب، فإن جهه الوحده هنا هي الانسانيه وهي موضوع.

الثاني: أن تكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا: الكاتب هو الضاحك، فإن جهه الوحده ما هو موضوع لهما أعنى الانسان. الثالث: أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا: القطن هو الثلج (٢)، فإن جهه الوحده هي صفه لهما أعنى البياض.

وأما إن كانت جهه الوحده مقومه لجهه الكثره فهي جنس إن كانت مقوله على كثره مختلفه (٣) بالحقائق في جواب ما هو، ونوع إن كانت الحقائق متفقه (٤)، وفصل إن كانت مقوله (٥) في جواب أى ما هو في جوهره.

وإن كان موضوعهما كثيرا أعنى يكون موضوع الوحده شخصا واحدا فإما أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعنى أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنه شئ غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحده نفسها (٦)، أو يكون له مفهوم آخر فإن كان ذا وضع فهو النقطه وإلا فهو العقل والنفس.

هذا إن لم يقبل القسمة، وإن كان الموضوع للوحده قابلا للقسمة فإما أن تكون أجزاءه مساويه لكليه أو لا، والأول هو المقدار إن كان قبوله للانقسام لذاته وإلا فهو الجسم البسيط، والثاني الأجسام المركبه.

=====

(١) كما في (م) والنسخ الأخرى: فالوحده فيهما عرضيه.

(٢) فإنهما كثير بذاتهما وواحد من حيث أنهما أبيض، فالأبيض جهه الوحده وهو عارض ذاتي للقطن والثلج اللذين هما جهتا الكثره.

(٣) كوحده الانسان والفرس من حيث إنهما حيوان.

(٤) كوحده زيد وعمرو من حيث إنهما انسان.

(٥) كوحده زيد وعمرو من حيث إنهما ناطق.

(٦) كما سيأتي في آخر هذه المسأله من أن الوحده قد تعرض لذاتها.

قال: وبعض هذه أولى من بعض بالوحده.

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

قال: والهو هو على هذا النحو (١).

أقول: الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحده من وجه، فقياس الهو هو قياس الوحده، فكما يقال: الوحده إما فى وصف عرضى أو ذاتى كذلك الهو هو، وبالجملة أقسام الوحده هى أقسام الهو هو لكن مع الكثره فلا- يعرض (٢) للشخص الواحد بخلاف الوحده.

قال: والوحده فى الوصف (٣) العرضى والذاتى تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه.

أقول: الوحده فى الوصف العرضى والذاتى تتغير أسماؤها بتغير المضاف إليه، فإن الوصف العرضى وهو المضاف إليه الوحده إن كان كيفاً سمي مشابهه، وإن كان فى الكم سمي مساواه، وإن كان فى الإضافه سمي مناسبه، وإن كان فى الخاصه سمي مشاكله، وإن كان فى اتحاد الأطراف سمي مطابقه، وإن كان فى اتحاد وضع الأجزاء سمي موازاه، وباقى الأعراض ليس لها أسماء خاصه.

====

(١) الهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الإيجابى بالمواطنه.

(٢) ضمير الفعل راجع إلى الهو هو أى لا يعرض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحده.

(٣) المتن والشرح مطابقان للنسخ كلها، وما فى المطبوعه قد سقط منها سطر. والمراد من قوله هذا أن الشئيين المتغيرين إن اتحدا فى الوصف العرضى كالتلج والعاج فى البياض، أو اتحدا فى الوصف الذاتى كالانسان والفرس فى الحيوانيه، فإن أسماء الوحده تتغير بتغير المضاف إليه الوحده لأن الوحده تضاف إلى ذلك الوصف كوحده البياض فى الأولين، ووحده الحيوانيه فى الأخيرين، وغيرهما.

ص: ١٥٣

وأما الوصف الذاتى الذى تضاف إليه الوحده أيضا إن كان فى الجنس سمي مجانسه وإن كان فى النوع سمي مماثله.

قال: والاتحاد محال فالهو هو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف (١).

أقول: اتحاد الاثنتين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحاله اتحاد المعدوم بالموجود، وليس قولنا: هو هو اتحادا مطلقا بل معناه أن الشئيين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه، بمعنى أن الشئ الذى يقال له أحدهما يقال له الآخر.

قال: والوحده مبدأ العدد المتقوم بها لا غير (٢).

====

(١) سلف فى المسأله الثامنه والثلاثين من الفصل الأول.

(٢) أقول العدد إن عرف بأنه كميّه تطلق على الواحد وما تألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، وإن عرف بأنه نصف مجموع حاشيته - كالأربعه مثلا- حيث إن حاشيتها التحتانيه ثلاثه، والفوقانيه خمسه فالمجموع من الحاشيتين ثمانيه فالأربعه نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها - قيل: فيخرج الواحد منه. وعرف أيضا بأنه كميّه تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزيه حتى يشمل التعريف الكسور أيضا فهذا التعريف عندهم هو الجامع دون الأولين.

ويرد على الأول بأن العدد كم منفصل والكم يقبل الانقسام، والوحده لا تقبله. وعلى الثانى بأن الواحد أيضا نصف مجموع حاشيته لأن الحاشيه أعم من الصحيح والكسر والواحد حاشيته التحتانيه نصف، والفوقانيه واحد ونصف إذ الحاشيه التحتانيه لكل عدد تنقص عنه بمقدار زياده الفوقانيه والمجموع من النصف والواحد والنصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيته، فتأمل. فالحق كما قال العلامة البهائي فى أول خلاصه الحساب: إن الواحد ليس بعدد وإن تألف منه الأعداد، كما أن الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم وإن تألفت منه الأجسام، وذلك لما قلنا إن العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحده لا تقبله. وفى الشفاء لم تكن الوحده غير عدد لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات (ج ٢ ط ١ ص ٤٤١).

تبصره: قال مولانا الإمام سيد الساجدين عليه السلام فى دعائه متفزعا إلى الله تعالى من الصحيفه الكامله: لك يا إلهى وحدانيه العدد. ولا- يخفى على البصير لطائف كلامه ودقائق أسرارهِ، ولعل ما فى الفص الإدريسى من فصوص الحكم، وما فى أوائل المرحله الخامسه من الأسفار فى بعض أحكام الوحده والكثره (ص ١٣٤ ج ١ ط ١) وما فى علم اليقين للفيض فى الوحده والعدد وخواصه (ص ٢٦٠ من الطبع الرحلى) وكذلك بعض رسائلنا كلقاء الله تعالى والوحده فى نظر العارف والحكيم يفيدك فى ذلك إفاده تامه إن أخذت الفطانه بيدك.

ص: ١٥٤

أقول: هاهنا بحثان: الأول: الوحدة مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها، فإنك إذا عقلت وحده مع وحده عقلت اثنين، ونبه بهذا أيضا على أنها ليست عددا.

الثاني: العدد أنما يتقوم بالوحدات لا غير، فليست العشرة متقومه بخمسه وخمسه ولا بستة وأربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانيه واثنين بل بالواحد عشر مرات، وكذلك كل عدد فإن قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع وتكون كل واحده من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فإنه ليس تركيب العشرة من الخمستين أولى من تركيبها من الستة والأربعة وغيرها من أنواع الأعداد التي تحتها، ولا يمكن أن يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب، وإلى هذا أشار أرسطو (١) بقوله: لا تحسبن أن ستة ثلاثتان بل ستة مره واحده.

قال: وإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنينيه وهى نوع من العدد ثم تحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفه الحقائق هى أنواع العدد.

أقول: إذا أضيف إلى الوحدة وحده أخرى حصلت الاثنينيه وهى نوع من العدد - وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الاثنين ليس من العدد لأنه الزوج الأول، فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذى هو الفرد الأول. وهذا خطأ لأن خواص العدد موجوده فيه (٢) وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن - فإذا انضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثه وهى نوع آخر من العدد، فإذا انضم آخر حصلت الأربعة وهى نوع آخر مخالف للأول، وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع

====

(١) قاله الشيخ فى الخامس من ثالثه إلهيات الشفاء بعد البحث عن حد العدد: ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن أن ستة ثلاثه وثلاثه بل هو ستة مره واحده (ص ٣٤٠ ط ١).

(٢) من خواصه أنه كم منفصل والاثنان كذلك، وأنه نصف مجموع حاشيته والاثنان كذلك لأن حاشيته الفوقانيه ثلاثه والتحتانيه واحده ومجموعهما أربعة والاثنان نصفها، وأن الاثنين صحيح وجذر للأربعة، وأنه مضعف واحده، وأنه تام، وأنه منطوق.

ص: ١٥٥

آخر من العدد، وهذه الأعداد أنواع مختلفه فى الحقيقه لاختلافها فى لوازمها كالصمم والمنطقيه (١) وأشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبه يفرضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع كانت أنواع العدد غير متناهيه.

قال: وكل واحد منها أمر اعتبارى يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض فى العقل انضماما بحسبه.

أقول: كل واحد من أنواع العدد أمر اعتبارى ليس بثابت فى الأعيان بل فى الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأفراد الانسان أو الفرس (٢) أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأفراد إلى البعض سواء اتحدت فى الماهيه أو اختلفت فيها، بل يؤخذ مجرد الانضمام فى العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد، فإنه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقه مع حقيقه مع ثالثه حصلت الثلاثه وهكذا.

وإنما لم يكن العدد ثابتا فى الخارج لأنه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحاله جوهريته واستقلاله فى القيام بنفسه لأنه لا يعقل إلا عارضا لغيره فذلك الغير إما أن تكون له وحده باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا

=====

(١) أعلم أن العدد إما مطلق أو مضاف، والأول يسمى الصحيح لأنه غير مضاف إلى غيره، والثانى يقابله لأن الجزء يضاف إلى ما فرض واحدا له ولذلك سمي كسرا. والمطلق إن كان له أحد الكسور التسعه أو جذر فمنطق - بالفتح - وإلا فأصم. والجذر هو العدد المضروب فى نفسه كالثلاثه فإنها إذا ضربت فى نفسه حصلت منه تسعه فيسمى الثلاثه جذرا والتسعه مجدورا. وإنما سمي منطقا لنطقه بكسره أو جذره، وأصم لعدم نطقه بأحدهما. والمنطق إن ساوى أجزاءه فتام كالسته فإن لها نصفًا وثلثًا وسدسا أى الثلاثه والاثنان والواحد ومجموعها سته، وسمى تاما لتماميه عدده بالنسبه إلى أجزاءه. وإن زاد عليها فناقص كالثمانيه فإن لها نصفًا وربعا وثلثًا ومجموعها سبعه، سمي ناقصا لنقصان أجزاءه منه. وإن نقص عنها فزائد كالاثنى عشر فإن له نصفًا وربعا وثلثًا وسدسا ومجموعها خمسه عشر، سمي زائدا لزياده أجزاءه عنه.

(٢) تمثيل للحقائق.

يكون، فإن كان الأول فتلك الوحده إن وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعدده، وإن قام بكل واحد وحده على حدته لم يكن لذلك المجموع وحده باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه، وإن كان الثاني فالعدد إما أن يكون موجودا في كل واحد من الأجزاء أو في أحدها، وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف.

قال: والوحده قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: قد بينا (١) أن الوحده والكثرة من ثوانى المعقولات، فالوحده تعرض لكل شئ يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى أنها تعرض لنفس الوحده فيقال وحده واحده، لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحده أيضا لما يقابلها فيقال كثره واحده.

قال: وقد تعرض لها شركه فتتخصص بالمشهورى وكذا المقابل.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام (٢) أن الوحده قد تعرض لها الشركه مع غيرها من الوحدات فى مفهوم عدم الانقسام أعنى مفهوم مطلق الوحده، وذلك إذا أخذت الوحدات متخصصه بموضوعاتها، فإن وحده زيد تشارك وحده عمرو فى مفهوم كونها وحده، وحينئذ تخصص كل وحده عن الأخرى بما تضاف إليه، فإن وحده زيد تخصص عن وحده عمرو بإضافتها إلى زيد، وزيد هو المضاف المشهورى لأنه واحد بالوحده، والوحده مضاف حقيقى فإن الوحده وحده للواحد والواحد واحد بالوحده، وذات الواحد مضاف مشهورى أعنى ذات زيد وعمرو وغيرهما، فإذا أخذت الوحده مضافه إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحده عمرو.

وكذلك مقابل الوحده أعنى الكثره فإن عشريه الأناسى (٣) مساويه لعشريه

=====

(١) بينه فى ثامنه هذا الفصل.

(٢) قال فى الشوارق: هذا أحسن ما قيل فى توجيه المتن (ص ١٧٨ ط ١ ج ١).

(٣) إنس بالكسر مردم، أنسى بالتحريك وإنسى يكى، أناسى بالتشديد والتخفيف وأناسيه وأناس جمع (منتهى الإرب).

ص: ١٥٧

الأفراس فى مفهوم العشريه والكثره، وإنما تتمايزان بالمضاف إليه - أعنى الأناسى والأفراس - وهما المضافان المشهوريان.

وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الوحده - أعنى نفس عدم الانقسام - أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا، أما الذات التى يصدق عليها أنها واحده - أعنى المشهورى - فإنها ممتازة عن غيرها فهى أحق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقى وكذا البحث فى الكثره، والأول أنسب.

قال: وتضاف إلى موضوعها (١) باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل.

أقول: أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحده وحده للواحد أعنى الموضوع لها الذى تقوم الوحده به فلها إضافه بهذا الاعتبار وهى عرض قائم بالموضوع فلها إضافه الحلول، وهاتان إضافتان عرضتا لها بالنسبه إلى موضوعها وتعرض لها إضافه ثالثه بالنسبه إلى ما يقابلها أعنى الكثره وهى نسبه التقابل.

ومثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحده أعنى الكثره.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن التقابل

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل.

أقول: يعنى به أن المقابل للوحده - أعنى الكثره - يعرض له ما يستحيل عروضه للوحده وهو التقابل، فإن التقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فى شئ واحد فى

====

(١) وفى (ت) وحدها: وتضاف إلى معروضها، والنسخ الأخرى كلها: وتضاف إلى موضوعها.

وقد مضى فى أول هذه المسأله كلام الشارح فى تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: إذا عرفت هذا فموضوعهما أعنى المعروض، بل كان عبارته الماتن هناك المعروض أيضا حيث قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا.. الخ.

ص: ١٥٨

زمان واحد من جهه واحده.

قال: المتنوع إلى أنواعه الأربعة (١) أعنى السلب والإيجاب وهو راجع (٢) إلى القول والعقد، والعدم والملكه وهو الأول مأخوذا باعتبار خصوصيه ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهوريه، وتقابل التضاييف.

أقول: ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعه، وذلك لأن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، أو يكونا وجوديين، ولا- يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدميه، إذ السلب المطلق أنما يقابله الايجاب إما مطلق أو خاص، ولا- يقابله سلب مطلق لأنه نفسه، ولا سلب خاص لأنه جزئى تحته والسلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص، لا سلب مطلق لأنه جزئى له ولا سلب خاص لأن مقابليهما (٣) إن لم يتقابلا فظاهر أنهما لا يتقابلان، وكذلك إن

=====

(١) المتنوع مجرور صفه للتقابل، وكل واحد من السلب والإيجاب والعدم والملكه وتقابل الضدين وتقابل التضاييف منصوب بقوله: أعنى. ثم الظاهر من شرح الشارح أنه جعل القول والعقد مترادفين. وفى مصنفات القوم فسر القول بالوجود اللفظى، والعقد بالوجود الذهنى فالعقد بمعنى المعتقد. ونقل صاحب الشوارق العقل باللام بدل العقد بالمدال ثم فسر القول بالوجود اللفظى، والعقل بالوجود الذهنى. وفى غوص القضايا من اللآلى المنظومه:

والعقد والقضيه ترادفا إذ ارتباطا واعتقادا صادفا وقال فى الشرح: والمقصود أن العقد الذى يطلق على القضيه إما بمعنى الربط أو بمعنى الاعتقاد وكل منهما يناسب القضيه، إنتهى. ثم إطلاق القول على القضيه سائر فى عبارات القوم وفى هذا الغوص من اللآلى أيضا: أن القضيه لقول محتمل للصدق والكذب وطار ما أخل.

ثم إن النسخ كلها كانت عبارته كما اخترناه إلا- نسخه (ت) ففيها: فى التحقيق والمشهورى، ثم كتبت فوق المشهورى والمشهوريه خ ل.

(٢) والحق أن التقابل بحسب الإيجاب والسلب لا يختص بالقضايا بل جار فيهما وفى المفردات أيضا كما حقق فى أول الفصل السادس من المرحله الخامسه من الأصفار (ط ١ - ج ١ - ص ١٣٦).

(٣) أى مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل له. توضيح هذا الكلام أن السلب الخاص لا يقابله سلب خاص، مثلا- أن عدم الناطق لا يقابله عدم الانسان، وكذلك عدم الفرس لا يقابله عدم البقر، وذلك لأن مقابليهما أى مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل للأصل إن لم يتقابلا كالمثال الأول حيث إن عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر وهو عدم الناطق ومقابلاهما وهما الانسان والناطق لم يتقابلا كما لا يخفى، فالظاهر أنهما أعنى السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له لا يتقابلان كما هو ظاهر، لأن نقيض المتساويين متساويان.

وكذلك إن تقابلا- أى تقابل مقابلا السلبين الخاصيين الأصل والمقابل، كالمثال الثانى حيث إن الفرس مقابل للبقر والفرس والبقر مقابلا السلبين الخاصيين - لا يتقابلان أيضا لصدقهما معا أى لصدق السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له معا

على غير المتقابلين، المتقابلان الفرس والبقر مثلا- وغيرهما كل ما كان غيرهما مثلا يصدق على الإبل بأنه عدم الفرس كما يصدق عليه بأنه عدم البقر الذي كان مقابلا لعدم الفرس.

ص: ١٥٩

تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين، وهذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول: المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول والعقد، أو بحسب الحقائق أنفسها، والأول هو تقابل السلب والإيجاب كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

والثاني إما أن يكون أحدهما عدما أو يكونا وجوديين، والأول هو تقابل العدم والملكه وهو يقارب تقابل السلب والإيجاب، لكن الفرق بينهما أن السلب والإيجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شئ واحد.

واعلم أن الملكه هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكه عن شئ من شأنه أن يكون له كالعمى والبصر.

وإن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه والبنوه وإلا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض.

واعلم أن تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكه في التحقيق والمشهوريه، وذلك لأن الضدين في المشهور (١) يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل

=====

(١) هذا التفسير منه للضدين في المشهور هاهنا ليس بسديد، والحق ما قاله في شرحه على منطق التجريد للمصنف الموسوم بالجواهر النضيد من أن تقابل الضدين يطلق في المشهور على معنى وفي التحقيق على معنى آخر. أما في المشهور فيطلق الضدان على كل أمرين ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أو أحدهما، وسواء اندرجا تحت جنس قريب أو لا كما يجعلون المذكوره ضد الأنوثة، وأما بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدان على كل وجوديين بينهما غايه التباعد بشرط اندراجهما تحت جنس قريب يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد وارتفاعهما معا عنه، وكذلك المصنف في أساس الاقتباس والمتأله الشيرازي في الأسفار وغيرهم في غيرها من الكتب المنطقيه والحكميه.

ص: ١٦٠

أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد، فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الأول لا الثانى.

وأما تقابل العدم والملكه فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهره على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشئ بأن يكون نوعا أو جنسا قريبا أو بعيدا على اختلاف التفسير، فيقال: هو عدم شئ عما من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكه بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثانى، فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهره، وتقابل العدم والملكه بالعكس.

قال: ويندرج تحته الجنس (١) باعتبار عارض.

أقول: لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها (٢)

====

(١) المراد من الجنس التقابل، وضمير تحته راجع إلى التضاييف، يعنى أن التقابل مع أنه جنس لأنواعه الأربعة ومنها التضاييف، فهو أحد أنواع التضاييف أيضا باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعا لنوعه ونوعه صار جنسا له، وكم له من نظير باعتبار طرو الحثيات على المعانى.

ثم لا يخفى على البصير المتدرب بأسلوب الكلام أن قول الماتن: التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة صريح بأن التقابل جنس أو كالجنس لتلك الأربعة، وأن الضمير فى أى موطن كان ينظر إلى المرجع القريب إلا أن يدل دليل على خلافه، فالمعنى بالجنس التقابل، والمراد بالضمير فى تحته التضاييف كما أن الشارح حملة على هذا النمط وكذلك صاحب الشوارق إلا أن القوشجى أرجع الضمير إلى التقابل وفسر الجنس بالتضاييف، ثم قال ما قال وبعد ذلك نقل التفسير الذى قاله الشارح ثم أورد عليه، وصاحب الشوارق أجابه وشنع عليه بأنه أخطأ فى الجواب، فراجع الكتابين حتى تجد الصواب فى البين.

(٢) أتى بالكاف تنبيها على أن التقابل ليس جنسا على الحقيقة لما تحته بوجه من الوجوه، وقد دل عليه الشيخ بقوله: وذلك لأن المتضاييف ماهيته أنه معقول بالقياس إلى غيره، ثم يلحق هذه الماهية أن يكون مقابلا ليس أنها يتقوم بهذا فإنه ليس هذا من المعانى التى يجب أن يتقدم فى الذهن أولا حتى يتقرر فى الذهن أن الشئ ماهيته مقوله بالقياس إلى غيره بل إذا صار الشئ متضاييفا لزم فى الذهن أن يكون على صفه التقابل، فالذاتيه بشرائطها غير موجوده بين التقابل وبين الأشياء التى هى كالأنواع للتقابل، إنتهى.

ثم إن صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: أتى الشيخ بالتضاييف على سبيل التمثيل لجريانه فى التضاد وغيره ويدل عليه قول المصنف أيضا ومقوليته عليها بالتشكيك لما سياتى من نفي التشكيك فى الذاتيات وسواء فى ذلك الاعترافات وغيرها، إنتهى.

وقول الفخر الرازى على ما نقله القوشجى من أنا نعقل ماهيه المتضاييفين وإن لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم

تقوم المتضايين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لا يخفى.

ثم إن المحقق الماتن قال في أساس الاقتباس (ص ٥٨ ط ١) بعبارته أوضح وأوجز ما هذا لفظه: وحمل تقابل بر أين أقسام نه چون حمل الأناس بود چه ماهيت بعضى بى تعقل تقابل معقول است بل چون لوازم بود.

ص: ١٦١

ذكر أن مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه أعنى التضاييف، فإن التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضاييف، وذلك لأن المقابل لا- يعقل إلا- مقيسا إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل، فإن المقابل لا من هذه الحثيه قد لا يكون مضاييفا فإن ذات السواد وذات اليباض لا- باعتبار التقابل ليسا من المتضاييفين، فإذا اخذ السواد مقابلا لليباض كان نوعا من المضاف المشهورى، فقد ظهر أن الجنس أعنى المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضاييف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد فى أن يكون الشئ أخص أو مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

قال: ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه الثالث (١).

====

(١) قد أصاب العبارة فى سائر النسخ تحريف فاحش، حيث حرف فيها الثالث بالسلب أو السالب. الصواب الثالث بدل السلب أو السالب بلا دغدغه كما فى (ت)، أى الثالث من أنواع التقابل الأربعة فى العبارة المتقدمه وهو تقابل الضدين، على أن السلب لا يوافق شرح العلامة الحلوى أيضا لأنه قال: فإن تقابل الضدين أشد فى التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وبعد ذلك قال: وقيل إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد.

ثم إن تقابل الضدين أشد لأن محلها فى الاتصاف بأحدهما يفتقر إلى سلب الآخر ويستلزمه وهو - أى ثبوت الضد - أخص من السلب دون العكس، لأن السلب لا يستلزم الضد، فهو - أى ثبوت الضد - أشد فى العناد للآخر من سلبيه، فالضدان فيهما سلب ضمى مع كونهما فى غايه الخلاف، ولذلك كان أشدها فى التقابل الثالث. وفى الأصفار (ط ١ - ج ١ - ص ١٣٥): (إعلم أن مقوليه التقابل على أقسامه بالتشكيك، وأشدها فى باب السلب والإيجاب).

ص: ١٦٢

أقول: التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسويه بل بالتشكيك، فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو أخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه.

وقيل: إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد، لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وأنه ليس بشئ وأنه عرضي، واعتقاد أنه شر يرفع العرضي وأنه ليس بخير يرفع الذاتي، فيكون منافاه السلب أشد.

قال: ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان.

أقول: تقابل السلب والإيجاب إن أخذ في المفردات كقولنا: زيد لا زيد، فهو تقابل العدم والملكه، وإن أخذ في القضايا سمي تناقضا كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وهو إنما يتحقق في القضايا بثمان شرائط:

الأول: وحده الموضوع فيهما، فلو قلنا: زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب، لم تتناقضا وصدقنا معا.

الثاني: وحده المحمول، فلو قلنا: زيد كاتب، زيد ليس بنجار، لم تتناقضا وصدقنا معا.

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

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

الخامس: وحده الإضافه، فلو قلنا: زيد أب أي لخالد، زيد ليس بأب أي لعمرو، أمكن صدقهما.

السادس: وحده الكل والجزء، فلو قلنا: الزنجي أسود أي بعضه، الزنجي ليس

بأسود أى ليس كل أجزاءه كذلك، أمكن صدقهما.

السابع: وحده الشرط، فلو قلنا: الأسود قابض للبصر (١) أى بشرط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أى لا بشرط السواد، أمكن صدقهما.

الثامن: وحده القوه والفعل، فلو قلنا: الخمر فى الدن مسكر بالقوه، الخمر فى الدن ليس بمسكر بالفعل، لم تتناقضا وصدقنا معا.

قال: هذا فى القضايا الشخصية، أما المحصوره فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه فإن الكليه ضد (٢)، والجزئتان صادقتان.

أقول: أعلم أن القضييه إما شخصيه أو مسوره أو مهمله، وذلك لأن الموضوع إن كان شخصيا كزيد سميت القضييه شخصيه، وإن كان كليا يصدق على كثيرين فإما أن يتعرض للكليه والجزئيه فيه أو لا، والأول هو القضييه المسوره كقولنا: كل انسان حيوان، بعض الانسان حيوان، لا شئ من الانسان بحجر، بعض الانسان ليس بكاتب.

والثانى هو المهمله كقولنا: الانسان ضاحك، وهذه فى قوه الجزئيه فالبحث عن الجزئيه يغنى عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: الشرائط الثمان كافيه فى القضييه الشخصيه، أما المحصوره فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف فى الكم، فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان، ويمكن كذبهما كقولنا: كل حيوان انسان، لا شئ من الحيوان بانسان، والجزئتان قد تصدقان كقولنا: بعض الحيوان انسان، بعض

=====

(١) لو ذكر المثال هكذا - كما فى سائر الكتب -: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض، وليس بمفرق بشرط كونه أسود، لكان أولى.

(٢) كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ت) ففى هامشها: فإن الكليه ضد الكليه وكأن تعليقه أدرجت فى المتن، وذلك لأن الكلام فى تناقض القضايا، وصرح بأن شرطه فى المحصوره الاختلاف ومع الاختلاف لا يصدق الضديه، فهذا قرينه بينه فى أن المراد من قوله الكليه ضد هو أن الكليه ضد الكليه فلا حاجه إلى ذكرها مع بناء رساله على الإيجاز.

ص: ١٦٤

الحيوان ليس بانسان، أما الكليه والجزئيه فلا- يمكن صدقهما البتة ولا- كذبهما كقولنا: كل انسان حيوان، بعض الانسان ليس بحيوان، فهما المتناقضان.

قال: وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف فيها (١) بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا.

أقول: لا بد في القضايا الموجهه من الاختلاف في الجهه بحيث لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما، ونعني بالجهه كيفيه القضيه من الضروره والدوام، والإمكان والأطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهه أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنين فإنهما تصدقان مع الشرائط التسع كقولنا: بعض الانسان كاتب بالإمكان، لا شئ من الانسان بكاتب بالإمكان، وكالضروريتين فإنهما تكذبان كقولنا: بعض الانسان بالضروره كاتب، لا شئ من الانسان بالضروره كاتب، وليس مطلق الاختلاف في الجهه كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافا لا- يمكن اجتماعهما معه، فإن الممكنه والمطلقه المتخالفتين كما وكيف لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين، أما الممكنه والضروريه إذا اختلفتا كما وكيف فإنهما تتناقضان وكذا المطلقه والدائمه.

قال: وإذا قيد العدم بالملكه في القضايا سميت معدوله وهي تقابل الوجوديه (٢) صدقا لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

أقول: لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكه، وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضيه معدوله وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب، وهي تقابل

=====

(١) قد حرفت العبارة في سائر النسخ بهذه الصوره: وهو الاختلاف أيضا بحيث. ولكن الصواب: وهو الاختلاف فيها بحيث، كما اخترناه في المتن موافقا لنسخه (ت) وضمير فيها راجع إلى الجهه بقرينه الموجهات، كما في الشرح وكما أن العبارة السابقه وهو الاختلاف فيه راجع إلى الحصر بقرينه المحصوره.

(٢) أي الموجهه المعدوله تقابل الموجهه المحصله.

ص: ١٦٥

الوجوديه فى الصدق لامتناع صدق الكتابه وعدمها على موضوع واحد فى وقت واحد من جهه واحده، ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع، وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجه المعدوله وهى السالبه المعدوله، ومقابل الموجه المحصله وهى السالبه المحصله لإمكان صدق السلب فى الطرفين عن الموضوع المنفى.

قال: وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط (١).

أقول: هذه أحكام التضاد وهى أربعة: الأول أن أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار، وقد لا يكون فإما أن يكون أحدهما لا- بعينه لازماً للموضوع كالصحة والمرض للبدن، أو لا- يكون فإما أن يخلو عنهما معا كالفلك الخالى عن الحرارة والبروده أو يتصف بالوسط كالفاتر (٢).

قال: ولا يعقل للواحد ضدان.

أقول: هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يعرض (٣) بالنسبه إلى شئ واحد إلا لواحد فلا يضاد الواحد الاثنى لأن الواحد إذا ضاد اثنى فإما بجهه واحده أو بجهتين، فإن كان بجهه واحده فهو المطلوب وهو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، وإن كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه.

قال: وهو منفى (٤) عن الأجناس.

أقول: هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنه منفى عن الأجناس ولا ينتقض بالخير

=====

(١) أى أو عند الاتصاف بالوسط.

(٢) وهو المتوسط بين الحرارة والبروده.

(٣) هذا الدليل بأسره خلاصه ما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء وكذا الحكمان الايتان (ج ٢ ط ١ ص ٤٢٥ وص ٥٥١).

(٤) أى التضاد منفى عنها. وقال الشارحان صاحب الشوارق والقوشجى: إن مستند هذا الحكم والحكم الآتى وهو قوله: ومشروط فى الأنواع باتحاد الجنس، هو الاستقراء.

ص: ١٦٦

والشر لأنهما ليسا جنسين (١) ولا ضدّين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكماله والنقص.

قال: ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس.

أقول: هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعه والتهور (٢) لأن تقابلهما من حيث الفضيله والرذيله العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال: وجعل الجنس والفصل واحد (٣).

أقول: الجنس والفصل في الخارج شئ واحد لأنه لا يعقل حيوانيه مطلقه موجوده بانفرادها انضمت إليه الناطقيه فصارت انسانا بل الحيوانيه في الخارج هي الناطقيه فوجودهما واحداً، وهذه قاعده قد مضى تقريرها، والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هاهنا الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد، وتقريره أن كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما، فإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل، فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب أن الفصل والجنس واحد في الأعيان، وإنما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضا في الحقيقه للأنواع لا للفصول الاعتباريه، لأن التضاد إنما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة، فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيرى يفهم منه غير ذلك.

====

(١) لأننا قد نعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير أو الشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شرورا وقد تقدم آنفا توضيح ذلك تفصيلا عن الشيخ والطوسي.

(٢) بأن يقال: إنهما ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيله والرذيله.

(٣) قد تقدم في المسأله الرابعه من هذا الفصل أيضا حيث قال: وجعلاهما واحد، ثم إن العبارة في (م ت ص) منصوبه هكذا: وجعل الجنس والفصل واحدا بالنصب والباقيه بالرفع.

والظاهر أن الرفع صواب.

ص: ١٦٧

قال: كل شئ يصدر عنه أمر (١) إما بالاستقلال أو الانضمام فإنه عله لذلك

=====

(١) أورد عليه المحقق الشريف بأن هذا التعريف بظاهره لا يتناول غير الفاعليه، إذ لا صدور من غير الفاعليه فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال: العله ما يحتاج إليه أمر. قال صاحب الشوارق: إنما قال بظاهره لإمكان تأويل الصدور إلى الاحتياج كما يشعر به أيضا قوله:

فالأولى، ثم حمل الصدور على معنى عام حتى يجرى فى العلل كلها، ثم قال: لا بأس بالتعريف، لأن قوله: بالانضمام يشمل العلل الثلاث أيضا، ثم قال: أو يكون التعريف للفاعليه ويفهم غيرها منه بالمقاييسه.

أقول: الأمر الأهم فى المقام هو أن يعلم أن العله والمعلول بمعناهما المتعارف فى الأذهان لا يجرى على الأول تعالى وآياته التى هى مظاهر أسمائه التى هى شؤون ذاته الصمديه التى لا جوف لها، وأن التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزا تقابليا، بل التمايز هو تميز المحيط عن المحاط بالتعين الإحاطى والشمول الاطلاقى الذى هو الوحده بمعناها الحقيقى، بل إطلاق الوحده من باب التفخيم وهذا الإطلاق الحقيقى الإحاطى حائز للجميع ولا يشذ عن محيطه شئ فهو الكمال الحقيقى وهو سبحانه محيط بكل شئ لأنه الحى القيوم أى القائم لذاته والمقيم لغيره لا أنه محيط على كل شئ فقط. فيجب تلطيف السر فى معنى الصدور والتميز بين الحق والخلق وكون العله والمعلول على النحو المعهود المتعارف فى الأذهان السافله ليس على ما ينبغى بعز جلاله وعظموته سبحانه وتعالى.

وبالجملة، يجب الوصول إلى نيل التوحيد القرآنى حتى يعلم أن البينونه بين العله ومعلولها فى المقام ليست عزليه بل وصفيه بمعنى سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالى حتى يعلم أن إطلاق العله والمعلول فى المقام على ضرب من التوسع فى التعبير أرفع وأشمخ من المعنى المعهود.

الأمر والأمر معلول له.

أقول: لما فرغ من البحث عن لواحق الماهيه شرع في البحث عن العله والمعلول لأنهما من لواحق الماهيه وعوارضها وهما من الأمور العامه أيضا، ونفس اعتبار العليه والمعلوليه من المعقولات الثانيه ومن أنواع المضاف.

وفي هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : في تعريف العله و المعلول

وهما وإن كانا من المتصورات القطعيه لكن قد يعرض اشتباه ما فيذكر على سبيل التنبيه والتمييز ما يزيل ذلك الاشتباه، فإذا فرضنا صدور شئ عن غيره كان الصادر معلولا والمصدر عنه عله سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلل التامه (١)، أو على سبيل الانضمام كجزء العله، فإن جزء العله شئ يصدر عنه أمر آخر لكن لا- على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد.

٢- المسأله الثانيه : في أقسام العله

قال: وهي فاعليه وماديه وصوريه وغائيه.

أقول: العله هي ما يحتاج الشئ إليه، وهي إما أن تكون جزءا من المعلول أو خارجه عنه، والأول إما أن يكون جزءا يحصل به الشئ بالفعل أو بالقوه والأول الصوره والثاني الماده، وإن كانت خارجه فإما أن تكون مؤثره أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غايه.

٣- المسأله الثالثه : في أحكام العله الفاعليه

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

====

(١) هكذا في النسخ الأصيله المعتبره على صورته الجمع، وفي بعض النسخ جاءت الكلمه بالإفراد أى العله التامه.

ص: ١٦٩

أقول: الفاعل هو المؤثر والغايه ما لأجله الأثر والماده والصوره جزءاه (١) وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، لأنه لو لم يجب لجواز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه، فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمر زائد أو لا يكون، فإن كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولاً تاماً هذا خلف، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

قال: ولا تجب مقارنة العدم.

أقول: ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الإطلاق غير سديد، بل المؤثر إن كان مختاراً (٢) وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد وهو إنما يتوجه إلى شئ معدوم وإن كان موجبا لم يجب فيه ذلك.

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده (٣) وإن جاز في المعد.

أقول: ذهب قوم غير محققين (٤) إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه، فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني (٥) وغيره من الآثار وهو خطأ، لأن عله الحاجه وهي الإمكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجه والبناء ليس عله مؤثره في وجود البناء الباقي، وإنما حركته عله لحركه الأحجار ووضعها على نسبه معينه، ثم بقاء الشكل

=====

(١) أى جزء الأثر الذى هو معلول.

(٢) وقد تقدم الكلام فيه فى المسأله الرابعه والأربعين من الفصل الأول.

(٣) أى بعد الفاعل فى قوله: فالفاعل مبدأ التأثير.

(٤) وأما قول المحققين فقد تقدم فى المسأله التاسعه والعشرين من الفصل الأول من أن عله احتياج الأثر إلى مؤثره هو الإمكان لا غير.

(٥) وكذا بالابن الباقي بعد الأب وبالسخونه الباقيه بعد النار، وقالوا: لو جاز على البارى العدم لما أضر عدمه بقاء العالم، وشنع عليهم الشيخ فى كتابى الإشارات والشفاء. أما الإشارات فقد تقدم نقل كلامه منه فى تلك المسأله المذكوره، وأما كلامه فى الشفاء فيطلب فى الثانى من سادسه الإلهيات (ص ٥٢٤ ج ٢ ط ١).

هذا فى العلل الفاعليه، أما العلل المعده فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجوده كالحركه المعده للوصول والحاره.

قال: ومع وحدته يتحد المعلول (١).

====

(١) يعنى مع وحده الفاعل الذى هو مبدأ التأثير يتحد المعلول، ويعبرون عنه بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والشيخ فى الإشارات وسم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال فى الفصل الحادى عشر من خامس الإشارات: تنبيه مفهوم أن عله ما يجب عنها - أ - غير مفهوم أن عله ما بحيث يجب عنها - ب - الخ. وقال المحقق الماتن فى شرحه عليه: يريد بيان أن الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وإنما كثرت مدافعه الناس إياه لإغفالهم معنى الوحده الحقيقيه.

أقول: وللراقم فى هذا المقام من شرحه على الإشارات تعليقه هى العمده والأصل فى بيان صدور الواحد عن المبدأ الأول الواحد الأحدى الصمدى سبحانه وتعالى فعليك بالغور فيها وهى ما يلى:

إن هذه المسأله أى الواحد الأحدى لا يصدر عنه إلا واحد من أمهات المسائل الفلسفيه وقد تعاضد العقل والنقل فيها فإنه تحقق عن الشرع أول ما خلق الله العقل، ثم إن لهذه المسأله الرصينه شأناً آخر أجل وأدق مما ذكر فى هذا الكتاب وأترابه، وقد برهن فى الحكمه المتعاليه والصحف العرفانيه، والوصول إلى إدراك حقيقته يحتاج إلى تلطيف سر وتدقيق فكر وتجريد نظر. وذلك الشأن هو الفرق بين أول ما صدر وبين أول ما خلق، فإن أول ما خلق هو العقل والخلق هو التقدير فالعقل هو تعين تقديرى من التعينات التقديريه، وهذا التعين شأن من شؤون المصادر الأول ونقش من نقوشه وكلمه من كلماته العليا، وبتعبير آخر على نحو توسع فى التعبير أن هذا التعين عارض على ماده الممكنات وتلك الماده هو الوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لا الوجود المطلق الحق الأحدى المنزه عن هذا الإطلاق.

والصادر الأول هو الوجود المنبسط السارى فى الممكنات ومنها العقل. فأول ما خلقه الله تعالى هو العقل، وأما أول ما صدر عنه تعالى فهو الوجود المنبسط الذى هو ماده العقل وماده جميع الممكنات.

وفى آخر نصوص الصدر القونوى: والحق سبحانه وتعالى من حيث وحده وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحاله إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود المسمى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الوجودات، الخ.

فراجع فى تلك الغايه القصوى إلى المرحله السادسه من الحكمه المتعاليه أعنى الأسفار فى العله والمعلول، سيما الفصل المعنون بقوله فى الكشف عما هو البغيه القصوى. وقد شرح هذا الفصل الحكيم الإلهى آقا على المدرس فى بدائع الحكم (ص ١٨٤)،

وهكذا إلى الأسفار (ج ١ ص ١٩٣ ط ١) وإلى المقام الخامس من مصباح الأنس لابن الفنارى فى شرح مفتاح الغيب (ص ٦٩ ط ١) ورسالتنا الفارسيه الموسومه بوحدت از دیدگاه عارف و حکيم تجديدى فى المقام جدا، والله سبحانه ولى التوفيق.

ص: ١٧١

أقول: المؤثر إن كان مختاراً (١) جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، وإن كان موجبا ذهب الأكثر إلى استحاله تكثر معلوله باعتبار واحد، وأقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايره لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئيه (٢) كان مركبا وإلا تسلسل.

وهي عندي ضعيفه (٣) لأن نسبة التأثير والصدور تستحيل أن تكون وجوديه

=====

(١) المؤثر الأول سبحانه وتعالى مختار باتفاق المتألهين في التوحيد، والفاعل الموجب هو المبدأ الطبيعي أعني الأصول الأزليه الماديه التي هي أجزاء لا- تتجزأ وجواهر فرده على ما ذهب إليه القائلون بها في تكون صوره العالم ولم يتفوه حكيم إلهي بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب إلى جواز صدور الكثره عن الواحد بالوحده الحقه الحقيقيه لبراءته عن الحثيات الكثيره، ومع ذلك كله يقول بسيط الحقيقه كل الأشياء، فافهم.

(٢) كلمه جزئيه على التثنيه المضافه إلى الضمير.

(٣) كذا قال رحمه الله في كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للمصنف قدس سره حيث قال الخواجه:

ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحدا والباقي بتوسط، قال الشارح: أقول:

ذهب الأوائل إلى أن الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شئ آخر واحدا لا أزيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه، لأنه تعالى واحد من كل جهه والواحد من كل جهه لا- يصدر عنه شيان، لأن مفهوم صدور الأول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني. وهذان المفهومان إن كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا- يكون واجبا، وكذا إن كان أحدهما داخلا. وإن كانا خارجين كان مفهوم صدور أحدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل.

ثم قال ردا عليهم: وهذا الكلام في غايه السقوط، لأن مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج وإلا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط بأكثر من واحد لأن مفهوم اتصافه بأحد الشئين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شيئين عن واحد (ص ٤٤ ط ١).

وكذا في كتابه المسمى نهج المسترشدين الذي شرحه الفاضل المقداد وسمى ذلك الشرح إرشاد الطالبين حيث قال في النهج: ويمكن استناد معلولين إلى عله بسيطه إلى آخر ما قال.

والفاضل المقداد بعد ما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلامه: والجواب - يعني الجواب عن الحكماء - من وجهين: الأول من حيث النقض وهو أنا نمنع القسمه وحصرها فإن ذلك إنما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج، فيقال فيهما إما أن يكونا داخلين أو خارجين، إلى آخر الكلام. وأما إذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فإننا نختار حينئذ أنهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما إلى العله.

ثم قال: ثم المصنف - يعنى صاحب النهج - استدلل على كون الصدور أمرا اعتباريا لا وجود له فى الخارج فإنه لو كان موجودا فى الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمه أنه لا جائز أن يكون واجبا لاستحاله تعدد الواجب، واستحاله كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور وننقل الكلام إلى صدوره ونقول فيه كما قلنا فى الأول فيلزم التسلسل.

الثانى من حيث المعارضه وهى هنا نقض إجمالى وذلك من وجهين (الأول) أنه يلزم أن لا يصدر عن ذلك البسيط شئ أصلا، وذلك لأنكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العله البسيطة، وحينئذ نقول: ذلك الواحد له صدور فيكون مغايرا للعله ولذلك الواحد لكونه نسبة إليهما فإما أن يكون داخلا فى العله أو خارجا، فمن الأول يلزم التركيب، ومن الثانى يلزم التسلسل.

(الثانى) أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب من الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتصف إلا بشئ واحد. أما الأول فلأن سلب (ا) عن (ج) مغاير لسلب (ب) عنه، لأننا نعقل أحد السليين ونغفل عن الآخر فإما أن يكونا داخلين أو خارجين إلى آخره.

وأما الثانى فلأن اتصاف (ا) ب (ب) غير اتصافه ب (ج) وهما أيضا مغايران لما قلنا فإما أن يكونا داخلين أو خارجين - إلى آخر الكلام - ويلزم ما قلتم، إنتهى (ص ٨٦ ط ١).

أقول: إن السنخيه بين الفاعل وفعله مما لا- يعتريه ريب ولا يتطرق إليه شائبه دغدغه ويعبرون عنها بالسنخيه بين العله ومعلولها وكل فعل يصدر من فاعله على جهه خاصه فيه وإلا يلزم صدور كل شئ عن كل شئ وظهور كل أثر عن كل شئ وهو كما ترى، فإن صدر عن فاعل أثيران فلا شك أن فيه جهتين صدر كل واحد منهما عن كل واحد منهما. وهذه الجهه هى الحيثيه الواقعيه المتحققه فى ذات الفاعل وهو مبدأ صدور الأثر ومنشأ ظهوره والأمر الاعتبارى المحض الذى يفرض فى الذهن فرضا بلا واقع أنى له شأنه الاصدار. فما قالوا فى صدور الكثره عن الواحد محقق فى الفاعل ذى الحيثيات النفس الأمريه لا الفاعل الصمد الذى هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وحيث علمنا وأيقنا بأن نضد الكلمات الإلهيه على نظم أتم وأحسن فلا يصدر من فاعلها القيوم إلا- واحد هو نور مرشوش ورق منشور، ثم تصور بصور الكثره غير المتناهيه الأشرف فالأشرف نزولا والأخس فالأخس صعودا على وفق علمه العنائى الذى هو عين ذاته، والكثرات مرايا آياته ومظاهر أسمائه وصفاته. ثم إن كلام الخواجه ليس إلا فى صدور الفعل عن فاعله وأما إن كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غير مصرح فى كلامه، فتأمل.

وإلا لزم التسلسل، وإذا كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها.

قال: ثم تعرض الكثره (١) باعتبار كثره الإضافات.

أقول: لما بين أن العله الواحده لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها فى سلسله واحدہ بحيث يكون أى موجود فرضته عله لأى موجود فرضته أو معلولا له إما قريبه أو بعيدہ فلا يوجد شيئان يستغنى أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثره فى المعلول الأول غير حقيقيه بل إضافيه يمكن أن يتكثر بها التأثير، قالوا: لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى عله واجب وله ماهيه ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه، وهذه جهات كثره إضافيه يقع بها التكثر ولا تثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهه شىء.

وهذا الكلام عندنا فى غايه السقوط، لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير (٢)

====

(١) إشاره إلى جواب ما قاله المتكلمون من أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما يصدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثانى، وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا، فيكون الموجودات سلسله واحدہ طوليه فكيف ظهرت الكثرات العرضيه.

(٢) هذا الاعتراض أورده الفخر الرازى أيضا. والحق أن الفاعل فى الوجود هو الحق سبحانه وتلك الجهات هى شؤون ظهور آثاره. وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه فليس عقلا- مابينا وموجودا متمائزا عن فاعله سبحانه وإلا كان الواجب واحدا بالعدد وهو سبحانه فى السماء إله وفى الأرض إله وقيام لهما وله ما فى السماوات والأرض بالملكه الحقيقيه التى يعبرون عنها بالإضافه النوريه الاشراقيه. نعم لو تفوه بأن الماهيات متأصله فى تحققها، أو الموجودات حقائق متمائزه متباينه لكان الاعتراض واردا ولكن الأمر أرفع من تأصلها رأسا وأشمخ من تباينها أصلا. والحكم على التوحيد الصمدى محكم غايه الأحكام.

ص: ١٧٤

لأنها أمور اعتباريه ومساويه لغيرها ولا تكون شروطا فيه.

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه (١).

=====

(١) النسخ كلها على نفسه إلا- (ت) فهي: إلى نفسه. يعنى أن قولنا مع وحدته يتحد المعلول ينعكس على نفسه أى مع وحده المعلول تتحد العله، أى كما أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد كذلك لا يصدر الواحد إلا عن الواحد. واعلم أن كلا من الأصل والعكس مستدل على حياله فلا إشكال على عكسه إلى نفسه فى الظاهر. وهذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعاليه: أن كل عاقل معقول وأن كل معقول عاقل، فإنهما حكمان برهن كل واحد منهما فى محله لا أن الحكم الثانى استفيد من العكس فيقال: أن الموجه الكليه لا تنعكس كنفسها.

لا بأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقق فى الرد على زعم الفخر الرازى تأييدا للمرام وتسديدا للحكم المبحوث عنه فى الصدور فى المقام قال فى شرح الفصل الحادى عشر من خامس حكمه الإشارات: إن الفاضل الشارح - يعنى به الفخر الرازى - عارض به دليل الحكماء بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيره كقولنا: هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر، وقد يوصف بأشياء كثيره كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثيره كالجوهر للسواد والحركه، ولا شك فى أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفه ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا.

وأجاب الخواجه عنه بأن سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ أمور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فإنه لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود أشياء فوق واحده تتقدمها حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفه وصدور الأشياء الكثيره عن الأشياء الكثيره ليس بمحال.

بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفه والقابليه إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركه يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ويقبل الحركه من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها. وأما صدور الشئ عن الشئ أمر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العله وإلا لا تمتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد.

لا يقال: الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر، لأننا نقول:

الصدور يطلق على معنيين: أحدهما: أمر إضافى يعرض للعله والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه. والثانى: كون العله بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافه العارضه لهما وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العله بعينها إن كانت العله عله لذاتها، وقد يكون حاله تعرض لها إن كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العله، إنتهى. ثم إن فى المقام مباحثات أخرى رأينا الذب عنها أجدر وإن شئت فراجع الأسفار (ج ٧ ط ٢ ص ٢١٩).

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

قال: وفي الوحده النوعيه لا عكس.

أقول: إذا كانت العله واحده بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العله كذلك فإن الأشياء المختلفه تشترك في لازم واحد كاشتراك الحرکه والشمس والنار في السخونه لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العله وتعين العله جاء من جانب العله لا المعلول.

قال: والنسبتان من ثوانى المعقولات (١) وبينهما مقابله التضاييف.

====

(١) أعلم أن صاحب الشوارق جعل قوله: والنسبتان إلى قوله: تتكافى النسبتان مسأله ثالثه فقال: هذه المسأله في أحوال العله مطلقا سواء كانت تامه أو غير تامه مع معلولها:

فمنها: أن العليه والمعلوليه من الأمور الغير المتأصله في الخارج على ما قاله والنسبتان.. الخ.

ومنها: أن بينهما مقابله التضاييف، ومنها أنهما قد يجتمعان.. الخ.

ومنها: أنهما أى العله والمعلوله لا- يتعاكسان فيهما أى فى العليه والمعلوليه، وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الأحكام كلها ضروريه.

ومنها: أنه لا- يجوز الترتيب بينهما إلى غير النهايه ويقال له التسلسل، وإليه أشار بقوله: ولا يتراقى.. الخ. وقد احتج على بطلانه بوجه: الأول قوله لأن كل واحد.. الخ، والثانى برهان التطبيق.. الخ.

ص: ١٧٦

أقول: يعنى أن نسبه العليه والمعلوليه من المعقولات الثانيه لاستحاله وجود شئى فى الأعيان هو مجرد عليه أو معلوليه وإن كان معروضهما موجودا وبينهما مقابله التضاييف فإن العله عله المعلول، والمعلول معلول العله وقد نبه بقوله:

وبينهما مقابله التضاييف على امتناع كون الشئى الواحد بالنسبه إلى شئى واحد عله ومعلولا، وهو الدور المحال، لأن كونه عله يقتضى الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضى الحاجه والتأخر فيكون الشئى الواحد مستغنيا عن الشئى الواحد متقدما عليه، ومحتاجا إليه متأخرا عنه هذا خلف.

قال: وقد يجتمعان فى الشئى الواحد بالنسبه إلى أمرين لا يتعاكسان فيهما.

أقول: قد تجتمع نسبه العليه والمعلوليه فى الشئى الواحد بالنسبه إلى أمرين فيكون عله لأحد الشيئين ومعلولا- للآخر كالعله المتوسطه فإنها معلوله العله الأولى، وعله المعلول الأخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الأمران يتعاكسان فى النسبتين بأن تكون العله الأولى معلوله للمعلول الأخير والمعلول الأخير عله لها وإلا جاء الدور المحال.

٤- المسأله الرابعه : فى إبطال التسلسل

قال: ولا يتراقى (١) معروضاهما فى سلسله واحده إلى غير النهايه، لأن كل واحد منها (٢) ممتنع الحصول بدون عله واجبه، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضا

=====

(١) فى نسخ (ص، ق، ش): ولا يترامى، بالميم على وضوح.

(٢) قال صاحب الشوارق: هذا إشاره منه إلى طريقه مخترعه له مشهوره عنه وهى أن الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنه لما كان فى الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطع السلسله أيضا.

ثم قال: وهذه الطريقه حسنه حقه مستقيمه خفيفه المؤونه ومبناها على مقدمه ظاهره جدا وهى أن الشئى ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده، ثم أخذ فى تقرير الطريقه ببيان مبسوط.

وأقول: قوله: وهذه الطريقه حسنه حقه مستقيمه.. الخ تعريضات على ما فى الشرح أعنى كشف المراد من قوله وفى هذا الوجه عندى نظر.

ولعل وجه نظره ما قاله القوشجى فى الشرح: من يجوز ذهاب سلسله الممكنات إلى غير النهايه يقول: كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهى إلى ما هو واجب بذاته، فدعوى أنه لا بد من وجود عله واجبه لذاتها مصادره.

ثم يجب أن يعتقد أو يلاحظ فى هذه الوجوه من الأدله أن سلسله الممكنات الموجوده بالفعل مع قائمه بذاتها لا بد أن تنتهى إلى واجب قائم لذاته مقيم لغيره أى الوجود القويم ومع التوجه إلى هذا الأصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، وتعليه

بالمصادرہ علیہ.

ص: ۱۷۷

فيجب وجود عله لذاتها هي طرف.

أقول: لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل، وهو وجود علل ومعلولات في سلسله واحده غير متناهيه، ونبه على الدعوى بقوله: ولا يترافى معروضاهما يعنى معروض العليه والمعلوليه في سلسله واحده إلى غير النهايه واحتج عليه بوجوه: الأول أن كل واحد من تلك الجمله ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علتة الواجه فكل واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علتة الواجه ثم تلك العله الواجه إن كانت واجبه لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسله حينئذ، وإن كانت واجبه بغيرها كانت ممكنه لذاتها فكانت مشاركته لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العله الواجه فيجب وجود عله واجبه لذاتها هي طرف السلسله فتكون السلسله منقطعه، وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال: وللتطبيق بين جملته قد فصل منها آحاد متناهيه وأخرى لم تفصل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الداله على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور، وتقريره أنا إذا أخذنا جملته العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملته ثم قطعنا منها جملته متناهيه ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كل واحده من الجملتين

ص: ١٧٨

واحدا، فإن استمرت إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصه مثل الزائده هذا خلف، وإن انقطعت الناقصه تناهت ويلزم تناهى الزائده لأن ما زاد على المتناهى بمقدار متناه فهو متناه.

قال: ولأن التطبيق باعتبار النسبتين (١) بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثانى وهو برهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذى ذكره القدماء، وتقريره أنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسله واحده غير متناهيه فإن كل واحد من تلك السلسله عله باعتبار ومعلول باعتبار، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد

====

(١) أى نسبه العليه ونسبه المعلوليه. واعلم أن طريق هذا البرهان أن تعزل المعلول المحض من السلسله إذا كان التسلسل فى جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح وصريح الشوارق والأسفار، أو العله المحضه إذا كان التسلسل فى جانب المعلولات كما أن القوشجى أقام البرهان بهذا الوجه أيضا، ثم تجعل كلا من الآحاد التى فوقه على الأول أو تحتها على الثانى متعددا باعتبار وصفى العليه والمعلوليه، فيلزم زياده وصف العليه على الأول والمعلوليه على الثانى فتقطع السلسلتان. فقوله: من حيث السبق، أى من حيث وجوب سبق العليه على المعلوليه، أو بالعكس على الوجهين المذكورين فى طريق العزل وكان الكلام فى تناهى معروضى العليه والمعلوليه، فلا تغفل.

وهذا الوجه كما أفاده الشارح راجع إلى الثانى وقد استخرجه المصنف من برهان التطبيق، ثم الظاهر من قول الشارح ولا يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق، أنه ناظر إلى كون هذا البرهان أقل مؤونه من برهان التطبيق كما يستفاد من الشوارق حيث قال: وهذا البرهان أقل مؤونه من برهان التطبيق لأنه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسله الأخرى كما احتاج إليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم. وكذلك هو أتم فائده منه لأنه يجرى فى المتعاقبات أيضا دون برهان التطبيق.

واعلم أن العزل إن أختص بالمعلول الأخير فقط كان المراد من إحدى النسبتين هى النسبه بالعليه كما فى الأسفار والشوارق وكان المراد من السبق السابق بالعليه، وإن لم يختص به كان قوله: إحدى النسبتين جاريا على العله والمعلول كليهما، وكذلك السبق.

باعتبار النسبتين، فإن الواحد من تلك السلسله (١) من حيث إنه عله مغاير له من حيث إنه معلول، فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبه المعلوليه على كل ما صدق عليه نسبه العليه واعتبرت هذه السلسله من حيث كل واحد منها عله تاره ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إن العلل سابقه على المعلولات في طرف المبتدأ، فإذا انقطعت قد انقطعت قبل انقطاع العلل، والعلل الزائده عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهييتين.

قال: ولأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشئ مؤثرا في نفسه وعلله ولأن المجموع له عله تامه وكل جزء ليس عله تامه إذ الجمله لا تجب به وكيف تجب الجمله بشئ هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجمله.

أقول: هذا وجه (٢) رابع على إبطال التسلسل، وتقديره أنا إذا فرضنا جملة

=====

(١) دليل لحصول التعدد.

(٢) هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني عشر من رابع الإشارات وقد صدره بالتنبيه.

وكذا ذكره في الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشارح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلا بأس بما أتى به في المبدأ والمعاد توضيحا للمراد، قال:

فصل في أنه لا يمكن أن يكون لكل ممكن الوجود عله معه ممكنه إلى غير نهايه: وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات، فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنه الذات بلا نهايه، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودا معا وإما أن لا يكون موجودا معا.

فإن لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهى في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر وهذا لا نمنعه. وأما أن يكون موجودا معا (قوله): وأما أن يكون موجودا معا.. الخ هذا المطلب الجسيم كان مرادنا في قولنا آتفا من أنه يجب أن يلاحظ أن سلسله الممكنات الموجوده بالفعل معا.. الخ. ولا واجب وجود فيها فلا يخلو إما أن تكون تلك الجمله بما نهى تلك الجمله واجبه الوجود بذاتها، أو ممكنه الوجود في ذاتها. فإن كانت واجبه الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود، هذا محال، وأما إن كانت ممكنه الوجود بذاتها فالجمله محتاجه في الوجود إلى مفيد الوجود. فإما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها.

فإن كان داخلا فيها فإما أن يكون كل واحد واجب الوجود - وكان كل واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو عله للجمله ولو وجود نفسه لأنه أحد الجمله. وما ذاته كافيه في أن توجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجا عنها، ولا يجوز أن يكون عله ممكنه، فإننا جمعنا كل عله ممكنه الوجود في هذه الجمله، فهي إذا خارجه

عنها وواجبه الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى عله واجبه الوجود فليس لكل ممكن عله ممكنه معه. إنتهى ما أفاده فى المبدأ والمعاد.

ص: ١٨٠

مترتبه من علل ومعلولات إلى ما لا يتناهى، فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنه لتركيبها من الآحاد الممكنه وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فإما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحاله كون الشئ مؤثرا في نفسه، وإما أن يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فتقطع السلسله وإما أن يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال وإلا لزم كون الشئ مؤثرا في نفسه وفي علله التي لا- تتناهى وذلك من أعظم المحالات. وأيضا فإن المجموع لا بد له من عله تامه وكل جزء ليس عله تامه إذ الجملة لا- تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون عله تامه للمجموع، وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

٥- المسأله الخامسه : فى متابعه المعلول للعله فى الوجود و العدم

قال: وتتكافى النسبتان فى طرفى النقيض.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أن نسبه العليه مكافئه لنسبه المعلوليه فى طرفى الوجود والعدم بالنسبه إلى معروضيهما على معنى أن نسبه العليه إذا صدقت

ص: ١٨١

على معروض ثبوتى كانت نسبة المعلوليه صادقه على معروض ثبوتى وبالعكس، وإذا صدقت نسبة العليه على معروض عدمى صدقت نسبة المعلوليه على معروض عدمى وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمه هى أن عدم المعلول أنما يستند إلى عدم العله لا غير، ويبانه أن عدم المعلول لا- يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتنعا لذاته هذا خلف، بل لا بد له من عله إما وجوديه أو عدميه، والأول باطل لأن عند وجود تلك العله الوجوديه إن لم يختل شئ من أجزاء العله المقتضيه لوجود المعلول، ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظرا إلى تحقق علته التامه، وإن اختل شئ من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا إلى ذلك العدم لا غير.

وإذا تقرر هذه المقدمه فنقول: العله الوجوديه يجب أن يكون معلولها وجوديا لأنه لو كان عدما لكان مستندا إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العله، والمعلول الوجودى يستند إلى العله الوجوديه لا العدميه لأن تأثير المعدوم فى الموجود غير معقول.

٦- المسأله السادسه : فى أن القابل لا يكون فاعلا

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبه لتنافى لازميتهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد، وعبر عنه المصنف بقوله: القبول والفعل متنافيان يعنى لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبه يعنى أن يكون المفعول الذى تقع نسبه الفعل إليه هو بعينه المقبول الذى تقع نسبه القبول إليه لتنافى لازميتهما وهو الإمكان والوجوب وذلك لأن نسبه القابل إلى المقبول نسبه الإمكان (١)، ونسبه الفاعل إلى المفعول نسبه

=====

(١) كما فى (ص) وفى (م، ق، ش) نسبه إمكان. ويأتى قوله فى المسأله الأولى من الفصل الرابع من المقصد الثانى فى شرح قول الماتن: (وأدله وجوده مدخوله) على تعريف الإمكان باتفاق النسخ كلها حيث يقول: لأن نسبه القبول نسبه الإمكان ونسبه الفاعل نسبه الوجوب.

ص: ١٨٢

الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقبولا لشئ ومعلولا له أيضا لزم أن تكون نسبه ذلك الشئ إلى فاعله بالوجوب والإمكان هذا خلف.

٧- المسأله السابعه : فى نسبه العله إلى المعلول

قال: وتجب المخالفه بين العله والمعلول (١) إن كان المعلول محتاجا لذاته إلى تلك العله وإلا فلا.

أقول: العله إن كان معلولها محتاجا لماهيته إليها وجب كونها مخالفه لها لاستحاله تأثير الشئ فى نفسه، وإن كانت عله لشخصيتها (٢) كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفا للعله فى الماهيه ولا يكون أقوى منها ولا يساويها عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك (٣)، والإحساس بسخونه الأجسام الذائبه أشد من سخونه النار لعدم الانفصال بسرعه للزوجته ولبطء حركه اليد فيه لغلظه.

٨- المسأله الثامنه : فى أن مصاحب العله ليس بعله و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: يعنى به أن نسبه العليه (٤) لا يجب صدقها على ما يصاحب العله

=====

(١) ذكره الشيخ فى ثالث من سادسه إلهيات الشفاء (ص ٥٢٧ ج ٢ ط ١) قال فى عنوان البحث:

الفصل الثالث فى مناسبه ما بين العلل الفاعليه ومعلولاتها، فراجع.

(٢) وفى (ص ق): لتشخصها.

(٣) أى يساوى المعلول العله لا مع فوات شرط أو حضور مانع. وقوله: والإحساس مثال لعدم التساوى عند فوات شرط أو حضور مانع.

(٤) وبعباره أخرى لا يجوز ما مع العله عله وإلا لزم اجتماع العلتين فى مرتبه واحده، ولا أن يكون ما مع المعلول معلولا.

ص: ١٨٣

ويلازمها فإن مع العله شرائط كثيره ولوازم لا مدخل لها فى العليه كحمره النار (١) فإنها لا تأثير لها فى الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبه المعلوليه عليه، قال الشيخ أبو على ابن سينا (٢): إن الفلك الحاوى يصاحب عله المحوى ولا- يجب أن يكون متقدما بالعليه على المحوى لأجل مصاحبه لعله المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا، ثم قال: وجود الخلاء وعدم المحوى متقارنان (٣)، فلو كان الحاوى عله للمحوى لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه أعنى عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء (٤) متأخرا عنه من حيث إنه مصاحب للمتأخر، وهذا يدل على أن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا، فتوهم بعضهم (٥) أن الشيخ أوجب أن يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعيه والبعديه ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعديه والمعيه والقبليه، والشيخ حكم فى هذه الصوره الخاصه وكل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا لتحقق الملازمه الطبيعيه بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل والفلك (٦) المتباينين بالذات والاعتبار.

====

(١) بالحاء المهمله والمعجمه كما فى بعض النسخ مهمله.

(٢) راجع فى ذلك شرح الماتن على الفصل الحادى والعشرين من النمط الأول من كتاب الإشارات قوله: يجب أن يعلم فى الجمله أن الصوره الجرميه وما يصحبها ليس شئ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا.. الخ، وكذا شرحه على الفصل الحادى والثلاثين من النمط السادس منه قوله هدايه إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل.. الخ.

(٣) وبالعكس أى وجود المحوى وعدم الخلاء متقارنان.

(٤) أقول وهو الصواب وما فى بعض النسخ أعنى وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدا.

(٥) هذا البعض هو الفخر الرازى وتفصيل كلامه فى ذلك وجواب المحقق الطوسى إياه يطلبان فى الموضوعين المذكورين من الإشارات.

(٦) العقل هو عله المحوى فى المقام، فلا تغفل.

٩- المسأله التاسعه : فى أن العناصر ليست عللا ذاتيه بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصریات عله (١) ذاتیه لشخص آخر منها وإلا لم تتناه الأشخاص (٢)، ولاستغناؤه عنه بغيره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس عله ذاتیه لشخص آخر منها أى يكون عله لوجوده وإلا لوجدت أشخاص لا تتناهی دفعه واحده، لأن العلل الذاتیه تصاحب المعلولات.

وأیضا فإن الشخص (٣) من العناصر يستغنی عن الشخص الآخر بغيره، إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلا أولى بأن يكون عله لشخص آخر من بقیه أشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سببیه سائر الأشخاص فى أن الشخص الذى هو العله ليس هو أولى بالعلیه من الشخص الذى هو معلوله وما يستغنی عنه بغيره لا يكون عله بالذات، فهو إذن عله بالعرض بمعنی أنه معد.

=====

(١) وفى (ت): لشخص منها، بدون كلمه آخر، وإنما خص هذا الحكم بالعنصریات لأن الأفلاك لا يجوز فیها اکثره الإفرادیه، فإن كل نوع منها منحصر فى فردة الشخصیه بخلاف العنصریات لأن كل نوع منها يجوز فیه تكثر الأفراد وتحققه.

(٢) أقول: بل لم تتحقق الأشخاص رأسا لأن العله الذاتیه إذا تحققت كان معلولها معها ولا ینفك عنها، والفرض أن معلولها أيضا من سنخ هذا الشخص فهو أيضا عله ذاتیه فكون الشخص العنصرى عله ینجر حکمه إلى كونه مقتضیا للکثره بحسب ذاته والطبیعه التى تقتضی ذاته اکثره محال أن يوجد لها فرد فى الخارج وكأن مراده من قوله وإلا لم تتناه الأشخاص، كان هذا المعنى الذى أشرنا إليه فتدبر، على أن فى كون الشخص العنصرى عله ذاتیه لشخص آخر مفاسد أخرى.

(٣) تقرير القوشجى أوضح وأخصر حيث قال: إن العناصر ليس بعضها أولى بأن يكون عله ذاتیه لبعضها من غیره، بل نسبه کلها فى ذلك سواء فیستغنی ما فرضناه معلولا عما فرضناه عله بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قال: ولعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث (١) على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر، وتقريره أن العله متقدمه على المعلول بالذات، والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقدما ذاتيا، لأن التقدم الذاتي ما يبقى (٢) للعله مع وجود المعلول، لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عله.

قال: ولتكافؤهما (٣).

أقول: هذا دليل رابع، وتقريره أن الماء والنار مثلا متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون عله للماء من العكس، والمتكافئان لا يصح (٤) أن يكون أحدهما عله للآخر.

قال: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: هذا دليل خامس، وتقريره أن ما يفرض عله من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتيه وبالعكس قد يعدم (٥) ما يفرض معلولا وما يفرض عله يكون باقيا بعده، ويستحيل بقاء العله (٦) منفكه عن المعلول.

=====

(١) والوجه الثاني هو قوله: ولاستغنائه عنه بغيره، وقد شرحه الشارح العلامه بقوله: وأيضا فإن الشخص من العناصر.. الخ.

(٢) كلمه (ما) إما موصوله أو موصوفه.

(٣) قرره صاحب الشوارق هكذا: الرابع أن أفراد النوع الواحد متكافئه لثماثلها، فليس بعضها أولى بالعليه من بعض وهذا معنى قوله: ولتكافؤهما. وكذلك القوشجي في شرحه. ولكن يرد عليهما على هذا التقرير أن كون هذا الوجه غير السابق فيه تأمل كما أورده بعض الأجله على الشوارق، وأما ما قرره الشارح العلامه فلا غبار عليه ومتمين غايه المتان.

(٤) كما في (م)، والباقيه: لا يصلح.

(٥) أتى به تحقيقا لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

(٦) كما تقدم في المسأله الثالثه من هذا الفصل قوله في ذلك: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعد.

قال: والفاعل منا يفترق إلى تصور جزئى (١) لىخصص الفعل ثم شوق ثم إرادته (٢) ثم حركه من العضلات (٣) لىقع منا الفعل.

أقول: القوه البشرىة أنما تفعل أثرها مع شعور وإدارك على الوجه النافع علما

====

(١) لأن الرأى الكلى لا- ينبعث منه شىء مخصص جزئى، وراجع فى ذلك شرحه على الفصل التاسع والعشرين من ثالث الإشارات.

(٢) وتسمى الإجماع أيضا وفى (م) وحدها: ثم تشوق، مكان قوله: ثم شوق.

(٣) بين قدس سره حق المطلب فى المقام فى شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الإشارات عند قول الشيخ وأما الحركات الاختيارىة فهى أشد نفسانىة ولها مبدأ عازم مجمع، بما هذا لفظه:

إعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعه مترتبه أبعدها عن الحركات هو القوى المدركه وهى الخيال أو الوهم فى الحيوان، والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان.

وتلها قوه الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركه، وتشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملائمه فى الشىء اللذىذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق وتسمى شهوه، وإلى شوق نحو دفع وغلبه إنما تنبعث عن إدراك منافاه فى الشىء المكروه أو الضار وتسمى غضبا. ومغايره هذه القوه للقوى المدركه ظاهره وكما أن الرئيس فى القوى المدركه الحيوانىة هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركه هو هذه القوه.

ويلها الاجماع وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالإرادته والكراهه. ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه، وكارها لتناول ما يشتهيه. وعند وجود هذا الاجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتها إلى القادر عليهما.

وتلها القوى المنبثه فى مبادئ العضل المحركه للأعضاء، ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهى المبادئ القريبه للحركات وفعلها تشيخ العضل وإرسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبه إليها، إنتهى.

بيان: مبادئ العضل هى الأعصاب والقوى المنبثه فيها هى المبادئ القريبه للحركات.

أو ظنا، فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد أربعه تصور لذلك الفعل الجزئي، فإن التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لأن نسبه كل كلى إلى جزئياته واحده فإما أن يقع كلها وهو محال أو لا- يقع شئ منها وهو المطلوب، فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا، فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الإراده (١) الجازمه بعد التردد فتحررت العضلات إلى الفعل فوجد.

قال: والحركه إلى مكان (٢) تتبع إرادته بحسبها، وجزئيات تلك الحركه تتبع تخيلات وإرادات جزئيه، فيكون السابق من هذه عله للسابق من تلك، المعده لحصول أخرى فتتصل الإرادات فى النفس والحركات فى المسافه إلى آخرهما.

أقول: الفاعل منا لحركه ما من الحركات أنما يفعلها بواسطه القصد والإرادته المتعلقة بتلك المسافه، فتلك الحركه تتبع إرادته بحسبها يعنى الحركه إلى مكان مفروض تتبع إرادته متعلقه بالحركه إلى ذلك المخصوص، وكل حركه فعلى مسافه منقسمه تكون الحركه فى كل مسافه من تلك المسافات جزءا من الحركه الأولى، وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلا خاصا وإرادته جزئيه متعلقه به، فإذا تعلق الإراده بإيجاد الجزء الأول من الحركه ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الإراده الكليه المتعلقة بكمال الحركه عله لتجدد إرادته أخرى

====

(١) فإن قلت: الانسان قد يريد ولا يشتاقت كما فى إرادته تناول الدواء البشع، فالجواب أن المنفى هناك الشهوه لا الشوق مطلقا فإن من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلى لا محاله وإن لم يسم شهوه.

(٢) هذا الكلام لدفع إيراد يتوهم فى المقام وهو أن صدور الأفعال الجزئيه عن الانسان لا يتوقف على تصورات وإرادات جزئيه، مثلا- من تصور الحركه على مسافه ينشئ إرادته متعلقه بقطع جميع المسافه من غير أن يتصور المتحرك الحدود الجزئيه من المسافه حتى يتعلق بها الإرادات الجزئيه.

واعلم أن هذه المسأله العاشره وشرحها خلاصه ما فى آخر النمط الثالث من الإشارات وشرح الماتن عليه فراجع الفصلين الخامس والعشرين والتاسع والعشرين منه.

تتعلق بجزء آخر، فإذا وجدت تلك الإرادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم، وعلى هذا تتصل التخيلات والإرادات في النفس والحركة في الخارج فتكون كل حركة جزئية عله لإرادته خاصه، وكل إرادته خاصه عله لحركه جزئيه من غير دور.

١١- المسأله الحاديه عشره : في أن القوى الجسمانيه أنما تؤثر بمشاركه الوضع

قال: ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع (١).

أقول: يشترط في صدق التأثير (٢) أعني صدق كون الشئ عله على المقارن أعني الصور والأعراض، الوضع أعني الإشاره الحسيه وهو كونه بحيث يشار إليه أنه هنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانيه أعني الصور والأعراض المؤثره إنما تؤثر بواسطه الوضع على معنى أنها تؤثر في محلها أولاً، ثم فيما يجاور محلها بواسطه تأثيرها في محلها، ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطه المجاور وهكذا،

=====

(١) كلمه على الجاره صله للصدق. والمقارن بكسر الراء أى المقارن للماده وذلك المقارن هو الصور القائمه بالمواد والأعراض الحاله في الأجسام، والمقارن مقابل المفارق في اصطلاح أهل المعقول كما سيأتى في أول المقصد الثانى. والوضع مرفوع أى يشترط الوضع. واعلم أن ما يشترط في تأثيره الوضع مادى لا محاله لأن قوامه بمواد الأجسام فيؤثر أولاً لمادته وجرمه ثم للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فإن النار تسخن وتضىء على سعتها والشمس كذلك لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأما ما ليس بمادى فلا يشترط به وله الإحاطه كالمجردات. ثم إن المفارق إما مجرد بذاته وفعله أو مجرد بذاته فقط، الأول العقل والثانى النفس، فالنفوس الفلكيه والانسانيه فى النشأه الأولى ليست بغنيه عن الأجرام والأجسام وإن لم تكن ماديه. وجمله الأمر أن القوى المتعلقه بالأجسام إما محتاجه فى ذاتها إليها كالقوه الناريه والمائيه مثلاً، أو محتاجه إليها لا فى ذاتها بل فى فعلها كالنفوس مطلقاً، وسيأتى البحث عن الجوهر المفارق فى أولى الأول من المقصد الثانى.

ثم كان الصواب أن يجعل المسأله الحاديه عشره واللذان بعدها مسأله واحده.

(٢) تقرير الشارح هذه المسأله بأسرها ملخص ما قرره المصنف فى شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس الإشارات.

إنما تؤثر فى البعيد بواسطه تأثيرها فى القريب، فإن النار لا تسخن كل شئ بل مادتها أولا ثم ما يجاورها، وهذا الحكم بين لا يحتاج إلى برهان.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى تنهى القوى الجسمانيه

قال: والتناهى بحسب المده والعهده والشده التى باعتبارها (١) يصدق التناهى وعدمه الخاص على المؤثر.

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

وقبل الخوض فى الدليل مهد قاعده فى كيفيه عروض التناهى وعدمه للقوى، وأعلم أن التناهى وعدمه الخاص به - أعنى عدم الملكه وهو عدم التناهى عما من شأنه أن يكون متناهىا - أنما يعرضان بالذات للكم إما المتصل كتناهى المقدار ولا تناهيه، أو المنفصل كتناهى العدد ولا تناهيه، ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذى المقدار والعلل ذوات العدد، فإن عروض التناهى وعدمه لهما ظاهر، وأما ما يتعلق به شئ ذو مقدار أو عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان أو أعمال متواليه، ففرض النهايه واللانهايه فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال (٢) والذى بحسب مقدار ذلك العمل يكون إما مع وحده العمل واتصال زمانه (٣) أو مع فرض الاتصال (٤) فى العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته، فأصناف القوى ثلاثه:

=====

(١) كلمه الموصول صفه للكلمات الثلاث والضمير راجع إليها.

(٢) هذا هو الصنف الثالث الآتى ذكره.

(٣) هذا هو الصنف الأول.

(٤) هذا هو الصنف الثانى. والمراد من فرض الاتصال فى العمل أنه لا تعدد له أى المعتبر فى هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمته مختلفه كرماء تقطع سهامهم مسافه محدوده فى أزمته مختلفه، وهاهنا الشده بحسب قله الزمان، فىكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان وإلا لكان الواقع فى نصفه أشد مما لا يتناهى فى الشده، وهذه قوه بحسب الشده.

والثانى: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال (١) فى أزمته مختلفه كرماء تختلف أزمته حركات سهامهم فى الهواء، وهاهنا تكون التى زمانها أكثر أقوى من التى زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهى فى زمان غير متناه، وهذه قوه بحسب المده.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم، ولا محاله تكون التى يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التى يصدر عنها عدد أقل، وهاهنا يقع لغير المتناهى عمل غير متناهى العدد، وهذه قوه بحسب العده. فقد ظهر من هذا أن التناهى وعدمه الخاص به أنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثه.

====

(١) أى من غير اعتبار وحدته وكثرته كما فى الأول والثالث حيث اعتبر الأول فى الأول والثانى فى الثالث.

بقى فى المقام كلام وهو أن الشارح جعل التناهى عطفًا على الوضع، وهذا الكلام بظاهره يقتضى توقف التأثير على التناهى، وفيه دغدغه كما قال الشريف: الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوه الجسمانيه على التناهى كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى.

وقال المولى إسماعيل فى تعليقه على الشوارق فى بيان كلامهم ومستلزم للتناهى ما هذا لفظه: أى لا يتوقف التأثير على التناهى وإلا يلزم تحقق تنهى الأثر قبل تحقق التأثير وهو مستلزم لتحقيق التأثير بعد تحقق الأثر وتحقيق الأثر قبل تحقق التأثير وهو محال.

لكن صاحب الشوارق سلك سبيل الشارح العلامه فقال ما هذه خلاصه مقاله: كل مقارن مؤثر ما لم يعلم تنهى أثره لم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر ولو كان الأثر غير متناه نجزم بأن المؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن ثم شنع على القوم بأنهم لم يتفطنوا ما ذكره فتحيروا فى العطف.

ولا يخفى عليك حسن رؤيته وجوده دقته فى بيان العطف.

قال: لأن القسرى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله (١).

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

وتقريره أن القوى الجسمانيه إما أن تكون قسريه أو طبيعیه، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

أما الأول (٢) فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشده من الحركات (٣) عن القوتين (٤) محال لما مر، وإما بحسب المده أو العده فلأننا لو فرضنا جسماً متناهى يحرك جسماً آخر متناهى من مبدأ مفروض حركات (٥) لا تتناهى بحسب المده أو العده ثم حرك بتلك القوه جسماً أصغر (٦) من ذلك الجسم من ذلك المبدأ فإن

====

(١) أى مقابل المبدأ وهو الطرف الآخر فى الشرح، فيلزم التناهى بحسب التفاوت.

(٢) أى القسريه.

(٣) بيان لما فى قوله: ما لا يتناهى.

(٤) صله للصدور فى قوله: صدور ما لا يتناهى. والقوتان القسريه والطبيعيه.

ثم إن قوله: محال لما مر، ناظر إلى قوله: فيكون ما لا يتناهى فى الشده واقعا لا فى زمان..

الخ، وإلا ما مر صريحا فى هذا المعنى شئ غير ذكره الأصناف الثلاثه، وقوله: لا يمكن وجود قوه جسمانيه تقوى على ما يتناهى وهو لا يقتضى حجه له فقط دونهما.

نعم، إن اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان، ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه وأقاموا الحجه على اللاتناهى بحسب المده والعده.

وقال صاحب الشوارق: وأما بحسب الشده فليس بمقصود إما لظهور بطلانه وإما لعدم فساده، وذلك إذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة فى القله إلى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعى تنصيفه وتجزئته.

أقول: والصواب هو ظهور بطلانه، وأما الشق الثانى فمجرد فرض غير معتبر ولا يتوهم أحد أن تكون فى الأجسام قوه جسمانيه تقوى على ما لا يتناهى شده، وهذا الفرض الموهوم خارج عن البحث العلمى رأسا، ولذلك لم يقيم الشيخ فى الإشارات الحجه على التناهى فى الشده، وقال الخواجه فى شرحه عليه بعد ذكر الأصناف الثلاثه - كما أتى به الشارح العلامه فى هذا الكتاب -: وكان مراد الشيخ ما يختلف فى النهايه واللانهايه بحسب المده أو العده فقط. إنتهى وإنما كان مراده ما يختلف فيهما لأن اللاتناهى فى الشده ظاهر البطلان.

(٥) منصوب بقوله: يحرك.

(٦) جاءت العبارة في غير واحده من النسخ المطبوعه وغيرها هكذا: ثم حركت تلك القوه جسما أصغر، بتأنيث الفعل وحذف الجاره وهي محرفه بلا دغدغه، والصحيحه ما اخترناها. وعبارته الشيخ في الإشارات هكذا: ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك بتلك القوه. وعبارته الخواجه في شرحه عليها هكذا: إذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهايه لها ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الأول في طبيعهه وأصغر منه بالمقدار بتلك القوه بعينها من ذلك المبدأ المفروض..

الخ. ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيره جدا.

ص: ١٩٢

تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للأكبر لقله المعاوقه هنا ولكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهى الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف (١).

وهاهنا سؤال صعب (٢) وهو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب

=====

(١) أعلم أن المصنف الماتن سلك في إقامه هذا البرهان مسلك الشيخ في الإشارات وبعد تقرير الحجه في الشرح قال: واعلم أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ، فإن الحاصل منه أن القوه الغير المتناهيه لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهيه بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهيه مطلقا هذا خلف، فإذا القوه الغير المتناهيه سواء كانت جسمانيه أو غير جسمانيه يمتنع أن تكون مباشره لتحريك الأجسام بالقسر، والشيخ خصصه بالقوه الجسمانيه لأن غرضه في هذا الموضوع هو نفي اللانهايه عن القوى الجسمانيه، إنتهى.

أقول: إنما كان البرهان أعم مأخذاً لأن القوه الغير المتناهيه تعم الجسمانيه وغير الجسمانيه، وقوله: سواء كانت جسمانيه أو غير جسمانيه بيان لكونه أعم مأخذاً.

(٢) السائل هو الفخر الرازى في ذلك المقام، هذا السؤال والجواب وإيراد التلميذ وجواب الشيخ والإيراد عليه كلها المذكوره في شرح الماتن المحقق الطوسى على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الإشارات، وراجع في ذلك أيضا الفصل الأخير من المرحله الثامنه من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٥٩). والسؤال كان رائجا قبل الفخر كما هو نص كلام الخواجه في المقام حيث قال: والاعتراض المشهور الذى أورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعه والبطء.. الخ.

