



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

قَوَاعِدُ الْمَرَامِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ

المؤلف

الفيلسوف الفاضل كمال الدين

عبيد بن علي بن عبيد المحراني

١١٦٩ - ١٢٢٦

المصنف

المصنف محمود الفرغلي

المحقق

المحقق أحمد الحسيني

مكتبة دار الفقه والدراسات الإسلامية
بمبنى دار الفقه والدراسات الإسلامية
بمبنى دار الفقه والدراسات الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد المرام في علم الكلام

كاتب:

كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم ابن ميثم بحراني

نشرت في الطباعة:

مكتبه آيه الله المرعشي النجفي العامه - قم

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
14	قواعد المرام في علم الكلام
14	اشارة
14	اشارة
16	المدخل
20	ترجمة المؤلف
34	القاعدة الاولي: في المقدمات
34	اشارة
34	الركن الاول
34	اشارة
34	البحث الاول: التصور والتصديق
35	البحث الثاني: البديهي من التصور والتصديق
35	البحث الثالث: التصديق الجازم وغير الجازم
36	البحث الرابع: الطرق الموصلة الي التصديق والتصور
37	الركن الثاني: في النظر واحكامه
37	اشارة
37	البحث الاول: النظر والفكر
37	البحث الثاني: وجود النظر المفيد للعلم
39	البحث الثالث: مطابقة الدليل وعدم المطابقة
39	البحث الرابع: حصول العلم عقيب النظر
40	البحث الخامس: من شرائط حصول العلم عند النظر
40	البحث السادس: من شرائط وجود النظر
41	البحث السابع: وجوب النظر في معرفة الله تعالي

43	الركن الثالث: في الطرق الموصلة الي التصور
43	اشارة
43	البحث الاول: تقسيم الحقائق الي بسيطة و مركبة
44	البحث الثاني: كيفية معرفة البسائط
45	البحث الثالث: الترتيب في الاقوال الشارحة
45	البحث الرابع: الاحتراز عن تعريف الشيء
45	الركن الرابع: في الطرق الموصلة الي التصديق
45	اشارة
45	البحث الاول: الخبر و انواعه
46	البحث الثاني: في تعريف الحجة و أقسامها
48	البحث الثالث: تعريف القياس
48	البحث الرابع: الدليل و الامارة
49	البحث الخامس: الدليل اللفظي هل يفيد اليقين
50	البحث السادس: ادراك المطلوب
51	القاعدة الثانية: في احكام كلية للمعلومات
51	اشارة
51	الركن الاول
51	اشارة
51	البحث الاول: الموجود و المعدوم
51	البحث الثاني: مسمي الوجود
53	البحث الثالث وجود الممكنات زائد علي ماهياتها
53	البحث الرابع: اطلاق الوجود علي الواجب
54	البحث الخامس: تقسيم الموجود برأي المتكلمين
54	اشارة
55	حقيقة العلم و الظن

56	البحث السادس: تقسيم الموجودات برأي الحكماء حقيقة العلم و الظن
58	البحث السابع: الجواهر و الاعراض
58	البحث الثامن: خواص الواجب لذاته في خواص الواجب لذاته
60	البحث التاسع: في خواص الممكن لذاته
62	البحث العاشر: في المعدوم
64	القاعدة الثالثة: في حدوث العالم
64	اشارة
64	الركن الاول: في اصلين يبني عليهما هذا المطلوب
64	الاصل الاول: في اثبات الجوهر الفرد
64	اشارة
64	البحث الاول: اثبات الجوهر الفرد
65	البحث الثاني: الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى
68	البحث الثالث: الجسم مركب من اجزاء متناهية
69	الاصل الثاني: في ان الحوادث متناهية و لها بداية خلافا للفلاسفة
70	الركن الثاني
70	اشارة
70	البحث الاول: في تقدير البرهان علي حدوث العالم
72	البحث الثاني: في شبه الخصم و حلها
76	القاعدة الرابعة: في اثبات العلم بالصانع و صفاته
76	اشارة
76	الركن الاول: اثبات العلم بوجود الصانع
76	اشارة
76	الطريق الاول: الاستدلال بالامكان
80	الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات
81	الركن الثاني: في صفاته السلبية

81 اشارة
81 البحث الاول: ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات
82 البحث الثاني: في كونه تعالى ليس بمتحيز
83 البحث الثالث: في كونه تعالى ليس بجوهر
83 البحث الرابع: انه تعالى ليس في مكان ولا جهة ولا حيز
86 البحث الخامس: انه تعالى لا يحل في شيء
87 البحث السادس: انه تعالى لا يتحد بغيره
87 البحث السابع: عدم قيام الحوادث بذاته تعالى
88 البحث الثامن: في امتناع الالم واللذة علي الله تعالى
88 البحث التاسع: حقيقة الله تعالى
89 البحث العاشر: انه تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر
95 الركن الثالث: في صفاته الثبوتية
95 اشارة
95 البحث الاول: في كونه تعالى قادرا مختارا
98 البحث الثاني: في كونه تعالى عالما
100 البحث الثالث: في كونه تعالى حيا
101 البحث الرابع: في كونه تعالى مريدا و كارها
103 البحث الخامس: في كونه تعالى سميعا بصيرا
105 البحث السادس: في كونه تعالى متكلما
108 البحث السابع: في كونه تعالى مدركا
109 البحث الثامن: في انه تعالى قادر علي كل مقدور
111 البحث التاسع: في كونه تعالى عالما بكل معلوم
113 البحث العاشر: في انه تعالى واحد
114 البحث الحادي عشر: لا شيء من صفاته تعالى زائدة علي ذاته
116 القاعدة الخامسة: في الانفعال و اقسامها و احكامها

116	اشارة
116	الركن الاول
116	اشارة
116	البحث الاول: في الفعل و اقسامه
117	البحث الثاني: الحسن و القبح
120	البحث الثالث: العبد فاعل بالاختيار
123	البحث الرابع: افعال الله تعالى لا تخلو عن غرض
124	البحث الخامس: الباري تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب
125	البحث السادس: انه تعالى مريد للطاعات غير مريد للمعاصي
127	الركن الثاني: في التكليف
127	اشارة
127	البحث الاول: حقيقة التكليف
128	البحث الثاني: حسن التكليف ووجه حسنه
128	البحث الثالث: حسن التكليف ووجه حسنه
129	البحث الرابع: شرائط التكليف
130	البحث الخامس: اقسام التكليف
130	الركن الثالث: في اللطف
130	اشارة
130	البحث الاول: حقيقة اللطف و وجوبه في الحكمة
131	البحث الثاني: اقسام اللطف
132	الركن الرابع: في الالم و العوض
132	اشارة
132	البحث الاول: تعريف الالم و العوض
132	البحث الثاني: اقسام الايلام
133	البحث الثالث: اقسام العوض

134	القاعدة السادسة: في النبوات
134	اشارة
134	اما المقدمة
135	الركن الاول: في ماهيته وجوده وعلته الغائية
135	اشارة
135	البحث الاول: تعريف النبي
135	البحث الثاني: وجود النبي وغايته
137	البحث الثالث: الجواب علي انكار البراهمة بعثة الأنبياء
138	الركن الثاني: فيما ينبغي له من الصفات
138	اشارة
138	البحث الاول:العصمة
140	البحث الثاني: تنزيه النبي عن المنقرات
140	البحث الثالث: المعجزات
141	الركن الثالث: في تعيين الرسول عليه السلام
141	اشارة
141	البحث الاول: نبوة محمد صلي الله عليه وآله
145	البحث الثاني: سبب اعجاز القرآن
146	البحث الثالث: جواز النسخ في الاديان
148	البحث الرابع: محمد«ص» افضل الأنبياء
149	البحث الخامس: شريعة النبي قبل نزول الوحي
149	البحث السادس: النبي مبعوث الي جميع الخلق
150	البحث السابع: النبي صادق فيما أخبر به
150	البحث الثامن: الطريق الي معرفة الشريعة
151	القاعدة السابعة: في المعاد
151	اشارة

151 اما المقدمة تقسيم «انا» الي عدة اقسام
154 الركن الاول: في المعاد الجسماني
154 اشارة
154 البحث الاول: جواز المعاد الجسماني عقلا
154 وجوازه مبني علي مقدمات:
158 البحث الثاني: الطريق الي القطع بوقوع المعاد الجسماني
160 البحث الثالث: في ان اعادة المعدوم بعينه محال
161 البحث الرابع: الخرق و الالتيام جائزان
162 البحث الخامس: تخريب أجسام العالم
163 الركن الثاني: في المعاد الروحاني
163 اشارة
163 البحث الاول: في المعاد الروحاني
164 البحث الثاني: النفوس البشرية متحدة بالنوع
165 البحث الثالث: النفوس البشرية حادثة
166 البحث الرابع: فساد التناسخ
166 البحث الخامس: بقاء النفوس
168 البحث السادس: ادراك النفس للجزيئات
168 البحث السابع: سعادة النفوس في قوتها النظرية والعملية
169 البحث الثامن: شقاوة النفوس الجاهلية
169 البحث التاسع: وجوب المعاد الجسماني و الروحاني معا
170 الركن الثالث: في الوعد و الوعيد و احكام الثواب و العقاب و سائر احوال القيامة
170 اشارة
170 البحث الاول: تعريف الوعد و الوعيد
171 البحث الثاني: استحقاق المكلف المطيع للثواب
173 البحث الثالث: استحقاق المكلف العاصي للعقاب

175	البحث الرابع: دلالات العفو
177	البحث الخامس: اجتماع استحقاق الثواب والعقاب معا
178	البحث السادس: احوال المعاصي من اهل الايمان
179	البحث السابع: شفاعاة النبي صلي الله عليه وآله
180	البحث الثامن: خلق الجنة والنار
181	البحث التاسع: حقيقة التوبة
181	البحث العاشر: وجوب التوبة علي العبد
182	البحث الحادي عشر: التوبة عن بعض المعاصي
183	الركن الرابع: في الاسماء والاحكام
183	اشارة
183	البحث الاول: الايمان والكفر
184	البحث الثاني: تعريف الكفر والنفاق والفسق
186	القاعدة الثامنة: في الامامة
186	اشارة
186	اما المقدمة تقسيم مباحث الامامة
187	الركن الاول: في ماهية الامام وجوده وغايته
187	اشارة
187	البحث الاول: ماهية الامام وجوده وغايته
188	البحث الثاني: هل يجب نصب الامام أم لا
190	البحث الثالث: علة وجود الامام
190	الركن الثاني: في الصفات التي ينبغي ان يكون الامام عليها
190	اشارة
190	البحث الاول: في عصمة الامام
192	البحث الثاني: الامام مستجمع لاصول الكمالات
193	البحث الثالث: الامام افضل الأئمة

193	البحث الرابع: الامام مبرأ من جميع العيوب
194	البحث الخامس: يجب ان يكون الامام منصوباً عليه
195	البحث السادس: الامام مخصوص بالآيات و الكرامات
195	الركن الثالث: في تعيين الامام
195	اشارة
195	البحث الاول: إمامة علي عليه السلام بلا فصل
200	البحث الثاني: في حجة الخصم
202	البحث الثالث: سكوت علي عليه السلام عن حقه
203	البحث الرابع: تعيين باقي الائمة عليهم السلام
203	البحث الخامس: غيبة الامام الثاني عشر
206	تعريف مركز

قواعد المرام في علم الكلام

إشارة

المؤلف : ابن ميثم البحراني

المجموعة : من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية

تحقيق : تحقيق : السيد أحمد الحسيني / ياهتمام : السيد محمود المرعشي

سنة الطبع : 1406

من مخطوطات

مكتبة آية الله المرعشي العامة

(3)

قواعد المرام

في علم الكلام

تصنيف

الفيلسوف الماهر كمال الدين

ميثم بن علي بن ميثم البحراني

636 - 699

تحقيق السيد أحمد الحسيني

باهتمام السيد محمود المرعشي

ص: 1

إشارة

كتاب: قواعد المرام في علم الكلام

تأليف: ابن ميثم البحراني

نشر: مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي

طبع: مطبعة الصدر

التاريخ: 1406 - الطبعة الثانية

العدد: 1500 نسخة

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق علماء الاسلام علي وجوب كسب المعارف الاعتقادية علي كل مسلم مكلف بالتكاليف الشرعية، و يحسب أن تكون العقائد مستدل عليها عن طريق العقل و الدراية لا عن طريق التقليد و اتباع الالباء و غيرهم، كل علي حسب ادراكاته العقلية و ثقافته و ما بإمكانه أن يتوصل به الي معرفة الحق و الحقيقة و تثبيت اركان عقيدته الاسلامية.

و أساس عقيدة المسلم هو التوحيد و صفات الله تعالى و ما يتفرع عليها مما يتعلق باثبات الصانع، ثم يلي ذلك ما يتعلق بالنبوة و الامامة و المعاد و غيرها من المسائل الاعتقادية الاخرى التي يعبر عنها ب(اصول الدين) أو (الاصول الاعتقادية).

وقد ألمعت آيات كثيرة و أحاديث جملة الي ما يمس بعقيدة المسلم و يرشده الي توجيه عقله و فكره الي التدبر في الله تعالى و آياته الدالة علي وجوده و قدرته

وعلمه و... وتوجيه العقل فيها الي هذه النقاط من أحسن الادلة علي ما ذهب إليه العلماء من وجوب الكسب لا التقليد-كما ذكرنا.

وقد عني جماعة من المحدثين بجمع الاحاديث الواردة في الاعتقادات في مؤلفات مفردة أو بضمن كتبهم الحديثية المفصلة، كما أن بعضهم جمع آيات العقائد مع شرح و تفسير لها في كتب خاصة. هذا بالإضافة الي ما ورد في التفاسير العامة من البحوث الهامة حول الموضوع ضمن تفسيرهم للآيات الكريمة التي فيها الماع الي ذلك.

ولكن توجهت العناية الاكثر الي البحث في أصول الدين من الجانب العقلي في كتب فلسفية و كلامية مطولة و مختصرة، واستوعبت هذه الكتب جانبا كبيرا من جهد مفكري المسلمين في مختلف العصور علي مختلف المستويات العلمية، و كونت جهودهم المتوالية مكتبة كبري لها ميزاتها و طابعها الخاصة تخدم المدارس العقائدية التي اوجدها رجالات شتي المذاهب الاسلامية و نحلهم التي ظهرت بعد رحلة الرسول صلي الله عليه و آله و سلم.

و لا اعلام الشيعة الامامية في هذا المضمار خطوات موفقة انتجت كتبا مختصرة تشبه أن تكون كتب دراسية وضعت لتثنية طلاب الكلام و الفلسفة في مدارسهم العلمية، و كتب مفصلة وضعت للمناقشات العلمية الدقيقة الموسعة في كل مسألة مسألة.

وقد اختلف منحاهم في استقاء ما يمكن أن تركز عليها بحوثهم العقائدية، فبعضهم اتجهت همته الي الحديث ليكون المصدر الاول لذلك كالشيخ الصدوق محمد بن علي ابن بابويه القمي، و بعضهم اهتم علي الاكثر بالفلسفة و الادلة العقلية البحتة كأستاذ البشر نصير الدين الطوسي، و بعضهم جمع بين المبادئ

الفلسفية و الكلامية و عرض المسائل علي اساسهما معا كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي و العلامة الحلبي الحسن بن يوسف ابن المطهر و أضرابهما.

و من الكتب الكلامية المختصرة التي يليق الاهتمام بها و تداولها في الاوساط العلمية هذا الكتاب القيم النافع، ألا و هو كتاب «قواعد المرام في علم الكلام» للفيلسوف المتكلم كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني-قدس الله نفسه الزكية.

و هو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكل مباحث أصول الدين و ما يلحق بها من المسائل الاعتقادية، بالإضافة الي وضوحه و قوة عباراته و اشراق أسلوبه و خلوه عن التعقيد الذي يري في كثير من الكتب المشابهة له. كتبه المؤلف باشارة عز الدنيا و الحق و الدين غياث الاسلام و المسلمين ابي المظفر عبد العزيز ابن جعفر، و هو الامير عز الدين عبد العزيز النيسابوري المتوفي ببغداد سنة 672، و يظهر أن العلائق كانت بينهما وثيقة حيث ألف المؤلف باسمه كتابا آخر أيضا هو «نجات القيامة في أمر الامامة».

*** طبع هذا الكتاب علي نسخة ثمينة بمكتبة آية الله المرعشي العامة في مجموعة برقم (4) كتبها ابو الفتح احمد بن ابي عبد الله بلكو بن ابي طالب الآوي من تلامذة العلامة الحلبي و ابنه فخر الدين، و أتم كتابتها ظهر يوم عشرين من شهر رجب سنة 717، و المجموعة تحتوي علي ثلاثة كتب هي:

1-قواعد المرام في علم الكلام، لابن ميثم.

2-مبادئ الوصول الي علم الاصول، للعلامة الحلبي.

ص: 5

3- نهج المسترشدين في أصول الدين، للعلامة الحلي.

وقرأ الناسخ الكتابين الاخيرين علي العلامة و ابنه و اجازاه في النسخة، ولكن نسخة القواعد لا تخلو من أخطاء و تحريفات قومنا كثيرا منها و بقيت هنات أو كلت الي فهم القارئ الكريم.

*** و بعد، فاني أبارك ادارة مكتبة الامام المرعشي علي اهتمامها في احياء آثار أعلامنا المتقدمين، و اسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة، و أطلب إليه جل و عز أن يزيد في توفيق ولده البار الاخ العلامة السيد محمود المرعشي.. انه جل شأنه هو الموفق لما فيه رضاه.

قم 1 رجب 1397 هـ السيد احمد الحسيني

ص: 6

(1) الفيلسوف المحقق و المتكلم البارِع و الفقيه المحدث العالم الرباني، كمال الدين (2) ميثم (3) بن علي بن ميثم البحراني.