ثم ما قال الشارح بعد نقل كلام الماتن من الإشارات: وفيه نظر لأن أخذ القوه بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لأن ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمى، وكما قلنا آنفاً أن اللاتناهي في الشده ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجه قال: إن هذا الاعتراض أى السؤال الصعب مندفع، لأن المراد بالقوه المذكوره هاهنا هى التى لا نهايه لها باعتبار المده والعهده دون الشده على ما مر. وقوله: على ما مر ناظر إلى ما قاله في الفصل الخامس عشر من النمط المذكور وقال هناك: كان مراد الشيخ في النهايه واللانهايه بحسب المده والعهده فقط، وقيد فقط لإخراج ما بحسب الشده وذلك كما قلنا لشده ظهور بطلانه، ولذا لم يبحثوا عنه بنظر علمى.

الشده، وأجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال فى شرحه للإشارات بأن المراد بالقوه هاهنا هى التى لا نهايه لها بحسب المده أو العده لا الشده.

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

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

وأجاب الشيخ عنه بالفرق فإن الحوادث ليس لها كل موجود (١) حتى يحكم عليها بالتناهى وعدمه، والزيادة والنقصان بخلاف القوه هاهنا فإنها موجوده يحكم عليها بكونها قويه على تحريك الكل أو البعض ولا شك فى أن كون القوه قويه على تحريك الكل أعظم من كونها قويه على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهى هاهنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث.

وللسائل أن يعود فيقول: التفاوت فى القوه إنما هو باعتبار التفاوت فى المقوى عليه أعنى الحركات، فإذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوه بالتفاوت.

قال: والطبيعى (٢) يختلف باختلاف الفاعل لتساوى الصغير والكبير فى القبول، فإذا تحركا (٣) مع اتحاد المبدأ عرض التناهى.

=====

(١) أى ليس لها مجموع موجود، فكلمه (كل) مرفوعه على أنها اسم ليس بمعنى المجموع، وموجود صفة لها. وعبارته الخواجه فى شرحه على الإشارات فى المقام هكذا: رد الشيخ عليهم بأن قال لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الأوقات.

(٢) منصوب بقوله: لأن، معطوف على القسرى.

(٣) كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ت) ففيها: وإذا تحركا.

ص: ١٩٤

أقول: هذا بيان استحاله القسم الثاني (١) وهو أن تكون القوه المؤثره فيما لا- يتناهى طبيعیه. وتقريره أنه يجب أن يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير وإلا لكان التفاوت بسبب المانع وهو إما أن تكون الجسمیه أو لوازمها أو أمرا طبيعيا والكل محال، أو غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فإن القوه فى العظيم أكثر من القوه فى الصغير لانقسام

=====

(١) الخواجه قدس سره قرر البرهان فى شرحه على الإشارات (من الفصل ٢٠ إلى ٢٣ من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات أتى بها الشيخ ينبغى التدبر فيه نيلا إلى المراد.

الأولى: أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا لتحريك ولا لمنع عنه بل كان ذلك لقوه تحله فإذن كبيره وصغيره إذا فرضنا مجردين عن تلك القوه كانا متساويين فى قبول التحريك وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه.

الثانيه: أن القوه الجسمانيه المسماه بالطبيعيه إذا حركت جسمها ولا محاله يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقه وإلا لم تكن الطبيعه طبيعه لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمه الأولى، بل أن عرض تفاوت فهو بسبب القوه فإنها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتى فى المقدمه الثالثه وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسريه بسبب القوابل لا غير فهو فى الطبيعه بحسب الفواعل لا غير.

الثالثه: أن القوى الجسمانيه المتشابهه تختلف باختلاف الأجسام ويتناسب وتناسب محالها المختلفه بالكبير والصغير لأنها حاله فيها متجزيه بتجزئتها.

فنقول: إنه لا- يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام قوه طبيعیه تحرك ذلك الجسم حركات بلا- نهايه، وذلك لأن قوه ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوه بعضه لو انفرد بالمقدمه الأخيره، وليس زياده جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك حتى تكون نسبه المحركين والمتحركين واحده بالمقدمه الأولى، وفى هذا القول إشاره أيضا إلى سبب الاحتياج إلى هذه المقدمه، وذلك السبب هو أن المعاوقه لو كانت فى الكبير أكثر منها فى الصغير مع أن القوه فى الكبير أيضا أقوى منها فى الصغير لكانت نسبه المحركين والمتحركين واحده لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمه الأولى، بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان بالمقدمه الثانيه، فإن حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهايه لزم منه تناهى الأقل.

أقول: لما ثبت أن صدق التأثير على المقارن مشروط بالوضع والتناهى المذكورين، وأن القوى الجسمانيه مطلقا تكون مده آثارها وكذلك عدد آثارها متناهيه كما أنها بحسب الشده متناهيه فلا بد أن ينتهى الأمر إلى المفارق.

القوى الطبيعية بانقسام محالها، فإذا حركت قوه الكل وقوه البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فإن حركت الصغرى حركات غير متناهيه كانت حركات الكبرى أكثر لأنها أعظم فتكون أقوى وإلا لكان حال الشئ مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف، فيقع التفاوت فى الجانب الذى حكم فيه بعدم التناهى هذا خلف، وإن تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبه الأثر إلى الأثر كنسبه المؤثر إلى المؤثر، وهذه نسبه متناه إلى متناه فكذا الأولى.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى العله الماديه

قال: والمحل المتقوم بالحال قابل له وماده للمركب.

أقول: المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، وإلا- لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول، فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلاً، وباعتبار المركب تسمى ماده.

قال: وقبوله ذاتى.

أقول: كون الماده قابله أمر ذاتى لها لا غريب يعرض بواسطه الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول فى وقت حصوله يستدعى قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال، فهو إذن ذاتى يعرض للماده لذاتها.

قال: وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها (١) باعتبار الحال فيه.

أقول: لما ذكر أن قبول الماده لما يحل فيها ذاتى استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له، وهو أن يقال: إن الماده قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر، ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الأول، وهذا يعطى أن القبول من الأمور

====

(١) هذا الاستعداد ليس ذاتياً بل يحصل من جهة العوارض الطارئة وبه يحصل القرب والبعد دون الاستعداد الذاتى الأول كان للماده لذاتها.

ص: ١٩٦

العارضة الحاصله بسبب الغير لا من الأمور الذاتيه اللازمه لها لذاتها.

وتحقيق الجواب أن نقول: إن القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد، فإن قبول النطفه للصوره الانسانيه بعيد وقبول الجنين قريب، فإذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الأعراض نسب القبول إليه وعدمه عن غيره، وفي الحقيقه إنما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الأعراض والصور الحاله في الماده، فإن الحراره إذا حلت الماده واشتدت أعدتها لقرب قبول الصوره الناريه وخلع غيرها.

١٤- المسأله الرابعه عشره : في العله الصوريه

قال: وهذا الحال صوره للمركب وجزء فاعل لمحلّه (١).

أقول: هذا الحال يعنى به الحال في الماده وهو صوره للمركب لا للماده، لأنه بالنظر إلى الماده جزء فاعل لأن الفاعل في الماده هو المبدأ الفياض بواسطه الصوره المطلقه.

قال: وهو واحد.

أقول: ذكر الأوائل أن الصوره المقومه للماده لا تكون فوق واحده، لأن

=====

(١) كلمه الجزء مضافه إلى الفاعل أى جزء عله لمحلّه، والفاعل هو معطى الوجود وذلك لأن الصوره شريكه للفاعل الذى هو المفارق على ما سلك إليه المشاء وبسط الكلام فيه الشيخ فى النمط الأول من الإشارات وتقدم الإشاره إليه.

قال القوشجى: واعلم أن ما نقلناه عن الحكماء فى هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصوره، والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجئ كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النفى والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار. وقال صاحب الشوارق تعريضا له: إن هذه الأمور المتفرعه على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف هاهنا على سبيل الحكايه، وبمعنى أنه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاه بينها وبين ما سيأتى من نفيه الهيولى فى هذا الكتاب.

ص: ١٩٧

الواحد إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى، وإن لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد، فالصوره واحده.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى العله الغائيه

قال: والغايه عله بماهيتها (١) لعله العله الفاعليه، معلوله فى وجودها للمعلول.

أقول: الغايه لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبه إلى المعلول، وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغايه فعل الفعل ثم حصلت الغايه بحصول الفعل، فماهيه الغايه عله لعله الفاعل، إذ لولا تلك الماهيه وحصولها فى علم الفاعل لما أثر ولا فعل الفعل، فإن الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت، فماهيه الاستكنان عله لعله الفاعل ووجوده معلول للبيت، ولا امتناع فى أن يكون الشئ الواحد متقدما ومتأخرا باعتبارين.

قال: وهى ثابتة لكل قاصد (٢).

====

(١) قريب من كلام الشيخ فى الفصل السابع من رابع الإشارات فى تعريف الغايه حيث قال:

والعله الغائيه التى لأجلها الشئ عله بماهيتها ومعناها لعله الفاعليه ومعلوله لها فى وجودها.. الخ. أى الغايه بصورتها الذهنيه وحصولها فى علم الفاعل عله لعله الفاعليه، وهى معلوله فى وجودها الخارجى للمعلول، وأرادوا بقولهم أول الفكر آخر العمل هذا المعنى. قال الشيخ فى إلهيات الشفاء: ونعنى بالغائيه العله التى لأجلها يحصل وجود شئ مبائن لها.

والمبائن هو المعلول الخارجى وإنما كان مبائنا لها لأنه لا يكون حالا فيها ولا محلا لها، وللعارف الرومى فى المثنوى:

ظاهرا آنشاخ أصل ميوه استباطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گرنبودى ميل واميد ثمركى نشاندى باغبان بيخ شجر

أول فكر آخر آمد در عملخاصه فكرى كو بود وصف أزل

(٢) الضمير راجع إلى الغايه، والغايه عرفت بأنها عله لعله الفاعليه فلا بد أن يكون معنى هذه الجملة أن الغايه بهذا المعنى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد أعنى الفاعل بالقصد على اصطلاح الحكماء، لأن الغنى التام والجواد والملك الحق لا غرض ولا غايه له مطلقا.

والفاعل الذى يفعل لغايه إما أن يكون وجود تلك الغايه أولى به فيكون الفاعل مستكملا بوجود الغايه، أو أن فاعليته يتم بتلك الغايه فيلزم أن يكون الفاعل ناقصا فى عليته ويستكمل بتلك الغايه، فالفاعل لغايه فقير والله سبحانه هو الغنى فليس بفاعل لغايه وغرض كما أنه ليس بعابث أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا (المؤمنون ١٥).

قال الخواجه فى شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الإشارات: الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغايه. والقائلون بأن البارى تعالى أنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه أنما يفعل لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا، فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه، لأن الفعل الحسن فى نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له، ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقا.

ص: ١٩٨

أقول: كل فاعل بالقصد والإرادة فإنه إنما يفعل لغرض ما وغايه ما وإلا لكان عابثا على أن العبث لا يخلو عن غايه، أما الحركات الاسطقسية (١) فقد أثبت الأوائل لها غايات لأن الحبه من البر إذا رميت فى الأرض الطيبه وصادفها الماء وحر الشمس فإنها تنبت سنبله، وهذه التأديه على سبيل الدوام أو الكثره فيكون ذلك غايه طبيعیه. ومنع ذلك جماعه لعدم الشعور فى الطيبه فلا يعقل لها غايه،

=====

(١) فى أقرب الموارد: الأسطقس بفتح الألف وسكون السين وفتح الطاء وكسر القاف: أعجميه معناها الأصل وتسمى العناصر الأسطقسات (بكسر الألف) وهى الماء والأرض والهواء والنار. وفى المنجد: بفتح الألف وكسرها، وفى غياث اللغات: بضم الأول والثالث والرابع وسكون الثانى لفظ يونانى بمعنى العنصر.

أقول: الكلمه إذا كانت عجميه تلعب بها العرب ما شاءت، وهذا المثل سائر بينهم: عجمى فالعب به ما شئت. والغرض العمده أن الشارح أراد منها الحركات الطبيعیه مطلقا فى قبال الإراديه سواء كانت لعناصر بسيطه أو لم تكن، كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر وجعله مقابلا- للفاعل بالقصد والإرادة، ومن قول الماتن بعيد هذا وأثبتوا للطبيعيات غايات، ومن قول الشارح هناك أما إثبات الغايات للحركات الطبيعیه فقد تقدم. فقوله: فقد تقدم إشاره إلى ما قاله فى هذا المقام. وفى الشوارق أن الحكماء أثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان إراديا أو طبيعيا غايه والمصنف خص هذا الحكم بالإراديات.

ص: ١٩٩

وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغايه لا تحصيلها.

قال: أما القوه الحيوانيه (١) المحركه فغايتها الوصول إلى المنتهى وهو قد يكون (٢) غايه الشوقيه وقد لا يكون، فإن لم تحصل فالحركه باطله وإلا فهو إما خير أو عاده (٣) أو قصد ضرورى أو عبث وجزاف (٤).

أقول: القوه الحيوانيه لها مباد على ما تقدم (٥): أحدها: القوه المحركه المنبثه فى العضلات، وثانيها: القوه الشوقيه، وثالثها: التخيل أو الفكر. وغايه القوه المحركه أنما هى الوصول إلى المنتهى وقد تكون هى بعينها (٦) غايه القوه الشوقيه كمن طلب مفارقه مكانه والحصول فى آخر (٧) لإزاله ضجره، وقد تكون غيرها كمن يطلب غريما فى موضع معين، وفى هذا القسم إن لم تحصل غايه القوه الشوقيه سميت الحركه باطله بالنسبه إليها (٨)، وإن حصلت الغايتان (٩) وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث (١٠). وإن كان مع طبيعه كالتنفس فهو القصد

=====

(١) قيد القوه بالحيوانيه لإخراج الفلكيه وذلك لأن القوه المحركه الفلكيه ليست غايتها الوصول إلى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركه كما سيأتى.

(٢) أى الوصول.

(٣) أى تلك الحركه والتذكير باعتبار الخبر. وفى (ت) وحدها: وهو قد يكون غايه الشوقيه.

والنسخ الأخرى: غايه الشوقيه.

(٤) قال قدس سره فى شرحه على الفصل الأخير من خامس الإشارات: الجزاف لفظه معربه معناه الأخذ بكثره من غير تقدير، وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضه، أو طبيعه كالتنفس، أو مزاج كحركات المرضى، أو عاده كاللعب باللحيه مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغايه.

(٥) تقدم فى المسأله العاشره من هذا الفصل.

(٦) أى تكون غايه القوه المحركه بعينها.

(٧) فاجتمعت الغايتان أى غايه القوه المحركه وغايه القوه الشوقيه.

(٨) وأما بالنسبه إلى القوه المحركه فالغايه حاصله وليست باطله، لأن غايتها هى الوصول إلى المنتهى.

(٩) أى غايه القوه المحركه وغايه القوه الشوقيه.

(١٠) الشيخ جعلهما اثنين حيث قال فى الخامس من سادسه إلهيات الشفاء فى إثبات الغايه (ج ٢ ط ١ ص ٥٤١): كل نهايه

ينتهي إليها الحركه وتكون هي بعينها الغايه المتشوقه التخيليه ولا يكون المتشوقه بحسب الفكره، فهي التي تسمى العبث. وكل غايه ليست هي نهايه الحركه ومبدأها تشوق تخيلي غير فكري، فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركه الشوق سمى ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً الخ. وكذلك الخواجه في شرحه على الفصل الأخير من خامس الإشارات جعلهما اثنين وقد تقدم آنفاً.

ص: ٢٠٠

الضرورى، وإن كان مع خلق وملكه نفسانيه فهو العاده، وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال: وأثبتوا للطبيعيات غايات (١) وكذا للاتفاقيات.

====

(١) قال الشيخ فى الفصل التاسع عشر من ثامن الإشارات: إذا نظرت فى الأمور وتأملتها وجدت لكل شئ من الأشياء الجسمانيه كمالا يخصه وعشقا إراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو إراديا إليه إذا فارقه رحمه من العنايه الأولى على النحو الذى هو به عنايه.

وقال الخواجه فى الشرح: وللشيخ رساله لطيفه فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات.

أقول: هذه الرساله قد طبعت مع عدده رسائل أخرى للشيخ مترجمه بالفرنسيه أيضا، وكتبها الشيخ باسم تلميذه أبى عبد الله المعصومى الذى قال ابن سينا فى حقه: أبو عبد الله منى بمنزله أرسطا طاليس من أفلاطون.

وكذا قال الخواجه فى شرح الفصل السابع من رابع الإشارات فى البحث عن العله الغائيه ما هذا لفظه: اعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعيه عللا- غائيه والقوى الطبيعيه لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجوده فى أذهانها، ولا أن يقال إنها موجوده فى الخارج لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات، فإذن تلك الغايات غير موجوده، وغير الموجود لا يكون عله للموجود ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيه غايات.

والجواب أن الطبيعيه ما لم تقتض لذاتها شيئا كآين ما مثلا لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوه وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العله الغائيه لفعالها، إنتهى.

أقول: الحق أن الطبائع لها غايات وكل طبيعته تحب بقاءها وتخرج إلى كمالها والكل تسعى إلى غايه الغايات ومبدأ المبادئ الله رب العالمين، ونعم ما قال صاحب الحكمة المنظومه:

وكل شئ غايه مستتبعته فواعل هي الطبائع

وفى الأسفار: أن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى طبع النفوس محبه الوجود والبقاء وجعل فى جبلتها كراهه الفناء والعدم، وهذا حق لأن طبيعته الوجود خير محض ونور صرف وبقاءه خيريه الخير ونوريه النور (ج ٤ ط ١ ص ١٦٣) بل أفاد الشيخ المعظم فى الأول من ثانيه نفس الشفاء أن حب الدوام أمر فائض من الإله على كل شئ (ج ١ ط ١ ص ٢٩٤).

أقول: ومما ينادى بأعلى صوتها أن الطبيعيات أيضا لها غايات هي وحده النظام الحاكيه عن وحده الصنع والتدبير الداله على أن الحياه والشعور ساريه فى الكل، وينتهى الأمر إلى أن الوجود المطلق الحق القيوم هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأن الخلق هو الموجود المقدر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمتكلمه، وأن ما نزل من الموجودات من الصقع الربوبى ما نزل بكليته بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى. وعليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان السنه تراجمه:

(الذى خلق فسوى × والذى قدر فهدى) (الأعلى ٣ و ٤).

(قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) (طه ٥١).

(وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الرعد ٥).

الباب السادس والثلاثون من توحيد الصدوق فى الرد على الثنويه والزنادقه بإسناده عن هشام بن الحكم قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عز وجل: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

وفى توحيد المفضل: يا مفضل إن اسم هذا العالم بلسان اليونانيه الجارى المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينه، وكذلك سمته الفلاسفه ومن ادعى الحكمة فكانوا يسمونه بهذا الاسم إلا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرا ونظاما حتى سموه زينه، ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء (البحار ج ٢ ط ١ ص ٤٥).

ص: ٢٠١

أقول: أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه (١) وأما العلل الاتفاقيه فقد نفاها قوم (٢) لأن السبب إن استجمع جهات المؤثرية لزم حصول

=====

(١) فى هذه المسأله حيث قال آنفا: أما الحركات الاسطقسيه فقد أثبت الأوائل لها غايات.. الخ.

(٢) الحق أن كل ممكن فله سبب، والاتفاق فى نظام العالم منفى، وكل ما يتوهم أنه اتفاقى فهو حق وجب وجوده إلا أن العامه يسمون نادر الوجود أو الذى سببه مجهول لهم اتفاقيا والنادر له سبب، والشئ ما لم يجب وجوده لا يتحقق قط، وما لم ينف جميع أنحاء العدم عنه لا يوجد. ونعم ما قال المتأله السبزواري فى الحكمة المنظومه (ص ١٢٢).

وليس فى الوجود الاتفاقياذ كل ما يحدث فهو راقى

لعل بها وجوده وجيقول الاتفاق جاهل السبب

وقال فى تعليقه عليه: قولنا وليس فى الوجود الاتفاقى رد على القائل بالاتفاق فيزعم لسوء ظنه أن المطر مثلا- لضروره الماده كائن إذ الشمس بخرت من البحار والأراضى الرطبه فإذا ارتفع البخار ووصل إلى الزمهرير برد وصار ماء ونزل ضروره فاتفق أن يتحقق مصالح شتى من غير قصد، ولم يعلم هذا الجاهل أنه لا يقع شئ فى العالم ولو كان أحقر ما يتصور بدون علم الله وإرادته وقدرته المحيطه، وقد مر أن كل القوى والمبادئ مجالى مشيته وقدرته، فهب أن الشمس تبخر فمن الذى يسخرها ويديرها ويسيرها والنفس المتعلقه بها التى تجرها إلى الجنوب والشمال وتفعل الفصول الأربعة من أمر من هو وتجلي من عليه وبنور من يستضىء.

وقوله: يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر إلى عبارته المحقق الطوسى فى شرحه على منطق الإشارات فى الفصل المبحوث فيه عن العرضى اللازم غير المقوم، حيث قال: لازم الشئ بحسب اللغه هو ما لا ينفك الشئ عنه، وهو إما داخل فيه أو خارج عنه، والأول هو الذاتى المقوم، والثانى هو المصاحب الدائم فإن المصاحب منه ما يصاحبه دائما، ومنه ما يصاحب وقتا ما، وسبب المصاحبه إما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم أو لا- يكون، والأول ينسب إلى اللزوم فى العرف، والثانى ينسب إلى الاتفاق، فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق (ص ١٨ ط ١).

ونحوه ما قال فى آخر شرح الفصل التاسع من النمط الثانى من الإشارات فى بيان قول الشيخ وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبه: الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل هو الذى يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب إلى الاتفاق (ص ٥٣ ط ١).

أقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب فى النمطين الرابع والخامس من الإشارات، ثم يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذى يقول به المنطقى، وبين قول الحكيم من أن ما يوجد فى الخارج ليس باتفاقى، فالمنطقى يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول: إن القضييه اتفاقيه، كقولك: إذا كانت الشمس طالعه كانت الحمامه طائره. وأما الفلسفى فيحكم بأن

كل واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد، فتبصر.

واعلم أن لمولانا مبين الحقائق الإمام الصادق صلوات الله عليه في المقام كلاما في توحيد المفضل ينبغي أن نتشرف بتبرك نقله، قال عليه السلام (البحار ج ٢ ط ١ ص ٤٦ و ٤٧):

فأما أصحاب الطبائع فقالوا: إن الطبيعه لا تفعل شيئا لغير معنى ولا [تتجاوز] عما فيه تمام الشئ في طبيعته، وزعموا أن المحنه تشهد بذلك فليل لهم: فمن أعطى الطبيعه هذه الحكمه والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟

فإن أوجبوا للطبيعه الحكمه والقدره على مثال هذه الأفعال فقد أقروا بما أنكروا لأن هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعه فهذا وجه الخلق يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم.

وقد كان من القدماء طائفه أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق، وكانوا مما احتجوا به هذه الإنث التي تلد غير مجرى العرف والعهده كالانسان يولد ناقصا أو زائدا إصبعا ويكون المولود مشوها مبدل الخلق، فجعلوا هذا دليلا على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون.

وقد كان أرسطا طاليس رد عليهم فقال: إن الذي يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شئ في الفرط مره مره لأعراض تعرض للطبيعه فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزله الأمور الطبيعه الجاربه على شكل واحد جريا دائما متتابعا.

وأنت يا مفضل ترى أصناف الحيوان أن يجرى أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع كما عليه الجمهور من الناس. فأما ما يولد على خلاف ذلك فإنه لعله تكون في الرحم أو في الماده التي ينشأ منها الجنين، كما يعرض في الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب في صنعته فيعوق دون ذلك عائق في الأداء، أو في الآله التي يعمل فيها الشئ، فقد يحدث مثل ذلك في أولاد الحيوان للأسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائدا أو ناقصا أو مشوها ويسلم أكثرها فيأتي سويا لا عله فيه، فكما أن الذي يحدث في بعض الأعمال الأعراض لعله فيه لا توجب عليها جميعا الإهمال وعدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعه لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعرض والاتفاق.

فقول من قال في الأشياء أن كونها بالعرض والاتفاق من قبل أن شيئا منها يأتي على خلاف الطبيعه يعرض له خطأ وخطل.

فإن قالوا: ولم صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم أنه ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعه ولا يمكن أن يكون سواه كما قال قائلون، بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم، إذ جعل الطبيعه تجرى أكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف، ويزول أحيانا عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على أنها مصرفه مدبره فقيره إلى إبداء الخالق وقدرته في بلوغ غايتها وإتمام عملها تبارك الله أحسن الخالقين.

أقول: تبجيل الإمام عليه السلام أرسطا طاليس بما نطق فيه من لسان العصمه حجه على المتقشفين الذين ليس لهم إلا إزرء العلم وذويه بما أوهم فيهم نفوسهم الأماره بالسوء والإيذاء فهؤلاء بمعزل عن سبيل الولايه وإلا- فهذا ولي الله الأعظم يبجل العلم

والعالم. وكفى بأرسطا طاليس فخرا أن حجه الله على خلقه نطق باسمه تبجيلا وارتضى سيرته السنيه المضيئه بأنه كان يسلك الناس إلى بارئهم من طريق وحده الصنع والتدبير، ويوقظ عقولهم بأن الاتفاقى لا يكون جاريا دائما متتابعا وما هو سنه دائمه لا تبدل ولا تحول فهو تحت تدبير الملكوت، فكأن الأصل ما هو قبل الطبيعه وفوقها وبعدها.

قال العالم الأوحى محمد الديلمى فى محبوب القلوب (ص ١٤ ط ١): يروى أن عمرو بن العاص قدم من الإسكندريه على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عما رأى؟ فقال: رأيت قوما يتطلسون ويجمعون حلقا ويذكرون رجلا يقال له أرسطو طاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو! إن أرسطو طاليس كان نبيا فجهله قومه.

قال الديلمى: قال الفاضل الشهرزورى فى تأريخ الحكماء: هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمى: أقول ويؤيد هذه الروايه ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضى الدين على بن طاووس قدس الله روحه فى كتابه فرج المهموم فى معرفه الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأن ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأن أكثر الحكماء كانوا كذلك وإنما التبس على الناس أمرهم لأجل أسمائهم اليونانيه، أى لما كانت أسماءهم موافقه لأسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب إليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن أصحاب تلك الأسماء بأجمعهم على نهج واحد من الاعتقاد.

واعلم أن الشيخ سلك فى الشفاء مسلك وحده الصنع والتدبير على رد القائلين بالبخت والاتفاق أيضا. وقد أشبع البحث عن ذلك وأجاد فى الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من مقاله الأولى منه فى الفرق القائلين بالبخت والاتفاق ونقض حججهم (ج ١ ط ١ ص ٢٥ - ٣٣) وهذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جدا، ومن كلماته الساميه فى الثانى منهما:

ولنمعن النظر فى مثل تكون السنبله عن البره باستمداد ماده عن الأرض، والجنين عن النطفه باستمداد ماده عن الرحم هل ذلك بالاتفاق؟ ونجده ليس ياتفاقى بل أمرا توجهه الطبيعه وتستدعيه قوه.

وكذلك لنساعد أيضا على قولهم: إن ماده التى للثنايا لا- تقبل إلا هذه الصوره، لكننا نعلم أنها لم يحصل لهذه ماده هذه الصوره لأنها لا- تقبل إلا هذه الصوره بل حصلت هذه ماده لهذه الصوره لأنها لا تقبل إلا هذه الصوره فإنه ليس البيت إنما رسب فيه الحجر وطفى الخشب، لأن الحجر أثقل والخشب أخف، بل هناك صنعه صانع لم يصلح لها إلا أن يكون نسب مواد ما تفعله هذه النسبه فجاء بها على هذه النسبه، والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو أن البقع الواحده إذا سقط فيها جبه بره أنبتت سنبله بره أو جبه شعير أنبتت سنبله شعير، ويستحيل أن يقال: إن الأجزاء الأرضيه والمائيه تتحرك بذاتها وتنفذ فى جوهر البره وتربيه فإنه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها، والحركات التى لذاتها معلومه فيجب أن يكون تحركها إنما هو يجذب قوى مستكنه فى الحبات جاذبه بإذن الله. وإن كانت الأمور تجرى اتفاقا فلم لا ينبت البره شعيره؟ ولم لا يتولد شجره مركبه من تين وزيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق عنز أيل؟ ولم لا يتكرر هذه النوادر بل يبقى الأنواع محفوظه على أكثر؟ إلى آخر ما أفاد.

وقال العارف الرومى فى المثنوى:

هیچ گندم کاری و جو بر دهد***دیده ای اسبی که کره خر دهد

ص: ۲۰۲

مسببه قطعاً وإلا كان منتفياً فلا مدخل للاتفاق.

والجواب أن المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجه عن ذاته غير دائمه الحصول معه، فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط أنه اتفانى إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجحاً، ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى أقسام العله

قال: والعله مطلقاً قد تكون بسيطه وقد تكون مركبه.

أقول: يعنى بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعنى الماديه والصوريه والفاعليه والغائيه، فإن كل واحده من هذه الأربع تنقسم إلى هذه الأقسام، فالعله الفاعليه عند المحققين قد تكون بسيطه كتحرريك الواحد منا جسماً ما، وقد تكون مركبه كتحرريك جماعه جسماً أكبر.

ومنع بعض الناس من التركيب فى العلل وإلا لزم نفيها، لأن كل مركب فإن عدم كل جزء من أجزائه عله مستقلة فى عدمه، فلو عدم جزء من العله المركبه لزم

ص: ٢٠٦

عدم العله، فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول، ولأن الموصوف بالعله (١) إما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب، أو بعضها (٢) وهو المطلوب أيضا مع انتفاء الأولويه، أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن عله فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر لم يكن المجموع عله، وإن حصل عاد الكلام في عله حصوله.

وهذان ضعيفان (٣) لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا أم لا وهو باطل (٤) بالضروره والماده المركبه (٥) كالزاج والعفص في الحبر، والصوره المركبه كالإنسانيه المركبه من أشكال مختلفه (٦)، والغايه المركبه كالحركه لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

قال: وأيضا بالقوه أو بالفعل.

أقول: هذه المبادئ الأربعه قد تكون بالقوه فإن الخمر فاعل للإسكار في الدن بالقوه، وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب.

والماده قد تكون بالفعل كالجنين للإنسانيه، وقد تكون بالقوه كالنطفه.

والصوره بالقوه كالمائيه الحاله في الهواء بالقوه، وقد تكون بالفعل كالمائيه الحاله في مادتها.

====

(١) دليل آخر.

(٢) عطف على كل واحد، وكذلك قوله: أو المجموع.

(٣) أى الدليلان.

(٤) أى ذلك الاقتضاء باطل.

(٥) والماده البسيطة كهيوليات البسائط العنصريه، والصوره البسيطة كصور هذه البسائط، والغايه البسيطة كوصول كل منها إلى مكانه الطبيعي، ولعلها لوضوحها لم يذكرها الشارح.

عبارة الشيخ في الثانى من أولى طبيعيات الشفاء (ص ٨ ط ١ ج ١) كقولنا عن الزاج والعفص كان المداد (كان الحبر - خ -)، وفى الثالث منها: والعفص والزاج للحبر.

(٦) أى من صور أعضائها الآليه وإلا فالصوريه لا تكون مركبه، وقد مضى فى آخر المسأله الرابعه عشره من هذا الفصل أن الصوره واحده. قال الشيخ فى الثانى عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصوره المركبه مثل صوره الانسانيه التى تحصل من عده قوى وصور تجتمع، فتدبر.

والغايه بالقوه هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل منها ذلك.

قال: وكيه أو جزئيه.

أقول: هذه العلل (١) قد تكون كليه كالبناء مطلقا، وقد تكون جزئيه كهذا البناء وكذلك البواقي.

قال: وذاتيه أو عرضيه.

أقول: العله قد تكون ذاتيه وهي التي يستند المعلول إليها بالحقيقه كالناريه في الاحراق، وقد تكون عرضيه وهي أن تقتضى العله شيئا ويتبع ذلك الشئ شئ آخر كقولنا: السقمونيا مبرد، فإنه بالعرض كذلك لأنه يقتضى بالذات إزاله السخونه ويتبعها حصول البروده.

وكذلك البواقي فإن الماده الذاتيه هي محل الصوره والعرضيه هي تلك مأخوذه مع عوارض خارجه، والصوره الذاتيه هي المقومه كالإنسانيه والعرضيه هي ما يلحقها من الأعراض اللازمه أو المفارقه، والغايه الذاتيه هي المطلوبه لذاتها والعرضيه هي ما يتبع المطلوب. وقد تطلق العله العرضيه على ما مع العله (٢).

قال: وعامه أو خاصه.

أقول: العله العامه هي التي تكون جنسا للعله الحقيقه كالصانع في البناء والخاصه كاللبناني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور (٣).

=====

(١) قد ذكر مثلا للفاعليه الكليه والجزئيه فقط، وأمثلة البواقي غير خفيه.

(٢) أي وصف ملازم للعله كما يأتي في المسأله الآتيه قوله: ومن العله العرضيه ما هو معد، وجعله ثاني الاعتبارين هناك.

(٣) قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصوره الخاصه لا تخالف الجزئيه وهو مثل حد الشئ أو فصل الشئ أو خاصه الشئ. والعامه فلا تفارق الكليه وهو مثل الجنس للخاصه: إنتهى ما أردنا من نقل كلامه.

الظاهر أن مراد الشيخ من قوله: الصوره الخاصه لا- تفارق الجزئيه والعامه الكليه، هو أن الأقسام بأسرها غير جاريه في الصوره. وبعباره أخرى أن الأقسام المذكوره وهي أن العله مطلقا بسيطه ومركبه، والقوه أو بالفعل، وكليه وجزئيه، وذاتيه وعرضيه، وعامه وخاصه، وقريبه وبعيده، ومشتركه أو خاصه، جاريه بأسرها في غير الصوره وأما في الصوره فالكليه والجزئيه والعموم والخصوص فيها واحد. والمراد من التمثيل هو أن حد الشئ أو فصل الشئ أو خاصه الشئ كما لا يوجد في غير هذا الشئ المخصوص فكذلك الصوره الجزئيه كصوره هذا الكرسي لا توجد إلا جزئيه. وقوله وهو مثل الجنس للخاصه، ولم يقل: للنوع، لأن الجنس بالنسبه إلى النوع ليس صورته له بل ماده، فنقول: إن قول الشارح العلامه ولا- يتحقق العموم والخصوص في الصوره، يشبه أن

يكون مشيراً إلى ما قاله الشيخ من أنه لما كانت الصورة الخاصه والجزئيه وكذلك العامه والكلية بمعنى فلا حاجه بعد ذكر أحدهما إلى ذكر الآخر، فتأمل.

وقيل: إنه لا فرق بين الصورة العامه والصورة الكلية كذلك لا فرق بين الماده العامه والكلية، والفاعل العام والكلية، والغايه العامه والكلية، فلا حاجه إلى اعتبار العامه بعد الكلية.

ولكن لا- يبعد أن يكون مراد الشارح من عدم تحققهما فيها ما قاله بعضهم من أن الفاعل العام والغايه والماده العامتان، يصح وجود فرد مخصوص من أحدها يكون فاعلاً- أو ماده أو غايه لأشياء كثيره بخلاف الصورة فإنه لا- يمكن وجود فرد منها مخصوص يصلح لكونه صوراً لأشياء كثيره وإلا لزم اتحاد الاثنين، ويشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولى وألزم.

ص: ٢٠٨

قال: وقريبه أو بعيده.

أقول: العله القريبه هي التي لا واسطه بينها وبين المعلول كالميل في الحركة، والبعيده هي عله العله كالقوه الشوقيه وكذا البواقى.

قال: ومشتركه أو خاصه.

أقول: المشتركه كالنجار لأبواب متعدده، والخاصه كالنجار لهذا الباب.

قال: والعدم للحادث (١) من المبادئ العرضيه.

أقول: الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، وهو أنما يتحقق بعد سبق عدم علتة، فلما توقف تحققه على عدم السابق أطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لا غير.

قال: والفاعل في الطرفين واحد.

====

(١) وفي (ت): فالعدم. والباقيه: والعدم للحادث بالواو.

ص: ٢٠٩

أقول: الفاعل فى الوجود هو بعينه الفاعل فى العدم على ما بينا (١) أولا من أن عله العدم هى عدم العله لا غير، والمؤثر فى طرفى المعلول هو العله لا غير لكن مع حضورها تقتضى الوجود ومع عدمها تقتضى العدم.

قال: والموضوع كالماده.

أقول: الموضوع أيضا من العلل التى يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبه الماده إلى الصوره فهو من جمله العلل.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن افتقار المعلول أنما هو فى الوجود أو العدم

قال: وافتقار الأثر أنما هو فى أحد طرفيه

أقول: الأثر له ماهيه وله وجود وعدم، وافتقاره إلى المؤثر أنما هو فى أن يجعله موجودا أو معدوما، إذ التأثير أنما يعقل فى أحد الطرفين أما الماهيه فلا يعقل التأثير فيها، فليس السواد سوادا بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

قال: وأسباب الماهيه غير أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهيه باعتبار الوجود الذهنى هى الجنس والفصل وباعتبار الخارج هى الماده والصوره وأسباب الوجود هى الفاعل والغايه.

قال: ولا بد للعدم من سبب وكذا فى الحركه.

أقول: قد بينا أن نسبه طرفى الوجود والعدم إلى الممكن واحده، فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب، فكما افتقر الممكن فى وجوده إلى السبب افتقر فى عدمه إليه وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته.

====

(١) بين فى المسألتين الثامنه عشره والثالثه والأربعين من الفصل الأول، وسيذكره فى المسأله الآتيه أيضا.

ص: ٢١٠

لا- يقال: الموجود منه ما هو باق (١) ومنه ما هو غير باق كالحركات والأصوات، والأول يفتقر عدمه إلى السبب، أما النوع الثانى فإنه يعدم لذاته.

لأننا نقول: يستحيل أن يكون العدم ذاتيا لشيء وإلا لم يوجد، والحركة لها علة فى الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت وكذا الأصوات، فلا فرق بين الحركات وغيرها.

قال: ومن العلل المعده ما يؤدى إلى مثل أو خلاف أو ضد.

أقول: العلل تنقسم إلى المعد وإلى المؤثر، والمعد يعنى به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط.

والعلة المعده إما أن تؤدى إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معده للحركة إلى المنتهى وليست فاعله لها بل الفاعل للحركة إما الطبيعه أو النفس لكن فعل كل واحد منهما فى الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير أحدهما فى المعلول الذى هو الحركة إلى المنتهى، وإما أن تؤدى إلى خلافها كالحركة المعده للسخونه، وإما أن تؤدى إلى ضد كالحركة المعده للسكون عند الوصول إلى المنتهى.

قال: والأعداد قريب وبعيد.

أقول: الأعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانيه، ومنه ما هو بعيد كالنطفه لقبولها وكذلك العلة المعده قد تكون قريبه وهى التى يحصل المعلول عقبيها وقد تكون بعيده وهى التى لا تكون كذلك، وتتفاوت العلل فى القرب والبعيد على حسب تفاوت الأعداد وهو قابل للشده والضعف.

قال: ومن العلل العرضيه ما هو معد.

أقول: قد بينا (٢) أن العلة العرضيه تقال باعتبارين: أحدهما: أن تؤثر العلة

====

(١) كما فى (م). والنسخ الأخرى كلها: منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار.

(٢) بين فى المسأله السابقه عند قوله: وذاتيه وعرضيه. الاعتبار الأول هو قوله: وهى أن تقتضى العلة شيئا، والثانى فى آخر الشرح وهو قوله: وقد تطلق العلة العرضيه.. الخ.

ثم عبارته المتن أعنى قوله: ومن العلل العرضيه ما هو معد، موافقه لنسخه (ز). والباقيه: ومن العلة العرضيه، بالأفراد.

شيئا ويتبع ذلك الشيء شئ آخر كقولنا: الحرارة تقتضى الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضى الخفة، فما هو أخف في المركب يقبل السخونه أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، والثاني أن يكون للعله وصف ملازم، فيقال له عله عرضيه والأول عله معده.

ص: ٢١٢

قال:

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض

إشاره

وفيه فصول:

ص: ٢١٣

الممكن إما أن يكون (١) موجودا فى الموضوع وهو العرض أو لا وهو الجوهر.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمور الكليه المعقوله شرع فى البحث عن الموجودات الممكنه وهى الجواهر والأعراض، وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى قسمه الممكنات بقول كلى

كل ممكن موجود إما أن يكون موجودا لا- فى موضوع وهو الجوهر، وإما أن يكون موجودا فى موضوع وهو العرض، ونعنى بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه، فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، إذ لا بد من حاجه أحدهما إلى الآخر، فالأول يسمى ماده والثانى يسمى الموضوع، والحال فى الأول يسمى صورته وفى الثانى يسمى عرضا، فالموضوع والماده يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل، والصوره والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو الحال. والموضوع أخص من المحل، وعدم الخاص

=====

(١) حرف التعريف للعهد، وقد تقدم فى المسأله الحاديه والعشرين من الفصل الأول من المقصد الأول قوله: وقسمه كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقه، وفى مواضع أخرى أيضا.

أعم من عدم العام، فكل ما ليس فى محل فهو ليس فى موضوع ولا ينعكس، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا فى غيره، ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتى قدمه فى القسمه على الجواهر.

قال: وهو إما مفارق فى ذاته وفعله وهو العقل، أو فى ذاته وهو النفس، أو مقارن فإما أن يكون محلا (١) وهو الماده، أو حالا وهو الصوره، أو ما يتركب منهما وهو الجسم.

أقول: هذه قسمه الجواهر إلى أنواعه، فإن الجواهر إما أن يكون مفارقا فى ذاته وفعله للماده وهو المسمى بالعقل، أو مفارقا فى ذاته لا- فعلة وهو النفس الناطقه فإنها مفارقه للماده فى ذاتها ووجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآله فى التأثير، ولا يمكن أن يكون مفارقا فى فعله دون ذاته لأن الاستغناء فى التأثير يستدعى

=====

(١) أورد القوشجى عليه بأن جعل الماده من أقسام المقارن للماده نوع حرازه، فالأولى أن يقال: أو غير مفارق بدل قوله: أو مقارن. وكذا فى استعمال الماده قبل أن يخرج من التقسيم فالأولى تأخير تقسيم الجواهر إلى المفارق وغيره عن تقسيمه إلى الماده والصوره.

وصاحب الشوارق فسره هكذا: إما مفارق عن الوضع أو مقارن للوضع، ولا يخفى أن إيراد القوشجى لا يرد على هذا التفسير.

ثم قال فى الشوارق تعريضا عليه: وأنت خبير بأنه على هذا التقدير (يعنى على تقدير تفسير المفارق بالمفارق عن الماده، والمقارن بالمقارن لها). أيضا لا يجب أن يكون المراد من الماده هو المحل المتقوم بالحال ليرد ما ذكره فإن للماده معنى أعم منه (ذلك المعنى الأعم هو القابل الذى يكون ذا وضع). ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الأجزاء التى لا تتجزأ، ألا ترى أن الطوائف كلها يطلقون لفظى الماده والمادى مع أن غير المشائين لا يقولون بالماده بمعنى المحل المتقوم بالحال، بل تفسير المفارق بالمفارق عن الماده هنا غير صحيح وإلا لزم كون الجسم على مذهب المصنف غير مادى (وذلك لأن الجسم على رأيه ليس مركبا من الهيولى والصوره بل الجسم عنده هو نفس الصوره الجسميه كما يأتى). بل من المجردات إذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى، إنتهى.

ص: ٢١٥

الاستغناء فى الذات، وإما أن يكون مقارنا للماده فإما يكون محلا وهو الهولى أو حالا وهو الصوره، أو ما يتركب منهما وهو الجسم، فهذه أقسام الجواهر.

قال: والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم والخصوص، وكذا الحال والعرض.

أقول: قد بينا أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل، فقد تعاكس الموضوع والمحل فى العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم، وكذا الحال والعرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

قال: وبين الموضوع والعرض مباينه.

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

قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا (١).

أقول: المحل قد يكون جوهرًا وهو ظاهر، وقد يكون عرضًا (٢) على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض، والحال أيضا قد يكون جوهرًا كالصوره الحاله فى الماده، وقد يكون عرضًا وهو ظاهر فيصدق بعض الحال

=====

(١) أى لا كليًا فإن الحركه القائمه بالجسم محل السرعه والبطء عند المتكلم كما يأتى فى المسأله الخامسه من هذا الفصل، وأما عند الحكيم المشائى أن السرعه مثلا- ليست عرضا قائما بالحركه بل هى فصل مقوم لها. ومن المحل ما هو جوهر وكذا الحال كالماده والصوره عند المشاء، فبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه، فماده الاجتماع هى الحركه فإنها عرض على الجسم ومحل للسرعه والبطء. ومادتا الافتراق الجسم والسرعه فإن الأول محل ليس بعرض، والثانيه عرض ليس بمحل، وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى. والحال يصح أن يكون عطفًا على المحل كما يصح أن يكون عطفًا على العرض، أى ويصدق الحال أيضا على المحل جزئيا لا- كليًا. واختار صاحب الشوارق الثانى لأن النسبه بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار.

(٢) كالحركه بالنسبه إلى السرعه والبطء، والمحل أعم من الموضوع.

عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الجوهر و العرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: والجوهريه والعرضيه من ثوانى المعقولات (١) لتوقف نسبه إحداهما

=====

(١) جعل المعلم الأول المعقولات منحصره فى العشر: إحداها مقوله الجوهر حيث إنه جنس لأنواعه الخمسه، والتسع الباقية الأعراض التسعه المشهوره. ولكن بعضهم كابن سهلان الساوجى صاحب البصائر، والشيخ الإشراقى وغيرهما كل أخذ مذهبها ولا يهمننا نقل تلك المذاهب.

وأما ما ذهب إليه المصنف من نفى جنسيه الجوهر والعرض لما تحتهما بأدلته الثلاثه فأورد عليها بأسرها بأن ما ذكره فى الدليل الأول من احتياج إثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقه والصور النوعيه، وكذا فى إثبات عرضيه كثير من الأعراض كالمقادير والألوان والأضواء مثلا- إلى وسط أى نظر واستدلال، ولو كانا جنسين لما تحتهما لما احتجنا إليه لأن ذاتى الشئ يكون بين الثبوت لذلك الشئ، فهو يتم لو كان الشئ متصورا بالكنه ولو تصور بالكنه لأمكن أن لا نحتاج إلى وسط أصلا.

وبأن ما أتى به فى الدليل الثانى من أنهما مقولان على ما تحتهما من الأنواع بالتشكيك، لأن بعض أنواع الجوهر كالمجرد أولى بالجوهريه من آخر كالماده مثلا، وكذلك العرض بعضه كغير القار أولى بالعرضيه من البعض كالقار والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك، فهو لا- يتم لأن التشكيك ناش من الوجود فإن الجوهر من حيث الوجود أقدم وأقوم من آخر. وأما بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم وتأخير لأن معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع أنه ماهيه يلزمها فى الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا- فى موضوع، لا أنه كان الموجود بالفعل، مثل ما يقال: فلان ضاحك، أى من شأنه عند التعجب أن يضحك فلا ريب أنا إذا قلنا فى شئ: موجود أو معدوم، نجد أنه ماهيه إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، وأن هذا المعنى مقوم لذلك الشئ وذاتى له والجنس يدل على طبيعه الأشياء وماهياتها بخلاف العرض ولو عبرنا عنه بأنه ماهيه من شأنها الوجود فى الموضوع كان هذا المعنى لا- يدل على طبيعه الأعراض وحقيقتها، فإن معنى العرض سلب القيام بنفسه ونسبته إلى شئ آخر وهذا ما يلحق ويعرض ماهيه الأعراض ولا يدل على ماهيتها، مثلا أن العرض لا يدل على طبيعه البياض والسواد وغيرها بل على أن له نسبه إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتى يقتضى هذه النسبه كما أفاده الشيخ فى منطق الشفاء والنمط الرابع من الإشارات.

وأما ما أتى به فى الثالث من أنا لا- نعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، ومن العرض المحتاج إليه وهما مفهومان إضافيان ومثل ذلك لا يمكن أن يكون إلا عرضيا، فهو فى العرض صحيح لا كلام فيه، وأما فى الجوهر فلا، وذلك لما قلنا من أنا نتصور من الجوهر ماهيه شأنها إذا وجدت فى الخارج لا يكون فى موضوع وهذا المعنى هو حقيقه الجوهر وكنهه، والاستغناء عن الموضوع المتصور من الجوهر وجه من وجوهه وعارض من عوارضه. فتبين لك أن نفى الجنسيه فى العرض صحيح إلا أن الدليلين الأولين عليان، والجوهر جنس والأدله الثلاثه فى نفيه مردوده.

على وسط.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو أمر عرضي، واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عارض؟ والذي اختاره المصنف رحمه الله أنه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية، فإن كون الذات مستغنية عن المحل أو محتاجه إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية، واستدل عليه بأن الذهن يتوقف في نسبه إحداهما إلى الذات على وسط (١) ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضيه الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وأشباه ذلك، وجنس الشيء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على البرهان، وهذا الذي ذكره رحمه الله يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الأنواع بالأولوية.

أقول: هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها، وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض، فإن الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس، وهو أيضا يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته، فإن الأعراض القاره أولى بالعرضية من غيرها.

====

(١) أي على دليل، لأن الوسط ما يقارن قولنا لأنه.

ص: ٢١٨

قال: والمعقول اشتراكه عرضي.

أقول: إنا نعقل بين الجسم والعقل والنفس والماده والصوره أمرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها اشتراكا في غيره وهذا القدر أمر عرضي، فالجوهرية إن جعلت عبارته عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما، وإن جعلت عبارته عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي، وهذه الماهيات تقتضى هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه، وكذلك البحث في العرض فإننا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنسا.

٣- المسألة الثالثة: في نفي التضاد عن الجواهر

قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها (١).

أقول: لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنهما ليسا بجنسين شرع في باقى أحكامهما فبين انتفاء الضديه عن الجواهر على معنى أنه لا- ضد للجوهر من الجواهر ولا- من غيرها، وبيانه أن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها (٢) وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض.

قال: والمعقول من الفناء العدم.

أقول: لما بين انتفاء الضد عن الجوهر أخذ يرد على أبي هاشم وأتباعه حيث

=====

(١) وفي (ت) وحدها: ولا بينها وبين عرضها، وأما النسخ الأخرى كلها فالعباره: ولا بينها وبين غيرها.

(٢) هذا هو تقابل الضدين بحسب التحقيق أى التضاد الحقيقي مقابل المشهورى، وقد تقدم الكلام في ذلك في الحادي عشر من ثانى الأول.

ص: ٢١٩

جعلوا للجواهر أصدادا هي الفناء، فقال: إن المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أمرا وجوديا يضاد الجوهر لأنه إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فلا تحقق له.

قال: وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر.

أقول: إن بعض الجواهر قد يطلق عليه أنه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا (١) وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر.

٤- المسألة الرابعة: في أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال

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

أقول: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة، وكالمادة التي تحل فيها الصور الجسميه والنوعيه.

هذا مع الاختلاف، أما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنيني لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيهما، وبالعوارض لتساوى نسبتها إليهما.

فقد ظهر أن وحده المحل لا تستلزم وحده الحال إلا مع التماثل، وأما العكس فإنه يستلزم فإن وحده الحال تستلزم وحده المحل لاستحاله حلول عرض واحد أو صورته واحده في محلين وهو ضروري، وكلام أبي هاشم في التأليف (٢) وبعض

====

(١) أي تقابل الضدين بحسب الشهره، وقد تقدم الفرق بين المحل والموضوع آنفا في أول هذا المقصد.

(٢) إن أبا هاشم ذهب إلى أن التأليف عرض واحد قائم بجوهريين فردين وأن هذا هو الموجب لصعوبه الانفكاك بين أجزاء الجسم.

ص: ٢٢٠

الأوائل فى الإضافات (١) خطأ.

قال: وأما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين.

أقول: انقسام المحل لا يستلزم (٢) انقسام الحال، فإن الوحده والنقطه والإضافات كالأبوه والبنوه أعراض قائمه بمحال منقسمه وهى غير منقسمه، أما الوحده والنقطه فظاهر، وكذا الإضافه فإنه لا يعقل حلول نصف الأبوه أو البنوه فى نصف ذات الأب أو الأبن.

وذهب قوم إلى أن انقسام المحل يقتضى انقسام الحال لاستحاله قيامه مع وحدته بكل واحد من الأجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها، وأما الحال فإنه لا- يقتضى انقسامه انقسام المحل، فإن الحراره والحركه إذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا غير حار.

واعلم أن الأعراض الساريه (٣) إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه، والأعراض المنقسمه بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلا انقسم بانقسامها.

٥- المسأله الخامسه : فى استحاله انتقال الأعراض

قال: والموضوع من جمله المشخصات (٤).

====

(١) أى فى الإضافات المتشابهه الأطراف كالتقارب والتجاور والأخوه ونظائرها.

(٢) قضيه مهمله فى قوه الجزئيه، فلا تنافى قوله الآتى: واعلم أن الأعراض الساريه.. الخ.

(٣) الأعراض الساريه هى التى تقبل القسمة بانقسام محالها كالسواد والبياض، والمنقسمه بالمقدار كالخط، وهذه داخله فى الأولى بوجه، والحقائق الماهيات ولا يخفى عليك أن ماهيات المركبات لا تقبل الانقسام باعتبار محالها فضلا عن البسائط.

(٤) أعلم أن هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصوره أيضا بالنسبه إلى الماده لكن المصنف لما ذهب إلى بساطه الجسم وعدم تركيبه من الماده والصوره كما يأتى عن قريب خص هذا الحكم بالعرض كما أفاده فى الشوارق.

وقول الشارح: وإلا- لكان نوعه فى شخصه، أى لكان نوعه منحصرافى شخصه. وفى بعض النسخ: لكان نوعه منحصرافى شخصه. والمتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

أقول: الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين، والدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد، فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها وإلا لكان نوعه في شخصه، ولا ما يحل فيه وإلا لاكتفى بموجده ومشخصه (١) عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال، فبقي أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط (٢).

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

٦- المسألة السادسة : في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قال: ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال.

أقول: هذه مسألة اختلف الناس فيها، فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فذهب بعضهم إلى تنأيتها وبعضهم إلى عدمه، وذهب الباقيون إلى أن الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكنه يقبل الانقسام إما إلى ما يتناهى كما ذهب إليه من لا تحقيق له، أو إلى ما لا يتناهى كما ذهب إليه الحكماء.

وقد نفي المصنف رحمه الله الجزء الذي لا يتجزأ بقوله: لا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال، وذلك لأن ما لا يتجزأ من ذوات الأوضاع أعنى الأشياء المشار إليها

=====

(١) وفي (م) وحدها: بموجده وتشخصه.

(٢) أى يتوسطه، وفي (م، ق): إلى محل يتوسطه. والباقي إلى محل متوسط، كالشرح بالاتفاق.

ص: ٢٢٢

بالحس قد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط أو مركز الدائره ولا يمكن وجوده بالاستقلال، وقد استدل عليه بوجوه:

قال: لحجب المتوسط.

أقول: هذا أحد الأدله على نفى الجزء، وتقريره أنا إذا فرضنا جوهرًا متوسطًا بين جوهريين فإما أن يحجبهما عن التماس أو لا، والثاني باطل وإلا لزم التداخل، والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر.

قال: ولحركه الموضوعين (١) على طرفي المركب من ثلاثه.

أقول: هذا وجه ثان، وتقريره أنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من ثلاثه جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وأن يتلاقيا، وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فتنقسم الخمسه.

قال: أو من أربعه على التبادل.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من أربعه جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركه على السواء في الابتداء والسرعه فإنهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاه، فموضع المحاذاه إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وأن يكون بينهما وذلك يقتضى انقسام الجميع.

قال: ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائره.

أقول: هذه وجوه أخرى تدل على نفى الجزء.

أحدها: إن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستداره باق على وضعه ونسبه

=====

(١) يعنى أنا لو فرضنا خمسه جواهر أفراد متساويه، فركب خط من ثلاثه منها، ووضع الآخران على فوق طرفيه ثم تحرك الموضوعان إلى الوسط، إلى آخر ما فى الشرح.

ص: ٢٢٣

أجزائه، ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقه إذا تحرك جزءا فإن تحرك القريب من القطب (١) جزءا تساوى المداران وهو باطل بالضرورة، وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام، وإن لم يتحرك أصلا لزم التفكك.

الثانى: أن السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركه لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه، لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بإزاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس، لكن فضل حركات الشمس أضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس أضعاف أضعاف حركاته، لكن الحس يكذب ذلك. إذا ثبت هذا فإذا تحرك السريع جزءا فإن تحرك البطيء جزءا تساويا هذا خلف، وإن تحرك أقل لزم الانقسام وإن لم يتحرك أصلا لزم المحال. هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله رحمه الله: وسكون المتحرك.

الثالث: أن الدائره موجوده بالحس فإن كانت حقيقه لزم إبطال الجزء لأن الدائره القطبيه (٢) إن تلاققت أجزاءها بطواهرها وبواطنها ساوت الدائره المنطقيه هذا خلف، وإن تلاققت ببواطنها خاصه لزم الانقسام، وإن لم تكن حقيقه كان ذلك لارتفاع بعض أجزائها وانخفاض البعض الآخر، لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائره حينئذ ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الانقسام.

قال: والنقطه عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي.

أقول: هذا جواب عن حجه من أثبت الجزء، وتقريرها أن النقطه موجوده لأنها نهايه الخط فإن كانت جوهرها فهو المطلوب، وإن كانت عرضا فمحلها إن

=====

(١) إنما قال: القريب من القطب، لأن نقطه القطب من حيث هي قطب ساكنه لا يتصور فيها الحركه مطلقا لا الاستداريه ولا الاستقاميه، ولو فرضت فيه حركه استداريه لكانت نقطه أخرى هي القطب وتدور هذه حولها، ثم إن العبارة فى (م) كانت (من التفكيك) فى المتن والشرح كليهما، وفى النسخ الأخرى: التفكك مطلقا.

(٢) الدائره القطبيه فى المقام ما تلى جانب القطب وإن كانت مجاوره ومماسه للمنطقيه، فتبصر.

انقسم انقسمت، لأن الحال فى أحد الجزئين مغاير للحال فى الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب.

والجواب أنها عرض قائم بالمنقسم، ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال فى المنقسم باعتبار لحوق طبيعه أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله، وهاهنا النقطه حلت فى الخط المنقسم باعتبار عروض التناهى له.

قال: والحركه لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا (١).

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم وهى أن الحركه موجوده بالضروره وهى من الموجودات الغير القاره فإما أن يكون لها فى الحال وجود أو لا، والثانى باطل لأن الماضى والمستقبل معدومان، فلو لم تكن فى الحال موجوده لزم نفيها مطلقا، وإذا كانت موجوده فى الحال فإن كانت منقسمه كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف، وإن لم تكن منقسمه كانت المسافه غير منقسمه لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركه لأن الحركه فى أحد الجزئين مغايره للحركه فى الجزء الآخر فتكون الحركه منقسمه مع أنا فرضناها غير منقسمه.

والجواب: أن الحركه لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مطلقا، لأن الماضى والمستقبل وإن كانا معدومين فى الحال لكن كل منهما له وجود فى حد نفسه.

قال: والآن لا تحقق له خارجا.

أقول: هذا جواب عن حجه أخرى لهم وهى أن الآن موجود لانتهاء الماضى والمستقبل، فإن كان الآن منتفيا كان الزمان منتفيا مطلقا ويستحيل انقسامه وإلا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آنا هذا خلف، وإذا كان موجودا

=====

(١) وفى (م) بدون كلمه (مطلقا).

ص: ٢٢٥

فالحركة الواقعة فيه غير منقسمه وإلا- لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره.

وتقرير الجواب: أن الماضي والمستقبل موجودان في حد أنفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج.

قال: ولو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجوده.

أقول: لما فرغ من النقض شرع في المعارضه فاستدل على أن الحركة لا- تتركب مما لا يتجزأ، لأنها لو تركبت مما لا يتجزأ لم تكن موجوده، والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن الجزء إذا تحرك من حيز إلى حيز فإما أن يوصف بالحركة حال كونه في الحيز الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يأخذ في الحركة، أو حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل أيضا لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطه بين الأول والثاني، وهذا المحال نشأ من إثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطه.

ويمكن أن يقرر بيان الشرطيه من وجه آخر وهو أن الحركة إما أن تكون عباره عن المماسه الأولى أو الثانيه، وهما محالان لما مر أو مجموعهما وهو محال لانتفائه.

قال: والقائل بعدم تناهى الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم إلى التناسب.

أقول: لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهى الأجزاء فعلا، وقد استدل عليه بما تقدم، فإن الأدله التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهيه منه أو غير متناهيه.

واستدل عليه أيضا بوجوه: الأول: إنا نفرض أعدادا متناهيه من الجواهر

الأفراد وتؤلفها في جميع الأبعاد، فيما أن يزيد مقدارها على مقدار الواحد أو لا، والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً، وإن زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثه حصل جسم من أجزاء متناهيه وهو يبطل قولهم: إن كل جسم متألف من أعداد غير متناهيه، فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهي. وأما قوله: ويفتقر في التعميم إلى التناسب، فمعناه أنا إذا أردنا تعميم القضييه بأن نحكم بأنه لا شئ من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهيه فطريقه أن ينسب هذا المؤلف الذي ألفتنا من الأجزاء المتناهيه إلى بقيه الأجسام (١) فنقول: كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبه وهي نسبه متناهي المقدار إلى متناهي المقدار، لكننا نعلم أن المقدار يزيد بزياده الأجزاء وينقص بنقصانها، فنسبه المقدار إلى المقدار كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبه المقدار إلى المقدار نسبه متناه إلى متناه فكذا نسبه الأجزاء إلى الأجزاء.

قال: ويلزم عدم لحوق السريع البطئ.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهي الأجزاء، وتقديره أن الجسم لو تركب من أجزاء غير متناهيه لم يلحق السريع البطئ، والتالي باطل بالضروره فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن البطئ إذا قطع مسافه ثم ابتداء السريع وتحرك فإنه مع قطع تلك المسافه يكون البطئ قد قطع شيئاً آخر فإذا قطعه السريع يقطع البطئ شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهي فلا يلحق السريع البطئ.

قال: وأن لا يقطع المسافه المتناهيه في زمان متناه.

أقول: هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني، وتقديره أنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهي من الأجزاء لزم أن لا يقطع المتحرك المسافه المتناهيه

=====

(١) أي بقيه الأجسام التي كان الفرض أنها مؤلفه من أجزاء غير متناهيه.

ص: ٢٢٧

فى زمان متناه، لأنه لا يمكنه قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك أزمنة غير متناهية، وقد تكلمنا على هذه الوجوه فى كتاب الأسرار بما لم يسبقنا إليه أحد.

قال: والضرورة قضت ببطلان الطرفه والتداخل.

أقول: أعلم أن القائلين بعدم تناهى الأجزاء اعتذروا عن الوجه الأول بالتداخل، فقالوا: لا يلزم من عدم تناهى الأجزاء عدم تناهى المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد فى حيز واحد وفى قدره فلا يلزم بقاء النسبه.

واعتذروا عن الوجهين الأخيرين بالطرفه، فإن المتحرك إذا قطع مسافه غير متناهيه الأجزاء فى زمان متناه فإنه يطفر بعض تلك الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر، وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطئ، وهذان العذران باطلان بالضرورة.

قال: والقسمه بأنواعها تحدث اثنييه يساوى طباع كل واحد منهما (١) طباع المجموع.

أقول: يريد أن يبطل مذهب ذييمقراطيس فى هذا الموضع، وهو أن الجسم ينتهى فى القسمه الانفكاكيه إلى أجزاء قابله للقسمه الوهميه لا الانفكاكيه.

وبيانه أن القسمه بأنواعها الثلاثه - أعنى الانفكاكيه والوهميه والتي باختلاف الأعراض الإضافيه أو الحقيقيه - تحدث فى المقسوم اثنييه تكون طبيعه كل واحد من القسمين مساويه لطبيعه المجموع ولطبيعه الخارج عنه، وكل واحد من القسمين لما صح عليه (٢) الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي

=====

(١) الطباع أعم من الطبيعه فيشمل الفلك أيضا، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفه الذاتيه الأوليه لكل شئ، والطبيعه قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولا وبالذات من غير إرادته، وقوله: فى هذا الموضع، باتفاق النسخ كلها.

(٢) كما فى (م ز ش ق د). وفى (ص) وحدها: كما صح عليه.

ص: ٢٢٨

القسمين إلى ما لا يتناهى.

قال: وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى.

أقول: بعض الأجسام قد تمتنع عليها القسمه الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقه الجسميه، إما لصغر المقسوم بحيث لا- تتناوله الآله القاسمه أو صلابته أو وصول صورته تقتضى ذلك كما فى الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضى الامتناع الذاتى.

قال: فقد ثبت أن الجسم شئ واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

أقول: هذا نتيجة ما مضى لأنه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الأفراد سواء كانت متناهيه أو غير متناهيه، فثبت أنه واحد فى نفسه متصل لا- مفاصل له بالفعل ولا شك فى أنه يقبل الانقسام فإما أن يكون قابلا لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدم فى إبطال مذهب ديمقراطيس، أو لما لا يتناهى وهو المطلوب.

٧- المسأله السابعه : فى نفي الهيولى

قال: ولا يقتضى ذلك ثبوت ماده سوى الجسم لاستحاله التسلسل ووجود ما لا يتناهى.

أقول: يريد أن يبين أن الجسم البسيط لا جزء له، وقد ذهب إلى ذلك جماعه من المتكلمين وأبو البركات البغدادى.

وقال أبو على: إن الجسم مركب من الهيولى والصوره، واحتج عليه بأن الجسم متصل فى نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصوره فاستدرك المصنف رحمه الله ذلك وقال: إن

ذلك - أى قبول الانقسام - لا- يقتضى ثبوت ماده كما قرناه فى كلام أبى على، لأن الجسم المتصل له ماده واحده (١) فإذا قسمناه استحال أن تبقى الماده على وحدتها اتفاقا بل يحصل لكل جزء ماده، فإن كانت ماده كل جزء حادثه بعد القسمة لزمه التسلسل لأن كل حادث عندهم لا- بد له من ماده، وإن كانت موجوده قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهايه لها بحسب ما فى الجسم من قبول الانقسامات التى لا تنهى.

٨- المسأله الثامنه : فى إثبات المكان لكل جسم

قال: ولكل جسم مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق.

أقول: كل جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحاله وجود جسم مجرد عن كل الأمكنه، ولا بد وأن يكون ذلك المكان طبيعيا له لأننا إذا جردنا الجسم عن كل العوارض فإما أن لا- يحل فى شئ من الأمكنه وهو محال، أو يحل فى الجميع وهو أيضا باطل بالضروره، أو يحل فى البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا، ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما يرجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامه.

قال: فلو تعدد انتفى.

أقول: يريد أن يبين أن المكان الطبيعى واحد، لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل فى أحدهما كان تاركا للثانى بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له، فلهذا قال: فلو تعدد - يعنى الطبيعى - انتفى ولم يكن له مكان طبيعى.

====

(١) الماده من حيث هى ليست إلا هى فلا توصف بالوحده والكثره بذاتها بل بتبع الصوره فلا يرد الايراد.

ص: ٢٣٠

قال: ومكان المركب (١) مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه.

أقول: المركب أن تركب من جوهرين (٢) فإن تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما وإلا تفرقا، وإن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب، وإن تركب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكانه مكان الغالب وإلا كان في الوسط، وإن تركب من أربعة متساويه حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه وإن غلب أحدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعه انفعاله بالأموار الغريبه.

قال: وكذا الشكل والطبيعي منه الكره.

أقول: قيل في تعريف الشكل (٣): إنه ما أحاط به حد واحد أو حدود، وفي

====

(١) ناظر إلى عبارته الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الإشارات حيث قال:

وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقا وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات عنه، فكل جسم له مكان واحد.

(٢) كالبخار فإنه أجزاء صغار مائه كثيره مختلطه بالهواء، وكالدخان فإنه أجزاء صغار أرضيه كثيره مختلطه بالهواء، بل وكل واحد منهما مركب من ثلاثه والجزء الثالث فيهما هي النار، ثم لو فرض تحقق المركب من جوهرين أو من ثلاثه مع التساوى والتماثل وقف المركب حيثما اتفق وجوده فيه. ولعل هذا المعنى هو مراد الشارح من الوسط، فتأمل.

وعبارته الماتن في شرحه على الفصل المذكور من الإشارات هكذا:

المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقيه بالاطلاق، أو لا يكون، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهه واحده كالأرض والماء مثلا غالبه على الأجزاء الباقيه وحينئذ يكون تلك الأجزاء معا غالبه بحسب طلب جهه المكان، أو لا يكون.

فالمركبات بحسب هذه القسمه ثلاثه أقسام: ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا، ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمه كالحديد الذي تجذبها قطع متساويه من المغناطيس عن جوانبها.

(٣) الشكل عند المهندسين هو ما أحاط به حد أو حدود، كما في صدر المقاله الأولى من الأصول.

ولكنه عند التحقيق من الكيفيات المختصه بالكم المتصل وهو هيئه إحاطه حد أو حدود بالشئ.

التحقيق أنه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئه إحاطه الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسرى، لأن كل جسم متناه على ما يأتى وكل متناه مشكل بالضروره، فإذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا، ولما كانت الطبيعه واحده لم تقتض أمورا مختلفه ولا- شكل أبسط من الاستداره فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الأشكال قسرى.

٩- المسأله التاسعه : فى تحقيق ماهيه المكان

قال: والمعقول من الأول البعد فإن الأمارات تساعد عليه.

أقول: الأول يعنى به المكان لأنه قد تبين أن الجسم يقتضى بطبعه شيئين:

المكان والشكل، ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهيه المكان وقد اختلف الناس فيه، والذي عليه المحققون أمران:

أحدهما: البعد المساوى لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون.

والثانى: السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهو مذهب أرسطو وأبى على بن سينا.

وقد اختار المصنف الأول وهو اختيار أبى البركات ومذهب المتكلمين قريب منه، والدليل على ما اختاره المصنف أن المعقول من المكان أنما هو البعد فإننا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الأبعاد التى يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها، والأمارات المشهوره فى المكان من قولهم إنه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على أن المكان هو البعد.

قال: واعلم أن البعد منه ملاق للماده وهو الحال فى الجسم ويمانع مساويه، ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويدخلها بحيث ينطبق على بعد

المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة.

أقول: لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع فى الجواب عن شبهه مقدره توردد على كون المكان بعدا، وهى أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين، والتالى محال فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن المتمكن له بعد فإن بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوى عند حلول المحوى، وإن عدم أحدهما كان المعدوم حالا فى الموجود أو بالعكس وهما محالان. وأما بيان استحاله التالى فضرورى لما تقدم من امتناع الاتحاد، ولأن المعقول من البعد الشخصى إنما هو البعد الذى بين طرفى الحاوى، فلو تشكك العقل فى تعدده لزم السفسطه.

وتقرير الجواب أن البعد ينقسم إلى قسمين: أحدهما: بعد مقارن للماده وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم، والثانى: مفارق للماده وهو الحاصل بين الأجسام المتباعده. والأول يمانع مساويه يعنى البعد المقارن للماده أيضا فلا يجامعه لاستحاله التداخل بين بعدين مقارنين، والثانى لا يستحيل عليه مداخله بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له، فلا امتناع فى هذه المداخله والاتحاد لأن هذا البعد خال عن الماده.

قال: ولو كان المكان سطحا لتضادت الأحكام.

أقول: لما بين حقيقه المكان شرع فى إبطال مذهب المخالفين القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى، وتقرير البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابته للجسم الواحد، فإن الحجر الواقف فى الماء والطير الواقف فى الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين، ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركه هى مفارقه الجسم لمكان إلى مكان آخر، ولكانت الشمس المتحركه الملازمه لسطحها ساكنه، فيلزم سكون المتحرك وحركه الساكن وذلك تضاد فى الأحكام محال.

قال: ولم يعم المكان.

أقول: هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح، وتقريره أن العقلاء

حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان، ولو كان المكان عباره عن السطح الحاوى لزم أحد الأمرين وهو إما عدم تناهى الأجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره، أو حصول جسم لا- فى مكان بأن يكون محيطا بجميع الأجسام، والقسمان باطلان فالمقدم مثله (١).

١٠- المسأله العاشره : فى امتناع الخلاء

قال: وهذا المكان لا- يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لساوت حركه ذى المعاوق حركه عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبه زمانيهما.

أقول: اختلف الناس فى هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركه مع العائق كالحركه مع عدم العائق، والتالى باطل بالضروره فالمقدم مثله، وبيان الشرطيه أنا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافه ما خاليه فى ساعه ثم نفرض تلك المسافه ممتليه فإن زمان الحركه يكون أطول لأن الملاء الموجود فى المسافه معاوق المتحرك عن الحركه، فلنفضه يقطعها فى ساعتين ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبه زمان الحركه فى الخلاء إلى زمانها فى الملاء وهو النصف، فيكون معاوقته نصف المعاوقه الأولى فيتحركها المتحرك فى ساعه لكن الملاء الرقيق معاوق أيضا فتكون الحركه مع المعاوق كالحركه بدونه وهو باطل.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الجبهه

قال: والجبهه طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

====

(١) كما فى جميع النسخ الست المعتبره بلا- استثناء. وأما ما فى المطبوعه من قوله: فالملزوم مثله، فكأنه تصحيح قياسى أوجبه قوله: لزم أحد الأمرين.

ص: ٢٣٤

أقول: لما بحث عن المكان وكانت الجبهه ملائمه (١) له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها وهى على ما فسرهما جماعه من الأوائل عبارته عن طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره وذلك لأننا نتوهم امتدادا آخذا من المشير ومنتها إلى المشار إليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل فى مأخذ الإشاره.

قال: وليست منقسمه.

أقول: لما كانت الجبهه عبارته عن الطرف لم تكن منقسمه لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل متناهيه (٢) فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخل إما أن يكون متحركا عن الجبهه فلا يكون ما تخلف من الجبهه أو يكون متحركا إليها فلا يكون المتروك من الجبهه.

قال: وهى من ذوات الأوضاع المقصوده بالحركه للحصول فيها وبالإشاره.

أقول: الجبهه ليست أمرا مجردا عن المواد وعلائقها بل هى من ذوات الأوضاع التى تتناولها الإشاره الحسيه وتقصد بالحركه وبالإشاره فتكون موجوده. وإنما قيد القصد بالحركه بقوله: للحصول فيها، لأن ما يقصد بالحركه قد يكون موجودا كالجبهه فإنها تقصد بالحركه لأنها تقصد الحصول فيها، وقد يكون معدوما كالبياض الذى يتحرك الجسم إليه من السواد فإنه معدوم وليس مقصودا بالحركه للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: والطبيعى منها فوق وسفل (٣) وما عداهما غير متناه.

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) كما فى (م) وهو اسم مكان، وغيرها: بل نهايته.

(٣) ولم يتعرض بأن محددهما ما هو، واعلم أن كثيرا منهم ذهبوا إلى أن محدد الجهات هو تاسع الأفلاك الموسوم بالأطلس ومعدل النهار وفلك الأفلاك أيضا، وبعضهم كمعاصرنا إلى أنه الأرض والبحث على المذهب الأول يطلب فى النمط الثانى من الإشارات، وعلى الثانى فى مؤلفات المعاصرين، ولا يهمنى الورود فى البحث عن ذلك.

ص: ٢٣٥

أقول: الوجهه منها ما هو طبيعي وهو ثنتان لا- غير: الفوق والسفل، ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما، ونعنى بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن هيئته، وبغير الطبيعي ما يمكن تغييره فإن القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين قد يصير يسارا، وأما الفوق والسفل فلا، وهذه الجهات التي ليست طبيعيه غير متناهيه لأنها أطراف الخطوط المفروضه في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهيه.

ص: ٢٣٦

قال: الفصل الثانى فى الأجسام

وهى قسمان: فلكيه وعنصريه، أما الفلكيه فالكليه منها تسعه واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السياره السبعه، وتشتمل على أفلاك تداوير وخارجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيره (١) وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت.

أقول: لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع فى البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنه أقرب إلى الحس، وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى البحث عن الأجسام الفلكيه

اعلم أن الأجسام تنقسم قسمين: فلكيه وعنصريه، والأفلاك إما كليه تظهر

=====

(١) هكذا فى جميع النسخ التى عندنا، والصواب على سبعة سياره بدل على سبعة متحيره، إلا أن نسخه واحده كانت خمسه متحيره مكان سبعة متحيره ولكنها صواب بحسب الصوره لأن المتحيره خمسه، وليست بصواب بحسب المعنى لأن تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سياره وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت، لا على الخمسه المتحيره وتلك الكواكب، وإلا فأين النيران. وتصدى بعض لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. والخمسه المتحيره هى الخنس الجوار الكنس.

منها حركة واحده إما بسيطه أو مركبه، وإما جزئيه.

أما الكليه فتسعه واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الأطلس بهذا الاعتبار، وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقره محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحتة المشتري وتحتة المريخ وتحتة الشمس وتحتة الزهره وتحتة عطارد وتحتة القمر يماس العالى بمقره محذب السافل، وهذه التسعه متوافقه المراكز ومتوافقه للأرض فى مركزها.

ثم إن كل فلك من هذه الأفلاك السبعه ينفصل إلى أجسام كثيره يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب فى الطول والعرض والاستقامه والرجوع والسرعه والبطء والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحذبه مقر ما فوقه وبمقره محذب ما تحتة وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله محيط بآخر يسمى المائل.

وأثبتوا أيضا فلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يماس محذباهما ومقرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا والأقرب منه حضيفا.

وأثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالأرض بل هو فى ثخن الخارج المركز يماس محذبه سطحه على نقطتين تسمى الأبعد ذروه والأقرب إلى الأرض حضيفا فى السبعه عدا الشمس فإنهم أثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصه.

وأثبتوا لعطارد فلكين خارجى المركز يسمى أحدهما المدير والثانى الحامل، فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعه أفلاك منها على خمس كواكب متحيره. وفلك البروج يحتوى على ألف ونيّف وعشرين كوكبا ثابتة، وكون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الأفلاك فيما ذكروه

غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة إما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك.

وقول بعضهم إن أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالى باطل، لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر.

قال: والكل بسائط.

أقول: ذهبوا إلى أن الفلك بسيط، لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال والفلك لا يتطرق إليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا، لأن الأجسام عندنا حادثه يمكن تطرق التغير إليها والانحلال.

قال: خاليه من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك وهو أنها غير متصفه بالكيفيات الفعلية أعنى الحرارة والبروده وما ينسب إليهما، ولا الكيفيات الانفعالية أعنى الرطوبه واليبوسه وما ينسب إليهما، وغير متصفه بلوازمها أعنى الثقل والخفه.

واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك (١) لو كانت حاره لكانت فى غايه الحراره،

=====

(١) هذه العبارة إلى قوله: انتفى لازمهما أعنى الثقل والخفه، لا توجد فى نسخه معتبره من النسخ المخطوطه المعتبره عندنا وهى نسخه (ق) والظاهر أنها تعليقه أدرجت فى الكتاب، ونسخه (م) قد أصابتها سوانح من أول هذا الفصل الرابع وكتبت ثانيا من النسخ الرائجه.

واعلم أن المتفكرين فى خلق السماوات والأرض أثبتوا بأفهامهم الرصينه أفلاكا مجسمه لتنظيم حركات الكواكب، ولذا قالوا: إنا لا- ثبت فضلا فى الفلكيات وعند التحقيق العالم الفلكى لا- يحتاج أولا إلى إثبات الفلك المجسم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب، وفرض الفلك مجسما لسهوله التعليم والتعلم، والبحث عن عدد الأفلاك إنما هو بحث رياضى هيوى أدرج فى الكلام والفلسفه وقصارى ما يثبت الطبيعى فى المقام هو محدد الجهات الذى يعين الجهتين الطبيعتين وهما فوق وسفل، اللهم إلا أن يقال: إن فرض الفلك المجسم انتشأ من تعريف الفلسفه بأنها علم بأحوال الأعيان فإن الفيلسوف تفتن باختلاف الأفلاك على اختلاف أوضاع الكواكب وحركاتها المختلفه، فتدبر. وقد بسطنا الكلام فى الفلك عند الطبيعى والرياضى فى الدرس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفه الوقت والقبله فراجع.

وما قاله الشارح العلامه من أن كون الثوابت فى فلك واحد غير معلوم، فالصواب أن كونها فى فلك واحد من فرض العالم الهيوى لأنه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك ولا يثبت فضلا فى الفلكيات. ومن فرض كونها فى فلك واحد ينتظم به أمر حركاتها فإنها تتحرك فى كل سبعين سنه درجه واحده فلكيه، نعم أن للحكيم الرياضى الرصدى المولوى أبى القاسم غلام حسين ابن المولى فتح محمد الكربلائى الجينورى صاحب الزيج البهادرى بيانا على التفصيل فى حركاتها المختلفه فى ذلك الزيج ينجر نقله وشرحه إلى الإطناب وأن شئت فراجع (ص ٥٦٥).

ثم إن الشارح كأنما ناظر في قوله المذكور إلى ما قاله الشيخ في الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء: على أنى لم يتبين لى بيانا واضحا أن الكواكب الثابته فى كره واحده، أو فى كرات ينطبق بعضها على بعض إلا بإقناعات، وعسى أن يكون ذلك واضحا لغيرى (ص ١٧٥ ج ١ ط ١).

ص: ٢٣٩

والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الفاعل موجود فى ماده بسيطه لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر، وبيان بطلان التالى أن الهواء العالى أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

وكذا لو اقتضت البروده لبلغت الغايه فيها فكان يستولى الجمود على العناصر فما كان يتكون شئ من الحيوان.

ولقائل أن يقول: لا- يلزم من اقتضاء الحراره حصول النهايه، لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهيه نوعا ما اقتضاءها النوع الآخر، ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخونه ولم يقتض البالغ منها. ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبه مانعه عن الكمال، لأن الرطوبه أنما تمنع عن كمال السخونه إذا أخذت بمعنى البله لا- بمعنى الرقه واللطافه ولا مكان أن تكون الطبيعه الفلكيه تقتضى ما يمنع عن الكمال، ولأن الرطوبه إذا منعت عن كمال الحراره كانت الطبيعه الواحده تقتضى أمرين متنافيين، إذا عرفت هذا فنقول: لما انتفت الحراره والبروده انتفى لازمهما، أعنى الثقل والخفه.

قال: شفافه.

أقول: استدلوا على شفافيه الأفلا-كك بوجهين: أحدهما: أنها بسائط وهو منقوض بالقمر. والثانى: أنها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار، فإننا نبصر الثوابت

ص: ٢٤٠

وهى فى الفلك الثامن وهذا أيضا ظنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما فى البلور.

٢- المسأله الثانيه : فى البحث عن العناصر البسيطه

قال: وأما العناصر البسيطه فأربعه: كرىه النار والهواء والماء والأرض، واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعليه والانفعاليه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأجرام الفلكيه شرع فى البحث عن الأجسام العنصريه، وهى إما بسيطه أو مركبه، ولما كان البسيط جزءا من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسائط.

وأعلم أن البسائط العنصريه أربعه، وأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض، ومركزها مركز العالم (١) لأن النار حاره فى الغايه فطلبت العلو، والهواء حار

=====

(١) هاهنا زياده فى النسخ المطبوعه بعد قوله: ومركزها مركز العالم، تقرب من ستة عشر سطرا ولكن النسخ المخطوطه كلها خاليه عنها، وإنما هى تعليقه أدرجت فى الكتاب بلا ارتياب، ولا بأس بنقلها هاهنا تكميلا للفائده وهى ما يلى:

ومركزها مركز العالم لا غير، بيان ذلك أن العنصريات نجد فيها قوى مهيأه نحو الفعل أى كيفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثير فى شئ آخر مثل الحراره والبروده والطعوم والروائح، وقوى مهيأه نحو الانفعال السريع أو البطئ أى كيفيات تجعل موضوعاتها معده للتأثر عن الغير بحسب السرعه أو البطء مثل الرطوبه واليبوسه واللين والصلابه وغير ذلك.

ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعليه إلا- الحراره والبروده والمتوسطه التى تستبرد بالقياس إلى الحار، وتستسخن بالقياس إلى البارد. فإننا نجد جسما خاليا عن اللون، وجسما خاليا عن الطعم، ولم نجد جسما خاليا عن الحراره أو البروده أو المتوسطه، وكذلك فتشنا فوجدناها خاليه عن جميع الكيفيات الانفعاليه إلا الرطوبه واليبوسه والمتوسطه بينهما، فعلم بهذا الاستقراء أن العناصر البسيطه لا- تخلو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين أى الحراره والبروده، ولا- عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين أى الرطوبه واليبوسه.

ولما كانت الازدواجات الممكنه الثنائيه غير زائده على أربعه: الحراره مع اليبوسه، والحراره مع الرطوبه، والبروده مع الرطوبه، والبروده مع اليبوسه، كانت البسائط الموضوعه لتلك المزدوجات أربعه: الموضوع للحراره واليبوسه وهو النار، والموضوع للحراره والرطوبه وهو الهواء، والموضوع للبروده والرطوبه وهو الماء، والموضوع للبروده واليبوسه وهو الأرض.

والدليل على أنها كرات هو أنها بسائط، وقد علمت أن الشكل الذى تقتضيه البساطه هو الكرى، انتهت تلك الزياده.

لا فى الغايه فطلب العلو فوق باقى العناصر، والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز.

وهذه الأربعة كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، ولأن خسوف القمر إذا اعتبر (١) فى وقت بعينه فى بعض البلاد لم يوجد فى البلد المخالف لذلك البلد فى الطول فى ذلك الوقت بعينه، والسائر على خط من خطوط نصف النهار (٢) إلى

=====

(١) ولذلك كانوا بخسوف القمر يحصلون مقادير أطوال البلاد. وهذا الطريق فى تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهادرى فى الباب الخامس عشر من مقاله الثالثه منه (ص ٨٠) وأما فى أزياج المتقدمين وصحفهم النجوميه الهيويه فكثير ذكره، منها المجسطى الاسلامى قانون أبى ريحان البيرونى تغمده الله برحمته فإن الباب الأول من مقاله الخامسه منه فى بيان تصحيح أطوال البلدان بالخسوفات، وقد بسط القول فيه وأحسن وأجاد وأفاد وهذا الأثر القويم العظيم لم تجد له بديلا بل عديلا فى موضوعه.

واعلم أن الطريق المذكور فى تحصيل أطوال الآفاق جار فى خسوف القمر فقط، ولا يمكن تحصيلها من كسوف الشمس لأن كسوفها ليس بانحاء نورها واقعا بل بحيلولة القمر بينها وبين الأرض، ولذا يختلف الكسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافا يتفق فى أفق أن ينكسف الشمس كليا، وفى أفق آخر أن ينكسف جزئيا، أو لم ينكسف أصلا، بخلاف القمر فإن انخسافه انحاء نوره واقعا لوقوعه فى ظل الأرض وعدم إمكان كسبه النور من الشمس، فمتى تحقق خسوف القمر فى أفق كانت الآفاق الأخرى على سواء فى رؤيته على التفصيل الذى بين فى محله.

ثم إن من أدله أرسطو على كرويه الأرض ما يرى من ظل الأرض على صفحه القمر حين الخسوف، فإن الظل يرى مدورا وظل الكره فقط مدورا للأرض كره.

وفى المقام أدله أخرى ذكرناها مع الإشاره إلى مصادرها ومأخذها فى كتابنا الموسوم بدروس معرفه الوقت والقبله فراجع الدرر السادس عشر منه بل عده مواضع أخرى من سائر دروسه أيضا.

(٢) أقول: وبذلك الارتفاع والانخفاض حصلوا مساحة الأرض على التفصيل الذى ذكرناه فى الدرر المذكور آنفا (ص ١٠١ من دروس معرفه الوقت والقبله ط ١).

ص: ٢٤٢

الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الأرض، والأغوار والأنجاد (١) لا تؤثر في الكرية لصغرهما بالنسبة إليها.

وأما الماء فلأين راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولا- ثم أسفله ثانيا، والبعد بينه وبين القله أكثر مما بينه وبين الأسفل، والسبب فيه منع حذبه الماء عن إبطار الأسفل وأما الباقيان فلما مر من بساطتهما وهي تقتضى الكرية.

وإنما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها فى أربعة من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال: وكل منها ينقلب إلى الملاصق، وإلى الغير بواسطة أو بوسائط.

أقول: هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر إما ابتداء كصيروره النار هواء أو بواسطة واحده كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم انقلاب الهواء ماء، أو بوسائط كصيرورتها أرضا بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم أرضا، والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كالتحولات النار هواء ابتداء، وإلى البعيد بواسطة، ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيروره النار هواء عند الانطفاء وصيروره الهواء نارا عند إلحاح النفخ وصيروره الهواء ماء عند حصول البرد فى الجو وانعقاد السحاب الماطر من

=====

(١) وذلك لأن تضاريس الأرض أوهادها وأنجادهها لا تخرجها عن الاستداره حسا إذ لا نسبه محسوسه لها إلى جملتها كبيضه من حديد ألزقت بها حبات شعير فلا تقدح فى كونها كرويه الشكل. بل قالوا: إن نسبه تلك التضاريس إلى كره الأرض أصغر بكثير من نسبه الشعير إلى البيضه إذ برهنوا أن نسبه ارتفاع أعظم الجبال إلى قطر الأرض كنسبه سبع عرض شعيره إلى كره قطرها ذراع كما بين فى محله.

وبرهن المتأخرون أيضا إلى أن ارتفاع أعظم الجبال لا يتجاوز جزءا من سبعمائه جزء من نصف قطر الأرض، نعم أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الأرض ليست بكره تامه بل شبيهه بالكوه شكلها فى الحقيقه شلجمى بسبب تطامن طرفيها. والمباحث عن ذلك بطولها تطلب فى الدرس المذكور من دروس معرفه الوقت والقبله.

ص: ٢٤٣

غير وصول بخار إليه، وصوره الماء هواء عند إسخانه، وصوره الماء أرضا كما يعقد أهل الحيل (١) المياه الجارية أحجارا صلبه، وصوره الأرض ماء كما يتخذون مياه حاره ويحلون فيها أجسادا صلبه حجريه حتى تصير مياهها جاريه.

قال: فالنار حاره يابسه شفافه متحركه بالتبعيه لها طبقه واحده وقوه على إحاله المركب إليها.

أقول: لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة:

الأول: أنها حاره والحس يدل على حراره النار الموجوده عندنا، وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير (٢) فإنها كذلك لوجود الطبيعه خاليه عن العائق ولبساطتها فإن الحراره موجوده في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف

====

(١) أهل الحيل هم أرباب الأكسير أى طلاب الكيمياء، والأجساد هي الأجسام الذائبه بحسب مصطلحات أصحاب الحيل أى الفلزات. وإنما يعبرون عنها بالأجساد لا الأجسام لأن الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظه ما دونه، ولا بلطافه ما فوقه، كما يعبر أرباب المعقول عن التمثلات في الخيال المتصل والمنفصل بالأجساد، وبعضهم يعبرون عن الأبدان الأخرويه مطلقا بالأجساد، وبعضهم قائلون بأن معراج الخاتم صلى الله عليه وآله كان جسديا. وبالجملة لما كانت الفلزات مما تكونت من العناصر وهي مركبات معدنيه ذوات أمزجه، ولها أيضا استحالات ألطف مما هي بالفعل عبروا عنها بالأجساد فهي ذائبه بالنسبه إلى بعدها كما هي ذائبه بالنسبه إلى قبلها. والأكسير هو الكيمياء وأهل العصر يقولون: الشيمي، وهي كلمه فرنسيه أصلها **Chimic** ولها فروع لغويه كثيره وحرف **C** يتلفظ كثيرا بالكاف وإن كان مع حرف **h** بعدها يتلفظ بالشين.

وما تذاب بها تلك الأجساد من الزبيق والكبريت والنوشادر وغيرها تسمى في اصطلاح أهل الكيمياء أرواحا، صرح بذلك ابن الفنارى في مصباح الأنس (ص ٢٠٩ ط ١) والشارح العلامه ناظر في أغلب هذه المباحث إلى كلمات الماتن في شرحه على كتاب الإشارات.

فراجع شرحه على الفصل العشرين من النمط الثاني منه في المقام.

(٢) الأثير هي النار الخالصه الصرفه، وقد يطلق على الفلك أيضا بل أكثر استعماله في الفلكيات. والشارح قد أطلق الفلك على كره الأثير، وقد أطلقه عليها غيره أيضا.

ص: ٢٤٤

بالنار الصرفة.

الثانى: أنها يابسه وهو معلوم بالحس أيضا إن عنى باليبوسه ما لا يلتصق بغيره، أما إن عنى بها ما يعسر تشكله بالأشكال القريبه فالنار ليست يابسه بهذا المعنى.

الثالث: أنها شفاهه وإلا لحجت الثوابت عن الأبصار، ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافيه كانت أقوى كما فى أصول الشعل (١).

الرابع: أنها متحركه بالتبعيه وهو حكم ظنى لأنهم لما رأوا الشهب (٢) متحركه حكموا بحركه كره النار ثم طلبوا العله فقالوا: إن كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فإذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالمساكن فى السفينه.

وهذا ضعيف، لأن الشهب لا تتحرك إلى جهه واحده بل قد يكون إلى الشمال تاره وإلى الجنوب أخرى، وما ذكره من العله فهو بعيد وإلا-لزم حركه كره الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له، ولو فرض له أجزاء لكانت متساويه فكيف يصح اختلافها فى كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطه والبعض

=====

(١) ناظر إلى عبارته الشيخ فى الفصل الخامس والعشرين من النمط الثانى من الإشارات قال:

إعلم أن النار الساتره لما وراءها أنما يكون ذلك لها إذا علقته شيئا أرضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قويه هى شفاهه لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

(٢) الشهب والنيازك ليستا بمتحركتين بل يظن من نحو حدوثهما أنهما متحركتان، وبين حدوثهما هو كما حرره الماتن فى شرحه على الفصل المذكور أخيرا من الإشارات أن المتخلل اليابس المتصعد لاكتساب الحراره أعنى الدخان المرتفع من الأرض أنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظا للكيفيه الفعلية وأشد إفراطا فيها لذلك، فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاوره الماء والأرض ومخالطه أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب، فإذا استحالت الأجزاء الأرضيه نارا صرفه صارت غير مرئيه لعدم الاستضاءه فظن أنها طفئت فليس ذلك بطفوء.

نعم أن حدوث النيازك والشهب عند القطبين يدل على أن النار كرويه الشكل صحيحه الاستداره تحديبا وتقعيرا، فتأمل.

ص: ٢٤٥

الخامس: أنها ذات طبقه واحده وذلك لقوتها على إحاله ما يمازجها فلا يوجد فى مكانها غيرها.

السادس: أنها قويه على إحاله المركب إليها، وذلك ظاهر.

قال: والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.

أقول: لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع فى البحث عن الهواء الملاصق لها، وذكر له أحكاما أربعة: الأول: أنه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفيه الفعلية وقد وقع التشاجر فيه، فأكثر الناس ذهب إلى أنه حار لا فى الغايه لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء، وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونه لطبعه لبلغ فيها الغايه لوجود العله الخاليه عن المعاق. الثانى: أنه رطب بمعنى سهوله قبول الأشكال لا بمعنى البله وذلك ظاهر، وهذا فيما يرجع إلى الكيفيه الانفعاليه. الثالث: أنه شفاف وهو ظاهر لعدم إدراكه صرفا بالبصر. الرابع: أنه ذو طبقات أربع: الطبقة الأولى الملاصقه للأرض، الثانيه الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخره، الثالثه الطبقة الصرفيه، الرابعه الطبقة الممتزجه بشئ من النار (١).

قال: والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثه أرباع الأرض له طبقه واحده.

=====

(١) فى النسخ المطبوعه زياده أسطر هاهنا وهى تعليقه أدرجت فى المتن نأتى بها تميميا للفائده وهى هذه:

الطبقه الأولى: المجاور للأرض، المتسخن لمجاوره الأرض، المشعشعه بشعاع النير، وهى بخاريه حاره. والبخار هو المتخلل الرطب وهو أجزاء مائيه اكتسبت حراره فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض. الطبقة الثانيه: وهى الهواء المتباعد عن الأرض الذى انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهى بخاريه بارده، ويقال لها: الطبقة الزمهريرييه، وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخره. الطبقة الثالثه: الهواء الصريف. الطبقة الرابعه:

طبقه دخانيه فإن البخار وإن صعد فى الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركه وأقوى نفوذا لشده الحراره، والدخان هو المتخلل اليابس. انتهت الزيادة.

أقول: ذكر للماء خمسة أحكام:

الأول: أنه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنة الخارجيه يحس ببرده.

واختلفوا فالأكثر على أن الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد عن المسخنة والحركة الفلكية، وقال قوم: إن الماء أبرد لأننا نحس بذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة، ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعه انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك ها هنا أثر الماء للطافته ينسبط على العضو ويصل إلى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا فكان الاحساس ببرد الماء أكثر.

الثاني: أنه رطب وهو ظاهر بمعنى البله، وقيل: إنه يقتضى الجمود لأنه بارد بالطبع والبرد يقتضى الجمود وإنما عرض السيالان له بسبب سخونه الأرض والهواء، ولو خلى وطبعه لاقتضى الجمود.

الثالث: أنه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الأبصار. وقيل: إنه ملون وإلا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار.

الرابع: أنه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادله (١) وإلا لاستحال الأضعف وعدم عنصره، فلو لا إحاطته بثلاثه أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطا بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فإما أن يكون فوق الأرض أو تحتها (٢)، والثاني باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فبقى الأول وهو البحر.

=====

(١) أى متعادله فى الحجم.

(٢) المراد من التحت جوفها وباطنها، ولذا كان أصغر من الأرض لأن ما فى بطن الجسم أقل منه.

ص: ٢٤٧

الخامس: أنه ذو طبقه واحده هو البحر، وهو ظاهر.

قال: والأرض بارده يابسه ساكنه فى الوسط شفافه لها ثلاث طبقات.

أقول: ذكر للأرض أحكاما خمس:

الأول: أنها بارده لأنها كثيفه، وقد سلف البحث فى أنها أبرد العناصر.

الثانى: أنها يابسه، وهو أيضا ظاهر.

الثالث: أنها ساكنه فى الوسط، وقد نازع فى ذلك جماعه فذهب قوم إلى أنها متحركه إلى السفلى، وآخرون إلى العلوى، وآخرون بالاستداره، والحق خلاف ذلك كله وإلا- لما وصل الحجر المرمى إليها إن كانت هاويه، ولما نزل الحجر المرمى إلى فوق إن كانت صاعده، ولما سقط على الاستقامه (١) إن كانت متحركه على الاستداره.

وقد أشار فى هذا الحكم إلى فائده بقوله: فى الوسط، وهو الرد على من زعم أنها ساكنه بسبب عدم تناهيها من جانب السفلى لا من حيث الطبع، وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهيه.

الرابع: أنها شفافه، وقد وقع فيه منازعه بين القوم فذهب جماعه إليه لأنها بسيطه، وذهب آخرون إلى المنع لأنها نشاهد الأرض فإن كانت بسيطه فالمطلوب وإن كانت ممتزجه بغيرها كانت الأرضيه عليها أغلب فكانت الشفافيه أغلب وليس كذلك، ثم نقضوا كبرى أولئك بالقمر.

الخامس: فى طبقاتها وهى ثلاث (٢): طبقه هى أرض محضه وهى المركز

=====

(١) بل هو كذلك لا يسقط عليها على الاستقامه على نقطه رمى الحجر منها إلى فوق، وقريب من هذا المنهج حركه الفاندول على الوجه الذى انتقل به فوكوله وعمل به فى مرصد باريس وبيان تفصيله يطلب من تحفه الأفلاك (ص ٢٧ - ٣٠ ط ١) وغيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسيه تأليف الفنس برژت (ص ١٣ - ١٦ ط باريس).

(٢) عباره الشفاء فى المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقه تميل إلى محوضه الأرضيه، وتغشيها طبقه مختلطه من الأرضيه والمائيه وهو طين، وطبقه منكشفه عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر (ج ١ ط ١ ص ٢٢٧).

وعباره الفاضل الرومى فى شرحه على الملخص فى الهيئه للجغمينى هكذا:

انحصار العناصر فى الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعاليه على ما ذكر فى الطبيعى لكن التعويل على الاستقراء، وهى تسع طبقات فى المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقه الأرض الصرفه المحيطة بالمركز، ثم الطبقة الطينيه، ثم

طبقة الأرض المخالطة التي تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للأرض والماء، ثم الطبقة الزمهيرية الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة وعدم ارتقاء انعكاس الأشعة إليها وهي منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق، ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثم الطبقة الدخانية التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى وتتكون فيها ذوات الأذنان والنيازك وما يشبههما من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشييعا له، ثم طبقة النار.

ومنهم من قسم الهواء باعتبار مخالطه الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما: الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنها تنتهي في ارتفاعها إلى حد لا يتجاوزه وهو قريب من سبعة عشر فرسخا.

وثانيهما: الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمى كره البخار وعالم النسيم وكره الليل والنهار إذ هي مهب الرياح والقابله للظلمة والنور، والزرقة التي يظن أنها لون السماء أنما يتخيل فيها. وبهذا الاعتبار يمكن أن يؤخذ الطبقات سبعا كالسماوات (ص ١٨ ط ١).

ص: ٢٤٨

وما يقاربه، وطبقه طينيه، وطبقه بعضها منكشف هو البر وبعضها أحاط به البحر.

٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المركبات

قال: وأما المركبات فهذه الأربعة أسطقساتها.

أقول: لما فرغ من البحث عن البسائط شرع فى البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها.

واعلم أن المركبات أنما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثره، ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحيه ما عدا الكيفيات الأربع أعنى الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه أو ما ينسب

ص: ٢٤٩

إليها للفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل إنما هو في هذه الأربعة وحواملها وكانت الاسطقتسات هذه العناصر الأربعة لاغير. وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً، ومن حيث إنها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى أسطقتسات.

قال: وهي حادثه عند تفاعل بعضها في بعض.

أقول: المركبات عند محققى الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفيه المتوسطه المسماه بالمزاج.

وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك، وقال: إن هنا أجزاء هي لحم وأجزاء هي عظام وأجزاء هي حنطه (١) وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطه مبثوثه في العالم غير متناهيه، فإذا اجتمع أجزاء من طبيعه

=====

(١) وفي غير واحده من النسخ المعتبره أيضاً: وأجزاء هي شحمه بدل قوله: وأجزاء هي حنطه. وقد ذهب أصحاب الخليط إلى أن ماده هذه المحسوسات أى أعيان الموجودات هي تلك الأجزاء المختلفه بالنوع كما قاله الخواجه في شرحه على الثانى عشر من خامس الإشارات. وقال أيضاً في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من ثانى الإشارات: إن انكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغير فى الكيفيه وفى الصوره - أى كانوا ينكرون الاستحاله والكون - ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شئ منها صرفاً بل هي مختلطه من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعيه. وإنما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقيه الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً.

وبإزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء ناريه فيه من النار المجاوره له.

والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان فى أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء، والثانى يرى أنها وردت عليه من خارجه.

وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لا شئ، وامتناع صيروره الشئ شيئاً آخر.

واحد ظن أن تلك الطبيعه حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعه كانت موجوده والحادث التركيب لا غير، والضروره قاضيه ببطلان هذه مقاله فإننا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثه.

قال: فتفعل الكيفيه فى ماده فتكسر صرافه كفيته (١) وتحصل كفيه متشابهه فى الكل متوسطه هى المزاج.

أقول: لما ذكر أن المركبات أنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها فى بعض شرع فى كفيه هذا التفاعل، واعلم أن الحار والبارد، أو الرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما فى الآخر لم يخل إما أن يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقتربا ويلزم من الأول صيروره المغلوب غالبا وهو محال، ومن الثانى كون الشئ الواحد غالبا مغلوبا دفعه واحده وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل فى كل واحد منهما غير المنفعل، فقول: الفاعل هو الصوره والمنفعل هو ماده، وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالماء البارد واعتدلا، فإن الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع أنه لا صوره تقتضى الحراره فى الماء البارد.

وقيل: الفاعل هو الكيفيه والمنفعل هو ماده مثلا تفعل حراره الماء الحار فى ماده الماء البارد فتكسر البروده التى هى كفيه الماء البارد وتحصل كفيه متشابهه متوسطه بين الحراره والبروده هى المزاج، وهذا اختيار المصنف رحمه الله وفيه نظر لأن ماده إنما تنفعل فى الكيفيه الفاعله لا فى غيرها ويعود البحث من كون المغلوب يصير غالبا أو اجتماع الغالبه والمغلوبه للشئ الواحد فى الوقت الواحد بالنسبه إلى شئ واحد وهو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

=====

(١) وفى (ت): فتكسر ما فيه كفيته. والباقيه كلها: فتكسر صرافه كفيته، كما اخترناه.

والضمير فى كفيته راجع إلى الاسطقسات، وإن كان راجعا إلى ماده فبالإضمار أى تكسر هذه الكيفيه صرافه كفيه الصوره التى حاله فى ماده.

ص: ٢٥١

أقول: نقل الشيخ (١) فى هذا الموضوع فى كتاب الشفاء أن هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعيه المقومه لها وحدثت صوره أخرى نوعيه مناسبه لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء النارى مثلا- بالصوره اللحميه أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهى بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذى حصل لها عند كونها جزءا من المركب فتصير النار البسيطة لحما.

وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كونا وفسادا لا مزاجا (٢)، ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقيه مع انكسار الكيفيات. ونقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء النارى تبطل ناريتة عند امتزاجه ويتصف بالصوره اللحميه فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فإن شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال: ثم تختلف الأمزجه فى الأعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال.

=====

(١) نقله فى الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ص ٢٠٥ ج ١ ط ١).

وقد ذهب صاحب الأسفار إلى ذلك المذهب الذى استغربه الشيخ فراجع الفصل الأول من الباب الثانى من كتاب النفس منه (ص ٦ ج ٤ ط ١)، وكذلك الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض منه (ج ٢ ط ١ ص ١٩٤)، وكذلك الفصل الرابع عشر من الفن السادس منه (ج ٢ ص ٢٠٢)، وتفصيل ذلك يطلب فى الفصل الخامس عشر من ذلك الفن (ج ٢ ص ٢٠٦).

وخلاصه كلام الشيخ فى الشفاء وغيره من طائفه المشاء ما ذكره بهمنيار فى التحصيل من أن الجواهر العنصريه ثابتة فى الممتزج بصورها متغيره فى كيفياتها فقط وكيف لا تكون ثابتة فيه والمركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفه وإلا لكان بسيطا لا يقبل الأشد والأضعف.

وأما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عن حد الصرافه (ص ٦٩٣ ط ١).

(٢) وفى (م ق): لا امتزاجا. ومفادهما فى المقام واحد. وعنوان الفصل فى الشفاء كان: فى إبطال مذهب محدث فى المزاج. وما فى الفصل من عبارات الشيخ تاره يناسب المزاج، وأخرى الامتراج. وتعبير الخواجه فى شرح الإشارات والقوشجى وصاحب الشوارق فى شرح التجريد هو المزاج.

ص: ٢٥٢

أقول: الأمزجة في المركبات هي المعده لقبول المركب للصور والقوى المعدنيه والنباتيه والحيوانيه، إذ المركبات كلها اشتركت في طبيعه الجسميه ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصوره حافظه لسائطه عن التفرق جامع له لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنيه، وبعضها اتصف بصوره تفعل مع ما تقدم التغذية والتنميه والتوليد لا غير وهي النفس النباتيه، وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركه الإراديه وهي النفس الحيوانيه، فلا بد وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجه بسبب بعدها وقربها من الاعتدال، وكل من كان مزاجه أقرب (١) إلى الاعتدال قبل نفسا أكمل.

قال: مع عدم تناهيا بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا إفراط وتفريط وهي تسعه.

=====

(١) وأتم منه ما أفاد الخواجه في شرحه على الفصل الأخير من النمط الثاني من الإشارات ونأتى بكلامه السامى تبركا ثم نتبعه بما نشير إليه في المقام لنفاسه البحث عن ذلك المطلب الأسنى، قال قدس سره:

اعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطه وحدانيه نسبه ما لها إلى مبدئها الواحد، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صوره أو نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبه أكمل والنفس الفائضه بمبدئها أشبه، إنتهى.

أقول: كلامه السامى في اعتدال المزاج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفيه التي هي المركز والقطب وما سواها من النفوس وغيرها تدور حولها، فما كان أقرب منها فهو ذو مزاج أعدل فهكذا الأقرب فالأقرب، وعلى خلافه الأبعد فالأبعد. وبهذا المطلب الأسنى تقدر أن تفهم أسراراً في علم الانسان الكامل الإمام وما جاء في الجوامع الروائيه من أن النفوس المكتفيه إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، فتدبر حق التدبر.

ثم اعلم أن التوحد أيضا هو ملاك تعلقنا الحقائق لأن التعقل هو التوحد والتعلق هو التفرق، والتعقل لا يتحقق مع التعلق، ولذا قال أصحاب التوحيد: إن حقائق الأشياء في الحضرة العلميه بسيطه فلا ندركها على نحو تعيينها فيها إلا من حيث أحديتنا كما أفاده في مصباح الأنس (ص ٩ ط ١).

ص: ٢٥٣

أقول: الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها، وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الأمزجة لذلك غير متناهيه بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا إفراط وتفريط فإن نوع الانسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما إفراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص (١) يشتمل على ما لا- يتناهي من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد المزاج الانساني وكذلك كل نوع.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأمزجة تسعه لأن البسائط إما أن تتساوى فيه وهو المعتدل، أو يغلب أحدها فإما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه أو الحار مع غلبه الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال:

====

(١) أى ذلك المزاج الخاص النوعى.

ص: ٢٥٤

وتشترك الأجسام فى وجوب التناهى لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.

أقول: لما فرغ عن البحث فى الأجسام شرع فى البحث عن باقى أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها، وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

١- المسأله الأولى : فى تنهى الأجسام

(١)

وقد اتفق أكثر العقلاء على ذلك وإنما خالف فيه حكماء الهند، واستدل المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين: الأول برهان التطبيق، وتقديره أن الأبعاد لو كانت

=====

(١) أقول: أما تنهى الأبعاد الجزئيه أى الأجسام الجزئيه فهو قريب من الأوليات كتناهى كره الأرض وغيرها من العناصر والكواكب، وأما تنهى الأبعاد بمعنى أن العالم الجسمانى ينتهى فى جميع الجهات إلى محدب محدد الجهات وبعده لا خلاء ولا ملاء فدون إثباته خرط القتاد. والأدله التى ذكروها كلها مدخوله. وتلك الأدله هى البرهان السلمى، والترسى، وبرهان التطبيق، والبرهان الذى أقامه السيد السمرقندى، والبرهان اللام الفى، والذى أقامه صاحب التلويحات، وبرهان التخليص، وبرهان المسامته. وقد حررتها وبينت وجوه عدم تماميتها فى المدعى فى كتابنا الموسوم بألف نكته ونكته فاطلبها من النكته الثالثه والثمانين والستمائه منه.

غير متناهيه لأمكننا أن نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من أحدهما قطعه ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر، وثاني الأول مقابلا لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهي، فإن استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا، فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقوله: وتشارك الأجسام في وجوب التناهي، إشاره إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم.

وقوله: لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي لأننا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي (١).

وقوله: عند مقايسته بمثله، معناه عند مقايسته الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي. ومعنى المقايسه هنا مقابله كل جزء من الناقص بجزء من الكامل.

وقوله: مع فرض نقصانه عنه، يعنى مع فرض قطع شئ من الخط الناقص حتى صار ناقصا، فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: ولحفظ النسبه بين ضلعي الزاويه وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

أقول: هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد، وتقريره أنا إذا فرضنا زاويه خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهي على الاستقامه فإن النسبه بين زياده الضلعين

=====

(١) صله لقوله: اتصاف الخط، وهو بيان به في قول الماتن.

ص: ٢٥٦

وزياده الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبه واحده، فإذا استمرت زياده الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زياده البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثانى أعنى البعد بينهما بالتناهى لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الأجسام متماثله

قال: واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحده.

أقول: ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثله فى حقيقه الجسميه وإن اختلفت بصفات وعوارض، وذهب النظام إلى أنها مختلفه لاختلاف خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

وقد استدل المصنف رحمه الله على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع، أما عند الأوائل فإن حده الجوهر القابل للأبعاد، وأما المتكلمون فإنهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمه فيه، فالمحدود واحد لاستحاله اجتماع المختلفات فى حد واحد من غير قسمه بل متى جمعت المختلفات فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضروره، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صاهل، ويراد بهما الانسان والفرس.

٣- المسأله الثالثه : فى أن الأجسام باقيه

قال: والضروره قضت ببقائها.

أقول: المشهور عند العقلاء ذلك، ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع

استناد العدم إلى الفاعل وأنه لا ضد للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة، فالترزم بعدم بقائها وأنها تتجدد حالا فحالا كالأعراض غير القاره، والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضروره فيه.

وقيل: إن النظام (١) ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر، فتوهم الناقل أنه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

٤- المسأله الرابعه : فى أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروائح و الألوان

قال: ويجوز خلوها عن الكيفيات المدوقه والمرئيه والمشومه كالهواء.

أقول: ذهب المعتزله إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم و الروائح و الألوان،

=====

(١) أقول: ذهب النظام إلى أن الأجسام متجدده أنا فأنا كالأعراض كما فى شرح المواقف (ص ٤٤٧ ط قسطنطينيه). فقد تفوه النظام بالقول الحق أعنى القول بحركه الجوهر لأن الأعراض هى المرتبه النازله للجوهر فإذا كانت متجدده أنا فأنا كانت موضوعاتها متجدده أيضا وهذه حجه من حجج إثبات الحركه فى الجوهر، كما قال الحكيم السبزوارى فى الحكمة المنظومه.

وجوهره لدينا واقعه إذ كانت الأعراض كلا تابعه

فالأجسام ليست بباقيه بالبرهان فهى متجدده أنا فأنا فلا بد لها من جامع حافظ يجمع أجزاءها ويحفظ صورها على الاتصال والدوام كما يقوله القائل بتجدد الأمثال أيضا، وذلك الجامع الحافظ ليس إلا أصلا مفارقا ولولاه لاضمحت الأجسام وتفرقت الصور والهيئات لاقتضاء الحركه ذلك. وادعاء الضروره فى بقائها ليس إلا من شهاده الحس باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به.

وقال الأمدى كما فى شرح المواقف: نحن نعلم بالضروره العقليه أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والأرضين والسماوات هو عين ما نشاهده اليوم، وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحنه بالكلام هو عين من ختمناه معه، وأن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل، إنتهى.

وأقول: التعبير بالضروره العقليه محض ادعاء، والحق أن يقال: نحن نعلم بالضروره الحسيه.

ومنعت الأشعريه منه، أما المعتزله فاحتجوا بمشاهده بعض الأجسام كذلك كالهواء، واحتجت الأشعريه بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده، وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق، فإن الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضروره بخلاف اللون فإنه يمكن أن يتصور الجسم خاليا عنه، وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضا لأن الخلو بعد الاتصاف إنما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجه إليه.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الأجسام يجوز رؤيتها

قال: ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئيه لكن لا بالذات بل بالعرض، فإنها لو كانت مرئيه بالذات لرؤى الهواء والتالى باطل فالمقدم مثله، وإنما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضرورى يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا.

٦- المسأله السادسه : فى أن الأجسام حادثه

قال: والأجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهيه حادثه فإنها لا تخلو عن الحركه والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر.

أقول: هذه المسأله من أجل المسائل وأشرفها فى هذا الكتاب وهى المعركه العظيمه بين الأوائل والمتكلمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبنى

القواعد الاسلاميه (١) وقد اختلف الناس فيها، فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى أن الأجسام محدثه، وذهب جمهور الحكماء إلى أنها قديمه، وتفصيل قولهم فى ذلك ذكرناه فى كتاب المناهج.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على أن الأجسام حادثه أنها لا- تخلو عن أمور متناهيه حادثه، وكل ما لم يخل عن أمور متناهيه حادثه فهو حادث، فالأجسام حادثه أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركه والسكون وهى أمور حادثه متناهيه، أما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضرورى لأن الجسم لا يعقل موجودا فى الخارج منفكا عن المكان فإن كان لا يثاب فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلا- عنه فهو المتحرك. وأما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركه هى حصول الجسم فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر، والسكون هو الحصول فى الحيز بعد إن كان فى ذلك الحيز، فماهيه كل واحد منهما تستدعى المسبوقه بالغير والأزلى غير مسبوق بالغير فماهيه كل واحد منهما ليست قديمه.

وأیضا فإن كل واحد منهما يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم أما الصغرى فلأن كل متحرك على الإطلاق فإن كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقبيه جزء آخر منها، وكل ساكن فإنه إما بسيط أو مركب، وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركه لتساوى الجانب الملاقى منه لغيره من الأجسام والجانب الذى لا يلاقيه فى قبول الملاقاه فأمكن على غير الملاقى الملاقاه كما أمكنت على

=====

(١) أى وهو مبنى قواعد جميع الأديان الإلهيه لأن الدين عند الله الاسلام، ولا شك فى حدوثها آنا فأنا لأنه سبحانه وتعالى دائم الفضل على ما سواه بشؤون جميع أسمائه الحسنی وصفاته العلیا كما أخبر عن نفسه بأنه كل يوم هو فى شأن، فلا تعطيل فى اسم من أسمائه أزلا- وأبدا لأنه الحق الأحدى الصمدى الغنى المغنى، فلا- حاله انتظار له فى فعل من أفعاله وإيفاء حكم اسم من أسمائه المنتشأه من ذاته بل الأسماء عين المسمى كما أنها غيره وكل يوم هو فى شأن، وإذا كان هو فى شأن فأسمائه غير المتناهيه أزلا وأبدا فى شؤونهم. الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

ص: ٢٦٠

الملاقى لكن ذلك إنما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزه عليه، وأما المركب فإنه مركب من البسائط، ونسوق الدليل الذى ذكرناه فى البسيط إلى كل جزء من أجزاء المركب، وأما الكبرى فلأن القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحاله عدمه، وإن كان جائز الوجود استند إلى عله موجب لاستحاله صدور القديم عن المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد والداعى والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعدوم فكل أثر لمختار حادث، فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجباً، فإن كان واجباً لذاته استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله، فقد ظهر أن القديم يستحيل عليه العدم، وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

قال: وأما تنهى جزئياتها (١) فلأن وجود ما لا- يتناهى محال للتطبيق، ولو وصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين ويجب زياده المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص والزائد أيضاً.

====

(١) كما فى (ت، ق، ز) والضمير راجع إلى الأجسام وذلك لأن المصنف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفه بوصفين: أحدهما كونها متناهيه، وثانيهما كونها حادثه. فما لم يتبين تنهى الجزئيات وحدوثها لم يتبين حدوث الأجسام فأخذ المصنف فى بيانها فبدأ بحدوث الجزئيات مع أن ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تنهيتها لأن الحدوث مأخوذ فى بيان التناهى، فقال: فإنها - يعنى الجزئيات - لا- تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث. ثم تصدى لبيان تنهى الجزئيات فقال: وأما تنهى جزئياتها.. الخ. فكان ينبغى فى الشرح أن يقال: لما بين حدوث الجزئيات شرع الآن فى بيان تنهيتها، إلا- أن الشارح قرأ جزئياتها على التثنيه فأرجع الضمير إلى الحركة والسكون والنساخ كتبوا المتن على منواله على صورته التثنيه وهو كما ترى.

ثم المراد من قوله: فيجب زياده المتصف بإحدهما، هو الذى اتصف بالإضافتين أى السبوق واللاحق أو العليه والمعلوليه كليهما، والناقص هو الذى اتصف بالسبق مثلاً وحده، والزائد ما اتصف بالسبق واللاحق معاً.

ص: ٢٤١

أقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن فى بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف فى الدلالة، وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين، فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تنهى، والأوائل جوزوا ذلك.

والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجه: أحدها: أن كل فرد حادث فالمجموع كذلك، وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع.

الثانى: إنها قابله للزيادة والنقصان فتكون متناهيه، وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أزيد من الثانية (١) ولا يلزم تناهيهما.

الثالث: التطبيق وهو (٢) أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملة، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم تطبق إحدى الجملتين بالأخرى فإن استمرا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، وإن انقطع الناقص تنهى وتنهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه

====

(١) الحق أن معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهييتين بالفعل لأنه صمد غير متناه فكذلك معلوماته ومقدوراته فلا تجرى النسبه فيهما فلا تتطرق الزيادة والنقصان فيهما، فتبصر.

(٢) أقول: الأمر المهم فى التناهى هو أن جميع أعيان الموجودات المتحققه فى الخارج مستنده فى وجوداتها إلى الغنى الواجب بالذات بالفعل وهذا معنى انتهاؤها واستنادها الوجودى إلى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: أنا بدك اللزم يا موسى. والحركات الماضيه ليست عللا فاعليه لوجودها والأمر أرفع من المباحث العاديه. قالت المتكلمه: إن دوام الشئ مع الشئ يقتضى مساواتهما وعدم أولويه أحدهما بالعليه وهو ممنوع فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير منه وهو معه يدوم بدوامه، وكذا حركة الخاتم مع حركة الإصبع فلأن يدوم أثر أقوى المؤثرات وما له كل التأثير فى الحقيقه كان أولى، والخلو عن التأثير تعطيل. ثم كون الحركات دائمه أزيله لا يلزم منه أن يكون كل حادث متوقفا على حصول ما لا يتناهى فيقال: إن كل ما كان كذلك فلا يحصل، وذلك أعنى عدم اللزوم لأن المتوقف على غير المتناهى وجودا يلزم منه عدم حصوله، لا على غير المتناهى إعدادا له. والأهم من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيد سبحانه. ورأينا التعرض بواحد واحد من شبههم والرد عليها موجبا للإسهاب فالأعراض عنها أنسب بالتعليقه على الكتاب.

يكون متناهيًا.

الرابع: أن كل حادث يوصف بإضافتين متقابلتين هما السابقيه والمسبقيه، لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهيه يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله، والسبق واللاحق إضافتان متقابلتان وإنما صح اتصافه بهما لأنهما أخذتا بالنسبه إلى شيئين.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدئه من الآن تاره من حيث إن كل واحد منها سابق، وتاره من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللاحق المتبائنتان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ولا- يحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع فيه النزاع، وإلى هذا أشار بقوله: ويجب زياده المتصف بإحدهما، أعنى بإحدى الإضافتين وهو إضافه السبق على المتصف بالأخرى أعنى إضافه اللوحق، فإذن اللواحق منقطعه فى الماضى قبل انقطاع السوابق فتكون متناهيه، والسوابق أيضا تكون متناهيه لأنها زادت بمقدار متناه، وهذا الوجه الأخير استنبطه المصنف رحمه الله ولم نعر عليه فى كلام القدماء.

قال: والضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

أقول: لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركه والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضروره قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه.

قال: فالأجسام حادثه ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الأجسام، وأما الأعراض فإنه يستحيل قيامها بأنفسها وتفتقر فى الوجود إلى محل تحل فيه وهى إما جسمانيه أو غير جسمانيه والكل حادث، أما الجسمانيه فلامتناع قيامها بغير الأجسام وإذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضروره، وأما غير

الجسمانية بالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى. والمصنف رحمه الله إنما قصد الأعراض الجسمانية لقوله: لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

قال: والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله، والمختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم (١).

أقول: لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة، وأقوى شبههم ثلاثة أجاب المصنف رحمه الله عنها في هذا الكتاب.

الشبهه الأولى وهى أعظمها قالوا: المؤثر التام فى العالم إما أن يكون أزليا أو حادثا، فإن كان أزليا لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا، والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف، والثانى يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح.

وإن كان المؤثر فى العالم حادثا نقلنا الكلام إلى عله حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه، وهذا المحال إنما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهه بوجوه: أحدها: أن المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لانتفاء وقت قبله، فالأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومه ولا يتمايز إلا فى الوهم، وأحكام الوهم فى مثل ذلك غير مقبوله بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر

====

(١) كما فى (ت، ق، ش، ز، د) وذلك الأمر هو الداعى والمرجح. وفى بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمظنون أن تفسير الأمر جعل موضعه فى المتن. وفى (ص): أحد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم، وفى هامشه لا لأمر - خ ل. وقوله: لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلها.

ص: ٢٦٤

الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.

الثانى: أن المؤثر التام إنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا، أما إذا كان مختارا فلا لأن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد إيجاداه وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر.

الثالث: أنه لم لا- يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحه تقتضى وجود العالم فيه بها دون ما قبل ذلك الوقت وبعده، فالمؤثر التام وإن كان حاصلًا فى الأزل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحه.

الرابع: أن الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال، فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس: أن الله تعالى أراد إيجاد العالم وقت وجوده والإرادته مخصصه لذاتها.

السادس: أن العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده فى الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال، ثم عارضوهم بالحادث اليومى فإنه معلول إما لتقديم فيلزمه قدمه أو لحادث فيتسلسل.

قال: والماده منفيه.

أقول: هذا جواب عن الشبهه الثانيه، وتقريرها أنهم قالوا: كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمرا عدميا وإلا- فلا- فرق بين نفي الإمكان والامكان المنفى، ولا- قدره القادر لأننا نعللها به فهو مغاير، وليس جوهرًا لأنه نسبه وإضافه فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو الماده، فتلك الماده إن كانت قديمه ويستحيل انفكاكها عن الصوره لزم قدم الصوره فيلزم قدم الجسم وإن كانت حادثه تسلسل.

والجواب قد بينا أن الماده منفيه وقد سلف تحقيقه.

ص: ٢٦٥

قال: والقبليه لا تستدعى الزمان وقد سبق تحقيقه.

أقول: هذا جواب عن الشبهه الثالثه، وتقريرها أنهم قالوا: كل حادث فإن عدمه سابق على وجوده، وأقسام السبق منفيه هنا إلا الزمانى، فكل حادث يستدعى سابقه الزمان عليه فالزمان إن كان حادثا لزم أن يكون زمانيا وهو محال، وإن كان قديما وهو مقدار الحركه لزم قدمها لكن الحركه صفه للجسم فيلزم قدمه.

والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعى الزمان وإلا لزم التسلسل.

قال:

ص: ٢٦٦

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه (١).

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنه شرع فى البحث عن الجواهر المجرده ولبعدها عن الحس آخرها عن البحث عن المقارنات وفى هذا الفصل مسائل:

١- المسأله الأولى : فى العقول المجرده

(واعلم) أن جماعه من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم ولا جسمانى لكان مشاركا لواجب الوجود فى هذا الوصف فىكون مشاركا له فى ذاته. وهذا الكلام سخيّف لأن الاشتراك فى الصفات السلبيه لا يقتضى الاشتراك فى الذوات فإن كل بسيطين يشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركه بينهما فى الذات، بل الاشتراك فى الصفات الثبوتيه لا يقتضى اشتراك الذوات لأن الأشياء المختلفه قد يلزمها لازم واحد فإذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجرده مشاركه للواجب تعالى فى

=====

(١) بل الأدله الرصينه العقلية والنقلية قائمه على تحققة وجودا.

وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقه فهذا لم يجزم المصنف رحمه الله بنفى هذه الجواهر المجرده.

قال: وأدله وجوده مدخوله كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران، ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده، ولا لما انتفت صلاحيه التأثير عنه لأن المؤثر هنا مختار.

أقول: لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذى هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوتة وذلك ببيان ضعف أدله المثبتين.

واعلم أن أكثر الفلاسفه ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول (١) وهو موجود مجرد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً، ثم إن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثيره باعتبار كثره جهاته الحاصله من ذاته ومن فاعله، ثم يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل الأخير وهو المسمى بالعقل الفعال، وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر.

واستدلوا على إثبات الجواهر المجرده التى هى العقول بوجوه:

الأول: قالوا: إن الله تعالى واحد فلا يكون عله للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو إما أن يكون جسما أو ماده أو صوره أو نفسا أو عرضا أو عقلا، والأقسام كلها باطله سوى الأخير.

أما الأول فلأن كل جسم مركب من الماده والصوره، وقد بينا أن المعلول الأول يكون واحدا وإلى هذا القسم أشار بقوله: الواحد لا يصدر عنه أمران.

وأما الثانى: فلأن الماده هى الجوهر القابل فلا تصلح للفاعليه، لأن نسبه

=====

(١) المعلول هو المخلوق وقد اعتبر في الخلق التقدير فينبغى أن يفرق ويميز في هذا المقام بين أول ما صدر وبين أول ما خلق. أما الصادر الأول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النوريه الخلقيه من العقل الأول إلى آخر الخلق. والبحث عن ذلك بالتفصيل والاستيفاء موكول إلى محله. ولعل ما في رسالتنا الفارسيه الموسومه بالوحده في نظر الحكيم والعارف يجديك في المقام.

القبول نسبة الإمكان ونسبه الفاعل نسبة الوجود، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان ووجود، فإذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الأول يجب أن يكون عله فاعليه لما بعده، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا- لما انتفت صلاحية التأثير عنه، أى لا سبق للمادة التى لا تصلح أن تكون فاعلا وإذا لم تكن سابقه لم تكن هي المعلول الأول لما بينا أن المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

وأما الثالث فلأن الصورة مفتقره فى فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجوده مشخصه، وإنما تكون كذلك إذا كانت مقارنه للماده فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنيه فى عليتها عن الماده وهو محال، فالحاصل أن الصورة محتاجه فى وجودها الشخصى إلى الماده فلا- تكون سابقه عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحاله اشتراط السابق باللاحق، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا سبق لمشروط، أى الصورة باللاحق أى بالماده فى وجوده.

وأما الرابع فلأن النفس إنما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأول لكانت عله لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنيه فى فعلها عن البدن فلا- تكون نفسا بل عقلا وهو محال، فهى إذا مشروطه بأسرها (١) بالأجسام، فلو كانت سابقه عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تأثيره المستند إليه وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: ولا سبق لمشروط أى النفس باللاحق أى الجسم فى تأثيره.

وأما الخامس فلأن العرض محتاج فى وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضا لكان عله للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا فى وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله: ولا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده، فالحاصل أن الصورة والعرض مشروطان بالماده والجوهر فلا يكونان سابقين

====

(١) كما فى (م، د) وفى (ص، ق، ز، ش): مشروط تأثيرها.

ص: ٢٦٩

عليهما، والنفس أنما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمه عليه تقدم العله على المعلول وإلا استغنت في تأثيرها عنه.

إذا عرفت هذا الدليل فنقول: بعد تسليم أصوله أنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجبا، أما إذا كان مختارا فلا فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله، وسيأتي الدليل على أنه مختار.

قال: وقولهم استداره الحركة توجب الإرادة المستلزمه للتشبهه بالكامل، إذ طلب الحاصل فعلا- أو قوه يوجب الانقطاع، وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنازعه في امتناع طلب المحال.

أقول: هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى استدلو بها على إثبات العقول المجرده مع الجواب عنه.

وتقرير الدليل أن نقول: حركات السماوات إراديه (١) لأنها مستديره، وكل حركة مستديره إراديه لأن الحركة إما طبيعيه أو قسريه، والمستديره لا- تكون طبيعيه لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع، وكل جزء من المسافه فى الحركة المستديره فإن تركه بعينه هو التوجه إليه، وإذا انتفت الطبيعه انتفت القسريه لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت أنها إراديه وكل حركة إراديه فإنها تستدعى مطلوبا، ولأن العبث لا- يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه، فإما أن يكون كما لا- فى نفسه أولا، والثانى محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد وأن يظهر لذلك الطالب أن

=====

(١) قال عز من قائل: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين (يوسف ٦) والساجدون صيغه جمع لذوى العقول. وفى الدعاء الثالث والأربعين من الصحيفه الكامله السجديه وهو دعاؤه عليه السلام إذا نظر إلى الهلال: أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل التقدير المتصرف فى فلكك التدبير.. الخ.

ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب، وإذا كان المطلوب كمالاً- حقيقياً فإما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب، ولما كانت كمالات الفلك حاضره بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقى مقولاً-ته غير الوضع فإن أوضاعه الممكنة ليست حاضره بأسرها، إذ لا- وضع يحصل له إلا- وهناك أوضاع لا نهايه لها معدومه عنه، ولا- يمكن حصولها دفعه فهى إنما تحصل على التعاقب. ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شئ بالقوه إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوه إلى الفعل، ولما تعذر ذلك دفعه استخراج كماله في أوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فإن كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعه والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثره بحسب تكثر الحركات في الجهة (١) والسرعه والبطء.

لا يقال: لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعه والبطء والجهه لذلك؟ لأننا نقول: الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالى شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملاً به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف، فلا يمكن أن تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل.

والجواب أن هذا مبنى على دوام الحركة، ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. وأيضا فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والأقسام التي ذكرها ليست حاضره، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونمنع وجوب الشعور بذلك؟ ثم نقول: لا نسلم أن الحركة الفلكية دوريه فلم لا يتحرك على الاستقامه؟ سلمنا أنها دوريه فلم لا تكون قسريه قوله: انتفاء الطبع يقتضى

=====

(١) وفي (م): الحركات والجهه، وفي غيرها: في الجهه. وهذا هو الصواب المختار.

ص: ٢٧١

انتفاء القسر؟ قلنا: ممنوع فإن حركة المحوى بالحاوى حركة قسريه وإن كانت بالعرض وهى دوريه، سلمنا لكن الحركة ليست مقصوده بالذات بل إنما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير فى استخراج الأوضاع ولم؟ لا يجوز أن تكون للفلك كمالات غير الأوضاع معدومه كالتعقلات المتجدده؟ وأيضا فإنه على قدر خاص فباقى أنواع الكم عنه معدومه، وكذا كثير من أنواع الكيف فلم أوجبتم الحركة فى الوضع للتشبه باستخراج أنواع الأوضاع ولم توجبوا استخراج باقى الأعراض من الكم والكيف؟ بل الأيون (١) عنه معدومه مع استحاله حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثله فى الأوضاع؟ سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك؟ ولم لا يقال: إن خروج الأوضاع كمال مقصود له (٢) فيتحرك لطلبه من غير حاجه إلى متشبه به؟ سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل وحديث الاستفاده مع أنه خطابى غير لازم؟ وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقوله: وقولهم يقرأ بالجر عطفًا على قوله: كقولهم. وقوله: استداره الحركة توجب الإرادة، إشاره إلى ما نقلناه عنهم من أن الحركة المستديره لا تكون إلا إراديه. وقوله: المستلزمه للتشبه بالكامل، إشاره إلى أن الغايه من الحركة ليس كما لا يحصل دفعه ولا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. وقوله: إذ طلب الحاصل فعلا أو قوه يوجب الانقطاع، إشاره إلى أن ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل وإلا لوقفت

=====

(١) كما فى غير (م) وأما فى (م) - وهى أقدم النسخ - فالعبارة: بل الألوان. والمراد من الأيون أمكنه الأفلاك التى هى غير أمكنتها الفعلية. وقال الشيخ فى التعليقات: هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعیه للفلك. وقال فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ١٤١): فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات إلى قوله: لأنها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب.. الخ، ونحوه فى طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٤٦) فكلّماته فىهما يؤيد الأيون فى الكشف، بل المحقق هو الأيون لا الألوان.

(٢) وفى غير واحده من النسخ المعتبره: كمال مفقود له.

ص: ٢٧٢

الحركة ولا- بالقوه التي يمكن حصولها دفعه لذلك أيضا. وقوله وغير الممكن محال، إشاره إلى أن الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحاله طلبه. وقوله: لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، إشاره إلى بيان ضعف هذا الدليل فإنه مبني على دوام الحركة، وقد بينا وجوب انقطاعه. وقوله: وعلى حصر أقسام الطلب، إشاره إلى اعتراض ثان وهو أن نمنع حصر أقسام الطلب في أنه إما أن يكون كما لا حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب. وقوله: مع المنازعه في امتناع طلب المحال، إشاره إلى اعتراض آخر وهو أنا نمنع استحاله طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال: وقولهم لا عليه بين المتضائفين (١) وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف لمنع الامتناع الذاتي.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوها بها على إثبات العقول، وتقديره أن نقول: الأفلاك ممكنه فلها عله فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب، وإن كانت العله جسمانيه لزم الدور، وإن كانت جسمانيه فلما أن يكون الحاوي عله للمحوى أو بالعكس، والثاني محال لأن المحوى أضعف من الحاوي فلو كان المحوى عله لزم تعليل الأقوى الذي هو الحاوي بالأضعف الذي هو المحوى وهو محال، والأول وهو أن يكون الحاوي عله في المحوى (٢) محال أيضا، وبيانه يتوقف على مقدمات: إحداها: أن الجسم لا يكون عله إلا بعد صيرورته شخصا معينا، وهو ظاهر لأنه إنما يؤثر إذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير الشخصي. الثانيه: أن المعلول حال فرض وجود العله يكون ممكنا وإنما يلحقه الوجوب بعد وجود العله ووجوبها. الثالثه: أن الأشياء المتصاحبه لا تتخالف في الوجوب والإمكان، إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الحاوي عله

=====

(١) وفي (م): قال لا عليه بين المتضائفين. وظاهر الشرح يوافقها.

(٢) باتفاق النسخ كلها، وأسلوب الكلام يقتضى أن يقال: عله للمحوى.

ص: ٢٧٣

للمحوى لكان متقدما بشخصه المعين على وجود المحوى فيكون المحوى حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لأنه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته، والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا.

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فنقول: قوله: لا- عليه بين المتضائفين، الذى يفهم من هذا الكلام أنه لا عليه بين الحاوى والمحوى وسماههما المتضائفين لأنه أخذهما من حيث هما حاو ومحوى، وهذان الوصفان من باب المضاف. وقوله: وإلا لأمكن الممتنع، إشاره إلى ما بيناه من إمكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوى عله. وقوله: أو علل الأقوى بالأضعف، إشاره إلى ما بيناه من كون الضعيف عله فى القوى على تقدير كون المحوى عله للحاوى. وقوله: لمنع الامتناع الذاتى، إشاره إلى ما بيناه فى الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته، فهذا ما فهمناه من هذا الموضوع.

٢- المسأله الثانيه : فى النفس الناطقه

قال: وأما النفس فهى كمال (١) أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه.

أقول: هذا هو البحث عن أحد أنواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقه، وقبل البحث عن أحكامها شرع فى تعريفها وقد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه، لأن الجسم إذا أخذ بمعنى ماده كانت النفس المنضمه إليه الذى يحصل من اجتماعهما (٢) نبات أو حيوان أو انسان صورته، وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لأن طبيعه الجنس ناقصه قبل الفصل، وقد عرفوا

=====

(١) أقول يناسب المقام الرجوع إلى رسالتنا الموسومه بعيون مسائل النفس مما برز من قلم الراقم. وهى تنشعب إلى سته وستين عينا فى كل عين تنهمر حقائق نوريه فى معرفه النفس، ونرجوا أن تكون تامه الفائدة لأهل التحقيق وأن تقع موقع قبول أرباب البحث والتنقيب، والله سبحانه ولى التوفيق.

(٢) هكذا بإفراد الموصول بإطباق النسخ وكأن الصواب الذين على التشبه أى الجسم والنفس الذين يحصل من اجتماعها.. الخ (الشفاء ج ١ ط ١ ص ٢٧٨).

النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حاله فى البدن فليست صورته له وهى كمال له، واعلم أن الكمال منه أول وهو الذى يتنوع به الشئ كالفصول، ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمه والعارضه، فالنفس من القسم الأول وهى كمال لجسم طبيعى غير صناعى كالسرير وغيره، وليست كمالا لكل طبيعى حتى البسائط بل هى كمال لجسم طبيعى آلى تصدر عنه أفعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها (١) ما يصدر من أفاعيل الحياه التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركه الإراديه والنطق.

٣- المسأله الثالثه : فى أن النفس الناطقه ليست هى المزاج

قال: وهى مغايره لما هى شرط فيه لاستحاله الدور.

أقول: ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقه مغايره للمزاج، وعليه ثلاثه أوجه (٢): الأول: ما ذكر الأوائل أن النفس الناطقه شرط فى حصول المزاج، لأن المزاج أنما يحصل من اجتماع العناصر المتضاده فعليه ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمه عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقه فلا تكون هى المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحاله الدور. وفى هذا الوجه نظر (١) لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. وللشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

=====

(١) وذلك كعلم النفس بنفسها وبآلاتها من القوى ومحالها، وإدراكها الحقائق المرسله والكليات المطلقه.

(٢) باتفاق النسخ كلها، أى يستدل عليه، أو يدل عليه، أو نحوهما.

(٣) والماتن فى شرحه على الفصل الخامس من نفس الإشارات أورد هذا النظر ثم أجابه على أسلوب الحكمة المشائيه. والشارح العلامه ناظر إلى كلامه هناك فراجع العين الخامسه عشر من عيون مسائل النفس.

ص: ٢٧٥

قال: وللممانعه فى الاقتضاء.

أقول: هذا هو الوجه الثانى، وتقريره أن المزاج يمانع النفس فى مقتضاها كما فى الرعشه، فإن مقتضى النفس الحركه إلى جانب ومقتضى المزاج الحركه إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعى تضاد المؤثر فهنا الممانعه بين النفس والمزاج فى جهه الحركه. وكذلك قد يقع بينهما الممانعه فى نفس الحركه إما بأن تكون الحركه نفسانيه لا يقتضيها المزاج كما فى حال حركه الانسان على وجه الأرض فإن مزاجه يقتضى السكون عليها ونفسه تقتضى الحركه، أو بأن تكون طبيعيه لا تقتضيها النفس كما فى حال الهوى.

قال: ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مغايره للمزاج، وتقريره أن الادراك أنما يكون بواسطه الانفعال فإن اللامس إذا أدرك شيئاً لا- بد وأن ينفعل عن الملموس (١) فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفيه مزاجيه أخرى، وليس المدرك هو الكيفيه الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك، ولا الثانيه لأن المدرك لا بد وأن ينفعل عن المدرك والشئ لا ينفعل عن نفسه.

٤- المسأله الرابعه : فى أن النفس ليست هى البدن

قال: ولما تقع الغفله عنه.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن النفس الناطقه هى البدن، وقد أبطله المصنف بوجوه ثلاثه:

الأول: أن الانسان قد يغفل (٢) عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهره والباطنه

====

(١) هكذا جاءت العبارة فى جميع النسخ وكان الصواب: فلا بد وأن ينفعل لأن فى إذا معنى الشرط.

(٢) إن شئت فراجع فى ذلك الدرس الرابع والخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفه النفس (ص ١٧٢ ط ١) بل يجديك ذلك الكتاب فى مسائل النفس المورده فى هذه المباحث من التجريد وشرحه غايه الجدوى.

ص: ٢٧٦

وهو متصور لذاته ونفسه فوجب أن يغيرها، فقلوبه: ولما تقع الغفله عنه عطف على قوله: لما هي شرط فيه أى والنفس مغايره لما هي شرط فيه ولما تقع الغفله عنه أعنى البدن.

قال: والمشاركه به.

أقول: هذا هو الوجه الثانى الدال على أن النفس ليست هي البدن، وتقديره أن البدن جسم وكل جسم على الإطلاق فإنه مشارك لغيره من الأجسام فى الجسميه فالانسان يشارك غيره من الأجسام فى الجسميه ويخالفه فى النفس الانسانيه وما به المشاركه غير ما به المباينه فالنفس غير الجسم، فقلوبه: والمشاركه به عطف على قوله: الغفله عنه أى وهي مغايره لما تقع الغفله عنه والمشاركه به.

قال: والتبدل فيه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقديره أن أعضاء البدن وأجزائه تتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب بغيره فإن الحراره الغريزيه تقتضى تحليل الرطوبات البدنيه، فالبدن دائما فى التحلل والاستخلاف والهويه باقيه من أول العمر إلى آخره، والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن، فقلوبه: والتبدل فيه عطف على قوله: والمشاركه به أى وهي مغايره لما تقع المشاركه به والتبدل فيه.

٥- المسأله الخامسه : فى تجرد النفس

قال: وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها.

أقول: اختلف الناس فى ماهيه النفس وأنها هل هي جوهر أم لا، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا فى أنها هل هي مجرد أم لا، والمشهور عند الأوائل وجماعه

ص: ٢٧٧

من المتكلمين كبنى نوبخت من الإماميه والمفيد منهم والغزالي والحليمي (١) والراغب من الأشاعره أنها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني، وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجوه (٢):

الأول: تجرد عارضها وهو العلم، وتقرير هذا الوجه أن هاهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محاله مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها، فمحلها وهو النفس يجب أن يكون مجردا لاستحاله حلول المجرد في المادى.

قال: وعدم انقسامه.

أقول: هذا هو الوجه الثانى وهو أن العارض للنفس أعنى العلم غير منقسم فمحلها أعنى المعروف كذلك، وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات: إحداهما:

أن هاهنا معلومات غير منقسمه وهو ظاهر فإن واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة. الثانيه: أن العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه إما أن يكون علما أو لا يكون، والثانى باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمر زائد أو لا، فإن كان الثانى لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف، وإن كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسما فيعود البحث، أو لا يكون فيكون

=====

(١) هذا الرجل يذكر فى البحث عن المعاد الجسماني من هذا الكتاب أيضا، والنسخ المطبوعه عاريه عن اسمه وغير واحده من المخطوطه الموثوق بها واجده إياه، وكذلك الراغب فى الموضوعين لكن لم نظفر بالحليمى فى غير واحد من تراجم الرجال.

ولعل الحليمى هو الحكيمى وفى الفهرست لابن النديم (ص ١٦٨ ط تجدد): أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم بن قريش الحكيمى. وكان أخباريا قد سمع من جماعه.. الخ.

(٢) قد جمعنا أدله تجردها العقليه من مصادرها العلميه تنتهى إلى أكثر من سبعين دليلا عده منها ناطقه فى تجردها البرزخى، وطائفه منها فى تجردها العقلى، وبعضها فى فوق طور تجردها. ثم قوله لاستحاله حلول المجرد فى المادى، كان على ممشى المشاء والمتكلمه والأمر أشمخ من الحلول وأرفع منه كما حقق فى الحكمة المتعاليه. وهكذا كثير من التعبيرات الآتية من الحال والمحل والعروض والعارض والمعروض أو القبول والقابل والمقبول ونظائرها.

ص: ٢٧٨

العلم غير منقسم وهو المطلوب، وإن كان كل جزء علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف، أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف. الثالث: أن محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل، وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب، أو في أكثر من جزء فإما أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة، أو غيره فيلزم الانقسام. الرابع: أن كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لأننا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس. وفيه نظر للمنع (١) من المساواه مطلقا عند المساواه في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

قال: وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقديره أن النفوس البشريه تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للماده فلا تكون ماديه لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعلقات الأعداد غير المتناهيه، وقد بينا أن القوه الجسمانيه لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة، وفيه نظر لأن التعقل (٢) قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن.

قال: ولحصول عارضها بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وتقديره أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمه التعقل له أو كانت لا تعقله البتة، والتالي باطل بقسميه فكذا

=====

(١) وفي نظره نظر لأن الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذي يكون العلم بالجزء علما بكل ذلك المعلوم فيلزم على هذا أن يكون الجزء مساويا للكل بلا كلام.

(٢) وفي (م): لأن التعقل قبول الفعل. والنسخ الأخرى: لأن التعقل قبول لا فعل. ثم إن نظر الشارح منظور فيه، فتدبر.

ص: ٢٧٩

المقدم، بيان الشرطيه أن القوه العاقله إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل إما أن تكفى صورته ذلك المحل في التعقل أو لا تكفى، فإن كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل، وإن لم تكف لم تعقله البتة لاستحاله أن يكون تعقلها مشروطا بحصول صورته أخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثليين وأما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب فقوله رحمه الله: ولحصول عارضها يعنى بالعارض التعقل. قوله: بالنسبه إلى ما يعقل محلا منقطعا، أى ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبه إلى ما يعقل محلا من قلب أو دماغ حصولا منقطعا لا دائما.

قال: ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض.

أقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقله، وتقريره أن النفس تستغنى في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنيه عنه، لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض، فلو كان المعروض محتاجا إلى شئ لكان العارض أولى بالاحتياج إليه، فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض.

وبيان استغناء التعقل عن المحل أن النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآله وكذا تدرك آلتها وتدرك إدراكها لذاتها ولآلتها، كل ذلك من غير آله متوسطه (١) بينها وبين هذه المدركات، فإذا نهي مستغنيه في إدراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآله فتكون في ذاتها مستغنيه عن الآله أيضا، فقوله رحمه الله: ولاستلزام استغناء العارض، عنى بالعارض هنا التعقل. وقوله: استغناء المعروض، عنى به النفس التي يعرض لها التعقل.

=====

(١) كما في (م، ش) والنسخ الأخرى تتوسط، وقوله الآتى: التي يعرض لها التعقل، جاءت العبارة في (م) يحصل مكان يعرض. ولكن سياق الكلام في المتن والشرح بقريته العارض والمعروض يوافق المختار.

قال: ولا تتفاء التبعية.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس، وتقريره أن القوه المنطبعه فى الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذى هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فإنها حال ضعف الجسم كما فى وقت الشيخوخه تقوى وتكثر تعقلاتها، فلو كانت جسمانيه لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعيه النفس للجسم فى حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانيه.

قال: ولحصول الضد.

أقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس، وتقريره أن القوه الجسمانيه مع توارد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها، ولهذا فإن من نظر طويلا- إلى قرص الشمس لا- يدرك فى الحال غيرها إدراكا تاما والقوى النفسانيه بالضد من ذلك، فإن عند تكثر التعقلات تقوى وتزداد، فالحاصل عند كثره الأفعال هو ضد ما يحصل للقوه الجسمانيه عند كثره الأفعال، فهذا ما خطر لنا فى معنى قوله رحمه الله: ولحصول الضد.

٦- المسأله السادسه : فى أن النفس البشريه متحده بالنوع

(١)

قال: ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها.

أقول: اختلف الناس فى ذلك، فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشريه متحده بالنوع متكثره بالشخص وهو مذهب أرسطا طاليس. وذهب جماعه من القدماء إلى أنها مختلفه بالنوع، واحتج المصنف رحمه الله على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفه يستحيل اجتماعها تحت حد واحد.

====

(١) بل التحقيق أن النفس فى النشأ الأولى نوع وتحتها أفراد، وفى النشأ الأخرى جنس وتحتها أنواع، فتبصر.

ص: ٢٨١

وعندى فى هذا نظر، فإن التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلى، وذاك كما يحتمل أن يكون نوعا يحتمل أن يكون جنسا، فإن قال: إن حد الكلى حد لكل نفس نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه فى التحديد منعنا ذلك وأزمنه الدور لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جعلها (١) فى حد واحد لو كانت متحدته فى الماهية، فلو استفدنا وحدتها من الدخول فى الحد الواحد لزم الدور، والتحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها فى نفس الأمر وإلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة.

قال: واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها.

أقول: هذا جواب عن شبهه من استدل على اختلافها، وتقرير الدليل أنهم قالوا: وجدنا النفوس البشرية تختلف فى العفة والفجور والذكاء والبلاهة، وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفه، فإن بارد المزاج قد يكون فى غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون فى غاية البلاهة وقد يتبدل والصفه النفسانيه باقيه، ولا من الأشياء الخارجيه لأنها قد تكون بحيث تقتضى خلقا والحاصل ضده فعلمنا أنها لوازم للماهية، وعند اختلاف اللوازم يختلف الملزوم.

والجواب أن الملزومات مختلفه، وليست هى النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفه، ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا- يلزم أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجج مغالطيه، هذا صوره ما أجاب به المصنف فى بعض كتبه عن هذه الحجج، وفى هذا نظر والأقرب فى الجواب ما ذكره هنا وهو أن هذه عوارض مفارقه غير لازمه، فاختلافها لا يقتضى اختلاف معروضها.

====

(١) كما فى (م). وفى غيرها: يصح جمعها.

ص: ٢٨٢

(١)

قال: وهى حادثه وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت أزليه لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.

أقول: اختلف الناس فى ذلك، فالمليون ذهبوا إلى أنها حادثه وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهى من جمله العالم، ولأجل ذلك قال المصنف رحمه الله: وهو ظاهر على قولنا.

وأما الحكماء فقد اختلفوا هاهنا، فقال أرسطو: إنها حادثه. وقال أفلاطون:

إنها قديمه (٢). والمصنف رحمه الله ذكر هاهنا حجه أرسطو أيضا على الحدوث.

وتقرير هذه الحجه أن النفوس لو كانت أزليه لكانت إما واحده أو كثيره، والقسمان باطلان، فالقول بقدمها باطل أما الملازمه فظاهره، وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحده أزلا فإما أن تتكثر فيما لا يزال أو لا تتكثر، والثانى باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانيه، لكن الحق خلاف ذلك فإنه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به، ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين. والأول باطل أيضا لأنها لو تكثرت لكانت النفوس الموجودتان الآن إما أن يقال: كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثره حاصله قبل فرض حصولها هذا خلف، وإما أن يقال: حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التى كانت موجوده، وأظن أن

=====

(١) التحقيق أنها حادثه بحدوث الأبدان لا مع حدوثها.

(٢) والحق أن مراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذى ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما فى الفصل السابع من الطرف الثانى من المسلك الخامس من الأسفار (ط ١ ج ١ ص ٣١٩) وراجع فى ذلك الدرر الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص ٤٢ ط ١).

ص: ٢٨٣

قوله رحمه الله: وإلا لزم اجتماع الضدين، إشاره إلى هذه اللوازم الناشئه عن هذا القسم من المنفصله لأن القول بالوحده فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين، والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين أيضا، والقول بالكثرة مع تجددتها يستلزم بطلان النفس الواحده وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضا.

وأما بطلان كثرتها أزلا فلأن التكثر إما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض، والكل باطل. أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع، وكذا الثانى لأن كثره اللوازم تستلزم كثره الملزومات، وأظن أن قوله: أو بطلان ما ثبت، إشاره إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتيه يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه.

وأما الثالث فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساويه أنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبه العارض إلى المثليين واحده وماده النفس البدن لاستحاله الانطباع عليها وقبل البدن لا ماده وإلا لزم التناسخ وهو محال.

وأظن أن قوله: أو ثبوت ما يمتنع، إشاره إلى هذا.

٨- المسأله الثامنه : فى أن لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس

قال: وهى مع البدن على التساوى.

أقول: هذا حكم ضرورى أو قريب من الضرورى، فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحده (١) فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال، فيستحيل تعلق النفوس الكثيره ببدن واحد. وكذا العكس فإنه لو تعلقت نفس واحده ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانيه وهو باطل بالضروره.

=====

(١) كما قال سبحانه وتعالى: ما جعل الله لرجل من قلوبين فى جوفه (الأحزاب ٥).

(١)

قال: ولا تفنى بفنائها.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعاده المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هنا. أما الأوائل فقد اختلفوا أيضا والمشهور أنها لا تفنى، أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الإعاده واجبه على الله تعالى على ما يأتى، ولو عدت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعاده المعدوم فيجب أن لا تفنى، وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدت لكان إمكان عدمها محتاجا إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو الماده فتكون النفس ماديه فتكون مركبه هذا خلف، على أن تلك الماده يستحيل عدمها لاستحاله التسلسل.

وهذه الحججه ضعيفه لأنها مبنيه على ثبوت الإمكان واحتياجه إلى المحل الوجودى وهو ممنوع، سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطه فإنها ممكنه ومعنى إمكانها قبولها للعدم فتكون ماديه، سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبه من جوهرين مجردين أحدهما يجرى مجرى الماده والآخر يجرى مجرى الصوره، وبقاء الجواهر المادى لا يكفى فى بقاء جوهر النفس، ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فإنه قد تحقق هناك إمكان من دون ماده قابله فكذا إمكان الفساد.

١٠- المسأله العاشره : فى إبطال التناسخ

قال: ولا تصير مبدأ صوره لآخر وإلا بطل (٢) ما أصلناه من التعادل.

====

(١) هذا الحكم المحكم نتيجه أدله تجردها مطلقا.

(٢) وفى (ت) وحدها: وإلا لبطل. والنسخ الأخرى كما اخترناه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فذهب جماعه من العقلاء إلى جواز التناسخ (١) في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورته لزيد مثلاً إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورته له، ويكون بينهما من العلاقه كما كان بين البدن الأول وبينها.

وذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب، والدليل عليه أنا قد بينا أن النفوس حادثه وعله حدوثها قديمه فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه، والاستعداد أنما هو باعتبار القابل فإذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به، فإذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدثت عن مبادئها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى مستنسخه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد، وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الأبدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس.

١١- المسأله الحاديه عشره : في كيفية تعقل النفس و إدراكها

(٢)

قال: وتعقل بذاتها وتدرک بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير إسناد.

أقول: أعلم أن التعقل هو إدراك الكلّيات والادراك هو الاحساس بالأمر الجزئيه، وقد ذهب جماعه من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلّيه بذاتها من غير احتياج إلى آله، وتدرک الأمور الجزئيه بواسطه قوى جسمانيه هي محال الادراك، والحكم الأول ظاهر فإننا نعلم قطعاً أننا ندرک الأمور الكلّيه مع اختلال

=====

(١) القول الحق المحقق في التناسخ هو ما حررناه بعون الفياض على الإطلاق في كتابنا المسمى بألف نكته ونكته، فراجع النكتتين ٦٣٧ و ٨٤٩ منه.

(٢) هذه المسأله من أغمض المسائل الحكميه، وقد حررنا البحث عنها والفحص عن مبانيها في الدرّس التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

ص: ٢٨٦

كل عضو يتوهم آله للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك، وأما الحكم الثانى وهو افتقارها فى الإدارك الجزئى إلى الآلات فلأنا نميز بين الأمور المتفقه بالماهى المختلفه بالوضع لا غير، كما أنا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصوره التى نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما فى الحقيقه واختلافهما فى الوضع، فليس الامتياز بينهما بذاتى ولا- بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمر عارضه، ثم اختصاص كل واحده منهما بعارضها ليس فى الوجود الخارجى، لأن المتخيل قد لا يكون موجودا فى الخارج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للآخذ، فإن كان محل إحداها هو بعينه محل الأخرى استحال اختصاص إحداها بكونها اليمنى والأخرى بكونها يسرى، لأن نسبة العارض إليهما واحده فبقي أن يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذى تحل فيه إحداها غير الجانب الذى تحل فيه الأخرى.

إذا عرفت هذا فقوله: وتعقل بذاتها، إشاره إلى ما ذكرناه من أن التعقل للأمر الكليه لذات النفس من غير آله. وقوله: وتدرك بالآلات، إشاره إلى أن إدراك الأمور الجزئيه أنما يكون بواسطه قوى جسمانيه. وقوله: للامتياز بين المختلفين وضعاً، إشاره إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين. وقوله: من غير إسناد، أى من غير إسناد إلى الخارج.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى القوى النباتيه

قال: وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهى الغاذه والناميه والمولده.

أقول: لما كان البدن آله للنفس فى أفاعيلها المنوطه به كان صلاحها بصلاحه، ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضاده وكان تأثير الجزء النارى فيه الإحاله احتيج فى بقاءه إلى إيراد بدل ما يتحلل منه، فاقتضت حكمه الله تعالى جعل النفس

ذات قوه يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتى وذلك أنما يكون بالغذاء. ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجا إلى زياده فى مقداره على ما يناسب فى أقطاره بأجسام تنضم إليه من خارج وجب فى حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه يمكنها بها تحصيل جواهر قابله للتشبه بالبدن تنضم إليه على تناسب فى أقطاره (١) هى الناميه. ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب فى حكمه الله تعالى جعل النفس ذات قوه تحيل بعض الجواهر المستعده لقبول الصوره الانسانيه إلى تلك الصوره وهى القوه المولده، فكانت النفس ذات قوى ثلاث: الغاذيه والناميه والمولده، وهذه القوى مشتركه بين الانسان والحيوان والنبات. فالغاذيه هى التى تحيل الغذاء إلى مشابيه المغذى ليخلف بدل ما يتحلل، والناميه هى التى تزيد فى أقطار الجسم على التناسب الطبيعى ليلبغ إلى تمام النشوء، والمولده هى التى تفيد المنى بعد استحالتة فى الرحم الصور والقوى والأعراض. واعلم أن إسناد التصوير إلى هذه القوه باطل، وسيأتى بيانه (٢) إن شاء الله.

قال: وأخرى أخص يحصل بها الادراك إما للجزئى أو للكلى.

أقول: للنفس أيضا قوى أخص من الأولى هى الادراك إما للجزئى وهو الاحساس، وإما للكلى وهو التعقل، فالإحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصه فهو أخص من القوى الأولى المشتركه بينها وبين النبات، والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان.

قال: فللغاذيه الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه.

أقول: القوه الغاذيه يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء (٣) وهى:

=====

(١) أى فى أبعاده الثلاثه من الطول والعرض والعمق على تناسبه الطبيعى.

(٢) وهو قوله الآتى بعيد هذا: والمصوره عندى باطله.

(٣) كما فى غير (م) من النسخ الخمس، وأما (م) ففيها: ليتم الغذاء.

ص: ٢٨٨

الجاذبه للغذاء، والماسكه له لتهضمه الهاضمه، والهاضمه وهى التى تحيل الغذاء الذى جذبته الجاذبه وأمسكته الماسكه إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغذايه جزءا بالفعل من المغتذى، والدافعه للفضلات.

قال: وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

أقول: قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التى تجذب بقوتها غذاء كليه البدن، والتى تمسكه هناك، والتى تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دما، والتى تدفعه إلى الكبد. وفيها أيضا قوه جاذبه لما تغتذى به المعده خاصه وقوه ماسكه وقوه هاضمه وقوه دافعه.

قال: والنمو مغاير للسمن.

أقول: النمو هو زياده الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه، وتكون الزيادة مداخله (١) فى أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهبال، فإن الواقف فى النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو، وكذلك النامى قد يهزل.

قال: والمصوره عندى باطله (٢) لاستحاله صدور هذه الأفعال المحكمه المركبه عن قوه بسيطه ليس لها شعور أصلا.

أقول: أثبت الحكماء للنفس قوه يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذى القوه، والحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال، لأن هذه الأشكال والصور أمور محكمه متقنه فلا تصدر عن طبيعه غير شاعره بما يصدر عنها بل

====

(١) جمع المدخل، والضمير راجع إلى جسم آخر. والكلمه حرفت تاره بمدخله، وأخرى بمدخله.

(٢) التحقيق التام فى هذه المسأله مذكور فى العين الثانيه والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس فراجع.

ص: ٢٨٩

يجب إسنادها إلى مدبر حكيم. وأيضا فإن هذه التشكيلات أمور مركبه، والقوه البسيطة لا تصدر عنها أشياء كثيره بل شكلها فى محلها البسيط هو الكره، فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضروره.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنواع الإحساس

قال: وأما قوه الإدراك للجزئى فمنه اللمس وهو قوه منبته فى البدن كله.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمر العام - أعنى القوه النباتيه - شرع الآن فى البحث عما هو أخص منه وهو القوه الحيوانيه أعنى الإحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات، وبدأ باللمس لأن باقى الحواس يراد لجلب النفع وهذا لدفع الضرر، ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسه. واعلم أن اللمس كيفيه قائمه بالبدن منبته فى ظاهره أجمع يدرك بها المنافى والملائم.

قال: وفى تعدده نظر (١).

أقول: اختلف الناس فى أن اللمس هل هو قوه واحده أو قوى كثيره، فالجمهور على أنها قوى أربع: الأولى: الحاكمه بين الحار والبارد. الثانيه:

الحاكمه بين الرطب واليابس. الثالثه: الحاكمه بين الصلب واللين. الرابعه: الحاكمه بين الخشن والأملس، لأن القوه الواحده لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد.

قال: ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبه اللعابيه الخاليه عن المثل والضد.

أقول: الذوق قوه قائمه بسطح اللسان لا يكفى فيه الملامسه بل لا بد من متوسط من الرطوبه اللعابيه الخاليه عن الطعوم، لأنها إن كانت ذات طعم مماثل

=====

(١) وفى (ت) كتب فى هامشها على صورته النسخه: وهى متعدده. وفى (د) بالعكس أعنى جعل قوله: وفى تعدده نظر، نسخه. وكأن ما فى الشرح يستشم منه صحه قوله: وهى متعدده.

ص: ٢٩٠

للمدرك لم يتحقق الإدراك، لأن الإدراك إنما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن مماثله، وإن كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفيه على صرافتها بصره كما فى المرضى.

قال: ومنه الشم ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل أو ذى الرائحه (١) إلى الخيشوم.

أقول: الشم قوه فى الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتى الشدى نابتان من مقدم الدماغ وقد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابه العصب، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحه إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذى الرائحه إليه، لأنه إنما يدرك بالملاقاه.

وقد ذهب قوم إلى أن الشم إنما يكون بأن تتحلل أجزاء الجسم ذى الرائحه وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسه، لأن الدلك والتبخير يهيج (٢) الرائحه ويذكيها.

وقال آخرون: إن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفيه لا- غير وإلا- لنقص وزن الجسم ذى الرائحه مع استنشاقها، والمصنف رحمه الله قد نبه بكلامه على تجويز الأمرين، فإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تأدى الهواء (٣) المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهه، ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركه الهواء دون الثانى، والمصنف رحمه الله مال إلى هذا هاهنا، وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل (٤) على

=====

(١) باتفاق النسخ كلها كما هو صريح الشرح أيضا. وما فى المطبوعه: (المنفعل من ذى الرائحه) فهو وهم.

(٢) كما فى (م)، وفى نسخه: يفيح والباقيه: يفتح.

(٣) النسخ كلها إلا (م) ففيها: عند بادى الهواء. وفى النسخ المطبوعه: عند تعدى الهواء.

(٤) أى شكل تموج الهواء وهيئه الصوت. وقوله: لهذا تدرك الجهه ويتأخر السماع عن الإبصار، استدلال على أن الصوت له وجود فى الخارج. وفى المباحث المشرقيه للفخر الرازى لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج، وهذا باطل لأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته.. الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٠٦).

واعلم أن صفتى القرب والبعد فى الأصوات أمران معنويان، فإدراك النفس إياهما تدل على تجردها عن الأحياز وسائر أوصاف الماده كما حررناه فى رسالتنا المصنوعه فى براهين تجردها، وجمله الأمر فى المقام ما أفادها صدر المتألهين فى الفصل الثانى من الباب الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٢) من أن التحقيق أن يقال: إن تعلق النفس بالبدن يوجب

تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شئ تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض، فكلما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس إدراكه بشئ من الحواس من الهيئات والمقادير والأبعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه.

أقول: هذا التحقيق الأنيق هو أحد البراهين على أن النفس الناطقة تصير بعد تكاملها الجوهري عاربه عن المواد، وهو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. وقد حررناه بالتقرير الأبين في الدرس الثمانين من دروس معرفه النفس، وأما نظر الشارح العلامه ففيه أن الصوت المسموع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

ص: ٢٩١

حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: ومنه البصر (١) ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

أقول: المبصرات إما أن يتعلق الأبصار بها أولا وبالذات أو ثانيا وبالعرض، والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

قال: وهو راجع فينا إلى تأثير الحدقه (٢).

أقول: الإدراك عند جماعه من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثير الحاسه، فالإبصار بالعين معناه تأثير الحدقه وانفعالها عن الشيء المرئى، هذا في حقنا نحن

=====

(١) فى النسخ المطبوعه زياده كانت تعليقه أدرجت فى المتن على هذه الصوره ومنه البصر وهى قوه مودعه فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

(٢) وفى (ت) وهو راجع فيهما إلى تأثير الحدقه.

ص: ٢٩٢

ولهذا قيده المصنف رحمه الله بقوله: فينا (١)، لأن الإدراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثير، وذهبت الأشاعره إلى أنه معنى زائد على تأثير الحدقه.

قال: ويجب حصوله مع شرائطه.

أقول: شروط الإدراك (٢) سبعة: الأول: عدم البعد المفرط. الثاني: عدم القرب المفرط، ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين. الثالث: عدم الحجاب. الرابع: عدم الصغر المفرط. الخامس: أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. السادس: وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره. السابع: أن يكون المرئي كثيفاً، بمعنى وجود الضوء واللون له. إذا عرفت هذا فنقول: عند المعتزله والأوائل أن عند حصول هذه الشرائط يجب الإدراك بالضروره، فإن سليم الحاسه يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضروره، ولو تشكك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقه وأصوات هائله وإن كنا لا ندركها وذلك سفسطه.