ولد قدس الله سره سنة 636 كما نقل عن رسالة الشيخ سليمان بن عبد الله

ص: 7

-
- 1- بعض مصادر ترجمته: السلافة البهية في الترجمة الميثمّية (في كشكول البحراني 41/1-53)، امل الا مل 332/2، انوار البدرين ص 62-69، روضات الجنات 216/7، اعيان الشيعة 98/49، الكني و الالقاب 433/1، لؤلؤة البحرين ص 253 - 261، معجم المؤلفين 55/13، الانوار الساطعة للشيخ آغا بزرك ص 187.
 - 2- وقيل في لقبه أيضا «مفيد الدين».
 - 3- قال الشيخ سليمان البحراني في السلافة: ميثم بفتح الميم و الياء المثناة من تحت الساكنة و الثاء المثناة المفتوحة و بالميم أخيرا كما ذكره بعض المحققين في حواشي خلاصة الاقوال في ترجمة احمد بن الحسن الميثمي ما نصه: هو منسوب الي ميثم التمار، و ميثم بكسر الميم و لم يأت مفتوحا الا اسم ميثم البحراني من المتأخرين.

البحراني في تراجم علماء البحرين.

كان علي جانب كبير من العلم و الداربية، مشبعا بفنون المعارف المتداولة في عصره، مبعلا عند أساطين العلم و المعرفة، ينقلون آراءه و أقواله مع اجلال و تعظيم، و ينظرون الي تحقيقاته الرشيقه باكبار و تكريم.

وقد نهل العلم من اساتذة افاذا و شب في حوزاتهم الدراسية مكبا علي الطلب و التحصيل، و ذهب الي العراق سعيا وراء الثقافة، و كان من ابرز اساتذته المولي نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و الشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحراني، و ناهيك بهما اسطوانتين من اساطين ذلك العصر.

و اذا كان التلامذة مرآة لشخصية الاستاذ، فقد نري فيمن تتلمذ علي ابن ميثم أروي عنه جماعة هم غرة جبين الدهر في الشهرة العلمية في الاوساط الشيعية آنذاك، و منهم:

الشيخ محمد بن جهم الاسدي الحلبي.

المولي نصير الدين الطوسي، قرأ عليه في الفقه.

العلامة الحلبي الحسن بن يوسف ابن المطهر.

السيد عبد الكريم بن احمد ابن طاوس الحلبي.

الشيخ عبد الله بن صالح البحراني.

وقد رافقت ترجمته كلمات اطراء من قبل مترجميه تتم عن نظرتهم فيه و عظيم احترامهم له، و نحن اذ نذكر بعضها هنا نريد اعطاء صورة عن مكانته في نفوس اولئك العلماء:

ص: 8

فقد قال الشيخ سليمان البحراني في رسالته السلافة البهية:

«ضم الي الاحاطة بالعلوم الشرعية و احراز قصبات السبق في العلوم الحكمية و الفنون العقلية، ذوقا جيدا في العلوم الحقيقة و الاسرار العرفانية، كان ذا كرمات باهرة و مآثر زاهرة، و يكفيك دليلا علي جلاله شأنه و سطوع برهانه اتفاق كلمة ائمة الاعصار و اساطين الفضلاء في جميع الاعصار علي تسميته بالعالم الرباني، و شهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق و تنقيح المباني».

و قال الشيخ علي بن الحسن البلادي البحراني في كتابه انوار البدرين:

«العالم الرباني و العارف الصمداني.. و هو المشهور في لسان الاصحاب بالعالم الرباني و المشار إليه في تحقيق الحقائق و تشييد المباني.. و كتبه مشبوعة بالتحقيق و التدقيق و حسن التعبير و التعبير».

و قال الحر العاملي في كتابه أمل الامل:

«الشيخ كمال الدين.. كان من العلماء الفضلاء المحققين المدققين متكلما ماهرا، له كتب منها كتاب شرح نهج البلاغة كبير و متوسط و صغير...».

و نقل عنه أصحاب السير القصة الطريفة التالية في سبب عزلته عن الناس و انصرافه الي العلم مكتفيا بمصاحبة الكتاب و مجانبا مخالطة الاصحاب:

«انه عطر الله مرقداه في اوائل الحال كان معتكفا في زاوية العزلة و الخمول، مشتغلا بتحقيق حقائق الفروع و الاصول، فكتب إليه فضلاء الحلة و العراق صحيفة تحتوي علي عدله و ملامته علي هذه الاخلاق، وقالوا العجب منك انك مع شدة مهارتك في جميع العلوم و المعارف و حذاقتك في تحقيق الحقائق و ابداع اللطائف، قاطن في ظلال الاعتزال و مخيم في زاوية الخمول الموجب لخمود

نار الكمال. فكتب في جوابهم هذه الايات:

طلبت فنون العلم أبغي بها العلي فقصر بي عما سوت به القل

تبين لي أن المحاسن كلها فروع وأن المال فيها هو الاصل

فلما وصلت هذه الايات إليهم كتبوا إليه: اخطأت في ذلك خطأ ظاهرا، و حكمك بأصالة المال عجيب، بل اقلب تصب. فكتب في جوابهم هذه الايات وهي لبعض الشعراء المتقدمين:

قد قال قوم بغير علم ما المرء الا بأكبريه

فقلت قول امرئ حكيم ما المرء الا بدرهميه

من لم يكن درهم لديه لم تلتفت عرسه إليه

ثم انه-عطر الله مرقده-لما علم أن مجرد المراسلات و المكاتبات لا- تنفع الغليل ولا- تشفي العليل، توجه الي العراق لزيارة الائمة المعصومين عليهم السلام وإقامة الحجة علي الطاعنين.

ثم انه بعد الوصول الي تلك المشاهد العلية لبس ثيابا خشنة عتيقة، و تزييا بهيئة رثة بالاطراح و الاحتقار خليقة، و دخل بعض مدارس العراق المشحونة بالعلماء و الحذاق فسلم عليهم، فرد بعضهم عليه السلام بالاستثقال و الامتناع التام، فجلس في صف النعال و لم يلتفت إليه احد منهم و لم يقضوا واجب حقه.

و في اثناء المباحثة وقعت بينهم مسألة مشكلة دقيقة كلت فيها أفهامهم و زلت فيها اقدامهم، فأجاب بتسعة اجوبة في غاية الجودة و الدقة، فقال له بعضهم بطريق السخرية و التهكم: أخالك طالب علم.

ثم بعد ذلك حضر الطعام فلم يؤكلوه بل أفردوه بشيء قليل علي حدة و اجتمعوا هم علي المائدة. فلما انقضى ذلك المجلس قام و عاد في اليوم الثاني

إليهم وقد لبس ملابس فاخرة بهيئة ذات اكمام واسعة وعمامة كبيرة وهيئة رائعة، فلما قرب وسلم عليهم قاموا تعظيما له واستقبلوه تكريما وبالغوا في ملاطفته ومطاييته واجتهدوا في تكريمه وتوقيره، واجلسوه في صدر ذلك المجلس المشحون بالافاضل المحققين والاكابر المدققين.

ولما شرعوا في المباحثة والمذاكرة تكلم معهم بكلمات علية لا وجه لها عقلا ولا شرعا، فقابلوا كلماته العلية بالتحسين والتسليم والاذعان علي وجه التعظيم، فلما حضرت مائدة الطعام بادروا معه بأنواع الادب، فألقى الشيخ كمة في ذلك الطعام مستعبا علي اولئك الاعلام وقال «كلي يا كمي»، فلما شاهدوا تلك الحال العجبية اخذوا في التعجب والاستغراب واستفسروه عن معني هذا الخطاب.

فأجاب عطر الله مرقده: انكم انما اتيتم بهذه الاطعمة النفيسة لاجل اكمامي الواسعة لا للنفس القدسية اللامعة، والافأنا صاحبكم بالامس وما رأيت تكريما ولا- تعظيما مع اني جئتكم بالامس بهيئة الفقراء وسجية العلماء، واليوم جئتكم بلباس الجبارين وتكلمت بكلام الجاهلين، فقد رجحتم الجهالة علي العلم والغني علي الفقر، وأنا صاحب الايات التي هي في أصالة المال وفرعية صفة الكمال التي أرسلتها إليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة وزعمتم انعكاس القضية.

فاعترف الجماعة بالخطأ في تخطئتهم واعتذروا عما صدر منهم من التقصير في شأنه قدس سره.

*** وقد خلف كتبا جليلة مشحونة بالموضوعات العلمية الراقية والتحقيقات الدقيقة السامية، هي مثال رائع للجلد العلمي والصبر علي البحث والتنقيب.

وأليك اسماء ما اطلعنا علي اسمه من مؤلفاته:

1-آداب البحث.

2-اختيار مصباح السالكين، وهو شرحه الثاني علي نهج البلاغة، تم الاختصار سنة 681.

3-استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر.

4-البحر الخضم، في الالهيّات.

5-تجريد البلاغة، في المعاني و البيان، ويسمي أيضا «اصول البلاغة».

6-شرح الاشارات، و الاصل للشيخ علي بن سليمان البحراني.

7-شرح حديث المنزلة.

8-شرح رسالة العلم، و الاصل للشيخ احمد بن سعادة البحراني.

9-شرح نهج البلاغة، وهو غير شرحه مصباح السالكين و اختصاره، قيل هو شرح ثالث و لم يثبت ذلك.

10-غاية النظر، في علم الكلام.

11-قواعد المرام في علم الكلام، تم تأليفه سنة 676.

12-مصباح السالكين لنهج البلاغة من كلام امير المؤمنين، و هو شرحه الكبير، تم تأليفه سنة 677.

13-المعراج السماوي.

14-منهاج العارفين في شرح كلام امير المؤمنين، و هو شرح مائة كلمة من كلماته عليه السلام.

15-نجاه القيامة في تحقيق امر الامامة.

16-الوحي و الالهام.

ص: 12

والمعروف في سنة وفاته أنها كانت 679 كما عن الشيخ سليمان الماحوزي وغيره.

ولكن الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه «الانوار الساطعة» ص 187 يخطئ هذا التاريخ ويري ان الصحيح هو 699 حيث قال:

«لكن التاريخ مخدوش، لان فراغ ابن ميثم من الشرح الصغير لنهج البلاغة كان في 681 وفرغ من الشرح الكبير للنهج في 677، فالصحيح من تاريخ وفاته هو ما ذكره صاحب كشف الحجب و هو 699 ظاهرا».

وأما قبره فقد قال في انوار البدرين: وقبره متردد بين بقعتين كلتاهما مشهورة بأنها مشهده، احدهما في جبانة الدونج، وأخري في هلتا من الماحوز، وأنا أزوره فيهما احتياطا و ان كان الغالب أنه في هلتا لوفور القرائن علي ذلك.

ونقل عن رسالة «وفيات العلماء» للكفعمي: انه مات في دار السلام بغداد.

ص: 13

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ : عونك يا مبور
 الحمد لله الذي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب و
 الشهادة المقترود باستحقاق العبادة أحمد والمجد من نعمه واستزديع
 من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا هو مخلصنا له الدين مسلماً الامر
 في كل حين : واشهد ان محمداً رسوله الامين المبعوث بلسان عزيمت
 بين صلى الله عليه وعلى اله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم
 اجمعين ، وبعد فلي كان شرف العلم وشرف العلوم وكل اعان
 العلوم لجعل واعلى كان العلم به بالرعاية اولى وكان ذات الباريت
 بهانه اشرف للعلوم فكانت معرفته اتم الممات اذ كان
 المتوجه اليها هو المتوجه الى اعلى الكلمات والفائز بها هو الفائز
 باتصفي مراتب السعادات واذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى
 في عرف المتكلمين اصول الدين وكنت مخرق سم فيه بالتصديق وان لم
 احصل منه الا على القليل : اشار الى من اشارته غم تطلق اذ امر
 العاليه حتم ، هو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل
 الكامل الذي فاق ملوك الافاق واستجاع مكادم الاخلاق وفات في
 حلبة السباق امر الفضائل بالاطلاق الذي ملا السماع بارصافه
 الجميله وافاض رعية الاطماع بالطائفه الجزيلة حتى انسى بضرب
 النعم من سلف من اهل الكرم وامت كعبه جوده وجوه الهم من
 سائر طوائف الامم عز الدنيا والحق والدين عيان الاسلام والسلمين
 ابو المنظر عهده العزيز بن جعفر خلد الله اقباله وضاعف جلاله و
 ابد فضله وافضاله وحرس غره وكاله اذ كانت سمته العليته مقصودة

(الصفحة الاولى من النسخة المخطوطة)

١٥٠
 سنة وكذلك غيرهما من المعمرين العظام في قوله تعالى اجبارا عن
 نوح علم فلبث فيهم الف سنة الاحسن علما بالسنة
 الاتفاق سنار من الغنم على حين الحفر والياس عليها اللب من
 الانبياء والسامري والدجال من الاستقباد واذا جاز ذلك في
 الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني طبقة الاولياء رب الله
 التوفيق والعصمة وبه المولد على القوة واكرم الله رب العالمين
 اتفق فروع مصنفه ومولده مطلقا في السنة الملائمة الدرهم في
 الطوائف كائنا من الطوائف كمال المسلم والمسلم
 ميشم من علي بن ميثم الجعفي في قوله الله برحمته واسكنه محبوبه
 جنته بمدينة السلم في العرين من ربيع الاول سنة ست وسبعين
 ووقع الفراع من كهنه ظهر يوم العشرين
 من رجب المرجب سنة سبع وعشرون وسبع مائة
 سلطانيه وعم الله محدثها على يد صاحبها
 اعلى الفتوح احمد بن ابي محمد الله بلكون ابي طالب
 الاوى بودك له به وبامانه بحق محمد واله

(الصفحة الاخيرة من النسخة المخطوطة)

Handwritten text in Arabic script, appearing as a list or entries. The text is significantly faded and difficult to read.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or a note.

قواعد المرام في علم الكلام تصنيف المولي الاعظم العلامة كمال الملة و الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله بغفرانه

ص: 17

بسم الله الرحمن الرحيم (عونك يا قيوم) الحمد لله الولي الحميد، ذي العرش المجيد، الفعال لما يريد، عالم الغيب والشهادة، المتفرد باستحقاق العبادة. احمده و الحمد من نعمه، وأستزيده من فضله و كرمه.

وأشهد ان لا إله الا هو مخلصا له الدين، مسلما لامره في كل حين.

وأشهد ان محمدا رسوله الامين، المبعوث بلسان عربي مبين. صلي الله عليه و آله الطيبين و اصحابه الاكرمين و سلم عليهم اجمعين.

وبعد:

فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم، وكلما كان المعلوم أجلى و أعلي كان العلم به بالرعاية أولي، وكانت ذات الباري سبحانه أشرف المعلومات فكانت معرفته أتم المهمات، اذ كان المتوجه إليها هو المتوجه الي أعلي الكمالات

ص: 19

و الفائر بها هو الفائر بأفصي مراتب السعادات.

واذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمي في عرف المتكلمين ب(أصول الدين)و كنت ممن و سم فيه بالتحصيل و ان لم أحصل منه الا علي القليل، اشار الي من اشارته غنم و تلقي اوامره العالفة حتم، و هو المولي المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الآذي فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الاخلاق، وفاق في حلبة السباق أهل الفضائل بالإطلاق الذي ملأ الاسماع بأوصافه الجميلة و أفاض أوعية الاطماع بألطافه الجزيلة حتي أنسي بضروب النعم من سلف من اهل الكرم و أمت كعبة جوده و جوه الهمم من سائر طوائف الامم، عز الدنيا و الحق و الدين غياث الاسلام و المسلمين ابو المظفر عبد العزيز ابن جعفر خلد الله اقباله و ضاعف جلاله و أبد فضله و أفضاله و حرس عزه و كماله اذ كانت همته العلية مقصورة علي تحصيل السعادة الابدية، أن اكتب له مختصرا في هذا العلم يجمع بين تحقيق المسائل و ابطال مذهب الخصم بأوضح الدلائل المميزة للحق من الباطل.

فلم استجز مخالفة الواجب من الامر مع قلة البضاعة و ظهور العذر، فشرعت في ذلك معتصما بواهب العقل و ملهم العدل.

و رتبت تلك المقاصد علي عدة قواعد:

ص: 20

القاعدة الاولى: في المقدمات

اشارة

وفيها اركان:

الركن الاول

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: التصور و التصديق

حصول صورة الشيء في العقل اما أن يتجرد عن الحكم و يسمى ذلك الحصول معرفة و تصورا، و اما ان يكون مع الحكم عليه و يسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي أو اثبات تصديقا أو علما. فمن شرائطه اذن تعقل محكوم عليه و محكوم به و نسبة بينهما.

ص: 21

البحث الثاني: البديهي من التصور و التصديق

كل واحد من التصور و التصديق: اما ان يكون بديهيا مطلقا و هو باطل، و الا لعلم كل عاقل كل العلوم. أو كسبيا مطلقا و هو باطل، و الا لزم الدور أو التسلسل أو يكون بعضه بديهيا و بعضه كسبيا و هو الحق.

و حينئذ فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفا علي تجشّم كسب، كتصور معني الوجود و الوحدة. و الكسبي منه ما يقابل ذلك كتصور معني الملك و الجن.

و البديهي من التصديقات هو الذي يكون تصور طرفيه-اعني المحكوم عليه و المحكوم به-كافيا في الجزم باثبات احدهما للآخر، كقولنا«الكل اعظم من الجزء» او بنفي احدهما عن الاخر كقولنا«النفي ليس باثبات». و الكسبي منها ما لم يكن كذلك، بل نحتاج في اثبات احدهما للآخر أو نفيه عنه الي وسط كقولنا«العالم حادث» و«الاله ليس بحادث».

البحث الثالث: التصديق الجازم و غير الجازم

التصديق اما ان يكون جازما او لا يكون، و الجازم اما أن يكون مطابقا او لا يكون، و المطابق اما ان يكون جزم العقل به لسبب او لا يكون.