أما الأشاعره فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإدراك، واحتجوا بأننا نرى الكبير صغيراً، والسبب فيه رؤيه بعض أجزائه دون البعض مع تساوى الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد، فلهذا أدركنا بعض الأجزاء وهى القريبه دون الباقي، ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثه من الحدقه إلى المرئي، أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي، فالعمود أقصر لأنه يوتر الحاده والضلعان أطول لأنهما يوتران القائمه.

====

(١) أقول: بل لا- يصح فينا على الإطلاق أيضاً، لأننا نبصر في منا منا بل في يقظتنا في أحوالنا الأخرى أبصاراً أرفع وأشد مما في يقظتنا مع أنه لا يتحقق بتأثير الحدقه، فعلى هذا اقرأ وأرقه.

(٢) أى الإدراك البصرى ولكن الأبصار فى الرؤيا بل فى كثير من أحوالنا حاله اليقظه أيضاً لا يشترط فيه واحده من تلك الشرائط.

ثم جاءت النسخ كلها هكذا: شرائط الإدراك سبعة: الأول.. الثانى.. الثالث. والصواب:

شروط الإدراك سبعة: الأول.. الخ. أو شرائط الإدراك سبع: الأولى.. الثانية.. الثالثه.. الخ.

قال: بخروج الشعاع (١).

أقول: اختلف الناس فى كيفية الأبصار، فقال قوم: إنه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقه وقاعدته عند المرئى، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وقال أبو على: إن الأبصار أنما يكون بانطباع صوره المرئى فى الرطوبة الجليديه (٢). والقولان عندى باطلان، أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض، والثانى يستحيل عليه الانتقال، والأول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كره الثوابت، وأيضا فإن حركه الشعاع ليست طبيعیه لعدم اختصاصها بجهه دون أخرى فلا تكون قسريه وظاهر أنها ليست إراديه، ولأن الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الأبصار للمقابل، وأما الثانى فلأنه يستحيل انطباع العظيم فى الصغير.

قال: فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه.

أقول: الشعاع إذا خرج (٣) من العين واتصل بالمرئى وكان صقيلا كالمرآه انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئى كنسبه العين إليه، ولهذا وجب تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآه (٤) كل ما وضعه إليها كوضع الرائي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقاله لم

====

(١) الأمر الأهم فى الأبصار أن تعلم أن المقصود من خروج الشعاع عند قائله خروج الشعاع من المرئى إلى البصر لا بالعكس كما اشتهر فى صحف المتأخرين وراجع فى ذلك العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.

(٢) الرطوبة الجليديه هى رطوبه نيره تشبه الجليد، مستديره غير صحيحه الاستداره وبها يكون البصر.

(٣) عبارته القوشجى فى المقام هكذا: الشعاع إذا وقع على صقيل كالمرآه مثلا- ينعكس منه إلى شئ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاويه الانعكاس كزاويه الشعاع على ما ذكر فى المناظر.

(٤) كما فى (ز). والباقيه: فى المرآه. ولكن الأولى أنسب بكلام أصحاب الشعاع من الثانیه.

ص: ٢٩٤

يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنه التي نشاهدها فإنه لا ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسه. هذا عله أصحاب الشعاع فى رؤيه الانسان وجهه بالمرآه، وأما القائلون بالانطباع فقالوا: إنه تنطبع فى المرآه صوره الرأى ثم تنطبع فى العين من تلك الصوره صوره أخرى. وهو باطل لأن الصوره لو انطبع فى المرآه لم تتغير بتغير وضع الرأى.

قال: وإن عرض تفرق السهمين تعدد المرئى.

أقول: هذا إشاره إلى عله الحول عند القائلين بالشعاع، والسبب فى الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته فى سهم المخروط، فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا أدرك المدرك الشئ كما هو، وإن لم يلتق السهمان عند شئ واحد بل حصل الإدراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرأى الشئ الواحد شيئين.

أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا: الصوره تنطبع أولا- فى الرطوبه الجليديه وليس الإدراك عندها وإلا لأدركنا الشئ الواحد شيئين، كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصوره التى فى الجليديه تتأدى بواسطه الروح المصبوب فى العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئه مخروط فيلتقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ تتحد عند الروح من الصورتين صوره واحده، وإن لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه خيال بانفراده وهو الحول.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى أنواع القوى الباطنه المتعلقه بإدراك الجزئيات

قال: ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمه بين المحسوسات.

ص: ٢٩٥

أقول: أثبت الأوائل للنفس قوى جزئية خمس باطنه: الأولى: بنطاسيا (١) وهى الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التى تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية: خزائنه وهى الخيال. الثالثة: الوهم وهو قوه تدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقه الجزئيه والعداوه الجزئيه. الرابعه:

خزائنه وهى الحافظه. الخامسه: القوه المتصرفه فى الصور الجزئيه والمعانى الجزئيه بالتركيب والتحليل فتركب صوره انسان يطير وجبل ياقوت، وهذه القوه تسمى متخيله إن استعملتها القوه الوهميه، ومتفكره (٢) إن استعملتها القوه الناطقه.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: أحدها أنا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعينين عند الحاكم، لكن الحاكم وهو النفس إنما يدرك الجزئيات بواسطه الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا فى آله واحده وليس شئ من الحواس الظاهره لذلك فلا بد (٣) من إثبات قوه باطنه هى الحس المشترك، وإلى هذا الدليل أشار بقوله:

الحاكمه بين المحسوسات.

قال: لرؤيه القطره خطا والشعله دائره.

أقول: هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك، وتقديره أنا نرى القطره النازله خطا مستقيما، والشعله التى تدار بسرعه دائره مع أنه ليس فى الخارج كذلك ولا- فى القوه الباصره، لأن البصر إنما يدرك الشئ على ما هو عليه، ولا النفس لأنها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوه أخرى يحصل بها إدراك القطره

====

(١) ويقال لها الخيال أيضا. والأطباء يسمونها المصوره، تفصيل البحث يطلب فى عيون مسائل النفس.

(٢) كما فى (ش) وفى (ق ص د ز) مفكره. المفكره صفه للقوه الناطقه من حيث إنها استعملت القوه المتصرفه، والمتفكره صفه للمتصرفه من تلك الحثيه كالمخيله.

(٣) كما فى (ص). والباقيه: كذلك فلا بد.

ص: ٢٩٦

حال حصولها فى المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها فى المكان الثانى، ويرتسم الحصول الثانى قبل انمحاء الصورة الأولى عن القوه الشاعره فتتصل الصورتان فى الحس المشترك فترى النقطه كالخط والشعله كالدائره.

قال: والمبرسم ما لا تحقق له (١).

أقول: هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوه، وتقريره أن صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها فى الخارج وإلا لشاهدها كل ذى حس سليم فلا بد من قوه ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهده، وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها فى الخارج والسبب فيه ما ذكرناه، وقد بينا أن تلك القوه لا يجوز أن تكون هى النفس فلا بد من قوه جسمانيه ترتسم فيها هذه الصور.

قال: والخيال لوجوب المغايره بين القابل والحافظ.

أقول: هذه القوه الثانيه المسماه بالخيال وهى خزانه الحس المشترك الحافظه لما يزول عنه بعد غيوبه الصور التى باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانيا هو الذى شوهد أولاً، واستدلوا على مغايرتها الحس المشترك بأن هذه القوه حافظه والحس المشترك قابل والحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور الأثرين عن عله واحده، ولأن الماء فيه قوه القبول وليس فيه قوه الحفظ فدل على المغايره. وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه فى كتاب الأسرار.

قال: والوهم المدرك للمعانى الجزئيه (٢).

=====

(١) المبرسم على هيئه المفعول معرب من كلمتين فارسيتين إحداهما بر بمعنى الجنب والأخرى سام بمعنى المرض. وفى البرسام من بحر الجواهر للهروى قال نفيس أنه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض فإنهم اتفقوا على أنه ورم فى الحجاب الحاجز نفسه وهو الحجاب المعترض الذى بين القلب والمعدنه. وفى بعض النسخ المخطوطه المسرسم مكان المبرسم وأصله من السرسام كالبرسام.

(٢) والحق أن الأمر فى الإدراك تثليث لا- ترييع، والوهم عقل ساقط، والبحث عن تحقيق هذا المطلب الأسنى يطلب فى كتابنا الموسوم بألف نكته ونكته فراجع النكته ٥١٥ منه.

ص: ٢٩٧

أقول: هذه القوه الثالثه المدركه للمعاني الجزئيه وتسمى الوهم وهى مغايره للنفس الناطقه لما تقدم من أن النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار إليه بقوله:

الجزئيه، وللحس المشترك لأن هذه القوه تدرك المعانى والحس يدرك الصور المحسوسه (١) وأشار إليه بقوله: للمعاني، وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الإدراك فتغيرا كما قلنا الحس والخيال وأشار إليه بقوله: المدرك.

قال: والحافظه.

أقول: هذه القوه الرابعه المسماه بالحافظه وهى خزانه الوهم ودليل إثباتها كما قلناه فى الخيال سواء. وهذه تسمى المتذكره باعتبار قوتها على استعادته الغائبات ولهم خلاف فى أن المتذكره هى الحافظه أو غيرها.

قال: والمتخيله المركبه للصور والمعانى بعضها مع بعض (٢).

أقول: هذه القوه الخامسه المسماه بالمتخيله باعتبار استعمال الحس لها والمتفكره باعتبار استعمال العقل لها وهى التى تركيب بعض الصور مع بعض كما تركيب صورته جذع عليه رأس انسان، وتركب بعض المعانى مع بعض وتركب بعض الصور مع بعض المعانى. ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعل واحد عن قوه واحده.

قال:

====

(١) أى الحس المشترك يدركها.

(٢) وفى بعض النسخ بعضها ببعض، ولكن الصواب هو ما اخترناه لأن التركيب ليس بمزجى بل انضمامى، فتدبر.

ص: ٢٩٨

وتنحصر في تسعه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الأعراض، وفي هذا الفصل مسائل:

في أن الأعراض منحصره في تسعه

هذا رأى أكثر الأوائل فإنهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن، والواجب هو الله تعالى لا غير، والممكن إما غنى عن الموضوع وهو الجوهر أو محتاج إليه وهو العرض (وأقسامه تسعه): الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافه وأن يفعل وأن ينفعل والتمتى. والمتكلمون حصروه في أحد وعشرين هي: الكون واللون والطعوم والروائح والحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والتأليف والاعتماد والحياه والقدره والاعتقاد والظن والنظر والإراداه والكراهه والشهوه والنفره والألم واللذنه. وأثبت بعضهم أعراضا أخر يأتى البحث عنها وهذه الأعراض مندرجه تحت تلك، لأن الكون هو الأين أو ما يقاربه وباقي الأعراض التى ذكرها مندرجه تحت الكيف، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عن الأعراض التسعه لدخول هذه تحتها، ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر

الأعراض في التسعه، وبعضهم جعل أجناس الممكنات منحصره في أربعة:

الجوهر والكم والكيف والنسبه، وبالجملة فالحصر لم يقد عليه برهان.

الكم

١- المسأله الثانيه : في قسمه الكم

قال: الأول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد.

أقول: الكم إما متصل أو منفصل، ونعنى بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهايه لأحد القسمين وبدايه للآخر كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهايه لأحدهما وبدايه للآخر، والمنفصل ما لا يكون كذلك كالأربعه المنقسمه إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذا الثلاثه، ولا يتوهم أن الوسط نهايه لأحد القسمين وبدايه للآخر لأنه إن عد فيهما صارت الثلاثه أربعه وإن أسقط منها صارت اثنين ولا أولويه لأحدهما دون الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول: المتصل إما قار الذات وهو الذى تجتمع أجزاءه فى الوجود كالجسم، أو غير قار الذات وهو الذى لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر، والقار الذات إما أن ينقسم فى جهه واحده وهو الخط، أو فى جهتين وهو السطح أو فى ثلاث جهات وهو الجسم التعليمى. وغير قار الذات هو الزمان لا غير. والمنفصل هو العدد خاصه لأن تقومه من الوحدات التى إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير.

٢- المسأله الثالثه : فى خواصه

قال: ويشملها قبول المساواه وعدمها والقسمه وإمكان وجود العاد (١).

====

(١) والعاد يطلق على الكم المنفصل، والمقدر على المتصل والعدد الأول هو الذى لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذى يعده عدد آخر كما فى صدر تاسعه الأصول، والظاهر أنه أراد معناه الأعم كما هو المستفاد من كلام الشارح أيضا.

ثم إن أصول النسخ المعتبره التى عندنا مطبقه على لفظه ويشملها، كما فى (ت د ص ق ش ز) وأما (م) فناقضه هنا. فالضمير راجع إلى الجسم والسطح والخط والزمان والعدد، وفى غيرها جاءت اللفظه ويشملها، فالضمير راجع إلى الكمين المتصل والمنفصل.

أقول: ذكر لكم ثلاث خواص: الأولى: قبول المساواه وعدمها عدم الملكه، فإن أحد الشئيين أنما يساوى غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته، فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعه ومتفاوتان في المقدار.

الثانيه: قبول القسمة، وذلك لأن الماهيه أنما يعرض لها الانقسام والإثنينه بواسطه المقدار، وهذا الانقسام قد يعنى به كون الشئ بحيث يوجد فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، والثاني قبول الافتراق وهو من توابع الماده عندهم على ما سلف البحث فيه، ومرادهم هنا الأول.

الثالثه: إمكان وجود العاد، وذلك لأن المنقسم أنما ينقسم إلى آحاد هي أجزاءه فتلك الآحاد عاده له، ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوه كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال: وهو ذاتى وعرضى.

أقول: الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عددناها له، ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعى أو عارضها (١) كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضيه لا ذاتيه، أو ما يجمعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا: قوه متناهيه أو غير متناهيه بسبب تناهى المقوى عليه في العده أو المده أو الشده وعدم تناهيه.

=====

(١) وفي المطبوعه زياده تقرب من سطر كانت تعليقه أدرجت في الكتاب وهي هذه: كالجسم الطبيعى الذى هو معروض للكم المتصل، وكالمعدود الذى هو معروض للكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

ص: ٣٠١

قال: ويعرض ثانى القسمين فيهما لأولهما (١).

أقول: قد بينا أن الكم إما متصل وإما منفصل، وأيضا إما ذاتى أو عرضى، والثانى من القسمين فى القسمين معا يعرض للأول منهما فإن الجسم التعليمى يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا قد عرض له النوع الثانى من الكم وهو المنفصل، وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدد، وأيضا الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافه أيضا كما يقال زمان حركه فرسخ فظهر معنى قوله: ويعرض ثانى القسمين فيهما لأولهما.

قال: وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضديه.

أقول: يريد أن الكم لا تضاد فيه، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أن المنافى للضديه حاصل فلا تكون الضديه موجوده، بيانه أن أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر. وأما المتصل فلأن أحد النوعين إما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له، فحصول التقوم والقابليه المنافيان للضديه يقتضى انتفاء الضديه.

الثانى: أن الشرط فى التضاد مفقود فى الكم فلا تضاد فيه، بيانه أن للتضاد شرطين أحدهما اتحاد الموضوع، الثانى أن يكون بينهما غايه التباعد، وهما منتفیان هنا أما عدم اتحاد الموضوع فى العدد فلأنه ليس لشيء من العديدين

=====

(١) كما فى (ق) وفى (ز ت د ص ش): منهما لأولهما. ولكن الشرح موافق للوجه الأول لأن المراد من قوله الثانى من القسمين هو المنفصل والعرضى، والمراد من قوله: فى القسمين معا هو قسما الكم، أحدهما: إما متصل ومنفصل، وثانيهما: إما ذاتى أو عرضى.

موضوع قريب مشترك، وكذا المتصل فإن الجسم الطبيعي معروض للتعليمى وللسطح بواسطة التعليمى وكذا للخط بواسطة السطح، وأما عدم كونهما فى غاية التباعد فلائنه لا مقدار يوجد إلا ويمكن أن يفرض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية فى التباعد وكذا العدد.

قال: ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشده ومقابلها.

أقول: الكم بأنواعه يوصف بأن بعضا منه زائد على بعض آخر، فإن الستة أزيد من الثلاثة وكذا الخط الذى طوله عشره أزيد من الذى طوله خمسه، فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعنى النقصان لأن الزائد أنما يعقل بالقياس إلى الناقص. وكذا يوصف بالكثرة والقله ويمتنع اتصافه بالشده والضعف، وبيانه ظاهر فإنه لا يعقل أن خطأ أشد من خط آخر فى الخطيه، ولا ثلاثه أشد من ثلاثه أخرى فى الثلاثيه. والفرق بين الكثرة والشده ظاهر، وكذا بين الزيادة والشده، فإن الكثرة والزيادة أنما تتحققان بالنسبه إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشده.

قال: وأنواع متصله قد تكون تعليميه.

أقول: الأنواع الثلاثه للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما فتسمى تعليميه، وقد تؤخذ باعتبار آخر، مثلا إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمى والخط التعليمى والجسم التعليمى وكذا النقطه، وإنما سميت هذه الأنواع تعليميه لأن علم التعاليم (١) إنما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها.

=====

(١) أى علم الرياضى سيما الهندسه، فإنهم أول ما كانوا يتعلمونه هو علم الهندسه لأنه يقوم الفكر ويعدله ويقيمه على الوسط ويحفظه من الانحراف والشطط، وهذا العلم نعم العون لتعديل الفكر. قال ابن خلدون فى مقدمه تاريخه ونعم ما قال: أعلم أن الهندسه تفيد صاحبها إضاءه فى عقله واستقامه فى فكره لأن براهينها كلها بينه الانتظام، جليه الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيج. وقد زعموا أنه كان مكتوبا على باب أفلاطون: من لم يكن مهندسا فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسه علم الهندسه للفكر بمثابة الصابون للثوب الذى يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه، إنتهى، (ص ٤٨٦ ط مصر).

ص: ٣٠٣

قال: وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار.

أقول: الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك، وبيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ لا بشرط غيره، أو بشرط لا غيره وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الأنواع بنوع ما من الاعتبار.

قال: وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطى عرضيته.

أقول: يريد أن يبين أن هذه الأنواع بأسرها أعراض، واستدل بطريقتين أحدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد، أما العام فتقريره أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا.

قال: والتبدل (١) مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكره

=====

(١) الغرض أن الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد أعراض فلا يكون واحد منها جزءا لماهية الجسم الطبيعي لأنه جوهر. والبرهان الأول للأول وهكذا على الترتيب أي التبدل مع بقاء الحقيقة يعطى عرضيه الجسم التعليمي، وافتقار التعليمي إلى برهان يعطى عرضيه السطح - إلى قوله: - والتقويم به أي التقويم بالعرض يعطى عرضيه العدد.

وفي (ت) وحدها: والتقويم به، والنسخ الأخرى كلها: والتقويم به. ووجههما ظاهر. ولكن قول الشارح: وأما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على إطباق النسخ، ظاهر في الأول إن لم يكن نصا صريحا عليه.

ص: ٣٠٤

الحقيقيه والافتقار إلى عرض والتقوم به، يعطى عرضيه الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد.

أقول: هذا هو الوجه الدال على عرضيه كل واحد واحد بخصوصيته، أما الجسم التعليمى فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل فى كل واحد من أبعاده والحقيقه باقيه، فإن الشمعه تقبل الأشكال المختلفه مع بقاء حقيقتها، فزوال كل واحد من الأبعاد وبقاء الجسميه يدل على عرضيه الأبعاد أعنى الجسم التعليمى.

وأما السطح فإنه عرض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطه التناهى العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع أن أجزاء الحقيقه لا تثبت بالبرهان، وإذا كان التناهى عارضا كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضيه.

وأما الخط فإنه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا، وبيان عدم وجوبه أنه إنما يثبت للسطح بواسطه تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهايه كما فى الكره الحقيقه الساكنه فإنه لا خط فيها بالفعل.

وأما الزمان فإنه يفتقر إلى الحركه لأنه مقدارها والمقدار مفتقر إلى المتقدر والحركه عرض والمفتقر إلى العرض أولى بالعرضيه فالزمان عرض.

وأما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على ما تقدم والآحاد عرض فالعدد كذلك.

قال: وليست الأطراف أعداما وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافه.

أقول: ذهب جماعه من المتكلمين إلى أن السطح الذى هو طرف الجسم والخط الذى هو طرف السطح والنقطه التى هى طرف الخط اعدام صرفه لا تحقق لها فى الخارج وإلا لانقسمت لانقسام محلها، ولأن الطرف عباره عن نهايه الشئ التى هى عباره عن فئانه وعدمه، ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقى الأجسام إن كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام (١)، وكذا الخط والنقطه.

====

(١) كما فى النسخ كلها إلا (ص) ففيها: وإلا لزمه الانقسام. ولكنها تصحيح قياسى وتصرف وهمى من غير لزوم وضروره.

وهذه الوجوه لا تخلو من دخل، أما الأول فإنما يلزم ذلك في الأعراض السارية، أما غيرها فلا.

وأما الثاني فلأن النهايه ليست عدما محضا ولا فناء صرفا (١) لأن العدم لا يشار إليه، والأطراف يشار إليها بل هاهنا أمور ثلاثه:

أحدها: السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للإشاره موجود.

والثاني: فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهه معينه من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه.

والثالث: إضافه تعرض تاره للسطح فيقال: سطح مضاف إلى ذى السطح، وتاره للفناء فيقال: نهايه لجسم ذى نهايه، والإضافه عارضه لهما متأخره عنهما، وقد يؤخذ السطح عاريا عن هذه الإضافه فيكون موضوعا لعلم الهندسه، وكذا البحث في الخط والنقطه.

وأما الثالث فأن الجسمين (٢) إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحدا إن اتصلا، وإن تماسا فالسطحان باقيان.

قال: والجنس معروض التناهي وعدمه.

أقول: يريد بالجنس الكم من حيث هو هو، فإنه جنس لنوعى المتصل والمنفصل، وهو الذى يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي عدم الملكه لا العدم المطلق، فإن العدم المطلق قد يصدق على الشئ الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق أنه متناه كالمجردات. وإنما يلحقان أعنى التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم، فيقال للجسم أنه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره، ويقال للقوه ذلك باعتبار عدد الآثار (٣) وامتداد زمانها وقصره، ويقال للبعد

=====

(١) وفي النسخ الست الأولى: ولا نفيا صرفا.

(٢) وفي عده نسخ معتبره: وعن الثالث أن الجسمين، ولكن سياق العبارة يقتضى ما اخترناه من نسخ أخرى.

(٣) وفي (م) باعتبار عدد الآنات، ولا معنى للآنات فى المقام.

ص: ٣٠٦

والزمان والعدد أنها متناهية أو غير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعه بها بل لذاتها.

قال: وهما اعتباريان.

أقول: يريد به أن التناهي وعدمه من الأمور الاعتبارية لا العينية فإنه ليس فى الخارج ماهيه يقال لها أنها تناه أو عدم تناه، بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما فى الذهن.

الكيف

إشاره

قال: الثانى الكيف ويرسم بقيود عدميه تخصه جملتها (١) بالاجتماع.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكم شرع فى البحث عن الكيف وهو الثانى من الأعراض التسعه، وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : فى رسمه

إعلم أن الأجناس العالیه لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمر أعرف منها عند العقل، والرسم أنما يتألف من خواص الشئ وعوارضه، ولما كانت العوارض قد تكون عامه وقد تكون خاصه والعام لا يفيد التميز الذى هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامه للتعريف إلا- إذا اختصت بالاجتماع بالماهيه المرسومه، كما يقال فى تعريف الخفاش: إنه الطائر الولود، ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصه تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدميه كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصه به، فقالوا فى تعريفه: إنه هيئه قاره لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا تقتضى القسمه واللاقسمه فى محلها اقتضاء أوليا.

فقولنا: هيئه، يشمل جميع الأعراض التسعه ويخرج عنها الجوهر.

وقولنا: قاره، يخرج عنه الحركه وما ليس بقار من الأعراض.

وقولنا: لا يتوقف تصورها على تصور غيرها، يخرج عنه الأعراض النسبيه.

====

(١) وفى (م): تحصر جملتها. وفى (ت) تخص جملتها.

وقولنا: ولا تقتضى القسمة واللاقسمه فى محلها، يخرج عنه الكم والوحده والنقطه.

وقولنا: اقتضاء أوليا، ليدخل فى المحدود العلم بالأشياء التى لا تنقسم فإنه يقتضى اللاقسمه مع أنه من الكيف لأن اقتضاءه لذلك ليس أوليا بل لوحدته المعلوم.

٢- المسأله الثانيه : فى أقسامه

قال: وأقسامه أربعة.

أقول: الكيف له أنواع أربعة: أحدها: الكيفيات المحسوسه كالسواد والحراره، الثانى: الكيفيات المختصه بذوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون، الثالث:

الكيفيات الاستعداديه كالصلابه واللين، الرابع: الكيفيات المختصه بالكميات كالزوجيه والانحناء والاستقامه وغيرها.

٣- المسأله الثالثه : فى البحث عن المحسوسات

قال: فالمحسوسات إما إنفعاليات أو إنفعالات.

أقول: الكيفيات المحسوسه إن كانت راسخه عسره الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا، وإن كانت غير راسخه بل سريعه الزوال سميت انفعالات وهى وإن لم تكن فى أنفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعه زوالها منعت اسم جنسها واقتصر فى تسميتها على الانفعالات.

٤- المسأله الرابعه : فى مغايره الكيفيات للأشكال و الأمزجه

قال: وهى مغايره للأشكال لاختلافهما فى الحمل.

ص: ٣٠٨

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الأشكال، قالوا: لأن الأجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمه الوهميه لا الانفكاكيه وتلك الأجزاء مختلفه في الأشكال، فالتى تحيط (١) بها أربعه مثلثات تكون مفرقه لاتصال العضو فيحس منها بالحراره، والتى تحيط بها سته مربعات تكون غليظه غير نافذه فيحس منها بالبرد، والذى يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والملاقى لذلك التقطيع هو الحلو، والذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذى ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقى أنواع الألوان.

والمحققون أبطلوا هذه المقاله بأن الأشكال والألوان مختلفه في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضروره، ويانه أن الأشكال ملموسه وغير متضاده والألوان متضاده غير ملموسه، وأيضا الأشكال مبصره والحراره والبروده ليستا كذلك.

قال: والمزاج لعمومها.

=====

(١) أى الأجزاء التى تحيط بها.. الخ. وقوله الآتى: والذى يقطع، وكذا والذى ينفصل أى الجزء الذى كان كذلك. وعباره النسخ مضطربه، وعباره القوشجى فى المقام موافقه للمختار، وصاحب الشوارق نقل عباره القوشجى أيضا حرفا بحرف، قال: زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: إن الأجسام ينتهى تحليلها إلى أجزاء صلبه قابله للانقسام الوهمى دون الانقسام الفعلى، وزعموا أن تلك الأجزاء متخالفه الأشكال فالأجزاء التى يحيط بها أربع مثلثات تكون متحده الأطراف مفرقه لاتصال العضو فتحس منها بالحراره. والأجزاء التى يحيط بها ست مربعات تكون غليظه الأطراف غير نافذه فى العضو فتحس منها بالبروده. وكذا الحال فى الطعوم فإن الجزء الذى يقطع العضو إلى أجزاء صغار وتكون شديده النفوذ فيه هو الحريف، والجزء الذى يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو. وكذا القول فى الألوان فإن الجزء الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذى ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود، ويتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطه بين السواد والبياض.

ص: ٣٠٩

أقول: ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ، لأن المزاج كفيه متوسطه بين الحار والبارد يحصل من تفاعلها والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها، فاللون والطعم مما ليس بلمس يكون مغايرا للمزاج وإن كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبع.

٥- المسألة الخامسة : في البحث عن الملموسات

قال: فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبه إليها.

أقول: لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعه لعمومها بالنسبه إلى كل حيوان قدم البحث عنها. واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب إليهما، فالفعلية كقيمتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة، ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها. وإنما كانت الأوليان فعليتين والأخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأوليين تفعلا في الأخرين دون العكس، وأما باقى الكيفيات الملموسة كاللطف والكثافه واللزوجه والهشاشه والجفاف والبله والثقل والخفه فإنها تابعه لهذه الأربعة.

قال: فالحرارة جامع للمتشاكلات، مفرقه للمختلفات، والبرودة بالعكس.

أقول: الحرارة من شأنها إحداث الخفه والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة، فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنه طلب الألف الصعود قبل غيره لسرعه انفعاله فاقضى ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفه، فإذا صعد الألف جامع مشاكله، فمن هاهنا قيل: إنها تقتضى جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، وأما البرودة فإنها بالعكس من ذلك.

قال: وهما متضادتان.

أقول: الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان، ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه وهو خطأ، لأننا ندرك من الجسم البارد كيفيه زائده على الجسميه المطلقه والعدم غير مدرك، فالبروده صفه وجوديه.

قال: وتطلق الحرارة على معان آخر مخالفه للكيفيه فى الحقيقه.

أقول: لفظه الحرارة تطلق على معان: أحدها: الكيفيه المحسوسه من حراره النار، والثانى: الحراره المناسبه للحياه وهى شرط فيها وتسمى الحراره الغريزيه (١) وهى مخالفه لتلك فى الحقيقه لأن تلك مضاده للحياه والثانيه شرط فيها، والثالث: حراره الكواكب النيره وهى مخالفه لما تقدم.

قال: والرطوبه كيفيه تقتضى سهوله التشكل، واليبوسه بالعكس.

أقول: الرطوبه فسرها الشيخ بأنها كيفيه تقتضى سهوله التشكل والاتصال والتفرق، والجمهور يطلقون الرطوبه على البله لا غير فالهواء ليس برطب عندهم، وعند الشيخ أنه رطب وجعل البله هى الرطوبه الغريبه الجاربه على ظاهر الجسم، كما أن الانتفاع هو الرطوبه الغريبه النافذه إلى باطنه والجفاف عدم البله عما من شأنه أن يبتل واليبوسه مقابله للرطوبه.

قال: وهما مغايرتان للين والصلابه.

أقول: اللين والصلابه من الكيفيات الاستعداديه، فاللين كيفيه يكون الجسم بها مستعداً للانغمار، ويكون للشئ بها قوام غير سيال فين فصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله للغمر من الرطوبه وتماسكه من

=====

(١) الغريزيه فى قبال الغريبه. ويقال للغريزيه: الروح البخارى.

ص: ٣١١

اليبوسه والصلابه كيفيه تقتضى مقابل ذلك.

قال: والثقل كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا، والخفه بالعكس، ويقال إن بالإضافة باعتبارين.

أقول: لما كان الثقل والخفه من الكيفيات المحسوسه صادرتين عن الحراره والبروده بحث عنهما. واعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنيين: حقيقى وإضافى، فالثقل الحقيقى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق، والخفه بالعكس وهى كيفيه تقتضى حركه الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

وأما الإضافى فإنه يقال بمعنيين فى كل واحد منهما، فالخفيف بالإضافة يقال بمعنيين: أحدهما الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافه الممتده بين المركز والمحيط وحركه إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا تتضاد هاتان الحركتان، والثانى الذى إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقه له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة.

قال: والميل طبيعى وقسرى ونفسانى.

أقول: الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا، وينقسم بانقسام معلوله أعنى الحركه إلى طبيعى كميل الحجر المسكن فى الهواء والزرق فى الماء، وإلى قسرى كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود، وإلى نفسانى كميل الحيوان إلى الحركه حال اندفاعه الإرادى.

قال: وهو العله القريبه للحركه، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير.

أقول: الميل هو العله القريبه للحركه، وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شئ متغير وذلك لأن الطبيعه أمر ثابت، وكذا القوه القسريه والنفسانيه فيستحيل صدور الحركه المتغيره عنها فلا بد من أمر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجيه والداخليه هو الميل يصدر عن الطبيعه ويقتضى الحركه فيحصل

ص: ٣١٢

باشتداده سرعه الحركه وشدتها وبضعفه ضد ذلك.

قال: ومختلفه متضاد.

أقول: يشير إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين، وذلك لأن الميل يقتضى الحركه إلى جهه والصرف عن أخرى، فلو اجتمع فى الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع فى جسم واحد حركتان مختلفتان أحدهما بالذات والأخرى بالعرض، كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتى وعرضى كحجر يحمله انسان متحرك فإن الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتى حال خرق الهواء به وهو ميله العرضى الذى هو للانسان ذاتى، فإذا تجدد على ذى ميل طبيعى ميل قسرى تقاوم السببان أعنى الطبيعه والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالبا أخذت الطبيعه والموانع الخارجيه فى إفنائها قليلا قليلا ثم تقوى الطبيعه ويأخذ الميل القسرى فى النقص والطبيعه فى الزيادة إلى أن يتعادلا، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعه فى الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوبا بآثار الضعف (١) ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا

=====

(١) وفى (م ص): فتوجد ميلا مستويا بإزاء الضعف. وعبارته الآتية بعد بضع أسطر: فإذا فرضناه ممنوا بالمعاوقه: حرفت هكذا: محفوفاً، وفى بعضها ممنوعاً وفى بعضها مستواً، وفى بعضها بكلمات أخرى، ونظائر هذا التحريف فى الكتاب كثيره جدا. وكذا الإضافات التى هى إلحاقات الحواشى بالكتاب، وكذا الاسقاط الأخرى رأينا عدم التعرض بها أجدر وأولى واعلم أن عبارته المحقق الطوسى فى شرحه على الإشارات المطبوعه الرائج موافقه لما اخترناها حيث قال فى شرح الفصل السادس من النمط الثانى: فإذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعه فإن غلب القاسر وصارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى، ثم تأخذ الموانع الخارجيه والطبيعه معا فى إفنائها قليلا قليلا وتقوى الطبيعه بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقيه فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضاده (ص ٤٩ ط شيخ رضا).

ص: ٣١٣

يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسرى على حد الصرافه بل يكون الجسم أبدا ذا حال متوسط بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد.

قال: ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه.

أقول: هذا إشاره إلى الدليل على وجود الميل الطبيعى فى كل جسم (١) قابل للحركه القسريه، وتقديره أن المتحرك إذا كان خاليا عن المعاوقه وقطع بميله القسرى مسافه ما فإنه يقطعها فى زمان، فإذا فرضناه ممنوا بالمعاوقه قطعها فى زمان أطول، فإذا فرضناه مع معاوقه أقل من الأولى على نسبه الزمانين قطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقه، وذلك محال قطعاً لامتناع تساوى زمانى عديم المعاوقه وواجدها.

قال: وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ومتماثل ومختلف باعتبارها.

أقول: لما فرغ من البحث عن الميل وأحكامه على رأى الأوائل شرع فى

=====

(١) هذا لو لم يكن القول بقوه جاذبه الأرض حاكما عليه. وقد ذهب ثابت بن قره من علماء صدر الاسلام إلى القول بتجاذب الأرض كما نص به المتأله السبزوارى فى شرح الأسماء حيث قال فى شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قوله عليه السلام: يا من استقرت الأرضون بإذنه: وقال ثابت بن قره: سببه - أى سبب ميل الأجزاء الثقيله من جميع الجوانب إلى المركز - طلب كل جزء موضعا يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قريبا متساويا إذ عنده ميل المدره إلى السفلى ليس لكونها طالبه للمركز بالذات بل لأن الجنسيه منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم أطلقت أجزاءها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهاى تلاقياها (ص ٥٣ ط ١) فبما قلنا دريت أن مذهب نيوتن فى القوه الجاذبه للأرض ليس بمذهب بديع لم يكن قبل ولم يذهب إليه أحد وهو ممن نطق به وليس إلا - وأكثر الآراء الغربيه الرائجه الدارجه فى أصول المسائل العلميه كانت هكذا وما منها إلا وله أصل رصين فى الصحف الاسلاميه إلا أن الناس لغفلتهم عما فى أيديهم يأكلون نعمهم ويشكرون الأغيار.

ص: ٣١٤

البحث عنه على رأى المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته سته أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا: إن منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهه واحده لأن تساوى المعلول يستلزم تساوى العله، ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته.

واختلف أبو على وأبو هاشم فى مختلفه، فقال أبو هاشم: إنه غير متضاد لاجتماع الميلين فى الحجر الصاعد قسرا وفى الحلقة التى يتجاذبها اثنان، وقال أبو على:

إنه متضاد.

قال: ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا.

أقول: من أجناس الاعتماد عند أبى هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركه سفلا، وقال أبو على (١): إن الثقل راجع إلى تزايد أجزاء الجسم فجعله مغايرا لجنس الاعتماد، وهو خطأ لأن تزايد الأجزاء الحقيقيه حاصل فى الخفيف ولا ثقل له.

قال: ومنه لازم ومفارق.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل، ومنه ما هو مفارق وهو المختلف (٢) وهو المقتضى للحركه إلى إحدى الجهات الأربع، وإنما كان مفارقا لعدم وجوب وقوف الجسم فى إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

قال: ويفتقر إلى محل لا غير (٣).

أقول: لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا إلى محل كان الاعتماد مفتقرا إلى المحل، ولما امتنع حلول عرض فى محلين كان الاعتماد كذلك، فلأجل

=====

(١) هو أبو على الجبائى المعتزلى.

(٢) كما فى (م ق) والنسخ الأخرى: المجتلب. وقد تقدم ذكر المختلف فى هذه المسأله غير مره، وسيأتى أيضا.

(٣) أى يحتاج الاعتماد إلى محل واحد، أما إلى محل فلكونه عرضا، وأما إلى محل واحد فلامتناع حلول عرض فى محلين، والقياس بالتأليف وهم. ومدافعه محله أى حفظه.

ص: ٣١٥

هذا قال: إنه يفتقر إلى محل لا غير. وبعض المتكلمين لما طعن في كليه الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا، واستدلوا على الأول بأن صفة ذاته وجوب مدافعه محله لصفه ذاته، فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضى نفي الذات، وعلى الثانى بأنه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى أزيد من محل واحد من خواص التأليف، والاشتراك فى أخص الصفات يستلزم الاشتراك فى الذات.

قال: وهو مقدور لنا.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا، لأنه يقع بحسب دواعينا وينتفى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا.

قال: وتتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة، أحدها: ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وإن كان قد يحتاج إليه أحيانا وهو الأكوان والاعتماد فى محله وإن كان يولدهما فى غير محله بشرط التماس.

وإنما قلنا: إنه يتولد عنه الأ-كوان، لأن الجسم يختص بجهه دون أخرى حال حركته فلا- بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد. وقلنا إنه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسريه شيئا بعد شئ، فإن المتحرك يوجد (١) فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معا ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركه أخرى واعتمادا آخر.

وثانيها: ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات فإنها تتولد عنه

====

(١) كما فى (د، ش) وفى نسخ أخرى المحرك مكان المتحرك، ولكن الحق هو الأول، والأ-كوان هى الأ-كوان الأربعة على اصطلاح المتكلمين وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

وسياتى البحث عنها فى مقوله الأين.

ص: ٣١٦

بشرط المصاكه لأن الصدى موجود في غير محل قدره وما يتعدى محل قدره لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل قدره يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى.

وثالثها: ما يتولد عنه لا- بنفسه بل بتوسط وهو الألم والتأليف، فإن الاعتماد يولد المجاوره والتفريق، والمجاوره تولد التأليف، والتفريق يولد الألم.

٦- المسأله السادسه : فى البحث عن المبصرات

قال: ومنها أوائل المبصرات وهى اللون والضوء.

أقول: من الكيفيات المحسوسه المبصرات، وقد نبه بقوله: أوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصرى أولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء، ومنها ما يتناوله بواسطه كغيرهما من المرئيات، فإن البصر إنما يدركها بواسطه هذين وهذا كما قال فى الأول، ومنها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهها على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطه غيرها.

قال: ولكل منهما طرفان.

أقول: لكل واحد من اللون والضوء طرفان، ففى اللون السواد والبياض وفى الضوء النور الخارق والظلمه، وما عدا هذه فإنها متوسطه بين هذه كالحمره والخضره والصفرة والغيره وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه من الأضواء.

قال: وللأول حقيقه.

أقول: ذهب من لا- مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا- حقيقه لها، فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطه الهواء للأجسام الشفافه المنقسمه إلى الأجزاء الصغار كما فى زبد الماء والثلج، والسواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الجسم (١)

=====

(١) هذه هى العبارة الصحيحه. والعدم بضم العين وسكون الدال المهملتين. والغور بفتح الغين المعجمه، والضوء منصوب على المفعوليه. وقد حرفت العبارة فى النسخ المطبوعه بصور مشوهه.

وعبارته الشيخ فى الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معا (أول الفصل الرابع من مقاله الثالثه من نفس الشفاء، ص ٣١٣ ج ١ ط ١).

ص: ٣١٧

الضوء. والشيخ اضطرب كلامه في البياض، فتاره جعله كيفيه حقيقيه وأخرى أنه غير حقيقيه بل سبب حصوله ما ذكر. والحق أنه كيفيه حقيقيه قائمه بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزياده ثقله بعد الطبخ، وبالجملة فالأمور المحسوسه غنيه عن البرهان.

قال: وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

أقول: طرفا اللون هما السواد والبياض، وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غايه التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين، وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقيه خمس: السواد والبياض والحمره والصفيره والخضره، ونبه بقوله: المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب إلى أنهما يجتمعان كما في الغبره وهو خطأ.

قال: ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود.

أقول: ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، فالأجسام الملونه حال الظلمه تعدم عنها ألوانها لأنها لا تراها في الظلمه فإما أن يكون لعدمها وهو المراد، أو لحصول المانع وهو ما يقال من أن الظلمه كيفيه قائمه بالمظلم مانعه من الأبصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدته القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جدا، لأنها نقول: إنما لم تحصل الرؤيه لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه، ونبه المصنف على ذلك بقوله: ويتوقف - أي اللون - على الثاني - أي الضوء - في الإدراك لا الوجود.

قال: وهما متغايران حسا.

أقول: يريد أن اللون والضوء متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون، قالوا: إن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمه، والمتوسط بينهما هو الظل، والحس يدل على المتغيره.

قال: قابلان للشده والضعف، المتباينان نوعا.

أقول: كل واحد من هذين - أعنى اللون والضوء - قابل للشده والضعف وهو ظاهر محسوس، فإن البياض فى الثلج أشد من البياض فى العاج، وضوء الشمس أشد من ضوء القمر. إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد فى كل نوع يخالف الضعيف منه بالنوع، وذهب قوم إلى أن سبب الشده والضعف ليس الاختلاف بالحقيقه بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشده، وقد بينا خطأهم فيما تقدم.

قال: ولو كان الثانى جسما لحصل ضد المحسوس.

أقول: ذهب من لا- تحصيل له إلى أن الضوء جسم، وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا بحركه المضىء، وإنما كان ذلك باطلا لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تجريده عن محل يقومه، فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه.

ويحتمل أن يكون قوله: لحصل ضد المحسوس، أن الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد إشراقا ازداد ظهورا فى الحس، فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعنى ضد الاشراق، ويكون كلما ازداد إشراقه ازداد ستره، لكن الحس يشهد بضد ذلك.

أو نقول: إن الحس يشهد بسرعه ظهور ما يشرق عليه الضوء، فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعه واحده، ولو كان الضوء جسما افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافه الطويله فكان يحصل ضد السرعه المحسوسه، فهذه

ص: ٣١٩

الاحتمالات كلها صالحه لتفسير قوله: لحصل ضد المحسوس.

وأما سبب وهم أولئك (١) من أنه متحرك فهو خطأ، لأن الضوء يحدث عند المقابله لا أنه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله فى المقابل.

أقول: لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل، إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحلته لتكيفه بمثل كيفيته كما فى الأجسام النيره الحاصل منها النور فى المقابل، وقد نبه بذلك على أن المضئ أنما يضى ما يقابله.

قال: وهو ذاتى وعرضى، أول وثان.

أقول: الضوء منه ذاتى ومنه عرضى، وأيضا منه ما هو أول ومنه ما هو ثان، فالذاتى يسمى ضوءا بقول مطلق وأما العرضى وهو الحاصل من المضئ لذاته فى غيره فإنه يسمى نورا، والأول من الضوء ما حصل عن المضئ لذاته، والثانى ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فإنها مضيئه لمقابلتها الهواء المضئ لمقابلته الشمس.

قال: والظلمه عدم ملكه (٢).

أقول: الظلمه عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا، ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكه، وليست الظلمه كيفيه وجوديه قائمه

=====

(١) باتفاق النسخ كلها وهو ناظر إلى قوله: وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركا.

(٢) ولكن قال الأمام سيد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع أنفاس الحيتان فى قعور البحار، سبحانك تعلم وزن السماوات، سبحانك تعلم وزن الأرض (الأرضين - خ ل)، سبحانك تعلم وزن الشمس والقمر، سبحانك تعلم وزن الظلمه والنور، سبحانك تعلم وزن الفئ والهواء، سبحانك تعلم وزن الريح كم هى من مثقال ذره. (الصحيحه الثانيه السجديه مما جمعه المحدث الثقه الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحر العاملى رضوان الله تعالى عليه ص ٢٧٧ ط ١ مصر. وكان من دعائه عليه السلام فى التسبيح).

بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له، لأن المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمه وبين تغميضها في عدم الإدراك، فلو كانت كيفية وجوديه لحصل الفرق. وفي هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجوديه مدركه لا على أنها وجوديه مطلقا (١).

٧- المسأله السابعه : فى البحث عن المسموعات

قال: ومنها المسموعات وهى الأصوات الحاصله من التموج المعلول للقرع والقلع.

أقول: من الكيفيات المحسوسه الأصوات وهى المدركه بالسمع. واعلم أن الصوت عرض قائم بالمحل، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر (٢) ينقطع بالحركه وهو خطأ، لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك.

وذهب آخرون إلى أنه عباره عن التموج الحاصل فى الهواء من القلع أو القرع، وآخرون قالوا: إنه القلع أو القرع.

وهذان المذهبان باطلان، وسبب غلطهم أخذ سبب الشئ مكانه فإن الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم أن القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع فى الهواء وانتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فأدرك الصوت، ولا نعى بذلك أن تموجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما فى تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس.

=====

(١) وهى العبارة الصحيحه اتفقت النسخ الست الأصليه وما فى المطبوعه: (لا على انتفاء كونها وجوديه مطلقا) مصحفه جدا، وكم لها من نظير فى الكتاب أعرضنا عن التعرض بها خوفا للإسهاب.

(٢) باتفاق النسخ الست الأولى: الصوت جواهر، على صيغه الجمع.

قال: بشرط المقاومه.

أقول: القرع إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومه بين القارع والمقروع، فإنك لو ضربت خشبه على وجه الماء بحيث تحصل المقاومه فإنه يحدث الصوت، ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت، ولا يشترط الصلابه لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابه هناك.

قال: فى الخارج.

أقول: ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل فى الخارج بل إنما يحصل عند الصماخ، وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ، وإلا لم تدرك الجهه ولا البعد كما فى اللمس حيث كان إدراكه بالملاقاه. ولا يمكن أن يقال: إن إدراك الجهه إنما كان لأن القرع توجه من تلك الجهه وإدراك البعد، لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد (١) لأننا لو سددنا الأذن اليسرى لأدركنا باليمنى جهه الصوت الحاصل من الجهه اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد والضعيف القريب.

قال: ويستحيل بقاءه لوجوب إدراك الهيئه الصوريه.

أقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكراميه، والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظه زيد (٢) أدركنا الهيئه الصوريه أعنى ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض، ولو كانت أجزاء الحروف باقيه لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقى التركيبات الخمسه.

قال: ويحصل منه آخر.

أقول: الصوت إنما يحصل باعتبار التموج فى الهواء الواصل إلى سطح

=====

(١) تقدم كلامنا فيهما.

(٢) وفى (م): إذا وضعنا لفظه زيد، والتركيبات الخمسه هى غير كلمه زيد من حروف زيد وهى: يزد، ديز، زدى، دزى، يدز.

ص: ٣٢٢

الصماخ، وقد بينا وجوده فى الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده، فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدى، والظاهر أن هذا الصدى إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال، وكلام المصنف رحمه الله محتمل لهما لأن قوله:

ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال: وتعرض له كيفية مميزه، تسمى باعتبارها حرفا.

قوله: تعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهى حروف التهجى وحصرها غير معلوم بالبرهان.

قال: إما مصوت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض.

أقول: تنقسم الحروف إلى قسمين (١): مصوت وصامت، فالمصوت هو حرف المد واللين أعنى الواو والألف والياء، وهى أنما تحصل فى زمان، وإما صامت وهو ما عداها. والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف، والمختلف إما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو إما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكنا والآخر متحركا أو يكون أحدهما متحركا والآخر بضدها.

قال: وينتظم منها الكلام بأقسامه.

أقول: هذه الحروف المسموعه إذا تألفت تأليفا مخصوصا أى بحسب الوضع سميت كلاما، فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعه ويدخل

=====

(١) ينبغى التوجه إلى التميز بين الحروف المصوته أو الصامته هاهنا وبين ما فى العلم الارثماطيقى، لأن فى ذلك العلم اصطلاحا آخر فى الصامته ففیه تسمى أربعة عشر حرفا صامته تجمعها هذه الكلمات الأربع: أحد، رصص، طعكل، موهلا. وذكروا لها خواص وآثارا معجبه وراجع فى المقام الأسفار أيضا (ج ٢ ط ١ ص ٣٣).

ص: ٣٢٣

فيه المفرد وهو الكلمه الواحده، والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب، وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقيدي وغيره، وإلى هذا أشار بقوله: بأقسامه.

قال: ولا يعقل غيره (١).

=====

(١) رد على الأشاعره أعلم أنما الأوائل ذهبوا - من قوله سبحانه: (وكلم الله موسى تكليما) ونحوه - إلى القول بأن الله متكلم والقرآن كلام الله ثم إلى أن القرآن قديم، إجلالا للقرآن ثم اقتفاهم الأشاعره فانجر الأمر إلى أن أفتوا بأن من قال بخلق القرآن أى حدوثه فهو مبدع بل كافر. ثم لما قابلوا الاعتراضات الكثيره من أرباب العقول القائلين بأن القرآن مخلوق أى حادث تمسكوا لتثبيت اعتقادهم وإنفاذه ردا على المعترضين عليهم بالكلام النفسى. وقالوا:

إن الكلام نفسى ولفظى، والقرآن كلام قديم بالمعنى الأول، والثانى المخلوق الحادث دال عليه وهذا متصرم الحدوث دون الأول. ثم لما واجهوا اعتراضات القول فى الكلام النفسى بأنه أى نحو من الكلام تمسكوا بأنه كلام ليس بخبر ولا أمر ولا نهى ولا- يدخل فيه ماض ولا- حال ولا استقبال ولا غيرها من أحكام الكلام اللفظى ولا أحكام الكلام الخيالى. وقد تمسك الفخر الرازى فى المحصل فى إثبات الكلام النفسى بقول الأخطل (ص ١٢٦ ط الآستانه):

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال المصنف أعنى المحقق الطوسى فى نقد المحصل ردا عليه: الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضى أن يقال للأخرس: متكلم، لكونه بهذه الصفه. وقال فى النقد أيضا: فقد صارت مسأله قدم الكلام إلى أن قام العلماء وقعدوا وضرب الخلفاء الأكابر لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنيه على هذا البيت الذى قاله الأخطل، والأعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

وقد أصر الفخر فى محصله بأن كلام الله تعالى قديم وهو إمام الأشاعره، ومرادهم من الكلام هذا هو النفسى.

وقال شارح المقاصد: وعلى البحث والمناظره فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى أن يحمل ما نقل من مناظره أبى حنيفه وأبى يوسف سته أشهر ثم استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

وفى شرح القوشجى: الحنابله قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات يقومون بذاته وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف.

وفى الملل والنحل للشهرستانى: قال أبو الحسن الأشعري: البارى تعالى متكلم بكلام وكلامه واحد، والعبارات والألفاظ المنزله على لسان الملائكه إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى والدلاله مخلوقه محدثه والمدلول قديم أزلى، والفرق بين القراءه والمقروء والتلاوه والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمدكور قديم. انتهى ملخصا (ص ٩٦ ج ١ ط مصر).

فما يعنى بقوله: وكلامه واحد؟ فإن أراد علمه البسيط الأحدى القرآنى الجمعى فلم يجعل الكلام قسيم العلم، ثم ما يعنى فى قوله: والعبارات والألفاظ المنزله على لسان الملائكه.

والأمر: أرفع من هذه الأقاويل، وبعض إشاراتنا فى رسالتنا الفارسيه المسماه بالقرآن والانسان يجديك فى المقام. وبالجمله إن أرادوا بالكلام النفسى علمه الأزلى الذاتى البسيط الأحدى القرآنى الجمعى، وباللفظى الفرقان المحدث الكتبى أو اللفظى وإلا فلا فائده فى قيل وقال.

ص: ٣٢٤

أقول: يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسموعه ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزله. والأشاعره أثبتوا معنى آخر سموه الطلب والكلام (١) النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادته، لأن الانسان قد يأمر بما لا يريد إظهارا لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه، ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها، وهذا المعنى لا يختلف وظاهر أنه مغاير للحياه والقدره وغيرهما من الأعراض، والمعتزله بالغوا في إنكار هذا المعنى وادعوا الضروره في نفيه وقالوا: الأمر إنما يعقل مع الإراده وليس الطلب مغايرا لها (٢) وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا.

٨- المسأله الثامنه : في البحث عن المطعومات

قال: ومنها المطعومات التسع الحادثه من تفاعل الثلاث في مثلها.

=====

(١) كما في (م)، والنسخ الأخرى خاليه عن الطلب إلا الثانيه منها بعد كتابته مد على وجهه خط البطلان. ولكن ذيل الشرح يؤيد ما في نسخه (م) حيث يقول: وليس الطلب مغايرا لها.

(٢) وهذا البحث عن الطلب والإرادته تطرق في أصول الفقه أيضا، وقد بسطوا الكلام فيهما في كتبهم غايه البسط بل ألفوا فيه رسائل.

ص: ٣٢٥

أقول: المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التفه، وتعد التفاهه من الطعوم التسعه، وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهى:

الحلاوه والحموضه والملوحه والحرافه والمراره والعفوصه والقبض والدسومه.

وهذه الطعوم التسعه تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هى: الحراره والبروده والكيفيه المعتدله فى مثلها فى العدد، أعنى ثلاث كفيات لا مثلها فى الحقيقه وهى:

الكثافه واللطافه والكيفيه المعتدله. فإن الحار إن فعل فى الكثيف حدثت المراره، وفى اللطيف الحرافه، وفى المعتدل الملوحه. والبارد إن فعل فى الكثيف حدثت العفوصه، وفى اللطيف الحموضه، وفى المعتدل القبض. والمعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومه، وفى الكثيف الحلاوه، وفى المعتدل التفاهه.

٩- المسأله التاسعه : فى البحث عن المشمومات

قال: ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقه والمخالفه.

أقول: من أنواع الكفيات المحسوسه الروائح المدركه بحاسه الشم، ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصه بها كما وضعوا لغيرها من الأعراض، بل ميزوا بينها من حيث الموافقه والمخالفه، فيقال: رائحه طيبه ورائحه منتنه، أو من حيث إضافتها إلى المحل كرائحه المسك.

١٠- المسأله العاشره : فى البحث عن الكفيات الاستعداديه

قال: والاستعدادات المتوسطه بين طرفى النقيض.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكفيات المحسوسه شرع فى القسم الثانى من أقسام الكيف الأربعة وهى الكفيات الاستعداديه وهى ما يترجح به القابل فى

أحد جانبي قبوله وهي متوسطه بين طرفي النقيض - أعنى الوجود والعدم - وذلك لأن الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما، فذلك الرجحان القابل للشده والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادى وطرفاه الوجود والعدم، وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوه، وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوه.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى البحث عن الكيفيات النفسانيه

قال: والنفسانيه حال أو ملكه.

أقول: هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانيه، ونعنى بها المختصه بذوات الأنفس وهي إما أن تكون سريعه الزوال وتسمى حالا لسرعه زوالها، وإما بطيئه الزوال وتسمى ملكه، والفرق بينهما ليس بفصول مميزه بل بعوارض خارجيه وربما كان الشئ حالا ثم صار بعينه ملكه.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى البحث عن العلم بقول مطلق

قال: منها العلم وهو إما تصور أو تصديق (١) جازم مطابق ثابت.

=====

(١) العلم المقسم للتصور والتصديق هو الحصولى الارتسامى لا مطلق العلم. والبحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكيمه، ولنا رساله فيه لعلها مفيده فى موضوعها.

ثم عد العلم من الكيفيات فيه ما فيه لأن الكيف عرض والعرض لا يكون مؤثرا فى حقيقه الموضوع وجوهره والعلم يخرج النفس من الظلمه إلى النور ويصير عينها وأنى للعرض هذه الشأنيه؟! بل العلم من حيث إنه يجعل وجود النفس قويا ويخرجها من الضيق إلى السعه فهو من حيث الوجود خارج عن المقولات. اللهم إلا أن يقال: مفهومه كيف نفسانى، تفصيل البحث يطلب فى رسالتنا فى العلم.

ص: ٣٢٧

أقول: من الكيفيات النفسانية العلم، وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن، وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبه أحد المتصورين إلى الآخر إيجابا أو سلبا. وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن، وشرط المطابقه لأن الخالي منها هو الجهل المركب، وشرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد، أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصه.

قال: ولا يحد.

أقول: اختلف العقلاء في العلم، فقال قوم: إنه لا يحد لظهوره، فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها، ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور. وقال آخرون: يحد. فقال بعضهم: إنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا. وقال آخرون: إنه اعتقاد يقتضى سكون النفس، وكلاهما غير مانعين.

قال: ويقتسمان الضروره والاكتساب.

أقول: يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب، يريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب، ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبه أحدهما إلى الآخر إيجابا أو سلبا، وبالمكتسب ضد ذلك فيهما.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أن العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولا بد فيه من الانطباع (١).

=====

(١) بل الأمر أرفع من الانطباع. وقول الشارح: لا- تحقق لها في الخارج، كثيرا ما يراد من الخارج نفس الأمر، فالصور العلميه المحققه لها نفسيه فى متن الحقائق الوجوديه بمراتبها ومدارجها، ثم إن استدلالهم هذا من إحدى الدلالات على إثبات الوجود الذهني على مذاق القوم.

ص: ٣٢٨

أقول: اختلف العلماء في ذلك، فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعى انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون، احتج الأولون بأننا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج، فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عندما صرفا ونفيا محضا فيستحيل الإضافة إليها.

واحتج الآخرون بوجهين: الأول: أن التعقل لو كان هو حصول صورته المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلا له، والتالي باطل فكذا المقدم. الثاني: أن الذهن قد يتصور أشياء متقدره فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقدرا، والجواب عنهما سيأتي.

قال: في المحل المجرد القابل (١).

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن الإشكاليين، وتقريره أن المحل الذي جعلناه عاقلا مجرد عن المواد كلها، والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه، فإن صورته المقدار لا يلزم أن تكون مقدارا، وأيضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حاله في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها، أما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلا له.

قال: وحلول المثال مغاير.

أقول: هذا إشاره إلى كيفية حلول الصورة في العاقل، وتقريره أن الحال في العاقل إنما هو مثال المعقول وصورته (٢) لا ذاته ونفسه، ولهذا جوزنا حصول

=====

(١) القبول والانطباع والارتسام ونظائرها رائجه في ألسنه المشاء، والأمر كما قلنا فوق هذه العبارات، ثم إن العلم صورته عاريه عن المادة وأحكامها فوعاؤه أعم من الواهب والتمتهب يجب أن يكون من سنخه، فالنفس ومخرجها من النقص والكمال ليسا من هذه النشأ الأولى الطبيعيه.

(٢) الصوره بمعنى ما هو الشئ بالفعل فالعلم هو إدراك النفس صورته الشئ بهذا المعنى وعطف على المثال الصوره ليفيد أن المثال بمعنى ما هو الشئ بالفعل. وراجع في تفصيل ذلك الفصل السابع من نفس الإشارات حيث يقول الشيخ: إدراك الشئ هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. والى بيان الخواجه في الشرح حيث يقول:

يقال تمثل كذا عند كذا إذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله. والى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول أن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه.. الخ. والى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: وكمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جليه الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب.. الخ.

ومع الغور والخوض فى تلك الكلمات الكامله تحصل أن ما صنع القوم على المشاء بأنهم ذهبوا إلى أن ذات الأول تعالى محل الصور والارتسام ليس على ما ينبغى، فإن التشنيع يرد عليهم لو كان المثال بمعنى الشبح والشكل ونحوهما، فتدبر.

صوره الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج، فعلم أن حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء، ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه.

قال: ولا يمكن الاتحاد (١).

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورته المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم، ويلزمه أيضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقوله.

وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد.

قال: ويختلف باختلاف المعقول.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلوماتين

=====

(١) بل الاتحاد محقق وليس إلا- وكتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل أنحاء المباحث عنه في المسألتين أي مسأله اتحاد صورته المعقول والعاقل، ومسأله اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

ص: ٣٣٠

ومنعه آخرون وهو الحق، لأننا قد بينا أن التعقل هو حصول صورته مساويه للمعلوم في العالم، وصور الأشياء المختلفه تختلف باختلافها فلا- يمكن أن تكون صورته واحده لمختلفين فلا- يتعلق علم واحد باثنين وإنما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة.

قال: كالحال والاستقبال.

أقول: هذا إشاره إلى إبطال مذهب جماعه من المعتزله ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال، فقالوا: إن العلم بأن الشئ سيوجد علم بوجوده إذا وجد. وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم، فإذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلاً للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب. وهذا خطأ فاحش فإن العلم بأن الشئ سيوجد علم بالعدم الحالى والوجود فى ثانى الحال، والعلم بأن الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما. والوجه فى حل الشبهه المذكوره ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصله بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه، وسيأتى زياده تحقيق فى هذا الموضوع (١) إن شاء الله تعالى.

قال: ولا يعقل إلا مضافاً فيقوى الإشكال مع الاتحاد.

أقول: اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقيه القائمه بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير، فإن العلم علم بالشئ ولا يعقل تجرده عن الإضافه حتى أن بعضهم توهم أنه نفس الإضافه (٢) الحاصله بين العالم والمعلوم ولم يثبت

=====

(١) كما فى (م ش ز د) وفى (ص) وحدها: فى هذا الموضوع.

(٢) وهو الفخر الرازى وأتباعه، قال الفخر: لست أفتى أن العلم من أى مقوله إن لم يكن من مقوله الإضافه، إنتهى. أقول: لو سئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له: هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا؟ فيقر بعدم الإضافه لأن بين الشئ ونفسه لا يتحقق إضافه. ثم العجب أنه كيف ذهب إلى أن أشرف البضاعه الانسانيه هو أضعف المقولات الاعتبارى، وإنما ذهب فى العلم إلى الإضافه ليندفع عنه بعض الشكوك المورده على كون الادراك صورته وتفصيل ذلك يطلب فى شرح الخواجه على الفصل السابع من نفس الإشارات فى العلم.

قال صدر المتألهين فى الفصل الحادى عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٨٨) والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه فى باب العلم حتى صار الشئ الذى به كمال كل حى وفضيله كل ذى فضل والنور الذى يهتدى به الانسان إلى مبدئه ومعاده، عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود؟ أما تأمل فى قوله تعالى فى حق السعداء: (نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم)؟ أما تدبر فى قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور؟ وفى قوله:

(هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون)؟ ألم ينظر فى معنى قول رسوله عليه وآله السلام: الإيمان نور يقذفه الله فى قلب

المؤمن؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقه الإضافه التي لا تحصل لها خارجا وذهنا إلا بحسب تحصل حقيقه الطرفين؟!.

وقال فى الفصل الرابع من القسم الثانى من الجواهر والأعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٩): قال فخر المناظرين - إلى قوله: -
وأما العلم والإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير - يعنى به فخر المناظرين - عباره عن إضافه محضه بين العالم ومعلومه
من غير حاجه إلى وجود صورته، وإلا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق، ولا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه، ولا أيضا
حصل علم الشئ بنفسه، إذ لا- إضافه بين الشئ والمعدوم، ولا- بينه وبين نفسه، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجوده
المجرده.. الخ.

ص: ٣٣١

أمرًا حقيقيًا مغايرًا للإضافة. إذا عرفت هذا فإن الأشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله والذي يلوح منه أن العاقل والمعقول إذا كانا شيئًا واحدًا كما إذا عقل نفسه توجه الإشكال عليه بأن يقال: أنتم قد جعلتم العلم صورته مساويه للمعلوم في العالم، وهذا لا يتأتى هاهنا لاستحاله اجتماع الأمثال، ويقوى الإشكال باعتبار الإضافة إذ الإضافة أنما تعقل بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته.

والجواب عن الأول أن العلم أنما يستدعى الصورة لو كان العالم عالمًا بغيره، أما عالم ذاته فإن ذاته يكفى في علمه من غير احتياج إلى صورته أخرى.

وعن الثاني أن العاقل من حيث أنه عاقل مغاير له من حيث إنه معقول

ص: ٣٣٢

فأمكن تحقق الإضافه، ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهيه الكليه.

وهذان رديان، أما الأول فلأن المغايره بين العاقل من حيث إنه عاقل والمعقول من حيث إنه معقول متوقفه على التعقل، فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار. وأما الثاني فلأن العالم هاهنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه.

قال: وهو عرض (١) لوجود حده فيه.

أقول: ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض، واختلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا: إن العلم إضافه بين العالم والمعلوم، قالوا: إنه عرض أيضا. والذين قالوا: إن العلم صورته اختلفوا فقال بعضهم: إنه جوهر لأن حده صادق عليه إذ صورته الذهنيه ماهيه إذا وجدت في الأعيان كانت لا- في موضوع وهذا معنى الجوهر، والمحققون قالوا: إنه عرض أيضا لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض. واستدل القائلين بأنه جوهر خطأ، لأن الصوره الذهنيه يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له.

١٤- المسأله الرابعه عشره : في أقسام العلم

قال: وهو فعلى وانفعالى وغيرهما.

أقول: العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للأشياء الخارجيه كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، وكما إذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه، ومنه انفعالى وهو المستفاد من الأعيان الخارجيه كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما، ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود

=====

(١) بل هو فوق المقوله وجودا.

ص: ٣٣٣

تعالى بذاته.

قال: وضروري أقسامه ستة، ومكتسب.

أقول: قد تقدم أن العلم إما ضروري وإما كسبي، ومضى تفسيرهما، وأقسام الضروري ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات.

الثاني: المشاهدات وهي إما مستفاده من حواس ظاهره كالحكم بحراره النار أو من الحواس الباطنه وهي القضايا الاعتباريه بمشاهده قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبأفعالنا. الثالث:

المجربات وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم، وتفتقر إلى أمرين المشاهده المتكرره والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائما ولا أكثريا، والفارق بين هذه وبين الاستقراء هو القياس. الرابع: الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفاده نور القمر من الشمس، وتفتقر إلى المشاهده المتكرره والقياس الخفي إلا- أن الفارق بين هذه وبين المجربات أن السبب في المجربات معلوم السببيه غير معلوم الماهيه، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين. الخامس: المتواترات وهي قضايا تحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ.

السادس: فطريه القياس وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفك الذهن عنه.

قال: وواجب وممكن.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن وهو ما عداه، وإنما كان الأول واجبا لأنه نفس ذاته الواجبه.

ص: ٣٣٤

قال: وهو تابع (١) بمعنى أصاله موازيه (٢) فى التطابق.

أقول: أعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخرا عن المتبوع، وعلى ما يكون مستفادا منه، وهما غير مرادين فى قولنا: العلم تابع للمعلوم، فإن العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلى. وإنما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصاله المعلوم فى هيئته التطابق وأن العلم تابع له وحكاية عنه وأن ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم، وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذى هو الأصل عن تابعه فإن العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى.

قال: فزال الدور.

أقول: الذى يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما: أن يقال: قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلى الذى هو العله فى وجود المعلوم، وهاهنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزكم الدور، إذ تبعيه الجنس تستلزم تبعيه أنواعه. وتقرير الجواب عن هذا أن نقول: نعى بتبعيه العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل فى هيئته التطابق هو ما عليه المعلوم وأن

====

(١) وبمعنى آخر العلم تابع حيث يعطى الأعيان الثابته ما يطلبه كل واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور، والبحث عنه يطلب فى عده مواضع من شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص ١٧، ١٠٤، ١٧٩، ٢٠٠، ٢٧٠ ط ١) وفى مصباح الأنس (ص ٨٣ ط ١).

(٢) كما فى (م ز). وهو الصواب على موازاه قوله الآتى فى المسألة الرابعه عشره من الفصل الثالث من المقصد الثالث: (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض فى الحال يوازى ظلمه). باتفاق النسخ كلها، ص ٣٥٤. وفى (ت): موازاه، بالنون، وفى (ش): موازنته.

وفى (د): موازاته. وفى بعض النسخ: مقارنه.

ويؤيد المختار تعبير الشيخ فى إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٦٣٦) حيث قال فى كمال النفس الناطقه: فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله. وكذا قوله فى رابع النمط الخامس من الإشارات: مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير.

ص: ٣٣٥

ما عليه العلم فرع عليه (١)، ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق أن العلم الفعلى محصل للمعلوم فى الخارج لا مطلقا.

الثانى: أن يقال: المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسه، وهاهنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لأنهما غير معقولين فبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان، وعلى هذه التقادير الثلاثه يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع فى الزمان ولا- شك فى أن علم الله تعالى الأزللى، والعلوم السابقه على الصور الموجوده فى الخارج متقدمه بالزمان، والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذى كان به متأخرا عنه، والجواب عنه ما تقدم أيضا.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى توقف العلم على الاستعداد

قال: ولا بد فيه من الاستعداد أما الضرورى فبالحواس وأما الكسبى فبالأول.

أقول: قد بينا أن العلم إما ضرورى وإما كسبى، وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطره البشرىه خلقت أولا عارىه عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه، فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم، فالضرورى فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوه إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه، وللقبول درجات مختلفه فى القرب والبعد. وإنما تستعد النفس للقبول على التدرىج فتنقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لأجل المعدات التى هى الإحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مره بعد أخرى، فيتم الاستعداد

====

(١) ولكن فى (ص): هو فاعليه المعلوم وأن فاعليه العلم فرع عليه، وهى لا تفيد معنى محصلا والظاهر أنها محرفه.

ص: ٣٣٦

لإفاضه العلوم البديهييه الكليه من التصورات والتصديقات فهي كليات تلك المحسوسات (١).

وأما النظرية فإنها مستفاده من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهييه، أما في التصورات فبالحد والرسم، وأما في التصديقات فبالقياسات المستنده إلى المقدمات الضرورية.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى المناسبه بين العلم و الادراك

قال: وباصطلاح يفارق (٢) الإدراك مفارقه الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقه النوعين.

أقول: أعلم أن العلم يطلق على الإدراك للأمر الكليه كاللون والطعم مطلقا، ويطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم وللإدراك الجزئى - أعنى المدرك بالحس - كهذا اللون وهذا الطعم، ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك، ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإدراك، فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك.

وقد يطلق الإدراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الإدراك مطلقا هنا.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول

قال: وتعلقه على التمام بالعله يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول.

====

(١) كما فى (م). والباقيه: بين كليات تلك المحسوسات.

(٢) كما فى (ت) والباقيه: وفى الاصطلاح يفارق.

ص: ٣٣٧

أقول: العلم بالعله يقع باعتبارات ثلاثه، الأول: العلم بماهيه العله من حيث هي ذات وحقيقه لا باعتبار آخر، وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثانى: العلم بها من حيث هي مستلزمه لذات أخرى وهو علم ناقص بالعله فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث إنه لازم للعله لا من حيث ماهيته.

الثالث: العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير، وهذا هو العلم التام بالعله وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهيه المعلول وحقيقته لازمه لماهيه العله، وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

أقول: ذكر الشيخ أبو على (١) أن للتعقل ثلاث مراتب: الأولى: أن يكون بالقوه المحضه وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك. الثانيه: أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشئ علما تفصيليا. الثالثه: العلم بالشئ إجمالا كمن علم مسأله ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنه يحضر الجواب عنها فى ذهنه، وليس ذلك بالقوه المحضه لأنه فى الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهه التفصيل وهو ظاهر.

١٩- المسأله التاسعه عشره : فى كيفيه العلم بذى السبب

قال: وذو السبب إنما يعلم به كليا.

====

(١) فى الفصل السادس من مقاله الخامسه من نفس الشفاء فى البحث عن العقل البسيط (ص ٣٥٨ ط ١) حيث قال: فنقول إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثه.. الخ.

ص: ٣٣٨

أقول: إعلم أن الشيء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه، فإذا نظر إليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه، فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه. إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً، وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية.

وتحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه وصفاته الكليه التي يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً، والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في شخص، والنوع المجموع في شخص، له معقول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصى وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئى، فيقال: إن هذا الشخصى أسبابه كذا، وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصى أو مثله فيكون كلياً بعلمه.

٢٠- المسألة العشرون : فى تفسير العقل

قال: والعقل غريزه يلزمها العلم بالضروريات عند سلامه الآلات.

أقول: هذا هو المحقق فى تفسير العقل، وقد فسر قوم بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحاله المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو ضعيف لعدم الملازمه بين التلازم والاتحاد.

قال: ويطلق على غيره بالاشتراك.

أقول: لفظه العقل مشتركه بين قوى النفس الانسانيه وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله معاً، ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشره سبق البحث فيها.

أما القوى النفسانية فيقال: عقل علمي وعقل عملي، أما العلمي فأول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي.

وثانيها العقل بالملكه وهو الذي استعد بحصول العلوم الضرورية لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكه الانتقال إلى النظريات، وأعلى درجات هذه المرتبه ما يسمى القوه القدسيه، وأدناها مرتبه البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه.

وثالثها العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبه من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجوده.

ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوه.

وأما العملي فيطلق على القوه التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنه والقييحه، وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنه والقييحه، وعلى فعل الأمور الحسنه والقييحه.

٢١- المسأله الحاديه والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال: والاعتقاد يقال لأحد قسميه.

أقول: الاعتقاد من الأمور الضرورية، لكن اختلفوا في أنه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها؟ فقال جماعه بالأول، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني، وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان إما مثلاً للعلم وهو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع أنهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفیان بالضد الواحد.

ص: ٣٤٠

والتحقيق هنا أن نقول: إن الاعتقاد أحد قسمي العلم، وذلك لأننا قد بينا أن العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما، والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم.

قال: فيتعاكسان في العموم والخصوص.

أقول: هذا نتيجة ما مضى، والذي نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار، لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد، والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد. فهذا ما ظهر لنا من قوله: فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص.

واعلم أن لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا، وذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسما من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الأعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد، وحينئذ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه.

قال: ويقع فيه التضاد بخلاف العلم.

أقول: أعلم أن الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف، والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد، وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي على الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين، وقال به أبو هاشم أولا ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير، أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقيه فيه.

قال: والسهو عدم ملكه العلم (١) وقد يفرق بينه وبين النسيان.

====

(١) وفي (ت): والسهو عدم ملكته، والباقيه كلها كما اخترناه.

ص: ٣٤١

أقول: هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلمين، وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم، وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا: إن السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا.

قال: والشك تردد الذهن بين الطرفين.

أقول: الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوى وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبى هاشم. وقال أبو علي: إنه معنى يضاد العلم، واختاره البلخي لتجدده بعد أن لم يكن، وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات.

قال: وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالأخر فيتغير الاعتبار لا الصور.

أقول: أعلم أن العلم والاعتقاد من قبيل النسب والإضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد، إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آله ينظر به، وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه، وكون الشيء معلوما مغاير لاعتبار كونه علما فلا بد من تغير الاعتبار، أما الصور فلا وإلا لزم وجود صور لا تنهاى بالنسبة إلى معلوم واحد، لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعترين. (واعلم) أن العلم بالعلم علم بكيفية وهيئة للعالم يقتضى النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائيان.

قال: والجهل بمعنى يقابلهما وآخر (1) قسم لأحدهما.

أقول: أعلم أن الجهل يقال على معنيين: بسيط ومركب، فالبسيط هو عدم

=====

(1) أى بمعنى آخر. وفي (م ش ص د): وبآخر. وفي (ز): وتأخر.

ص: ٣٤٢

العلم عما من شأنه أن يكون عالما، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابله العدم والملكه. والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره، ويسمى الأول بسيطا نظرا إلى عدم تركيبه والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقه.

قال: والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان.

أقول: الظن ترجيح أحد الطرفين - أعنى طرف الوجود وطرف العدم - ترجيحا غير مانع من النقيض، ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم.

واعلم أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان، لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علما.

قال: ويقبل الشده والضعف وطرفاه علم وجهل.

أقول: لما كان الظن عبارته عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخله بين طرفي شده في الغايه وضعف في الغايه كان قابلا للشده والضعف، وطرفاه العلم الذي لا مرتبه بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعنى الشك المحض.

٢٢- المسأله الثانيه والعشرون : فى النظر و أحكامه

قال: وكسبى العلم يحصل بالنظر مع سلامه جزئيه ضروره.

أقول: قد بينا أن العلم ضربان: ضرورى لا- يفتقر إلى طلب وكسب، ونظرى يفتقر إليه. فالثانى هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنيه للتوصل إلى أمر مجهول، فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع فى الأمور الذهنيه كذلك يقع فى الأشياء الخارجيه، فالتقييد بالأمور الذهنيه يخرج الأخير عنه.

ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل، وقد لا يكون كذلك.

فالثانى ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعنى المادة والصوره والغايه وفيه إشاره إلى الفاعل، وهذه الأمور قد تكون تصورات هى إما حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفرد، وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق.

واعلم أن النظر لما كان مركبا اشتمل بالضروره على جزء مادى وجزء صورى، فالمادى هو المقدمات والصورى هو الترتيب بينها، فإذا سلم هذان الجزآن بأن كان الحمل والوضع والربط والجهه على ما ينبغى وكان الترتيب على ما ينبغى حصل العلم بالمطلوب بالضروره هذا فى التصديقات، وكذا فى التصورات فإنه إذا كان الحد مشتتلا على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً، وإليه أشار المصنف بقوله: مع سلامه جزئيه يعنى الجزء المادى والجزء الصورى.

واعلم أن الناس اختلفوا هنا، فقال من لا- مزيد تحصيل له: إن النظر لا يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم إن كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه، وإن كان نظريا تسلسل، ولأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس فى آرائهم لا- اشتراكهم فى العلوم الضرورية التى هى مبادئ النظرية. وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضروره فإننا متى اعتقدنا أن العالم ممكن وأن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضروره بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهه الأولى بقوله:

ضروره، ولا يجب اشتراك العقلاء فى الضروريات فإن كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء فى التصور أو لغير ذلك، وخرج الجواب عن الشبهه الثانيه بقوله: مع سلامه جزئيه، وذلك لأن اختلاف الناس فى الاعتقاد إنما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط، أما فى الجزء المادى أو الصورى فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامه الجزئين.

قال: ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده.

أقول: النظر إذا فسد إما من جهه المادة أو من جهه الصورة لم يحصل العلم، وقد يحصل ضده أعنى الجهل وقد لا يحصل، والضابط في ذلك أن نقول: إن كان الفساد من جهه الصورة لم تلزم النتيجة الباطله وإن كان من جهه المادة لا غير كان القياس منتجا، فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقه والكبرى كاذبه في كل واحد (١) كانت النتيجة كاذبه قطعاً وإلا جاز أن تكون صادقه وأن تكون كاذبه.

وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المحق إذا نظر في شبهه المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح، فإن شرط اعتقاد حقيه المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد أيضاً. قال: وحصول العلم عن الصحيح واجب.

أقول: اختلف الناس هنا، فالمعتزله على أن النظر مولد للعلم وسبب له، والأشاعره قالوا: إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم، واستدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال، فيكون العلم من فعله، والمعتزله لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانيه إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال، ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفى عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الأسباب. والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه، فإننا نعلم قطعاً أنه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة، قالت الأشاعره: التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما ظاهر.

قال: ولا حاجه إلى المعلم.

=====

(١) أى في كل واحد من الضروب. وفي (م): في كل واحده. ولكن الصواب ما اخترناه كما في النسخ الأخرى كلها.

أقول: ذهبت الملاحده إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا- بد من معونه من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء وأقربها من دون مرشد، وأطبق العقلاء على خلافه لأننا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجه سواء كان هناك معلم أو لا، وصعوبه تحصيل المعرفه بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم، وقد ألزهم المعتزله الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطه المعجزه، فلو توقفت المعرفه بالله تعالى عليه دار، ولأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجه المعلم إلى آخر ويتسلسل. وهذان الإلزامان ضعيفان، لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدله التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواه عقل المعلم لعقولنا، أما على تقدير الزيادة فلا.

قال: نعم لا بد من الجزء الصورى.

أقول: يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا- بد مع حصول المقدمتين فى الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجه وهو الجزء الصورى للنظر، إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبيه لجيمع العقلاء ولم يقع خلل لأحد فى اعتقاده. وقيل: لا- حاجه إليه وإلا- لزم التسلسل أو اشتراط الشئ بنفسه وهو سهو، فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب إنما هو الأجزاء الماديه خاصه.

قال: وشرطه عدم الغايه وضدها وحضورها.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذى هو غايه النظر وإلا لزم تحصيل الحاصل، ويشترط أيضا عدم ضدها أعنى الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر فى طرفه،

ويشترط أيضا حضورها (١) أعنى حضور المطلوب الذى هو الغايه، إذ الغافل عن الشئ لا يطلبه والنظر نوع من الطلب.

قال: ولو جوب ما يتوقف عليه العقليان (٢) وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا.

أقول: اختلف الناس فى وجوب النظر هل هو عقلى أو سمعى؟ فذهبت المعتزله إلى الأول والأشاعره إلى الثانى، أما المعتزله فاستدلوا على وجوب النظر عقلا- بأن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فهاهنا ثلاث مقدمات: إحداها: أن معرفه الله تعالى واجبه مطلقا، واستدلوا على ذلك بوجهين: الأول: أن معرفه الله تعالى دافعه للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا- الثانى: أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيره، والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفه ضروره. الثانى: أن معرفه الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضروره إذ المعرفه ليست ضروريه قطعيا فهي كسبيه ولا- كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند إليه وتصفيه الخاطر إن انفلت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضروره. الثالثه: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا أو لزم تكليف ما لا يطاق، لأن الشرط إذا لم يكن واجبا جاز تركه، فحينئذ إما أن يجب على المكلف المشروط أو لا، والثانى يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا، والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق، إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط إيجاب لغير المقدور وهو محال، فثبت أن وجوب النظر عقلى ولا يجب سمعا خاصه وإلا لم يجب، والتالى باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطيه أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم إفحام الأنبياء لأن النبى إذا جاء إلى

=====

(١) وذلك لأن طلب المجهول المطلق محال، فمن يطلب شيئا فلا بد من أن يدرك منه أولا شيئا.

(٢) وفى (م ز): العقليات بالجمع. والنسخ الأخرى كلها بالثنيه كما فى الشرح.

ص: ٣٤٧

المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر، فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعي. إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ولو جوب ما يتوقف عليه العقلان، أشار بلفظه ما إلى المعرفة والعقلان أشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس. وقوله: وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته، يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده هو الوجوب السمعي. وقوله: على تقدير ثبوته، يعنى لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً، فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع.

وأما الأشعريه فقد احتجوا بوجهين: الأول: قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى التعذيب بدون البعث فلا يكون النظر واجبا قبلها. الثاني:

لو وجب النظر فإما لفائده عاجله والواقع مقابلها أو آجله وحصولها ممكن بدون النظر، فتوسط النظر عبث وكذا إن لم يكن لفائده، ثم قالوا: ما ألزمتونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي، لأن وجوب النظر وإن كان عقلياً إلا أنه كسبي، فالمكلف إذا جاءه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه، ولا يعرف صدقه إلا بالنظر، والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر، فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، وذلك يستلزم الافحام أيضاً.

والجواب عن الأول التخصيص، وهو حمل نفى التعذيب المتوقف على الرساله على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعاً بين الأدله.

وعن الثاني أن الفائده عاجله وهي زوال الخوف وآجله وهي نيل الثواب بالمعرفه الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمه.

وعن الثالث أن وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس، فكان الإلزام عائداً على الأشاعره دون المعتزله.

قال: وملزوم العلم دليل والظن أماره.

أقول: لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق، فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى أماره، وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العله.

قال: وبسائطه عقليه ومركبه لاستحاله الدور.

أقول: بسائط الدليل يعنى به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحده من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبه إلى الدليل وإن كانت مركبه فى نفس الأمر. إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقليه محضه وقد تكون مركبه من عقلى وسمعى، ولا- يمكن تركيبها من سمعيات محضه وإلا- لزم الدور لأن السمعى المحض ليس بحجه إلا بعد معرفه صدق الرسول، وهذه المقدمه لو استفيدت بالسمع دار بل هى عقليه محضه، فإذن إحدى مقدمات النقليات كلها عقليه، والضابط فى ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل، وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبه إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما.

قال: وقد يفيد اللفظى القطع.

أقول: قيل: إن الأدله اللفظيه لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنيه وهى:

اللغه والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلى، والحق خلاف هذا فإن كثيرا من الأدله اللفظيه تعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال: ويجب تأويله عند التعارض.

أقول: إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلى ونقلى وجب تأويل النقل، أما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدله، وأما مع تعارض العقلى والنقلى

فكذلك أيضا. وإنما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما والعمل بالنقلى وإبطال العقلى لأن العقلى أصل للنقلى، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا، فوجب العدول إلى تأويل النقلى وإبقاء الدليل العقلى على مقتضاه.

قال: وهو قياس وقسيماه.

أقول: الضمير فى وهو عائد على الدليل مطلقا، واعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثه أقسام: قياس واستقراء وتمثيل، وإلى الأخيرين أشار بقوله: وقسيماه، وذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر. فالأول هو أجلى الأدله وأشرفها لأفادته اليقين وهو المسمى بالقياس أخذا من المحاذاه، كأن القائس يطلب محاذاه النتيجة للمقدمتين فى العلم، والثانى الاستقراء أخذا من قصد القرى قرىه فقريه، كأن المستقرئ يتبع الجزئيات، والثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقترانى واستثنائى.

أقول: القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو بالقوه، والأول يسمى الاستثنائى والثانى الاقترانى، مثال الأول: إن كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج أنه حيوان فالنتيجه مذكوره بالفعل، أو نقول: لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بانسان، فالنقيض مذكور فى القياس بالفعل. ومثال الثانى:

كل انسان حيوان وكل حيوان جسم، ينتج كل انسان جسم وهو مذكور فى القياس بالقوه.

قال: فالأول باعتبار الصوره القريبه أربعه والبعيده اثنان.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن القياس الاقترانى له اعتباران: أحدهما بحسب مادته أعنى مقدماته، والثانى بحسب صورته أعنى الهيئه والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا، وهو بهذا الاعتبار على أربعه أقسام كل قسم سموه شكلا، لأن الحد الأوسط إن كان محمولا

ص: ٣٥٠

فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا: كل (ج ب) وكل (ب ا)، وإن كان محمولا فىهما فهو الثانى كقولنا: كل (ج ب) ولا- شئ من (اب)، وإن كان موضوعا فىهما فهو الثالث كقولنا: كل (ج ب) وكل (ج ا)، وإن كان موضوعا فى الصغرى محمولا- فى الكبرى فهو الرابع كقولنا: كل (ج ب) وكل (اج)، وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبه. وأما بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضا: أحدهما باعتبار صورته كل مقدمه والثانى باعتبار مادتها، فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيده ينقسم إلى قسمين: حملى وشرطى، فالحملى كما قلنا، والشرطى كقولنا: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (ج د) ف (ه ز) ينتج كلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز).

قال: وباعتبار المادة القريبه خمسه والبعيده أربعه.

أقول: مقدمات القياس هى المادة البعيده له باعتبار مقدمه مقدمه ومجموعها لا باعتبار صورته خاصه وشكل معين هى المادة القريبه، ومقدمات القياس أربع:

مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات، هذا باعتبار المادة البعيده. وأما باعتبار المادة القريبه فأقسام القياس خمس: البرهان والجدل والخطابه والسفسطه والشعر.

قال: والثانى متصل فنتجه أمران وكذا غير الحقيقى من المنفصل، ومنه ضعفه.

أقول: الثانى هو الاستثنائى وهو ضربان: الأول: أن تكون مقدمته الشرطيه متصله وينتج منه قسمان: أحدهما: استثناء عين المقدم لعين التالى، والثانى:

استثناء نقيض التالى لنقيض المقدم. والثانى: أن تكون منفصله وهو قسمان أيضا:

أحدهما أن تكون غير حقيقه، والثانى أن تكون حقيقه، فغير الحقيقه ضربان:

مانعه الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم، ومانعه الخلو وينتج قسمان منها أيضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم. وأما الحقيقة فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس، ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال: والأخيران يفيدان الظن، وتفاصيل هذه الأشياء مذكوره في غير هذا الفن.

أقول: يريد بالأخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم، واعلم أن تفاصيل هذه الأشياء وبيان شرائطها مذكوره في علم المنطق وإنما انساق الكلام إليه هنا.

قال: والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال، فإن تشابهت (١) عرض الوضع للمجرد وإلا- تتركب مما لا يتناهى.

أقول: هذه المسأله وما بعدها من تتمه مباحث التعقل، وقد ادعى هنا أن التعقل والتجرد متلازمان بمعنى أن كل عاقل مجرد وبالعكس (أما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل إما أن ينقسم أو لا، والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال، إذ الحال إما أن يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزئيه أو لا- يحل في شئ منه، والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا، والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض.

فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابه أو يختلفا، والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء للصوره العقليه

====

(١) أى فإن تشابهت أقسام المحل المستفاده من قوله: لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال.

والمحل هو القوه العاقله فى المقام.

ص: ٣٥٢

وذلك بحسب ما فى المحل من الانقسامات الممكنه.

قال: ولاستلزام التجرد صحه المعقوليه المستلزمه لإمكان المصاحبه.

أقول: هذا دليل الحكم الثانى وهو أن كل مجرد عاقل، وتقديره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولا بالضروره، إذ العائق عن التعقل إنما هو ماده لا غير وكلما صح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وهو قطعى، فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول: هذه الصحه إما أن تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل أو لا، والأول محال لأن الثبوت فى العقل نوع من المقارنه فيلزم توقف إمكان الشئ على وقوعه وهو باطل بالضروره والثانى هو المطلوب.

وهذا الدليل عندى فى غايه الضعف، لأن توقف إمكان مقارنه المجرد المعقول للصوره المعقوله على ثبوت مقارنه المجرد للعقل لا- يقتضى توقف الإمكان على الوقوع، إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنه المعقول للمعقول وهى غير، والثبوت عائد إلى مقارنه المعقول للعاقل وهى غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

٢٣- المسأله الثالثه والعشرون : فى أحكام القدره

قال: ومنها القدره وتفارق الطبيعه والمزاج بمقارنه الشعور والمغايره فى التابع.

أقول: لما فرغ من البحث عن العلم شرع فى البحث عن القدره، وأشار بقوله:

ومنها أى ومن الكيفيات النفسانيه لأنها صفة قائمه بذوات الأنفس.

واعلم أن الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الأجسام فى ذلك، وإنما يؤثر باعتبار صفة قائمه به، والصفة المؤثره إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إما أن يتشابه التأثير أو يختلف، فالأقسام أربعه: أحدها:

الصفة المقترنه بالشعور المتفقه فى التأثير وهى القوه الفلكيه. الثانى: المقترنه

بالشعور المختلفه فى التأثير وهى القوه الحيوانيه أعنى القدره التى يأتى البحث عن أحكامها. الثالث: الصفه المؤثره غير المقترنه بالشعور المتشابهه فى التأثير وهى القوه الطبيعیه. الرابع: غير المقترنه بالشعور المختلفه فى التأثير وتسمى النفس النباتيه.

إذا عرفت هذا فنقول: القدره مغايره للطبيعیه والمزاج، أما الأول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعیه، وأما الثانى فلأن المزاج كيفیه متوسطه بين الحراره والبروده فيكون من جنسهما فتكون تابعه أعنى تأثيره من جنس تأثيرهما، وأما القدره فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا أشار بقوله: والمغايره فى التابع.

قال: مصححه للفعل بالنسبه.

أقول: القدره صفه تقتضى صحه الفعل من الفاعل لا- إيجابه، فإن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب لزم المحال، ومعنى قوله:

بالنسبه أى باعتبار نسبه الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح فى نفسه لا يجوز أن يكون للقدره مدخل فى صحته الذاتيه لأن الإمكان للممكن واجب وأما نسبه إلى الفاعل فجاز أن يكون معللا، هذا الذى فهمناه من قوله: بالنسبه.

قال: وتعلقها بالطرفين.

أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزله وهو أن القدره متعلقه بالضدين، وقالت الأشاعره: إنما تتعلق بطرف واحد، وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب.

قال: وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافى ولزوم أحد محالين لولاه.

أقول: هذا مذهب الحكماء والمعتزله، وقالت الأشاعره: إنها مقارنه للفعل، والضروره قاضيه بطلان هذا فإن القاعد يمكنه القيام قطعا، والأشاعره بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتى بطلانه وهو أن العرض لا يبقى.

ص: ٣٥٤

ثم المعتزله استدلووا على مقالتهم بوجوه ثلاثه: الأول: أن القدره لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله، وبيان الملازمه أن تكليف ما لا- يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الإيمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق. الثانى: لو لم تكن القدره متقدمه على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدره مع فرض الحاجه إليها وهو تناف ظاهر، وبيان الملازمه أن الحاجه إلى القدره إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحاله الاخراج يستغنى عن القدره وقبله لا قدره فلا حاجه إليها مع أن الفعل إنما يخرج بالقدره، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وللتنافى. الثالث: لو لم تكن القدره متقدمه لزم إما حدوث قدره الله تعالى أو قدم الفعل، والقسمان محالان فالمقدم باطل، وإلى هذا أشار بقوله: ولزوم أحد محالين لولاه أى لولا التقدم، هذا ما خطر لنا فى تفسير هذا الكلام.

ويمكن أن يكون قوله: وللتنافى، إشاره إلى دليل مغاير للدليل الثانى الذى ذكرناه وهو أن القدره لو قارنت الفعل وقد بينا أن القدره تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معا وهو تناف، فيكون قوله: ولزوم أحد محالين من تتمه هذا الكلام، وهو أن نقول: لو كانت القدره مقارنه لزم اجتماع الضدين للقدره عليهما وهو تناف، فيلزم أحد محالين إما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو إيجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنه.

قال: ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر.

أقول: لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه، والدليل عليه أنه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته إليه وهو باطل بالضروره، ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بأن يكون ذلك الشئ مقدورا لكل واحد منهما وإن لم يقع إلا بأحدهما، ولهذا قال: ولا يتحد وقوع المقدور، ولم يقل: ولا يتحد المقدور.

قال: ولا استبعاد فى تماثلها.

أقول: ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدر (١) مختلفه وبنوه على أصل لهم وهو أنه لا تجتمع قدرتان على مقدر واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدر الواحد قادران وهو محال، وإذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدر واحد ثبت اختلاف القدر لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق، ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدر واحد اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الأعراض.

قال: وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم.

أقول: العجز عند الأوائل وجمهور المعتزلة أنه عدم القدره عما من شأنه أن يكون قادرا فهو عدم ملكة القدره، وذهبت الأشعريه إلى أنه معنى يضاد القدره لأنه ليس جعل العجز عدما للقدره أولى من العكس، وهو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولويه عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى.

قال: وتغاير الخلق (٢) لتضاد أحكامهما والفعل.

أقول: الخلق ملكة نفسانيه تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقه فكر ورويه، وهو مغاير للقدره لتضاد أحكامهما، لأن القدره تتساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك، والخلق أيضا يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفا.

٢٤- المسأله الرابعه و العشرون : فى الألم و اللذه

قال: ومنها الألم واللذه وهما نوعان من الادراك تخصصا بإضافه تختلف بالقياس.

=====

(١) كما فى (م ص ز د) وكذا فى العبارة الآتية. وهى جمع القدره كثقبه وثقب، وغرفه وغرف.

(٢) وفى (ت) وحدها: وتضاد الخلق. والشرح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلها.

ص: ٣٥٦

أقول: من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك، فهما نوعان منه تخصصا بإضافته تختلف بالقياس، لأن اللذة عبارته عن إدراك الملائم والألم عبارته عن إدراك المنافي، فهما نوعان من الإدراك تخصص كل واحد منهما بإضافته إلى الملائمة والمنافرة، وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص، إذ قد يكون الشيء ملائما لشخص ومنافرا لآخر.

قال: وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير (١).

أقول: نقل عن محمد بن زكريا الطبيب (أن اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها إنما تعرض بانفعال يعرض للحاسه يقتضيه تبدل حال) وهو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، ولهذا نلتذ بصوره نشاهدها من غير سابقه إِبصار لها حتى لا تجعل اللذة عبارته عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: وقد يستند الألم إلى التفرق.

أقول: للألم سببان: أحدهما: تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم

=====

(١) كما في (م ت د ص ش) وهذه عبارته صحيحة اخترناها. وكلمه غير كما في المطبوعه زائده. وهذا التصحيف قد تطرق في كتب أخرى كالأسفار حيث قال: وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكريا الرازي أن اللذة عبارته عن الخروج عن الحال الغير الطبيعيه.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ٣٨)، وكالمباحث المشرقيه للفخر الرازي حيث قال: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارته عن الخروج عن حاله الغير الطبيعيه، والألم عبارته عن الخروج عن حاله الطبيعيه، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٨٧) وعبارته الأسفار مأخوذه من المباحث. ولكن العباره محرفه وقد تصرف فيها من لا دربه له في فهم أساليب العبارات العلميه. والعباره في نسخه مخطوطه من المباحث عندنا هكذا: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارته عن الخروج عن حاله الطبيعيه، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ. وعبارته الخواجه موافقه لها، ونسخه التجريد المنسوبه إلى خط الخواجه أيضا موافقه لما اخترناه.

ثم قد نقل الفخر في المحصل عبارته الرازي هكذا: ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارته عن الخلاص عن الألم (ص ٧٥ ط مصر).

بسبب تفرق اتصالها عن البدن، وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون عله للوجودى، وفيه نظر لأن التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كان عله بالعرض، فإن العله بالذات إنما هي سوء المزاج. الثانى: سوء المزاج المختلف (١) لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك، وإنما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضى التألم. قال: وكل منهما حسى وعقلى وهو أقوى.

أقول: يريد قسمه الألم واللذة بالنسبه إلى الحس والعقل، وذلك لأن جماعه أنكروا العقلى منهما، والحق خلافه فإننا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها وتآلم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية، ولهذا كثيرا ما تترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهميه لا-العقلية فكيف العقلية، وأيضا فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأموال الكليه، والعقل يدرك باطن الشئ ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل، فيكون إدراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى.

٢٥- المسأله الخامسه و العشرون : فى الإراده و الكراهه

قال: ومنها الإراده والكراهه وهما نوعان من العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانيه الإراده والكراهه، وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم، وذلك لأن الإراده عباره عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بما فى الفعل من المصلحه، والكراهه علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسده، هذا مذهب جماعه. وقال آخرون: إن الإراده والكراهه زائدتان على هذا العلم

====

(١) لأن المتفق أى المستوى صارت حراره الحمى متمكنه فيه كالمزاج له (الأسفار ج ٢ ط ١ ص ٣٨).

متربتان عليه، لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشيء أو عنه مترتبا على هذا العلم، وهى تفارق الشهوه فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي.

قال: وأحدهما لازم مع التقابل.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن أحدهما أى إرادته الشيء تستلزم كراهه ضده فإن الكراهه للضد أحدهما يعنى أحد الأمرين إما الإراده أو الكراهه لازم للإرداه للشيء مع تقابل المتعلقين أعنى الشيء والضد. وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه، وذهب قوم إلى أن إرادته الشيء نفس كراهه الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

ويحتمل أن يكون معنى قوله: وأحدهما لازم مع التقابل، أى أن أحدهما لازم للعلم قطعا إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحه أو على نوع من المفسده، فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه.

قال: ويتغير اعتبارهما بالنسبه إلى الفاعل وغيره.

أقول: الذى يظهر لنا من هذا الكلام أن الإراده والكراهه يتغير اعتبارهما بالنسبه إلى الفاعل بالإرادته وغيره، وذلك لأن الإراده إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهى عبارته عن صفه تقتضى تخصيصه بالإيجاد دون غيره مما عداه من الأفعال فى وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات، وإن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال: وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوه والنفره.

أقول: الإراده قد تراد والكراهه قد تكره، وهذا حكم ظاهر لكن الإراده المتعلقة بالإرادته ليست هى الإراده المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقة يقتضى اختلاف المتعلقة (١) أما الشهوه والنفره فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهو لا

====

(١) الأول بالفتح والثانى بالكسر.

ص: ٣٥٩

تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها، لأن الشهوة والنفرة إنما تتعلقان بالمدرک لا بمعنى أنه يجب أن يكون موجودا، فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدرکين.

قال: فهذه کیفیات تفتقر إلى الحياه وهى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطه باعتدال المزاج عندنا.

أقول: هذه کیفیات النفسانيه التى ذكرها مشروطه بالحياه وهو ظاهر، ثم فسر الحياه بأنها صفة تقتضى الحس والحركة، وزادها إيضا بقوله: مشروطه باعتدال المزاج، ثم قيد ذلك بقوله: عندنا، ليخرج عنه حياه واجب الوجود فإنها غير مشروطه باعتدال المزاج ولا تقتضى الحس والحركة.

قال: فلا بد من البنيه.

أقول: هذا نتیجه ما تقدم من اشتراط الحياه باعتدال المزاج، فإن ذلك إنما يتحقق مع البنيه وهذا ظاهر، والأشاعره أنكروا ذلك وجوزوا وجود حياه فى محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان.

قال: وتفتقر إلى الروح (١).

أقول: الحياه تفتقر إلى الروح، وهى أجسام لطيفه متكونه من بخاريه الاخلاط ساريه فى العروق تنبعث من القلب، وحاجه الحياه إليها ظاهره.

قال: وتقابل الموت تقابل العدم والملكه.

أقول: الموت هو عدم الحياه عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياه مقابله العدم والملكه، وذهب أبو على الجبائى إلى أنه معنى وجودى يضاد الحياه لقوله تعالى: الذى خلق الموت والحياه والخلق يستدعى الایجاد وهو ضعيف، لأن

====

(١) أى الروح البخارى وهى من صفوه الاخلاط الأربعة ولا جسم أطف منه وهى المطيه الأولى للنفس.

الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعى كون المقدور وجوديا.

٢٦- المسأله السادسه و العشرون : فى باقى الكيفيات النفسانيه

قال: ومن الكيفيات النفسانيه الصحه والمرض.

أقول: الصحه والمرض من الكيفيات النفسانيه عند الشيخ، أما الصحه فقد حدها فى الشفاء بأنها ملكه فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعیه وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفه، والمرض حاله أو ملكه مقابله لتلك (١).

وهنا إشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد، فالصحه إن دخلت فى الحال والملكه فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال، فسوء المزاج إن كان هو الحراره الزائده مثلا فهو من الكيفيات الفعليه لا من الحال والملكه، وإن كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن ينفعل، وسوء التركيب عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالأفعال، ولا شئ من هذه بحال ولا ملكه وتفرق الاتصال عدمى لا يدخل تحت مقوله.

قال: والفرح والغم.

أقول: الفرح أحد الكيفيات النفسانيه وكذا الغم، والسبب المعد للفرح كون

=====

(١) أى مقابله للصحه. وفى (م) وحدها: مقابله لذلك أى مقابله لذلك الحد. والوجه الأول مطابق لعباره الشيخ كما فى نسخه عتيقه من الشفاء عندنا حيث قال فى الفصل الثانى من مقاله السابعه من قاطيغورياس منطق الشفاء: الصحه وهى ملكه فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعیه وغيرها على المجرى الطبيعى غير مؤوفه، وسواء نسبت إلى البدن كله أو إلى عضو واحد، وسواء كانت بالحقيقه أو بحسب الحس، فإن الذى بحسب الحس رسمه بحسب الحس. والمرض حاله أو ملكه مقابله لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفه فى الفعل.. الخ.

ص: ٣٤١

حامله الذى هو الروح على أفضل أحواله فى الكم والكيف، والفاعل تخيل الكمال (١)، وأضداد هذه أسباب للغم.

قال: والغضب والحزن والههم والخجل والحقد.

أقول: هذه أيضا من الأعراض النفسانية، واعلم أن جميع العوارض النفسانية تسلتزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج، والأول إن كانت كثيرة فكما فى الفزع أو قليله فكما فى الحزن، والثانى إما دفعه فكما فى الغضب أو يسيرا يسيرا فكما فى اللذه، وقد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعه واحده إذا كان العارض يلزمه عارضان كالههم فإنه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، وكالخجل الذى تنقبض الروح معه أولا إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فتنبسط ثانيا، ويعتبر فى الحقد غضب ثابت وعدم سهوله الانتقام وعدم صعوبته.

٢٧- المسألة السابعه والعشرون : فى الكيفيات المختصه بالكميات

قال: والمختصه بالكميه إما المتصله كالاستقامه والاستداره والانحناء والتعير والتقيب والشكل والخلقه، أو المنفصله كالزوجيه والفرديه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع فى الكيفيات المختصه بالكميات، ونعنى بها الكيفيه التى تعرض للكميه أولا- وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض، واعلم أن الكم على قسمين: متصل ومنفصل، أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامه والاستداره والانحناء والتعير والتقيب والشكل والخلقه، وأما المنفصل فقد يعرض له أيضا أنواع آخر من الكيف كالزوجيه والفرديه وغيرهما.

قال: فالمستقيم أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين، وكما أنه موجود فكذا

=====

(١) التخييل مصدر مضاف خبر للفاعل.

ص: ٣٦٢

أقول: رسم ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمه مختلفه فى الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو أقصرها.

إذا عرفت هذا فنقول: الخط المستقيم موجود بالضرورة، أما الدائره وهى سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إلى المحيط متساويه، فقد اختلف الناس فى وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها، والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف رحمه الله لأن الدائره المحسوسه موجوده، فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذى عند المحيط إلى جزء آخر، فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزياده جزء أزلناه وإن كان لنقصان جزء ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزياده أقل منه لزم انقسام الجوهر وإمكان العمل أيضا.

قال: والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما.

أقول: إنه ربما توهم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافى بينهما، والتحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس، وأيضا فإن المستقيم قد يكون وترا لقسى غير متناهيه (١) كثره وضد

=====

(١) كما فى (م ص ز ذ ش) وفى بعض النسخ: غير متشابهه. والوجهان يفيدان معنى صحيحا إلا أن الأول متعين ولا تكون القسى غير المتناهيه على وتر إلا- غير المتشابهه، وأظن أن تعليقه أقيمت مقام غير المتناهيه ثم بدلت الكثره بالكثيره ليستقيم المعنى. والقسى المتشابهه هى التى تقبل الزوايا المتساويه، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانيه اكرثا وذوسيوس بتحريه المحقق الماتن: إذا كانت فى كره دوائر متوازيه ورسمت دوائر عظيمه تمر بأقطابها فإن القسى من الدوائر المتوازيه التى فيما بين الدوائر العظيمه متشابهه.

الواحد واحد لا غير، وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما، ويفهم منه أمران: أحدهما: أن التضاد منتف عن الاستقامه والاستداره العارضيتين للخط المستقيم والمستدير. والثاني: أن التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير.

قال: والشكل هيئه إحاطه الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقه.

أقول: ذكر القدماء أن الشكل ما أحاط به حد أو حدود، والتحقيق أنه من باب الكيف فإنه هيئه تعرض للجسم بسبب إحاطه الحد الواحد أو الحدود به كالكريه والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقوله، وإذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقه.

المضاف

اشاره

قال: الثالث المضاف.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقوله الثالثه من المقولات العشر، وهذه المقوله مع ما بعدها من المقولات كلها نسبيه وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات، وفي هذا القسم مسائل:

١- المسأله الأولى : فى أقسامه

قال: وهو حقيقى ومشهورى.

أقول: المضاف قد يقال لنفس الإضافه أعنى العارضه للشئ باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوه والبنوه، ويقال له: المضاف الحقيقى فإنه لذاته يقتضى الإضافه، وغيره أنما يقتضى الإضافه بواسطته، ويقال للذات التى عرضت لها الإضافه بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهورى، وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهورى باعتبار كونها معروضه للإضافه.

ص: ٣٦٤

٢- المسأله الثانيه : فى خواصه

قال: ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو القوه.

أقول: هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره، إحداهما:

وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأب أب لابن فكذا الابن ابن للأب، والمراد بالانعكاس الحكم بإضافه كل واحد منها إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه كما مثلناه، فإن لم تراع هذه الحثيه لم يجب الانعكاس كما تقول: الأب أب للانسان.

الثانيه: التكافؤ فى الوجود بالفعل أو القوه والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا.

قال: ويعرض للموجودات أجمع.

أقول: المضاف الحقيقى يعرض لجميع الموجودات، كما يقال للواجب تعالى:

قادر عالم خالق رازق، ويقال لنوع من الجواهر: إنه أب وابن وغيرهما، ويقال للخط: طويل وقصير، وللعدد: قليل وكثير، وللكيف: أسخن وأبرد، وللمضاف:

كالأقرب والأبعد (١)، وللأين: أعلى وأسفل، وللمتى: أقدم وأحدث، وللوضع: أشد استقامه وانحناء، وللملك: أكسى وأعرى، وللعمل: أقطع وأصرم، وللانفعال: أشد تسخنا وتقطعا.

٣- المسأله الثالثه : فى أن الإضافه ليست ثابتة فى الأعيان

قال: وثبوتة ذهنى وإلا تسلسل ولا ينفع تعلق الإضافه بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فذهب قوم إلى أن الإضافه ثابتة فى الأعيان، لأن فوقه السماء ليست عدما محضا ولا أمرا ذهنيا غير مطابق. وقال آخرون: إنها

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٣٦٥

عدميه فى الأعيان ثابتة فى الأذهان، وهو اختيار المصنف رحمه الله وأكثر المحققين.

والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها أن الإضافة لو كانت ثابتة فى الأعيان لزم التسلسل، لأن حلولها فى المحل إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبو على ابن سينا عن هذا (١) بأن قال: يجب أن نرجع فى حل

=====

(١) أجاب عنه الشيخ فى الفصل العاشر من ثلثه إلهيات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٢) عبارته الشيخ المنقوله فى نسخ كشف المراد تغاير عبارته الشفاء فى الجملة. وقول الشارح بعد نقل كلام الشيخ: (وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب) يعطى أنه نقل كلامه من غير تصرف فيه وتحرير آخر، ولكن عرضها على الشفاء يوهم أن ما فى الكشف كأنه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد نأتى هنا بعبارته الشيخ من نسخه مصححه عندنا صححناها فى أثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عدده نسخ مخطوطه كريمه موجوده فى مكتبتنا المحقره على غايه الدقه والاتقان فى العمل فهى ما يلى:

يجب أن نرجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق فنقول: إن المضاف هو الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره فكل شئ فى الأعيان يكون بحيث ماهيته أما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشئ من المضاف، لكن فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الأعيان موجود فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع فهو من حيث إنه فى هذا الموضوع ماهية معقوله بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجود آخر، مثلا- وهو وجود الأبوه وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته، والكون أبوه مضاف لذاته، إنتهى.

أقول: إن الشارح فى البحث عن التقابل وهو المسأله الحاديه عشره من ثانى المقصد الأول قال فى تعريف التضاييف ما هذا لفظه: المتقابلان إن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوه والبنوه.. إلى قوله فى تعريف الضدين فى المشهور: إن الضدين فى المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر.. الخ.

وعلى هذا الوزن ينبغى أن يقال هاهنا فى تعريف الإضافة نحو عبارات الشيخ من يعقل، والمعقول ونظائرهما فى عبارته الشفاء والشارح عدل عنها إلى مقوله ونظائرهما كما فى الكتاب.

هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذى ماهيته مقوله بالقياس إلى غيره، فكل شئ فى الأعيان يكون بحسب ماهيته (١) إنما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشئ هو المضاف، لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود. ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المقول بالقياس إلى غيره، وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافه بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فتنتهى من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع (٢) فله وجود آخر - مثلا وجود الأبوه فى الأب - أمر زائد على ذات الأب، وذلك الموجود أمر مضاف أيضا فليكن هذا عارضا من المضاف لذى المضاف (٣) وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه لا لإضافه أخرى. فالكون محمولا مضاف لذاته، والكون أبوه مضاف لذاته.

وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب، لأن التسلسل الذى ألزمناه ليس من حيث إن المضاف الذى هو المقوله يكون مضافا بإضافه أخرى حتى تقسم

====

(١) كما فى (م). وفى غيرها: يكون بحيث ماهيته.

(٢) كما فى (م). وفى غيرها فى هذا الموضوع.

(٣) كما فى (م). وفى عده نسخ مخطوطه من الشفاء وكشف المراد:

فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف. وما فى (م) أمتن وأوفق بأسلوب العبارة. بل ينبغى أن يقال هو متعين ولزم محرف.

ص: ٣٦٧

الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث إن المضاف الحقيقي كالأبوه تفتقر إلى محل تتقوم به عرضيتها وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعى محلا وحلولا ويتسلسل، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها، أى تعلق الإضافة بالمضاف إليه لذاتها لا لإضافه أخرى.

قال: ولتقدم وجودها عليه (١).

أقول: هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان، وتقريره أنها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية ما، فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال، فالضمير في (عليه) يرجع إلى وجودها. ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام أن الإضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها حقيقه له، فاتصافه به نوع إضافة سابقة على وجود الإضافة، وأعاد الضمير إليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال: ولزم عدم التناهي في كل مرتبه من مراتب الأعداد.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره أن الإضافات لو كانت ثابتة في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبه من مراتب الأعداد تجتمع فيه إضافات وجودية لا تناهى، لأن الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة وتعرض له بذلك الاعتبار إضافة النصفية، وإلى الستة وتعرض له بحسبه إضافة الثلثية، وهكذا إلى ما لا- يتناهى وهو محال. أما أولا فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا، وأما ثانيا فلأن تلك الإضافات موجودة دفعه ومرتبه في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيلزم اجتماع أعداد لا تناهى دفعه ومرتبه وهو محال اتفاقا، وأما ثالثا

=====

(١) برفع الوجود فاعل تقدم، وتقدم فعل ماض.

ص: ٣٦٨

فلأن وجود الإضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعه من ترتبها، وكل ذلك مما برهن على استحالته.

قال: وتكثر (١) صفاته تعالى.

أقول: هذا وجه رابع، وتقريره أن الإضافات لو كانت وجوديه لزم وجود صفات الله تعالى متكرره لا تتناهى، لأن له إضافات لا تتناهى وذلك محال.

٤- المسألة الرابعة: في باقى مباحث الإضافة

قال: ويخص كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى (٢) فيعرض له الاختلاف والاتفاق إما باعتبار زائد أو لا.

أقول: المضاف المشهورى كالأب يعرض له مضاف حقيقى كالأبوه وكذا الابن تعرض له البنوه، فكل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقى واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، فإذا كان كل مضاف مشهورى يعرض له مضاف حقيقى عرض حينئذ الاختلاف فى المضاف الحقيقى كالأبوه والبنوه والاتفاق كالأخوه والجوار.

ثم إن هذا المضاف الحقيقى يعرض للمضاف المشهورى إما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فإن فى العاشق هيئه مدركه وفى المعشوق هيئه يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ إضافة العشق باعتبار هذا الزائد، وقد يكون الزائد فى أحدهما إذ العالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به، وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والياسر (٣) فإنهما يتضايقان لا لأجل صفة زائده

=====

(١) برفع التكثر وإضافته عطفًا على عدم التناهى، أى لزم تكثر صفاته.

(٢) باتفاق النسخ كلها، فمضاف حقيقى فاعل.

(٣) على هيئه اسم الفاعل فيهما. وفى نسخ قد حرفا بالتيامن والياسر. ولا يخفى عليك وجه التحريف لأن الكلام فى المضاف المشهورى وعروض إضافه حقيقيه.

ص: ٣٦٩

على الإضافة، هذا خلاصه ما فهمناه من هذا الكلام.

الأيّن

قال: الرابع الأين وهى النسبه إلى المكان (١).

أقول: لما فرغ من البحث عن المضاف شرع فى البحث عن الأين وهى نسبه الشئ إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقى وهو نسبه الشئ إلى مكانه الخاص به، وغير حقيقى وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا: زيد فى الدار، وهذه النسبه مغايره للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشده والضعف.

قال: وأنواعه أربعة عند قوم هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: أنواع الكون عند المتكلمين أربعة: الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان، والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال: فالحركة كمال أول لما بالقوه من حيث هو بالقوه أو حصول الجسم فى مكان بعد آخر.

أقول: هذان تعريفان للحركة، الأول منهما للحكماء والثانى للمتكلمين.

أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم فى المكان المنتقل عنه معدومه عنه ممكنه له فهى كمال للجسم، ثم إن حصوله فى المكان الثانى حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضا، والجسم فى تلك الحال بالقوه فى المكان الثانى لكن الحركة أسبق الكمالين، فالحركة كمال أول لما بالقوه أعنى الجسم الذى هو بالقوه فى المكان الثانى. وإنما قيّدنا بقولنا: من حيث هو بالقوه،

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٣٧٠

لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوه إلى الفعل، وهذا الكمال من حيث إنه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوه.

وأما الثانى فإن المتكلمين قالوا: ليست الحركة هى الحصول فى المكان الأول، لأن الجسم لم يتحرك بعد، ولا واسطه بين الأول والثانى وإلا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثان فهى الحصول فى المكان الثانى لا غير.

قال: ووجودها ضرورى.

أقول: اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجوده وادعوا الضروره فى ذلك، وخالفهم جماعه من القدماء كزينون وأتباعه قالوا: إنها ليست موجوده واستدلوا على ذلك بوجه:

أحدها: أن الحركة لو كانت موجوده لكانت إما منقسمه فىكون الماضى غير المستقبل أو غير منقسمه فيلزم تركيبها من الأجزاء التى لا تتجزأ، واللازمان باطلان.

الثانى: أن الحركة ليست هى الحصول فى المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد، ولا فى المكان الثانى لأن الحركة انتهت وانقطعت، ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا فى الوجود فلا تكون موجوده.

الثالث: أن الحركة ليست واحده فلا تكون موجوده.

وهذه الاستدلالات فى مقابله الحكم الضرورى فلا تكون مسموعه.

قال: يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار.

أقول: وجود الحركة يتوقف على أمور سته: أحدها: ما منه الحركة. والثانى:

ما إليه الحركة أعنى مبدأ الحركة ومنتهاها، والظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان فى شئ واحد باعتبار واحد. الثالث: ما به الحركة وهو السبب والعله الفاعليه لوجودها. الرابع: ما له الحركة أعنى الجسم المتحرك وهو

العله القابليه، وهذان هما المرادان بقوله: والعلتين. الخامس: ما فيه

الحركة أعنى المقوله التى ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع، والظاهر أنه المراد بقوله: والمنسوب إليه، إذ المقوله تنسب الحركة إليها بالتبعيه (١).

السادس: الزمان الذى تقع فيه الحركة وهو المراد بقوله: والمقدار، فإن الزمان مقدار الحركة.

قال: فما منه وما إليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا.

أقول: ما منه وما إليه قد يكون محلها واحدا لكن لا باعتبار واحد كالنقطه فى الحركة المستديره فإنها بعينها مبدأ للحركة المستديره ومنتهى لها لكن باعتبارين، وقد يتغاير محلها كالحركات المستقيمه ثم قد يتضاد المحل فى المتكثر إما ذاتا كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضا كالحركة من اليمين إلى الشمال.

قال: ولهما اعتباران (٢) متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أن لكل واحد مما منه وما إليه اعتبارين:

أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعنى ذا المبدأ وذا المنتهى، والثانى بقياس كل واحد إلى صاحبه. فالأول قياس التضاييف والثانى قياس التضاد، وذلك لأن المبدأ لا يضاييف المنتهى لانفكاكهما تصورا بل يضاييف ذا المبدأ، فإن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وكذا المنتهى، وأما اعتبار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضاد له إذ ليس مضاييفا، ولا سلبا وإيجابا، ولا عدما وملكه فلم يبق إلا التضاد، وهذان الاعتباران أعنى التضاييف والتضاد متقابلان. (واعلم) أن هاهنا إشكالا وهو أن يقال: الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه، والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

====

(١) كما فى نسخه (م) والنسخ الأخرى كلها بالفئيه.

(٢) العبارة فى الشوارق هكذا: ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له، وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر إلى الآخر (ص ٣٧٦ ج ٢ ط ١) ولكن نسخ كشف المراد كلها مطبقة على ما نقلناه، وكأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلاله أسلوب الكلام عليه.

ص: ٣٧٢

والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما، وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الأطراف في الحركات المستقيمه وتلك متغايره، بقى أن يقال: هذا لا يتأتى في الحركات المستديره، وقد نبه المصنف رحمه الله على ذلك بقوله: قد يتحدان محلا، فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين إذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ، وفيه ما فيه.

قال: ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

أقول: قد بينا أنه يريد بالعتين هنا الفاعليه أعنى المحرك والقابليه أعنى المتحرك، وادعى تغايرهما على معنى أنه لا يجوز أن يكون الشئ محركا لنفسه بل إنما يتحرك بقوه موجوده أما فيه كالطبيعه أو خارجه عنه (١) لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العله يستلزم بقاء المعلول، فإذا فرضنا الجسم لذاته عله للحركه كان عله لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا بقاء الجسم، لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضى أن لا يوجد الثانى لامتناع اجتماع أجزائها فى الوجود فلا توجد الحركه وقد فرضناها موجوده هذا خلف، وإلى نفى الحركه أشار بقوله:

انتفى المعلول.

قال: وعم.

أقول: هذه حجه ثانيه على أن الفاعل للحركه ليس هو القابل أعنى نفس الجسميه، وتقريره أن نقول: الأجسام متساويه فى الماهيه، فلو اقتضت لذاتها الحركه لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا (هف) ثم إن الجسميه إن اقتضت الحركه إلى جهه معينه لزم حركه كل الأجسام إليها وهو باطل بالضروره، وإن كان إلى جهه غير معينه انتفت الحركه، وأشار إلى هذا الدليل بقوله: (وعم) أى

====

(١) باتفاق النسخ كلها. وفى المطبوعه: أو خارجه عنه كالنفس. والظاهر أن المثال أعنى قوله:

كالنفس تعليقه أدرجت فى الكتاب.

ص: ٣٧٣

وعم ما فرضناه معلولا وهو الحركة إما مطلقا أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه.

قال: بخلاف الطبيعه المختلفه المستلزمه فى حال ما.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين، وتقريره أن نقول:

الطبيعه قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعه ولا عمومها بعمومها.

وتقرير الجواب أن نقول: الطبائع مختلفه فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهة معينه بخلاف غيرها، وإلى هذا أشار بقوله: المختلفه.

وأیضا الطبيعه لم نقل إنها مطلقا عله للحركة وإلا- لزم المحال بل إنما تقتضيها فى حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعى، أما حال بقاء الجسم فى مكانه الطبيعى فلا تقتضى الحركة، وإليه أشار بقوله: المستلزمه فى حال ما.

قال: والمنسوب إليه أربع، فإن بسائط الجواهر توجد دفعه ومركباتها تعدم بعدم أجزائها.

أقول: يريد بالمنسوب إليه ما توجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره، والحركة تقع فى أربع مقولات لا- غير (١) هى: الكم والكيف والأين والوضع، ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان: بسيط ومركب، فالبسيط يوجد دفعه فلا تتحقق فيه حركة، والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه حركة أيضا.

قال: والمضاف تابع.

أقول: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لأنه أبدا تابع لغيره، فإن كان متبوعه قابلا للشده والضعف قبلهما هو وإلا فلا.

قال: وكذا متى.

أقول: ذكر الشيخ فى النجاه أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف

====

(١) التحقيق فى المقام يطلب فى كتابنا الفارسى الموسوم ب (گشى در حرکت).

يكون فيه حركة فإن كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وقال في الشفاء: يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافه في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

قال: والجدده دفعه.

أقول: مقوله الملك لا- تتحقق فيها حركة، لأننا قد بينا أنها عباره عن نسبه التملك فإن حصل وقع دفعه وإلا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة.

قال: ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال.

أقول: هاتان المقولتان لا- توجد الحركة فيهما، لأن الانتقال من التبريد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبريد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبريد بل من البروده إذ التبريد قد عدم وانقطع، وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال: ففي الكم باعتبارين لدخول (١) الماء القاروره المكبوه عليه، وتصدع الآنيه عند الغليان.

أقول: لما بين أن الحركة تقع في أربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقوله مقوله، فابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين: أحدهما التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول.

أما الأول فالمراد به زياده مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانيه عليه، أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمر زائد على الجسم

=====

(١) كما في (ش د ق) والنسخ الأخرى بالكاف أي كدخول. وقول الشارح: (واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين) موافق للام فإن اللام للاستدال والتعليل. وإن قيل: إن الكاف تأتي للتعليل أيضا نحو قوله تعالى (واذكروه كما هداكم). وقوله: (وتصدع) مصدر مجرور مضاف إلى الآنيه، عطفًا على الدخول.

ص: ٣٧٥

وأن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدرج، واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين:

الأول: أن القاروره إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلا فلا، مع أن الخلاء أو الملاء في البابين واحد (١) فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القاروره له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شئ من الهواء فيكتسب الباقي لضروره الخلاء (٢) مقدارا أكثر غير طبيعي فإذا كبت القاروره على الماء

=====

(١) كما في (ش د ق ص). وفي (ز): مع أن الخلاء والملاء في البابين واحد. وفي (م) مع أن الخلاء والملاء في المائين واحد. وفي نسخه أخرى مع أن الخلاء والملاء في التأثير واحد.

وفي المطبوعه: مع أن الخلاء والملاء في البابين واحد. (المباحث المشرقيه للفخر الرازي ج ١ ص ٥٦٩).

(٢) كما في النسخ كلها إلا- (ص) ففيها: لصيروره الخلاء، وما في المطبوعه: لضروره امتناع الخلاء وهم، وإن كان عباره القوشجي ونحوها عباره صاحب الشوارق أيضا: ضروره امتناع الخلاء. ومعنى لضروره الخلاء أن الخلاء يوجب ذلك، أى يوجب أن يكتسب الباقي مقدارا أكثر غير طبيعي.

وعباره القوشجي في تقرير الدليل الأول هكذا: إن القاروره الضيقه الرأس يكب على الماء فلا يدخلها أصلا، فإذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالإصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها، وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويله الأعناق الضيقه المنافذ جدا بماء الورد، وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم، بل لأن المص أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج أيضا، ثم أوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه إلى مقداره الذى كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضروره امتناع الخلاء.

وفي المباحث للفخر (ج ١ ص ٥٦٩): أن القاروره تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخليه المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المتخلخل إياه خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب.

وفي الدليل بعض شبهات أوردوها في الكتب المطوله أشار إلى جوابها صاحب المنظومه فى الحكمة فى التعليقه بقوله: فيتكاثف هواء القاروره ببرد الماء أو لتنافرهما أو شبه ذلك فيرجع إلى الخلف ويتبعه الماء أو المائع الآخر لمحالیه الخلاء بخلاف ما إذا كانت غير ممصوصه (ص ٢٤٣ ط ١ أعلى).

داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص.

الثانى: أن الآنيه إذا ملئت ماءا وسد رأسها سدا محكما وغليت بالنار فإنها تشق، وليس ذلك لمداخله أجزاء النار لعدم الثقب فى الآنيه فبقى أن يكون ذلك لزياده مقدار ما فيها، وعندى فى هذين الوجهين نظر وإن أفادا الظن.

قال: وحرکه أجزاء المغتذى فى جميع الأقطار (١) على التناسب.

أقول: هذا هو الاعتبار الثانى وهو الحرکه فى الكم باعتبار النمو، (واعلم) أن النامى يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا داخلت أجزاء المزيد عليه وتشبهت به، فصد هذه الحاله الذبول وقد يشته هذا بالسمن، والفرق بينهما أن الواقف فى النمو قد يسمن كما أن المتزايد فى النمو قد يهزل، وذلك لأن الزيادة إذا أحدثت المنافذ فى الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعته الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبه واحده فى نوعه فذاك هو النمو، والشيخ قد يسمن لأن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها، فلا تتحرك أجزاءه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا وإن تحرك لحمه إلى الزيادة، فيكون ذلك فى الحقيقه نموا فى اللحم لكن المسمى باسم النمو أنما هو حرکه الأعضاء الأصلية.

قال: وفى الكيف للاستحاله المحسوسه مع الجزم ببطلان الكمون والورود (٢) لتكذيب الحس لهما.

=====

(١) أى فى جميع الأبعاد.

(٢) مقابل الكمون هو البروز، ووجه الورود ظاهر أيضا وفى الشرح ما يدل عليه، والنسخ كلها ببطلان الكمون والورود مكان الكمون والبروز، وفى بعضها كلمه البروز مكتوبه على صورته خ ل. والنسخه المنسوبه إلى خط الخواجه أيضا: ببطلان الكمون والورود. وفى المباحث المشرقيه: أصحاب الكمون والظهور (ج ١ ط ١ ص ٥٧٦). وعبارته الخواجه فى شرحه على الفصل الثالث والعشرين من النمط الثانى من الإشارات كانت بلفظه البروز والورود، وتقدم الكلام فيهما (ص ٢٥٠).

ص: ٣٧٧

أقول: لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى الحركة فى الكيف أعنى الاستحاله، واستدل على ذلك بالحس فى انه يقضى بصيروره الماء البارد حارا على التدرىج وبالعكس وكذا فى الألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسه.

واعلم أن الآراء لم تتفق على هذا، فإن جماعه من القدماء أنكروا الاستحاله وافترقوا فى الاعتذار عن الحراره المحسوسه فى الماء إلى قسمين: أحدهما ذهب إلى أن فى الماء أجزاء ناريه كامنه فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الأجزاء وظهرت للحس، والثانى ذهب إلى أن الأجزاء الناريه ترد عليه من خارج وتداخله فىحس منه بالحراره.

والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما، أما الأول فلأن الأجزاء الكامنه يجب الاحساس بها عند مداخله اليد لجميع أجزاء الماء وتفرقتها قبل ورود الحراره عليه، ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون.

وأما الثانى فلأننا نشاهد جبلا من كبريت تقرب منه نار صغيره فيحترق، مع أنا نعلم أنه لم يكن فى تلك النار الصغيره من الأجزاء الناريه ما يلقى الجبل ويغلب عليه حسا.

قال: وفى الأين والوضع ظاهر.

أقول: وقوع الحركة فى هاتين المقولتين أعنى الأين والوضع ظاهر، لكن الشيخ ادعى أنه الذى استخرج وقوع الحركة فى الوضع، وقد وجد فى كلام أبى نصر الفارابى وقوعها فيه. (واعلم) أن الحركة فى الوضع وإن استلزمت حركة الأجزاء فى الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لا اعتبار حركة الجميع فى الوضع.

قال: وتعرض لها وحده باعتبار وحده المقدار والمحل والقابل.

أقول: الحركة منها واحده بالعدد ومنها كثيره، أما الواحده فهى الحركة

المتصله من مبدأ المسافه إلى نهايتها، وقد بينا تعلق الحركه بأمر سته والمقتضى لوحدتها إنما هو ثلاثة منها لا غير: الأول: وحده الموضوع وهو أمر ضرورى فى وحده كل عرض لاستحاله قيام العرض بمحلين، وإليه أشار بقوله: والمحل.

الثانى: وحده الزمان وهو كذلك أيضا لاستحاله إعادته المعدوم بعينه، وإليه أشار بقوله: المقدار.

الثالث: وحده المقوله التى فيها الحركه فإن الجسم الواحد قد يتحرك فى الزمان الواحد حركتى كيف وأين، وإليه أشار بقوله: والقابل.

ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقوله، ووحده المحرك غير شرط فإن المتحرك بقوه ما مسافه إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركه، وإذا اتحدت الأشياء الثلاثة اتحد ما منه وما إليه، لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى إلى شيئين والمنتهى إلى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين.

قال: واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضى الاختلاف (١).

أقول: إذا اختلف أحد الأمور الثلاثة أعنى ما منه وما إليه وما فيه، اختلفت الحركه بالنوع فإن الحركه فى الكيف تغاير الحركه فى الأين وهذا ظاهر، وأيضا الصاعده ضد الهابطه. وأراد بالمتقابلين ما منه وما إليه وبالمنسوب إليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركه واحده بالنوع، ولا الفاعل لأن الطبيعى والقسريه قد تصدر عنهما حركه واحده به، ولا الزمان لعدم اختلافه، وفى هذه المباحث نظر ذكرناه فى كتاب الأسرار.

قال: وتضاد الأولين التضاد.

====

(١) كما فى (ش ص ز د) وفى (م ق ت) ونسخ أخرى: مقتضى للاختلاف، ولكن الصواب هو الأول كما نص به الشارح فى بيان المتن التالى حيث يقول: أى وتضاد الأولين يقتضى التضاد.

ص: ٣٧٩

أقول: من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعده والهابطه، فعله تضادهما ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار، ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر، ولا الزمان لعدم تضاده، ولا ما فيه لاتحاد المسافه فيهما فلم يبق إلا ما منه وما إليه، وإليه أشار بقوله: وتضاد الأولين التضاد أى وتضاد الأولين يقتضى التضاد وعنى بالأولين ما منه وما إليه.

ولا يمكن التضاد بالاستقامه والاستداره لأنهما غير متضادين.

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام.

أقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان، فإن الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى جميعه مع التساوى فى السرعه والبطء، وبانقسام المتحرك فإنها عرض حال فيه والحال فى المنقسم يكون لا شك منقسما، وبانقسام ما فيه أعنى المسافه فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى متنهاها ولا مدخل للمتقابلين أعنى ما منه وما إليه فى الانقسام ولا للفاعل، وذلك كله ظاهر.

قال: وتعرض لها كيفيه تشتد فتكون الحركة سريعه، وتضعف فتكون بطيئه ولا تختلف بهما الماهيه.

أقول: تعرض للحركة كيفيه واحده تشتد تاره وتضعف أخرى، فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعه وباعتبار ضعفها بطيئه وتلك الكيفيه هى السرعه والبطء، ولا- تختلف ماهيه الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول: أن هذه الكيفيه واحده وإنما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبه إلى شئ قد يكون بطيئا بالنسبه إلى غيره. الثانى: أنا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه أيضا إلى السريع والبطئ، وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما للجنس بواسطه الأخرى بل يعرضان أولا لذلك الجنس، وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلا من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصه.

قال: وسبب البطء الممانعه الخارجيه أو الداخليه لا تخلل السكنات وإلا لما أحس بما اتصف بالمقابل.

أقول: اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركه سبب للاحساس بالبطء، والأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا- يتجزأ في الحركه امتنع إسناد البطء إلى تخلل السكنات بل أسندوه إلى الموانع الخارجيه كالملاء في الحركات الطبيعيه، وإلى الداخليه كالميول الطبيعيه في الحركات القسريه لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطء لما أحس بما اتصف بالمقابل يعنى أنه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفه بالسرعه التي هي مقابله البطء لما تقدم في مسأله الجزء الذي لا يتجزأ.

قال: ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آنى الميلين.

أقول: يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعده والهابطه، وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركه الحاصله على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامه، والانعطاف وهي الحركه الراجعه من المنتهى إلى المبدأ. وإنما وجب السكون بينهما لأن لكل حركه عله تقتضى إيصال الجسم إلى المطلوب والوصول موجود آنا فعلته كذلك، وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضى للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضى المفارقه لاستحاله اجتماع الميلين ولا يتصل الآن فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب.

قال: والسكون حفظ النسب فهو ضد.

أقول: اختلف الناس في تحقيق ماهيه السكون وأنها هل هي وجوديه أو عدميه؟ فالتكلمون على الأول، فجعلوه عبارته عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد، والحكماء على الثاني قالوا: إنه عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك، والمصنف رحمه الله اختار قول المتكلمين وهو أنه وجودى وأن مقابله

للحركة تقابل الضديه لا تقابل العدم والملكه وجعله عباره عن حفظ النسب بين الأجسام الباقية (١) على حالها.

قال: يقابل الحركتين.

أقول: يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان: أحدهما: إنه إشاره إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا- نهايتها، أو أن السكون مقابل للحركة من مكان السكون وإليه، والحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصه وإلا- لكان المتحرك إلى جهه ساكنا في غير تلك الجهه بل هو عدم كل حركة ممكنه في ذلك المكان، واحتج الأولون بأن السكون في النهايه كمال للحركة وكمال الشئ لا يقابله. والجواب أن السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك.

الثاني: أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمه والمستديره معا، وذلك لأنه لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب وكان حفظ النسب إنما يتم ببقاء الجسم في مكانه على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمه والمستديره معا لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال: وفي غير الأين حفظ النوع.

أقول: لما بين أن السكون عباره عن حفظ النسب وكان ذلك إنما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان، وجب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من المقولات فجعله عباره عن حفظ النوع في المقوله، التي تقع فيها الحركة.

قال: ويتضاد لتضاد ما فيه (٢).

====

(١) كما في (م) والنسخ الباقية: الأجسام الثابته. والصواب الأول كما يصرح به في شرح المتن التالي.

(٢) كما في غير (م) وفيها: ويتضادان لتضاد ما فيه، على التثنيه. ولعلها باعتبار السكونين أي يتضاد سكونا لتضاد ما فيه.

ص: ٣٨٢

أقول: قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة، فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما تقدم في الحركة، ولا تعلق له بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه.

قال: ومن الكون طبعى وقسرى وإرادى.

أقول: الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلاح عليه المتكلمون، وقسمه إلى أقسام ثلاثة وذلك لأنه عباره عن حصول الجسم في الحيز، وذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوه يستند إليها، وتلك القوه إما أن تكون مستفاده من الخارج وهى القسريه، أو لا وهى الطبعيه إن لم تقارن الشعور، والإراديه إن قارنته.

قال: فطبعى الحركة أنما يحصل عند مقارنه أمر غير طبعى.

أقول: الطبعيه أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبعيه بأمر غير طبعى، ويفتقر في الرد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبعيا أما في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق، وأما في الكيف فكالماء المسخن، وأما في الكم فكالذابل بالمرض.

قال: ليرد الجسم إليه فيقف.

أقول: غايه الحركة الطبعيه أنما هى حصول الحاله الملائمه الطبعيه التى فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبعيه الحركة ورد الجسم إليها بعد عدمها عنه، لا الهرب عن الحاله غير الطبعيه، قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع، إذ كل طريق غير طبعى مهروب عنه فيختص بالطبعى، وعلى كل تقدير فإذا حصلت الحاله الطبعيه وقف الجسم وعدمت الحركة الطبعيه لزوال الشرط وهو عدم الحاله غير الطبعيه.

قال: فلا تكون دوريه.

أقول: هذا نتیجه ما تقدم، فإن الحركة الطبعيه تطلب استرداد الحاله الطبعيه

بعد زوالها، والحركة الدوريه تطلب بالحركه عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعيه وهو ظاهر.

واعلم أن الحركة الطبيعيه قد بينا أنها إنما تصدر عن الطبيعه لا- بانفرادها بل بمشاركه الأحوال الغير الطبيعيه، ولتلك الأحوال درجات متفاوتة (١) في القرب والبعد، فإذا حركت الطبيعه الجسم إلى نقطه معينه كانت مع حال مخصوصه غير ملائمته، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطه لم تبق تلك الحاله بل حصلت حاله أخرى هي الحصول في حد آخر، فعله الحركه الأولى التامه غير عله الحركه الثانيه فلا يقال: الطبيعه في منتصف المسافه مثلاً تهرب عما طلبته بالطبيعه.

قال: وقسريها مستند إلى قوه مستفاده قابله للضعف.

أقول: الحركه القسريه إما أن تكون مع ملازمه المتحرك أو مع مفارقتة، والأول لا إشكال فيه وإنما البحث في الثاني، فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركه كذلك يفيد قوه فاعله لتلك الحركه قابله للضعف بسبب الأمور الخارجيه والطبيعه المقاومه، وكلما ضعفت القوه القسريه بسبب المصادمات قويت الطبيعه إلى أن تفنى تلك القوه بالكلية.

وعندى هنا إشكال، فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه، فالقوه القسريه إذا عدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى عله كافتقار الحركه، والأقرب هنا أن ثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثه: الحركه القسريه والميل القسرى وهو القابل للشده والضعف والقوه المستفاده من القاسر وهي باقيه لا- تشتد ولا- تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذى يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوه القسريه بالكلية.

قال: وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعه مطلقاً.

أقول: السكون منه طبيعى كاستقرار الأرض في المركز، ومنه قسرى كالحجر

=====

(١) هكذا في جميع النسخ إلا (م) ففيها: درجات متقاربه.

ص: ٣٨٤

الواقف في الهواء قسرا، ومنه إرادى كسكون الحيوان بإرادته في مكان ما.

والطبيعى من السكون ما يستند إلى الطبيعه مطلقا بخلاف الحركة الطبيعه المستنده إلى الطبيعه لا مطلقا بل عند مقارنه أمر غير ملائم.

قال: وتعرض البساطه ومقابلها للحركه خاصه.

أقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى أسفل، ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى إذا اختلفتا في المقصد، فإن حركة كل من النملة والرحى وإن كانت بسيطه لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتيه باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت إحدى الحركتين مساويه للأخرى حدث للنملة ثبات بالنسبه إلى الأمور الثابته وإن فضلت إحدهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل إحدهما على الأخرى، وهذا أنما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهه أو جهتين.

قال: ولا يعلل الجنس (١) ولا أنواعه بما يقتضى الدور.

أقول: الذى خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على أبى هاشم حيث قال: إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وإن الحركة معلله بمعنى، والدليل على بطلانه أن المعنى الذى جعل عله في الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا، فإن كان الثانى لزم الدور، وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان ما فهو الميل وهو ثابت، وإلا لم يكن عله.

المتى

قال: الخامس متى وهو النسبه إلى الزمان أو طرفه.

====

(١) المراد بالجنس في المقام الكون أى الأين كما تقدم في كلام الشارح آنفا بيان قوله: (ومن الكون طبيعى وقسرى وإرادى) من أن الكون هو الجنس، فإن الكون عند المعتزله هو الجنس لأنواعه الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ص: ٣٨٥

أقول: لما فرغ من البحث عن مقوله الأين شرع في البحث عن المتى، والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو إما حقيقى وهو الذى لا يفضل عن كون الشيء كالصيام فى النهار، وإما غير حقيقى كالصلاه فيه.

والفرق بين المتى الحقيقى والأين الحقيقى فى النسبه أن المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقى.

قال: والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها (١) باعتبار آخر.

أقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما، فإن الحركة لا بد لها من مسافه تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك، ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافه على بعض، فإن الجزء من الحركة الحاصل فى الحيز المتقدم من المسافه متقدم على الحاصل فى المتأخر منها، وكذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متأخره، لكن الفرق بين تقدم المسافه وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافه يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافه لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار آخر، أى باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان.

قال: وإنما تعرض المقوله بالذات للمتغيرات، وبالعرض لمعرضها.

أقول: هذه المقوله التى هى المتى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، وإنما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها، فإن ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبه إلا باعتبار عروض صفات متغيره له كالأجسام التى تعرض لها الحركات

=====

(١) كما فى (ز) وفى عده نسخ مخطوطه مصححه معتبره (م ق ص ش د): العارضان لها، وكذا فى عباره الشارح. ومتن الشوارق والقوشجى والشرح القديم للأصفهانى والنسخه المنسوبه إلى خط الخواجه كلها: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيها على أن الزمان يلحقه التقدم والتأخر لذاته.

ص: ٣٨٦

فتلحقها هذه النسبه.

قال: ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه إليه.

أقول: الذى فهمناه من هذا الكلام أمران: (أحدهما) أن وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهى متأخره عن المتغيرات التى هى معروضها، فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزم الدور.

(الثانى) أن هذه النسبه التى هى المقوله عارضه للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان، فالزمان معروض لهذه النسبه ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان وإلا لزم التسلسل.

قال: والطرف كالتقطه وعدمه فى الزمان لا على التدرىج.

أقول: الطرف يعنى به الآن فإنه طرف الزمان ووجوده فرضى على ما اختاره المصنف رحمه الله من نفى الجوهر الفرد كوجود النقطه فى الجسم، وعدمه فى جميع الزمان الذى بعده لا على التدرىج وذلك لأن عدم الشئ قد يكون فى آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القاره، وقد يكون فى زمان وهذا على قسمين:

الأول: أن يكون العدم على التدرىج كعدم الحركه، والثانى: أن يكون لا على التدرىج كاللامماسه وكعدم الآن.

قال: وحدوث العالم يستلزم حدوثه.

أقول: قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضروره، والأوائل نازعوا فى ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه.

الوضع

قال: السادس الوضع وهو هيئه تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

ص: ٣٨٧

أقول: الوضع من جملة الأعراض النسبية، واعلم أن لفظه الوضع تقال على معان بالاشتراك: أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشاره حسيه أنه هنا أو هناك، فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الواحد. وثانيها: هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض. والثالث: هيئه تعرض للجسم بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبه أجزائه إلى الأمور الخارجه عنه، وهذا هو المقوله المذكوره هنا كالقيام فإنه يفتقر إلى حصول نسبه الأجزاء ونسبه لها إلى الأمور الخارجيه مثل كون رأس القوائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبه لكان الانتكاس قياما، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار نسبتين، أى باعتبار نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبه الأجزاء إلى الأمور الخارجيه.

قال: وفيه تضاد وشده وضعف.

أقول: قد يقع فى الوضع تضاد كالقيام والانتكاس، فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غايه الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين، وقد يقع فيه أيضا شده وضعف فإن الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشده والضعف.

الملك

قال: السابع الملك وهو نسبه التملك.

أقول: قال أبو على: إن مقوله الملك لم أحصلها إلى الآن، ويشبه أن تكون عبارته عن نسبه الجسم إلى حواره أو لبعض أجزائه كالسلاح (١) والتختم، فمنه

=====

(١) بالحاء المهمله، والمعجمه مهمله.

أما عبارته الشيخ فقال فى الفصل الثالث من ثانيه طبيعيات الشفاء فى بيان المقولات التى تقع الحركه فيها: وأما مقوله الجده فإنى إلى هذه الغايه لم أتحققها، والذى يقال: إن هذه المقوله تدل على نسبه الجسم إلى ما يشمله ويلزمه فى الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبه على الوجه الأول إنما هو فى السطح الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولا حركه (ج ١ ط ١ ص ٤٧).

ص: ٣٨٨

ذاتي كحال الهره عند أهابها، ومنه عرضى كبدن الانسان عند قميصه. وأما المصنف رحمه الله فإنه حصل هذه المقوله وبين أنها عباره عن نسبه التملك قال رحمه الله:

ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفه كالجده والملك وله.

الفعل و الانفعال

قال: الثامن والتاسع أن يفعل وأن يفعل.

أقول: هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى أنهما ثابتان عينا وهما عباره عن تأثير الشئ فى غيره وتأثره عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين، وإذا انقطعا قيل لهما: فعل وانفعال، فإن الجسم ما دام فى الاحتراق قيل له هو ذا يحترق (١) فإذا

=====

(١) هو ذا كلمه واحده معناها بالفارسيه: اينك، اكنون، آنك.

وفى طبيعيات أرسطو (ص ٤٤٥ ط ١ القاهره): وأما هو ذا فإنه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غير المنقسم، مثال ذلك أن تقول: متى تمضى؟ فيقال لك: هو ذا يمضى، أى الوقت الذى هو مزعم بالمضى فيه قد أزف.

ومن الزمان السالف ما ليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضى؟ فيقال لك: هو ذا قد مضيت. ولسنا نقول: إن مدينه ايليون هو ذا قد فتحت، لأن فتحها كان بعيدا جدا من الآن.

أقول: فكلمه هو ذا يونانيه دخيله فى كلمات العرب لا أنها مؤلفه من كلمتين هما: هو وذا، ثم استعملت مفرده كما يظن، ونحوها كلمه هب بمعنى سلمنا الرائجه فى الصحف العربيه فإنها يونانيه أيضا دخلت فى لغه العرب من قلم المترجمين فى أوائل الاسلام، لا أنها من وهب كما يظن أيضا.

وقال الشيخ فى آخر مقاله الثانيه من طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٨١): ومن هذه الألفاظ - يعنى الألفاظ الزمانيه - قولهم: هو ذا، وهو ما يدل على أن قريب فى المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصرا شعورا يعتد به.

والشيخ عقد فى الموضوع المذكور من الشفاء فصلا فى بيان الألفاظ الزمانيه نحو: بغته ودفعه وقبيل ونحوها. وقال فى منطق الشفاء: شكل الكلمه التى فى المستقبل بعينه شكل الكلمه التى للحاضر فيقال: إن زيدا يمشى أى فى الحال، ويمشى أى فى الاستقبال، فإذا حاولوا زياده البيان قالوا: إن زيدا هو ذا يمشى فأقتضى الحال، أو قالوا: سوف يمشى فاقترضى الاستقبال.

وهذه الكلمه فى الروايات أيضا غير عزيزه ففى كتاب الطب لأبى عتاب وأخيه أحمد بن العباس بن المفضل قال: حدثنى أخى المفضل قال: لدغتنى عقرب فكادت شوكته حين ضربتنى تبلغ بطنى من شدة ما ضربتنى، وكان أبو الحسن العسكرى عليه السلام جارنا، فصرت إليه فقال [أبى]: إن ابنى عبد الله لدغته وهو ذا يتخوف عليه، فقال: أسقوه من دواء الجامع فإنه دواء الرضا عليه السلام، الحديث.

وفى الباب الحادى والعشرين من أبواب التيمم من وسائل الشيعة (ج ١ ص ١٨٩ من الطبع البهادرى): عبد الله بن عاصم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم فى الصلاه فجاء الغلام فقال: هو ذا الماء، فقال: إن كان لم يركع فليصرف ويلتوضأ وإن كان قد ركع فليمض فى صلاته.

وقال الشيخ فى الفصل الخامس من النمط الثالث من الإشارات فى إثبات أن نفس الانسان غير الجسميه والمزاج ما هذا لفظه: هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته.. الخ.

وترجمه عبد السلام الفارسى هكذا: آنك جانور جنبش مى كند بچيزى جز جسم أو.

وللسيد الأفخم محمد باقر المعروف بالمير الداماد تعليقه فى ذلك المقام من الإشارات فى بيان كلمه هو ذا، قال: هو ذا - بفتح الهاء وتسكين الواو - كلمه مفرده تستعمل للاستمرار والتأكيد ومرادفها فى لغه الفرس همى، ومقابلتها فى لغه العرب بغيته.. الخ.

أقول: والصواب أن مرادفها فى لغه الفرس اينك واكنون وآنك، كما علمت من كلمات أرسطو والشيخ ومواضع استعمالها فى الروايه وغيرها، ثم إن قوله: تستعمل للاستمرار والتأكيد ففيه ما فيه أيضا كما دريت، ولما فسرها للاستمرار والتأكيد قال: إن مرادفها فى لغه الفرس همى، وقد فهمت معناها الصحيح ومرادفها كذلك.

انقطع احتراقه واستقر أطلق عليه لفظه المصدر.

قال: والحق ثبوتهما ذهنا وإلا لزم التسلسل.

أقول: المصنف رحمه الله ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون، وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا وإلا لزم التسلسل.

ووجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعي عله مؤثره فيهما، فلتلك العله نسبة التأثير إليهما ولهما نسبة التأثر عنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتين أخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ص: ٣٩٠

المقصد الثالث : فى إنبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره

أشاره

وفيه فصول:

ص: ٣٩١

الفصل الأول : فى وجوده تعالى

قال: الموجود إن كان واجبا وإلا استلزمه لاستحاله الدور والتسلسل.

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتداء بإثبات وجوده لأنه الأصل فى ذلك كله، والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضروره فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود بالضروره فذلك المؤثر إن كان واجبا فالمطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود فإن كان واجبا فالمطلوب وإن كان ممكنا تسلسل أو دار، وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع أشير إليه فى الكتاب العزيز بقوله: (أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) (١) وهو استدلال لى.

والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثا تسلسل أو دار، وإن كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب، وهذه الطريقه أنما تتمشى بالطريقه الأولى، فلهذا اختارها المصنف رحمه الله على هذه.

====

(١) فصلت: ٥٣.

ص: ٣٩٢

وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : في أنه تعالى قادر

(١)

قال: الثاني في صفاته. وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدأ بالقدره، والدليل على أنه تعالى قادر أنا قد بينا أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعنى العالم والتالى بقسميه باطل، بيان الملازمه أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل، فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.

قال: والواسطه غير معقوله.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها، وتقرير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل على أن

=====

(١) باتفاق النسخ كلها، بدون كلمه مختار وفي آخر البحث: فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار، أيضا باتفاق النسخ كلها، فأوهم ذيل البحث زياده مختار في العنوان كما في المطبوعه.

ص: ٣٩٣

مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر (١) فى العالم على سبيل الاختيار، وتقرير الجواب أن هذه الواسطه غير معقوله (٢) لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، وثبوت واسطه بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول.

قال: ويمكن عروض الوجوب والامكان للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات المؤثره أو لا، فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا وإلا لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجوده هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة، وإن لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه، وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق الممكنه من الطرفين.

وتقرير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح، وبيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه فى المؤثره هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التى يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبه إليها ومع داعيه الذى يرجح أحد طرفيه، وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعى والقدره ولا تنافى بين

====

(١) كما فى (م ص ش د) فقوله: معلولا، مفعول لقوله: موجبا، بالكسر على هيئه الفاعل. وفى (ق ز): موجبا لذاته وله معلول يؤثر. فعلى هذه النسخه كان قوله: موجبا، بالفتح. ولكنها تصرف من غير لزوم ومفادها واحد لكن ما فى النسخ الأولى وهى أمتنها وأقدمها متعين بلا كلام.

(٢) وفى (م)، وحدها وهى أقدم النسخ: أو بواسطه غير معقوله. والنسخ الأخرى كلها كما فى المتن، وأسلوب كلام الخواجه فى التجريد يعطى الأول.

هذا الوجوب وبين الإمكان نظرا إلى مجرد القدره والاختيار، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ينافى الاختيار، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمه لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال: واجتماع القدره على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو معدوم فممتنع فلا قدره.

وتقرير الجواب أن الأثر معدوم حال حصول القدره ولا نقول: أن القدره حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القدره على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال، وإذا كان كذلك فلا قدره عليه في الحال وعند حصول الاستقبال يعود الكلام، لأننا نقول: القدره لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقريره أن القادر لا- يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود. أما بيان المقدمه الأولى فلأن الفعل يستدعى الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم، وأما الثانيه فلأنكم قلتم القادر هو الذى يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل. وتقرير الجواب أن القادر هو الذى يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وليس لا يفعل عباره عن فعل الضد.

قال: وعموميه العله تستلزم عموميه الصفه.

أقول: يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الأشاعره، وخالف أكثر الناس في ذلك فإن الفلاسفه قالوا: إنه تعالى قادر على شئ

ص: ٣٩٥

واحد (١) لأن الواحد لا يتعدد أثره، وقد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى والشر من الشيطان، لأن الله تعالى خير محض وفاعل الشر شرير.

والمانوية ذهبوا (٢) إلى أن الخير من النور والشر من الظلمه.

والنظام قال: إن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجه.

وذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعه أو سفه (٣).

وذهب الجبائيان إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه.

وهذه المقالات كلها باطله، لأن المقتضى لتعلق القدره بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والإمكان ثابت فى الجميع فثبت الحكم وهو صحه التعلق، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: عموميه العله أى الإمكان تستلزم عموميه الصفه، أعنى القدره على كل مقدور.

والجواب عن شبهه المجوس أن المراد من الخير والشرير إن كان من فعلهما فلم لا يجوز إسنادهما إلى شئ واحد، وأيضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشئ فجاز أن يكون الشئ خيرا بالقياس إلى شئ وشرًا بالقياس إلى آخر، وحينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحده.

وعن شبهه النظام أن الإحاله حصلت بالنظر إلى الداعى، فلا تنافى الإمكان الذاتى المقتضى لصحه تعلق القادر.

====

(١) الفيلسوف الإلهى لا يقول أن ذلك الشئ واحد عددى فلا ردع ولا بطلان.

(٢) قال الماتن فى نقد المحصل (ص ١٣٠ ط مصر): المجوس من الثنويه يقولون: إن فاعل الخير يزدان، وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا، والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر. والمانويه يقولون: إن فاعلهما النور والظلمه. والديصانيه يذهبون إلى مثل ذلك.. الخ فيستفاد من كلامه أن الثنويه فى الشرح كما فى المطبوعه محرفه والصواب المانويه.

(٣) وفى (م) إما طاعه أو سنه، والنسخ الباقية سفه، والشارح العلامه قال فى الشرح: إن الطاعه والعبث وصفان.. الخ والعبث هو السفه.

وعن شبهه البلخي أن الطاعه والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

وعن شبهه الجبائين أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاده.

٢- المسأله الثانيه : فى أنه تعالى عالم

قال: والأحكام والتجرد (١) واستناد كل شئ إليه دلائل العلم.

أقول: لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا وكيفيه قدرته شرع فى بيان كونه تعالى عالما وكيفيه علمه، واستدل على كونه تعالى عالما بوجوه ثلاثه، الأول منها للمتكلمين والأخيران للحكماء:

الوجه الأول: أنه تعالى فعل الأفعال المحكمه وكل من كان كذلك فهو عالم، (أما المقدمه الأولى) فحسيه لأن العالم إما فلكى أو عنصرى، وآثار الحكمه والإتقان فيهما ظاهره مشاهد، (وأما الثانيه) فضروريه لأن الضروره قاضيه بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مره بعد أخرى.

الوجه الثانى: أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره، أما الصغرى فإنها وإن كانت ظاهره لكن بيانها يأتى فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا- جسمانى، وأما الكبرى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصله لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعننى بالتعقل إلا الحصول فإذن كل مجرد فإنه عاقل لذاته.

وأما إن كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وحده وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا مع غيره وكل مجرد

====

(١) الأحكام هو إتقان الصنع ووحده التدبير، والحكم بالأحكام محكم، وأما تجرده تعالى فتنزيهه فى عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو فى السماء إله وفى الأرض إله وهو الصمد الحق العالى فى دنوه والدانى فى علوه.

ص: ٣٩٧

يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير، أما ثبوت المعقوليه لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير، وأما صحه التقارن في المعقوليه فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامه، وأما وجوب العاقلية (١) حينئذ فلأن إمكان مقارنه المجرّد للغير لا- يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنه فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل، وإمكان المقارنه هو إمكان التعقل، وفي هذا الوجه أبحاث مذكوره في كتبنا العقلية.

الوجه الثالث: أن كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوجدانيه، وكل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم، وقد سلف أن العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال: والأخير عام.

أقول: الوجه الأخير من الأدله الثلاثه الداله على كونه تعالى عالما يدل على عموميه علمه بكل معلوم، وتقريره أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إليه فيكون عالما به سواء كان جزئيا أو كليا، وسواء كان موجودا قائما بذاته أو عرضا قائما بغيره، وسواء كان موجودا في الأعيان أو متعلقا في الأذهان لأن وجود الصوره في الذهن من الممكنات أيضا فيستند إليه، وسواء كانت الصوره الذهنيه صوره أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا برهان شريف قاطع.

قال: والتغاير اعتباري.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الوارده عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه

=====

(١) كما في (م ص) وهما أصح النسخ والأولى أقدمها. وفي (ش ق ز د): وأما ثبوت العاقلية.

ولا يخفى عليك أن قوله: فإنه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب أشد مناسبة من الثبوت.

ص: ٣٩٨

تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل أجاب عنه وحذفه للعلم به. وتقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافه بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافه، وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايره بين العالم والمعلوم ولا مغايره فى علمه بذاته.

والجواب أن المغايره قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار، وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمه مغايره لها من حيث إنها معلومه وذلك كاف فى تعلق العلم.

قال: ولا يستدعى العلم صوراً مغايره للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقوله لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايره له، وتقرير الاعتراض أن العلم صورته مساويه للمعلوم فى العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات فى ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً- وفاعلاً- ومحلاً- لآثاره، وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه (١) وكل ذلك باطل.

وتقرير الجواب أن العلم لا يستدعى صوراً مغايره للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم، ولا ريب فى أن الأشياء كلها حاصله له لأنه مؤثرها وموجدتها، وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثانى لا يستدعى حصول صورته مغايره لذات الحاصل، فإننا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورته مغايره لذواتنا، ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصوره

=====

(١) وفى (م): بل بتوسط الأمور الخارجيه، فالأمور الخارجيه هى تلك الصور الحاله فى الذات فهى من حيث إنها تغاير الذات خارجيه عنها، فتدبر. والنسخ الباقية بعضها: بل يتوسط الأمور الحاله فيه، وبعضها: أو بتوسط الأمور الحاله فيه. وما اخترناه موافق لعباره الخواجه فى الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الإشارات (ص ١٩٢ ط الشيخ رضا) حيث قال: وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فيه.

والشارح العلامه ناظر إلى عباراته فى ذلك المقام من شرح الإشارات، فراجع.

تحصل في أذهاننا فإننا ندرك تلك الصورة الحاصله في الذهن بذاتها لا باعتبار صوره أخرى وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصله لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركه من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى، ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته عله لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار، وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف رحمه الله في شرح الإشارات، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمّت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: وتغير الإضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانيه، وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم وإلا- لانتفت المطابقه، لكن الجزئيات الزمانيه متغيره فلو كانت معلومه لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال.

وتقرير الجواب أن التغير هنا إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقيه كالقدره التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها، وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتباريه لا تحقق لها في الخارج.

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفي علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها، وتقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال.

ص: ٤٠٠

والجواب إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى (١) أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات (٢) وإن أردتم وجوب المطابقيه لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتى، وإلى هذا أشار بقوله: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى حى

قال: وكل قادر عالم حى بالضروره.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حى واختلفوا فى تفسيره، فقال قوم: إنه عباره عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون: إنه من كان على صفه لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياه صفه ثبوتيه زائده على الذات وإلا فالمرجع بها إلى صفه سلبيه وهو الحق، وقد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضروره حيا لأن ثبوت الصفه فرع عدم استحالتها.

٤- المسأله الرابعه : فى أنه تعالى مرید

قال: وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى (٣).

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لكنهم اختلفوا فى معناه، فأبو الحسين جعله نفس الداعى على معنى أن علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحه

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) أى يعلم المتجددات قبل وجودها.

(٣) التحقيق هو أن العلم والإراداه والشوق والميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعه إنسانيه، وأن إرادته تعالى للأشياء عين علمه بها وهما عين ذاته. (الأسفار ج ٣ ط ١ ص ٧٦ و ٨٠) وراجع فى ذلك رسالتنا فى الجعل.

ص: ٤٠١

الداعية إلى الایجاد هو المخصص والإرادة. وقال النجار: إنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه وأمر بأفعال غيره. وذهبت الأشعريه والجبائيان إلى أنه صفة زائده على العلم.

والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها إلى القدره، فلا بد من مخصص غير القدره التي شأنها الایجاد مع تساوى نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الإراده، وأيضا بعض الممكنات يخصص بالایجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدره والعلم.

قال: وليست زائده على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعريه إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإراده، والمعتزله اختلفوا فقال أبو الحسين: إنها نفس الداعي، وهو الذي اختاره المصنف. وقال أبو علي وأبو هاشم: إن إرادته حادثه لا في محل.

وقالت الكراميه: إن إرادته حادثه في ذاته، والدليل على ما اختاره المصنف أن إرادته لو كانت قديمه لزم تعدد القدماء، والتالي باطل فالمقدم مثله، ولو كانت حادثه إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل، لأن حدوث الإراده في وقت دون آخر يستلزم ثبوت إرادته مخصصه، والكلام فيها كالكلام هنا.

٥- المسأله الخامسه : في أنه تعالى سمیع بصیر

قال: والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحاله الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافه على أنه تعالى مدرك واختلفوا في معناه، فالذى ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وأثبت الأشعريه وجماعه من المعتزله صفة زائده على العلم.

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع، فإن القرآن قد دل عليه وإجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإما إلى صفه زائده غير مفتقره إلى الآلات في حقه تعالى.

٦- المسألة السادسة : في أنه تعالى متكلم

قال: وعموميه قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم واختلفوا في معناه، فعند المعتزلة أنه تعالى أوجد حروفا وأصواتا في أجسام جمادية داله على المراد، وقالت الأشاعره: إنه متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنى واحد (١) ليس بأمر ولا- نهى ولا- خبر ولا- غير ذلك من أساليب الكلام، والمصنف رحمه الله حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على المراد، وقد اتفقت المعتزلة والأشاعره على إمكان هذا لكن الأشاعره أثبتوا معنى آخر، والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا- يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

قال: وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلمًا وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى

=====

(١) قد تقدم البحث عن الكلام النفسى، وكونه معنى واحدا بسيطا كأنه ناظر إلى علمه الأحدي، إلا أنهم جعلوه مقابل العلم، فلا يصح بناء كلام النفسى على العلم وتصحيحه.

ص: ٤٠٣

صادقا، وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على أصول الأشاعره، أما المعتزله فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

٧- المسأله السابعه : فى أنه تعالى باق

قال: ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالى على أنه باق أبدا واختلفوا فذهب الأشعري إلى أنه باق ببقاء يقوم به. وذهب آخرون إلى أنه باق لذاته وهو الحق الذى اختاره المصنف، والدليل على أنه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلا لكان ممكنا. والاعتراض الذى يورد هنا - وهو أنه يجوز أن يكون واجبا لذاته فى وقت وممتعا فى وقت آخر - يدل على سوء فهم مورده لأين ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابله لصفى الوجود والعدم ولا نعنى بالممكن سوى ذلك. (واعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذى أثبتته أبو الحسن الأشعري، لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن الغير، فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا إليه فيكون ممكنا هذا خلف.

٨- المسأله الثامنه : فى أنه تعالى واحد

قال: والشريك.

أقول: هذا عطف على الزائد، أى ووجوب الوجود يدل على نفى الزائد ونفى الشريك. (واعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد، والدليل على ذلك

ص: ٤٠٤

العقل والنقل، أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته، لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركوا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فيما أن يتميزا أو لا، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركه والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكنا، وقد فرضناه واجبا هذا خلف، وأما النقل فظاهر.

٩- المسأله التاسعه : فى أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال: والمثل.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، أى ووجوب الوجود يدل على نفى الزائد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساويه لغيرها من الذوات، وإنما تخالفها بحاله توجب أحوالا أربعه وهى: الحيه والعالميه والقادرية والموجوديه، وتلك الحاله هى صفه آلهيه، وهذا المذهب لا شك فى بطلانه فإن الأشياء المتساويه تتشارك فى لوازمها، فلو كانت الذوات متساويه جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضروره.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى غير مركب

قال: والتركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضى نفى التركيب أيضا، والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليه بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود يقتضى نفى التركيب.

ص: ٤٠٥

واعلم أن التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصوره وتركيب المقادير من غيرها، والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الأجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الأجزاء العقلية والحسية.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى أنه تعالى لا ضد له

قال: وال ضد.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضى نفى الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافى بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى، ويطلق أيضا على مساو فى القوه ممانع، وقد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى فى القوه.

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: والتحيز.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضى نفى التحيز عنه تعالى، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه المجسمه، والدليل على ذلك أنه لو كان متحيزا لم ينفك عن الأكوان الحادته وكل ما لا ينفك عن الحادث (١) فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف، ويلزم من نفى التحيز نفى الجسميه.

====

(١) بالأفراد كما فى (م). والنسخ الأخرى كلها عن الحوادث، بالجمع.