فالذي يكون لسبب فسببه اما الحس وحده و هي الاحكام الحاصلة عن الحواس الخمس، او العقل وحده، فأما بأوليته، و هي البديهيات أو بنظره و هي النظريات، او العقل و الحس معا فاما الي الحس الباطن و هي الوجدانيات كاللذة و الالم او الحس الظاهر، فأما الحس الظاهر فاما حس السمع و هي

المتواترات أو سائر الحواس و هي المجربات و نحوها.

و أما الجازم المطابق الذي لا لموجب فهو التقليد، و اما الجازم الغير المطابق فهو الجهل المركب.

و اما الذي لا يكون جازما فاما ان يتساوي طرف الاثبات و النفي منه عند الذهن و هو الشك، او يرجح احدهما فالراجح ظن و المرجوح و هم.

البحث الرابع: الطرق الموصلة الي التصديق و التصور

لما بينا ان من التصورات و التصديقات ما هو مكتسب فلا- بد له من طريق، فوجب أن نشير الي الطرق الموصلة الي كل منهما اشارة مجملة.

وقد جرت العادة بأن تسمي الطرق الموصلة الي التصور المكتسب قولاً شارحاً، فمنه ما يسمي حدا و منه ما يسمي رسماً. و ان تسمي الطرق الموصلة الي التصديق حجة، فمنها ما يسمي قياساً و منها ما يسمي استقراء و منها ما يسمي تمثيلاً، و يخصه الفقهاء و المتكلمون باسم القياس.

و هذه الطرق انما وضعت ليأمن السالك بها في العلوم من الغلط في فكره اذا راعي الشرائط التي يجب أن يكون عليها.

و يجب ان تقدم الكلام في الفكر و النظر لانه كالألة في وجودها.

وفيه ابحاث:

البحث الاول: النظر و الفكر

قال بعض العلماء: النظر و الفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها الي تحصيل علم او ظن آخر. مثاله: ان من أراد أن يعلم ان العالم له مؤثر قال «العالم ممكن و كل ممكن له مؤثر» فترتيب الحدود الثلاثة علي الوجه المخصوص يسمي نظرا و فكرا.

و الحق ان النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الي مباديه التي يحصل منها طالبا لها ثم منها الي المطلوب.

و تحقيقه في المثال المذكور: ان من كان مطلوبه العلم بأن العالم ممكن فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه الي مقدمات دليله المذكور بأجزائها و ترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه الي النتيجة التي نسميها قبل النظر مطلوباً، فمجموع تلك الانتقالات هو المسمي فكرا و نظرا، و حينئذ يتبين ان الترتيب المذكور من لوازم النظر لا حقيقته.

البحث الثاني: وجود النظر المفيد للعلم

النظر المفيد للعلم موجود.

و انكره السمنية (1) مطلقا و اعترف به جماعة من المهندسين في علمي الحساب و الهندسة و أنكروه في الالهيات. و زعموا ان الغاية في المسائل الالهية الاخذ بالاولي و الاخلق دون الجزم، فانه لا سبيل إليه.

لنا ان النظر في المثال المذكور استلزم العلم، فالنظر المفيد للعلم موجود.

احتج المنكرون مطلقا بوجهه:

(الاول) ان العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علما غير ضروري، لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه، و لا نظري و الالدار أو تسلسل.

(الثاني) ان المطلوب ان كان معلوما استحاله طلبه، لان تحصيل الحاصل محال. و ان كان مجهولا فكيف يعلم اذا وجده انه هو الذي كان مطلوبه.

(الثالث) ان الانسان قد يجزم بصحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد حين فساده بدليل آخر، و الاحتمال في الثاني قائم و كذا في الثالث و الرابع، و مع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

و احتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين:

(احدهما) ان الحقائق الالهية غير متصورة، فاستحال الحكم عليها، فامتنع طلبها.

(الثاني) ان اظهر الاشياء و اقربها من الانسان هويته، و للناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها، و اذا كان حاله في معرفة أقرب الامور إليه كذلك فما ظنك بأبعدها عنه مناسبة.

(و الجواب عن الاول) انه ضروري، و كل من رتب مقدمات تعيينية ترتيبا منتجا علم بالضرورة كون الحاصل عنها علما و لم ينكشف الامر بخلافه البتة. د.

ص: 25

1- طائفة من الهند.

(و عن الثاني) انه مجهول التصديق معلوم التصور، فاذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم.

(و عن الثالث) ان غلط العقل في بعض الادلة لا يوجب رد احكامه مطلقا، و احتمال غلظه فيما يجزم به لا يبغي مع جزمه.

و أيضا فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة حكمه.

(و عن الرابع) ان التصديق يكفي فيه التصور بحسب العوارض، و تلك الحقائق متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها و بين المحادثات، فأمكن الحكم عليها.

(و عن الخامس) انه يدل علي صعوبة هذا العلم لا علي امتناعه.

البحث الثالث: مطابقة الدليل و عدم المطابقة

الدليل ان طابق ما عليه الامر في نفسه من صدق المقدمات العلمية أو الظنية و صحة ترتيبها المستلزم للمطلوب، كان ذلك النظر نظرا صحيحا و الا كان فاسدا.

ثم الفساد ان كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب علي الوجه المنتج كما سنذكره كان ذلك النظر مستلزما للجهل المركب، و ان كان الفساد من جهتيهما أو من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل، و ان كان قد يعرض بسببه جهل لكن لا علي وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتا آخر و في ذهن آخر.

و حينئذ يعلم ان الخلاف الجاري بين المتكلمين في ان النظر الفاسد هل يولد الجهل أم لا، خلاف من غير تحقيق محل النزاع.

البحث الرابع: حصول العلم عقيب النظر

حصول العلم عقيب النظر الصحيح المجري العادة عند الاشعية.

و يجوز خرقها فلا يوجد العلم عنه، و علي سبيل التولد عند المعتزلة كتولد الالم عن الضرب.

و الحق انه مستلزم للعلم بالضرورة كما سبق، فان من علم أن العالم حادث و ان كل حادث مفتقر الي المؤثر لزم بالضرورة عن هذين العلمين علي الترتيب المذكور العلم بأن العالم مفتقر الي المؤثر.

البحث الخامس: من شرائط حصول العلم عند النظر

قال اصحابنا: شرط حصول العلم عن النظر ان يكون الناظر عالما بالدليل من الوجه الذي يدل، و لا يستلزم المطلوب مع الشك أو الظن أو الجهل به من ذلك الوجه، و كان العلم به من ذلك الوجه هو التفطن، لاندراج الحد الاصغر تحت الاوسط و الاوسط تحت الاكبر، كما سنبين معني هذا المفهومات. فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة و ان كل بغلة عاقر و ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظنها جبلي، فلا يكفي حصول المقدمتين في الذهن بدون التفطن المذكور في حصول المطلوب.

البحث السادس: من شرائط وجود النظر

شرط وجود النظر أن لا يكون الناظر عالما بالمطلوب، لان ذلك يكون تحصيلا للحاصل. و ان لا يكون جاهلا به جهلا بسيطا مطلقا، لان نفسه تكون اذن غافلة عنه من كل وجه فيمتنع طلبه. و أن لا يكون جاهلا به جهلا مركبا، لان ذلك يمنعه عن الطلب. بل يكون عالما به باعتبار ما، فيتنبه من ذلك الاعتبار لطلب القدر المجهول منه.

البحث السابع: وجوب النظر في معرفة الله تعالى

النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا، خلافا للاشعرية.

لنا: ان النظر شرط لحصول امر واجب، وما كان شرطا للواجب كان واجبا:

اما المقدمة الاولى: فلانه شرط لمعرفة الله تعالى وهي واجبة: أما انه شرط للمعرفة فلانها من الامور الكسبية، والضرورة قاضية بأنه ما لم يحصل في الذهن وسط جامع بين حدي المطلوب لم يحصل العلم به. وقد عرفت أن تحصيل الوسط لا يمكن الا بالنظر، فاذن المعرفة لا تحصل الا به فكان شرطا لها.

و اما أنها واجبة فمن وجهين:

(الاول) ان دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلا، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

بيان الاول: ان المكلف الجاهل بالله يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته و كلفه بها، وانه اذا لم يعرفه عاقبه، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له أو بحسب سماعه اختلاف الناس في الديانات و اثبات الصانع، فانه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه علي ترك المعرفة و ذلك ضرر واجب الدفع عن النفس.

بيان الثاني: ان دفع ذلك الضرر لا يحصل الا بالمعرفة، فكان وجوبه مستلزم لوجوبها.

(الثاني) لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: ان بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره، و ما لا يمكن أولي بأن لا يجب. بيان بطلان اللازم: ان العاقل اذا فكر في خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرر في عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فيجب اذن معرفته.

بيان الثاني: انه لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق و انه قبيح عقلا، و سيأتي الكلام فيه في مسألة الحسن و القبح ان شاء الله.

فان قيل: لا نسلم وجوب المعرفة، و لم لا يكفي التقليد أو الظن الغالب، فان من اعتقد المنعم و ان لم يعلمه صح منه أن يشكره، و كذلك اذا خاف يندفع خوفه بالفرع الي الاعتقاد الجازم و ان لم يكن يقينا. سلمناه لكن لم قلتم انه لا طريق الي المعرفة سوي النظر. ثم انا نتبرع بذكر طرق اخر: منها قول المعصوم. و منها الالهام. و منها تصفية خاطر كما يقوله بعض المتصوفة. و انما يجب لو لم يكن غيره طريقا. سلمناه لكن لم قلتم ان ما كان شرطا للواجب كان واجبا. قوله: يلزم تكليف ما لا يطاق. قلنا: و لم لا يجوز ان تكون التكاليف بأسرها كذلك.

و الجواب عن الاول:

قوله «لا نسلم وجوب المعرفة» قلنا: بينا ذلك.

قوله «و لم لا يكفي التقليد او الظن الغالب» قلنا: لان الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف في دفع خوف الضرر المظنون في ترك المعرفة، لان المقلد لا يأمن خطأ من قلده و يستوي عنده الصادق و الكاذب، و متي ميز بينهما لم يكن مقلدا. و اما الظن فمممكن الزوال، و في زواله خطر عظيم، فلا يندفع به خوف

الضرر المظنون في ترك معرفة الله. ولا يكفیان أيضا في صحة شكره، لجواز أن يأتي المكلف بالشكر علي الوجه غير اللائق فيقع في الضرر، كشكر المجسمة ونحوهم.

وعن الثاني:

قوله «لم قلت انه لا طريق الي المعرفة سوي النظر» قلنا: بينا ذلك فأما قول المعصوم فلا يمكن ان يستفاد معرفة الله تعالى منه، لتوقف العلم بكونه حجة علي المعرفة، فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور.

وأما الالهام فلو ثبت وقوعه لم يأمن صاحبه أن تكون من غير الله الا بالنظر وان لم يتمكن من العبارة عنه.

و اما تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الداخلة و الخارجة عن القلب، وغايتها ان تقبل النفس معا السوانح الالهية علي طريق الافاضة و الالهام ولن يعلم ان تلك الافاضة و الخواطر من الله أو من غيره الا بالنظر.

وعن الثالث: انا سنبين إن شاء الله تعالى في مسألة الافعال ان القول بتكليف ما لا يطاق محال.

الركن الثالث: في الطرق الموصلة الي التصور

اشارة

وهي الاقوال الشارحة، وفيه ابحاث:

البحث الاول: تقسيم الحقائق الي بسيطة و مركبة

الحقائق منها بسيطة وهي ما لا يلتئم عند العقل من عدة امور، ومنها مركبة

ص: 30

وهي ما كان كذلك.

ثم لما كان المعرف للشيء هو الذي يلزم من تصوره تصور ذلك الشيء و امتيازه عن غيره لم يجز أن يعرف الشيء بنفسه، لعدم افادته تميز نفسه، ولأن المعرف يجب كونه معلوما قبل المعرف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به علي العلم به، فلزم تقدمه علي نفسه، ولا بما هو أعم منه لأن تصور العام لا يستلزم تصور الخاص، ولا بما هو أخص لكونه أخفي، بل وجب ان يكون التعريف بما يساويه في العموم و الخصوص. فذلك المساوي اما أن يكون مجموع اجزاء الشيء و يسمى حدا تاما كالحيوان الناطق للانسان، او بعض اجزائه و يسمى حدا ناقصا كالجسم الناطق له، أو بعض اجزائه المشتركة مع أمر خارج عنه مساوله و يسمى رسما تاما كالحيوان الضاحك له. و كذلك مجموع أمور خارجة عن ماهيته مساو لها اذا ميزها عن كل ما عداها، او مجموع أمور يميزها عن بعض ما عداها و يسمى رسما ناقصا كالحيوان البادي البشرية له.

البحث الثاني: كيفية معرفة البسائط

ظهر مما قررنا ان البسائط لا تعرف بحد، اذ لا اجزاء لها، بل تعرف بالامور الخارجة عنها الخاصة بها البيئة لها ان كانت.

ثم ان كانت اجزاء لغيرها أخذت في حده و الا فلا يعرف بها أيضا تعريفا حديا.

و اما المركبات فتعرف بحدودها، اذ لها اجزاء لغيرها أخذت في حده او عرضية له جاز أن تؤخذ في رسومها.

ص: 31

البحث الثالث: الترتيب في الاقوال الشارحة

الترتيب في الاقوال الشارحة أن يقدم الاعم ثم يقيد بالاحص، لان الاعم أعرف في الذهن و اكثر وقوعا فيه من الاحص، و تقديم الاعرف هو الترتيب الطبيعي، فكان اولي كما قرر ذلك في موضع أليق به.

البحث الرابع: الاحتراز عن تعريف الشيء

الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و الخفاء و عن تعريفه بالاخفي منه ربما لا يعرف الا به في مرتبة أو مراتب.

الركن الرابع: في الطرق الموصلة الي التصديق

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: الخبر و انواعه

و انواعه ثلاثة:

لان الخبر اما ان يكون تركيبه تركيبا أولا من محكوم عليه و محكوم به و يسمى تصديقا و قضية حملية، كقولنا «العالم حادث».

و اما تركيبا ثانيا يقع من مركبات أولي، و حينئذ لا بدّ بين المركبين من نسبة فهي اما لزوم احدهما للآخر و يسمى ذلك المركب شرطيا متصلا و أدواته

ص: 32

حروف الشرط و الجزاء كقولنا «ان كان العالم حادثا فليس بقديم»، و يسمى الجزء الاول من هذا المركب ملزوما و مقديما و الثاني لازما و تاليا.

و اما أن تكون عناد احدهما للآخر و منافاته و يسمى ذلك المركب شرطيا منفصلا، و أدواته اما و ما في حكمها، كقولنا «المعلوم اما موجود و اما معدوم».

البحث الثاني: في تعريف الحجة و أقسامها

الحجة قول مؤلف من اقوال يقصد بها تحصيل مطلوب مجهول، و اقسامها ثلاثة:

(الاول) ما يسمى قياسا، و حده انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها بالذات قول آخر ضرورة، و هو اما أن لا يكون اللازم عنه و لا مقابله مذكورا فيه بالفعل، و يسمى قياسا اقترانيا، كقولنا «كل جسم مؤلف و كل مؤلف محدث» فانه يلزم بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأن كل جسم محدث.

فهذا قياس، و كل واحد من القولين المركب منهما يسمى مقدمة، و اجزاؤها تسمى حدودا.

و لا بد من مشترك بين المقدمتين يذكر فيهما، فما اختص بالمقدمة الاولى سمي حدا اصغر كالجسم في مثالنا، و سميت المقدمة صغرى لاشتغالها عليه، و ما اختص بالثانية سمي اكبر كالمحدث فيه، و سميت الكبرى لاشتغالها عليه، و ما كان مشتركا بينهما سمي اوسط كالمؤلف.

و هذا القياس يقع علي وجه أربعة من التركيب: لان الاوسط اما أن يكون محكوما به علي الاصغر محكوما عليه بالاكبر و يسمى الشكل الاول، او بالعكس و يسمى الشكل الرابع، أو محكوما به عليهما و يسمى الشكل الثاني، أو بهما عليه و يسمى الشكل الثالث. و أجلي الاربعة و اكثرها استعمالا في تحصيل المطالب

هو الاول كما في مثالنا المذكور هذا.

و اما أن يكون اللازم عنه أو مقابله مذكورا فيه بالفعل و يسمى قياسا استثنائيا و هو مركب من شرط و استثناء، فاما من شرط يقتضي الزوم و يلزم من استثناء عين الملزوم فيه عين اللازم، كقولنا «ان كان العالم حادثا فله صانع لكن العالم حادث» فيلزم ان له صانعا، و من استثناء تقيض اللازم تقيض الملزوم، كقولنا «ان كان العالم قديما فهو غني عن المؤثر لكنه ليس بغني عنه» فيلزم انه ليس بقديم.

و اما ان يكون التركيب من شرطي يقتضي العناد الحقيقي و يلزم من استثناء عين كل جزء منه تقيض الاخر، كقولنا «هذا العدد اما زوج و اما فرد لكنه زوج فليس بفرد» أو «لكنه فرد ليس بزوج»، و من استثناء تقيض كل جزء منه عين الاخر، كقولنا في المثال «لكنه ليس بزوج فهو فرد» أو «لكنه ليس بفرد فهو زوج».

(القسم الثاني) من اقسام الحجة ما يسمى استقراء، و هو حكم علي كلي بما وجد في جزئياته، كقولنا «كل واحد واحد من الحيوانات التي رأيناها يحرك فكه الاسفل عند المضغ»، فوجب ان يكون كل حيوان كذلك. و هو غير مفيد لليقين لاحتمال ان يكون حال من لم نشاهد من الحيوان خلاف ما شاهدناه كما نقل في التمساح.

(القسم الثالث) منها ما يسمى تمثيلا و يسميه الفقهاء و المتكلمون قياسا، و هو الحاق جزئي بما يشبهه في اثبات مثل حكمه له، و يسمى المشبه به اصلا و المشبه فرعا و ما فيه المشابهة علة و جامعا، و هو يفيد ظنا يتفاوت بالشدة و الضعف بحسب جودة التمثيل، و اقواه ما اشتمل علي علة وجودية. و علي كل حال لا يفيد القطع لجواز اختصاص العلة بالاصل.