ص: ٤٠٦

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى أنه تعالى ليس بحال فى غيره

قال: والحلول.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يقتضى كونه تعالى ليس حالاً فى غيره، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حل فى المسيح وبعض الصوفيه القائلين بأنه حال فى أبدان العارفين، وهذا المذهب لا شك فى سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، وهذا المعنى منتف فى حقه تعالى لاستلزامه الحاجه المستلزمه للإمكان.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى نفي الاتحاد عنه تعالى

قال: والاتحاد.

أقول: هذا عطف على الزائد، فإن وجود الوجوب ينافى الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب الوجود يستلزم الوحده فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً، وأيضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا فلا اتحاد وإن عدماً أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكناً هذا خلف.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى نفي الجبهه عنه تعالى

قال: والجبهه.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمه لوجوب الوجود وهو معطوف على

ص: ٤٠٧

الزائد، وقد نازع فيه جميع المجسمه فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهه وأصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا، فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهه فوق العرش لا نهايه لها والبعد بينه وبين العرش أيضا غير متناه. وقال بعضهم: البعد متناه. وقال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمه، وهذه المذاهب كلها فاسده لأن كل ذى جهه فهو مشار إليه ومحل للأكوان الحادثه فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: وحلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث فى ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد، وقد خالف فيه الكراميه، والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله فى ذاته وذلك ينافى الوجوب، وأيضا فإن المقتضى للحدث إن كان ذاته كان أزليا وإن كان غيره كان الواجب مفتقرا إلى الغير وهو محال، ولأنه إن كان صفه كمال استحال خلو الذات عنه وإن لم يكن استحال اتصاف الذات به.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى أنه تعالى غنى

قال: والحاجه.

أقول: وجوب الوجود ينافى الحاجه وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير فى كل شئ فهو ينافى

ص: ٤٠٨

الحاجه، ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه.

(لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير، فإذا احتاج في جهة أخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأننا نقول) هذا بناء على أن صفاته تعالى زائده على الذات وهو باطل لما سيأتي، وأيضا فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا إليه، وحينئذ يلزم الدور المحال، ولأن افتقاره في ذاته يستلزم إمكانه وكذا في صفاته، لأن ذاته موقوفه على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا، وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا.

١٨- المسألة الثامنة عشره : في استحاله الألم و اللذه عليه تعالى

قال: والألم مطلقا واللذه المزاجيه.

أقول: هذا أيضا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يستلزم نفي اللذه والألم.

واعلم أن اللذه والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذه من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، وهذان المعنيان أنما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه. وقد يعنى بالألم إدراك المنافى وباللذه إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافى له، وأما اللذه بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لأكمل الموجودات أعنى ذاته فيكون ملتذا به، والمصنف رحمه الله كأنه قد ارتضى هذا القول، وهو مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين إلا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعى الأذن الشرعى.

١٩- المسأله التاسعه عشره : فى نفى المعانى و الأحوال و الصفات الزائده فى الأعيان

قال: والمعانى والأحوال والصفات الزائده عينا.

أقول: ذهب الأشاعره إلى أن الله تعالى معانى قائمه بذاته هى القدره والعلم وغيرهما من الصفات تقتضى القادريه والعالميه والحيه إلى غيرها من باقى الصفات. وأبو هاشم أثبت أحوالا غير معلومه لكن تعلم الذات عليها (١) وجماعه من المعتزله أثبتوا لله تعالى صفات زائده على الذات، وهذه المذاهب كلها ضعيفه لأن وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفه زائده على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفه غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر فى كونه قادرا إلى صفه القدره ولا فى كونه عالما إلى صفه العلم ولا غير ذلك من المعانى والأحوال، وإنما قيد الصفات بالزائده عينا لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات فى الحقيقه وإن كانت مغايره لها بالاعتبار.

٢٠- المسأله العشرون : فى أنه تعالى ليس بمرئى

قال: والرؤيه (٢).

=====

(١) وفى (ش) علتها، أعربها بتشديد اللام والتاء المنقطتين من فوق. وفى (د) بدون تشديد وإعجام، وفى النسخ الأخرى: عليها، على الجار والمجرور بالإعجام. وفى نسخه أخرى عندنا صححت العبارة وأعربت هكذا: (لكن بعلم الذات عللها) بإضافه العلم إلى الذات المجرور بالباء، وعللها على هيئه الجمع.

والصواب هو الأوسط المختار أعنى عليها على الجار والمجرور كما فى نسختين من شرح القديم لمؤلفه محمود بن أحمد الأصفهاني حيث قال فى المقام: ومذهب أبى هاشم أن الله تعالى أحوالا مثل العالميه والقادريه وغيرهما، والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها، إنتهى. وكلام الفخر الرازى فى المحصل أيضا يفيد هذا المعنى (ص ١٣٦ ط ١ مصر).

(٢) الحق أن الرؤيه بمعنى لقائه سبحانه هى غايه آمال العارفين بالله وقد ندب إليه الشرع بأنحاء عديده، وأما الرؤيه بمعنى الأبصار بالعين فلا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار.

والراقم قد صنف فى كل واحده من المسألتين رساله على حده لعلها وافيه فى شعوب مباحثها العقليه والنقليه.

قال الشيخ الأجل الصدوق فى باب رؤيه كتاب التوحيد ما هذا لفظه: والأخبار التى رويت فى هذا المعنى - يعنى فى الرؤيه - صحيحه وإنما تركت إيرادها فى هذا الباب خشيه أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم.

والأخبار التى ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره، والتى أوردها محمد بن أحمد بن يحيى فى جامعه فى معنى الرؤيه صحيحه لا- يردها إلا- مكذب بالحق أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكل خبر منها معنى ينفى التشبيه والتعطيل ويثبت

التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أن لا نكلم الناس إلا على قدر عقولهم.

ومعنى الرؤيه الوارده فى الأخبار العلم، وذلك أن الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات فإذا كان يوم القيامه كشف للعباد من آيات الله وأمره فى ثوابه وعقابه ما تزول به الشكوك كوك ويعلم حقيقه قدره الله عز وجل، وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد).

إنتهى ما أردنا من نقل كلامه - رضوان الله تعالى عليه - فى التوحيد، ولكن لا يخفى عليك أن الأئمة عليهم السلام أمرونا أن نكلم الناس على قدر عقولهم، وما أمرونا أن لا نروى أحاديثهم التى حدثوا بها. والشيخ الأكرم المفيد قدس سره قال فى تصحيح الاعتقادات نقدا عليه: ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول فى باب يضيق عنه سلوكه.

والمثاله السبزواری فى شرح الأسماء عند قوله عليه السلام فى الفصل الخمسين من الجوشن الكبير:

يا من یرى ولا یرى، حرر أقوال القوم فى الرؤيه أتم تحرير فراجعه إليه (ص ۱۸۵ ط ۱).

أقول: وجوب الوجود يقتضى نفي الرؤية أيضا، (واعلم) أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمجسمه جوزوا رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعره خالفوا العقلاء كافه هنا وزعموا أنه تعالى مع تجرده تصح رؤيته، والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضى تجرده ونفى الجهه والحيز عنه فينتفى الرؤية عنه بالضروره، لأن كل مرئى فهو من جهه يشار إليه بأنه هنا أو هناك، ويكون مقابلا أو فى حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

ص: ٤١١

قال: وسؤال موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعره، وقد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها، الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنع لم يصح منه السؤال.

والجواب أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الصاعقه) وقوله: (أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا).

قال: والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثانى لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال: (إلى ربها ناظره) والنظر المقرون بحرف (إلى) يفيد الرؤية لأنه حقيقه فى تقليب الحدقه نحو المطلوب التماسا لرؤيته، وهذا متعذر فى حقه تعالى لانتفاء الجهه عنه فبقى المراد منه مجازه وهو الرؤية التى هى معلول النظر الحقيقى واستعمال لفظ السبب فى المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب المنع من إرادته هذا المجاز، فإن النظر وإن اقترن به حرف (إلى) لا يفيد الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإيراد أمكن حمل الآيه على غيره، وهو أن يقال: إن (إلى) واحد الآلاء ويكون معنى ناظره أى منتظره، أو نقول: إن المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها. (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآيه سبقت لبيان النعم، (لأننا نقول) سياق الآيه يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم فى الجنة والنار بقوله: (وجوه يومئذ ناظره) بدليل قوله تعالى: (وجوه يومئذ باسره تظن أن يفعل بها فاقره) فإن فى حال استقرار أهل النار فى النار قد فعل لها فاقره فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمه بعد البشاره بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضاره الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقينا فى وقت

ص: ٤١٢

فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضى بساره الوجه.

قال: وتعليق الرؤية (١) على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعريه، وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن، لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن. والجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا- مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على إمكان المعلق.

قال: واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر.

أقول: هذا جواب عن شبهه الأشعريه من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى، وتقريرها أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحه الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعى عله مشتركه ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعليه لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق إلا الوجود فكل موجود تصح رؤيته والله تعالى موجود.

وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه: الأول: المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير. الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحه الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفه لرؤية العرض. الثالث: لا نسلم أن الصحه ثبوتيه بل هي أمر عدمي لأن جنس صحه الرؤية وهو الإمكان عدمي فلا- يفتقر إلى العله. الرابع: لا- نسلم أن المعلول المشترك يستدعى عله مشتركه فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفه في المعلولات المتساويه. الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع أنا نتبرع بذكر قسم آخر وهو الإمكان وجاز التعليل به وإن

====

(١) كما في (م) وفي (ق، ص، ش، د): وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان.

وفي (ز): لاستقرار المتحرك. وفي (ت): والتعليق باستقرار الجبل لا يدل على الإمكان.

ص: ٤١٣

كان عدمياً لأن صحه الرؤيه عدميه. السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعليه، وقد بينا أن صحه الرؤيه عدميه على أنا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنه عباره عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع: لم لا يجوز أن تكون العله هى الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدميه. الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شئ نفس حقيقته، ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات (١) عله لشئ كون ما يخالفه عله لذلك الشئ. التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فإنه جاز وجود مانع فى حقه تعالى إما ذاته أو صفه من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابله هنا وهى تمتنع فى حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

٢١- المسأله الحاديه و العشرون : فى باقى الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله: على سرمديته، أى أن وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود، واعلم أن الجود هو إفاده ما ينبغى للمستفيد من غير استعاضه منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذى ينبغى للممكنات من غير أن يستعويض منها شيئاً من صفه حقيقته أو إضافيه فهو جواد، وجماعه الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتى بيانه فى باب العدل.

=====

(١) أى بعض الماهيات بوجوده عله لشئ كما هو ظاهر. أو أن الكون فى الموضوعين بمعنى الوجود. وفى المطبوعه: ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات، ولكن النسخ كلها عاريه عن الوجود والكلمه كانت تعليقه أدرجت فى المتن.

ص: ٤١٤

قال: والملك.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غنى عن الغير فى ذاته وصفاته الحقيقه المطلقه والحقيقه المستلزمه للإضافه وكل شئ مفتقر إليه، لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه وله ذات كل شئ لأنه مملوك له مفتقر إليه فى تحقق ذاته فيكون ملكاً، لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمام وفوقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أما كونه تاماً فلأنه واحد على ما سلف، واجب من كل جهه يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شئ له، فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، وأما كونه فوق التمام فلأن ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقيه.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيه له تعالى، واعلم أن الحق يقال للثابت مطلقاً والثابت دائماً، ويقال على حال القول والعقد بالنسبه إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقاً وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبه القول والعقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقه.

قال: والخيريه.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيريه لله تعالى، لأن الخير عباره عن الوجود والشر عباره عن عدم كمال الشئ من حيث هو مستحق له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شئ من الكمالات فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

قال: والحكمه.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصف الله تعالى بالحكمه، لأن الحكمه قد يعنى

ص: ٤١٥

بها معرفه الأشياء وقد يراد بها صدور الشئ على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول، وأيضا فإن أفعاله تعالى فى غاية الأحكام والإتقان ونهايه الكمال فهو حكيم بالمعنى الثانى أيضا.

قال: والتجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه جبارا، لأن وجوب الوجود يقتضى استناد كل شئ إليه فهو يجبر ما بالقوه بالفعل والتكميل كالماده بالصوره فهو جبار من حيث إنه واجب الوجود.

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهारा بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيومه.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضى وصفه بكونه قيوما بمعنى أنه قائم بذاته ومقيم لغيره، لأن وجوب الوجود يقتضى استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضى استناد غيره إليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره.

قال: وأما اليد والوجه والقدم والرحمه والكرم والرضا والتكوين فراجعه إلى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد وصفه وراء القدره، والوجه صفه مغايره للوجود، وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفه مغايره للبقاء وأن الرحمه والكرم والرضا صفات مغايره للإراده، وأثبت جماعه من الحنفيه التكوين صفه مغايره للقدره، والتحقيق أن هذه الصفات راجعه إلى ما تقدم.

ص: ٤١٦

وفيه مسائل:

١- المسأله الأولى : فى إثبات الحسن و القبح العقليين

قال: الثالث فى أفعاله، الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شرع فى بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل، وبدأ بقسمه الفعل إلى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان، وهذا حكم متفق عليه بين المعتزله. وأما الأشاعره فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع فكل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح، ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لا نقلب القبيح إلى الحسن.

والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملى، وقد شنع أبو الحسين على الأشاعره بأشياء رديه وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعريه من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز إخلاله بالواجب، وما أدرى كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

واعلم: أن الفعل من التصورات الضروريه، وقد حده أبو الحسين بأنه ما

حدث عن قادر مع أنه حد القادر بأنه الذى يصح أن يفعل وأن لا يفعل فلزمه الدور، على أن الفعل أعم من الصادر عن قادر وغيره. إذا عرفت هذا، فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهى والنائم وإما أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح، فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم القبيح بخلافه، والحسن إما أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك، وإما أن يكون له وصف زائد على حسنه فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه، فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع القبيح تبقى الأحكام الحسنه والقبيحه خمسه.

قال: وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع.

أقول: استدال المصنف رحمه الله على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه، هذا أولها وتقريره أنا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وبقبح الإساءه والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضرورى لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمه والملاحظه به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال: ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان، وتقريره أنهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا، والتالى باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فإذا أخبرنا فى شئ أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا فى شئ أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال: ولجاز التعاكس.

أقول: الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس فى الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس، فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمه تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

قال: ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شرع فى الجواب عن شبهه الأشاعره، وقد احتجوا بوجه: الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم لزياده الكل على الجزء، والتالى باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره لأن العلوم الضروريه لا تتفاوت. (والجواب) المنع من الملازمه فإن العلوم الضروريه قد تتفاوت لوقوع التفاوت فى التصورات، فقوله: (ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور) إشاره إلى هذا الجواب.

قال: وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان المخلص (١).

أقول: هذا يصلح أن يكون جوابا عن شبهتين للأشعريه: إحداهما: قالوا: لو

====

(١) مع إمكان التخلص كما فى (ش، ت) وفى (م، ص، ز) مع إمكان المخلص. وفى (د) مع عدم إمكان المخلص. وفى (ق) مع عدم إمكان التخلص. يعنى إذا اضطر إلى ارتكاب القبيحين ولم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب أقل القبيحين كالمثال الثانى فى الكتاب فإنه أن يكذب غدا فالكذب قبيح، وإن لم يكذب فخلاف الوعد قبيح، لكنه يرتكب أقل القبيحين.

وظاهر الشرح حيث قال: وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم وإن كان للعدم معنى صحيح، وكذا التخلص فى المتن، ولكن قد تكرر ذكر المخلص فى الكتاب ونسخ (م ص) متفق فيه والشرح تعبير بعبارة أخرى.

ص: ٤١٩

كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا، والتالى باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانية: قالوا: لو قال الانسان: لأكذبن غدا، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحه العظيمة الراجحه على الصدق. وأيضا يجب عليه ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمه العزم والكذب وهما وجهها حسن، وفعل وجهها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التوريه أو يأتي بصوره الإخبار الكذب من غير قصد إليه، ولأن جهه الحسن هي التخلص (١) وهي غير منفكه عنه وجهه القبح هي الكذب وهي غير منفكه عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا.

قال: والجبر باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم وهي أنهم قالوا: الجبر حق فينتفى الحسن والقبح العقليان والملازمه ظاهره وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتى البحث فيها.

٢- المسأله الثانيه : في أنه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

قال: واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

=====

(١) دليل للصورتين كليهما وإن كان بظاهره يناسب الثانيه، فما في (م) من قوله: ولأن جهه الحسن هي التخلص، كان مفاده بينا مناسبا للصوره الأولى.

ص: ٤٢٠

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب، ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك، والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفا عن فعل القبيح وليس له داع إليه وهو قادر على كل مقدور، ومع وجود قدره والداعى يجب الفعل، وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسده فإنه يوجد، وتحريره أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته، وكل ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته أنما تتم بواسطة قدره والداعى، فإذا وجدا فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعدته ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزه على يد الكاذب وذلك يفضى إلى الشك فى صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزه عليه.

٣- المسأله الثالثه : فى أنه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبه ولا ينافى الامتناع اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنه تعالى قادر على القبيح إلا النظام، والدليل على ذلك أنا قد بينا عموم نسبه قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته. احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان فى حقه تعالى. والجواب أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمه فهو امتناع لاحق لا يؤثر فى الإمكان الأصلي، ولهذا عقب المصنف رحمه الله الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهه التى له وإن لم يذكرها صريحا.

٤- المسأله الرابعه : فى أنه يفعل لغرض

قال: ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزله إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئاً لغير فائده، وذهبت الأشاعره إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزله أن كل فعل لا يفعل لغرض فإنه عبث والعبث قبيح، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. (والجواب) النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا كما نقول: إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

٥- المسأله الخامسه : فى أنه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى

قال: وإرادته القبيح قبيحه وكذا تركه إرادته الحسن وللأمر والنهى (١).

أقول: مذهب المعتزله أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لا، ويكره المعاصى سواء وقعت أو لا. وقالت الأشاعره: كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعه أو معصيه. والدليل على ما ذهب إليه المعتزله وجهان:

الأول: أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح

====

(١) كما فى (م) وهو الصواب والشرح يوافق. والنسخ الباقية كلها: والأمر والنهى. وعلى هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: وكذا تركه إرادته الحسن قبيح، وكذا ترك الأمر والنهى قبيح.

لأنه سبحانه يجب عليه الأمر بالحسن والنهى عن القبيح، ولكن شرح العلامة ناص على صحة النسخه الأولى.

ص: ٤٢٢

فكذا إرادته قبيحه، وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادته تركه. الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصى والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكرهه، وينهى عما يكرهه لا عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهه لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مراده لله تعالى لما نهاه عنها، وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم إيمانه لأنه فعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وذلك باطل قطعاً.

قال: وبعض الأفعال مستنده إلينا والمغلوبية غير لازمه والعلم تابع.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شرع فى إبطال حجج الخصم، وهى ثلاثة:

الأولى: قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستنده إليه بإرادته. والجواب ما يأتى من كون بعض الأفعال مستنده إلينا.

الثانية: إن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً، إذ من يقع مراده من المرئيين هو الغالب. والجواب أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو أنما يتحقق بإرادته المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن إختيار أو إجبار لوقعت.

الثالثة: قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال إرادتها منه وإلا لكان مرئياً لما يمتنع وجوده. والجواب أن العلم تابع لا يؤثر فى إمكان الفعل، وقد مر تقرير ذلك.

٦- المسألة السادسة : فى أنا فاعلون

قال: والضرورة قاضيه باستناد أفعالنا إلينا (١).

====

(١) ينبغى فى المقام الفرق بين إسناد الفعل وإيجاده والموجد هو الوجود الحق سبحانه وتعالى، وأفعالنا مستنده إلينا، بحول الله وقوته أقوم وأقعد. وسلطانه لا- يرفع عن ممكن ولا- معنى للرفع أصلاً وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين، فتدبر فى قوله سبحانه: وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفه إذا تمنى وأن عليه النشأ الأخرى وأنه هو أغنى وأقنى فالأفعال الستة موجدتها هو سبحانه واستنادها إلى الخلق. والمسائل والبحث عنها حول هذا المطلب تطلب فى رسالتنا المصنوعة فى رد الجبر والتفويض وإثبات أمر بين الأمرين.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذى ذهب إليه المعتزله أن العبد فاعل لأفعال نفسه، واختلفوا فقال أبو الحسين: إن العلم بذلك ضرورى، وهو الحق الذى ذهب إليه المصنف رحمه الله. وقال آخرون: إنه إستدلالى. وأما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد وإضافتها إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل:

فلان صلى وصام، كان بمنزله قولنا: طال وسمن. وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد (١) وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدره العبد أثرا فى الفعل بل القدره والمقدور واقعان بقدره الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب، وفسر القاضى الكسب بأن ذات الفعل واقعه بقدره الله تعالى، وكونه طاعه ومعصيه صفتان واقعتان بقدره العبد. وقال أبو إسحاق الإسفراينى من الأشاعره: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنف التجأ إلى

=====

(١) فى غير واحد من كتب الملل والنحل: وحفص بن الفرد. والفرد بالفاء، وبالقاء تصحيف.

قال الأستاذ فى شرحه على التجريد بالفارسيه ما هذا لفظه: وحفص القرد يعنى بوزينه لقب است. أقول الظاهر أن تحريف الفرد بالقرد نشأ من تكفير الشافعى إياه. وفى أول مقاله الخامسه من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص ٢٢٩ ط رضا تجدد): وكان حفص الفرد من المجبره من أكابرههم نظيرا للنجار. ويكنى أبا عمرو. وكان من أهل مصر، قدم البصره فسمع بأبى الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل، وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى، ثم عد كتبه.

وفى لسان الميزان للعسقلانى (ص ٣٣٠ ج ١ ط حيدرآباد، الترجمة رقم ١٣٥٥) حفص القرد (معجمه بالقاف) مبتدع. قال النسائى صاحب كلام لا يكتب حديثه وكفره الشافعى فى مناظرته.

وفى ميزان الاعتدال (١ / ٥٦٤ الترجمة رقم ٢١٤٣) مثل ما فى اللسان.

ص: ٤٢٤

الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدره فى أحد الفعلين به وعدمه فى الآخر.

قال: والوجوب للداعى (١) لا ينافى القدره كالواجب.

أقول: لما فرغ من تقرير المذهب شرع فى الجواب عن شبه الخصم، وتقرير الشبهه الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثانى يستلزم الجبر والأول إما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح، والثانى يلزم منه الترجيح لأحد طرفى الممكن من غير مرجح وهو محال، والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح، وهو ينافى التقدير ويستلزم الجبر.

والجواب أن الفعل بالنظر إلى قدره العبد ممكن وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعى كما فى حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم فى حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، وبه أجابوا عن الشبهه التى أوردها الفلاسفه عليهم، فما أدرى لم كان الجواب مسموعا هناك ولم يكن مسموعا هاهنا.

قال: والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفى الاجمال (٢).

أقول: هذا الجواب عن شبهه أخرى لهم، وتقريرها أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها، والتالى باطل فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره. وبيان بطلان التالى أنا حال الحركة نفعل حركات جزئيه لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

====

(١) كما فى (ق ش د ز) وفى (م ت): والوجوب الداعى. وفى (ص): والوجوب والداعى.

والشرح يوافق ما اخترناه وهى النسخ الأربع المذكوره.

(٢) كما فى (م د). والنسخ الأخرى: فيكفى الاجمالى، مع الياء.

ص: ٤٢٥

والجواب أن الایجاد لا یستلزم العلم، فإن الفاعل قد یصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأحراق الصادر عن النار من غیر علم فلا یلزم من نفی العلم نفی الایجاد، نعم الایجاد مع القصد یستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل فی الحركات الجزئیه بین المبدأ والمنتهی.

قال: ومع الاجتماع یقع مراده تعالی.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم، وتقریرها أن العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرین على مقدور واحد، والتالی باطل فالمقدم مثله، بیان الشرطیه أنه تعالی قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادرا على شیء لاجتمعت قدرته وقدره الله تعالی علیه. وأما بطلان التالی فلأنه لو أراد الله تعالی إیجاده وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقیضین، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترخیص من غیر مرجح.

والجواب أن نقول: یقع مراد الله تعالی لأن قدرته أقوى من قدره العبد وهذا هو المرجح، وهذا الدلیل أخذہ بعض الأشاعره من الدلیل الذی استدل به المتكلمون على الوحديیه وهناك یتمشی لتساوی قدرتی الإلهین المفروضین، أما هنا فلا.

قال: والحدوث اعتباری.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماء الأشاعره وهی أن الفاعل یجب أن یخالف فعله فی الجهه التي بها یتعلق فعله وهو الحدوث، ونحن محدثون فلا یجوز أن نفعل الحدوث.

(وتقریر الجواب) أن الفاعل لا یؤثر الحدوث لأنه أمر اعتباری لیس بزائد على الذات وإلا لزم التسلسل، وإنما یؤثر فی الماهیه وهی مغایره له.

قال: وامتناع الجسم لغيره.

ص: ۴۲۶

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم وهي أنا لو كنا فاعلين فى الإحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود العله المصححه للتعلق وهى الحدوث. والجواب أن الجسم يمتنع صدوره عنا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدوره عنا لأننا أجسام والجسم لا يؤثر فى الجسم على ما مر.

قال: وتعذر المماثله (١) فى بعض الأفعال لتعذر الإحاطه.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى ذكرها قدماءهم وهى أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهه لوجود القدره والعلم، والتالى باطل فالمقدم مثله، ويبان بطلان التالى أنا لا نقدر على أن نكتب فى الزمان الثانى مثل ما كتبناه فى الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما فى وضع الحروف ومقاديرها.

(وتقرير الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا فى الزمان الثانى مثل ما صدرت فى الزمان الأول مثل كثير من الحركات والأفعال، وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا- لأنه ممتنع ولكن لعدم الإحاطه الكليه بما فعلناه أولاً، فإن مقادير الحروف إذا لم نضببطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

قال: ولا نسبه فى الخيريه بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القرده والخنازير، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب أن نسبه الخيريه هنا منتفيه لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القرده والخنازير فحينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي إليه

=====

(١) والحق أن الجواب الحاسم للشبهه هو التحقيق فى تجدد الأمثال وعدم تكرار التجلى.

الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب، وحينئذ يكون المدح والثواب خيرا وأنفع للعبد من القرده والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى. (واعلم) أن هذه الشبهه ركيكه جدا، وإنما أوردها المصنف رحمه الله هنا لأن بعض الثنويه أورد هذه الشبهه على ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال: والشكر على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهه أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلا- للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله، والشرطيّه ظاهره فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

والجواب أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه (١) وتمكيننا منه وحضور أسبابه والأقدار على شرائطه.

قال: والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبهه النقليه بطريق إجمالى، وتقديره أنهم قالوا: قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: (الله خالق كل شئ) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا).

والجواب أن هذه الآيات متأوله، وقد ذكر العلماء تأويلاتها فى كتبهم. وأيضا فهى معارضه بمثله وقد صنفها (٢) أصحابنا على عشره أوجه:

أحدها: الآيات الداله على إضافه الفعل إلى العبد كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (إن يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بأنفسهم) (بل سولت لكم أنفسكم) (فطوعت له نفسه) (ومن يعمل سوءا يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينه) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لى عليكم من

=====

(١) كما فى (ص). وفى (ش ز د): وتعريفنا إياه.

(٢) النسخه الثانيه: وقد وضعتها، والباقيه: وقد صنفها.

ص: ٤٢٨

سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إلى آخرها.

الثانى: الآيات الداله على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى: (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وإبراهيم الذى وفى) (ولا- تزر وازره وزر أخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها) (من أعرض عن ذكرى) (أولئك الذين اشتروا الحياه الدنيا) (إن الذين كفروا بعد إيمانهم).

الثالث: الآيات الداله على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثله أفعالنا فى التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى: (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) (الذى أحسن كل شئ خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم، (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (إن الله لا يظلم مثقال ذره) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون فتىلا).

الرابع: الآيات الداله على ذم العباد على الكفر والمعاصى والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك أن تسجد) (فما لهم عن التذكره معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله).

الخامس: الآيات الداله على التهديد والتخيير كقوله: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (اعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) (فمن شاء اتخذ إلى ربه ماآبا) (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم).

السادس: الآيات الداله على المسارعه إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى:

(وسارعوا إلى مغفره من ربكم) (أجيبوا داعى الله) (استجبوا لله وللرسول)

(واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم) (وأنبيوا إلى ربكم).

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى: (وإياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أو لا- يرون أنهم يفتنون في كل عام مره أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا أن يكون الناس أمه واحده) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمه من الله لنت لهم) (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر).
الثامن: الآيات الداله على استغفار الأنبياء (ربنا ظلمنا أنفسنا) (سبحانك إني كنت من الظالمين) (رب إني ظلمت نفسي) (رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم).

التاسع: الآيات الداله على اعتراف الكفار والعصاه بنسبه الكفر إليهم كقوله تعالى: (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم - إلى قوله: - بل كنتم مجرمين) وقوله: (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القى فيها فوج). العاشر: الآيات الداله على التحسر والندامه على الكفر والمعصيه وطلب الرجعه كقوله: (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا منها) (رب ارجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم) (أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كره) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره وهي معارضه لما ذكروه (١) على أن الترجيح معنا، لأن التكليف إنما يتم بإضافه الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداز، وإنما طول المصنف رحمه الله في هذه المسأله لأنها من المهمات.

٧- المسأله السابعه : في المتولد

قال: وحسن المدح والذم على المتولد يقتضى العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع، فالأول هو الحادث

=====

(١) وفي النسخه الثانيه: بما ذكروه.

ص: ٤٣٠

ابتداءً بالقدره فى محلها. والثانى هو الحادث الذى يقع بحسب فعل آخر كالحركه الصادره عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثانى حادثاً فى محل القدره أو فى غير محلها. والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثانى مشترك.

واعلم أن الناس اختلفوا فى المتولد هل يقع بنا (١) أم لا؟ فجمهور المعتزله على أنه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنه لا فعل للعبء إلا- الإراده وما عداها من الحوادث فهى واقعه بطبع المحل، والانسان عنده جزء فى القلب توجد فيه الإراده وما عداها يضيفه إلى طبع المحل. وقال آخرون: لا فعل للعبء إلا الفكر وهم بعض المعتزله. وقال أبو إسحاق النظام: إن فعل الانسان هى الحركات الحادثه فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شئ منسب (٢) فى الجمله، والإرادته والاعتقادات حركات القلب، وما يوجد منفصلاً عن الجمله كالكتابه وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل. وقال ثمامه: إن فعل الانسان هو ما يحدثه فى محل قدرته فأما ما تعدى محل القدره فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له. وقالت الأشعريه:

المتولد من فعله تعالى، والجماهير من المعتزله التجأوا فى هذا المقام إلى الضروره فإننا نعلم استناد المتولدات إلينا كالكتابه والحركات وغيرها من الصنائع، ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما فى المباشر، والمصنف رحمه الله استدل بحسن المدح والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا عليه، لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها ضروريه إذا لم يكن هذا الحكم ضرورياً، وجماعه من المعتزله ذهبوا إلى أنه كسبى واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستفاداً منه لزوم الدور.

=====

(١) وفى غير واحده من النسخ: هل يقع منا.

(٢) وفى (ص) وحدها: هو شئ سار.

ص: ٤٣١

قال: والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا وهو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذى يصح وجوده وعدمه عن القادر، وهذا المعنى منفى فى المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدره المصححه.

والجواب أن الوجوب فى المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدره والداعى وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر فى الإمكان الذاتى والقدره فكذا هنا.

قال: والذم فى إلقاء الصبى عليه لا على الاحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهه لهم وهى أن المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا، فإننا نذم على المتولد وإن علمنا استناده إلى غيرنا، فإننا نذم من ألقى الصبى فى النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى.

والجواب أن الذم هنا على الالتقاء لا على الاحراق، فإن الاحراق من الله تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الأعراض لذلك الصبى ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها فى غير زمان الأنبياء، ووجوب الديه حكم شرعى لا يجب تخصيصه بالفعل فإن الحافر للبر يلمه الديه وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

٨- المسأله الثامنه : فى القضاء و القدر

قال: والقضاء والقدر (١) إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح

====

(١) القدر هو تفصيل قضائه. قال قدس سره فى شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الإشارات:

إن القضاء عباره عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعه ومجمله على سبيل الابداع. والقدر عباره عن وجودها فى موادها الخارجيه بعد حصول شرائطها مفصله واحدا بعد واحد، كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل: (وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم).

وقال الشيخ - رضوان الله عليه - : يجب أن يكون عالما بكل شئ لأن كل شئ لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون.

فى الواجب خاصه أو الأعلام صح مطلقا وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الأصغ.

أقول: يطلق القضاء على الخلق والاتمام، قال الله تعالى: (ففضاهن سبع سماوات فى يومين) أى خلقهن وأتمهن، وعلى الحكم والإيجاب كقوله تعالى:

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) أى أوجب وألزم، وعلى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) أى أعلمناهم وأخبرناهم، ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى: (وقدر فيها أقواتها) والكتابه كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر فى الصحف الأولى التى كان سطر

والبيان كقوله تعالى: (إلا امرأته قدرناها من الغابرين) أى بينا وأخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعرى: ما معنى بقولك: إنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها، إن أردت به الخلق والإيجاد فقد بينا بطلانه وإن الأفعال مستنده إلينا، وإن عنى به الإلزام لم يصح إلا- فى الواجب خاصه، وإن عنى به أنه تعالى بينها وكتبها وأعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع فى اللوح المحفوظ وبينه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولا، وثانيا فلأنا نقول: إن كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن

لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (١) صلوات الله عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديث الأصمغ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبه وبرأ النسمه ما وطأنا موطنًا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعه إلا بقضاء وقدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما أرى لى من الأجر شيئا، فقال له: مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرًا حتمًا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمه من الله لمذنب ولا محمده لمحسن ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئى ولا المسئى أولى بالذم من المحسن، تلك مقاله عبده الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، أن الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى:

=====

(١) راجع فى بيان الحديث الوافى للفيض - قدس الله سره - فإنه قد أتى بيان من المحقق الخواجه فى بيانه وفوائد أخرى مطلوبه جدا (ص ١١٧ ج ١ ط ١). وفيه كان المصراع الأخير هكذا: جزاك ربك بالاحسان إحسانا. وفى نسخه: جزاك ربك عنا منه إحسانا. وللشيخ الكراجكى رضى الله عنه فى كثر الفوائد فى القضاء والقدر لطائف عذبه (ص ١٦٨ ط ١) وإن شئت فراجع الاحتجاج للطبرسى - رضوان الله عليه - (ص ١٠٩ ط ١). وفى باب الرضا بالقضاء من الوافى أيضا إشارات لطيفه فى ذلك (ص ٥٥ ج ٣ ط ١).

ص: ٤٣٤

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول:

أنت الأمام الذى نرجو بطاعتهم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساجزاك ربك عنا فيه إحسانا

قال أبو الحسن البصرى ومحمود الخوارزمى: وجه تشبيهه عليه السلام المجبره بالمجوس من وجوه: أحدها: أن المجوس اختصوا بمقالات سخيغه واعتقادات واهيه معلومه البطلان وكذلك المجبره.

وثانيها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجبره قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

وثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأَخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته، ووافقهم المجبره حيث قالوا: إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته.

ورابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، والمجبره قالوا: إن القدره موجب للفعول غير متقدمه عليه، فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس.

٩- المسأله التاسعه : فى الهدى و الضلاله

قال: والإضلال الإشاره (١) إلى خلاف الحق وفعل الضلاله والاهلاك والهدى مقابل والأولان منفيان عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإشاره إلى خلاف الحق وإلباس الحق بالباطل كما تقول: أضلنى فلان عن الطريق، إذا أشار إلى غيره وأوهم أنه هو الطريق، ويطلق على فعل الضلاله فى الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف

=====

(١) إسناد الإضلال إليه سبحانه بالعرض، وقد قررنا بيانه فى النكته السابعه من ألف نكته ونكته.

الحق. ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى: (فلن يضل أعمالهم) يعنى يبطلها. والهدى يقال لمعان ثلاثه مقابله لهذه المعانى فيقال بمعنى نصب الدلاله على الحق كما تقول: هدانى إلى الطريق، وبمعنى فعل الهدى فى الانسان حتى يعتقد الشئ على ما هو به، وبمعنى الإثابه كقوله تعالى: (سيهديهم) يعنى سيثيبهم، والأولان منفيان عنه تعالى يعنى الإشاره إلى خلاف الحق وفعل الضلاله، لأنهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح، وأما الهدايه فالله تعالى نصب الدلاله على الحق وفعل الهدايه الضروريه فى العقلاء ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به ويثب على الإيمان، فمعانى الهدايه صادقه فى حقه تعالى إلا فعل ما كلف به، وإذا قيل: إنه تعالى يهدى ويضل فإن المراد به أنه يهدى المؤمنين بمعنى أنه يثيبهم ويضل العصاه بمعنى أنه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: إن هى إلا فتنتك فالمراد بالفتنه الشده والتكليف الصعب، يضل بها من يشاء أى يهلك من يشاء وهم الكفار.

١٠- المسأله العاشره : فى أنه تعالى لا يعذب الأطفال

قال: وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمه ليست عقوبه له والتبعيه فى بعض الأحكام جائزه.

أقول: ذهب بعض الحشويه إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين ويلزم الأشاعره تجويزه والعدليه كافه على منعه، والدليل عليه أنه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجه: الأول: قول نوح عليه السلام: (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا) والجواب: أنه مجاز والتقدير أنهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم. الثانى: قالوا: إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألما وعقوبه فلا يكون

قيحا. والجواب أن الخدمه ليست عقوبه للطفل وليس كل ألم ومشقه عقوبه، فإن الفصد والحجامه ألما وليسا عقوبه، نعم استخدامه عقوبه لأبيه وامتحان له يعرض عليه كما يعرض على أمراضه.

الثالث: قالوا: إن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلاه عليه ومنع التزويج. والجواب أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبه ولا- ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلاه عليه.

١١- المسأله الحاديه عشره : في حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من أحكامه

قال: والتكليف حسن (١) لاشتماله على مصلحه لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفه وهى المشقه، وحده إرادته من تجب طاعته

====

(١) التكليف يتعلق فى العباده الصفاتيه لا- الذاتيه، وفى مصباح الأنس فى المقام فوائد نفيسه، منها قوله: لا تكليف فى العباده الذاتيه وليست من نتائج الأمر إنما متعلقه الصفاتيه رافه من الله واحتياطا من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال إذ القلوب وإن كانت مفطوره على معرفته والعباده له واللجأ إليه فإن الشواغل والغفلات التى هى من خواص هذه النشأه تشغله عن ذكر ما يجب استحضاره فاحتاج إلى التذكير لا جرم أمره بها وإليه الإشاره بقوله عليه وآله السلام: كل مولود يولد على الفطره، الحديث (ص ١٤٩ ط ١).

ثم إن كلامه والتكليف حسن، رد على أصحاب المعارف يشابه قولهم قول البراهمه الآتى رد عقيدتهم فى البحث عن حسن البعثه. قال الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير قوله سبحانه:

(ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبه من عند الله خير لو كانوا يعلمون) (البقره ١٠٣) وفى هذه الآيه دلالة على بطلان قول أصحاب المعارف لأنه نفى ذلك العلم عنهم.

وفى نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا فسر أصحاب المعارف فى هامشها هكذا:

الظاهر أن المراد بأصحاب المعارف الذين يقولون لا- حاجه بنا إلى بعثه الأنبياء لأن عقولنا مستقلة بما يحتاج إليه فى المعاش والمعاد.

على جهة الابتداء ما فيه مشقه بشرط الإعلام ويدخل تحت واجب الطاعه الواجب تعالى والنبى عليه السلام والإمام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي.

وشرطنا الابتداء لأن إرادته هؤلاء إنما تكون تكليفا إذا لم يسبقه غيره إلى إرادته ما أَرادته، ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بأمر الصلاه ولده لسبق إرادته الله تعالى لها منه.

والمشقه لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفه.

وشرطنا الإعلام لأن المكلف إذا لم يعلم إرادته المكلف بالفعل لم يكن مكلفا.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحه لا تحصل بدونه وهى التعريض لمنافع عظيمه لا- تحصل بدون التكليف، لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال، وإن كان لغرض فإن كان عائدا إليه تعالى لزم المحال، وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحا، وإن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يمكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره وإن كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعه عظيمه لأنه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمه خالصه دائمه واصله مع التعظيم والمدح، ولا- شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له، ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء، وإنما يستحق التعظيم بواسطه الأفعال الحسنه وهى الطاعات، ومعنى قولنا: إن التكليف تعريض للثواب، أن المكلف جعل المكلف على الصفات التى تمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل إليه وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثم التداوى، والمعاضات والشكر باطل.

أقول: هذه إيرادات على ما اختاره المصنف: الأول: أن التكليف للنفع يتنزل

منزله من جرح غيره ثم داراه طلبا للدواء (١) وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثانى: أن التكليف طلبا للنفع يتنزل منزله المعاوضات كالبيع والإجازات وغيرها، ولا شك أن المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاضين حتى أن من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكرا للنعم السابقة؟

والجواب عن الأول بالفرق من وجهين: أحدهما: أن الجرح مضره والتكليف نفسه ليس بمضره وإنما المشقه فى الأفعال التى يتناولها التكليف. الثانى: أن الجرح والتداوى إنزال مضره لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضره بخلاف التكليف.

وعن الثانى أن المراضاه تعتبر فى المعاوضات لاختلاف أغراض الناس فى التعامل جنسا ووصفا، أما إذا لم يكن هناك معاوضه وبلغ النفع حدا يكون غايه ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء فى اختيار المشقه بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتع منه.

وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقه، والله تعالى قادر على إزاله صفه المشقه عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكرا لزم العبث فى صفه المشقه ولأن طلب الفعل الشاق شكرا يخرج النعمه عن كونها نعمه.

قال: ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها فى الرياضه وإدامه النظر فى الأمور العالیه، وتذكر الإنذارات المستلزمه لإقامه العدل مع زياده الأجر والثواب.

أقول: لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على رأى المتكلمين شرع فى طريق الاسلاميين من الفلاسفه فبدأ بذكر الحاجه إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيويه والأخروييه، وتحقيقه أن نقول: إن الله خلق الانسان مدنيا بالطبع (٢) لا

=====

(١) كما فى النسخه الثالثه وهى الصحيحه، والباقيه كلها داواه بالواو وهى عليه.

(٢) ناظر إلى كلمات الشيخ فى الفصل الرابع من النمط التاسع من الإشارات فى إثبات النبوه حيث قال: إشاره لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه.. الخ، بل الشيخ ناظر فى هذا الفصل إلى كلام الشيخ اليونانى زينون الكبير تلميذ ارسطا طاليس فى الفصل الرابع من رسالته فى المبدأ والمعاد وقد حررها المعلم الثانى أبو نصر الفارابى أتم تحرير وقد طبعت مع عدده رسائل أخرى للفارابى فى حيدرآباد الدكن. قال زينون: النبى يضع السنن والشرائع ويأخذ الأمة بالترغيب والترهيب يعرفهم أن لهم إليها مجازيا لهم على أفعالهم، يثيب الخير ويعاقب على الشر ولا يكلفهم بعلم ما لا يحتملونه فإن هذه الرتبه التى هى رتبه العلم أعلى من أن يصل إليها كل أحد. قال معلمى أرسطا طاليس حكاية عن معلمه أفلاطن:

إن شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كل طائر وسرادق البصيره أحجب من أن يحوم حوله كل سائر.

كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاقد والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادره عنهم مظنه التنازع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنه عادله يتعادلون بها فيما بينهم، ثم تلك السنه لو استند وضعها إليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعه له، وذلك أنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى، ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا- يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال، ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعه إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلهيه تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكوره لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحکم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقى الأوامر والنواهي الإلهيه منافع ثلاث: إحداها: رياضه النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات ومنعها

عن القوه الغضبيه المكدره لصفاء القوه العقلية. الثانيه: تعويد النفس النظر فى الأمور الإلهيه والمطالب العاليه وأحوال المعاد والتفكر فى ملكوت الله تعالى وكيفيه صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسله فى الترتيب الذى اقتضته الحكمة الإلهيه بالبراهين القطعيه الخاليه عن المغالطه.

والثالثه: تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعاقل والترافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملى الشرائع الأجر والثواب فى الآخره فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجب لزجره عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتزله وأنكرت الأشاعره ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقييح، والتالى باطل لقبحه فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا إلى القبيح وشهوه له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذه على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما، وإلى هذا أشار بقوله: لزجره عن القبائح، أى لزجر التكليف عن القبائح.

قال: وشرائط حسنه انتفاء المفسده وتقدمه وإمكان متعلقه وثبوت صفه زائده على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدره المكلف على الفعل وعلمه به أو إمكانه وإمكان الآله.

أقول: لما ذكر أن التكليف حسن شرع فى بيان ما يشترط فى حسن التكليف، وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعنى الفعل والمكلف والمكلف.

أما ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما: انتفاء المفسده فيه بأن لا يكون مفسده لنفس المكلف به فى فعل آخر داخل فى تكليفه أو مفسده لمكلف آخر.

والثانى: أن يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل فى الوقت الذى يجب إيقاعه فيه.

وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما: إمكان وجوده. والثانى: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائده على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا، وإن كان التكليف ترك فعل فإما أن يكون الفعل قبيحا أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب، وأن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه، وأن يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون قادرا على الفعل وأن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به وإمكان الآله أو حصولها إن كان الفعل ذا آله.

قال: ومتعلقه إما علم إما عقلى أو سمعى وإما ظن وإما عمل.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا، أما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما إلى غير ذلك من المسائل التى (١) يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعيا نحو التكليف السمعيه.

وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعيه كظن القبله وغيرها. وأما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعه وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو، وقد يكون سمعيا كالصلاه وغيرها، وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع، ويدل عليه الاجماع والمعقول، أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع، وأما

====

(١) وفى عده نسخ: إلى غير ذلك من الصفات التى.

ص: ٤٤٢

المعقول فنقول: لو كان التكليف دائما لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتألي باطل قطعاً فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن التكليف مشروط بالمشقة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب وإلا لزم الالغاء.

قال: وعله حسنه عامه.

أقول: لما بين أولاً- حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حق الكافر، والدليل عليه أن العله في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامه في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسناً فيهما وهو ظاهر.

قال: وضرر الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقريره أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحه فيه فلا يكون حسناً، بيان المقدمه الأولى أن التكليف نوع مشقه في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم فانتفت المصلحه فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب: أن التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: وهو مفسده لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضاً وهو أن يقال: إنكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسده للمكلف ولا لغيره، وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسده راجعه إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أن الضرر هنا مفسده لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسده اللازمه للتكليف.

ص: ٤٤٣

قال: والفائده ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقريره أن تكليف الكافر لا فائده فيه، لأن الفائده من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائده في تكليفه فكان عبثا.

والجواب لا نسلم أن الفائده هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

١٢- المسأله الثانيه عشره : في اللطف و ماهيته و أحكامه

قال: واللطف واجب لتحصيل الغرض به (١).

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعه وأبعد من فعل المعصيه ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالغاء.

واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظ في التمكين عن الآله، فإن لها حظا في التمكين وليست لطفا.

وقولنا: ولم يبلغ حد الالغاء، لأن الالغاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه.

هذا اللطف المقرب.

وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده الطاعه من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي يطع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطع أو لا- يطع، وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطع وبدونه لا- يتمكن من أن يطع أو لا- يطع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطع عنده لطفا.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب خلافا للأشعريه، والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا وإلا لزم نقض الغرض، بيان الملازمه أن

=====

(١) كما في (م ص ز ق). والباقيه: ليحصل الغرض به.

ص: ٤٤٤

المكلف إذا علم أن المكلف لا- يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا- إذا فعل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يشعره به ويوجهه وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

أقول: لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة: الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم. الثانى: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشعره به ويوجهه عليه.

الثالث: أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: ووجوه القبح منتفيه والكافر لا يخلو من لطف والأخبار بالسعادة والشقاوه ليس مفسده.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبهات الأشاعره ثلاثة:

الأولى: قالوا: اللطف أنما يجب إذا خلا- من جهات المفسده لأن جهات المصلحه لا تكفى فى الوجوب ما لم تنتف جهات المفسده، فلم لا- يجوز أن يكون اللطف الذى توجبه مشتملا على جهه قبح لا- تعلمونه فلا- يكون واجبا. وتقرير الجواب أن جهات القبح معلومه لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية: أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لم يكن لطفًا لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثانى إما أن يكون عدمه لعدم قدره عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها

فيلزم الاخلاص بالواجب. والجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا. بل كونه لطفًا من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه، وامتناع ترجيحه إنما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحًا.

ويمكن أن يكون ذلك جوابًا عن سؤال آخر لهم، وتقريره أن اللطف لو كان واجبًا لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء، فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة. وتقرير الجواب أن نقول: إنما يصح أن يقال: يجب أن يُلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا. لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف.

الثالثة: أن الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسده لأنه إغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف. والجواب أن الأخبار بالجنة ليس إغراء مطلقًا لجواز أن يقترن به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية وإذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسده على الإطلاق وأما الأخبار بالنار فليس مفسده أيضًا لأن الأخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسده فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وإن كان عارفاً كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته (١) داعيًا إلى الإصرار على الكفر لأنه يعلم أنه بإصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرياً عليه.

قال: ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الدم.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجئ إليها، كما قال الله تعالى: (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله

=====

(١) وفي (ص ش): إخباره تعالى بمعاقبته.

ص: ٤٤٦

لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فأخبر أنهم لو منعهم (١) اللطف فى بعثه الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا- مع قبح إهلا-كهم من دون البعثة ولا- يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف، ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما أن لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصى.

قال: ولا بد من المناسبه وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين.

أقول: لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع فى ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمس: الأول: أنه لا بد وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبه، والمراد بالمناسبه هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا إلى حصول الملطوف فيه، وهذا ظاهر لأنه لولا- ذلك لم يكن كونه لطفًا أولى من كون غيره لطفًا فيلزم الترجيح من غير مرجح، ولم يكن كونه لطفًا فى هذا الفعل أولى من كونه لطفًا فى غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضا، وإلى هذين أشار بقوله: وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبه إلى المنتسبين، وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثانى من أحكام اللطف وهو أن لا يبلغ فى الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف فى كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفًا، فلهذا شرطنا فى اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم الملكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

====

(١) كما فى (م ص). والباقيه: فأخبر أنه لو منعهم.

ص: ٤٤٧

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف إما بالاجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبه بينهما لم يكن داعيا له إلى الفعل الملطوف فيه (١) فإن كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفنا وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبه التي بين اللطف والملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطف على جهه الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفه زائده على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا، وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

قال: ويدخله التخيير.

أقول: هذا هو الحكم الخامس وهو أن اللطف لا- يجب أن يكون معيننا بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهه من المصلحه المطلوبه من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده، أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث، وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولدا يكون لطفنا له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورته غير صورته، وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

قال: بشرط حسن البدلين (٢).

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من

=====

(١) كما في (م) والباقيه: إلى فعل الملطوف فيه.

(٢) كما في جميع النسخ التي عندنا، وكذا في شرح القوشجي وشرح القديم، ولكن في (ت):

بشرط حسن التذكير. والظاهر أن التذكير تحريف البدلين فإنه لا معنى للتذكير.

ص: ٤٤٨

البديلين أعنى اللطف وبدله، وأطلق على كل واحد منهما اسم البديل بالنظر إلى صاحبه، إذ ليس أحدهما بالأصله أولى من الآخر، وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح، وهذا مما لم تتفق الآراء عليه فإن جماعه من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام إمراض الله تعالى.

واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفا جهه وجوب والقبيح ليس له جهه وجوب واللطف إنما هو فى علم المظلوم بالظلم لا فى نفس الظلم، كما نقول: إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفا.

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى الألم و وجه حسنه

قال: وبعض الألم قبيح يصدر منا خاصه وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع.

أقول: فى هذا الكلام مباحث: الأول: فى مناسبه هذا البحث وما بعده لما قبله.

إعلم أنا قد بينا وجوب الألفاف والمصالح وهى ضربان: مصالح فى الدين ومصالح فى الدنيا أعنى المنافع الدنياويه، ومصالح الدين إما مضار أو منافع، والمضار منها آلام وأمراض وغيرها كالأجال والغلاء، والمنافع الصحه والسعه فى الرزق والرخص، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضا.

البحث الثانى: اختلف الناس فى قبح الألم وحسنه، فذهبت الثنويه إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجبره إلى حسن جميعها من الله تعالى، وذهبت البكريه وأهل التناسخ والعدليه إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث: فى علمه الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم فى وجه الحسن، فقال أهل التناسخ: إن علمه الحسن هى الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرىة إذا كانت فى أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوبا استحققت الألم عليها، وهذا أيضا قول البكرىة. وقالت المعتزلة: إنه يحسن عند شروط: أحدها: أن يكون مستحقا، وثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، وثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، ورابعها: أن يكون مفعولا على مجرى العاده كما يفعله الله تعالى بالحقى إذا ألقيناه فى النار، وخامسها: أن يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا (١) من يقصد قتلنا، لأننا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمتنا بحسنه قطعاً.

قال: ولا بد فى المشتمل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذى يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف إما للمتألم أو لغيره، لأن خلو الألم عن النفع الزائد الذى يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين فى هذا النوع من الألم، وهنا اختلف الشيخان فقال أبو على: إن علمه قبح الألم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط. وقال أبو هاشم: إنه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فأوجب فى الأمراض التى يفعلها الله تعالى فى الصبيان مع الأعراض الزائده اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفيه الأجره، ويمكن الجواب هنا لأبى على بما ذكرناه فى كتاب نهايه المرام (٢).

قال: ويجوز فى المستحق كونه عقابا.

====

(١) من الإيلام.

(٢) كتاب نهايه المرام فى علم الكلام للعلامه، نسخه منه موجوده فى مكتبه المجلس.

ص: ٤٥٠

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصرى فإنه جوز أن تقع الأمراض (١) فى الكفار والفساق عقابا للكافر والفاقد، لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود. ومنع قاضى القضاء من ذلك وجزم بكون أمراضهم محنا لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك فى العقاب.

والجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة، والثانى: موافقه الفعل للشهوه وهذا غير مقدور للعبد (٢) فلا يجب فى المحنة ولا فى العقاب، وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع، ويجب أيضا التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه.

قال: ولا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاء، وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل فى مقابله عوض، لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى إليه الألم، ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر، ولما كان مشاق السفر عله فى حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل لطاعه فحسن فعله وإن خلى عن العوض لأدائه إلى النفع.

وحجه الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعه المفعوله لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل

====

(١) كذا فى جميع النسخ التى عندنا إلا فى (م) ففيها: تقع الآلام.

(٢) كذا فى (م) والباقيه: بدون للعبد.

ص: ٤٥١

الطاعه دون الألم فيبقى الألم مجردا عن النفع وذلك قبيح.

قال: ولا يحسن مع اشتغال اللذة على لطيفته (١).

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصرى خلافا لأبي هاشم، وتقرير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتغال اللذة على اللطف الذى اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحى لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفيه فى حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصله إلى الأرباح مضارا، وإذا كان الألم فى حكم المنفعة صار حصول اللطف فى تقدير منفعتين فيتخير الحكيم فى أيهما شاء. وأبو الحسين منع ذلك لأن الألم إنما يصير فى حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضررا وعبثا، ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح بدونه.

قال: ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا- يشترط فى حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتألمين، فأما النفع البالغ إلى حد لا- يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

١٤- المسألة الرابعة عشره : فى الأعواض

قال: والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال.

=====

(١) كما فى (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) أى باتفاق النسخ كلها.

ص: ٤٥٢

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدأ بتحديدده، فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحه الغير وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضرورى أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو إباحته وتمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى: الأول: إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به (١) من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثانى: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحه الغير، لأنه لا فرق بين تفويت المنافع وإنزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابنا لزيد وكان فى معلومه تعالى أنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، ولو كان فى معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعه منه تعالى. وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر، لأن تفويت المنفعه كإنزال الألم ولو ألمه ولم يشعر به لاستحق العوض، فكذا إذا فوت عليه منفعه لم يشعر بها، وعندى فى هذا الوجه نظر.

الثالث: إنزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يجرى مجرى الضرر فى العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبه أو وصول ألم، أو كان ظنا بأن يغم عند أماره لوصول مضره أو فوات منفعه، أو كان علما مكتسبا لأن الله

=====

(١) أى العوض بإنزال الآلام بالعبد. وفى (م): العوض بها، فالضمير راجع إلى الآلام، ولكن الأول أنسب بأسلوب الكلام.

ص: ٤٥٣

تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأماره الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه، وأما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به أو فوات منفعه فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالا وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلاءم الحيوان أو أباحه سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفاره والنذر أو للندب كالضحايا، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى لاستلزام الأمر والإباحه الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغه في العظم حدا يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول إلى أبي علي الجبائي. وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكى عن أبي علي أيضا (١). وقال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان. وقال قاضى القضاة: إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلاءم كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الأولون بأنه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا إلى الإيلاءم مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الألم من قبحه ولم يزره بشئ من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزله الإغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

====

(١) كذا فى جميع النسخ، وفى (م) يحيى مكان يحكى، ولم نجد يحيى هذا فى تراجم الرجال مع طول فحصنا.

ص: ٤٥٤

واحتج الآخرون بقوله عليه السلام: إن الله تعالى ينتصف للجماة من القرناء.

واحتج النافون للعوض بقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار.

واحتج القاضى بأن التمكين لا يقتضى انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن وإلا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الإلجاء المقتضى لاستناد الفعل فى الحقيقه إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ، وبأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأول أنه لا دلالة فى الحديث على أنه تعالى ينتصف للجماة بأن ينقل أعواض القرناء إليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى إياها كما أن السيد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماة لضعفه.

وعن الثانى أن المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث بالفرق، فإن القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلى يمنعه عن الأقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجود العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

وعن الرابع أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا (١) كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الاحراق (٢) عند الألقاء فى النار والقتل عند شهادته الزور.

أقول: إذا طرحنا صيبا فى النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأن فعل الألم واجب فى الحكمه من حيث إجراء العاده والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطارح كأنه الموصل إليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الأمام شاهدا زور بالقتل فإن العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل والأمام تولاه وليس

=====

(١) كذا فى (م). والباقيه: قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا.

(٢) بخلاف الأحرار (م).

ص: ٤٥٥

عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه. (لا يقال) هذا يوجب العوض (١) عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله. (لأننا نقول) قبول الشاهدين عاده شرعيه يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسيات، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العاده الحسيه كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العاده الشرعيه، والمناط هو الحكمه المقتضيه لاستمرار العادات.

قال: والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم: إنه يجب سمعا لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده وتأديبهم أما الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض، والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلا- وسمعا أما من حيث العقل فلا ين ترك الانتصاف منه تعالى يستدعى ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف، فلولا- تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا- وأما من حيث السمع فلورود القرآن بأنه تعالى يقضى بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بأنه الطالب أى الذى يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض فى الحال يوازى ظلمه.

====

(١) كما فى (م) وفى عده نسخ: هلا وجب العوض.

ص: ٤٥٦

أقول: هذا تفرّيع على وجوب الانتصاف وهو أنه هل يجوز تمكين الله (١) تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمَنع منه المصنّف رحمه الله وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم والكعبي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه، وقال: إن الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا- يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا- يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيد المرتضى: إن التبقية تفضل أيضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فلهذا وجب العوض في الحال واختاره المصنّف رحمه الله لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى (٢) أعواضه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الأوقات.

أقول: لما بين وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه.

(واعلم) أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقا للجنة أو للنار فإن كان مستحقا للجنة فإن قلنا: إن العوض دائم فلا بحث، وإن قلنا: إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين: الأول: أنه يوصل إليه عوضه متفرقا على الأوقات بحيث لا يبين له انقطاعه فلا يحصل له الألم. الثاني: أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل الألم، وإن كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بمعنى أنه يسقط من عقابه بإزاء ما يستحقه من الأعواض،

=====

(١) كما في (م). والنسخ الأخرى: هل يجوز أن يمكن الله.

(٢) كما في النسخ كلها إلا (ت) ففيها: عرف الله تعالى. وكان الشرح على الأولى أعنى فرق أنسب من الثانيه.

ص: ٤٥٧

إذ لا- فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنه كان في راحه، أو نقول: إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعواضه متفرقا على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفه من قبل.

قال: ولا- يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحه التأخير، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا فقال أبو علي الجبائي: إنه يجب دوامه. وقال أبو هاشم: لا- يجب، واختاره المصنف رحمه الله، والدليل عليه أن العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافا يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما: الأول: أنه لو كان العوض منقطعا لوجب إيصاله في الدنيا، لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياه المانع من دوامه. (والجواب) لا نسلم أن المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياه لجواز أن يكون في تأخيره مصلحه خفيه.

الثاني: لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم، بيان الملازمه أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأول: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصاله إليه على التدرج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ. الثاني: أنه غير

محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما.

قال: ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضا.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو أنه لا- يجب إشعار مستحقه بتوفيته عوضا له بخلاف الثواب، إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائده فيه إلا مع العلم به، أما هنا فلأنه منافع وملاذ وقد ينتفع ويلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون عالما به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوض، وحينئذ يمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعين منفعه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا- يتعين منفعه، بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعه معينه دون أخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوه المعوض، وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذ كالأكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعه.

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضى القضاة. وجزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

ص: ٤٥٩

واحتج القاضى بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به. ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندى (١) جواز ذلك لأنه حقه وفى هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحق إليه فكان جائزا. والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف فى ماله لمصلحه شرعيه حتى أنا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، وأن هبته (٢) إحسان إلى الغير وآثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار فى الهبه لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما، وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى أمكن هبته مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه، وفى هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق، أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

قال: والعوض عليه تعالى يجب تزايديه إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو عليه تعالى، أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائدا عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زياده تنتهى إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض فى مقابله ذلك الألم لو فعل به، لأنه لولا ذلك لزم الظلم، أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل، وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما

=====

(١) هو كلام الشارح العلامه خالف المصنف وأبا هاشم وقاضى القضاة فى عدم صحه إسقاط العوض علينا، واختار رأى أبى الحسين فى صحه إسقاط العوض علينا، ثم صرح بالفرق بين العوض والثواب بأن الأول يصح إسقاطه علينا دون الثانى، فتبصر.

(٢) باتفاق النسخ كلها إلا (ز) ففيها: من الصبي المميز إذا علم دينه بأن هبته.. الخ، ثم الظاهر أن دينه فتح الدال.

فعله من الألم أو فوته من المنفعه، لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما، ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما قبيحا فلا يلزم أن يبلغ الحد الذى شرطناه فى الآلام الصادره منه تعالى.

١٥- المسأله الخامسه عشره : فى الآجال

قال: وأجل الحيوان (١) الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطف، وجاز أن يكون موت انسان فى وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح. (واعلم) أن الأجل هو الوقت، ونعنى بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتا لغيره، ولو فرض جهاله طلوع الشمس وعلم مجئ زيد لبعض الناس صح أن يقال: طلعت الشمس عند مجئ زيد. إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياه ذلك الحيوان فيه، وأجل الدين هو الوقت الذى جعله الغريمان محلا له.

قال: والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه.

أقول: اختلف الناس فى المقتول لو لم يقتل، فقالت المجبره: إنه كان يموت قطعاً، وهو قول أبى الهذيل العلاف. وقال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. ثم اختلفوا فقال قوم منهم: إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجالان. وقال الجبائيان

=====

(١) وفى (ت): وأجل الحيوان الموقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه. والشرح يوافق الأول. وكلمه على فى (ت) تحريف علم لأن رسم الخط القديم كان علم قريبا من على.

وأصحابهما وأبو الحسين البصرى: إن أجله هو الوقت الذى قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقى بل تقديرى.

واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال.

واحتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا إليه، ولما وجب القود لأنه لم يفوت حياته.

والجواب عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر فى المعلوم، وعن الثانى بمنع الملازمه إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضا زائدا على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائده، والقود من حيث مخالفه الشارع إذ قتله حرام عليه وإن علم موته، ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجل لطفًا للغير لا للمكلف.

أقول: لا- استبعاد فى أن يكون أجل الانسان لطفًا لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفًا للمكلف نفسه، لأن الأجل يطلق على عمره وحياته، ويطلق على أجل موته. (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللفظ زائد على التمكين، (وأما الثانى) فهو قطع التكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفًا له فيما يكلفه من بعد واللفظ لا يصح أن يكون لطفًا فيما مضى.

١٦- المسأله السادسه عشره : فى الأرزاق

قال: والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المجبره ما أكل سواء كان حراما أو حلالا، وعند المعتزله أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: (وأنفقوا مما رزقناكم) والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح فى الضيافه أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع،

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه، لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لأنه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به. وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقه وليست مالكة والله تعالى مالك، ولا يقال: إن الأشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكا لنا، فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازه أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه، ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوه التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: والسعى في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم (١).

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ، وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغنى دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيرا ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام ولأن في ذلك مساعده للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدته الظالم محرمة. والحق ما قلناه ويدل عليه المعقول والمنقول، أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا. وأما المنقول فقولته تعالى: (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الآيات، وقوله عليه السلام: (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمه.

والجواب عن الأول بالمنع من عدم التميز، إذ الشارع ميز الحلال من الحرام

====

(١) كذا في النسخ كلها إلا في (م) ففيها: ويباح ويكره ويحرم. والشرح على وزن النسخ الأولى.

ص: ٤٦٣

بظاهر اليد ولأن تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضى تحريم التناول واللازم باطل اتفاقاً (١)، وعن الثانى أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقويه الظلمه (٢). (إذا عرفت هذا) فالسعى فى طلب الرزق قد يجب مع الحاجه، وقد يستحب إذا طلب التوسعه عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

١٧- المسأله السابعه عشره : فى الأسعار

قال: والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشئ وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العاده واتحاد الوقت والمكان ويستند (٣) إليه تعالى وإلينا أيضا.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذى يباع به الشئ وليس هو الثمن ولا المثلن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زياده السعر عما جرت به العاده مع اتحاد الوقت والمكان. وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال: إن الثلج قد رخص سعره فى الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال:

رخص فى الصيف إذا نقص سعره عما جرت به عادته فى ذلك الوقت، ولا يقال:

رخص سعره فى الجبال التى يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص سعره فى البلاد التى اعتيد بيعه فيها.

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) وفى (ش): لا معونه الظلمه. وفى (د): لا معونه، نسخه. والنسخ الأخرى هى ما اخترناه فى الكتاب.

(٣) أى السعر، وإن شئت قلت: كل واحد من الرخص والغلاء. وفى (ش ق د): ويستندان، أى الرخص والغلاء، والمال واحد. وفى (م ص ز ت): ويستند. وظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانيه أمتن من الأولى غالباً كما اخترناه.

ص: ٤٦٤

(واعلم) أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحه المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلا منه تعالى وإنعاما أو لمصلحه دينيه فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعه بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمه أو لغير ذلك من الأسباب المستنده إلينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعه برخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما فى أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

١٨- المسأله الثامنه عشره : فى الأصلح

قال: والأصلح قد يجب لوجود الداعى وانتفاء الصارف.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو على وأبو هاشم وأصحابهما: إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى. وقال البلخى: إنه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعه من البصريين. وقال أبو الحسين البصرى: إنه يجب فى حال دون حال، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وتحرير صورته النزاع أن الله تعالى إذا علم لم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به فى الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟ احتج الموجبون بأن الله تعالى داعيا إلى إيجاده وليس له صارف عنه، فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القدره ووجود الداعى وانتفاء الصارف يجب الفعل. وبيان تحقق الداعى أنه إحسان خال عن جهات المفسده، وبيان انتفاء الصارف أن المفاسد منتفيه ولا مشقه فيه.

واحتج النفاه بأن وجوبه يؤدى إلى المحال فيكون محالا، بيان الملازمه أنا لو فرضنا انتفاء المفسده فى الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحه فإن وجب

إيجاده لزم وقوع ما لا نهايه له، لأننا نفرض ذلك في كل زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبو الحسين: إذا كان ذلك القدر مصلحه خاليه عن المفسده وكان الزائد عليه مفسده وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعى وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن فى الزائد مفسده إلى غير النهايه فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله، لأن من دعاه الداعى إلى الفعل وكان ذلك الداعى حاصلًا فى فعل ما يشق فإن ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعى مترددًا بين الداعى والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك، وتمثل بأن من دعاه الداعى على دفع درهم إلى فقير ولم يظهر له ضرر فى دفعه فإنه يدفعه إليه، فإن حضره من الفقراء جماعه يكون الدفع إليهم مساويا للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعى فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فلهذا قال: قد يجب الأصلح فى بعض الأحوال دون بعض. وللنفاه وجوه آخر ذكرناها فى كتاب نهايه المرام على الاستقصاء.

ص: ٤٦٦

قال:

المقصد الرابع : فى النبوه

اشاره

ص: ٤٦٧

البعثه حسنه لاشتمالها على فوائد كمعاضده العقل فيما يدل عليه واستفاده الحكم فيما لا يدل وإزاله الخوف واستفاده الحسن والقبح والنافع والضار (١) وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه وتعليمهم الصنائع الخفيه والأخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسأله الأولى : في حسن البعثه

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعه من الفلاسفه إلى ذلك ومنعت البراهمه منه، والدليل على حسن البعثه أنها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفساد فكانت حسنه قطعاً، وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائده البعثه:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحده الصانع وغيرها، وأن يستفاد الحكم من البعثه فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من

====

(١) كما في (ق ش د ز ت) وفي (م ص): والمنافع والمضار. ونسخ الشرح القديم موافقه للأولى.

ص: ٤٦٨

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنه مملوك لغيره وأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعده، إذ يجوز العقل طلب المالك من العبد فعلا لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف.

ومنها: أن بعض الأفعال حسنه وبعضها قبيحه، ثم الحسنه منها ما يستقل العقل بمعرفه حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحه ومع البعثة يحصل معرفه الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

ومنها: أن بعض الأشياء نافعه لنا مثل كثير من الأغذيه والأدويه وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله، وفي البعثة تحصل هذه الفائده العظيمه.

ومنها: أن النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فإنه مدنى بالطبع يحتاج إلى أمور كثيره في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركه ومعاونه والتغلب موجود في الطبائع البشريه بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمه الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنه والشرع، ولا بد للسنه من شارع يسنه ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بنى نوعه لعدم الأولويه، وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بنى النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعجزه ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعتة بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

ومنها: أن أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوه نفسه وكمال إدراكه وشده استعداده للاتصال بالأمور العاليه، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكليه، وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبه بحسب قربها من أحد

الطرفين وبعدها عن الآخر، وفائده النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفه فى الزيادة والنقصان.

ومنها: أن النوع الإنسانى محتاج إلى آلات وأشياء نافعه فى بقاءه كالثياب والمسكن وغيرها وذلك مما يحتاج فى تحصيله إلى معرفه عمله والقوه البشرىه عاجزه عنه، ففائده النبي فى ذلك تعليم هذه الصنائع النافعه الخفيه.

ومنها: أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الانسان بحسب بلده ومنزله.

ومنها: أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعه وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثهم فتجب بعثهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهه البراهمه باطله بما تقدم.

أقول: احتجت البراهمه على انتفاء البعثه بأن الرسول إما أن يأتى بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجه ولا فائده فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله. وهذه الشبهه باطله بما تقدم فى أول الفوائد وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائده فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدى إليه وإن لم يكن مخالفا للعقول؟ بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التى لا يهتدى العقل إلى تفصيلها.

٢- المسأله الثانيه : فى وجوب البعثه

قال: وهى واجبه لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزله: إن البعثه واجبه. وقالت الأشعريه:

إنها غير واجبه. احتجت المعتزله بأن التكاليف السمعيه أطفاف فى التكاليف العقليه

واللطف واجب فالتكليف السمعى واجب، ولا تمكن معرفته إلا من جهة النبى فيكون وجود النبى واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. واستدلوا على كون التكليف السمعى لطفاً فى العقلى بأن الانسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعيه وترك المنهى الشرعيه كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاى عن المنهى العقليه أقرب، وهذا معلوم بالضروره لكل عاقل، وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

٣- المسأله الثالثه : فى وجوب العصمه

قال: ويجب فى النبى العصمه (١) ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولو جوب متابعتة وضدها والإنكار عليه (٢).

أقول: اختلف الناس هنا، فجماعه المعتزله جوزوا الصغائر على الأنبياء إما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم، أو لأنها تقع محبطه بكثرة ثوابهم. وذهبت الأشعريه والحشويه إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب. وقالت الإماميه: إنه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه: أحدها: إن الغرض من بعثه الأنبياء عليهم السلام أنما يحصل بالعصمه فتجب العصمه تحصيلاً للغرض.

وبيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصيه جوزوا فى

=====

(١) الحق أن السفير الإلهى مؤيد بروح القدس، معصوم فى جميع أحواله وأطواره وشؤونه قبل البعثه أو بعدها، فالنبى معصوم فى تلقى الوحى وحفظه وإبلاغه كما أنه معصوم فى أفعاله مطلقاً بالأدله العقلية والنقلية فمن أسند إليه الخطأ فهو مخطئ، ومن أسند إليه السهو فهو أولى به. ونقل الروايات والأخبار بل الآيات القرآنيه فى ذلك يؤدى إلى الإسهاب وتنزيه الأنبياء لعلم الهدى السيد المرتضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

(٢) وفى (ق د): للانكار عليه. والباقيه كلها: والانكار عليه.

أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة. الثاني: أن النبي تجب متابعتة فإذا فعل معصية فإما أن تجب متابعتة أو لا، والثاني باطل لانتفاء فائده البعثة والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: لوجوب متابعتة وضدها، إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبيا تجب متابعتة، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه. الثالث: أنه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذائه وهو منهي عنه، وكل ذلك محال.

قال: وكمال العقل والذكاء والفظنه وقوه الرأى وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءه الآباء وعهر الأمهات والفظاظه والغلظه والابنه وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها، وقوله: وكمال العقل، عطف على العصمه أى ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر، وأن يكون في غايه الذكاء والفظنه وقوه الرأى بحيث لا يكون ضعيف الرأى مترددا في الأمور متحيرا، لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه، وأن لا يصح عليه السهو لثلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه، وأن يكون منزها عن دناءه الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه، وأن يكون منزها عن الفظاظه والغلظه لثلا يحصل النفره عنه، وأن يكون منزها عن الأمراض المنفره (١) نحو الابنه وسلس الريح والجذام والبرص وعن

=====

(١) في خصال الصدوق وخامس البحار في كتاب النبوه (ص ٢٠٤ ط ١).

في خبر القطان عن السكرى عن الجوهري عن ابن عماره عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: إن أيوب عليه السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب - خ ل) وإن الأنبياء عليهم السلام لا يذنبون لأنهم معصومون مطهرون لا يذنبون ولا يزيغون ولا يرتكبون ذنبا لا صغيرا ولا كبيرا، وقال: إن أيوب عليه السلام من جميع ما ابتلى به لم تنتش له رائحه ولا قبحت له صورته ولا خرجت منه مده من دم ولا قيح ولا استقدره أحد رآه ولا استوحش منه أحد شاهده ولا تدود شئ من جسده، وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يتتليه من أنبيائه وأوليائه المكرمين عليه، وإنما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر أمره لجهلهم بما له عند ربه تعالى من التأييد والفرج. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، وإنما ابتلاه الله عز وجل بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لثلا يدعوا له الربوبية إذا شاهدوا ما أراد الله أن يوصله إليه من عظام نعمه تعالى متى شاهدوه وليستدلوا بذلك على أن الثواب من الله تعالى على ضربين: استحقاق واختصاص، ولثلا يحتقروا ضعيفا لضعفه ولا فقيرا لفقره ولا مريضا لمرضه وليعلموا أنه يسقم من يشاء ويشفى من يشاء متى شاء كيف شاء بأى سبب شاء ويجعل ذلك عبه لمن شاء وشقاوه لمن شاء وسعاده لمن شاء، وهو عز وجل في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله لا يفعل بعباده إلا الأصلاح لهم ولا قوه لهم إلا به، إنتهى.

قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء. ومن ذلك العظم الضر بالضم قال عز من قائل: (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين) إذ الضر بالفتح الضر فى كل شئ، وبالضم الضرر فى النفس، ذكره فى الكشاف.

قال علم الهدى فى تنزيه الأنبياء: فإن قيل أفتصحون ما روى من أن الجذام أصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟ قلنا: أما العلل المستقدره التى تنفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شئ منها على الأنبياء عليهم السلام لأن النفور ليس بواقف على الأمور القبيحه بل قد يكون من الحسن والقبح معا وليس ينكر أن يكون أمراض أيوب عليه السلام وأوجاعه ومحنه فى جسمه ثم فى أهله وماله بلغت مبلغا عظيما تزيد فى الغم والألم على ما ينال المجذوم وليس ينكر تزايد الألم فيه عليه السلام وإنما ينكر ما اقتضى التنفير.

قال فى مجمع البيان عند قوله سبحانه: (فبما رحمه من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين) (آل عمران ١٥٩).

فى هذه الآيه دلالة على اختصاص نبينا بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومن عجيب أمره صلى الله عليه وسلم أنه كان أجمع الناس لدواعى الترفع ثم كان أدناهم إلى التواضع وذلك أنه كان أوسط الناس نسبا وأوفرهم حسبا وأسخاهم وأشجعهم وأزكاهم وأفصحهم، وهذه كلها من دواعى الترفع. ثم كان من تواضعه أنه كان يرقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار ويعلف الناضح ويوجب دعوه المملوك ويجلس فى الأرض ويأكل على الأرض وكان يدعو إلى الله من غير زئ وكهر ولا زجر. ولقد أحسن من مدحه فى قوله:

فما حملت من ناقه فوق ظهرها أبر وأوفى ذمه من محمد

إلى أن قال رحمه الله: وفيها أيضا دلالة على ما نقوله فى اللطف لأنه سبحانه نبه على أنه لولا رحمته لم يقع اللين والتواضع ولو لم يكن كذلك لما أجابوه فبين أن الأمور المنفرة منفيه عنه وعن سائر الأنبياء ومن يجرى مجراهم فى أنه حجه على الخلق، وهذا يوجب تنزيههم أيضا عن الكبائر لأن التنفير فى ذلك أكثر.

كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق (١) وغير ذلك لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة.

٤- المسألة الرابعة : في الطريق إلى معرفه صدق النبي

قال: وطريق معرفه صدقه (٢) ظهور المعجز على يده وهو ثبوت (٣) ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده ومطابقه الدعوى.

أقول: لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفه صدقه وهو شئ واحد وهو ظهور المعجز على يده، ونعنى بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده ومطابقه الدعوى، لأن الثبوت والنفى سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حيه وبين منع القادر على رفع أصغر الأشياء. وشرطنا

====

(١) في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الغداه ومعه كسره قد غمسها في اللبن وهو يأكل ويمشى وبلال يقيم الصلاه. وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: لا بأس أن يأكل الرجل وهو يمشى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدين رحمه الله في الكشكول (ص ٥٧١ ط ١) فتدبر في الروايتين فإن في الأولى ناصا على أنه خرج قبل الغداه فهي تقييد الثانيه على وجه لا ينافى التنافر العقلي.

(٢) الحق أنه نفسه دليل لنفسه كما أن الدليل دليل لنفسه أى دليل كل أمر فإنما هو دليل لنفسه.

كما أن الوحي إذا أنزل إليه وجبرئيل نزل به على قلبه أدرك النبوه بنفسه وصدقها بذاته إدراكا ما اعتراه وسوسه، وتصديقا ما اعتوره دغدغه بل هو على بينه من ربه رأى نبوته على بصيره أشد من رؤيه الشمس البازغه على بصر.

(٣) المعجز أمر خارق للعاده مقرون بالتحدى مع عدم المعارضه.

ص: ٤٧٤

خرق العاده لأن فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق، وقلنا مع مطابقه الدعوى لأن من يدعى النبوه ويسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم براء العمى (١) لا يكون صادقا.

ولا بد في المعجز من شروط: أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأمه المبعوث إليها. الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأن العاده تنتقض عند أشراط الساعه. الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوه أو جاريا مجرى ذلك، ونعنى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه وأنه لا مدعى للنبوه غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه وأنه لأجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. الخامس: أن يكون خارقا للعاده.

٥- المسأله الخامسه : فى الكرامات

قال: وقصه مريم (٢) وغيرها تعطى جواز ظهوره على الصالحين.

قال: اختلف الناس هنا، فذهب جماعه من المعتزله إلى المنع من إظهار

====

(١) كما فى (م) والنسخ الأخرى: مع عدم براء عماء.

(٢) حكم حكيم وكلام كامل رصين لأن النفوس الانسانيه مجبوله ومفطوره على الاعتلاء إلى مقاماتها الشامخه التى تعطى المفاتيح وتصرف فى ماده الكائنات بإذن الله سبحانه، والأنبياء والأوصياء دعوا ما سواهم من النفوس الانسانيه إلى الارتقاء إلى معارجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصديق تعالوا، فلولا هذه الشأنيه لهم لما وقعوا فى محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب، وهم عليهم السلام معصومون فى جميع شؤون أحوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب وقابلين له فإن هذا من أعمال الجهال قال تعالى شأنه: (قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) (البقره ٦٨) نعم يجب الفرق فى المقام بين النبوه الإنبائيه والنبوه التشريعيه على ما حررناهما فى سائر رسائلنا، والإشارات القرآنيه والمأثورات المتظافره معاضده على أفصح لسان وأنطق بيان فى ذلك.

ص: ٤٧٥

المعجز على الصالحين كرامه لهم ومن إظهاره على العكس على الكذابين إظهارا لكذبهم، وجوزه أبو الحسين منهم وجماعه أخرى من المعتزله والأشاعره وهو الحق، واستدل المصنف رحمه الله بقصه مريم فإنها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصه آصف وكالأخبار المتواتره المنقوله عن علي عليه السلام وغيره من الأئمه، وحمل المانعون قصه مريم على الإرهاص لعيسى عليه السلام (١) وقصه آصف على أنه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول: إن بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصه علي عليه السلام على تكمله معجزات النبي عليه السلام.

قال: ولا يلزم خروجه عن الأعجاز ولا التنفير ولا عدم التميز ولا إبطال دلالاته ولا العموميه.

أقول: هذه وجوه استدلال بها المانعون من المعتزله: الأول: قالوا: لو جاز ظهور المعجزه على غير الأنبياء إكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غيرهم، لأن الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثره إلى خروجها عن الإعجاز. والجواب المنع من الملازمه، لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح ونحن أنما نجوز ظهور المعجزه إذا خلا عن جهات القبح فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثره إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزه على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ عله وجوب طاعتهم ظهور المعجزه عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، ولهذا لو أكرم (٢) الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع

====

(١) الرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط، يقال: رهصت الحائط بما يقيمه، قاله الجوهرى فى الصحاح. وفى منتهى الإرب: رهص بالكسر چينه بن ديوار. والإرهاص إحداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعده نبوته فكأنه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرهص بالنسبه إلى ما يبنى عليه ويأتى بعده.

(٢) أى هان موقع الإعجاز. والنسخ كلها متفقه على ما اخترناه، وضمير موقعهم كما فى المطبوعه من قبل راجع إلى الأنبياء.

لمن يستحق الا-كرام. والجواب بمنع انحطاط مرتبه الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعه من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث: احتجاج أبى هاشم قال: المعجز يدل بطريق الإبانه والتخصيص، وفسره قاضى القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره، إذ الأمه مشاركون له فى الانسانيه ولوازمها فلولا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. والجواب أن امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوه، وهذا شئ يختص به دون غيره ولا- يلزم من مشاركه غيره له فى المعجزه مشاركته له فى كل شئ.

الرابع: لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالاته على صدق مدعى النبوه، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمه أن ثبوت المعجز فى غير صوره النبوه ينفى اختصاصه بها، وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعى النبوه وغيرها فى المعجز فبطلت دلالاته، إذ لا- دلالة للعام على الخاص. (والجواب) المنع من الملازمه، لأن المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزه على شخص فإما أن يدعى النبوه أو لا، فإن ادعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزه على يد الكاذب قبيح عقلا، وإن لم يدع النبوه لم يحكم بنبوته. والحاصل أن المعجزه لا تدل على النبوه ابتداء بل تدل على صدق الدعوى، فإن تضمنت الدعوى النبوه دلت المعجزه على تصديق المدعى فى دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوه.

الخامس: قالوا: لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على المخبر بالجوع والشبع وغيرهما.

والجواب لا يلزم (١) العموميه أى لا يلزم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن أنما نجوز إظهاره على مدعى النبوه أو الصلاح إكراما له وتعظيما، وذلك لا يحصل

=====

(١) النسخ كلها متفقه على ما اخترناه فى المقام.

ص: ٤٧٧

لكل مخبر بصدق.

قال: ومعجزاته عليه السلام قبل النبوه تعطى الإرهاص.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على سبيل الارهاص إلا جماعه منهم وجوزه الباقون، واستدل المصنف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله قبل النبوه كما نقل من انشقاق إيوان كسرى، وغور ماء بحيره ساوا (١)، وانطفاء نار فارس وقصه أصحاب الفيل والغمام الذى كان يظله عن الشمس وتسليم الأحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوه.

قال: وقصه مسيلمه وفرعون إبراهيم تعطى جواز إظهار المعجزه على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزه على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهارا لكذبهم، واستدل المصنف رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمه الكذاب لما ادعى النبوه، فقيل له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبه، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحه. وكما نقل أن إبراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال نمرود عند ذلك (٢): إنما صارت كذلك هيبه منى فجاءته نار فى تلك الحال فأحرقت لحيته.

لا- يقال: يكفى فى التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقا للعاده من غير فائده فيكون عبثا، لأننا نقول: قد يتضمن

====

(١) البحيره تصغير البحر يعنى بها درياچه ساوه، وهى معروفه فى زماننا ببحيه قم.

(٢) كما فى النسخ كلها إلا (ق) ففيها: قال عمه عند ذلك. ولكن كلام الخواجه حيث قال:

وفرعون إبراهيم، يعطى الأول. نعم جاءت العبارة فى (ق ت) بالواو بعد فرعون، أى:

وفرعون وإبراهيم. فعلى هذا الوجه يمكن أن يقال: وقصه عم إبراهيم، فكان فرعون هو فرعون موسى كما يقال فى قصه فرعون موسى إنه قال انفلق البحر هيبه منى فأدركه الغرق.

ولكن الصواب هو الإضافه أى: فرعون إبراهيم، كما فى (م ص د ش ز) على أن الشارح لم يشر إلى فرعون موسى أصلا.

المصلحة إظهاره على العكس إظهارا لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجوز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحه ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

٦- المسأله السادسه : فى وجوب البعثه فى كل وقت

قال: ودليل الوجوب يعطى العموميه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعه من المعتزله: إن البعثه لا- تجب فى كل وقت بل فى حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحه فى البعثه. وقال علماء الإماميه: إنه تجب البعثه فى كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي.

وقالت الأشاعره: لا تجب البعثه فى كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين، وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثه فى كل وقت بأن دليل الوجوب يعطى العموميه، أى دليل وجوب البعثه يعطى عموميه الوجوب فى كل وقت لأن فى بعثته زجرا عن القبائح وحثا على الطاعه فتكون لطفًا، ولأن فيه تنبيه الغافل وإزاله الاختلاف ودفع الهرج والمرج، وكل ذلك من المصالح الواجبه التى لا تتم إلا بالبعثه فتكون واجبه فى كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعه.

أقول: اختلف الشيخان هنا، فقال أبو على: تجوز بعثه نبي لتأكيد ما فى العقول ولا- يجب أن تكون له شريعه. وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلا بشريعه لأن العقل كاف فى العلم بالعقليات فالبعثه تكون عبثًا. والجواب يجوز أن تكون البعثه قد اشتملت على نوع من المصلحه بأن يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما فى العقول مصلحه لهم فلا تكون البعثه عبثًا ويجب عليهم النظر فى

معجزته (١) فيحصل لهم مصلحه لا تحصل بدون البعته. واحتج أبو على بأنه يجوز بعته نبى بعد نبى بشريعه واحده وكذا تجوز بعته نبى بمقتضى ما فى العقول.

٧- المسأله السابعه : فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال: وظهور معجزه القرآن وغيره مع اقتران دعوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته، والتحدى (٢) مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الإعجاز، والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث فى النبوه مطلقا شرع فى إثبات نبوه نبينا محمد عليه السلام، والدليل عليه أنه ظهرت المعجزه على يده وادعى النبوه فيكون صادقا، أما ظهور المعجزه على يده فلوجهين: الأول: أن القرآن معجز (٣) وقد ظهر

=====

(١) كما فى (ص). والباقيه: النظر فى معجزتهم.

(٢) قال الجوهري فى الصحاح: تحديد فلانا إذا ماريته فى فعل ونازعه الغلبه.

(٣) لا يخفى عليك أن معجزات السفراء الإلهيه على قسمين: قولى وفعلى، والقولى أقوى الحجتين على حجيتهم، وقد استوفينا البحث عن ذلك فى رسالتنا نهج الولايه (ص ١٩٥ - ٢٠٢ ط ١ من ١١ رساله فارسى)، فإن شئت فراجع.

ثم إن من معجزاته الفعليه الباقيه إلى الآن قبله المدينه الطيبه زادها الله تعالى شرفا بيان ذلك يطلب فى الدرر السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفه الوقت والقبله (ص ٣٦٥ - ٣٨٤ ط ١).

ثم إن معجزته الفعليه الأخرى هى بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظله وقت زوال كل يوم فى غايه الاستواء والتعديل على أساس رصين علمى بنى بنور الله صار دليلا لمهره الفنون الرياضيه على استنباط الشكلين الظلى والمغنى منه، كما أن نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلا للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقى معتقدين بأنه أوثق الطرق وأحسنها وأتقنها لذلك والبحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب أيضا من الدرر الثانى والسبعين من كتابنا المذكور. وقد حررناه بالفارسيه فى رسالتنا (قرآن وإنسان) وفى النكته المائه من ألف نكته ونكته.

ص: ٤٨٠

على يده، أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى (١) به فصحاء العرب لقوله تعالى: (فأتوا بسوره من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا- يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)، والتحدى مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه إظهارا لفضلهم وإبطالا لدعواه وسلامه (٢) من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضه. وأما ظهوره على يده فبالتواتر.

الثانى: أنه نقل عنه معجزات كثيره كنبوع الماء (٣) من بين أصابعه صلى الله عليه وآله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاه تبوك.

وكعود ماء بئر الحديبيه لما استقاه أصحابه بالكليه وتنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول وغرزه فى البئر فغرزه فكثر الماء فى الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

ونقل عنه عليه السلام فى بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها فى الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمه لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

ولما نزل قوله تعالى: وأنذر عشيرتک الأقرين قال لعلى عليه السلام: شق فخذ شاه وجئنى بعس من لبن وادع لى من بنى أبيك بنى هاشم، ففعل على عليه السلام ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلما أراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبو لهب: كاد أن يسحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال

=====

(١) كأنه تحدى أولا بمثل القرآن، ثم خفف فتحدى بعشر سور، ثم خفف فتحدى بسوره من مثله ولو كانت مثل الكوثر.

(٢) بالإضافة باتفاق النسخ كلها، أى مع سلامته صلى الله عليه وسلم من القتل.

(٣) وفى (م): كنبع الماء. والنبوع والنبع بمعنى. وما فى المطبوعه من قوله: (كينبوع الماء) فهو محرف كنبوع الماء.

لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل فى اليوم الثانى كالأول فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعلى عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله فى اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام (١) على الخلافه بعده ومتابعته.

وذبح له جابر بن عبد الله عنقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا وأصحابى، فقال: نعم، ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له: أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال: لا بل هو لما قال أنا وأصحابى قلت نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم، قال جابر: ما عندنا إلا عناق فى التنور وصاع من شعير خبزناه فقال له عليه السلام: أقعد أصحابى عشره عشره، ففعل فأكلوا كلهم.

وسبح الحصى فى يده عليه السلام وشهد الذئب له بالرساله: فإن أهبان بن أوس (٢) كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاه منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاه، هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه، فجاء إلى النبى وأسلم وكان يدعى مكلم الذئب.

وتفل فى عين على عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا، ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد، فكان لباسه فى الصيف والشتاء واحدا. وانشق له القمر. ودعا الشجره فأجابته وجاءته تخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها. وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل إليه فحن الجذع إليه حنين الناقه إلى ولدها فالتزمه فسكن.

وأخبر بالغيوب فى مواضع كثيره كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع الفتك به فقتل فى ذلك الموضع. وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه السلام.

وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خيرا فإن لهم ذمه ورحما. وأخبرهم

====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) أهبان بضم الأول كعثمان صحابى. فى الخصائص الكبرى للسيوطى: أهبان بن أوس (ج ٢ مصر ص ٢٦٨ و ط حيدرآباد الدكن ج ٢ ص ٦١) وفى أسد الغابه: ج ١ ص ١٦١ ط مصر.

ص: ٤٨٢

بادعاء مسيلمه النبوه باليمامه وادعاء العنسى (١) النبوه بصنعاء وأنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاه النبى صلى الله عليه وآله، وقتل خالد بن الوليد مسيلمه.

وأخبر عليا عليه السلام بخبر ذى الثديه وسيأتى. ودعا على عتبه بن أبى لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبه: كفرت برب النجم، بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبه إلى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائضه فقال له أصحابه: من أى شىء ترتعد، فقال: إن محمدا دعا على فوالله ما أظلت السماء على ذى لهجه أصدق من محمد فأحاط القوم بأنفسهم (٢) ومتاعهم عليه فجاء الأسد فلحس (٣) رؤوسهم واحدا واحدا حتى إنتهى إليه فضغمه ضغمه ففزع منه ومات. وأخبر بموت النجاشى (٤) وقتل زيد ابن حارثه بموته فأخبر عليه السلام بقتله فى المدينه، وأن جعفرا أخذ الرايه ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفه ثم قال: وأخذ الرايه عبد الله بن رواحه، ثم قال: وقتل عبد الله ابن رواحه، وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفرا إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام. وقال لعمار: تقتلك الفئة الباغيه، فقتله أصحاب معاويه ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاويه من دفعه واحتمال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفار إذن حمزه وإنما قتله رسول الله لأنه هو الذى جاء به إليهم حتى قتلوه. وقال لعلى عليه السلام:

ستقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين، فالناكثون طلحه وزبير لأنهما بايعاه ونكثا، والقاسطون هم الظالمون وهم معاويه وأصحابه لأنهم ظلمه بغاه،

=====

(١) بالعين المهمله والنون الساكنه، الأسود العنسى فى الخصائص الكبرى ج ٢ ص ١١٦ ط مصر. والعنسى من الأنساب للسمعانى.

(٢) فى الخصائص الكبرى للسيوطى فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطوه بينهم (ج ١ ط مصر ص ٣٦٩). والكلب هو الحيوان المفترس فيشمل الأسد والذئب ونحوها.

(٣) كما فى (م) والنسخ الأخرى: يهמש مكان فلحس.

(٤) ثم جمع المسلمين فى البقيع فصلى على جنازه النجاشى عن بعد، وقد كان النجاشى قد آوى المسلمين فى الحبشه وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

ص: ٤٨٣

والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج. وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه، وقد أوردنا معجزات أخرى منقوله في كتاب نهايه المرام.

قال: وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل للصرفه (١). والكل محتمل.

=====

(١) قال في نقد المحصل: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته. وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضه عن إيراد المعارضه. قالوا: كل أهل صناعه اختلفوا في تجويد تلك الصناعه فلا- محاله يكون فيهم واحد لا- يبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز. والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا قوى وهو معنى قوله تعالى: ويتلوه شاهد منه فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه، إنتهى كلامه.

وقال ياقوت في معجم الأدباء: قرأت بخط عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي في كتاب له ألفه في الصرفه زعم فيه أن القرآن لم يخرق العاده بالفصاحه حتى صار معجزه للنبي صلى الله عليه وآله وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صرفوا عن ذلك لا- أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحه، وهو مذهب لجماعه من المتكلمين والرافضه منهم بشر الميريسى والمرتضى أبو القاسم قال في تضاعيفه: وقد حمل جماعه من الأدباء قول أصحاب هذا الرأي على أنه لا يمكن أحد من المعارضه بعد زمان التحدى على أن ينظموا على أسلوب القرآن وأظهر ذلك قوم وأخفاه آخرون، إنتهى.

فزعم أصحاب الصرفه أن الله تعالى صرف القوى البشريه عن المعارضه ولذلك عجزوا ولولا صرفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله.

والحق أن القرآن معجز في بلاغته وأسلوبه وكماله اللفظي والمعنوي في جميع جهاته وليس إعجازه منحصر في البلاغه والأديب ينظر إليه من حيث صناعته، فيقول من هذه الجبهه معجز، وكل ذى فن في الفنون يخبر عنه بحسب فنه ويظهر العجز عن الاتيان بمثله كذلك.

وعلى القول بالصرفه أيضا إعجازه تام بل يمكن التفوه بالأولويه وذلك لأنهم عاجزون عن إتيان ما هو كان مقدورا لهم فبصرفه سبحانه إياهم عجزوا عن ذلك فكل من اهتم عن الإتيان بمثله يصرفه الله تعالى عن ذلك.

ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإماميه قائلًا بالصرفه أسندوا القول بالصرفه إليهم وإلا لم يذهب الإماميه - أنار الله برهانهم - على الإطلاق إلى الصرفه.

ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإماميه قائلًا بالصرفه أسندوا القول بالصرفه إليهم وإلا لم يذهب الإماميه - أنار الله برهانهم - على الإطلاق إلى الصرفه.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبائيان: إن سبب إعجاز القرآن فصاحته.

وقال الجويني: هو الفصاحه والأسلوب معا (١)، وعنى بالأسلوب الفن والضرب.

وقال النظام والمرتضى: هو الصرفه، بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضه. واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد الناغيه الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فرده أبو جهل وقال له: يحرم عليك الأطينين (٢)، وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآيه، ولأن الصرفه لو كانت (٣) سببا في إعجازه لوجب أن يكون في غايه الركاكه، لأن الصرفه عن الركيك أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضروره. واحتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفرده وعلى التركيب، وإنما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزا لهم عما كانوا قادرين عليه، وكل هذه الأقسام محتمله.

قال: والنسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشاره إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام، قالوا: لأن النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحه قبح النهي عنه وإن كان مفسده قبح الأمر به، وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام. وتقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطه بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحه لقوم في زمان فيؤمر به،

=====

(١) هكذا نقلت العبارة بإطباق جميع النسخ التي عندنا. وما في المطبوعه: وقال أهل الحق هو الفصاحه والأسلوب معا، يعد من تحريفات الكتاب.

(٢) كما في (م ص) والنسخ الأخرى: فصدته. وفي صحاح الجوهري: الأطينان الأكل والجماع.

(٣) هكذا كانت العبارة في جميع النسخ وسياق العبارة يقتضى أن يقال: وبأن الصرفه لو كانت بالباء الجاره لا اللام، أى واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب.. وبأن الصرفه لو كانت..

ومفسده لقوم فى زمان آخر فىنهى عنه.

قال: وقد وقع حىث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدمه وأوجب الختان بعد تأخيره وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك من الأحكام (١).

أقول: هذا تأكيد لأبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين أولاً- جواز وقوعه، وهاهنا بين وقوعه فى شرعهم وذلك فى مواضع منها: أنه جاء فى التوراه أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كل ما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حيه، وورد فيها أنه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام. ومنها:

أنه أباح نوحا عليه السلام تأخير الختان (٢) إلى وقت الكبر وحرمة على غيره من الأنبياء، وأباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كبره وحرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام. ومنها: أنه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأختين وحرمة على موسى عليه السلام.

قال: وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأييد مختلق (٣) ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً.

أقول: إن جماعه اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلاً ومنعوا من نسخ شريعه موسى عليه السلام وتمسكوا بما روى عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت أبداً، والتأييد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفى القول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله، والجواب من وجوه: الأول: أن هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندى (٤).

====

(١) هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ.

(٢) باتفاق النسخ كلها.

(٣) كما فى (م، ص، ق، ز) وفى (ت): مختل. وفى (د، ش) مختلف. والشرح يوافق الأول.

(٤) فى جميع النسخ المعتبره عندنا ابن الروندى، بلا الف. ولكن الصحيح مع الألف، ولعل رسم الخط كان بدونه نحو إسماعيل وإسحق. وابن الراوندى هو أحمد بن يحيى المروزى معروف مذكور فى التراجم والفهارس. فى تاريخ ابن خلكان: أبو الحسين أحمد بن يحيى ابن إسحاق الراوندى العالم المشهور له مقام فى علم الكلام وكان من الفضلاء فى عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائه وأربعه عشر كتاباً - إلى قوله: ونسبته إلى راوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهى قريه من قرى قاسان بنواحي أصفهان، وراوند أيضاً ناحيه ظاهر نيسابور - توفى سنه خمس وأربعين ومائتين (ج ١ ط ١ ص ٢٨).

الثانى: لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله. الثالث: أن لفظه التأييد لا تدل على الدوام قطعا فإنها قد وردت فى التوراه لغير الدوام، كما فى العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فى السابعه فإن أبى العتق ثقت أذنه واستخدم أبدا، وفى موضع آخر يستخدم خمسين سنه. وأمروا فى البقره التى كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنه أبدا ثم انقطع تعبدهم بها. وفى التوراه قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوه وخروف عشيه بين المغارب قربانا دائما لاحقا بكم وانقطع تعبدهم به، وإذا كان التأييد فى هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالتة هنا قطعا، أقصى ما فى الباب أنه يدل ظاهرا لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدله المعارضه لها.

قال: والسمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه وآله.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمدا صلى الله عليه وآله مبعوث إلى العرب خاصه، والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى: (لأنذرکم ومن بلغ) وقال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافه للناس) وسوره الجن (١) تدل على بعثه عليه السلام إليهم، وقال عليه السلام:

(بعثت إلى الأسود والأحمر). لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)؟ لأننا نقول: لا استبعاد

=====

(١) بل وسور أخرى أيضا والبحث عن ذلك يطلب فى المجلد الثالث من كتابنا تكمله منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه (ص ٢٨٦ - ٢٩٥). والجن من ذوى العقول ولهم استنباط عقلى فى الأمور كما ترى أنهم قالوا: إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد فآمنا به. والآيه فى سوره الجن. والفاء فى فآمنا به للنتيجه أى القرآن يهدى إلى الرشد وما يهدى إلى الرشد يجب أن يؤمن به فآمنا به. على أن وصفهم القرآن بالعجب والهدايه إلى الرشد فرع التمييز العقلانى، ولكنهم فى القوه العاقله دون الانسان والانسان الكامل الإلهى فى كل عصر وزمان إما خائفا مغمورا أو ظاهرا مشهورا، فكما هو إمام الإنس وهو إمام الجن أيضا بل هو قطب عالم الإمكان مطلقا كبقية الله وتممه النبوه مولانا المنتظر القائم فى هذا العصر المحمدي.

ص: ٤٨٧

فى ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس فى الآيه أنه تعالى ما أرسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

وجوز قاضى القضاء فى بأجوج ومأجوج احتمالين: أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلا وإن كانوا مفسدين فى الأرض كالبهائم المفسده فى الأرض.

والثانى: أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقربوا من الأمكنه التى يسمعون فيها كلام من هو وراء السد. وجوز بعض الناس أن يكون فى بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته.

وعندى أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوه أم لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه السلام، وإن كان المراد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوه صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: وهو أفضل من الملائكه (١) وكذا غيره من الأنبياء عليهم السلام لوجود المضاد للقوه العقلية وقهره على الانقياد عليها.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكه عليهم السلام. وذهب آخرون منهم وجماعه الأوائل إلى أن الملائكه أفضل، واستدل الأولون بوجوه ذكر المصنف رحمه الله منها وجها للاكتفاء به وهو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوه الشهويه والغضبيه وسائر القوى الجسمانيه كالخياليه والوهميه وغيرهما وأكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوه العقلية وتمانعها حتى أن أكثر الناس يلتجئ إلى قوه الشهوه والغضب والوهم ويترك مقتضى القوه العقلية، والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانيه وغيرها من القوى الجسمانيه فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكه حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السلام: أفضل الأعمال أحزمها. وهانئا وجوه أخرى من الطرفين ذكرناها فى كتاب نهايه المرام.

=====

(١) الفص العيسوى من فصوص الحكم: (فالانسان فى الرتبه فوق الملائكه..) وقال القيصرى فى الشرح: (قال فى الفتوحات: إنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فسألته أن الانسان أفضل أم الملائكه..) (ط ١ ص ٣٣٦).

قال:

المقصد الخامس: في الإمامه

اشاره

ص: ٤٨٩

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسألة الأولى: في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعه من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام، وذهب الباقر إلى الوجوب لكن اختلفوا، فالجبايان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا: إنه واجب سمعاً لا عقلاً. وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية: إنه واجب عقلاً، ثم اختلفوا فقالت الإمامية: إن نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبو الحسين والبغداديون: إنه واجب على العقلاء. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فمعلومه للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش (١) ويصدهم عن المعاصي ويعددهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل، وأما الكبرى فقد تقدم بيانها.

قال: والمفاسد معلومه الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده

====

(١) بالواو كما في (ق، ص، ش، ز) والتهاوش بالراء كما في (م، د) والوجه الأول أنسب بل هو المتعين.

ص: ٤٩٠

لطف وتصرفه آخر وعدمه منا (١).

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الإمامه قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد في ظننا، أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد ولا يكفي الظن بانتفائها، فلم لا يجوز اشتمال الإمامه على مفسده لا نعلمها فلا تكون واجبه على الله تعالى؟ (والجواب) أن المفسد معلومه الانتفاء عن الإمامه، لأن المفسد محصوره معلومه يجب علينا اجتنابها أجمع، وإنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال، وتلك الوجوه منتفيه عن الإمامه فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسد فيجب عليه تعالى، ولأن المفسد لو كانت لازمه للإمامه لم تنفك عنها، والتالي باطل قطعاً، ولقوله تعالى:

(إني جاعلك للناس إماماً) وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الإمامه إنما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامه فلا تتعين الإمامه للطفية فلا يجب على التعيين؟

(والجواب) أن انحصار اللطف الذي ذكرناه في الإمامه معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفسد الناشئ من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا

=====

(١) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ إطباقاً. قوله: وتصرفه آخر، أي تصرفه لطف آخر.

وزياده لطف في العبارة ليست بمنقوله في نسخه من تلك النسخ المصححة المعتمدة عندنا.

وقوله: وعدمه منا، أي وعدم تصرفه منا وذلك بأن يكون غائباً ولكن عدمه هذا منا. ورسائلنا الأربع: الإمامه بالعربية والثلاث الأخرى بالفارسية: نهج الولاية، انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه، انسان وقرآن، لعلها تجديك في المقام.

ص: ٤٩١

تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

(والجواب) أن وجود الإمام نفسه لطف لوجوه: أحدها: أنه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها: أن اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة. وثالثها: أن تصرفه لا شك أنه لطف ولا يتم إلا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر.

والتحقيق أن نقول: لطف الإمامه يتم بأمور: (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالقدره والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى. (ومنها) ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامه وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام. (ومنها) ما يجب على الرعيه وهو مساعدته والنصره له وقبول أوامره وامثال قوله، وهذا لم تفعله الرعيه فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام.

٢- المسأله الثانيه : فى أن الإمام يجب أن يكون معصوما

قال: وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصيه فيضاد أمر الطاعه ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن أقل العوام.

أقول: ذهب الإماميه والإسماعيليه إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق، والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أن الإمام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن المقتضى لوجوب نصب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعيه، فلو كان هذا المقتضى ثابتا فى حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهى إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلى.

الثانى: أن الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً، أما المقدمه الأولى فالأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم إحاطته (١) بجميع الأحكام التفصيليه ولا السنه لذلك أيضا ولا إجماع الأمة، لأن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، ولأن إجماعهم ليس لدلاله وإلا لاشتهدت ولا لأماره إذ يمتنع اتفاق الناس فى سائر البقاع على الأماره الواحده، كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين فى وقت واحد، أو لا لهما (٢) فيكون باطلاً، ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر فى أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع، ولا البراءه الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثه الأنبياء وللإجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله (٣) تعالى.

الثالث: أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعه له بقوله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم.

الرابع: لو وقع منه المعصيه لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن الغرض من إقامته (٤) انقياد الأمة له وامثال أوامره واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصيه منه لم يجب شئ من ذلك وهو مناف لنصبه.

=====

(١) بل الحق أنه نور وتبيان لكل شئ كما نطق به لسانه الصدق ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ (النحل ٩٠) والصواب فيه ما قاله الوصى عليه السلام فى الخطبه ١٢٣ من النهج: وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال.

(٢) باتفاق النسخ كلها، والضمير راجع إلى الدلاله والأماره.

(٣) كما فى (م، ق، ش، د) وفى (ص، ز): إلى أمر الله.

(٤) هكذا جاءت عبارته فى النسخ الثلاث الأولى أى (م، ص، ق) وهى توافق قوله: ويفوت الغرض من نصبه فإن نصبه هو إقامته. وفى (ش، د، ز): من إمامته.

ص: ٤٩٣

الخامس: أنه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجه من العوام، لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من رعيته، وكل ذلك باطل قطعا.

قال: ولا تنافي العصمه القدره.

أقول: اختلف القائلون بالعصمه فى أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصيه أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكنه منها.

أما الأولون فمنهم من قال: إن المعصوم مختص فى بدنه أو نفسه بخاصيه تقتضى امتناع إقدامه على المعصيه، ومنهم من قال: إن العصمه هو القدره على الطاعه وعدم القدره على المعصيه، وهو قول أبى الحسين البصرى. وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القدره فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذى يفعله الله تعالى بالعبد من الألفاف المقربه إلى الطاعات التى يعلم معها أنه لا يقدم على المعصيه بشرط أن لا ينتهى ذلك الأمر إلى الالغاء، ومنهم من فسرها بأنها ملكه نفسانيه لا يصدر عن صاحبها معها المعاصى. وآخرون قالوا: العصمه لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعه وارتكاب المعصيه، وأسباب هذا اللطف أمور أربعة: أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصيه تقتضى ملكه مانعه من الفجور وهذه الملكه مغايره للفعل. الثانى: أن يحصل له علم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات. الثالث: تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى. الرابع: مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الأمر فى غير الواجب من الأمور الحسنه.

فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوما (١) والمصنف رحمه الله اختار المذهب الثانى وهو أن العصمه لا تنافى القدره بل المعصوم قادر على فعل

=====

(١) وفى نسخه (م) وحدها كان الإمام معصوما، والنسخ الأخرى كلها كان الانسان معصوما والانسان أنسب بأسلوب الكلام من الإمام.

ص: ٤٩٤

المعصيه وإلا- لما استحق المدح على ترك المعصيه ولا- الثواب ولبطل الثواب والعقاب فى حقه فكان خارجا عن التكليف، وذلك باطل بالاجماع وبالنقل فى قوله تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى).

٣- المسأله الثالثه : فى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

قال: وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح فى المساوى (١).

أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساويا لهم أو أنقص منهم أو أفضل. والثالث هو المطلوب، والأول محال لأنه مع التساوى يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامه، والثانى أيضا محال لأن المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: (أمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل فى العلم والدين والكرم والشجاعه وجميع الفضائل النفسانيه والبدنيه.

٤- المسأله الرابعه : فى وجوب النص على الإمام

قال: والعصمه تقتضى النص وسيرته عليه السلام.

أقول: ذهب الإماميه خاصه إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوبا عليه.

وقالت العباسيه: إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث. وقالت الزيديه:

تعيين الإمام بالنص أو بالدعوه إلى نفسه. وقال باقى المسلمين: الطريق إنما هو

=====

(١) كما فى (ص، ق، ش، ز، د) وفى (ت): وإلا يرجح فى التساوى. وفى (م) ولا ترجيح المتساوى، ولكل وجهه هو موليها.

ص: ٤٩٥

النص أو اختيار أهل الحل والعقد.

والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان: الأول: أنا قد بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوما والعصمه أمر خفى لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره. الثانى: إن النبى صلى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى أنه عليه السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبه لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم فى قضاء الحاجه إلى أمور كثيره مندوبه وغيرها من الوقائع، وكان عليه السلام إذا سافر عن المدينه يوما أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم فى أجل الأشياء (١) وأسناها وأعظمها قدرا وأكثرها فائده وأشدهم حاجه إليها، وهو المتولى لأموارهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إياه، وهذا برهان لى.

٥- المسأله الخامسه : فى أن الإمام بعد النبى عليه السلام

بلا فصل على بن أبى طالب عليه السلام

قال: وهما مختصان بعلى عليه السلام (٢).

====

(١) وفى (م)، إلى أجل الأشياء، والنسخ الأخرى كلها هى ما اخترناه.

(٢) قال ابن أبى الحديد شارح نهج البلاغه المتوفى ٦٦٥ فى ضمن شرح الخطبه الخامسه والثمانين من نهج البلاغه حيث قال الوصى عليه السلام: (بل كيف تغمهون وبينكم عتره نبيكم وهم أزمه الحق وأعلام الدين وألسنه الصدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم وروود الهيم العطاش) ما هذا نصه (ج ١ ص ٣٤١ من الطبع الحجرى):

فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سر عظيم وذلك أنه أمر المكلفين بأن يجروا العتره فى إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعه لأوامرها مجرى القرآن.

ثم قال:

فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العتره معصومه فما قول أصحابكم فى ذلك؟

قلت: نص أبو محمد بن متويه رحمه الله فى كتاب الكفايه على أن عليا معصوم، وأدله النصوص قد دلت على عصمته وأن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصحابه.

هذا ما حكاه الشارح المذكور فى شرحه على النهج، وأقول: لو تفوه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافا، أن الأمير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس فى رسالته المعراجيه: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس، وبتعبير الشيخ الأكبر فى الباب السادس من فتوحاته المكيه: إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

ثم لنا فى بيان كلام الوصى صلوات الله عليه فى إنزال العتره بأحسن منازل القرآن تقرير رفيع فى عصمتهم فى رسالتنا نهج الولايه
فارجع إليها (ص ٢٠٥ - ٢٠٨، ١١ رساله ط ١).

ص: ٤٩٦

أقول: العصمة والنص مختصان بعلي عليه السلام، إذ الأمه بين قائلين أحدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون، وقد بينا بطلان قول الأولين (١) فانحصر الحق في قول الفريق الثاني، وكل من اشترطهما قال: إن الإمام هو علي عليه السلام.

قال: والنص الجلي (٢) في قوله سلموا عليه بإمره المؤمنين وأنت الخليفة من بعدى وغيرهما.

أقول: هذا دليل ثان على أن الإمام هو علي عليه السلام، وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع تواترت بها الإماميه ونقلها غيرهم (٣) نقلا شائعا ذائعا:

(منها) لما نزل (٤) قوله تعالى: وأنذر عشيرتك الأقربين أمر رسول الله صلى الله عليه وآله

=====

(١) كما في (م)، والباقيه: بطلان قول الأوائل.

(٢) كما في (م ت ش ص) وهو الصحيح. والنسخ الأخرى: وللنص الجلي. وكلامه هذا أعنى النص الجلي ذكر مورد لقوله آنفا: والعصمة تقتضى النص.

(٣) بل أقول: إن الجوامع الروائية لأهل السنه وحدها كفيه في إثبات المذهب الحقه الإماميه.

(٤) في مجمع البيان: وقد فعل ذلك النبي صلى الله عليه وآله واشتهرت القصة بذلك عند الخاص والعام، وفي الخبر المأثور عن البراء بن عازب أنه قال: لما نزلت هذه الآية جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بنى عبد المطلب وهم يومئذ أربعون رجلا الرجل منهم يأكل المسنه ويشرب العس، فأمر عليا برجل شاه فأدمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشره عشره فأكلوا حتى صدروا، ثم دعا بقعب من لبن فجرع منه جرعه، ثم قال: هلموا اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا، فبدرهم أبو لهب فقال: هذا ما سحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه وآله يومئذ ولم يتكلم.

ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب، ثم أنذرهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بنى عبد المطلب إني أنا النذير إليكم من الله عز وجل والبشير فأسلموا وأطيعوني تهتدوا، ثم قال: من يواخيني ويوازرني ويكون وليي ووصيي بعدى وخليفتي في أهلي ويقضى ديني؟

فسكت القوم، ويقول علي: أنا، فقال في المره الثالثه: أنت.

فقام القوم وهم يقولون لأبي طالب: أطع ابنك فقد أمر عليك. أورده الثعلبي في تفسيره.

وروى عن أبي رافع هذه القصة وأنه جمعهم في الشعب فصنع لهم رجل شاه فأكلوا حتى تضلعوا، وسقاهم عسا فشربوا كلهم حتى رووا.

ثم قال: إن الله أمرني أن أنذر عشيرتك الأقربين، وأنتم عشيرتي ورهطى، وإن الله لم يبعث نبيا إلا جعل له من أهله أخا ووزيرا

ووارثا ووصيا وخليفه فى أهله، فأىكم يقوم فىبايعنى على أنه أذى ووارثى ووزىرى ووصىبى وىكون منى بمنزله هارون من موسى إلا- أنه لا- نبى بعدى؟ فسكت القوم، فقال: لىقومن قائمكم أو لىكونن فى غيركم ثم لتندمن، ثم أعاد الكلام ثلاث مرات، فقام على فبايعه فأجابه، ثم قال: أدن منى فدننا منه ففتح فاه ومسح فى فىه من رىقه وتفلى بين كتفىه وشدىبه. فقال أبو لهب: بئس ما حبوت به ابن عمك أن أجابك فملأت فاه ووجهه بزاقا، فقال النبى صلى الله علىه وآله: ملأته حكمه وعلما. هذا ما أردنا نقله من المجمع.

ص: ٤٩٧

أبا طالب أن يصنع له طعاما، وجمع بنى عبد المطلب فقال لهم: أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي ووصيي من بعدى، فقال على عليه السلام: أنا أبايعك وأوازرك، فقال عليه السلام: هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدى ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا، ويقول له صلوات الله عليه: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدى وقاضي ديني. (ومنها) لما آخى بين الصحابه ولم يتخلف سوى على عليه السلام فقال:

يا رسول الله آخيت بين الصحابه دوني، فقال له عليه السلام: ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدى، وأخي بينه وبينه. (ومنها) أن رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إلى الصحابه بأن يسلموا عليه بإمره المؤمنين، وقال له: أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين، وقال فيه: هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة، والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من أن تحصى ذكرها المخالف والمؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال: ولقوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله) الآية، وإنما اجتمعت الأوصاف في على عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (إنما وليكم الله

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاه وهم راعون والاستدلال بهذه الآيه يتوقف على مقدمات، إحداها: أن لفظه (إنما) للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول. أما المنقول فلاجماع أهل العربية عليه، وأما المعقول فلأن لفظه (إن) للاثبات و (ما) للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلاله (١) ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للإجماع فبقى العكس وهو صرف الاثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر.

الثانيه: إن الولي يفيد الأولى بالتصرف، والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم: السلطان ولي من لا ولي له، وكقولهم: ولي الدم وولي الميت، وكقوله عليه السلام:

أيما امرأه نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الثالثه: إن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم، ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والتمتولى (٢).

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآيه هو على عليه السلام للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال إنه على عليه السلام، فصرفها إلى غيره خرق الإجماع، ولأنه عليه السلام إما كل المراد أو بعضه للإجماع، وقد بينا عدم العموميه فيكون هو كل المراد، ولأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآيه على عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمه حاله ركوعه نزلت هذه الآيه فيه، ولا خلاف في ذلك.

قال: ولحديث الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجه الوداع: معاشر المسلمين ألت أولى بكم من

====

(١) وفي (ق) وحدها: وللإجماع على بقاء الدلاله.

(٢) كما في (م ق ش د) وفي (ص ز) اتحاد الولي والمولى. وفي المطبوعه: اتحاد الولي والمولى عليه.

أنفسكم، قالوا: بلى، قال صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة علي الإمامه، ووجه الاستدلال به أن لفظه (مولى) تفيد الأولى لأن مقدمه الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغه يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى: (النار هي مولاكم) أى أولى بهم، وقول الأخطل:

(فأصبحت مولاها من الناس كلهم)، وقولهم مولى العبد أى الأولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركه بين معان غير مراده هنا إلا الأولى، ولأنه إما كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الإراده لأنه حقيقه فيه ولم يثبت إرادته غيره.

قال: ولحديث المنزله المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقديره أن النبي صلى الله عليه وآله قال: (أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى) وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة علي الإمامه، وتقدير الاستدلال به أن عليا عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله لأن الوحده منفيه هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد، والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جمله منازل الخلفه بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: ولاستخلافه على المدينة (١) فيعم للاجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته عليه السلام، وتقديره أن النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وأرجف المنافقون بأمر المؤمنين عليه السلام فخرج إلى النبي وقال: يا رسول الله

=====

(١) أقول: ولاستخلافه على مكة المكرمه ليله المبيت، وللمواخاه بينهما حيث أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: هذا أخى. حينما قرن كل شبهه إلى شبهه كما هو مقتضى المواخاه ويوم المواخاه يوم مشهور. والبحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء فى شرحنا على نهج البلاغه.

ص: ٥٠٠

إن المنافقين زعموا أنك خلفتني استثقالا وتحريزا مني، فقال عليه السلام: (كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني أفلا- ترضى يا علي أن تكون مني بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا- بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفه عليها، وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام. (لا يقال) قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله جماعه على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا أئمه عندكم، لأننا نقول: إن بعضهم عزله عليه السلام والباقون لم يقل أحد بإمامتهم.

قال: ولقوله عليه السلام: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي (١) وقاضي ديني بكسر الدال.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال، وهذا نص صريح على الولاية والخلافة على ما تقدم.

قال: ولأنه أفضل وإمامه المفضول قبيحه عقلا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام، وتقريره أنه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام، لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللمسمع على ما تقدم.

=====

(١) أقول: كان عليه السلام في صدر الاسلام معروفا بالوصي، وغير واحد من سنام الصحابه وكبار التابعين وصفوه في أشعارهم ومقالاتهم بالوصي، وقد جمعنا أشعار جمع منهم مع ذكر مأخذها في المجلد الثاني من تكمله المنهاج في شرح النهج (ص ١٩ - ٢٩) وفي عده مواضع أخرى منها، إلا - كما جرى الحق على لسان الفخر الرازي في تفسيره الكبير (ج ١ ص ١٦٠ ط استانبول) - أن الدوله لما وصلت إلى بنى أميه بالغوا سعيها في إبطال آثار على عليه السلام.

ص: ٥٠١

قال: ولظهور المعجزه على يده كقلع باب خيبر (١) ومخاطبه الثعبان ورفع الصخره العظيمه عن القلب (٢) ومحاربه الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الإمامه فيكون صادقا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه أمير المؤمنين عليه السلام، وتقديره أنه قد ظهر على يده معجزات كثيره وادعى الإمامه له دون غيره فيكون صادقا، أما المقدمه الأولى فلما تواتر عنه أنه فتح باب خيبر وعجز عن إعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوه وخاطبه الثعبان على منبر الكوفه فسل عنه فقال: إنه من حكام الجن أشكل عليه مسأله أجبتة عنها.

=====

(١) والسر العظيم لأهل السر في هذا القلع أن أعضاءه لم تحس بباب خيبر. هذا هو تعالى النفس الناطقه حيث تتصرف في ماده الكائنات بلا أعمال آلات وأدوات جسمانيه، وتصير أعيان الأكوان بمنزله أعضائه وجوارحه يتصرف فيها بإذن الله تعالى. روى عماد الدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس الهجري في كتابه القيم بشاره المصطفى لشيعة المرتضى مسندا، أنه عليه السلام قال: والله ما قلعت باب خيبر وقذفت به أربعين ذراعا لم تحس به أعضائي بقوه جسديه ولا حركه غذائيه ولكن أيدت بقوه ملكوتيه ونفس بنور ربها مضيئه (مستضيئه - خ ل) (ص ٢٣٥ ط النجف).

وذلك هو السعاده التي بحثوا عنها في الصحف العلميه في بيان ارتقاء النفس الناطقه الانسانيه. قال الفارابي في المدينه الفاضله (ص ٦٦ ط مصر): وذلك هو السعاده وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى ماده، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئه عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد.. الخ.

ونعم ما أفاد العارف الرومي في أول ثالث المشنوي:

أين چراغ شمس كو روشن بود***نزفيله پنبه وروغن بود

سقف گردون كوچنين دائم بود***نرطناب واستنى قائم بود

قوت جبرئيل از مطبخ نبود***بود از ديدار خلاق ودود

همچنين اين قوت ابدال حق***هم زحق دان نرطعام واز طبق

جسمشان را هم زنور اسرشته اند***تا ز روح واز ملك بگذشته اند

(٢) قد ورد هذا الأمر في موضعين من شرحنا على النهج مع بيانه وإشارات إلى لطائف نوريه، الأول في أول التكملة (ص ٣٦٢ ط ١) والآخر في الثاني منها (ص ٢٤ ط ١).

ولما توجه إلى صفيين أصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا بئرا قريبا من دير، فوجدوا صخره عظيمه عجزوا عن قلعها فنزل عليه السلام فاقتلعها ودحا بها مسافه بعيده فظهر الماء فشربوا، ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عن ذلك فقال: بنى هذا الدير على قالع هذه الصخره ومضى من قبلى ولم يدركوه واستشهد معه عليه السلام فى الشام وحارب الجن وقتل منهم جماعه كثيره لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حيث سار إلى بنى المصطلق وردت له الشمس مرتين، وغير ذلك من الوقائع المشهوره الداله على صدق فاعلها. وأما المقدمه الثانيه فظاهره منقوله بالتواتر إذ لا يشك أحد فى أنه عليه السلام ادعى الإمامه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامه فتعين هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو أن غيره ممن ادعى لهم الإمامه كالعباس وأبى بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله، فلا يصلحان للإمامه لقوله تعالى: (لا ينال عهدى الظالمين) والمراد بالعهد هنا عهد الإمامه لأنه جواب دعاء إبراهيم عليه السلام.

قال: ولقوله تعالى: (وكونوا مع الصادقين).

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) أمر تعالى بالكون مع الصادقين أى المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا فى حق المعصوم، إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير على عليه السلام بالاجماع.

قال: ولقوله تعالى: (وأولى الأمر منكم).

أقول: هذا دليل آخر على إمامه على عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) أمر بالاتباع والطاعه لأولى الأمر، والمراد منه المعصوم إذ غيره لا أولويه له تقضى وجوب طاعته ولا معصوم غير على عليه السلام بالاجماع.

٦- المسأله السادسة : فى الأدله الداله على عدم إمامه غير على عليه السلام

قال: ولأن الجماعه غير على عليه السلام غير صالح للإمامه لظلمهم بتقدم كفرهم.

أقول: هذه أدله تدل على أن غير على عليه السلام لا يصلح للإمامه: الأول: أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبى صلى الله عليه وآله كانوا كفره فلا ينالوا عهد الإمامه لآليه وقد تقدمت.

قال: وخالف أبو بكر كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه هو.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحه أبى بكر للإمامه، وتقديره أنه خالف كتاب الله تعالى فى منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يورث فاطمه عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبى فى قوله: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك، وأيضا قوله تعالى: (وورث سليمان داود) وقوله فى قصه زكريا: (يرثنى ويرث من آل يعقوب) ينافى هذا الخبر، وقالت له فاطمه عليها السلام: أترث أباك ولا أترث أبى لقد جئت شيئا فريا. ومع ذلك فهو خبر واحد لم نعرف أحدا من الصحابه وافقه على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر وكيف بين رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته، ولو كان هذا الحديث صحيحا عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وبغلته وعمامته (١) ونازع العباس عليا عليه السلام بعد موت فاطمه عليها السلام، ولو كان هذا

=====

(١) كما فى (ص ق ز) والنسخ الثلاث سيما الأولين منها مصححه بالقراءه والإجازه. وفى (م ش د): ونعليه وعمامته. وهذه الثلاث عاريه عن علامه التصحيح والقراءه والإجازه. وقال فى ناسخ التواريخ: چگونه أبو بكر آلات ودابه وبعضى أشياء را.. الخ (ج ٢ ط ١ ص ١٠٠) والظاهر أن الدابه ترجمه البغله بل صريح البخارى: ما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله.. إلا بغلته البيضاء التى كان يركبها.. الخ (سيره ابن كثير، ج ٤ ص ٥٦٠ ط مصر).

وفى الكافى والتهذيب بإسنادهما عن حمزه بن حمران قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: من ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال فاطمه ورثته متاع البيت والخرثى وكل ما كان له.

وفى الفقيه بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا والله ما ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العباس ولا على ولا ورثه إلا فاطمه عليها السلام وما كان أخذ على عليه السلام السلاح وغيره إلا أنه قضى عنه دينه. ثم قال وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله.

الخرثى بالضم أثاث البيت وأسقاطه، والخير الأخير رد لما زعمته العامه أن وارثه صلى الله عليه وآله وسلم كان مع فاطمه عليها السلام عمه العباس بناء على ما يروونه من التعصيب. وعندنا أنه لولا فاطمه عليها السلام لكان وارثه أمير المؤمنين صلوات الله عليه لأنه كان ابن عمه أخى أبيه لأبيه وأمه دون العباس، لأنه كان أخا أبيه لأبيه دون أمه. هذا ما أفاده الفيض فى الوافى (ج ١٣ ص ١١٥).

الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك، وروى أن فاطمه عليها السلام قالت: يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله، قال: بل ورثه أهله، فقالت: ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن الله إذا أطعم نبيا طعمه كانت لولى الأمر بعده، وذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر.

قال: ومنع فاطمه عليها السلام فدكا مع ادعاء النحل لها وشهد على عليه السلام (١) وأم أيمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجره لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامه وهو أنه أظهر التعصب على أمير المؤمنين عليه السلام وعلى فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لأنها ادعت فدكا، وذكرت أن النبي عليه السلام أنحلها إياها فلم يصدقها في قولها مع أنها معصومه ومع علمه بأنها من أهل الجنة واستشهدت عليا عليه السلام وأم أيمن فقال:

رجل مع رجل أو امرأه مع امرأه (٢) وصدق أزواج النبي عليه السلام في ادعاء أن الحجره لهن ولم يجعل الحجره صدقه، ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمه عليها السلام مظلومه رد على أولادها فدكا، ومع ذلك فإن فاطمه عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر إنحالها فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث.

====

(١) كما في (ص ق ش د) وفي غيرها بدون لها.

(٢) النسخ المطبوعه عاريه عنه، وهو المذكور في النسخ التي عندنا كلها متفقه، إلا أن في (م، ص) فقال، بالفاء، والباقيه: وقال، بالواو.

ص: ٥٠٥

قال: وأوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر فدفنت ليلا.

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن فى أبى بكر وهو أن فاطمه عليها السلام لما حضرتها الوفاه أوصت أن لا يصلى عليها أبو بكر غيظا عليه ومنعاه له عن ثواب الصلاه عليها فدفنت ليلا، ولم يعلم أبو بكر بذلك وأخفى قبرها لئلا يصلى على القبر (١) ولم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال: ولقوله: أقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم.

أقول: هذا وجه آخر فى الطعن على أبى بكر وهو أنه قال يوم السقيفه:

أقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم، وهذا الأخبار إن كان (٢) حقا لم يصلح للإمامه لاعترافه بعدم الصلاحيه مع وجود على عليه السلام وإن لم يكن حقا فعدم صلاحيته للإمامه حينئذ أظهر.

قال: ولقوله: إن له شيطانا يعتريه.

=====

(١) وفى (م) حتى لا يصلى عليها. وفى (ص) ولم يعلم قبرها إلى الآن. والنسخ الأخرى موافقه لما نقلناه.

(٢) الأخبار بالكسر أى إخبار أبى بكر من نفسه بأنه ليس بخير من على عليه السلام إن كان حقا أى صدقا ومطابقا للواقع فلاعترافه بعدم الصلاحيه للإمامه لم يصلح لها، وإن لم يكن حقا وصدقا فعدم صلاحيته للإمامه حينئذ أظهر لأن إخباره لم يكن حقا ومطابقا للواقع فهو كاذب فى إخباره من نفسه والكاذب لعدم عصمته لا يصلح للإمامه على الأمه.

هذا هو قول أبى بكر فى أوله، ومثله قول عمر فى آخره كما رواه البخارى فى مقتل عمر بن الخطاب من جامعه أنه قال لعبد الله: انطلق إلى عائشه أم المؤمنين فقل يقرأ عليك عمر السلام ولا تقل أمير المؤمنين فإنى لست اليوم للمؤمنين أميرا البته.

فأقر عمر بأنه بعد ضربه أبى لؤلؤه إياه ليس بأمر المؤمنين فيكون كغيره من آحاد الناس.

فهذا الأخبار إن كان كذبا فعدم صلاحيته للإمامه أظهر وأهل السنه يدعون إجماعهم على تقدمه وفضله وعدله وعلمه وصدقه واجتهاده ووصوله إلى حقائق الأحكام واتصاله بروح النبى صلى الله عليه وسلم.

وإن كان صدقا فكيف يصح له تأسيس الشورى وتعيين أمر الخلافه فى سته نفر وحكمه بقتل جماعه وهو تصرف فى أهم أمور المؤمنين وجرأه على خراب الدين.

أقول: هذا دليل آخر (١) على عدم صلاحيته للإمامه وهو ما روى عنه أنه قال مختاراً: ولتكنم ولست بخيركم فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني، فإن لى شيطاناً عند غضبي يعتريني، فإذا رأيتموني مغضباً فاجتنبوني لئلا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان (٢) له في كثير من الأحكام

=====

(١) سقطت العبارة في النسخ المطبوعه من قبل، عبارة الشرح تقرب من أربعة أسطر الكتاب وأكملناها من عبارته النسخه الأولى. وراجع في بيان تفصيل هذا الدليل (الشافى) لعلم الهدى الشريف المرتضى، أو تلخيصه لشيخ الطائفة محمد الطوسى - قدس سرهما القدوسى -. (ص ٤١٥ ط ١) فإن العلمين المحقق والعلامة في إمامه التجريد ناظران كثيرا إليهما، وإن كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع وملأت الأصقاع.

واعلم أن العلامة أبا الريحان البيرونى المتوفى في سنة أربعين وأربعمائه من الهجرة في البحث عن الفئ والظل من رسالته الكريمة الموسومه بإفراد المقال في أمر الظلال أفاد في معنى ما ورد من الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه بقوله (ص ٨ ط حيدرآباد الدكن):

.. وإليه يرجع ما روى عن أبي الدرداء أنه قال: (إن شئتم لأقسمن لكم إن أحب عباد الله إلى الله الذين يرعون الشمس والقمر والنجوم والأظله لذكر الله) يعنى الفئ فإنه بفضل التفكير في خلق السماوات والأرض واستعماله في التوحيد وفي أوقات العباده.

وأما ما ورد في الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه فمعناه متجه على الذى يكون حجه لا على المتسلط بالغلبه، وكيف يتوجه إليه مع ما ورد (أن لا طاعه للمخلوق فى معصيه الخالق) وإنما قصر الخبر على من يتقبل فعله تعالى فى إبقاء العالم على نظام التعادل وحملهم على مناهج المصلحه حتى تشابه بفعله ظل الشخص يتحرك بحركته ويسكن بسكونه إلا أن يسهو بما فى جبلته، كما قال أبو بكر الصديق فى قوته الغضبيه: (إن لى شيطاناً يعترينى فإذا مال بى فقومونى). فأما من يبعث فى الأرض قصداً ويخرب البلاد عمداً ويخالف فعل الله مضراً فتعالى الله عن أن يكون مثله ظله أو حجه على خلقه من عنده، إنتهى.

وقد أفاد وأجاد ويا ليته كان يورد البحث عن المقوم أيضاً بأن مقوم من يعتريه الشيطان هل يعتريه الشيطان أيضاً أم يجب أن يكون معصوماً من ذلك الاعتراء الخبيث، أى يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

(٢) جاءت العبارة منقوله فى جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. وهى عبارة أخرى عن اعتراض الشيطان وفى النسخ المطبوعه هاهنا سقط يقرب من ثلاثه أسطر وما اخترناه موافق لنسختى (م ص) وراجع فى ذلك الشافى لعلم الهدى (ص ٤١٥ و ٤١٦ ط ١).

ومثل هذا لا يصلح للإمامه.

قال: ولقول عمر: كانت بيعه أبي بكر فلتة وقى الله (١) شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه، لأن عمر كان إماما عندهم وقال في حقه: كانت بيعه أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتله، وهذا من أعظم ما يكون من الذم والتخطئه.

قال: وشك عند موته في استحقاقه للإمامه.

أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامه أبي بكر وهو أنه قال لما حضرته الوفاة: ليتنى كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضا:

ليتنى كنت في ظل بنى ساعده ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير، وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامه واضطراب أمره فيها وأنه كان يرى أن غيره أولى بها منه.

قال: وخالف الرسول صلى الله عليه وآله في الاستخلاف عندهم وفي توليه من عزله صلى الله عليه وآله.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم، لأنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي صلى الله عليه وسلم عندهم، ومخالفه النبي صلى الله عليه وسلم توجب الطعن. وأيضا فإنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم في استخلاف من عزله النبي عليه السلام، لأنه استخلف عمر بن الخطاب، وقد كان النبي لم يوله عملا سوى أنه بعثه في خيبر فرجع منهزما، وولاه

=====

(١) وفي (ت) وحدها: فوقى الله. وفي قوله الآتى: في استحقاقه للإمامه، وفي (ت) وحدها أيضا: في استحقاقه للإمامه. وقوله الآتى: وخالف الرسول صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلها. وفي المطبوعه: وخالف الرسول في الاختلاف عندهم. وفي قوله الآتى: مع علمهم بقصد البعد، باتفاق النسخ كلها.

ص: ٥٠٨

أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله فعزله وأنكرت الصحابه على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحه: وليت علينا فظا غليظا.

قال: وفي التخلف عن جيش أسامه مع علمهم بقصد البعد وولى أسامه عليهم فهو أفضل وعلى عليه السلام لم يول عليه أحدا وهو أفضل من أسامه.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن فى أبى بكر وهو أنه خالف النبى صلى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان فى تنفيذ جيش أسامه (١) لأنه صلى الله عليه وآله قال فى مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش أسامه، وكان الثلاثه فى جيشه وفى جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبى صلى الله عليه وآله، لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثه عنها بحيث لا يتوثبوا على الإمامه (٢) بعد موت النبى صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثه فى الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام معه، وجعل النبى صلى الله عليه وآله أسامه أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان، فهو أفضل منهم وعلى عليه السلام أفضل من أسامه، ولم يول عليه أحدا فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافه.

قال: ولم يتول (٣) عملا فى زمانه وأعطاه سوره براءه فنزل جبرئيل فأمره برده وأخذ السوره منه وأن لا يقرأها إلا هو أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام.

أقول: هذا طعن آخر على أبى بكر وهو أنه لم يوله النبى صلى الله عليه وآله عملا- فى حياته أصلا سوى أنه أعطاه سوره براءه وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل عليه السلام على النبى وأمره برده وأخذ السوره منه وأن لا يقرأها إلا هو عليه السلام أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام وولاه الحج بالناس، وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلا لأماره الحج فكيف يكون أهلا للإمامه بعده ولأن من

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) فى (م) بحيث لا يتفشوا على الإمامه. وفى (د): بحيث لا يتوثقوا على الإمامه. وهذه تحريف لا يتوثبوا.

(٣) عبارته المتن هى ما فى (م، ص) بلا- اختلاف إلا أن العبارة فى (م) جاءت: فنزل جبرئيل فأمر برده. وفى (ق ش ت ز د): إلا هو أو أحد من أهله.

ص: ٥٠٩

لا يؤمن على أداء سوره فى حياهه عليه السلام كيف يؤمن على الإمامه بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: ولم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار ولن يعرف الكلاله ولا ميراث الجده واضطرب فى أحكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه.

أقول: هذا طعن آخر فى أبى بكر وهو أنه لم يكن عارفا بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامه، أما المقدمه الثانيه فقد مرت، وأما الأولى فلأنه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجائه السلمى بالنار وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال: لا يعذب بالنار إلا رب النار. وسئل عن الكلاله فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال: أقول فيها برأى فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، والحكم بالرأى باطل. وسألته جده عن ميراثها فقال: لا أجد لك شيئا فى كتاب الله ولا سنه نبيه ارجعى حتى أسأل (١) فأخبره المغيره بن شعبه ومحمد بن مسلمه أن النبى صلى الله عليه وآله أعطاهما السدس. واضطرب فى كثير من الأحكام وكان يستفتى الصحابه فيها، وذلك يدل على قصور علمه وقله معرفته. وقتل خالد بن الوليد (٢) مالك بن نويرة وواقع امرأته ليله قتله وضاجعها فلم يحد على الزنا ولا

=====

(١) فى النسخه الأولى أعنى (م) وكذا فى النسخه الرابعه وهى (ق) بإضافه الجلاله، أى ارجعى حتى أسأل الله فأخبره المغيره بن شعبه.. الخ. فهذه الإضافه ناصه على أن كاتب النسختين كان من محبيه أضاف الجلاله رفعا لنقص ممدوحه وترفيعا لمقامه ولم يرزق المحب المسكين فهم عبارته الكتاب بأن المغيره بن شعبه ومحمد بن مسلمه أخبراه بذلك، على أين هو والتفوه بذلك.

المغيره بن شعبه بن أبى عامر بضم الميم وكسر الغين المعجمه كان موصوفا بالدهاء، مذكور فى رقم ٥٠٦٤ من أسد الغابه فى معرفه الصحابه لابن الأثير (ص ٢٤٧ ج ٥ ط دار الشعب بالقاهره).

ومحمد بن مسلمه، هو محمد بن مسلمه بن خالد بفتح الميم واللام وسكون ما بينهما أخو محمود بن مسلمه الأنصارى، وهو مذكور فى رقم ٤٧٦١ من أسد الغابه (ص ١١٢ ج ٥). وفى نسخ كشف المراد قد حرف محمد بن مسلمه تاره بمحمد بن سلمه وأخرى بمحمد بن مسلم.

(٢) فى (م ص): وواقع امرأته. وفى غيرهما: وتزوج امرأته. وفى تلخيص الشافى (ص ٤٢٢ ط ١) إن خالدا قتل مالك بن نويرة وهو على ظاهر الاسلام، وضاجع امرأته من ليلته، وترك إقامه الحد عليه وزعم أنه سيف من سيوف الله سله الله على أعدائه.

ص: ٥١٠

قتله بالقصاص، وأشار عليه عمر (١) بقتله وعزله فقال: لا أعمد سيفاً شهرة الله على الكفار.

قال: ودفن في بيت (٢) رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته بغير إذن وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمه والحسن والحسين وجماعه من بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمه عليها السلام.

أقول: هذه مطاعن أخر في أبي بكر وهو أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير إذن النبي صلى الله عليه وآله حال حياته فكيف بعد موته، وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمه والحسن والحسين وجماعه من بني هاشم وأخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار (٣) وضربت فاطمه عليها السلام فألقت جنيناً اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعه من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السلام: هذا مقام جدنا لست له أهلاً، ولما حضرته الوفاة قال: ليتني تركت بيت فاطمه لم أكشفه، وهذا يدل على خطائه في ذلك (٤).

قال: وأمر عمر بـرجم امرأه حامل وأخرى مجنونه فنهاه على عليه السلام فقال: لولا

=====

(١) أى أمره ودله عليه لأن الإشارة إذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى.

واعلم أن مطاعن أبي بكر المذكورة أيضاً في شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة فراجع الجزء السابع عشر من ذلك الشرح (ص ٣٣٦ - ٣٤٩ ج ٢ من الطبع الحجري سنة ١٣٠٤).

(٢) المتن والشرح كلاهما موافقان لنسختي (م، ص) وهما أصح النسخ، وأولاهما أقدمها.

(٣) كما في (م، ص) وفي (ش، ق، د، ز): فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا.

(٤) بل على..

ص: ٥١١

على لهلك عمر.

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامه له وهو أن عمر أتى إليه بامرأه قد زنت وهي حامل فأمر برجمها، فقال له على عليه السلام: إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فأمسك، وقال: لولا على لهلك عمر. وأتى إليه بامرأه مجنونه قد زنت فأمر برجمها، فقال له على عليه السلام: إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فأمسك، وقال: لولا على لهلك عمر. ومن يخفى عليه هذه الأمور الظاهره فى الشريعة كيف يستحق الإمامه؟!

قال: وتشكك فى موت النبى صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه أبو بكر (١): (إنك ميت وإنهم ميتون فقال: كأنى لم أسمع هذه الآيه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا لآياته فلا يستحق الإمامه، وذلك أنه قال عند موت النبى صلى الله عليه وسلم: والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى: (إنك ميت وإنهم ميتون) وبقوله (أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم على ما سمعت بهذه الآيه وقد أيقنت بوفاته.

قال: وقال: كل أفقه (٢) من عمر حتى المخدرات، لما منع من المغالاه فى الصداق.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر قال يوما فى خطبته: من غالى فى صداق ابنته جعلته فى بيت المال، فقالت له امرأه: كيف تمنعنا ما أحله الله لنا فى كتابه بقوله: وآتيتهم إحداهن قنطارا الآيه، فقال عمر: كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت (٣) ومن يشتهه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامه.

قال: وأعطى أزواج النبى صلى الله عليه وآله واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم.

====

(١) وفى (ت): حتى علمه أبو بكر. وفى الشرح: فلما نبهه أبو بكر.

(٢) المتن والشرح متطابقان للنسخ كلها.

(٣) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٥١٢

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بيت المال حتى كان يعطى عائشه وحفصه عشره آلاف درهم كل سنه وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال: أخذته على جهه القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذى أوجبه الله تعالى لهم فى الكتاب العزيز.

قال: وقضى فى الجد مائه قضيه (١) وفضل فى القسمه ومنع المتعتين.

أقول: هذه مطاعن آخر وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة (٢) فقضى فى الجد بمائه قضيه وروى تسعين قضيه، وهذا يدل على قله معرفته بالأحكام الظاهره. وأيضا فضل فى القسمه والعطاء والواجب التسويه. وقال: (متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما) مع أن النبي صلى الله عليه وسلم تأسف على فوات المتعه ولو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السلام سلام ذلك، وجماعه كانوا قد ولدوا من المتعه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ولو لم تكن سائغه لم يقع منهم ذلك.

قال: وحكم فى الشورى بضد الصواب.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس، وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم

=====

(١) أى قضى فى ميراث الجد بمائه حكم مختلفه فكان يتلون ولم يدر الصواب، والعبارة المذكوره قد حرفت فى النسخ المطبوعه بل وفى غير واحده من المخطوطه أيضا تحريفا فاحشا بهذه العبارة: وقضى فى الحد بمائه قضيب، ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح أيضا. ففى تلخيص الشافى: ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجد سبعين قضيه وروى مائه قضيه (ص ٤٣٨ ط ١). وكذا فى شرح ابن أبى الحديد على النهج فى مطاعنه قال: الطعن السابع أنه كان يتلون فى الأحكام حتى روى أنه قضى فى الجد بسبعين قضيه وروى مائه قضيه، ومطاعنه المذكوره فى الجزء الثانى عشر من ذلك الشرح (ص ٨٠ - ٩٩ ج ٢ من الطبع المذكور آنفا).

(٢) كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ص) ففيها: وهو أنه لم يكن عارفا بأحكام الشريعة.

ص: ٥١٣

إنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى وأظهر كراهيه أن يتقلد أمر المسلمين ميتا كما تقلده حيا، ثم تقلده وجعل الإمامه في سته نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف، ثم قال: (إن اجتمع على وعثمان فالأمر كما قالاه وإن صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن) لعلمه بعدم الاجتماع من على وعثمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه (١) ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعه ثلاثة أيام، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن، وكيف يسوغ له قتل على عليه السلام وعثمان وغيرهما

=====

(١) وفي شرح ابن أبي الحديد على النهج: لعلمه بأن عليا وعثمان لا يجتمعان، وأن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمه (الجزء الثاني عشر ص ٩٢ ج ٢ ط ١). وفي الشافى: لعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بالأمر عن أخيه وابن عمه (ص ٤٣٩ ط ١). وفي (م):

لا يعدل بها عن زوج أخته عثمان ابن عمه.

وفي أول كتاب عثمان من وقائع الأقاليم السبعة من ناسخ التواريخ.. أهل شوري از نزد عمر بيرون شدند هر كس طريق سرای خویش گرفت، عباس بن عبد المطلب با على عليه السلام می رفت، پس على باعباس فرمود: سو گند باخدای كه اينكار از ما بيرون شد، عباس گفت: از كجا گویی؟ فرمود: مگر ندانستی سخن عمر را كه گفت از آنسوی روید كه عبد الرحمن می رود؟ عبد الرحمن پسر عم عثمان است و با او سمت مصاهرت دارد چه أم كلثوم دختر عقبه ابن أبي معيط كه بشرط زنى در سرای عبد الرحمن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، وأروى دختر كرزى مادر عثمان ومادر أم كلثوم است، وبزيادت رسول خدای میان عثمان وعبد الرحمن عقد مواخات بست لاجرم او هرگز جانب عثمان را فرونگذارد ونگران او باشد (ج ٢ ط ١ ص ٤٤٤ و ٤٤٥).

وفي أسد الغابه: عثمان بن عفان بن أبي العاص، أمه أروى بنت كرزى بن ربيعه بن حبيب بن عبد شمس، وأم أروى: البيضاء بنت عبد المطلب عمه رسول الله صلى الله عليه وآله. فما في (م) لا- يستقيم لأن عبد الرحمن كان زوج أخت عثمان من قبل أمه لا بالعكس، وأما كون عثمان ختن عبد الرحمن فلأن الختن يطلق على كل من كان من قبل المرأة كما في صحاح الجوهري، فلا بأس بما في نسخه شرح النهج لابن أبي الحديد، وأما كونه أخاه فلأن رسول الله صلى الله عليه وسلم آخى بينهما.

ص: ٥١٤

وهما من أكابر المسلمين.

قال: وخرق كتاب فاطمه عليها السلام.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن فاطمه عليها السلام لما طالت المنازعه بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا، فخرجت والكتاب في يدها فلقبها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها، فأخذ منها الكتاب وخرقه فدعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن فدك.

قال: وولى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

أقول: هذا طعن على عثمان وهو أنه ولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه، وقد كان عمر حذره وقال له: إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين، وصدق عمر فيه في قوله أنه كلف بأقاربه واستعمل الوليد بن عقبه (١) حتى ظهر منه شرب الخمر وصلب بالناس وهو سكران. واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها. وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سرا بخلاف ما كتب إليه جهرا وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث.

قال: وآثر أهله بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان هو أنه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، فإنه دفع إلى أربعه نفر من قريش أربعمائه ألف

=====

(١) الوليد بن عقبه بالقاف ابن أبي معيط بالتصغير، وعبه بالتاء محرفه وتقدم بيان التحريف في المقدمة عند ذكر نماذج التحريف في رقم ٥.

ثم إن مطاعن عثمان المذكوره في الجزء الثالث من شرح ابن أبي الحديد على النهج (ص ١٢٩ - ١٤٢ ج ١ من الطبع المذكور). والمجلد الثاني من تكمله منهاج البراعه قد تصدى لعرض كثير منها مع ذكر مصادرها وإشارات تاريخيه ودينيه في ذلك.

ص: ٥١٥

دينار حيث زوجهم بيناته، ودفع إلى مروان (١) ألف ألف درهم حين فتح أفريقيه ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يتخطى الأجانب إلى الأقارب.

قال: وحمى لنفسه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه، وذلك مناف للشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء.

قال: ووقع منه أشياء منكره في حق الصحابه فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان ارتكب من الصحابه ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحل، فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته، وقد قال صلى الله عليه وآله: من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن مسعود (٢)، وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره. وضرب عمار ابن ياسر حتى صار به فتق وكان يطعن في عثمان وكان يقول: قتلناه كافرا.

واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاويه وضربه ونفاه إلى الربذه مع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقربا لهؤلاء الصحابه وشاكرا لهم.

قال: وأسقط القود (٣) عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه، ومثل هذا لا يصلح للإمامه فإنه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه، ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامه القصاص عليه

=====

(١) كما في (م) وفي النسخ الأخرى: دفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح أفريقيه.

(٢) وفي النسخ الأخرى غير (ص): فليقرأ بقراءة ابن أم عبد. وفي (ص): فليقرأ بقراءة ابن أم عبد يعنى ابن مسعود.

(٣) المتن والشرح موافقان للنسخ كلها إلا في (ش ز) ففيهما: لا تبطل حدود الله وأنا حاضر.

ص: ٥١٦

فلحق بمعاويه، ولما وجب على الوليد بن عقبه حد الشرب أراد أن يسقطه عنه فحده على عليه السلام وقال: لا يبطل حد الله وأنا حاضر.

قال: وخذله الصحابه حتى قتل، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله ولم يدفن إلا بعد ثلاثه أيام (١) وعابوا غيبته عن بدر وأحد والبيعه.

أقول: هذه مطاعن آخر في عثمان وهو أن الصحابه خذلوه حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه، فلولا علمهم باستحقاقه لذلك وإلا لما ساغ لهم التأخر (٢) عن نصرته. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله، وتركوه بعد القتل ثلاثه أيام ولم يدفنه، وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وأفراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابه عليه غيبته عن بدر وأحد ولم يشهد بيعة الرضوان.

٧- المسأله السابعه : في أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابه

قال: وعلى عليه السلام أفضل لكثره جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاه بدر وأحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريره من الصحابه: إن أبا بكر أفضل من علي عليه السلام، وبه قال من التابعين الحسن البصرى وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبى عثمان الجاحظ. وقال الزبير وسلمان والمقداد وجابر بن عبد الله وعمار وأبو ذر وحذيفه من الصحابه: إن عليا عليه السلام

=====

(١) كما في (ص). والنسخ الأخرى كلها: بعد ثلاث وعابوا. وفي الإمامه والسياسه للدينورى:

ثم احتملوه على باب ليلا وانطلقوا مسرعين ويسمع من وقع رأسه على اللوح طق طق (ج ١ ص ٤٥ ط مصر).

(٢) باتفاق النسخ كلها، أى فلولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان والقتل لما خذلوه حتى قتل، وإلا لما ساغ لهم التأخر عن نصرته.

ص: ٥١٧

أفضل، وبه قال في التابعين عطاء ومجاهد وسلمه بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة (١) والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصرى. وتوقف الجبائيان وقاضى

=====

(١) كذا في جميع النسخ إلا- نسخه (م) وكذا في ابتداء شرح ابن أبي الحديد على النهج حيث قال: وقال البغداديون قاطبه قدماؤهم ومؤخروهم كأبي سهل بشر بن المعمر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبد الله جعفر بن مبشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم عبد الله بن محمود البلخي وتلامذته: إن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر.. الخ (ص ٣ ط ١ ج ١ الحجرى).

وقال في انتهاء شرحه عليه عند قوله عليه السلام: يهلك في رجلان محب مطر وباهت مفتر، ما هذا لفظه (ص ٤٩١ ج ٢ من الطبع الحجرى): والحاصل أنا لم نجعل بينه عليه السلام وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا رتبة النبوه وأعطينا كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه - إلى أن قال - والقول بالترفضيل قول قديم قد قال به كثير من الصحابه والتابعين، فمن الصحابه عمار والمقداد وأبو ذر وسلمان وجابر بن عبد الله وأبي بن كعب وحذيفه وبريده وأبو أيوب وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم بن التيهان وخزيمه بن ثابت وأبو الطفيل عامر بن واثله والعباس بن عبد المطلب وبنوه وبنو هاشم كافة وبنو المطلب كافة، وكان من بنى أميه قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ومنهم عمر بن عبد العزيز - إلى أن قال: - فأما من قال بتفضيله على الناس كافة من التابعين فخلق كثير كأويس القرنى وزيد بن صوحان وصعصعه أخيه وجندب الخير وعبيده السلماني وغيرهم ممن لا يحصى كثره ولم تكن لفظه الشيعة تعرف في ذلك العصر إلا لمن قال بتفضيله ولم تكن مقاله الإماميه ومن نحا نحوها من الطاعنين في إمامه السلف مشهوره حينئذ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالترفضيل هم المسمون الشيعة وجميع ما ورد من الآثار والأخبار في فضل الشيعة وأنهم موعودون بالجنه فهؤلاء هم المعينون به دون غيرهم. قال: ولذلك قال أصحابنا المعتزله في كتبهم وتصانيفهم نحن الشيعة حقا فهذا القول هو أقرب إلى السلامه وأشبه بالحق من القول المقتسمين طرفى الافراط والتفريط إن شاء الله، إنتهى كلام ابن أبي الحديد.

وفى نسخه (م) وحدها: وهو اختيار البغداديين من المعتزله كافة.

أقول: ومن المعتقدين بأن عليا أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من أبي بكر وغيره، الشيخ العارف مجدود بن آدم السنائى الغزنوى حيث قال فى قصيدته النونية فى ذلك (ص ١٠٠ من الطبع الحجرى من ديوانه):

كار عاقل نيست در دل مهر دلبر داشتن***جان نكين مهر مهرشاخ بى برداشتن

تا دل عيسى مريم باشد اندر بند تو***كى روا باشد دل اندر سم هر خر داشتن

يوسف مصرى نشسته باتو در هر انجمن***زشت باشد چشم را در نقش آذر داشتن

احمد مرسل نشسته كى روا دارد خرد***دل أسير سيرت بوجهل كافر داشتن

بحر پر کشتی است لیکن جمله در گرداب خوف***بی سفینه نوح نتوان چشم معبر داشتن
گر نجات دین و دل خواهی همی تا چند از این***خویشتن چون دایره بی پا و بی سرداشتن
من سلامت خانه نوح نبی بنمایمت***تاتوانی خویشتن را ایمن از شر داشتن
شو مدینه علم را درجوی پس در وی خرام***تا کی آخر خویشتن چون حلقه بر در داشتن
چون همی دانی که شهر علم را حیدر دراست***خوب نبود جز که حیدر میر و مهتر داشتن
کی روا باشد به ناموس و حیل درراه دین***دیو را برمسند قاضی اکبر داشتن
من چه گویم توجه دانی مختصر عقلی بود***قدرخاک افزون تر از گوگرد احمر داشتن
از تو خود چون می پسندد عقل نابینای تو***پارگین را قابل تسنیم و کوثر داشتن
مر مرا باور نکو ناید زروی اعتقاد***حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن
آن که اورا برسر حیدر همی خوانی امیر***کافر مگر می تواند کفش قنبر داشتن
تا سلیمان وار باشد حیدر اندر صدر ملک***زشت باشد دیو را برتارک افسر داشتن
خضر فزخ پی دلیلی را میان بسته چو کلک***جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن
چون درخت دین بیباغ شرع هم حیدر نشاند***باغبانی زشت باشد جز که حیدر داشتن
از گذشت مصطفی مجتبی جز مرتضی***عالم دین را نیارد کس معمر داشتن
هشت بستانرا کجا هرگز توانی یافتن***جز به حب حیدر و شبیر و شبر داشتن
گر همی مؤمن شماری خویشتن را بایدت***مهر زر جعفری بر دین جعفر داشتن
إلی آخر آیات القصیده وهی کثیره وفی دیوانه مسطوره، وسبب انشائه هذه القصیده هو أن السلطان سنجر بعد وفاه أبيه ملکشاه
کتب الیه وطلب منه معرفه الدین الحق الإلهی فأنشأها وأرسلها الیه وقال فیها مخاطبا له:
از پس سلطان ملکشه چون نمی داری روا***تاج و تخت پادشاهی جز که سنجر داشتن
از پس سلطان دین پس چون رواداری همی***جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن

وراجع فى ذلك المجلس السادس من مجالس المؤمنين للقاضى السعيد نور الله الشهيد نور الله نفسه ورمسه (ص ٢٩٤ ط الحجرى).

ثم إن لهذا المتمسك بذيل ولايه الوصى مذهباً آخر تفرد به وهو أنه لا يقول بذلك التفضيل أبداً ولا يتفوه به قط، وذلك لأن التفضيل شرطه مشاركته الطرفين فى صفات الفضيله وتجانسهما فى جميع المقاييسات إلا أن أحدهما فى تلك الصفات أفضل من الآخر كما ينبئك عن هذه الدقيقه قوله علت كلمته: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (البقره ٢٥٤) وقوله: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض (الإسراء ٢٢) ونحوهما من آيات أخرى، فحيث إن التشارك والتجانس شرط فى المقاييسه فلا يقاس الخط بالنقطه، ولا- السطح بالخط، ولا- الجسم بالسطح، ولا- النور بالظلمه، ولا- العلم بالجهل، ولا- الحق بالباطل، ولا المعصوم بغير المعصوم. ولست أدري أى مشاركته بين الوصى أمير المؤمنين على عليه السلام وبين الثلاثه فى العصمه التى اختص هو بها دون غيره من الصحابه؟! وأى مجانسه بينه وبينها فى الفضائل القرآنيه والحقائق العقليه الملكوتيه وقد كان عليه السلام بين الصحابه المعقول بين المحسوس، وعدل النبى إلا- درجه النبوه، وما سبقه الأولون إلا بفضل النبوه ولا يدركه الآخرون. وأين الذره من المجره، والحصباء من الشعري، ونار الجباحب من نور البيضاء حتى يتفوه بذلك التفضيل؟! أرأيت هل تجوز التفوه بتفضيل رسول الله صلى الله عليه وآله على أبى بكر بأن تقول: كان هو أفضل من أبى بكر كما تجوز القول بأنه عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين. وإنما منزله الذى كان عدله إلا بفضل النبوه، هى هكذا بلا دغدغه ولا مرأه. فشرط المناسبه فى المقاييسه يوجب مقايسته عليه السلام مع سائر الأنبياء وقاطبه الأوصياء والأولياء الكاملين لا مع آحاد الرعيه وغاغه الناس، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وآخى بين الصحابه وقرن كل شخص إلى مماثله فى الشرف والفضيله وآخاه عليه السلام من دون الصحابه. وأنه صلى الله عليه وسلم قال: من أحب أن ينظر إلى آدم فى علمه، وإلى نوح فى تقواه، وإلى إبراهيم فى حلمه، وإلى موسى فى هيبته، وإلى عيسى فى عبادته فلينظر إلى على بن أبى طالب، رواه البيهقى عن النبى صلى الله عليه وآله فالوصى عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين.

القضاء: قال أبو علي الجبائي: إن صح خير الطائر فعلى أفضل، ونحن نقول: إن الفضائل إما نفسانيه أو بدنيه وعلى عليه السلام كان أكمل وأفضل من باقى الصحابه فيهما، والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف رحمه الله: الأول إن عليا عليه السلام كان أكثر جهادا وأعظم بلاء فى غزوات النبى صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته فى ذلك: منها فى غزاه بدر وهى أول حرب امتحن بها المؤمنون لقتلهم وكثره المشركين، فقتل على عليه السلام الوليد بن عتبه بن ربيعه وشيبيه بن ربيعه (١) ثم العاص بن سعيد بن العاص

=====

(١) ولكن الروايه جاءت فى السيريه لابن كثير هكذا.. فحمى عند ذلك عتبه بن ربيعه، وأراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين أخيه شبيه وابنه الوليد، فلما توسطوا بين الصفين دعوا إلى البراز - إلى أن قال: - فقال النبى صلى الله عليه وآله: (قم يا عبيده بن الحارث، وقم يا حمزه، وقم يا على) - إلى قوله: - فبارز عبيده - وكان أسن القوم - عتبه، وبارز حمزه شبيهه، وبارز على الوليد بن عتبه، فأما حمزه فلم يمهل شبيهه أن قتله، وأما على فلم يمهل الوليد أن قتله، واختلف عبيده وعتبه بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، وكر حمزه وعلى بأسيا فهما على عتبه فدفقا عليه، واحتملا - صاحبهما فحازاه إلى أصحابهما (ج ٢ ص ٤١٣ ط مصر).

والغرض من النقل أن قاتل شبيهه بن ربيعه كان حمزه عليه السلام لا أمير المؤمنين على عليه السلام فإنه كان قاتل ابن أخيه الوليد بن عتبه.

ص: ٥٢٠

ثم حنظله بن أبي سفيان ثم طعيمه بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يكفيه أمره فقتله على عليه السلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين (١) والباقي من المسلمين وثلاثه آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الرايه فى يد على عليه السلام.

ومنها فى غزاه أحد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والرايه وكانت رايه المشركين مع طلحه بن أبى طلحه وكان يسمى كبش الكتيبه فقتله على عليه السلام فأخذ الرايه غيره فقتله عليه السلام ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعه نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه (٢) على النبي صلى الله عليه وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس

=====

(١) كما فى (ص) وحدها وهو الصواب والنسخ الأخرى عاريه عن الوصف أعنى المقتولين.

قال اليعقوبى فى تاريخه (ص ٣٣ ج ٢٢ ط النجف) فى نقل وقعه بدر العظمى: وأقبلت قريش مستعده لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدتهم ألف رجل، وقيل: تسعمائه وخمسون، إنتهى.

وفى السيره النبويه لابن هشام (ص ٧٠٦ ج ١ ط مصر): جميع من شهد بدرا من المسلمين ثلاث مائه رجل وأربعه عشر رجلا - إلى أن قال (ص ٧١٤): - إن قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلا، والأسرى كذلك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب. وفى كتاب الله تبارك وتعالى: أو لما أصابتكم مصيبيه قد أصبتم مثلها يقوله لأصحاب أحد - وكان من استشهد منهم سبعين رجلا - يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلى من استشهد منكم يوم أحد، سبعين قتيلا - وسبعين أسيرا، وأنشدنى أبو زيد الأنصارى لكعب بن مالك:

فأقام بالعطن المعطن منهم سبعون، عتبه منهم والأسود

يعنى قتلى بدر، إنتهى باختصار.

والغرض من النقل أن الصحيح هو ما اخترناه من (ص)، وعباره النسخ الخاليه عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

(٢) وفى (م ص): وأصحابه.

ص: ٥٢١

عنه سوى على عليه السلام فنظر إليه النبي صلى الله عليه وسلم بعد إفاقته وقال له اكفنى هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين منه عليه السلام.

ومنها يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وسلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين، فلما رأى امتناعهم أذن له وعممه بعمامته ودعا له، قال حذيفه: لما دعا عمرو إلى المبارزه أحجم المسلمون عنه كاهه ما خلا عليا عليه السلام فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذى نفس حذيفه بيده لعمله فى ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة وكان الفتح فى ذلك اليوم على يدى على عليه السلام، وقال النبي صلى الله عليه وسلم:

لضربه على خير من عباده الثقلين.

ومنها فى غزاه خيبر واشتھار جهاده فيها غير خفى وفتح الله تعالى على يديه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصنهم بضعه عشر يوما وكانت الرايه بيد على عليه السلام فأصابه رمد فسلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرايه إلى أبى بكر مع جماعه فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام: لأسلمن الرايه غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح على يده، فلما أصبح قال: إئتونى بعلى، فقيل: به رمد، فتفل فى عينه (١) ودفع الرايه إليه فقتل مرحبا فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح على عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا، فلما انصرفوا أخذه يمينه ودحاه أذرا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عليه السلام: (والله ما قلعت باب خيبر بقوه جسمانيه ولكن قلعته بقوه ربانيه).

ومنها فى غزاه حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم فى عشره آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال: لن نغلب اليوم من قله (٢) فانهزموا

=====

(١) كما فى (ش م ز د) وفى (ق ص): فى عينيه.

(٢) كما فى أول باب غزاه حنين من سادس البحار ط ١: إن بعضهم حين رأى المسلمين لن نغلب اليوم من قله. وكذا فى (م ص ز د) وفى (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قله.

ص: ٥٢٢

بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة نفر على عليه السلام والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبه ومعتب ابنا أبي لهب، فخرج أبو جرول فقتله على عليه السلام فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي صلى الله عليه وسلم وصابوا العدو فقتل على عليه السلام أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون، وغير ذلك من الوقائع المأثوره والغزوات المشهوره التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيله في ذلك بأجمعه (١) لعل عليه السلام وإذا كان أكثر جهادا كان أفضل من غيره وأكثر ثوابا.