ثم ان صح التعليل بها مطلقا كان ذلك برهاننا لا حاجة به الي اصل وفرع.

البحث الثالث: تعريف القياس

القياس ان كانت مقدماته يقينية يسمي برهاننا، ورسمه انه قياس من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرار، و اصول المقدمات اليقينية البديهيات كالعلم بأن النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان.

ثم المحسوسات اما بالحس الظاهر كالعلم بأن الشمس مضيئة، أو الباطن كالعلم بأن لنا لذة و ألم، و ما عداها كالمجربات و المتواترات و نحوها ففرع عليها كما علمته.

ثم قد يكون أوسطه مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر في الذهن علة لوجوده له في نفس الامر، كقولنا «هذه الخشبة مستها النار و كل خشبة مستها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة»، و يسمي هذا برهان لم. و قد لا يكون كذلك و يسمي برهان ان، و يخص منه ما كان اوسطه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر في نفس الامر باسم الدليل كقولنا «هذه الخشبة محترقة و كل محترق مستها النار فهذه الخشبة مستها النار».

البحث الرابع: الدليل و الامارة

الدليل في عرف المتكلمين هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول، و الامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن المدلول، و تتركب عن المقدمات الظنية و عنها مع العلمية، و انما لزمها الظني مطلقا لان الحكم بثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه موقوف علي حكم ظني، و الموقوف علي الحكم الظني لا يمكن الجزم به.

ثم كل منهما اما ان يكون عقليا محضاً و هو ما يتركب عن مقدمات كلها عقلية و هو ظاهر، أو سمعياً محضاً كقولنا «شرب الخمر حرام و كل حرام متوعد بالعقاب علي فله» أو مركب منهما كقولنا «الباري سميع بصير و كل سميع بصير حي».

و منع الامام فخر الدين وجود الدليل السمعي المحض، مفسراً له بأنه ما لم يستند صدق قائله الي العقل اصلاً و حينئذ لا يفيد علماً و لا ظناً، فلا يصدق عليه اسم الدليل و لا الامارة.

و منعه صحيح علي تفسيره، و الخلاف لفظي.

البحث الخامس: الدليل اللفظي هل يفيد اليقين

قال الامام فخر الدين رحمه الله: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، و احتج بأن افادته له يتوقف علي تيقن أمور عشرة: عدم خطأ رواة الالفاظ في نقل جواهرها و اعرابها و تصريفها و عدم الاشتراك و المجاز و التخصيص و النسخ و الاضمار و التقديم و التأخير و المعارض العقلي الذي لو كان لرجح علي النقل. و ظاهر أن حصول هذه الامور في الدليل اللفظي مظنون، و الموقوف علي المظنون أولي ان يكون مظنوناً، فكانت نتيجة ظنية.

و الحق انه قد يفيد اليقين، و الشرط في افادته اليقين لا كون الامور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد و متيقنة له كما زعم الامام بل كونها حاصلة في نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول و ان لم يسبق الي ذهننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالي لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ (1) فانا نتيقن ان المراد منه نفي كونه والداً أو مولوداً. لكن اذا حصل في ذهننا هذا التيقن استدللنا به علي ان تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر. و الله اعلم.

ص: 36

المطلوب اما أن يستقل العقل بدركه او لا يستقل، و الاول فاما ان يتوقف العلم بصدق النقل علي العلم به كالعلم بوجود الصانع، و مثل هذا لا يمكن معرفته بالنقل و إلا لزم الدور، أو لا يتوقف كالعلم بوحداية الصانع و يمكن معرفته بالعقل و النقل معا.

و اما الثاني فكل ما كان امرا ممكنا في نفسه محتملا- في اذهاننا و لا- يتمكن العقل من الحكم فيه، و هو اما عام كالعاديات أو خاص كالاخبار عن القيامة و احوال اهل الجنة و النار. و الطريق الي ذلك ليس الا السمع فقط.

القاعدة الثانية: في احكام كلية للمعلومات

اشارة

وفيه اركان:

الركن الاول

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: الموجود و المعدوم

المعلوم اما ان يكون موجودا أو لا يكون، وهو مرادنا بالمعدوم.

ثم تصور الوجود و العدم بديهي، و يكفي في بطلان التعريفات التي قيلت فيهما كونها اخفي أو مساوية لهما.

البحث الثاني: مسمي الوجود

مسمي الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، خلافا للاشعري و جماعة

ص: 38

من متأخري المعتزلة.لنا وجوه:

(الاول) ان مفهوم العدم واحد،فمفهوم الوجود واحد،وإلا لبطل الحصر العقلي في قسمين.

(الثاني) انه يمكن تقسيم الوجود الي الواجب و الممكن، و مورد التقسيم مفهوم واحد مشترك بين القسمين.

(الثالث) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا«السواد موجود»بمنزلة قولنا«السواد سواد»او«الموجود موجود»،و التالي باطل،لان الثاني غير مفيد و الاول مفيد،فالمقدم باطل.

فان قيل:علي الاول لا نسلم ان المفهوم من العدم واحد،بل عدم كل ماهية نفيها و يقابله وجودها و ينحصر التقسيم فيهما،و هذا لا يدل علي ثبوت قدر مشترك.

و علي الثاني ان مورد التقسيم بالوجوب و الامكان هو الماهية،علي معني ان بقاء الماهية اما أن يكون واجبا او لا يكون.

و علي الثالث ان الوجود لو كان مغايرا للماهية لكان الوجود قائما بما ليس بموجود،و هو يستلزم الشك في وجود الاجسام.

قلت:

الجواب عن الاول:انه غير وارد،لان عدم كل ماهية و ان قابل وجودها الخاص الا- ان العدم المطلق المقول عليها و علي غيرها امر مشترك،فيستدعي وجودا مشتركا يقابله و يصح أن يحكم به علي كل محقق خاص،و هو المراد بقولنا«الوجود وصف عام».

و عن الثاني ان ما فسرت به مورد التقسيم و هو بقاء الماهية يعود الي استمرار

ص: 39

الوجود، فكأنكم قلتم استمرار الوجود اما أن يكون واجبا او لا يكون.

وعن الثالث ان محل الوجود هو الماهية لا باعتبار كونها موجودة او غير موجودة، فلم يلزم منه قيام الموجود بالمعدوم.

البحث الثالث وجود الممكنات زائد علي ماهياتها

:

وجود الممكنات زائد علي ماهياتها بوجهين:

(الاول) انا بينا انه قدر مشترك بينها، و ظاهر ان ما به الاشتراك زائد علي خصوصيات الماهيات المشتركة.

(الثاني) انا ندرك التفرقة بين قولنا «السواد سواد» وبين قولنا «السواد موجود» في ان الاول تصور فقط و الثاني تصور معه تصديق، و ذلك يدل علي ان مفهوم الوجود زائد علي مفهوم الماهية.

البحث الرابع: اطلاق الوجود علي الواجب

قول الوجود علي الواجب و الممكن بالاشتراك اللفظي من وجه و المعنوي علي سبيل التشكيك من وجه:

(اما الاول) فلان الوجود الخارجي لك موجود هو نفس حقيقته الخارجية و مسميات الوجود بهذا الاعتبار مختلفة، فكان مشتركا.

(و اما الثاني) فلان المعني العام المقول من الوجود صادق علي الواجب بالاول و الاولي من الممكن، و كذلك علي الممكنات أنفسها، فان وجود الجوهر أول و أولي من وجود العرض، و هو المراد بالتشكيك.

ص: 40

إشارة

في قسمة الموجودات علي رأي المتكلمين:

الموجود اما ان يكون قديما، و هو ما لا أول لوجوده، او ما لا يسبقه عدم، او محدثا و هو ماله أول أو ما سبقه عدم.

والمحدث اما أن يكون متحيزا او قائما به أو ليس بأحدهما، و اما المتحيز فاما ان لا يقبل القسمة بوجه و هو الجوهر الفرد و الجزء الذي لا يتجزى، او يقبلها طولا فقط و هو الخط، أو طولا و عرضا و هو السطح، أو طولا و عرضا و عمقا و هو الجسم.

و عند الاشعري: ان الجسم هو المؤلف، فلا متحيز عنده الا الجوهر و الجسم.

و أما القائم بالمتحيز فاما ان لا يكون مشروطا بالحي او يكون، و الاول اما أن يفتقر الي اكثر من جوهر واحد و هو التأليف عند ابي هاشم، و هو ما يقتضي صعوبة التفكيك، أو لا يفتقر و هو الاكوان.

و الكون عند مثبتي الاحوال عبارة عن معني يقتضي الحصول في الحيز، و عند نفاتها نفس الحصول فيه، فاما ان يكون حصولا حادثا أو باقيا: و الاول فاما أن يكون أول حصول له في الحيز و يسمى كونا فقط، او حصولا في حيز عقيب حصوله في غيره و يسمى حركة، او حصولا في حيز وقتين فصاعدا و يسمى سكونا، او حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث و يسمى اجتماعا او بحيث يتخللهما ثالث و يسمى افتراقا.

ثم المحسوسات باحدي الحواس الخمس: فبحس البصر الالوان و الاضواء

وبحس السمع الاصوات و الحروف، و بحس الذوق الطعوم، و بحس الشم الروائح، و بحس اللمس الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و الصلابة و اللين و الاعتمادات. و في بعض هذه خلاف بينهم.

اما المشروط بالحي فقيل عشرة: الحياة و هي الصفة التي لاجلها يصح علي الذات أن يعلم و يقدر، و القدرة و هي صفة للحي باعتبارها يصح منه أن يفعل و أن لا يفعل، ثم الاعتقاد و النظر و الإرادة و الكراهة و الشهوة و النفرة و الالم و اللذة.

و اكثرها ضروري التصور، و ما عداها فداخل تحتها أو فرع عليها كالعزم و القصد و المحبة و البغض و السخط و الغضب و الرحمة، فانها تعود الي الإرادة و الكراهة و كذلك الفرح و السرور و الغم و الحزن فانها تعود الي الاعتقاد، و في الموضوعين خلاف بينهم.

و اما الذي لا يكون متحيزا و لا قائما به فالفناء و إرادة الله تعالي و النفس الناطقة عند من أثبت هذه الثلاثة منهم.

حقيقة العلم و الظن

(تفريع) العلم و الظن نوعان تحت الاعتقاد. و اختلف في حقيقة العلم:

فذهب ابو الحسين و فخر الدين الرازي و من تابعهما الي انه بديهي التصور، و اتفق الباقرن من المتكلمين و الحكماء علي كونه كسبيا.

و احتج الاولون علي دعواهم بأمرين: احدهما ان ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فلو كشف عنه غيره لزم الدور. و لانه جزء من البديهي كعلمي بوجودي.

و جواب الاول: ان المطلوب من حد العلم هو تصور ماهيته، و ما عدا العلم انما ينكشف بوجود العلم في العقل لا بماهية العلم، فجاز كشف غيره به و ان لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه.

و عن الثاني لا نسلم ان البديهي حقيقة علمي بوجودي، بل وجود علمي به.

فأما تحقيق حد العلم و ما قيل فيه فمما لا يحتمله هذا المختصر .

و اما الظن فرسم بأنه الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين . وباللّٰه التوفيق .

البحث السادس : تقسيم الموجودات برأي الحكماء حقيقة العلم و الظن

في قسمة الموجودات علي رأي الحكماء :

الموجود اما أن يكون واجبا و هو ما يمتنع عدمه لذاته، أو ممكنا و هو جائز الوجود و العدم .

و الممكن اما ان يفتقر في وجوده الي موضوع-أي الي محل لا يتقوم بما يحل فيه-و هو العرض، او لا يكون و هو الجوهر .

و الجوهر اما ان يكون حالا مقوما لمحله في الوجود و هو الصورة، أو محلا لذلك و هو المادة، أو مركبا منهما و هو الجسم الطبيعي، أو ليس بأحد هذه الثلاثة و هو اما ان يتعلق بالجسم و هو النفس او لا يتعلق و هو العقل .

و اما العرض فاما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا يقتضي احدهما، و الاول فاما ان يكون بين اجزائه المفترضة حد مشترك و يسمى الكم المتصل و هو المقدار او لا يكون و يسمى الكم المنفصل، و الاول اما ان يكون اجزائه المفترضة بحيث يمكن اجتماعهما في الوجود أو لا يكون، و الاول المتصل القار الذات و اما يفترض بعدا واحدا و هو الخط او ذا بعدين و هو السطح او ذا ابعاد ثلاثة و يسمى الجسم التعليمي . و الثاني هو المتصل الغير القار الذات، و هو الزمان .

و اما الكم المنفصل فهو العدد، و اما المقتضي للنسبة: فالأين و هو الحصول في المكان، و متي و هو الحصول في الزمان، و الملك و هو كون الشيء محاطا بغير ينتقل بانتقاله كالسلاح و التقمص، و الوضع و هو الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب نسبة بعض اجزائه الي بعض و الي الا-مور الخارجة عنها كالتربيع و الانبطاح و ان يفعل و هو التأثير حال وجوده كالتقطيع و التسخين، و ان ينفعل و هو التأثر حال وجوده كالتقطع و التسخن.

فهذه المقولات الست تقتضي نسبة و ليست مجرد نسب عندهم.

و اما ما لا يقتضي قسمة و لا نسبة فاما ان يكون مجرد نسبة و هو الاضافة فان حقيقتها نسبة الشيء الي غيره نسبة متكررة من الطرفين، و اما ان لا يكون و هو الكيف، و هو كل هيئة قارة للشيء لا يقتضي تصورها تصور امر خارج عنها و عن حاملها.

و لا-قسمة و هي اما ان تتعلق بوجود النفس او بغيره، و الاول كالاقتادات و الارادات، فان كانت راسخة سميت ملكات او سريعة الزوال سميت حالات، و الثاني اما ان يتعلق بالكميات فاما بالكم المتصل كالاستقامة و الانحناء او بالمنفصل كالزوجية و الفردية، أو لا يتعلق بها و هي: اما أن يكون مجرد استعداد لان يفعل كالمصحاحية و الصلابة و يسمي قوة، أو استعدادا لان ينفعل كالمراضية و اللين و يسمي لا قوة. و اما ان لا يكون و هي المحسوسات باحدي الحواس الخمس:

فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم سمي انفعاليات، أو سريعة كحمرة الخجل سمي انفعالات.

فأقسام الممكنات الموجودة محصورة عندهم في هذه العشرة: و هي الجوهر، و الكم، و الكيف، و الاين، و متي، و الاضافة، و الوضع، و الملك و ان يفعل، و ان ينفعل. و تسمي عندهم المقولات العشر.

البحث السابع: الجواهر و الاعراض

انكر المتكلمون وجود أكثر هذه المقولات:

اما الجواهر و الكم فما كان من أقسامهما مبنيا علي نفي الجوهر الفرد كالمادة و الصورة و الجسم المركب عنهما و الكم المتصل فبطلان القول به لازم لثبوت الجوهر الفرد كما سنبين ثبوته.

و أما اثبات العقل فمبني علي القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، و سيجيء الكلام فيه.

و اما الاعراض النسبية فمنعوا من كونها أمورا زائدة علي النسبة، ثم منعوا من كون النسب امورا موجودة في الاعيان، اذ لو كانت كذلك لكان نسبها الي محالها أيضا كذلك، فكان الكلام فيها كالكلام في الاول، و يلزم التسلسل.

البحث الثامن: خواص الواجب لذاته في خواص الواجب لذاته

الواجب لذاته لا يكون واجبا بغيره، و إلا لجاز عدمه بفرض عدم ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته. هذا خلف.

الثانية: الواجب بالذات لا يتركب عن غيره، و الا لافتقر الي ذلك الغير، فكان ممكنا بذاته هذا خلف، و لا يتركب عنه غيره بحيث يكون بينه و بين غيره فعل و انفعال كما في الممتزجات و الا لكان انفعاله عن الغير مستلزما لامكانه أيضا.

الثالثة: الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته، اذ لو كان زائدا عليها لكان اما غنيا لذاته عن المؤثر فلا يكون صفة لها. هذا خلف. و اما مفتقرا إليه فالمؤثر فيه اذن اما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول الغير. هذا خلف.

او تلك الماهية فاما من حيث هي موجودة فيلزم تقدمها بوجودها علي وجودها، و الكلام في الثاني كما في الاول و يلزم التسلسل، او من حيث هي معدومة و هو باطل بالضرورة.

فان قلت: لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجود أو عدم لها كما يستلزم ماهية الثلاثة الفردية، وأيضا فهو معارض بماهية الممكن فانها قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة و الا لتقدمت بوجودها علي وجودها، و لا من حيث هي معدومة و إلا لزم اجتماع العدم و الوجود.

قلت: من شرط كون المؤثر موجدا أثرا خارجيا كونه موجودا، و العلم به بديهى. و حينئذ لا يرد النقص باقتضاء الثلاثة الفردية و نحوه، لان من ذلك اقتضاء امر اعتباري لا امر اعتباري و لا المعارضة تقابل الوجود، فان حاجة الفاعل في فعله الي كونه موجودا ضرورية، و لا كذلك قابل الوجود و الا لكان قبوله للوجود تحصيلا للحاصل.

احتج الخصم علي كونه زائدا عليها بوجهين:

(احدهما) ان ماهيته غير معلومة للبشر و وجوده معلوم، فماهيته غير وجوده.

(الثاني) ان الوجود معني واحد، فاما ان يلزمه التجرد فوجود الممكنات مجرد غير عارض لها. هذا خلف. أو يلزمه العروض لماهية فيكون كل وجود عارضا، اذ لازم الطبيعة الواحدة لا يختلف، فوجود واجب الوجود لذاته عارض لماهيته و هو المطلوب، او لا يلزمه واحد منهما و حينئذ لا يتصف بأحدهما الا لسبب منفصل، فتجرد واجب الوجود محتاج الي غيره هذا خلف.

(و الجواب عن الاول) ان وجوده المعلوم هو المشترك المعقول، و هو مقول

عليه و علي غيره بالتشكيك. و الذي هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجي الخاص به، و هو غير معلوم.

(و عن الثاني) ان هاهنا قسما رابعا، و هو أن يلزمه التجرد باعتبار و يلزمه العروض باعتبار، و ذلك انه و ان كان معني واحدا الا انه لما كان مقولا علي الموجودات بالتشكيك مختلف النسبة إليها بالاول و الأولي جاز أن تختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته، و انما يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطيا.

الرابعة: الوجوب كيفية لانتساب امر الي آخر، و هي امر معقول مشترك بين الواجب بالذات و بالغير بالتشكيك علي نحو اشتراك الوجود، فان الوجوب للواجب بالذات اول و أولي من الواجب بالغير، و اذ ليس الوجوب معني خارجيا فمعني كون الشيء واجبا في الخارج بحيث اذا جرده العقل مع ما ينسب إليه و اعتبرهما وجد احدهما واجبا للآخر اما لذاته او لغيره.

الخامسة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، اذ لو فرضنا امكانه من بعض الجهات لكان في ذاته جهتا وجوب و امكان، فلزمتها الكثرة و التركيب، و قد بينا انها غير مركب.

البحث التاسع: في خواص الممكن لذاته

(الاولي) الممكن لذاته يستوي نسبة الوجود و العدم إليه، خلافا لكثير من المتكلمين، فانهم قالوا بأولية العدم للجائز و استغنائه حال عدمه عن الفاعل.

لنا: لو كان احدهما اولي و أرجح لكانت تلك الاولوية اما أن لا تكفي في رجحان الاولوي او تكفي، فان لم تكف فلا رجحان بالنسبة الي ذات الممكن و ان كفت فان منعت النقيض فأحد الطرفين ممتنع و الاخر واجب، فلم يكن

الممكن ممكنا. هذا خلف. و ان لم تمنع فلنفرض وقوعه، فان وقع لا لسبب مع كونه مرجوحا فأولي ان يقع المساوي لا السبب و هو باطل بالضرورة، أو لا لسبب فلا تكون الاولوية كافية في رجحان احد الطرفين، بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح، وقد فرضت كافية. هذا خلف.

(الثانية) الممكن لما استوي طرفاه بالنسبة إليه امتنع بالضرورة ان يترجح احدهما علي الاخر الا لمرجح من خارج ذاته.

(الثالثة) علة حاجة الممكن الي المؤثر هي امكانه، وعند ابي هاشم هي الحدوث، وعند ابي الحسين البصري هي المركب منهما، وعند الاشعري الامكان بشرط الحدوث.

لنا وجهان:

احدهما - انا متي تصورنا تساوي طرفي الممكن قضى العقل من تلك الجهة بحاجة الممكن في رجحان احد طرفيه علي الاخر الي المرجح من غير التفات الي امر آخر، وذلك يدل علي ان الامكان بواسطة التساوي كاف في اقتضاء الحاجة الي المؤثر.

الثاني - ان الحدوث كيفية في الوجود متأخرة عنه، والوجود متأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة الي اليجاد المتأخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها، فلو كان الحدوث نفس العلة أو جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب و انه محال.

(الرابعة) الممكن حال بقاءه محتاج الي المؤثر، للزوم علة الحاجة له مطلقا.

فان قلت: هذا باطل، ان المؤثر اما ان يكون له فيه حال البقاء اثر أو ليس

ص: 48

فان كان فاما في وجوده الحادث و هو تحصيل الحاصل او في امر جديد فالتأثير في الامر الجديد لا في الباقي، واما ان لم يكن له فيه اثر البتة لم يكن محتاجا إليه.

قلت: تأثيره في امر جديد هو البقاء، و هو امر غير الاحداث.

(الخامسة) الممكن مسبوق بوجوب، علي معني انه متي تمت شرائط التأثير فيه فلا بد و أن يوجد عن فاعله، و ملحوق بوجوب علي معني انه حال وجوده يمتنع عدمه، و الا لصح اجتماع الوجود و العدم.

البحث العاشر: في المعدوم

المعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود و اتفق الناس علي كونه نفيا محضا، او ممكن الوجود و اتفق المحصلون من المتكلمين و غيرهم علي انه نفى محض أيضا، خلافا لابي هاشم و اتباعه من المعتزلة، فانهم زعموا أنه ثابت حال عدمه و فرقوا بين المعدوم و المنفي، و خصصوا المنفي بالممتنع و جعلوا في مقابله الثابت، و خصصوا المعدوم بالممكن و جعلوه قسما من الثابت و قسيما للموجود.

لنا: ان الثابت اما في الذهن أو في الخارج أو أعم منهما، و الاول و الثالث لا تحقق لهما الا في الذهن و ليس مرادا لهم، و الثاني بالضرورة هو الموجود.

احتجوا: بأن المعدوم متميز، و كل متميز ثابت، فكل معدوم ثابت.

بيان الصغري من وجوه:

(الاول) انا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها و بين طلوعها من مغربها مع عدم هذين الطلوعين.

(الثاني) انا نقدر علي الحركة يمنا و يسرة و لا نقدر علي الطيران الي السماء و المقذور متميز عن غيره في حال عدمه.

(الثالث) انا نحب حصول اللذات و نكره حصول الآلام، فالتمييز حاصل فيها مع عدمها.

بيان الكبرى: انا لا- نعني ثبوت الذوات الا- كونها متحققة في انفسها، و من المعلوم أن تميز الذوات عن اغيارها فرع علي تحققها في انفسها، فكانت المعدومات ثابتة في عدمها.

و الجواب: لا نسلم ان التميز المذكور في المعدومات حاصل في غير العقل و التميز العقلي بينها لا يقتضي ثبوتها في غير العقل.

ثم ما ذكره معارض بالتمييز بين الممتنعات و المركبات الخيالية كجبل من ياقوت و بحر من زئبق، مع ان ذلك التميز لا يقتضي ثبوتها في العدم عندهم.

ص: 50

القاعدة الثالثة: في حدوث العالم

اشارة

وفيها ركنان:

الركن الاول: في اصليين يبني عليهما هذا المطلوب

الاصل الاول: في اثبات الجوهر الفرد

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: اثبات الجوهر الفرد

اعلم ان هذا أصل كبير في ابطال مذهب الخصم مفسد لكثير من قواعده، فان اثبات المادة و الصورة و الكم المتصل لا يمكن مع القول به، و كذلك اشكال الافلاك و حركاتها المستديرة، و عدم جواز الخرق و الالتيام عليها مبنية علي نفيه،

ص: 51

و علي صحة الشكل المستدير و صحة الزاوية يبني اكثر العلوم الرياضية، فلا يتم اذن شيء منها مع القول به.

و بيان المذاهب في هذه المسألة ان نقول: لا شك ان الجسم المحسوس قابل للانقسام، فتلك الانقسامات الممكنة اما أن تكون حاصلة فيه بالفعل أو بالقوة، و علي التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية.

فالاول أن تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية الي اجزاء لا تقبل القسمة بوجه ما، و هو قول جمهور المتكلمين.

و الثاني أن تكون فيه بالفعل غير متناهية، و هو قول النظام.

و الثالث أن يكون في نفسه واحدا لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، بمعني ان الجسم لا- ينتهي في قبول القسمة الي حد الا- و يقبل القسمة، و هو قول جمهور الفلاسفة.

و الرابع أن يكون واحدا في نفسه قابلا لانقسامات بالقوة متناهية.

البحث الثاني: الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى

الجسم مركب من اجزاء بالفعل لا تتجزى خلافا للفلاسفة.

لنا وجوه:

(الاول) ان الحركة و الزمان كل منهما مركب من اجزاء لا تتجزى، فالجسم كذلك. بيان الاول: ان الآن الحاضر من الزمان يستحيل أن يكون عين الماضي او المستقبل، و الا لم يكن الحاضر حاضرا هذا خلف. و حينئذ فاما أن يقبل القسمة و هو باطل، لانه ان قبلها مع ان طبيعته علي التقضي و السيلان لزم أن يكون احد جزئيه سابقا علي الاخر، فالسابق ماض و اللاحق مستقبل، فلا حاضر

ص: 52

اذن هذا خلف. او لا يقبلها، وحينئذ يكون عدمه دفعة و حدوث الآن الذي يعقبه دفعة، فيلزم كون الزمان من آتات متتالية كل منها لا تقبل القسمة، وهو مرادنا بالجواهر الفرد.

ثم نقول: القدر من الحركة الواقع في ذلك الآن المطابق له لا يقبل القسمة أيضا، و الا لانقسم بحسبه الآن الذي لا ينقسم. هذا خلف.

و أما بيان ان الجسم كذلك فلان المقدار الذي يتحرك عليه المتحرك من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الذي لا يتجزى ان انقسم كانت الحركة الي نصفه نصف الحركة الي كله، فلزم انقسام ما لا ينقسم من الحركة هذا خلف. و ان لم ينقسم فهو الجواهر الفرد.

(الثاني) انا اذا فرضنا كرة حقيقية علي سطح حقيقي فموضع الملاقاة ان كان منقسما فهو باطل، لان ذلك الموضع من الكرة منطبق علي السطح المستقيم و المنطبق علي السطح المستقيم مستقيم، فذلك الموضع من الكرة مستقيم هذا خلف. و ان لم يكن منقسما فاذا دحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقاة يكون أيضا غير منقسم لما مر، وكذا الثالث و الرابع الي أن يتم دائرة تلك الكرة، فتكون تلك الدائرة مركبة من اجزاء لا تقبل القسمة.

(الثالث) النقطة عند الخصم شيء ذو وضع لا ينقسم، وهي نهاية الخط الموجود بالفعل، فكانت موجودة بالفعل، فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسامه هذا خلف، و ان كان غير منقسم فهو الجواهر الفرد.

احتج الخصم بوجه:

(الاول) اذا وضعنا جزءا بين جزءين فالمتوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب، فان كان الاول فقد لقي كل واحد منهما بغير ما لقي الاخر

فكان منقسما، وان كان الثاني لم يكن ازدياد التأليف مفيدا لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان.

(الثاني) اذا ركبنا خطا من ثلاثة اجزاء ووضعنا علي طرفيه جزئين، فاما أن يصح الحركة علي كل واحد من ذينك الجزئين الي الاجزاء أو لا يصح، والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول. فلنفرض حركتهما معا، وحينئذ يلزم التقاؤهما علي الجزء الاوسط، فيماس كل منهما بنصفه نصف الوسط وبنصفيهما الآخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخط، فيلزم قبول القسمة في الكل.

(الثالث) اذ ركبنا خطا من أربعة اجزاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا ثم فرضنا حركتهما معا فلا بد وأن يلتقيا علي متصل الثاني والثالث، وذلك يستلزم انقسام الجزئين و ما ماساه من الجزئين المتوسطين من الخط.

و الجواب عن الاول: ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلقي كلا منهما بنهايته من ذلك الجانب، ونهايته عرضان قائمان، ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها. سلمناه لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة، فان العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقاته الجواهر له نسبا و اضافات لا توجب تكثرها وتعددتها تكثرا في ذاته ولا قسمة. وهذا كما لا يتوهم من محاذاة النقطة المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها، فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة.

وعن الثاني: انما نمنع صحة الحركة علي الجزئين لاستلزامها المحال، فان حركة الجزء الآذي لا يتجزى دفعية آنية، فلو تحركا معا لزم اجتماعهما

في حيز واحد-اعني الوسط الذي لا يتسع الا لاحدهما-لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله. و انما تصح حركتهما معا ان لو جاز الانقسام عليه و هو اول المسألة.

وعن الثالث:انه اذا ثبت ان حركة كل من الجزئين عن الثاني من اجزاء الخط الي الثالث حركة دفعية لم تكن تحاذيهما علي متصل الثاني و الثالث موجبا فيهما و لا في غيرهما قسمة، بل كانت محاذاتهما امرا اعتباريا، و الحكم بقبول الانقسام هناك حكم و همي كما سبق، و في هذه المسألة ادلة كثيرة من الطرفين و فيما ذكرناه كفاية هاهنا.

البحث الثالث: الجسم مركب من اجزاء متناهية

الجسم مركب من اجزاء بالفعل متناهية، خلافا للنظام.

لنا وجهان:

(الاول) لو كان في الجسم اقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهيا، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

اما الملازمة:فلان زيادة المقادير و نقصانها تابعان لزيادة الاقسام الموجودة في الاجسام، فاذا كانت الاقسام في جسم بالفعل غير واقفة عند حد بالضرورة المقدار كذلك. و اما بطلان اللازم فظاهر.

(الثاني) لو كانت الاجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره الا في زمان غير متناه، لانه يستحيل قطعه الا بعد قطع نصفه و قطع نصفه الا بعد قطع ربعه و هلم جرا، فاذا كان فيه اجزاء بالفعل غير متناهية استحال ان يقطع اجزاؤها الا في مدة غير متناهية، لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله.

ص: 55

ولهذه الحجة ارتكبت النظام القول بالطفرة، اي ان النملة مثلا التي تقطع مسافة ما تطفر بعض مقدارها الي بعض.

وهو قول مع شناعته غير نافع له، فان النملة لو طفرت من الجسم بعضه، فالذي قطعت بحركتها منه ان كان متناهيًا كانت نسبته الي ما طفرته نسبة متناهي العدد الي متناهي العدد، اذ تمكنا ان تقطع من القدر الذي طفرته بمقدار ما قطعت الي ان تقني الجسم، فكان الكل متناهيًا مع فرضه غير متناه، و ان لم يكن متناهيًا عاد الالزام بعينه فيه.

الاصل الثاني: في ان الحوادث متناهية و لها بداية خلافا للفلاسفة

لنا وجوه:

(الاول) ان مجموع الحوادث في طرف الماضي الي زماننا صدق دخوله في الوجود، فنقول: وجود ذلك المجموع موقوف علي وجود كل واحد واحد من الحوادث، و الموقوف علي امر حادث يجب أن يكون حادثًا، ينتج ان وجود ذلك المجموع حادث. اما المقدمة الاولي فلان الحوادث اجزاء مجموعها، و تحقق المجموع بدون جزئه محال. و اما الثانية فيبينة بنفسها.

(الثاني) ان كان كل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث و جب أن يكون مجموعها كذلك، لكن الملزوم حق فاللازم مثله. اما الملازمة فلان لازم الجزء لازم الكل، و اما حقيقة الملزوم فظاهرة.

فان قلت: اللازم لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص، و سلم ان مجموعها يلزمه حدوث اجزائه، انما النزاع في لزوم مطلق الحدوث له.

ص: 56

قلت: مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاص، فمستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث، فكان المجموع مستلزما لمطلق الحدوث.

(الثالث) لو كان الماضي من الحوادث غير متناه لما وجود اليوم، لتوقفه علي انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية و امتناع انقضاء ما لا نهاية له، لكن اللازم باطل فالملزوم باطل.

واعلم ان الخصم تارة يقول ما لا اول له من الحوادث هو مجموعها و تارة يقول هو نوعها. اما المجموع فقد عرفت حدوثة، و اما النوع فلانه لا- يقع في الوجود ما لم يقترن به العوارض المشخصة التي كل واحد منها حادث. و ما توقف وجوده علي وجود الامور الحادثة كان حادثا، فالنوع اذن حادث.

و هذا الاصل الثاني اتم في اثبات المطلوب و ان كان الاول نافعا. فلنشرع بعدهما في بيان المطلوب.

الركن الثاني

اشارة

وفيه بحثان:

البحث الاول: في تقدير البرهان علي حدوث العالم

و هو من وجهين:

(الاول) الاجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية، و كل ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث، فالاجسام حادثة.

اما المقدمة الاولى فيتوقف علي امور اربعة: الاول ان هاهنا امورا زائدة

ص: 57

علي الجسم، الثاني ان تلك الامور محدثة، الثالث انها متناهية، الرابع ان الجسم لا ينفك عنها.

اما الاول فلان الحصول في الحيز و انواعه من الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق أكوان للمتحيز، و يستحيل أن يكون نفس المتحيز او الحيز لوجهين:

احدهما: انها تتبدل و تتعاقب علي ذات المتحيز و الحيز عند حصوله فيه مرة بعد أخرى، و لا شيء من المتحيز و الحيز بمتبدل في ذاته مع شيء منها فكانت زائدة عليه.

الثاني: انها مشتركة في كونها حصولات للمتحيز في الحيز، و حصوله في الحيز نسبة بينه و بين الحيز، و النسبة متغايرة للمتسبين، اما الثاني و الثالث فلانها مستلزمة للكون في الزمان، و كل واحد واحد من اجزاء الزمان و مجموعه مستلزم للحدوث، لما عرفت من وجوب تناهي الحدوث، و لازم اللازم لازم، فكان الحدوث و التناهي لازمين لهذه الحدوث. و اما الرابع فلان المتحيز واجب الحصول في حيز ما، فان كان واجب الحصول غير مسبوق بغيره، فهو أول كون له في الوجود. و ذلك ان الحدوث و ان كان مسبقا بحصول فاما في ذلك الحيز و هو السكون أو في غيره و هو الحركة بناء علي الجوهر الفرد، فاذا المتحيز لا ينفك عن كون حادث، و اما الثانية فغنية عن البيان.

(البرهان الثاني) لو كان شيء من الاجسام لا أول لوجوده لكان من حيث هو كذلك اما متحركا أو ساكنا، و القسمان باطلان فالقول بأن شيئا منها لا أول لوجوده باطل.

بيان الحصر: ان الجسم واجب الحصول في حيز ما، فذلك الحصول اما أن يكون أول حصوله في الحيز و ذلك ينافي عدم اولية وجوده أو حصولا

ثانياً، فاما في ذلك الحيز وهو السكون أو في غيره وهو الحركة، واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة يستلزمان الزمان، وقد علمت انه بأجزائه ومجموعها حادث متناه، وملزوم الحادث حادث متناه، فالحركة والسكون امران حادثان، وذلك ينافي عدم أولية الجسم. وتلخيص هذا البرهان علي هذا الوجه غير محتاج الي التطويل الذي ذكره الامام فخر الدين في سائر كتبه.