قال: ولأنه أعلم (٢) لقوه حدسه وملازمته للرسول صلى الله عليه وآله ورجعت الصحابه إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم، وقال النبي صلى الله عليه وآله: أقضاكم على، واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو عليه السلام بذلك.

أقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا عليه السلام أفضل من غيره، وهو أنه عليه السلام أعلم من غيره فيكون أفضل، أما المقدمه الأولى فيدل عليها وجوه:

الأول: أنه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوه الحدس، ونشأ في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازما له مستفيدا منه والرسول صلى الله عليه وسلم كان أكمل الناس وأفضلهم، ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم وبالخصوص وقد مارس المعارف الإلهيه من صغره، وقد قيل: إن العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لى.

الثاني: أن الصحابه كانت تشتهب الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك، ولم ينقل أنه عليه السلام راجع أحدا منهم في شئ البتة، وذلك يدل على أنه أفضل من الجماعه فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه

=====

(١) كما في (م) والنسخ الأخرى كلها: وكانت الفضيله بأجمعها في ذلك.

(٢) المتن مطابق للنسخ كلها إلا أن العبارة في (م) جاءت: (وشده ملازمته للنبي) مكان (شده ملازمته للرسول).

ص: ٥٢٣

فقال له: أين الله تعالى، فقال: على العرش، فقال اليهودى: خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنه، فانصرف اليهودى مستهزئ بالاسلام فلقية على عليه السلام فقال له: إن الله أين الأين فلا أين له.. إلى آخر الحديث، فأسلم على يده، وسئل عن الكلاله والأب فلم يعرف ما يقول حتى أوضح على عليه السلام الجواب. وسئل عمر عن أحكام كثيره (١) فحكم فيها بضد الصواب فراجعه فيها على عليه السلام فرجع إلى قوله، كما نقل عنه من إسقاط حد الشرب عن قدامه لما تلى عليه قوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال على عليه السلام:

الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما، وأمره برده واستتابته فإن تاب فاجلده وإلا فأقتله، فتاب ولم يدر عمر كم يحده (٢) فأمره عليه السلام بحده ثمانين.

وأمر عمر برجم مجنونه زنت فرده عليه السلام بقوله: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق، فقال: لولا- على لهلك عمر. وولدت امرأه لسته أشهر فأمر عمر برجمها، فقال له عليه السلام: إن أقل الحمل سته أشهر بقوله تعالى: (وفضاله في عامين) وقوله تعالى: (وحمله وفضاله ثلاثون شهرا و) أمر عمر برجم حامل فقال له على عليه السلام: إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما فى بطنها سبيل، فامتنع، وغير ذلك من الوقائع الشهيره (٣).

الثالث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حقه: أقضاكم على، والقضاء يستلزم العلم فيكون أفضل منهم.

الرابع: استناد العلماء بأسرهم إليه، فإن النحو مستند إليه وكذا أصول المعارف الإلهيه وعلم الأصول (٤) فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبى على الجبائى من

=====

(١) وفى (م) فقط: عن أشياء كثيره.

(٢) كما فى النسخ كلها، وأما ما فى المطبوعه من زياده (وقال عليه السلام) بعد (واستتابته) فيشبهه أن تكون تعليقه أدرجت فى الكتاب.

(٣) كما فى (م ص) وفى غيرهما: من الوقائع الكثيره.

(٤) وفى (ص) وحدها: وكذا أصول الفقه وعلم أصول المعارف الإلهيه.

ص: ٥٢٤

المعتزله وكافه المعتزله ينتسبون إليه ويدعون أخذ معارفهم منه، وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ على عليه السلام والفقهاء ينتسبون إليه والخوارج مع بعدهم عنه (١) ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذه على عليه السلام.

الخامس: أنه عليه السلام أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله: سلوني (٢) عن طرق السماء فياني أعرف بها من طرق الأرض، وقال: والله لو كسرت لى الوساده لحكمت بين أهل التوراه بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم.

وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، وبالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابه ولا عن غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال: ولقوله تعالى: (وأنفسنا)

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه عليه السلام أفضل من غيره، وهو قوله تعالى: (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم)، واتفق المفسرون كافة على أن الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمه عليهما السلام والأنفس إشارة إلى على عليه السلام، ولا يمكن أن يقال: إن نفسيهما واحده فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوى (٣) ولا شك في أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضا.

قال: ولكثره سخائه على غيره.

أقول: هذا وجه رابع يدل على أن عليا عليه السلام أفضل من غيره وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أنه جاد بقوته وقوت عياله وبنات طاويا هو وإياهم ثلاثة أيام (٤) حتى أنزل الله تعالى في حقهم (ويطعمون الطعام على

=====

(١) وفي (م) مع بعد عنهم.

(٢) كما في (ش). والنسخ الأخرى كلها: أسألوني. وفي (ق) كتبت فوق أسألوني، لفظه بخطه.

(٣) وفي (م) وحدها: إلا التساوى.

(٤) كذا في جميع النسخ بالاتفاق.

حبه مسكينا ویتيما وأسيرا) وتصدق مره أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا ويدرهم نهارا ويدرهم سرا ويدرهم علانيه فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانيه) وكان يعمل بالأجره ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع، وشهد له بذلك أعداؤه فضلا عن أوليائه، قال معاويه: لو ملك على بيتا من تبر وبيتا من تبر لأنفد تبره قبل تبره ولم يخلف شيئا أصلا، وقال: يا بيضاء ويا صفراء غري غري، وكان يكنس بيوت الأموال ويصلى فيها مع أن الدنيا كانت بيده.

قال: وكان أزهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون أفضل من غيره، بيان المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه أنه عليه السلام كان سيد الأبدال واليه تشد الرحال في معرفه الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضيات وذكر مقامات العارفين، وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط، قال عبيد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابس مرضوضا فأكل منه، فقلت يا أمير المؤمنين: كيف تختمه، فقال: خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن.

وهذا شئ اختص به على عليه السلام لم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته، وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تاره وبليف أخرى، وقل أن يأتدم فإن فعل فبالملح أو بالخل فإن ترقى فنبات الأرض فإن ترقى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول: لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان، وطلق الدنيا ثلاثا، والمقدمه الثانيه ظاهره.

قال: وأعبدهم.

أقول: هذا وجه سادس، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنه تعلم الناس صلاحه الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل

ص: ٥٢٦

والدعوات، وكانت جبهته كثفنه البعير (١) لطول سجوده، وكان يحافظ على النافله حتى أنه بسط له بين الصفيين نطع ليله الهرير
فصلى عليه السلام النافله والسهم تقع بين يديه وإلى جوانبه، وكانوا يستخرجون النصول (٢) من جسده وقت الصلاه لالتفاتة
بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

====

(١) في (ص) وحدها: كركبه البعير، والنسخ الأخرى كلها: كثفنه البعير.

(٢) قال السيد الجزائري في الأنوار النعمانية (ص ٣٠٠ ط الحاج موسى): نور في الحب ودرجاته - إلى قوله: - العشق هو الافراط
في المحبه، واشتقاقه من العشقه وهي نبت يلتف على الشجره من أصلها إلى فرعها فهو محيط بها كما أن العشق محيط بمجامع
القلب. وأما اشتغال النفس بهذه المرتبه عن قواها الشهوانيه وعن النوم فإنما جاء من فرط نار المحبه الكامنه في القلب، الشاغله له
عما عداه حتى أنه في هذه الحاله ربما شغل قلبه وحسه عن آلام البدن وأوجاعها. وهذه الحاله قد كانت في الحب الحقيقي
وذلك أن أمير المؤمنين عليه السلام لما كانت النصال تلج في بدنه الشريف من الحروب كان الجراح يخرجها منه إذا اشتغل
بالصلاه لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس وملك الجبروت، إنتهى باختصار.

وقد أجاد العارف الجامي في المقام نظما حيث قال:

شير خدا شاه ولايت على***صيقلى شرك خفى وجلى

روز أحد چون صف هيجا گرفت***تير مخالف به تنش جا گرفت

غنچه پيكان بگل او نهفت***صد گل محنت زگل او شكفت

روى عبادت سوى محراب كرد***پشت بدرد سراصحاب كرد

خنجر الماس چو بنداختند***چاك بتن چون گلشن انداختند

غرقه بخون غنچه زنگار گون***آمد از آن گلشن احسان برون

گل گل خونش بمصلی چكيد***گشت چو فارغ ز نماز آن بدید

این همه گل چیست ته پای من***ساخته گلزار مصلاى من

صورت حالش چونمودند باز***گفت كه سوگند به دانای راز

کز ألم تیغ ندارم خبر***گرچه زمن نیست خبر دارتر

طایر من سدره نشین شد چه باک***گر شودم تن چو قفس چاك چاك

جامی از آرایش تن پاک شو***در قدم پاک روان خاک شو
شاید از آن خاک بگردی رسی***گرد شکافی و بمردی رسی

ص: ۵۲۷

قال: وأحلمهم.

أقول: هذا وجه سابع وهو أن عليا عليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقابل أحدا بإسائه، فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السلام، وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره (١) يوم الجمل وكان يشتمه عليه السلام ظاهرا، وقال عليه السلام: لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شبه عبد الله، وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدوا له عليه السلام، وأكرم عائشه وبعثها إلى المدينة مع عشرين مرأه عقيب حربها له، وصفح عن أهل البصره مع محاربتهم له، ولما حارب معاويه سبق أصحاب معاويه إلى الشريعه فمنعوه من الماء فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعه فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك، وقال: افسحوا بعض الشريعه (٢) ففى حد السيف ما يغنى عن ذلك.

قال: وأشرفهم خلقا.

أقول: هذا وجه ثامن، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أشرف الناس خلقا وأطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعا به مع شده بأسه وهيبته، قال صعصعه بن صوحان:

كان فينا كأحدنا لين جانب وشده تواضع وسهولة قياد، وكنا نهابه مهابه الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه. وقال معاويه لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاشا بشا ذا فكاهه، فقال قيس: أما والله لقد كان مع تلك الفكاهه والطلاقه أهيب من ذى لبدتين قد مسه الطوى، تلك هيبه التقوى ليس كما يهابك طعام الشام فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقه الوجه وعظم شجاعته وشده بأسه وكثره حروبه.

قال: وأقدمهم إيمانا.

أقول: هذا وجه تاسع، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أقدم الناس إيمانا، روى

=====

(١) كما فى النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: لما استأمره.

(٢) كما فى (م) وفى غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعه.

ص: ٥٢٨

سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أولكم ورودا على الحوض أولكم إسلاما على بن أبي طالب عليه السلام (١). وقال أنس: بعث النبي يوم الاثنين وأسلم على يوم الثلاثاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمه عليها السلام: زوجتك أقدمهم إسلاما وأكثرهم علما. وقال عليه السلام يوما على المنبر: أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم، وكان ذلك بمحضر من الصحابه ولم ينكر عليه أحد. وروى عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاه إلا نبي الله، ولأنه عليه السلام كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط، وأبو بكر كان بعيدا عنه مجانباً له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى: (وأندر عشيرتك الأقربين.

(لا- يقال) إن إسلامه عليه السلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به. (لأننا نقول) المقدمتان ممنوعتان. (أما الأول) فلأن سن علي عليه السلام كان ستا وستين سنة أو خمسا وستين والنبي صلى الله عليه وسلم بقى بعد الوحي ثلاثا وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقى بعد النبي نحو من ثلاثين سنة فيكون سن علي عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشره سنة وبين ثلاث عشره سنة، والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله صلى الله عليه وسلم: زوجتك أقدمهم إسلاما وأكثرهم علما. (وأما الثانيه) فلأن الصبي قد يكون رشيدا (٢) كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا، ولهذا حكم أبو حنيفه بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي، (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل إليهما، فإعراض الصبي

=====

(١) هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

(٢) قال عز من قائل: (وآتيناه الحكم صبيا) و (كيف نكلم من كان في المهد صبيا) (مريم ١٢، ٢٩).

ص: ٥٢٩

عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوه كماله، (وأما ثانيا) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية وملائمه للعب واللهو، فإعراض الصبي عما يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظم منزلته في الكمال، فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم إيمانا فيكون أفضل لقوله تعالى: (والسابقون السابقون أولئك المقربون).

قال: وأفصحهم (١).

أقول: هذا دليل عاشر، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزله فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال البلغاء كافه: إن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق، ومنه تعلم الناس أصناف البلاغه حتى قال معاوية: ما سن الفصاحة لقريش غيره. وقال ابن نباته (٢): حفظت من خطبه مائه خطبه. وقال عبد الحميد بن يحيى: حفظت سبعين خطبه من خطبه.

قال: وأسدهم رأيا.

أقول: هذا دليل حادي عشر، وتقديره أن عليا عليه السلام كان أسد الناس رأيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجودهم تدبيرا وأعرفهم بمزايا الأمور (٣) ومواقعها، وهو الذي

=====

(١) باتفاق النسخ كلها. وما في المطبوعه: وأفصحهم لسانا، زياده من النسخ، أو هو تصحيح قياسي.

(٢) في وفيات الأعيان لابن خلكان: أبو يحيى عبد الرحيم بن نباته صاحب الخطب المشهوره، كان إماما في علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابه كنزا لا يزيد الأنفاق إلا سعه وكثره، حفظت مائه فصل من مواعظ علي بن أبي طالب عليه السلام.

وفيه أيضا: أبو غالب عبد الحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموي آخر ملوك بني أميه، وبه يضرب المثل في البلاغه حتى قيل: فتحت الرسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد. وكان في الكتابه وفي كل فن من العلم والأدب إماما، قال: حفظت سبعين خطبه من خطب الأصلع ففاضت ثم فاضت.

أقول: يعنى بالأصلع أمير المؤمنين عليا عليه السلام.

(٣) وفي (ق) وحدها: وأعرفهم تمييزا بالأمور. والنسخ الأخرى كلها كما في الكتاب.

أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه، وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

قال: وأكثرهم حرصا على إقامه حدود الله تعالى.

أقول: هذا وجه ثانى عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أكثر الناس حرصا على إقامه حدود الله تعالى، لم يراقب فى ذلك أحدا ولم يلتفت إلى قرابه بل كان شديد السياسه (١) خشنا فى ذات الله تعالى، لم يراقب ابن عمه ولا أخاه، ونقض دار مصقله بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعه وقطع آخرين، ولم يساوه فى ذلك أحد من الصحابه فيكون أفضل من غيره.

قال: وأحفظهم للكتاب العزيز.

أقول: هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه، ونقل الجمهور أنه تأخر عن البيعه بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم، وأئمه القراء يسندون قراءاتهم إليه كأبى عمرو بن أبى العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبى عبد الرحمن السلمى وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره.

قال: ولاخباره بالغيب.

أقول: هذا وجه رابع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام أخبر بالغيب فى مواضع كثيره، ولم تحصل هذه المرتبه لأحد من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعاً، وذلك كإخباره بقتل ذى الشديه ولما لم يجده أصحابه بين القتلى قال: والله ما كذبت ولا كذبت، فاعتبرهم عليه السلام حتى وجده وشق قميصه (٢) ووجد على كتفه سلعه كئدى المرأه عليها شعرات تنحدر (٣) كتفه مع جذبها وترجع مع تركها.

=====

(١) كما فى النسخ كلها إلا (م) ففيها: بل كان شديد الشوكه.

(٢) وفى (ص): وفتق قميصه.

(٣) هذه العبارة الصحيحه قد حرفت فى النسخ المطبوعه وغيرها بوجوه مشوهه. وراجع فى أمر ذى الشديه المجلد الثانى من مروج الذهب للمسعودى (ص ٤١٧ ط مصر).

ص: ٥٣١

وقال له أصحابه: إن أهل النهروان قد عبروا، فقال عليه السلام: لم يعبروا، فأخبروه مره ثانيه فقال: لم يعبروا، فقال جندب بن عبد الله الأزدي في نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال عليه السلام:

يا أبا الأزدي أتبين لك الأمر، وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره.

وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولايه الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويزيه بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاويه، وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشره وأراه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج.

وقيل له: قد مات خالد بن عرفطه بوادي القرى، فقال: لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلاله صاحب رايته حبيب بن جمار، فقام رجل من تحت المنبر فقال: والله إنني لك لمحِبٌ وأنا حبيب، قال: إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب، وأوماً إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالدًا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. وقال عليه السلام يوماً على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئه تضل (١) مائه وتهدى مائه إلا نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة، فقام إليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقه شعر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وأن علي كل طاقه شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقه شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وأن في بيتك لسخلاً يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان تولى قتله، والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصي نقلها المخالف والمؤالف.

قال: واستجابه دعائه.

=====

(١) كما في النسخ كلها إلا نسخه (م) ففيها: عن فتنه تضل.

ص: ٥٣٢

أقول: هذا وجه خامس عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان مستجاب الدعوه سريعا دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم، وتقرير المقدمه الأولى ما نقل بالتواتر عنه عليه السلام فى ذلك كما دعا على بسر بن أرطاه فقال: (اللهم إن بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك) فاختلط عقله. واتهم العيزار برفع أخباره إلى معاويه فأنكر فقال له عليه السلام: إن كنت كاذبا فأعمى الله بصرك فعمى قبل أسبوع. واستشهد جماعه من الصحابه عن حديث الغدير فشهد له اثنا عشر رجلا من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له:

يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللهم إن كان كاذبا فاضربه ببياض الوجه لا تواريه العمامه (١) فصار أبرص. وكنتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهوره.

قال: وظهور المعجزات عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر، وتقريره أنه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيره وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابه ذلك فيكون أفضل منهم.

قال: واختصاصه بالقرابه.

أقول: هذا وجه سابع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان أقرب الناس نسبا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون أفضل من غيره، ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشا ومن قريش هاشما.

قال: والأخوه.

أقول: هذا وجه ثامن عشر، وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما وآخى بين الصحابه وقرن كل شخص إلى مماثله فى الشرف والفضيله رأى عليا عليه السلام متكدرا فسأله عن سبب ذلك فقال: إنك آخيت بين الصحابه وجعلتني منفردا، فقال له

=====

(١) الوجه بفتحيتين: البرص، أى فاضربه ببياض البرص لا تواريه العمامه.

ص: ٥٣٣

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما أخرجتكم إلا لنفسي ألا ترضى أن تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدى؟ فقال: بلى يا رسول الله، فواخاه من دون الصحابه فيكون أفضل منهم.

قال: ووجوب المحبه.

أقول: هذا وجه تاسع عشر، وتقريره أن عليا عليه السلام كان محبته ومودته واجبه دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم قطعا، وبيان المقدمه الأولى أنه كان من اولى القربى فتكون مودته واجبه لقوله تعالى: (قل لا أسألكم عليه اجرا إلا الموده فى القربى).

قال: والنصره.

أقول: هذا وجه عشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام اختص بفضيله النصره لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابه فيكون أفضل منهم، بيان المقدمه الأولى قوله تعالى: (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على أن المراد بصالح المؤمنين هو على عليه السلام، والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى فى الثلاثه بلفظه (هو) فى قوله تعالى: (فإن الله هو مولاه).

قال: ومساواه الأنبياء.

أقول: هذا وجه حادى وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابه بالضروره، لأن المساوى للأفضل أفضل، بيان المقدمه الأولى ما رواه البيهقى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أحب أن ينظر (١) إلى آدم فى علمه وإلى نوح فى تقواه وإلى إبراهيم فى حلمه وإلى موسى فى هيبته وإلى عيسى فى عبادته فلينظر إلى على بن أبى طالب.

=====

(١) كما رووا فى جوامعهم الروائيه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أراد أن ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى أبى بكر.

ص: ٥٣٤

قال: وخبر الطائر والمنزله والغدير وغيرها.

أقول: هذا وجه ثانى وعشرون، وتقريره أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر فى مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على إمامته:

(منها) ما ورد فى خبر الطائر وهو أنه قال: اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى من هذا الطائر، فجاء على بن أبى طالب عليه السلام فأكل معه، وفى روايه:

اللهم أدخل إلى أحب أهل الأرض إليك، رواه أنس وسعد بن أبى وقاص وأبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس، وعول أبو جعفر الإسكافى وأبو عبد الله البصرى على هذا الحديث فى أنه عليه السلام أفضل من غيره وادعى أبو عبد الله شهره هذا الحديث وظهوره بين الصحابه ولم ينكره أحد منهم فىكون متواترا.

(ومنها) خبر المنزله وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى، وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا على عليه السلام عند محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

(ومنها) خبر الغدير وهو قوله صلى الله عليه وآله لما خطب الناس بغدير خم فى عوده من حجه الوداع: معاشر المسلمين أأست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فأخذ بيد على عليه السلام وقال: من كنت مولاه فهذا على مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذله وأدر الحق مع على كيف ما دار، وقد بينا أن المراد بالمولى هاهنا الأولى بالتصرف، وإذا كان على عليه السلام أولى من كل أحد بالتصرف فى نفسه كان أفضل منهم قطعاً. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء لأنه وقع مشاجره بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حارثه فقال له على عليه السلام: أنت مولاي، فقال زيد: أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولست بمولاك، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه.

والجواب من وجوه: الأول: ما ذكره أبو عبد الله البصرى وهو أنه لا اختصاص لعلى عليه السلام بالولاء دون غيره من أقارب النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثانى: ما ذكره أبو عبد الله أيضاً وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث: هنيئا

لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وقالت عائشه والأنصار بعد ذلك: يا مولانا فلا يجوز حمله على الولااء. الثالث: أن مقدمه الحديث تنفى هذا المعنى وهو قوله عليه السلام: ألت أولى منكم بأنفسكم.

(ومنها) قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ذى الثديه: يقتله خير الخلق والخليفه، وفى روايه أخرى: يقتله خير هذه الأمة. وقال لفاطمه عليها السلام: إن الله اطلع على أهل الأرض فاختر منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيه فاختر منهم بعلك فأمرنى أن أنكحك إياه وأن أتخذه وصيا، وقالت عائشه: كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل على عليه السلام فقال: هذا سيد العرب، قالت: قلت: بأبى أنت وأمى ألت أنت سيد العرب، فقال: أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب. وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلى عليه السلام: أنت أخى ووزيرى وخير من أتركه بعدى تقضى دينى وتنجز موعدى.

وسأل رجل عائشه عن مسيرها فقالت: كان قدرا من الله، فسألها عن على عليه السلام فقالت: لقد سألتنى عن أحب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزوج أحب الناس إليه وقال لفاطمه عليها السلام: أما ترضين أنى زوجتك خير أمتى؟. وعن سلمان أنه قال رسول الله: خير من أترك بعدى على بن أبى طالب. وعن عبد الله بن مسعود قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: على خير البشر فمن أبى فقد كفر. وعن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفضل أمتى على بن أبى طالب.

قال: ولانتفاء سبق كفره.

أقول: هذا وجه ثالث وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام لم يكفر بالله تعالى أصلا بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدا، بخلاف باقى الصحابه فإنهم كانوا فى زمن الجاهليه كفره، ولا ريب فى فضل من لم يزل موحدا على من سبق كفره على إيمانه.

قال: ولكثره الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع وعشرون، وتقريره أن عليا عليه السلام انتفع به المسلمون أكثر

من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم، بيان المقدمه الأولى ما تقدم من كثره حروبه وشده بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوه شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الأحزاب: لضربه على خير من عباده الثقلين، وبلغ في الزهد مرتبه لم يلحقها أحد بعده واستفاد الناس منه طرائق الرياضه والترک للدنيا والانتقطاع إلى الله تعالى، وكذا في السخاوه وحسن الخلق والعباده والتهجد، وأما العلم فظاهر استناد كافة العلماء إليه واستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زمانا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانيه والبدنيه وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال: وتميزه بالكمالات النفسانيه والبدنيه والخارجيه.

أقول: هذا وجه خامس وعشرون، وتقريره أن الكمالات إما نفسانيه وإما بدنيه وإما خارجيه، أما الكمالات النفسانيه والبدنيه فقد بينا بلوغه فيها إلى الغايه إذ كان العلم والزهد والشجاعه والسخاء وحسن الخلق والعفه فيه أبلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها أحد، وبلغ في القوه البدنيه والشده مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل: إنه عليه السلام كان يقط الهام قط الأقلام لم يخط في ضربه قط ولم يحتج إلى المعاوده، وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون رجلا من أشد الناس قوه مع أنه عليه السلام كان قليل الغذاء جدا بأخشن مأكلا وملبس كثير الصوم مداوم العباده.

وأما الخارجيه فمنها: النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه كان أقرب الناس إليه، فإن العباس كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأب خاصه وعلى عليه السلام كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فإنه كان هاشميا من الأب والأم لأنه على بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمه بنت أسد بن هاشم.

ومنها: المصاهره ولم يحصل لأحد ما حصل له منها فإنه زوج سيده نساء العالمين، وعثمان وإن شاركه في كونه ختنا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن فاطمه عليها السلام

ص: ٥٣٧

أشرف بناته، وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى أنه كان إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بأحد من النساء (١)، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: سيده نساء العالمين في الجنة أربع وعد منهن فاطمه عليها السلام.

ومنها: الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل أولاده في الشرف والكمال، فإن الحسن والحسين عليهما السلام إمامان سيديا شباب أهل الجنة، وكان حب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهما في الغاية حتى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتطأطأ لهما ليركبا ويبيع لهما ثم أولد كل واحد منهما عليهما السلام أولادا بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن المثنى والنفوس الزكية وغيرهم وأولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادى والعسكرى والحجه، وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والانقطاع والترك شيئاً عظيماً حتى أن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقى الماء (٢) لدار جعفر الصادق عليه السلام، ومعروف الكرخى أسلم على يدى الرضا عليه السلام وكان بواب داره إلى أن مات، وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب إليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل فليل له في ذلك فقال: إنى أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض ولبس أفخر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادنى شيئاً.

واستفاده أبى حنيفة من الصادق عليه السلام ظاهره غنيه عن البرهان، وهذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابة فيكون على عليه السلام أفضل منهم.

=====

(١) يستوى فى الأحد الواحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: (لستن كأحد من النساء) وقال تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين).

(٢) كما فى (م) والنسخ الأخرى: يستقى الماء.

ص: ٥٣٨

٨- المسأله الثامنه : فى إمامه باقى الأئمه الاثنى عشر عليهم السلام

قال: والنقل المتواتر دل على الأحد عشر ولوجوب العصمه وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم.

أقول: لما بين أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو على بن أبى طالب عليه السلام شرع فى إمامه الأئمه الأحد عشر وهم الحسن بن على ثم أخوه الحسين ثم على بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن على الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده على الرضا ثم ولده محمد الجواد ثم ولده على الهادى ثم ولده الحسن العسكرى ثم الإمام المنتظر.

واستدل على ذلك بوجوه ثلاثه: الأول: النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فإنه يدل على إمامه كل واحد من هؤلاء بالتنصيص، وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعدده تاره على الإجمال وأخرى على التفصيل، كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متواترا أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ابنى إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم، وغير ذلك من الأخبار. وروى عن مسروق وقال:

بيننا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ قال له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم كم يكون من بعده خليفه، قال: إنك لحديث السن وإن هذا شئ ما سألتى أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون بعده اثنا عشر خليفه عدد نقيباء بنى إسرائيل.

الوجه الثانى: قد بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعا، فتعينت العصمه لهم وإلا لزم خلو الزمان عن المعصوم، وقد بينا استحالته.

الوجه الثالث: أن الكمالات النفسانيه والبدنيه بأجمعها موجوده فى كل واحد منهم، وكل واحد منهم كما هو كامل فى نفسه كذا هو مكمل لغيره، وذلك يدل على

استحقاقه الرياسه العامه لأنه أفضل من كل أحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضل على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماما، وهذا برهان لمى.

٩- المسأله التاسعه : فى أحكام المخالفين

قال: ومحاربوا على عليه السلام كفره ومخالفوه فسقه.

أقول: المحارب لعلى عليه السلام كافر لقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم: حربك يا على حربى، ولا شك فى كفر من حارب النبى صلى الله عليه وآله وسلم. وأما مخالفوه فى الإمامه فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضروره وهو النص الجلى الدال على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنهم فسقه وهو الأقوى.

ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثه: أحدها: أنهم مخلدون فى النار لعدم استحقاقهم الجنه. الثانى: قال بعضهم: إنهم يخرجون من النار إلى الجنه. الثالث: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعه من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنه لعدم الأيمان المقتضى لاستحقاق الثواب.

ص: ٥٤٠

قال:

المقصد السادس : فى المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

اشاره

(١)

====

(١) قد ذكرنا فيه أصولا- وأمهمات وإشارات لطيفه فى تعليقاتنا على رسالته الفارسيه الموسومه بتذكره آغاز وانجام، فراجع ولا حاجه إلى نقلها هاهنا.

ص: ٥٤١

حكم المثليين واحد والسمع دل على إمكان المماثل (١)

أقول: في هذا المقصد مسائل:

١- المسألة الأولى: في إمكان خلق عالم آخر

وأعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة ولأجل ذلك صدرها في أول المقصد، وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه وخالف فيه الأوائل واحتج المليون بالعقل والسمع، أما العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثليين واحد، فلما كان هذا العالم ممكناً وجب الحكم على الآخر بالإمكان، وإلى هذا البرهان أشار بقوله: حكم المثليين واحد. وأما السمع فقوله تعالى: (أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم).

قال: والكريه ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعه.

أقول: هذا إشاره إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر، وتقريره من وجهين: الأول: أنه لو وجد عالم آخر لكان كره لأنه الشكل الطبيعي فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء. والجواب لا نسلم وجوب الكريه في

=====

(١) وفي (م ت ز): إمكان التماثل.

ص: ٥٤٢

العالم الثانى، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثانى فى ثخن بعض الأفلاك أو إحاطه المحيط (١) بالعالمين. الثانى: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما فإن طلبت أمكنه هذه العناصر لزم قسرها دائما وإلا اختلف المتفقات فى الطباع فى مقتضاها، (والجواب) لم لا- يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم فى الحقيقة؟ سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما؟ فهذا ما خطر لنا فى تطبيق كلام المصنف - رحمه الله عليه -.

٢- المسأله الثانیه : فى صحه العدم على العالم

قال: والإمكان يعطى جواز العدم.

أقول: اختلف الناس فى أن العالم هل يصح عدمه أم لا؟ فذهب المليون أجمع إلى ذلك إلا من شد ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتى وجعلوا العالم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم وبرهننا على حدوده فىكون ممكنا بالضروره، وذهب آخرون إلى أن الامتناع باعتبار الغير وذلك أن العالم معلول عله واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم فى ذلك وبرهننا على أن المؤثر فى العالم قادر مختار، وذهبت الكراميه والجاحظ إلى استحاله عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث، لأن الأجسام باقيه فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الإيجاد لا- الأعدام، إذ لا فرق فى العقل بين نفى الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للأجسام لأنه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين، وأولويه الحادث بالعلق بالسبب مشتركه وبكثرتة باطله لامتناع اجتماع المثلين، وباسلتزام الجمع بين التقيضين باطله لانتفائه على تقدير القول

=====

(١) باتفاق النسخ كلها. وقوله: فى مقتضاها، كما فى (م) والنسخ الأخرى: فى مقتضياتها.

ص: ٥٤٣

بعدم دخول الحادث فى الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ، فإن الإعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد ويكون الضد أولى بإعدامه وإن كان سبب الأولويه مجهولاً؟ سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقيه يوجد الله تعالى حالاً فحالا، فإذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر؟ ودليل المصنف رحمه الله على مطلوبه من صحه العدم حجه على الجميع وهو أننا بينا أن العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه إلى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

٣- المسأله الثالثه : فى وقوع العدم و كيفيته

قال: والسمع دل عليه.

أقول: يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى: (هو الأول والآخر) وقوله تعالى: (كل شئ هالم إلا وجهه) وقال تعالى: (كل من عليها فإن) وقد وقع الاجماع على الفناء وإنما الخلاف فى كيفيته على ما يأتى.

قال: ويتأول فى المكلف (١) بالتفريق كما فى قصه إبراهيم عليه السلام.

أقول: المحققون على امتناع إعاده المعدوم وسيأتى البرهان على وجوب المعاد، وهاهنا قد بين أنه تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضه فبين المصنف مراده من الإعدام، أما فى غير المكلفين وهم من لا يجب إعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكليه ولا يعاد، وأما المكلف الذى يجب إعادته فقد تأول المصنف رحمه الله معنى إعدامه بتفريق أجزائه ولا امتناع فى ذلك، فإن المكلف

=====

(١) فى (ت م): ويتناول فى المكلف. والنسخ الأخرى كلها بالاتفاق: ويتأول فى المكلف بالتفريق.

ص: ٥٤٤

بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به، أو يقال: إنه هالك بالنظر إلى ذاته، إذ هو ممكن وكل ممكن فيانه بالنظر إلى ذاته لا- يجب له الوجود فلا يوجد، إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته، فإذا فرق أجزائه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، لأنه تعالى لا يحيى الموتى في دار التكليف وإنما الإحياء يقع في الآخرة، فسأل عليه السلام عن كيفية ذلك الإحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعددهم لنفخ الروح، فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر وجمع أجزاء كل طير وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أولاً ثم أحياها الله تعالى ولم يعدم تلك الأجزاء فكذا في المكلف، هذا ما فهمناه من قوله: كما في قصة إبراهيم عليه السلام، فهذا هو كيفية الإعدام.

قال: وإثبات (١) الفناء غير معقول لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدا وكذا إن قام بالجواهر.

أقول: لما ذكر المذهب الحق في كيفية الإعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك. واعلم أن من جملة من خالف في كيفية الإعدام جماعه من المعتزلة ذهبوا إلى أن الإعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالى للجواهر (٢) ضدا هو الفناء، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أحدها:

====

(١) في (م) وحدها: وامتناز الفناء. والنسخ الأخرى كلها: وإثبات الفناء كذلك في متون شرح القديم للأصفهاني وشروح أخرى: وإثبات الفناء. وكل واحد منهما صواب يفيد معنى فاردا.

(٢) باتفاق النسخ على هيأه الجمع.

ص: ٥٤٥

قال ابن الأخشيد: إن الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز (١) إلا أنه يكون حاصلًا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدت الجواهر بأسرها. الثاني:

قال ابن شبيب: إن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائمًا بالمحل. الثالث: قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما: إن الفناء يحدث لا في محل فيفنى الجواهر كلها حال حدوثه، ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضى القضاء إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر، وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضادًا له لا يكفى ذلك الفناء في عدم غيره. فإذا عرفت هذا فنقول: القول بالفناء على كل تقدير فرضوه باطل (٢) لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا، إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضداً للجوهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضاً إذ هو معناه فيكون حالاً في الجوهر إما ابتداءً أو بواسطة، وعلى كلا التقديرين فيستحيل أن يكون منافياً للجواهر.

قال: ولانتفاء الأولويه (٣).

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما: إقامه دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر، وتقديره أن نقول: لو كان الفناء قائمًا بالجواهر لكان عرضاً حالاً فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفى محله أولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى، إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلاً له. الثاني: إقامه دليل ثان على انتفاء الفناء، وتقديره أن نقول: لو كان الفناء ضداً للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقي أولى من اعدام الجواهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول

=====

(١) وفي (م) فقط: ولا حال في المتحيز: والنسخ الأخرى كلها: ولا قائم بالمتحيز.

(٢) باتفاق النسخ كلها إلا (ش) ففيها: كان في ضده، أصلاً، وفرضوه نسخه بدل في ضده.

(٣) وفي (م) وحدها: وانتفاء الأولويه، بدون الجاره، والنسخ الأخرى كلها معها كما في الكتاب.

ص: ٥٤٦

فى الوجود بل هو أولى لما تقدم.

قال: ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين: أحدهما: انقلاب الحقائق، والثانى: التسلسل، وكل مستلزم للمحال فإنه محال قطعاً، أما استحاله الأمرين فظاهر، وأما بيان الملازمه فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود، والقسمان باطلان. أما الأول فلأنه قد كان معدوماً وإلا لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى إمكانه، وأما الثانى فلأنه يصح عليه العدم وإلا لم يكن ممكناً، فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً، وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وإن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم، وإن كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل، هذا ما خطر لنا فى معنى هذا الكلام.

قال: وإثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو اجتماع النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا- فى محل، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر، والمصنف رحمه الله أحال هذا المذهب أيضاً باستلزامه المحال، وذكر أن القول بذلك يستلزم أمرين: أحدهما: الترجيح من غير مرجح، والثانى: اجتماع النقيضين.

والذى يخطر لنا فى تفسير ذلك أمران: أحدهما: أن يقال: البقاء إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فالقول به باطل، أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس، فإما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب. وأما الثانى فلأنه لو كان عرضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين، إذ العرض هو الموجود فى المحل، فلو كان البقاء قائماً لا فى محل مع كونه عرضاً لزم ما ذكرناه.

الثانى: أن يقال: البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والقسمان باطلان، أما

الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجود يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين، وأما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحاله استناده إلى ذاته وإلا- لكان ممتنع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين، ولا إلى الفاعل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر، فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح، ولا- إلى انتفاء الشرط وإلا- لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح.

قال: وإثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداء أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعه من الأشاعره والكعبي إلى أن الجواهر تبقى بقاء قائم بها، فإذا أراد الله تعالى إعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر، والمصنف رحمه الله أبطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه إما ابتداء أو بواسطة. وتقريره أن حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، لكن حصوله في الزمان الثاني إما أن يكون هو البقاء أو معلوله، ويستلزم من الأول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه، وذلك يقتضى توقف الشيء على نفسه بواسطة، فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

٤- المسألة الرابعة : في وجوب المعاد الجسماني

قال: ووجوب إيفاء الوعد والحكمه يقتضى وجوب البعث، والضروره قاضيه بثبوت الجسماني من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه، واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقا بوجهين: الأول: أن

الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدته الموت للمكلفين، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعدده ووعيدته. الثاني: أن الله تعالى قد كلف وفعل الألم، وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فإننا قد بينا حكمته تعالى ولا-ريب في أن الثواب والعوض أنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا. واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد (١) صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن دل عليه في آيات كثيرة بالنص مع أنه ممكن فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الإعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

قال: ولا تجب إعادته فواضل المكلف.

أقول: اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخيه والغزالي والحليمي والراغب من الأشاعره وابن الهيثم (٢) من الكراميه وجماعه من الإماميه والصوفيه. (ومنها) قول جماعه من المحققين أن المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وإنما تقعان في أجزاء المضافه إليها.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو إعادته تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية، أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها، وغرض المصنف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفه على المعاد الجسماني وتقرير قولهم إن انسانا لو أكل آخر أو اغتدى (١) بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

====

(١) في (م) والنسخ الأخرى: بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي.

(٢) بالصاد المهمله هو محمد بن الهيثم الكرامى. وما فى المطبوعه من الثاء المثلثه فمحرف.

(٣) كما فى (م)، والنسخ الأخرى: لو أكل آخر واغتدى.

ص: ٥٤٩

وأيضاً إما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنيه الحاصله من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن البدن دائماً فى التحلل والاستخلاف، فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه فى الغايه ولأنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساماً غذائيه ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذى كانت أجزاء له أولاً، فإذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو محال، وأما الثانى فلأنه قد يطيع العبد حال تركيبه من أجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الأجزاء ويعصى فى أجزاء أخرى فإذا أعيد فى تلك الأجزاء بعينها وأثابها على الطاعه لزم إيصال الحق إلى غير مستحقه. وتقرير الجواب واحد وهو أن لكل مكلف أجزاء أصليه لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها (١) فإذا أعيدت جعلت أجزاء أصليه لما كانت أصليه له أولاً، وتلك الأجزاء هى التى تعاد وهى باقيه من أول العمر إلى آخره.

قال: وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنه فوقها ودوام الحياه مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهى القوى الجسمانيه استبعادات.

أقول: احتج الأوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه: أحدها: أن السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الأفلاك وذلك محال. الثانى: أن حصول الجنه فوق الأفلاك كما ذهب إليه المسلمون يقتضى عدم الكريه. الثالث: أن بقاء الحياه مع دوام الا-حتراق فى النار محال. الرابع: أن تولد الأشخاص وقت الإعاده من غير توالد الأبوين باطل. الخامس: أن القوى الجسمانيه متناهيه والقول بدوام نعيم أهل الجنه قول بعدم التناهى.

والجواب عن الكل واحد وهو أن هذه استبعادات، أما الأفلاك فلأنها حادثه

=====

(١) وفى (م) وحدها: ولو أعيد بها. والنسخ الأخرى كلها متفقه على ما فى الكتاب، ولا يفيد ما فى (م) معنى صحيحاً.

على ما تقرر أولا- فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها، فكذا حصول الجنه فوق الأفلاك، ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحاله الجسم إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما، والتولد ممكن كما في آدم عليه السلام، والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطه فى التأثير.

٥- المسألة الخامسة : فى الثواب والعقاب

قال: ويستحق الثواب (١) والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لأنه ترك القبيح والاخلال به لأنه إخلال لأن المشقه من غير عوض ظلم ولو أمكن الابتداء به كان عبثا.

أقول: المدح قول يبنى عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال، والذم قول يبنى عن اتضاع حال الغير مع قصده، والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضدا (٢) والاخلال بالقبيح. ومنع

====

(١) المتن موافق للنسخ كلها.

(٢) أى ضدا للفعل. وفى النسخ الأخرى على مذهب من يثبت.

إلا- أن نسخه (م) متفرده بزياده به بعد الاخلال الأول، وهو الحق المطابق للشرح بل المتن أيضا وقد جاء فى هامش (ش) بعد لفظه (كان) فى المتن كلمه التكليف بدون بيان أنه من الأصل أو نسخه. وبالجملة عبارته المتن على ما اخترناه لا- ريب فى صحتها، بيانها: أنه ذكر استحقاق الثواب والمدح بإزاء الأفعال الأربعة وهى: فعل الواجب، وفعل المندوب، وفعل ضد القبيح، وفعل الاخلال بالقبيح. ثم قال: إن الاستحقاق المذكور بإزاء تلك الأفعال مشروط بشرط. وذكر الشرط فى قبال تلك الأفعال على الترتيب بقوله: بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. والمندوب كذلك أى بشرط فعل المندوب لندبه أو لوجه ندبه. والضد لأنه ترك القبيح أى بشرط فعل ضد القبيح لأنه ترك القبيح. والاخلال به لأنه إخلال به أى بشرط فعل الاخلال بالقبيح لأنه إخلال به. ثم علل الاستحقاق بقوله: لأن المشقه من غير عوض ظلم. ثم قال: إن الابتداء بذلك العوض أى الاستحقاق عبث فيجب أن يكون بإزاء تلك الأفعال أى بإزاء التكليف.

أبو علي وجماعه من المعتزله استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقيح وصارا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد، والحق ما ذكره المصنف رحمه الله فإن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه نديه، وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقيح لكونه إخلالا بالقيح فإنه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحا ولا ثوبا عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذه أو غيرها لم يستحق المدح والثواب.

والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقه قد ألزمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فأما الإضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أو لا، والأول باطل وإلا لزم العبث في التكليف، والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع (١).

أقول: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٥٥٢

وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب (١) لوجهين: أحدهما: عقلى كما ذهب إليه جماعه من العدليه، وتقريره أن العقاب لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصيه يستحق العقاب (٢) فإنه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً، وأما الكبرى فقد تقدمت. الثانى: سمعى وهو الذى ذهب إليه باقى العدليه، وهو متواتر معلوم من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعه إلى أن الاخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب، بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب وهو تركه، وقد تقدم بيان ذلك.

قال: ولا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجه من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم، وتقريره أنه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبباً للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذم والمدح. والجواب لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعه ببعض أعضائه ومعصيه ببعض الآخر.

قال: وإيجاب المشقه فى شكر النعمه قبيح (٣).

أقول: ذهب أبو القاسم البلخى إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمه فلا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى، وذهب جماعه من العدليه إلى خلاف هذا القول، واحتج المصنف رحمه الله على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره

====

(١) كما فى (م) وفى (ص ش ز د): وهى فعل القبيح أو الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق العقاب.

(٢) هكذا كانت العبارة فى النسخ كلها إلا (ص) ففيها (أن بالمعصيه) كيف ما كان اسم أن يجب أن يكون هو الشأن.

(٣) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٥٥٣

ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبون إلى الرياء، وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثان على إبطال قول البلخي، وتقريره أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرا.

قال: ويشترط في استحقاق الثواب (١) كون الفعل أو الاخلال به شاقا لا- رفع الندم على فعله ولا- انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه.

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا، إذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضى للاستحقاق، ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فإن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب، وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه. نعم نفى الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب، وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

٦- المسألة السادسة : في صفات الثواب والعقاب

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري

====

(١) المتن توافقه النسخ كلها والزيادات في المطبوعه تعليقات أدرجت في المتن. قوله: لا- رفع الندم على فعله أي يشترط في استحقاق الثواب ما قلنا لا رفع الندم ولا انتفاء النفع العاجل أي لا يشترط ذاك ولا ذلك كما في الشرح.

ص: ٥٥٤

باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهبت المعتزله إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الإهانة، واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الإهانة بالعقاب بأننا نعلم بالضرورة أن فاعل الفعل الشاق (١) المكلف به فإنه يستحق التعظيم والمدح، وكذلك من فعل القبيح فإنه يستحق الإهانة والاستخفاف.

قال: ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفيه (٢) ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضيهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزله إلى أن الثواب والعقاب دائمان، واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزله إلى أنه عقلي، وذهبت المرجئه إلى أنه سمعي.

واحتج المصنف رحمه الله على دوامهما بوجوه: أحدها: أن العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبيعه عن المعصية وذلك ضروري، وإذا كان كذلك كان لطفًا واللفظ واجب على ما مر. الثاني: أن المدح والذم دائمان، إذ لا وقت إلا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائميتين، فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، لأن العلة تكون دائمة أو في حكم الدائمة. الثالث: أن الثواب لو كان منقطعًا لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعًا لحصل لصاحبه السرور (٣) بانقطاعه، وذلك ينافي الثواب والعقاب لأنهما خالصان عن الشوائب، هذا ما

=====

(١) كما في (م)، والنسخ الأخرى كلها: إن من فعل الفعل الشاق.

(٢) باتفاق النسخ كلها.

(٣) كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: لحصل له السرور.

ص: ٥٥٥

فهمناه من كلام المصنف رحمه الله. وقوله: لحصول نقيضيهما، يعنى نقيضى الثواب والعقاب، لولاه أى لولا الدوام.

قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل فى باب الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب، أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب أنقص درجه وأنه غير جائز، وأما العقاب فلأنه أعظم فى الزجر (١) فيكون لطفًا.

قال: وكل ذى مرتبه فى الجنة (٢) لا يطلب الأزيد ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقه وغناؤهم بالثواب ينفى مشقه ترك القبائح وأهل النار يلجأون إلى ترك القبيح.

أقول: لما ذكر أن الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون فى الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثوابا حصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده فى العباده وأيضا، فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفى ذلك مشقه. والجواب عن الأول أن شهوه كل

=====

(١) باتفاق النسخ كلها. وفى المطبوعه فلأنه أدخل فى الزجر. وهذا تحريف سنع من ظاهر قول الماتن: (وهو أدخل فى باب الزجر). والصواب أعظم، وهو تفسير أدخل. يعنى يجب خلوص الثواب من شوائب الألم أى يجب أن لا يكون مشوبا بألم من مثل الحزن والغم والخوف ونحوها، وكذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذه أى يجب أن لا يكون مشوبا باللذه.

(٢) وذلك لأن الدرجات هنالك ليست إلا مراتب الأعمال الصالحه والحقائق الايقانيه النوريه المكسوبه هاهنا. وعن مولانا إمام الملك والملكوت الصادق عليه السلام: لا تقولن الجنة واحده إن الله يقول: ومن دونهما جنتان، ولا تقولن درجه واحده إن الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، إنما تفاضل القوم بالأعمال، رواه فى الصافى فى سوره الرحمن فى تفسير قوله سبحانه: (ومن دونهما جنتان).

ص: ٥٥٦

مكلف مقصوره على ما حصل له ولا يغتم بفقد الأزيد لعدم اشتهاؤه له، وعن الثاني أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمه إلى حد تنتفى المشقه معه. وأما الاخلال بالقبائح فإنه لا مشقه عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقه، أما أهل النار فإنهم يلجأون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا تصدر عنهم، وليس ذلك تكليفا لأنه بالغ حد الالغاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضا.

قال: ويجوز توقف الثواب على شرط وإلا لأثيب العارف بالله تعالى خاصه.

أقول: ذهب جماعه إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون، والأول هو الحق، والدليل عليه أنه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزه وعدم تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والتالى باطل إجماعا فكذا المقدم، بيان الشرطيه أن المعرفه طاعه مستقله بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت إثابه من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروط بالموافاه (١) لقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك)

====

(١) أى الثواب مشروط بأن عامل الخير يوافق إيمانه الموت أى يدوم إيمانه إلى حال الموت ويوافق بالطاعه سليمه إلى الموت. قال فى تفسير المجمع عند قوله سبحانه: (وإذ قلنا للملائكه اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) (البقره ٣٤):

وأما قوله تعالى: (وكان من الكافرين) قيل: معناه كان كافرا فى الأصل، وهذا القول يوافق مذهبنا فى الموافاه.

وفى نسخه مخطوطه مصححه من المجمع عندنا مزدانه بتعليقات عتيقه، جاءت عبارته التعليقه فى المقام هكذا: اختلف المعتزله فى اشتراط الموافاه فى الثواب والعقاب فقال بهما مشائخ بغداد وأنكره الباكون. والقائلون بالموافاه اختلفوا فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلا فى الآخره وهو إذا وافى العبد بالطاعه سليمه إلى دار الآخره. ومنهم من قال: يثبت فى حال الموت وهو إذا وافى العبد بها إلى الموت. ومنهم من قال: بل فى حال الطاعه أو المعصيه بشرط الموافاه وهو إذا كان معلوم الحكم منه أنه لا محبط الطاعه إلى حاله الموت.

احتج المشترطون بأن ثواب الأيمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاه لكان المرتد إما أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلا- بالآخر وهو المطلوب. واعلم أن استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الإيمان وعلامه ذلك الموافاه.

وقوله تعالى: (ومن يرتدد منكم عن دينه).

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أقوال: فقال بعضهم: إن الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون:

إنهما يستحقان في الدار الآخرة. وقال آخرون: إنهما يستحقان حال الاخترام.

وقال آخرون: إنهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة، فإن كان في علم الله تعالى أنه يوافي الطاعة سليمه إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما، واستدل المصنف رحمه الله على القول بالموافاة بقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى:

(ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) وتقريره أن نقول (١): إما أن يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في أصله أو أن

=====

(١) العبارة قد حرفت في النسخ المطبوعه والمخطوطه تحريفا فاحشا، ومختارنا مطابق لما في نسخه (م) وهو الحق محققا. فنقول في بيانه على وزان كلام الشارح العلامه في تقرير هذا المطلب القويم الأصيل: إن الثواب مشروط بالموافاة على ما تقدم منا تفسيرها آنفا، وذلك بالكريمتين اللتين استدل بهما المحقق الطوسي على الموافاة، فإن المراد بالاحباط والحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثه:

أحدها: أن يكون العمل باطلا في أصله.

وثانيها: أن الثواب يسقط بعد ثبوته.

وثالثها: أن الكفر أي الشرك والارتداد أبطله، أي لم يتحقق الموافاة.

والوجه الأول باطل بدليلين: الأول: أن الله سبحانه علق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن أشركت ليحبطن عملك، وقال: ومن يرتدد منكم.. الآية. الدليل الثاني: أن قوله سبحانه في الآيتين شرط وجزاء، والشرط والجزاء إنما يقعان في المستقبل، فبالأول أي الشرط يبطل الثاني أي الجزاء، يعنى إذا سنح الشرك والارتداد يحبط الأعمال فلا يكون العمل باطلا في أصله.

والوجه الثاني باطل لأنه إحباط كما يأتي في المسألة الآتية.

فإذا بطل الوجهان الأولان تعين الوجه الثالث وهو صحة القول بالموافاة.

فبما بينا دريت أن المراد من قوله: وبالأول يبطل الثاني، هو الشرط والجزاء، وقد توهم بعضهم أن المراد بهما هو الوجه الأول

والثانى. ثم أوجب هذا الوهم السوء تبديل الثانى بالثالث وإسقاط قوله فتعين الثالث.

والصوره المحرفه هكذا: والأولان باطلان أما الأول لأنه علق بطلانه بالشرك ولأنه شرط وجزاؤهما أنما يقعان فى المستقبل وبالأول يبطل الثانى وأما الثالث فلما يأتى من بطلان التحابط.

ص: ٥٥٨

الثواب يسقط بعد ثبوته أو أن الكفر أبطله، والأولان باطلان. أما الأول فلأنه علق بطلانه بالشرك المتجدد ولأنه شرط وجزاء وهما أنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني، وأما الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط فتعين الثالث.

٧- المسألة السابعة: في الإحباط والتكفير

قال: والاحباط باطل (١) لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال

=====

(١) وهو في الحقيقة الكشف عن عدم اليقين في الإيمان، وعدم الاخلاص في العبادة كالمرائي فيرى لا ثواب له لأنه عمل لغير وجه الله واقعا كما قال سبحانه: (كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا) (البقره ٢٦٤). وقال عز من قائل: (ألا الله الدين الخالص) (الزمر ٣) والروايات في بطلان عمل المرائي أيضا داله على ذلك، وليس هاهنا إحباط بمعناه الحقيقي.

قال الطبرسي في المجمع في تفسير قوله تعالى: (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) الآية (البقره ٣٥): وإنما قلنا لا يجوز موافقه الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث أن القبيح يستحق فاعله به الذم والعقاب لأن المعاصي عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيره بإضافتها إلى ما هو أكبر عقابا منها لأن الاحباط قد دل الدليل عندنا على بطلانه وإذا بطل ذلك فلا معصيه إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب وإذا كان الذم والعقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن ينتفى عنهم سائر الذنوب.. الخ.

وقال فيه عند كلامه سبحانه: قل أتحتاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون (البقره ١٣٩): فصل في ذكر الاخلاص: روى عن حذيفه بن اليمان قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاخلاص ما هو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال:

سألت رب العزه عن ذلك فقال: هو سر من سرى استودعته قلب من أحببته من عبادي.

وروى عن ابن إدريس الخولاني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن لكل حق حقيقه وما بلغ عبد حقيقه الاخلاص حتى لا يحب أن يحمد على شيء من عمل الله.

وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن يخلص العبد دينه وعمله لله ولا يشرك به في دينه ولا يرأى بعمله أحدا.

وقيل: الاخلاص أن تستوى أعمال العبد في الظاهر والباطن. وقيل: هو ما استتر من الخلائق واستصفى من العلائق. وقيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.

ذره خيرا يره).

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعه من المعتزله بالاحباط والتكفير، ومعناهما أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصيه المتأخره أو تكفر ذنوبه المتقدمه بطاعته المتأخره ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله. وقال أبو هاشم: إنه ينتفى الأقل بالأكثر ويتنفى من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنه، ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزله من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزله من لم يسيء وإن تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره) والايفاء بوعدده ووعيدده واجب.

قال: ولعدم الأولويه إذا كان الآخر ضعفا (١) وحصول المتناقضين مع التساوى.

=====

(١) الضعف بالكسر فالسكون وما فى بعض النسخ: (ضعيفا) فمحرف بلا حرف. وفى (ت) بعد قوله ضعفا: وحصولها لمتناقضين والنسخ الأخرى كما اخترناه وحصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الأولويه. ونسخه (م) قد نقصت منها عدده صفحات من هذه المسأله إلى المسأله الخامسه عشره.

الكلام فى رد قول أبى هاشم بالموازنه وقد دريت أنه ذهب إلى أنه ينتفى الأقل بالأكثر، ويتنفى من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا، فالمحقق أتى بدليلين فى إبطال قوله أحدهما بعدم الأولويه على فرض أحد من الثواب والعقاب ضعفا للآخر كما مثل الشارح العلامه بقوله: إذا فرضنا استحق المكلف خمسسه أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب. والثانى حصول المتناقضين أى جمعهما على فرض تساوى الثواب والعقاب كما مثل فى الشرح بقوله: ولو فرضنا أنه فعل خمسسه أجزاء من الثواب وخمسسه أجزاء من العقاب. وتقرير الشارح فى بيان الدليلين خال عن التكلف جار على أسلوبه الطبيعى.

والأستاذ العلامه الشعرانى عدل من الضعف إلى الضعيف ففسر العبارة بما ليس بمراد وقد تكلف بما استفاد، وأسند بيان الشارح إلى التكلف وعدم السداد.

ص: ٥٦٠

أقول: هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة، وتقريره أنا إذا فرضنا أنه استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب، فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمس من الثواب أولى من الأخرى، فيما أن يسقطا معا وهو خلاف مذهبه أو لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب، ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمس أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحاله صيوره المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا، وإن تقارنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما نفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين المتناقضين.

٨- المسألة الثامنة : فى انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: والكافر مخلد (١) وعذاب صاحب الكبيره منقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كافه على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع، واختلفوا

====

(١) فإنه بإبطال نفسه وجعلها بتراء صار من سنخ الجحيم فلا ترد النعيم، كما لو كان فى هذه النشأ مخلدا فأزال مره بصره بسوء عمله آنا ما، فإنه فى هذه النشأ أعمى مخلدا فلا يسمع منه أن يقول إن سوء عملى كان آنا ما فلماذا كنت أعمى بالخلود المؤبد.

ص: ٥٦١

فى أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيد به على أنه كذلك، وذهبت الإماميه وطائفه كثيره من المعتزله والأشاعره إلى أن عذابه منقطع، وينبغى أن يعرف هنا الصغير والكبير من الذنب (١) أما الصغير فيقال على وجوه:

(منها): ما يقال بالإضافة إلى الطاعة، فيقال: هذه المعصيه صغيره فى مقابله الطاعة أو هى أصغر من هذه الطاعة، باعتبار أن عقابها ينقص فى كل وقت عن ثواب تلك الطاعة فى كل وقت، وإنما شرطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال فى ذلك بأن يزيد تاره ثواب الطاعة عن عقاب المعصيه وتاره ينقص لم نقل إن تلك صغيره بالإضافة إلى تلك الطاعة على الإطلاق، بل تقيد بالحاله التى يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصيه، فإن الإنفاق فى سبيل الله مختلف كما قال تعالى: (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح).

(ومنها) أن يقال بالنسبه إلى معصيه أخرى، فيقال: هذه المعصيه أصغر من تلك، بمعنى أن عقاب هذه ينقص فى كل وقت عن عقاب الأخرى.

(ومنها) أن يقال بالإضافة إلى ثواب فاعلها، بمعنى أن عقابها ينقص فى كل وقت عن ثواب فاعلها فى كل وقت، هذا هو الذى يطلقه العلماء عليه، والكبير يقال على وجوه مقابله لهذه الوجوه.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع، والدليل عليه وجهان: الأول: أنه يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره) والإيمان أعظم أفعال الخير، فإذا استحق العقاب بالمعصيه فإما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لأن الثواب المستحق بالإيمان دائم على ما تقدم أو بالعكس وهو المراد والجمع محال. الثانى: يلزم أن يكون من عبد الله

=====

(١) قد تقدم أنفا عن المجمع أن المعاصى عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيره بإضافتها إلى ما هو أكبر عقابا منها، فلا تنظر إلى الذنب أنه محقر بل انظر إلى من عصيته.

تعالى مده عمره بأنواع القربات إليه ثم عصى فى آخر عمره معصيه واحده مع بقاء إيمانه مخلدا فى النار كمن أشرك بالله تعالى مده عمره، وذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال: والسمعيات متأوله ودوام العقاب مختص بالكافر.

أقول: هذا إشاره إلى الجواب عن حجج الوعيديه واحتجوا بالنقل والعقل.

(أما النقل) فالآيات الداله على خلودهم كقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) وقوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) إلى غير ذلك من الآيات. (وأما العقل) فما تقدم من أن العقاب والثواب يجب دوامهما. (والجواب) عن السمع التأويل إما بمنع العموم والتخصيص بالكفار وإما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وإن لم يكن دائما، وعن العقل بأن دوام العقاب إنما هو فى حق الكافر أما غيره فلا.

٩- المسأله التاسعه : فى جواز العفو

قال: والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه فى تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولأنه إحسان.

أقول: ذهب جماعه من معتزله بغداد إلى أن العفو جائز عقلا- غير جائز سمعا، وذهب البصريون إلى جوازه سمعا وهو الحق، واستدل عليه المصنف رحمه الله بوجوه (١)، الأول أن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان.

====

(١) بوجوه، كما فى (ص). وفى (ق ش ز د): بوجوه ثلاثه. وعبارته المتن أيضا جاءت فى غير (ت): ولأنه إحسان، بالواو، وأما نسخه (ت) ففيها: فحسن إسقاطه لأنه إحسان بدون الواو.

ونسخه (م) هاهنا ساقطه وقد كتبت ثانيه وكانت هى أقدم النسخ. فالوجوه محموله على أقل الجمع، ولكن الشارح القوشجى فى شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، وكلامه هذا بيان لقول المحقق الطوسى ولأنه إحسان كما هو ظاهر. وظنى أن كلام الشارح العلامه فى الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ وقد رأيت نظيره فى الكتاب، فيجب أن يضاف إليه نحو قول القوشجى بأن يقال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، بيانا لقوله: ولأنه إحسان.

ص: ٥٦٣

الثانى: أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر فى تركه على مستحقه وكل ما كان كذلك كان تركه حسنا، أما أنه ضرر بالمكلف فضرورى وأما عدم الضرر فى تركه فقطعى لأنه تعالى غنى بذاته عن كل شئ وأما إن ترك مثل هذا حسن فضرورى.

قال: وللمسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الداله على العفو كقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فإما أن يكون هذان الحكمان مع التوبه أو بدونها، والأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبه فتعين الثانى، (وأىضا) المعصيه مع التوبه يجب غفرانها وليس المراد فى الآيه المعصيه التى يجب غفرانها، لأن الواجب لا يعلق بالمشيئه فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآيه إلى معصيه لا- يجب غفرانها كقوله تعالى: وإن ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم و (على) تدل على الحال أو الغرض كما يقال: ضربت زيدا على عصيانه، أى لأجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الأول. (وأىضا) فالله تعالى قد نطق فى كتابه العزيز بأنه عفو غفور، وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصى.

١٠- المسأله العاشره : فى الشفاعه

(١)

قال: والاجماع على الشفاعه فقيل لزياده المنافع ويبطل بنا فى حقه صلى الله عليه وآله.

=====

(١) المحقق فى الشفاعه أن المؤمن يكسبها فى هذه النشأه باتباع سيره الشفيح فما حرثه فى مزرعه نفسه هاهنا يرى نتيجه فى نشأته الأخرى التى هى يوم حصاده والنتيجه فى طول العمل بل الجزاء نفس العمل، فافهم.

ص: ٥٦٤

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله، ويدل عليه قوله تعالى: (عسى أن يعثبك ربك مقاما محمودا) قيل: إنه الشفاعة، واختلفوا فقالت الوعيدية: إنها عبارة عن طلب زياده المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، وذهبت التفضليه إلى أن الشفاعة للفساق من هذه الأممه فى إسقاط عقابهم وهو الحق، وأبطل المصنف الأول بأن الشفاعة لو كانت فى زياده المنافع لا غير لكنا شافعين فى النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات، والتالى باطل قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

قال: ونفى المطاع لا يسلترم نفى المجاب وباقى السمعيات متأوله بالكفار (١).

أقول: هذا إشاره إلى جواب من استدل على أن الشفاعة أنما هى فى زياده المنافع، وقد استدلوا بوجوه: الأول: قوله تعالى: (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفسق ظالم. (والجواب) أنه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس فى الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه، ولا يلزم من نفى الشفيع المطاع نفى الشفيع المجاب، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الأدله؟ الثانى: قوله تعالى: (وما للظالمين من أنصار) ولو شفع عليه السلام فى الفاسق لكان ناصرا له. الثالث: قوله تعالى: (ولا تنفعها شفاعة) (يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها أنها مختصه بالكفار جمعا بين الأدله. الرابع: قوله تعالى: (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفى شفاعة الملائكه عن غير المرتضى لله تعالى والفسق غير مرتضى (٢) والجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو

=====

(١) فى الكفار، كما فى (ت)، والنسخ الأخرى: متأوله بالكفار.

(٢) وفى نسخه (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظه: بخطه. يعنى أن غير مرتضى بخط الشارح العلامه.

مرضى لله تعالى فى إيمانه.

قال: وقيل فى إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فىهما وثبوت الثانى له صلى الله عليه وآله بقوله: ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى.

أقول: هذا هو المذهب الثانى الذى حكيناه أولاً وهو أن الشفاعة فى إسقاط المضار، ثم بين المصنف رحمه الله أنها تطلق على المعنيين معاً، كما يقال: شفع فلان فى فلان إذا طلب له زياده منافع أو إسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء، ثم بين أن الشفاعة بالمعنى الثانى - أعنى إسقاط المضار - ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ادخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى، وذلك حديث مشهور.

١١- المسأله الحاديه عشره : فى وجوب التوبه

قال: والتوبه واجبه (١) لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب.

أقول: التوبه هى الندم على المعصيه لكونها معصيه والعزم على ترك المعاوده فى المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم، وهى واجبه بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعه من المعتزله إلى أنها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنها صغائر. وقال آخرون: إنها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. وقال آخرون: إنها تجب من كل صغير وكبير من المعاصى أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب.

وقد استدلل المصنف على وجوبها بأمرين: الأول: أنها دافعه للضرر الذى هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب. الثانى: أنا نعلم قطعاً وجوب الندم على

=====

(١) قد بحثنا عن وجوب التوبه على الاستقصاء فى ثلاثه عشر مبحثاً فى المجلد الأول من تكمله المنهاج (ص ١٧١ - ٢٠٩ ج ١ ط ١) فراجع.

ص: ٥٦٦

فعل القبيح أو الإخلال بالواجب. إذا عرفت هذا فنقول: إنها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الإخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عام في كل ذنب وإخلال بواجب.

قال: ويندم على القبيح لقبحه وإلا انتفت وخوف النار إن كان الغايه فكذلك وكذا الإخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعاوده إليه، إذ لولا ذلك انتفت التوبه كمن يتوب عن المعصيه حفظا لسلامه بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس، فإن مثل هذا لا يعد توبه لانتفاء الندم فيه.

وأما التائب خوفا من النار فإن كان الخوف من النار هو الغايه فى توبته بمعنى أنه لولا خوف النار لم يتب فكذلك أى لا يصح منه التوبه لأنها ليست توبه عن القبيح لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامه البدن وإن لم يكن هو الغايه بأن يندم عليه لأنه قبيح وفيه عقاب النار ولولا- القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار صحت توبته، وكذا الإخلال بالواجب إن ندم عليه لأنه إخلال بواجب وعزم على فعل الواجب فى المستقبل لأجل كونه إخلالا بواجب، فهى توبه صحيحه وإن كان خوفا من النار أو من فوات الجنه، فإن كان هو الغايه لم تصح توبته وإلا كانت صحيحه، ولهذا إن المسئى لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبه السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزله فذهب أبو هاشم إلى أن التوبه لا- تصح من قبيح دون قبيح، وذهب أبو على إلى جواز ذلك، والمصنف رحمه الله استدل على مذهب أبى هاشم بأنا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبوله على ما تقدم والقبح حاصل فى الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه.

واحتج أبو علي بأنه لو لم تصح التوبه عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب، والتالى باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح فى القبيح عدم صحه التوبه من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحه الاتيان بواجب دون آخر. وأما بطلان التالى فبالاجماع، إذ لا خلاف فى صحه صلاه من أخل بالصوم. وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم فى الأول دون الثانى، فإن من قال: لا آكل الرمانه لحموضتها، فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهه فى المنع، ولو أكل الرمانه لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانه حامضه فافترقا، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا يتم القياس على الواجب، أى لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: ولو اعتقد فيه الحسن صحت.

أقول: قد تصح التوبه من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب فى بعض القبائح أنها حسنه وتاب عما يعتقده قبيحا، فإنه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه، ولهذا إذا تاب الخارجى عن الزنا فإنه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحا، لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق فى حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: وكذا المستحقر (١).

أقول: إذا كان هناك فعلا: أحدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر بالنسبه إليه حتى لا يكون معتدا به، ويكون وجوده بالنسبه إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه تقبل توبته، مثال ذلك: إن الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلما ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه تقبل

=====

(١) وفى (ت) فقط: وكذا المستخف. وقوله فى آخر الشرح: فكذا الندم، كما فى (ص) والنسخ الأخرى: وكذا العزم.

ص: ٥٦٨

توبته ولا- يعتد العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته، وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد إساءه فكذا الندم.

قال: والتحقيق (١) أن ترجيح الداعى إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعى فى الندم على القبيح كما فى الدواعى إلى الفعل، ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره.

أقول: لما شرع فى تقرير كلام أبى هاشم ذكر التحقيق فى هذا المقام، وتقديره أن نقول: الحق أنه تجوز التوبه عن قبيح دون قبيح، لأن الأفعال تقع بحسب الدواعى وتنتفى بحسب الصوارف، فإذا ترجح الداعى وقع الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يرجح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض، وإن كانت القبائح مشتركه فى أن الداعى يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائده كعظم الذنب أو كثره الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، وهذا فى دواعى الفعل فإن الأفعال الكثيره قد تشترك فى الدواعى ثم يؤثر صاحب الدواعى بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زياده الدواعى، فلا استبعاد فى كون قبح الفعل داعياً إلى الندم، ثم تقترن ببعض القبائح زياده الدواعى إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعى إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبائح فى قوه الدواعى اشتركت فى وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبه عن بعض القبائح

=====

(١) المتن موافق للنسخ كلها إلا نسخه (ص) ففيها: وبهذا يتأول، مكان وبه يتأول. وما فى المطبوعه حواش إيضاحيه أدرجت فى المتن.

ص: ٥٦٩

دون بعض، لأنه لولا ذلك لزم خرق الاجماع، والنالى باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمه أن الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب إما أن يحكم بإسلامه وتقبل توبته عن الكفر أو لا، والثانى خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه، والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن يمنع إطلاق الاسم عليه (١).

١٢- المسأله الثانيه عشره : فى أقسام التوبه

قال: والذنب إن كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفى الاخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه وقضائه وعدمهما، وإن كان فى حق آدمى استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد إن كان إضلالاً وليس ذلك أجزاء (٢).

أقول: التوبه إما أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصه أو يتعلق به حق

====

(١) كما فى (ص ش) أى يمنع أبو هاشم إطلاق اسم الكافر على الكافر الذى تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب مثلاً. وفى (ق) لكن لا- يمتنع إطلاق اسم الاسلام عليه. وفى (ز د): لكن يمتنع إطلاق اسم الاسلام عليه. والصواب هو الأول، لفظاً ومعنى، والثانى معنى فقط. وقد سقطت كلمه لا فى العبارة فى الثالث.

(٢) على صيغه الجمع. وفى بعض النسخ: أجزأ، وفى بعضها: جزأ. ولكنهما محرفان. وهذا رد على المعتزله لأنهم ذهبوا إلى أن رد المظالم شرط فى صحه التوبه فقالوا: لا- تصح التوبه عن مظلمه دون الخروج عن تلك المظلمه. وذهب أصحابنا الإماميه ووافقهم الأشعريه إلى أن ذلك واجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائى فى كتاب الأربعين: أعلم أن الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك ليس شرطاً فى صحه التوبه بل هذه واجبات برأسها والتوبه صحيحه بدونها وبها تصير أكمل وأتم، إنتهى. وراجع فى ذلك شرح الروضه الحاديه والثلاثين من رياض السالكين فى شرح صحيفه سيد الساجدين عليه الصلاه والسلام (ص ٣٢٩ ط ١) وكذلك شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

الآدمي، والأول إما أن تكون عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة. (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه، (وأما الثاني) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه من فعله أداء كالأداء، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة اليومية، ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين (١) وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح.

وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه، فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكة أو على ورثته إن مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه، وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصا وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإذا أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالديه أو بدونها، وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجنى عليه أو الورثة، وإن كان إضلالا وجب إرشاد من أضله ورجوعه عما اعتقده (٢) بسببه من الباطل إن أمكن ذلك.

واعلم أن هذه التوابع ليست أجزاء من التوبة فإن العقاب يسقط بالتوبة، ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماما للتوبة من جهة المعنى، لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها، نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلاله على صدق الندم، وإن لم يقدرها أمكن جعله دلاله على عدم صحه الندم.

قال: ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه.

أقول: المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا، ويلزم على الفاعل للغيبه في الأول الاعتذار منه إليه لأنه أوصل إليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه

=====

(١) باتفاق النسخ كلها.

(٢) باتفاق النسخ كلها.

ص: ٥٧١

والندم عليه، وفي الثانى لا- يلزمه الاعتذار ولا- الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألما، وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهى والعزم على ترك المعاودة.

قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.

أقول: ذهب قاضى القضاء إلى أن النائب إن كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبه عن كل واحد منها مفصلا، وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبه كذلك مجملا، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبه عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال، واستشكل المصنف رحمه الله إيجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الاجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلا.

قال: وفي وجوب التجديد إشكال (١).

أقول: إذا تاب المكلف عن معصيه ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبه؟

قال أبو على: نعم بناء على أن المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك، فعند ذكر المعصيه إما أن يكون نادما عليها أو مصرا عليها، والثانى قبيح فيجب الأول. وقال أبو هاشم: لا يجب لجواز خلو القادر بقدره عنهما.

قال: وكذا المعلول مع العله.

أقول: إذا فعل المكلف العله قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العله أو عليهما، مثاله الرامى إذا رمى قبل الإصابه؟ قال الشيوخ:

====

(١) أقول: لا كلام فى أن التوبه تكون من الذنب فمتى عمل ذنبا وتاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لا يكون صرف تذكره ذنبا بالاتفاق فلم يفعل قبيحا ولم يترك ذنبا حتى يتوب عنه، فما قال أبو على فهو بمعزل عن التحقيق، على أنا نعلم - كما قاله الآمدى - بالضروره أن الصحابه ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى الجاهليه من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا أمروا بذلك وكذلك فى كل ذنب وقعت التوبه عنه.

ص: ٥٧٢

يجب الندم على الإصابه لأنها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب. وقال القاضى: يجب عليه ندمان: أحدهما على الرمى لأنه قبيح، والثانى على كونه مولدا للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح إنما هو لقبحه، وقبل وجوده لا قبيح.

قال: ووجوب سقوط العقاب بها.

أقول: المصنف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها. (واعلم) أن الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبه، واختلفوا فقالت المعتزله: إنه يجب سقوط العقاب بها. وقالت المرجئه: إن الله تعالى يتفضل عليه بإسقاط العقاب لا على جهه الوجوب.

احتجت المعتزله بوجهين: الأول: أنه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصى، والتالى باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشرطيه أن التكليف إنما يحسن للتعريض للنفع وبوجود (١) العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبه لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصى طريق إلى إسقاط العقاب عنه، ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً. الثانى: أن من أساء إلى غيره واعتذر إليه بأنواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الإساءه بالكليه فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك.

(والجواب عن الأول) لا- نسلم انحصار سقوط العقاب فى التوبه لجواز سقوطه بالعتو أو بزياده الثواب، سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع، (وعن الثانى) بالمنع من قبح الذم، سلمنا لكن نمنع المساواه بين الشاهد والغائب، وأما المرجئه فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عذره، وأما الثانى فلما بينا من إبطال التحابط.

====

(١) اتفاق النسخ كلها على الوجود بالدال.

ص: ٥٧٣

١٣- المسأله الثالثه عشره : فى باقى المباحث المتعلقه بالتوبه

قال: والعقاب يسقط بها لا بكثره ثوابها لأنها قد تقع محبطه ولولاه لا يبقى الفرق بين التقدم والتأخر ولا اختصاص ولا تقبل فى الآخره لانتفاء الشرط.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن التوبه تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر فى إسقاط العقاب، بل على معنى أنها إذا وقعت على شروطها والصفه التى بها تؤثر فى إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد. وقال آخرون: إنها تسقط العقاب لكثره ثوابها، واستدل المصنف رحمه الله على الأول بوجوه: الأول: إن التوبه قد تقع محبطه بغير ثواب كتوبه الخارجى من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها. الثانى: أنه لو أسقطت العقاب بكثره ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبه على المعصيه وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التى تسقط العقاب بكثره ثوابها، ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصى إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب. الثالث: لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن إسقاطها لما هى توبه عنه بأولى من غيره، لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

ثم إن المصنف رحمه الله أجاب عن حجه المخالف، وتقريرها أن التوبه لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته فى حال المعايينه فى الدار الآخره. (والجواب) أنها إنما تؤثر فى الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهى أن تقع ندما على القبيح لقبحه وفى الآخره يقع الالغاء فلا يكون الندم للقبح.

١٤- المسأله الرابعه عشره : فى عذاب القبر والميزان والصراف

قال: وعذاب القبر واقع (١) لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه.

====

(١) راجع فى بيانه شرح الحديث التاسع والثلاثين من كتاب الأربعين للعلامه البهائى، وفى بيانه على الاستقصاء كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، وشرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على رساله آغاز وانجام للمحقق الطوسى.

أقول: نقل عن ضرار أنه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه، وقد استدل المصنف رحمه الله بإمكانه عقلا فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا- يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى: (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) وقال في قطاع الطريق: (ذلك لهم خزي في الدنيا) وقال تعالى: (ونحن نترصد بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه إهلاك الفرق الذين كفروا به، وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد إحيائين، وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى: (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر، وذكر إحيائين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم، وقيل: إنما أخبروا عن الإحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضروره فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقوله: (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون: (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب.

قال: وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب (١) ممكنه دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب أمور ممكنه، وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان، فقال شيوخ المعتزله: إنه يوضع ميزان حقيقى له كفتان يوزن به ما يتبين

=====

(١) وفي (ص ت) والصراط وتطائر الكتب، بدون لفظه الحساب.

ص: ٥٧٥

من حال المكلفين فى ذلك الوقت لأهل الموقف، إما بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفه الخير ويوضع كتاب المعاصى فى كفه الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل فى الكلام الحقيقة مع إمكانها. وقال عباد وجماعه من البصريين وآخرون من البغداديين:

المراد بالموازن العدل دون الحقيقة، وأما الصراط فقد قيل إن فى الآخرة طريقين: إحداهما إلى الجنة (١) يهذى الله تعالى أهل الجنة إليها، والأخرى إلى النار يهذى الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى فى أهل الجنة: (سيهذىهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال فى أهل النار: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وقيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه، ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبه لهم وزيادة فى خوفهم، فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأوله.

أقول: اختلف الناس فى أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟

فذهب جماعه إلى الأول وهو قول أبى على، وذهب أبو هاشم والقاضى إلى أنهما غير مخلوقتين. احتج الأولون بقوله تعالى: (أعدت للمتقين)، (أعدت للكافرين)، (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)، (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هى دار الثواب فدل على أنها مخلوقة الآن فى السماء.

احتج أبو هاشم بقوله تعالى: (كل شئ هالك إلا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها، والتالى باطل لقوله تعالى: (أكلها دائم) والجواب دوام الأكل إشاره إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله (٢) وأكل الجنة

=====

(١) لأن الطريق يذكر ويؤنث.

(٢) كما فى النسخ كلها إلا نسخه (ش) ففيها: خلف مثله، بالفاء.

ص: ٥٧٦

يفنى بالأكل إلا- أنه تعالى يخلق مثله، والهلا-ك هو الخروج عن الانتفاع ولا- ريب أن مع فناء المكلفين يخرج الجنه عن حد الانتفاع فتبقى هالكه بهذا المعنى.

١٥- المسألة الخامسة عشره : فى الأسماء والأحكام

(١)

قال: والإيمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول لقوله تعالى:

(واستيقنتها أنفسهم) ونحوه ولا الثانى لقوله: (قل لم تؤمنوا).

أقول: اختلف الناس فى الإيمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها، والذى اختاره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفى أحدهما فيه، أما التصديق القلبى فإنه غير كاف لقوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) وقوله تعالى: (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فأثبت لهم المعرفة والكفر، وأما التصديق اللسانى فإنه غير كاف أيضا لقوله تعالى: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) ولا شك فى أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم.

قال: والكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

أقول: الكفر فى اللغة هو التغطية، وفى العرف الشرعى هو عدم الإيمان، إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط فى الإيمان أو بدون الضد كالشاك الخالى من الاعتقاد الصحيح والباطل. والفسق لغة الخروج مطلقا وفى الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر، والنفاق فى اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفى الشرع إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

قال: والفسق مؤمن لوجود حده فيه.

====

(١) باتفاق النسخ كلها إلا نسخه (ز) ففيها: فى الإيمان والأحكام. فبدل الأسماء بالإيمان، أى فى أسماء المؤمن والمسلم والكافر والفسق والمنافق وأحكامها.

ص: ٥٧٧

أقول: اختلف الناس هاهنا، فقالت المعتزلة: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأثبتوا منزله بين المنزلتين. وقال الحسن البصرى: إنه منافق. وقالت الزيدية: إنه كافر نعمه. وقالت الخوارج: إنه كافر. والحق ما ذهب إليه المصنف وهو مذهب الإماميه والمرجئه وأصحاب الحديث وجماعه الأشعرية، والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه فى جميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وسلم موجود فيه فيكون مؤمنا.

١٦- المسأله السادسة عشره : فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهى عن المنكر، والمندوب (١) مندوب سمعا وإلا لزم خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعه (٢) أو نفس الحمل على الطاعه أو إرادته وقوعها من المأمور، والنهى عن المنكر هو المنع من فعل المعاصى أو القول المقتضى لذلك أو كراهه وقوعها، وإنما قلنا ذلك للاجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقا بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتى.

وهل يجبان سمعا أو عقلا؟ اختلف الناس فى ذلك، فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع، وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلا، واستدل المصنف على إبطال الثانى بأنهما لو وجبا عقلا لزم أحد الأمرين وهو إما خلاف الواقع أو الاخلال بحكمه الله تعالى، والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطيه (٣) أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى، فإن كل واجب عقلى يجب على كل من حصل فى حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إما

====

(١) مجرور معطوف على الواجب صفه للمعروف أى الأمر بالمعروف المندوب، وفى (ص ز ش د ق): وبالمندوب.

(٢) وفى (م) وحدها بدون (على الحمل).

(٣) كما فى (ص م) وفى غيرهما: بيان الملازمه.

فاعلا- لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه، وإما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسده.

أقول: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثه: الأول: أن يعرف الأمر والناهي وجه الفعل، فيعرف أن المعروف معروف وأن المنكر منكر وإلا- لأمر بالمنكر ونهي عن المعروف. الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجب. الثالث: انتفاء المفسده فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسده له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر. فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخراً لنا يوم المعاد (١) وأن يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه، والحمد لله وحده.

=====

(١) وفي (ص) وحدها: ذخراً ليوم المعاد، نحو قول الخواجه في صدر الكتاب.

قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير الآيه (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران ١٠٤): في هذه الآيه دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعظم موقعهما ومحلها من الدين لأنه تعالى علق الفلاح بهما، وأكثر المتكلمين على أنهما من فروض الكفايات.

ومنهم من قال: إنهما من فروض الأعيان واختاره الشيخ أبو جعفر رحمه الله. والصحيح أن ذلك إنما يجب بالسمع وليس في العقل ما يدل على وجوبه إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر.

وقال أبو علي الجبائي: يجب عقلاً والسمع يؤكده.. الخ.

أقول: فليتدبر في ذلك في قوله عز من قائل: بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الانسان لفي خسر إلا- الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر جعلنا الله وإياكم من العاملين به إنه ولي التوفيق.

وإلى هنا ختمت تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد بعون الفياض على الإطلاق، وقد فرغنا من تسويدها صبيحه الأحد ثامن شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٦ هـ - ق الموافق ٢٨ / ٢ / ١٣٦٥ هـ - ش في دار العلم قم، دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. وأنا العبد حسن حسن زاده الآملي.

ص: ٥٧٩

محتويات الكتاب

ص: ٥٨١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

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

البريد الإلكتروني : 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