(البرهان الثالث) كل العالم بأجزائه موجود ممكن، وكل موجود ممكن فهو حادث، فالعالم بأجزائه حادث.

اما المقدمة الاولى فلان مرادنا من العالم كل موجود سوي واجب الوجود لذاته، وسنبين أن الواجب لذاته ليس الا الواجد، وحينئذ يتبين ان كل ما عداه من الموجودات فهو ممكن لذاته، إذ العقل يقول كل موجود فاما ان يكون من حيث ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته، او قابلا له وهو الممكن لذاته ولا واسطة.

و اما الثانية فلانا بينا ان كل ممكن مفتقر في رجحان احد طرفيه علي الاخر الي مؤثر، فنقول: افادة المؤثر لوجود الاثر اما أن تحصل حال وجود الاثر أو حال عدمه، فان حصلت حال الوجود فاما حال البقاء أو حال الحدوث، و الاول باطل لانه تحصيل للحاصل، فبقي ان يفيد الوجود حال عدم أو حال الحدوث، وعلي التقديرين فالأثر حادث، فاذا كل موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب.

البحث الثاني: في شبه الخصم و حلها

(الشبهة الاولى) وهي العمدة الكبرى لهم، قالوا كل ما لا بد منه في مؤثرية

اللّٰه في وجود العالم اما ان يكون حاصلًا في الازل أو لا يكون، فان كان حاصلًا في الازل لزم ان لا يتخلف العالم عن اللّٰه، اذ لو تخلف لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لا مر فلا يكون تمام ما به التأثير حاصلًا في الازل وقد فرض كذلك هذا خلف، وان كان لا لمر لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال. و اما ان لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الازل ثم حصل بعد ذلك فحصوله ان كان لا لمر لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال، او لمر فيكون الكلام فيه كما في الاول و يلزم التسلسل او الدور، و هما محالان.

(الشبهة الثانية) قالوا: مؤثرية اللّٰه تعالي في وجود العالم امر مغاير لهما، لا مكان تعقل كل منهما مع الجهل بكون اللّٰه مؤثرًا في العالم، و لانها نسبة بينهما و النسبة مغايرة للمنتسبين.

ثم ليست عبارة عن امر سلبي، لان قولنا «كذا مؤثر في كذا» نقيض قولنا «ليس بمؤثر فيه» الذي هو امر سلبي، و نقيض السلبي ثبوتي، فكانت المؤثرية امرًا ثبوتيًا زائدًا علي ذات المؤثر، فاما ان يكون محدثًا فيفتقر الي مؤثرية اخري، و الكلام فيها كالكلام في الاول و يلزم التسلسل و هو محال، أو قديما مع انه صفة اضافية يستدعي ثبوت المضافين، فيلزم من قدمها قدم العالم و هو المطلوب.

(الشبهة الثالثة) كل محدث فلا بد و أن يكون عدمه قبل وجوده، و لا يجوز أن تكون تلك القبلية نفس العدم، لان العدم قبل كعدم بعد، و ليس القبل بعد، فاذن هي مفهوم زائد علي العدم حاصل بعد أن لم يكن فله قبل. و الكلام فيه كالكلام في الاول، فهناك قبليات لا أول لها تلحق موصوفًا لذاته، و ذلك هو الزمان، فاذن الزمان لا أول له، و هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم

فثبت قدم الحركة لذلك العلم، فيصير اذن تقدير المطالبة بلمية تأخره عن علة تأخره لم تأخر تأخره و حدوثه الحاصل عما اقتضي تأخره و حدوثه وقد علمت ان المطالبة انما هي بلمية تأخره، وقد قلنا انه لذلك العلم لا بلمية تأخر تأخره.

وعن الثالث: ان الترك بالنظر الي ذاته و الي القدرة امر ممكن، و انما يجب من جهة الداعي، و ذلك لا ينافي الاختيار كما سنبينه إن شاء الله.

(و الجواب عن الشبهة الثانية) ان المؤثرية امراضا في ثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر، و لا نسلم انها امر ثابت في الخارج، و تقسيمها بالمحدث و القديم من عوارض وجودها في الخارج، و دليلكم ان دل فانما يدل علي كون مفهومها مفهومها ثبوتيا، و هو اعم من الثبوت في الخارج لا علي كونها ثابتة في الخارج.

فان قلت: المعقول من المؤثرية ان لم يكن يطابق الخارج كان جهلا، و ان طابق صدق التقسيم بالمحدث و القديم. و أيضا فان المؤثرية صفة للمؤثر حاصلة قبل الاذهان، و صفة الشيء يستحيل قيامها بغيره.

فجواب الاول: ان عدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونه جهلا، و انما يقتضي ذلك لو حكم بثبوتها في الخارج، مع انه ليس كذلك بل اذا حكم بثبوتها في العقل فمطابقتها بثبوتها في العقل دون الخارج.

و جواب الثاني: ان الحاصل قبل الاذهان هو الشيء الذي بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الي غيره، لا الذي يحصل في العقل، فان ذلك يستحيل ان يوجد قبل وجود العقل.

(و عن الشبهة الثالثة) ان القبلية انما تستلزم وجود الزمان اذا ثبت انها امر

موجود في الخارج. وبيان هذا المنع من وجوه:

(الاول) انها نسبة، والنسب لا وجود لها في الاعيان كما بيناه.

(الثاني) انها صفة للعدم في قولنا «عدم المحدث قبل وجوده»، وصفة العدم يستحيل أن تكون موجودة في الخارج.

(الثالث) ان الزمان ممكن لذاته، فيمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، فلو كان اعتبار القبليّة و البعدية مستلزما لاعتبار وجوده لما أمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك. بيان الملازمة: ان اعتبار بعدية عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده، فوجب ان لا يصدق اعتبار عدمه. واما بطلان التالي فلانه ممكن لذاته.

(وعن الشبهة الرابعة) متي لا يجوز ترك الاحسان اذا تمت شرائط وجوده او اذا لم يتم الاول مسلم و الثاني ممنوع، فلعل شرطا من شرائطه كان مفقودا في الازل، فتخلف لتخلفه كما ذكرناه في الحكمة التي اشتمل عليها حدوث العالم.

(وعن الشبهة الخامسة) لا نسلم ان الامكان صفة وجودية، والفرق بين عدم الامكان و كون الامكان معني عدميا ظاهر. سلمناه لكنه معارض بما انه لو كان ثابتا لاستلزم وجود الهيولي المستلزم لنفي الجوهر الفرد. لكن الجوهر الفرد ثابت كما بيناه، فالقول بالهيولي باطل، فالقول بكون الامكان امرا وجوديا باطل وباللّه التوفيق.

ص: 62

القاعدة الرابعة: في اثبات العلم بالصانع و صفاته

اشارة

وفيها اركان:

الركن الاول: اثبات العلم بوجود الصانع

اشارة

انه اما ان يستدل علي ذلك بالامكان او بالحدوث، فههنا طريقتان:

الطريق الاول: الاستدلال بالامكان

و تقريره: ان صانع العالم ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب، وان كان ممكنا لذاته افتقر الي مؤثر، فمؤثره اما نفسه و هو باطل لوجوب تقدم المؤثر باعتبار ما علي اثره بالضرورة، و امتناع تقدم الشيء بوجه علي نفسه أو غيره، فاما علي سبيل الدور و هو باطل و جوب تقدم كل منهما علي اثره، فيلزم تقدمه علي نفسه

ص: 63

أو علي سبيل التسلسل و هو أيضا باطل، لان مجموع تلك الامور الممكنة يمكن لافتقاره الي كل واحد من اجزائه الممكنة، فيفتقر اذن الي مؤثر، فمؤثره التام اما نفسه او امر داخل فيه او أمر خارج عنه او ما يتركب عن الاخيرين، و الاول لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب تقدم العلة او جزئها بوجه ما علي المعلول و امتناع تقدم الشيء علي نفسه. و الثاني باطل لان المؤثر التام في المجموع لا بدّ و أن يكون مؤثرا في كل واحد من آحاده و الا لكان مؤثرا اما في بعضها فقط فلا يكون مؤثرا تاما في المجموع و قد فرض كذلك هذا خلف، او لا في شيء منها فلا يكون له فيه تأثير اصلا. و اذا كان كذلك فلو كان المؤثر في المجموع امرا داخلا فيه لزم أن يكون ذلك المؤثر علة لنفسه، و هو باطل لما مر.

و الثالث و الرابع يستلزمان المطلوب، لان الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثر لايجاد مجموعها او جزء المؤثر لا يكون الا واجب الوجود لذاته، فهذا هو التقدير التام لهذا الطريق.

و اعلم ان هذه الحجة مع تلخيصنا لها لا تتم، و ذلك أنا لا نسلم ان العلة للمركب لا بد أن تكون علة أولا لاجزائه، اما العلة الناقصة فظاهر انها لا تستلزم المركب فضلا أن تكون علة لاجزائه، و اما العلة التامة له فلا نسلم انها علة تامة لاجزائه.

قوله «لانها ان لم تكن مؤثرة في جميع اجزائه بل في بعضها لا يكون مؤثرا تاما في المجموع» قلنا: لا نسلم، فان ذلك مبني علي كون المؤثر التام في المجموع مؤثرا تاما في كل واحد من اجزائه، و هو اول المسألة.

سلمناه، لكن قوله «اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزاء المجموع لا يكون

له فيه تأثير اصلا». قلنا لا نسلم، و انما يلزم ذلك ان لو كان المجموع عبارة عن كل واحد من آحاده، و هو ظاهر الفساد، بل نقول من رأس لا يجوز أن تكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشيء من اجزائه، و ذلك ان العلة التامة للشيء هي جملة الامور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشيء، و من جملة ما يتوقف عليه الشيء كل واحد واحد من اجزائه، فكان تحقق علته التامة موقوفا علي تحقق كل واحد واحد من اجزائه، و لا شيء من علل اجزائه بمتوقف علي كل واحد من اجزائه و الا لتوقف علي معلولها الذي هو احد اجزائه لكنه متوقف عليها، فيلزم الدور.

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدمة، و هي أن علة المركب لا بدّ و ان تكون علة أولا لاجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء، و البرهان المذكور علي فسادها مما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر.

و المعتمد في هذه المسألة ما رتبته أيضا من البرهان فقال: لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود لذاته تنتهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكنت الموجودات بأحاديها و مجموعها ممكنا، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة، و اما بطلان التالي فلانه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة، و كل علة تامة يجب ان يعتبر في تحققها جميع الامور المعتبرة في تحقق ماهية معلولها علي ما سبق مجموع الممكنات الموجودة اجزاء من علته التامة او شرائط في وجودها. لكن تلك العلة ممكنة لتركبها و موجودة، فلها علة تامة موجودة شأنها كذلك، لكن ذلك محال لان تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات، فكانت معتبرة في تحقق معلولها-اعني العلة التامة لمجموع الممكنات.

وقد بينا ان كل واحد من اجزاء المعلول معتبر في تحقق علته التامة، فيلزم أن يكون تلك العلة التامة معتبرة في تحقق نفسها لكونها جزءا من معلولها، فيكون اما جزء لنفسها و انه محال.

و اعترض الامام نجم الدين القزويني ادام الله سعادته علي هذا البرهان، فقال:

أما من طريق الجدل فنقول: لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الواجب لذاته موجودا، و الا لكان المجموع الحاصل منه و من جميع الممكنات ممكنا لافتقاره الي اجزائه، فله علة تامة موجودة مركبة الي آخر ما ذكرتم.

و أما من طريق الحل فنقول: لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة، و انما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي انما صارت العلة علة تامة للمعلول لكونها علة لذلك فقط، و أما اذا كان ذلك الجزء الذي شأنه ذلك فلا، و اذا جاز ذلك فيجوز أن تكون العلة التامة لمجموع الممكنات علة للهيئة الاجتماعية فقط التي هي الجزء الصوري. فتلك الهيئة تكون متأخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تأخر المعلول عن علته التامة، و استحال أن تكون جزءا منها و الا لتقدمت علتها و تأخرت عنها معا، و انه محال بالضرورة.

اجاب ملخص البرهان عن المعارضة: بأننا لا نسلم الملازمة، فان حاصل ما ذكرتموه من المتصلة أنه لو كان واجب الوجود موجودا لكان المجموع الحاصل منه و من غيره ممكنا. و معلوم انه ليس ذلك الامكان و لا المجموع الملزوم له بلازم لوجود واجب الوجود، و إلا لزم من وجود الجزء وجود الكل، او كون واجب الوجود ممكنا، و كلاهما محال، و ذلك بخلاف ما ذكرناه من

المتصلة في البرهان، فان حاصلها يعود الي استلزام عدم واجب الوجود، لكون الموجودات بأسرها ممكنة و هو ضروري و ظهر الفرق.

و عن المدعي حلا أن نقول: قوله «لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة» قلنا: قد دللنا عليه.

قوله «و انما يلزم ذلك» الي آخره. قلنا: هذا مبني علي أن العلة التامة لوجود المركب يجوز أن يكون نفسها علة تامة لوجود جزء من اجزائه، و قد برهننا علي أنه لا يجوز ذلك، فليس انما تصير العلة علة تامة له اذا كانت علة تامة لبعض اجزائه، بل لا يجوز أن تكون علة تامة لبعض اجزائه من حيث هي علة تامة لوجوده كما بينا. و بالله التوفيق.

و اعلم ان هذا الامام لما وقف علي هذين الجوابين اعترف بصحتهما و سقوط الاعتراض علي البرهان المذكور.

الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الذوات

و تقريره: ان العالم محدث، و كل محدث فله محدث.

اما المقدمة الاولى فقد تقدم بيانها، و اما الثانية فلان كل محدث ممكن و كل ممكن فله مؤثر.

بيان الاولى: ان المحدث هو الذي وجد بعد العدم، فكانت ماهيته قابلة للوجود و العدم، و هو المراد بالممكن. و اما الثانية فقد سبق تقريرها، و أما بيان ان ذلك المؤثر المحدث يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فيعود الي الطريق الاول.

و زعم بعض المتكلمين ان المقدمة الثانية من هذا الدليل - و هي قولنا كل

محدث مفتقر الي المؤثر-بديهية من غير نظر الي كون المحدث ممكنا.

و هو باطل، لانه بناء منهم علي كون الحدوث هو العلة المحوجة الي المؤثر، وقد سبق منا بيان ان الحدوث لا يصلح أن يكون علة الحاجة ولا جزء منها ولا شرطا لها، فاذن انما تكون بديهية باعتبار الامكان للحدث. وباللّهُ التوفيق.

الركن الثاني: في صفاته السلبية

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات

ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعين ذاتها المخصوصة، خلافا لابي هاشم و اتباعه، فانه زعم ان الذوات كلها متساوية في الذاتية و متخالفة بأحوال هي عليها.

لنا وجهان:

(الاول) ان ماهيته تعالى نفس وجوده، ولا شيء من ماهيات الممكنات كذلك، فماهية الله تعالى غير مشاركة لشيء من ماهيات الممكنات في حقيقتها.

و مقدمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما.

(الثاني) لو كانت ماهيته مساوية لشيء من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها بما لاجله صار مؤثرا في وجود العالم ان كان لامر فاما لذاته او للازمها، فيلزم اتصاف سائر الماهيات بصفات الالهية، لوجوب اشتراك متماثلي الذات في جميع مقتضياتها ضرورة، واما لغيره فيكون واجب الوجود محتاجا في تحقق

ص: 68

صفات الالهية الي غير خارجي عنه، فكان في صفاته ممكنا معلولا للغير، هذا خلف. وان كان لا امر لزم الترجيح بلا مرجح و هو محال.

البحث الثاني: في كونه تعالى ليس بمتحيز

و يدل عليه وجوه:

(الاول) لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة فيلزم كونه محدثا علي ما مر، و كل محدث ممكن فالواجب ممكن. هذا خلف.

(الثاني) لو كان متحيزا لكان مفتقرا الي حيز، و اللازم باطل فالملزوم كذلك.

اما الملازمة: فلان المتحيز متعلق الاشارة الحسية بأنه هنا او هناك، فكان مستلزما للحاجة الي الجهة و الحيز ضرورة. و اما بطلان اللازم: فلانه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفا علي وجود الحيز الممكن الحادث، و الموقوف علي وجود الممكن ممكن بذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته.

هذا خلف.

(الثالث) لو كان جسما لكان مركبا، و اللازم باطل فالملزوم مثله. اما الملازمة فظاهرة، و أما بطلان اللازم فلانه لو كان مركبا لكان ممكنا علي ما مر في خواص الواجب لذاته. هذا خلف.

(الرابع) لو كان جسما لكان مساويا لسائر الاجسام في الحقيقة، و حينئذ فاختصاص ذاته بصفات الالهية ان كان لذاته أو لشيء من لوازمها و جب أن يكون كل جسم موصوفا بها و هو محال، و ان كان لا امر خارج عن ذاته عارض لها كان مفتقرا في تحقيق صفاته الي غير خارجي، فكان ممكنا بالذات علي ما مر.

هذا خلف.

البحث الثالث: في كونه تعالى ليس بجوهر

الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظي علي معان:

احدها حقيقة الشيء و ذاته.

الثاني الموجود الغني عن المحل.

الثالث الشيء الذي اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع.

الرابع القابل للصفة.

الخامس ما يكون موردا للصفات المتعاقبة.

و الجوهر بالمعني الاول و الثاني صادق علي الله تعالى، اذله حقيقة غنية في الوجود عن المحل، و غير صادق عليه بالمعني الثالث، اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها، و لا بالمعني الرابع و الخامس لما سنبين انه ليس له صفة تزيد علي ذاته فيقبلها ذاته و تكون معروضة لها.

لكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية و لم يرد اذن من الشارع في اطلاق هذا اللفظ عليه، لم يكن اطلاقه في حقه مطلقا: أما بالاعتبارين الاولين فمن جهة اللفظ فقط، و أما بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ و المعني معا.

البحث الرابع: انه تعالى ليس في مكان و لا جهة و لا حيز

انه تعالى ليس في مكان و لا جهة و لا حيز، خلافا للكرامية، فانهم اتفقوا علي انه تعالى في جهة: ثم زعمت الهيصمية انه فوق العرش في جهة لا نهاية لها و بينه و بين العرش بعد غير متناه، و زعمت العابدية ان بينهما بعدا متناهيا، و قال بعض الهيصمية انه علي العرش كما ذهب إليه سائر المجسمة.

لنا وجوه:

(الاول) انه لو كان في مكان لم يخل عن الاكوان الحادثة، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

اما الملازمة: فلان كونه في المكان ان كان اول كون له فهو كون الحدوث او كونا ثانيا اما في ذلك المكان وهو السكون أو في غيره وهو الحركة. وعلي التقديرات فهي حادثة ولا خلو للكائن عنها لما مر.

و اما بطلان اللازم، فلانه لو لم يخل عن الأكوان الحادثة لكان حادثا علي ما مر أيضا، وكل حادث ممكن فالواجب ممكن. هذا خلف.

(الثاني) لو كان في مكان أو جهة او حيز لاستحال قيامه في الوجود بدونه، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: ان كل ما كان في الحيز أو المكان فانه لا ينفك عن مقدار وشكل، وكل ما كان كذلك استحال استغناؤه في الوجود عن الحيز والمكان، والمقدمتان جليتان.

بيان بطلان اللازم: ان لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفا علي وجود الغير و كان مفتقرا في وجوده الي الغير. هذا خلف.

(الثالث) انه ثبت في علم الهيئة و المجسطي ان السماوات و الارض كرية، و اذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعينها أسفل لمن كان ببلاد المغرب و بالعكس، فلو كان سبحانه في جهة فوق لكان كونه فوقا لقوم مستلزما لكونه اسفل لقوم آخرين، و ذلك مما يباه الخصم و ينكره.

احتج الخصم بالمعقول و المنقول:

اما المعقول فهو أنه تعالي لا بد و ان يكون في حيز و جهة، و كل حيز و جهة

ص: 71

له فهي جهة فوق.

أما المقدمة الاولي فالله تعالى موجود، وكل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر أو مباينا له بالجهة. والعلم بهذا الحصر ضروري، فالباري تعالى اما سار في غيره كالعرض في الجوهر أو مباين لغيره بالجهة، و الاول ظاهر البطلان فتعين الثاني، فكان ذا جهة.

و اما الثانية فلوجهين: احدهما ان جهة فوق اشرف الجهات و الباري تعالى أشرف الموجودات فيختص بها للمناسبة العقلية. الثاني ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم الي جهة فوق عند الدعاء و التضرع، و ذلك يدل علي شهادة فطرتهم بأن معبودهم في جهة فوق.

و اما المنقول فهو الآيات الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوَى (1) (2) وقوله هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (3) (4) و قوله يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (5) (6).

(و جواب الشبهة الاولي) منع الحصر في قوله «كل موجود فاما أن يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر او مباينا له بالجهة»، و ظاهر أن هاهنا قسما ثالثا في العقل، وهو ما لا يكون ساريا في غيره و لا مباينا له بالجهة، فلم لا يجوز أن يكون الباري تعالى من هذا القسم. و دعوي الضرورة في الحصر في القسمين مقابل بمثله في عدم الحصر فيهما.

و قوله في المقدمة الثانية «اشرف الجهات جهة فوق» ساقط من وجهين: 0.

ص: 72

1- سورة 20 - آيه 5

2- سورة طه: 5.

3- سورة 6 - آيه 18

4- سورة الانعام: 18.

5- سورة 16 - آيه 50

6- سورة النحل: 50.

احدهما ان هذه مقدمة خطابية لا تكفي في اثبات المطالب العلمية.الثاني انا بينا ان فوقية الجهة اضافية،فانها و ان كانت فوقا للبعض فهي تحت بالنسبة الي بعض آخرين،فلا تكون مستلزمة للشرف المطلق.

و اما الاستدلال برفع الايدي في الدعاء،فان دل علي كون المعبود في جهة فوق فليدل وضع الجبهة علي الارض علي كونه في جهة تحت،و اللازم باطل فالملزوم مثله و الملازمة ظاهرة.

و اما الجواب عن الظواهر الثقيلة فهو أن العقل و النقل اذا تعارضا فاما أن نعمل بهما معا و هو جمع بين التقيضين، او نطرحهما معا و هو خلو عن التقيضين، او نرجح النقل علي العقل و هو باطل،لان النقل فرع علي العقل،فلو كذبنا العقل لتصحيح النقل لزم تكذيب العقل و النقل معا،فتعين ترجيح العقل علي النقل ثم تأويل النقل او تقويض علمه الي الله تعالى.

اذا عرفت ذلك فنقول:الدليل العقلي قد دل علي امتناع الجسمية و الجهة علي الله تعالى و الظواهر الثقيلة المذكورة و نحوها مشعرة بشوتها له،فيجب تأويلها او تقويضها.و من اراد الاستقصاء في تأويلها و ضبطها فعليه بكتاب تأسيس التقديس للامام فخر الدين الرازي رحمه الله.

البحث الخامس: انه تعالى لا يحل في شيء

في انه تعالى لا يحل في شيء، خلافا للنصاري و بعض المتصوفة.

لنا:ان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود علي سبيل التبعية بحيث لا يتعين الحال الا بتوسط تعيين محله،فان أريد بحلوله تعالى في غيره هذا المعني فهو باطل،لان واجب الوجود لو كان تعيينه بواسطة غيره لكان معلولا لذلك الغير فكان ممكنا هذا خلف،و ان اريد به معني آخر فلا بد من بيانه

لننظر هل يصح اثباته لله تعالى أم لا.

البحث السادس: انه تعالى لا يتحد بغيره

في انه تعالى لا يتحد بغيره، خلافا للنصاري وبعض الحكماء السابقين وبعض المتصوفة.

لنا: ان المراد من الاتحاد ان كان هو صيرورة الشئين شيئا واحدا كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل، لان المتحدين ان بقيا موجودين فلا اتحاد، وان عدما معا فالموجود غيرهما فلا اتحاد أيضا، وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد، اذ المعدوم لا يتحد بالموجود. وان كان المراد به معني آخر فلا بد من افادة تصوره للنظر فيه.

البحث السابع: عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى، خلافا للكرامية.

لنا: لو حل في ذاته شيء من الحوادث لانفعلت ذاته عن ذلك الشيء، واللازم باطل فالملزوم مثله.

اما الملازمة: فلان حلول الشيء في الشيء مشروط بقبوله له و امكان قبوله المستلزمين لانفعاله و تأثره عنه.

و اما بطلان اللازم: فلان الانفعال مستلزم للغير المستلزم للامكان، فلو انفعلت ذاته عن شيء لكان ممكنا.

البحث الثامن: في امتناع الالم و اللذة علي الله تعالى

اتفق المسلمون علي عدم اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى:

اما أولا: فلامتناع معناهما عليه، اذ كان المرجع عندهم بالالم الي الحالة الحاصلة عن تغيير المزاج الي الاعتدال، سواء كانت الحالتان غنيتين عن التعريف كما عليه بعض المتكلمين او أنهما عبارتان عن ادراك متعلق الشهوة كما عليه جمهور المعتزلة. و اذ الباربي تعالى تنزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه و عوارضه.

و أما ثانيا: فلعدم الاذن الشرعي في اطلاق احد هذين اللفظين عليه.

و أما الفلاسفة فانهم لما فسروا الالم بأنه ادراك المنافي و لم يكن لذاته مناف لم يصدق ادراك المنافي عليه فلم يصدق عليه الالم، ولما فسروا اللذة بأنها ادراك الملائم اطلقوا عليه لفظ اللذة و عنوا بها علمه بكمال ذاته.

فلا نزاع معهم اذن في المعني، اذ لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء، لكننا تنازع في اطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الاذن الشرعي.

البحث التاسع: حقيقة الله تعالى

حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه، خلافا لجمهور المعتزلة و الاشعري.

لنا: انها غير معلومة بالبديهة و هو بديهي و لا بالنظر، لان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه و هو باطل مطلقا كما علمت، أو بما يكون داخلا فيه، أو بما يكون خارجا عنه، او بما يتركب عنهما.

و الاول و الثالث في حق الواجب لذاته محال، اذ لا جزء له، و الثاني هو التعريف بالاسم أو بالرسم الناقص، و قد علمت ان التعريف بالاسم أو الصفة إنما يفيد تصور أمر ما له ذلك الاسم أو تلك الصفة، فأما حقيقة ذلك الشيء مما لا يفيد الاسم أو الصفة، فاذن شيء من أسماء الله تعالى و صفاته التي تعتبرها اذهاننا له لا يوجب تصور حقيقته بالكنه.

احتج الخصم: بأن حقيقة الله تعالى عين وجوده، و وجوده معلوم، فحقيقته معلومة. و المقدمتان قد سبق بيانهما.

جوابه: ان الاوسط في هذه الحجة غير متحد في المقدمتين، فان وجوده الذي هو عين حقيقته هو وجوده الخارجي الخاص و وجوده المعلوم هو المحمول عليه و علي غيره بالتشكيك كما سبق بيانه، و حينئذ لا تتم الحجة.

البحث العاشر: انه تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر

انه تعالى ليس بمرئي بحاسة البصر، خلافا للاشعرية.

لنا: المعقول و المنقول:

اما المعقول: فمن وجهين:

(احدهما) ان المراد بلفظ الرؤية: اما حقيقتها- اعني الادراك بحس البصر- و هو غير صادق عليه تعالى، لان ذلك الادراك مستلزم لاثبات الجهة له تعالى بالضرورة، سواء كان بحصول الشبح في العين المسمي بالانطباع او بخروج خارج منها يتصل بسطح المرئي كما يقال من خروج الشعاع أو علي وجه آخر ان امكن، لكن اثبات الجهة له تعالى محال، فالقول برؤيته علي الحقيقة محال و أما مجازها- كما يقال مثلا انه الكشف التام للعقل او نحوه مما لا يكون بألة

حس البصر-فذلك غير محل النزاع.

(الثاني) ان البارى تعالى ليس بمقابل المرئى ولا فى حكم المقابل له، و كل مرئى بحس البصر فانه يجب أن يكون مقابلا للرائى او فى حكم المقابل ينتج ان البارى تعالى ليس بمرئى بحس البصر: اما المقدمة الاولى فلان المقابلة او ما فى حكمها كالوجه فى المرأة ونحوها انما تصح من الجسم ذى الجهة او ما يقوم به، وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية و الجهة و لواحقهما. و اما الثانية فضرورية.

و اما المنقول فمن وجهين:

احدهما قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (1) (2) ووجه الاستدلال ان سلب الادراك البصرى من صفات الجلال و التنزيه لله تعالى، و كل ما كان سلبه من صفات الجلال و التنزيه لله كان ثبوته لشخص ما فى وقت ما نقصا فى حق الله تعالى، ينتج ان ثبوت الادراك البصرى نقص فى حق الله تعالى.

اما المقدمة الاولى: فلان مقتضى الآية التمدح بسلب الادراك البصرى عنه، لانها فى معرض المدح، و اما الثانية فبينة بنفسها، و حينئذ تبين ان القضية سالبة كلية دائمة.

الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام لَنْ تَرَانِي (3) (4) ووجه الاستدلال ان كلمة «لن» تقيد نفي الابد باجماع اهل اللغة، فلو كان الله تعالى ممكن الرؤية بحاسة البصر لكانت الأنبياء عليهم السلام أولي الناس برؤيته، لكن موسى عليه السلام لا يراه فغيره كذلك لعدم الفرق، فليس تعالى مرئيا بحس البصر.3.

ص: 77

1- سورة 6 - آيه 103

2- سورة الانعام: 103.

3- سورة 7 - آيه 143

4- سورة الاعراف: 143.

لا يقال كلمة «لن» تقييد التأييد، بدليل قوله تعالى في حق أهل الكتاب وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (1) (2) مع انقطاع ذلك بقولهم في النار يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ (3) (4).

لانا نقول: انه مجاز، بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الي التأييد دون عدمه، و المجاز و ان كان خلاف الاصل الا انه خير من الاشتراك، كما علم ذلك في اصول الفقه.

اما الخصم فربما فسر مراده بالرؤية أولا ثم استدل علي ثبوتها في حقه ثانيا.

اما الاول فقال فخر الدين الرازي رحمه الله: مرادنا بأنه تعالى هل يصح أن يري أنه هل يصح ان يحصل لنا حالة من المكاشفة يكون نسبتها الي ذاته تعالى نسبة الابصار و الرؤية الي هذه المرئيات أم لا. ثم نبه علي تلك الحالة فقال: لا شك انا اذا علمنا شيئا ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالتين، فالحالة الحاصلة المفيدة للتفرقة غير عائدة الي ارتسام الشبح في العين و لا الي خروج الشعاع منها، فهي عائدة الي حالة اخري نحن نسميها بالرؤية و ندعي تعلقها بذات الله تعالى.

و اما الثاني فقد احتجوا بالمعقول و المنقول:

اما المعقول هو أن الجوهر و العرض اشتركا في صحة الرؤية، و لا- بد لتلك الصحة من علة مشتركة، و لا- مشترك بينهما الا الوجود و الحدوث، لكن الحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل و عدم سابق و العدم يمتنع أن يكون 7.

ص: 78

1- سورة 2 - آيه 95

2- سورة البقرة: 95.

3- سورة 43 - آيه 77

4- سورة الزخرف: 77.

علة أو جزءاً من العلة فبقي الوجود، والباري تعالى موجود فوجب أن تصح رؤيته.

و اما المنقول فمن وجوه:

(الاول) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ (1) (2) وجه الاستدلال: لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لما سألها موسى، لكنه سألها فلا تمتنع.

بيان الملازمة: انه لو سألها علي تقدير كونها ممتنعة علي الله تعالى لكان بعض حثالة المعتزلة اعلم من موسى عليه السلام بما يجوز علي الله و ما لا يجوز و هو ظاهر البطلان. و اما انه سألها فلانه سأل النظر إليه، وليس المراد من النظر هاهنا تقليب الحدقة، لان ذلك انما يكون نحو ذي الجهة، فلو سأل موسى لكان قد اثبت لله جهة، تعالى الله عن ذلك. فكان جاهلا به فوجب حمله علي الرؤية اطلاقا لاسم السبب علي المسبب.

(الثاني) قوله تعالى أَنْظُرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (3) (4) وجه الاستدلال: انه علق الرؤية علي امر ممكن، وكل معلق الوجود علي أمر ممكن فهو ممكن، فالرؤية ممكنة.

بيان الاول انه علقها علي استقرار الجبل و هو أمر ممكن، و اما الثانية فظاهرة.

(الثالث) قوله تعالى وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَيَّ رَبُّهَا نَاطِرَةٌ (5) (6) وجه الاستدلال 3.

ص: 79

1- سورة 7 - آيه 143

2- سورة الاعراف: 143.

3- سورة 7 - آيه 143

4- سورة الاعراف: 143.

5- سورة 75 - آيه 22

6- سورة القيامة: 22-23.

ان النظر اما ان يحمل علي حقيقته و هو توجيه القوة الباصرة نحو المرئي، او علي مجازه و هو اما الانتظار او الرؤية، و الاول باطل لان ذلك انما يصح في حق ذي الجهة و الله تعالي منزه عنها، و الثاني أيضا باطل لان النظر هنا مقرون بحرف الي و بالوجه، لان الانتظار يكون سببا للغم و الآية مسوقة لبيان النعمة، و ذلك مانع من حمله علي الانتظار، فتعين حمله علي الرؤية اطلاقا لاسم السبب علي المسبب.

و الجواب اما عن تفسيرهم فنقول: ان سلمنا ان الحالة المفيدة للترفة غير عائدة الي الانطباع أو الي خروج الشعاع لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين علي العلم الاول، و ذلك ان العلم مقول بالتشكيك لكن ذلك مشروط بالانطباع او اتصال الشعاع بسطح المرئي الممتنعين في حق الله تعالي.

و عن معقولهم: لا نسلم ان صحة الرؤية تستدعي علة مشتركة، و لم لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين. سلمناه لكن لم قلت انه لا مشترك بين الجوهر و العرض الا الحدوث او الوجود.

ثم انا نتبرع بذكر مشترك آخر و هو الامكان، و هو و ان كان امرا اعتباريا الا ان صحة الرؤية أيضا اعتبارية، و تعليل بعض الاعتبارات ببعضها جائز. سلمناه لكن لم قلت ان الحدوث لا يصلح للعلية.

قوله «لان العدم لا يكون جزء العلة» قلنا ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم بل كون الوجود مسبقا به، و هو امر اعتباري، فلا يمتنع ان يكون جزءا من علة صحة الرؤية. سلمناه، لكن لم قلت انه اذا كان الوجود في الجوهر و العرض علة لصحة الرؤية و جب في الباري كذلك. و بيانه: ان وجود الباري

نفس حقيقته ووجود الممكّنات زائد علي ماهياتها كما علمت فتخالفان، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام.

وعن منقولهم:

(اما عن الاول) فلا نسلم ان موسي عليه السلام سأل الرؤية لنفسه، ولم لا يجوز ان يكون سؤالها عن لسان قومه حيث قالوا **اللَّهُ جَهْرَةً** (1) **لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً** (3) (4).

و مما يؤيد هذا الاحتمال ما روي انهم لما سألوا الرؤية اخبرهم بأن الله لا يري، فلم يقبلوا فأجابهم و سأل ليقيم عذره عندهم.

فان قلت: إضافة السؤال الي نفسه و مطابقة الجواب بمنعه مما يشهد أن السؤال كان لنفسه.

قلت: يحتمل تلك الاضافة وجهين: احدهما ما روي انه عليه السلام لما اجابهم الي سؤالهم قالوا لا تسأله لنا بل لنفسك ليكون أقرب الي الاجابة، فاذا رأيتة رأينا نحن. الثاني لعل اضافته الي نفسه لغرض انه اذا منع هو من الاجابة كان ذلك أحسم لمادة سؤالهم للرؤية.

(وعن الثاني) لا نسلم انه علق الرؤية علي امر ممكن، قوله «علقها علي استقرار الجبل و هو ممكن» قلنا: متي هو ممكن حال النظر الي ذاته أو حال النظر إليه و تجلي الرب له، الاول مسلم لكن لا نسلم ان الرؤية معلقة عليه بذلك الاعتبار، و الثاني: لا ينفعكم اذ الجبل في تلك الحال متحرك و الا لما صار دكا و الاستقرار في حال الحركة ممتنع لامتناع اجتماع الحركة و السكون، فكانت 5.

ص: 81

1- سورة 4 - آيه 153

2- سورة النساء: 153.

3- سورة 2 - آيه 55

4- سورة البقرة: 55.

الرؤية معلقة علي امر ممتنع، فكانت ممتنعة.

(وعن الثالث) لم لا يجوز ان يحمل النظر هنا علي حقيقته و يكون «الي» لا حرف جر بل اسما لواحد الآلاء و هو النعمة أي ناظرة نعمة ربها.

سلمناه لكن لم لا- يجوز أن يكون الي واحد الآلاء و يكون النظر هنا بمعني الانتظار، و قرينة الوجوه لا يمنع من ذلك. قوله «لان الانتظار يكون سببا للغم» قلنا: لا نسلم ان كل انتظار كذلك، بل انتظار الخير سبب الفرح و السرور و هاهنا كذلك.

سلمناه، لكن لم لا- يجوز ان يحمل النظر علي حقيقته، و يكون في الآية اضمار تقديره الي ثواب ربها و جزائه ناظرة، و الاضمار و ان كان خلاف الاصل الا- ان المجاز خلاف الاصل أيضا، و قد ثبت في اصول الفقه انهما في درجة واحدة و عليكم الترجيح. و بالله التوفيق و العصمة.

الركن الثالث: في صفاته الثبوتية

اشارة

و فيه اباحت:

البحث الاول: في كونه تعالي قادرا مختارا

اختلف الناس في معني كونه تعالي قادرا، فذهب الاقدمون من مشايخ المعتزلة الي ان ذلك عبارة عن كونه علي صفة لاجلها يصح منه الفعل، و ذهب بعض متأخريهم و منهم العجالي الي ان ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة، و قال آخرون انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل

ص: 82

و اذا شاء لم يفعل.

و الاصح انه عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل و اذا شاء لم يفعل، و بين هذا المفهوم و الذي قبله فرق يدق فليتنبه له، فربما لا يحتمل شرحه هذا المختصر.

و الفرق بينه و بين الموجب كالشمس في الاشراق و النار في الاحراق امران:

احدهما ان القادر عالم بأثره و الموجب ليس كذلك، الثاني انه يصح منه مع وجوده أن لا يفعل باعتبار ذاته و لا كذلك الموجب فانه يمتنع منه ان لا يفعل.

اذا عرفت ذلك فنقول: مذهبنا أنه تعالي قادر. برهانه: انه يصح منه أن لا يفعل اذا لم يشأ و يصح منه ان يفعل اذا شاء، و كل من كان كذلك كان قادرا مختارا.

اما المقدمة الاولى: فلانا لما بينا ان العالم محدث فقبل وجود العالم لم يدعه الداعي الي ايجاده فلم يوجد، و دعاه الداعي الي ايجاده فيما لا يزال فأوجده، ففوق الترك منه ازلا لعدم الداعي الي ايجاده. ثم وقوع الفعل عنه لتعلق الداعي به مستلزم لصحتها عنه تعالي.

و اما الثانية: فلانا لا نعني بالمختار الا من صح منه الفعل و عدمه بحسب المشية و عدمها.

فان قيل: لا نسلم ان الفعل و الترك ممكنان بالنسبة إليه. و بيانه من وجوه:

(الاول) انه ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية و جب عنه الفعل، و ان لم يستجمع امتنع منه، و الوجوب و الامتناع في الفعل ينافيان صحته.

(الثاني) ان الممكنة من الطرفين اما ان تحصل حال حصول احدهما أو قبل ذلك، و الاول باطل، لان الحاصل منهما حال حصوله واجب و نقيضه محال، و الثاني أيضا باطل، لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع

الحصول في الحال، والموقوف علي المحال محال، فحصوله يفيد كونه في الاستقبال ممتنع الحصول في الحال ممتنع والممتنع لا يمكن.

(الثالث) ان الترك عبارة عن البقاء علي العدم الاصلي، والعدم الاصلي غير مقدور: أما أولا فلان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يعقل فيه التأثير. وأما ثانيا فلانه باق مستمر، والباقي غني عن المؤثر.

(و الجواب عن الاول) ان الفعل وان وجب عن الفاعل عند تمام مؤثرته الا ان ذلك الوجوب بالنظر الي الداعي لا بالنظر الي القدرة التي يستوي الطرفان بالنسبة إليها في الصحة، وحينئذ لا يكون ذلك الايجاب منافيا للاختيار كما علمت معناهما.

(و عن الثاني) ان الممكنة من الطرفين حاصلة حال حصول احدهما وقبله بالنظر الي القدرة و امكان الطرفين في ذاتيهما، سواء كان أحد الطرفين واجب الوقوع عن الداعي في الحال او ممتنع الوقوع في الحال لعدم الداعي واجب الوقوع في الاستقبال، فان شيئا من ذلك لا ينافي الممكنة الحاصلة في الحال بالنظر الي القدرة و امكان الاثر في نفسه.

(و عن الثالث) هب ان مطلق العدم غير مقدور، فلم قلت ان العدم المقيد - أعني عدم الفعل المسمي بالترك - غير مقدور، لا نسلم انه نفي محض بل هو عبارة عن عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل.

قوله «ثانيا انه باق كما كان والباقي غني عن المؤثر» قلنا: لا نسلم ان الباقي غني عن المؤثر، وقد سبق تقريره.

(تنبيه) و اعلم ان الفلاسفة ربما ساعدونا علي أن الشرطيتين المذكورتين في الحد صادقتان علي الله تعالى، لكنهم يقولون انه لا يلزم من صدق الشرطية

صدق كل من جزئها، فلا يلزم من صدق قولنا «انه اذا لم يشأ يصح منه ان لا يفعل» صدق انه لم يشأ حتي يلزم صحة ان لا يفعل، وحينئذ لا يمكن اثبات الممكنة من الطرفين.

الا انا لما بينا أن العالم حادث ثبت وقوع ان لا يفعل لعدم الداعي، فلزمت صحة أن لا يفعل كما اشرنا إليه. وحينئذ صدقت الشرطيتان بأجزائهما علي الله تعالى، وتحقق الخلاف معهم. وباللّٰه التوفيق.

البحث الثاني: في كونه تعالى عالما

اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين وغيرهم علي أنه تعالى عالم، الا قوما من الفلاسفة، فان منهم من نفي عنه العلم اصلا.

لنا: ان أفعاله تعالى محكمة متقنة، وكل من كان كذلك فهو عالم، والمقدمة الاولي حسية و الثانية بديهية.

لا- يقال: ان عنيت بالفعل المحكم ما يشتمل علي المصلحة من كل وجه فلا- نسلم ان شيئا من مخلوقات الله تعالى كذلك، وهو ظاهر، لكثرة ما نشاهده في العالم من الشرور. وان عنيت به ما يشتمل عليها من بعض الوجوه، فلا نسلم ان ذلك يدل علي علم الفاعل. ثم هو منقوض بأفعال النائم و الساهي، فانها قد تشتمل علي المصلحة من بعض الوجوه مع عدم شعور فاعله به. سلمناه، لكن لا نسلم ان الاحكام تدل علي علم الفاعل.

و مستند المنع وجوه:

(احدها) ان الجاهل قد تتفق منه الاحكام مرة، و جواز المرة منه مستلزم لجواز المرار، لان حكم الشيء حكم مثله، مع أن تلك الاحكام لا تدل علي علمه.

ص: 85

(و ثانيها) ان النحل تبني البيت البيت المسدس المشتمل علي الحكم التي لا يهتدي إليها الا المهندسون، وكذا بيت العنكبوت المشتمل علي الترتيب العجيب و الغاية منه، وكذلك باقي الحيوانات تأتي بالافعال العجيبة التي يعجز عنها كثير من الاذكيا، مع انه ليس لشيء منها علم.

سلمناه، لكنه معارض بما أن العلم ان لم يكن صفة كمال و جب تنزيه الله تعالى عنه، و ان كان تعالي بدون تلك الصفة ناقصا بذاته مستفيدا للكمال من غيره.

هذا محال، لانا نجيب عن الاول بأنا نعني به الترتيب العجيب كترتيب الاجرام العلوية و نضدها و التأليف اللطيف كأجزاء بدن الانسان موافقة لمنافعه، و العلم باستلزام ذلك العلم الفاعل بديهي.

قوله «هو منقوض بأفعال النائم و الساهي» قلنا: لا نسلم كونهما غير شاعرين بما يصدر عنهما. نعم لا يكونان شاعرين بشعورهما بذلك.

(و عن الثاني) انه بديهي، و لا نسلم ان الجاهل بالشيء يصدر عنه علي وجه الاحكام، بل يكون عالما به من جهة ما هو محكم، و كذلك النحل و العنكبوت و سائر الحيوان لا نسلم انها غير شاعرة بآثارها، بل كل منها شاعر بما يصدر عنه.

(و عن الثالث) ان العلم بصفة كمال و سنين في واجب الوجود أنها نفس ذاته، و حينئذ لا يكون مستفيدا للكمال من غيره.

و أما المنكرون لكونه تعالي عالما فانهم لما فسروا العلم بأنه حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم قالوا: لو كان تعالي عالما بغيره للزم أن يحصل له في ذاته صورة غيره، فتلك الصورة ان كانت منه كانت ذاته قابلة فاعلة لها،

فكانت في ذاته جهتها وجوب و امكان، وقد ثبت انه تعالى واجب من جميع جهاته هذا خلف. و ان كانت من غيره كان ناقصا بذاته مستفيدا للكمال من الغير، ولو كان عالما بذاته، مع أن العلم يقتضي اضافة ما بين العالم و المعلوم لم تعقل تلك الاضافة له الا ان يكون فيه اعتباران متغايران فيكون فيه الكثرة و قد بينا انه منزه عن الكثرة و التركيب. هذا خلف، فللهذه الشبهة نفوا عنه العلم مطلقا.

(و جوابهم) انا سنبين ان علمه تعالى نفس ذاته لا- بحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته، و حينئذ لا- يلزم كونه قابلا- و فاعلا و لا كونه مستكملا بغيره، و كذلك لا يلزمه الكثرة لوجود الاضافة، اذ الاضافة امر تحدثها عقولنا عند الاعتبار. و بالله التوفيق.

البحث الثالث: في كونه تعالى حيا

اتفق العلماء علي انه تعالى حي، الا انهم اختلفوا في معناه، فمن جوز أن يكون له صفة زائدة علي ذاته قال الحياة صفة ثبوتية، و هم جمهور المعتزلة و الاشعرية الاقدمين، و من منع من ذلك- و هو ابو الحسين البصري و من تابعه من متأخري المعتزلة- جعل ذلك اعتبارا سلبيا يلزم ذاته في العقل، و فسره بكونه لا يستحيل أن يعلم و يقدر، و هو سلب ضرورة العدم الصادق علي الواجب و الممكن، و يقرب منه اعتبار الفلاسفة بهذه الصفة في حقه تعالى.

و الحق ما ذهب إليه ابو الحسين، لما سنين انه تعالى ليس له صفة تزيد علي ذاته.

حجة الاشعري: انه لو لا اختصاص ذاته تعالى بصفة لاجلها يصح أن يعلم

و يقدر لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها.

الجواب: انا سنبين ان علمه تعالي وقدرته نفس ذاته، و حينئذ جاز أن يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لما عداها كافيًا في استلزام اعتبار هذه الصفة، فلم قلت أن ليس كذلك.

البحث الرابع: في كونه تعالي مريدا و كارها

اتفق المسلمون علي وصفه تعالي بكونه مريدا و كارها، لكن اختلفوا في معناهما، فالاشعرية و جمهور المعتزلة أثبتوا الإرادة و الكراهة زائدتين علي العلم في الشاهد و الغائب، و اثبتهما ابو الحسين و من تابعه زائدتين عليه في الشاهد دون الباري تعالي. و هو المختار.

و تحقيق الكلام في شرح الإرادة و الكراهة: ان الانسان اذا علم أو ظن او توهم مصلحة له في بعض الافعال فانه قد يجد من نفسه شوقا ينبعث له الي تحصيله لما يتخيل أو يعقل فيه من الملائمة له، و كذلك ان علم أو ظن فيه مفسدة فانه قد يجد من نفسه انصرافا و انقباضا عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة، فذلك العلم أن الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعي و بالمفسدة هو مرادنا بالصارف، و ذلك الشوق و الميل الحاصل عنه هو المسمي بالارادة، و ذلك الانصراف و النفرة عنه هو المسمي بالكراهة.

أما في حق الباري تعالي فلما امتنع عليه الظن و الوهم لم يكن دواعيه و صوارفه الا- علوما، و لما كان الشوق و النفرة من توابع القوي الحيوانية لم تصدق الإرادة و الكراهة بالمعني المذكور في حقه تعالي، فمعني كونه اذن مريدا هو علمه باشتمال الفعل علي المصلحة الداعية الي ايجاده، و معني كونه كارها

هو علمه باشماله علي المفسدة الصارفة عن ايجاده. و هذان العلمان أخص من مطلق العلم.

اذا عرفت ذلك فنقول: كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال، و كل ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعني بالارادة و الكراهة.

اما الصغري: فلان العلم بالفعل المعين المشتمل علي المصلحة أو المفسدة المعينة مخصص و مميز له من بين سائر الافعال، و هو ظاهر.

و أما الكبرى: فلان الحاجة الي اثبات الإرادة و الكراهة لتمييز بعض الافعال عن بعض ليخصها الفاعل بحال دون حال، و اذا كان العلم المخصوص صالحا لذلك فلا حاجة الي اثبات ان الإرادة امر زائد.

فان قلت: هذا مبني علي تعليل أفعال الله برعاية المصالح، و لا نسلم انه تعالي يفعل لغرض.

قلت: سنيين انه تعالي لا يفعل الا لغرض.

احتج الخصم بأنه لا بد للفعل من مخصص، و ليس هو القدرة لاستواء الطرفين بالنسبة إليها، و لا العلم اذ قد يعلم ما لا تتعلق الإرادة و الكراهة به كالممتنع و لان العلم تابع للمعلوم و الإرادة و الكراهة متبوعتان للمراد و المكروه. و ظاهر ان السمع و البصر و غيرهما لا يصلح لذلك التخصيص، فلا بد من امر آخر هو المسمي بالارادة و الكراهة.

و جوابه: لم لا يجوز أن يكون المخصص هو العلم المخصوص بما في الفعل من المصلحة أو المفسدة.

قوله «قد يعلم ما لا يتعلق الإرادة و الكراهة به» قلنا: بالعلم المطلق لا بالعلم

المختص الذي بيناه.

قوله «العلم تابع للمعلوم» قلنا: لا نسلم ذلك مطلقا، بل اذا كان العلم مستفادا من المعلوم في ذاته أو في هيئته المقتضية لكونه مطابقا له، اما اذا لم يكن كذلك فلا.

البحث الخامس: في كونه تعالى سميعا بصيرا

اتفق المسلمون علي وصفه تعالى بهما، لكن اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين البصري والكعبي الي انها عبارتان عن علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات، و هو مذهب فلاسفة الاسلام. و ذهب الجمهور من الاشعري و المعتزلة و الكرامية الي انها صفتان زائدتان علي العلم، و الاول هو الحق.

لنا: ان وصفه تعالى بالسميع و البصير اما ان يراد به حقيقته اللغوية او مجازه و الاول باطل لان حقيقة هذين الوصفين مشروطة به التي السمع و البصر الممتنعين عليه تعالى، فتعين الحمل علي المجاز، فنحن نحملهما علي العلم المختص اطلاقا لاسم السبب علي المسبب، و هو أقوى وجوه المجاز.

فان قلت: ليس حملة علي العلم أولي من حملة علي مجاز آخر.

قلت: هذا المجاز انما صرنا إليه لمكان المناسبة، و الاصل عدم مجاز آخر و لان سببية السماع و الابصار لحصول العلم مع العلم بخروج حقيقتهم عن الإرادة استلزم ظن إرادة العلم مجازا، فلا يدفع ذلك الظن باحتمال إرادة مجاز آخر.

احتج الخصم بالمعقول و المنقول:

اما المعقول فمن وجهين:

ص: 90

(احدهما) انه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع و البصر، و كل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها لا تصف بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لا تصف بضدهما، و هو نقص محال عليه تعالى.

(الثاني) لو لم يكن تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا اكمل منه، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: ان السميع و البصير اكمل ممن ليس كذلك و اما بطلان اللازم فظاهر.

و اما المنقول فقوله تعالى **إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى (1) (2)** وقوله **إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (3) (4)** ونحوه.

(و الجواب عن الاول) لا نسلم أن حياته تعالى مصححة للسمع و البصر، و بيانه ان حياته تعالى مخالفة لحياتنا في الحقيقة، و المختلفتان لا يجب اشراكهما في الاحكام. سلمناه، لكن متي يقتضي حياته هذه الصحة، و اذا لم يكن هناك مانع او اذا كان الاول مسلم و الثاني ممنوع، اذ يجوز أن يكون صحة اتصافه بالسمع و البصر مشروطا بحصول آلتيهما الممتنعين في حقه تعالى. سلمناه، لكن لا يلزم من صحة الاتصاف بهما وجود الاتصاف.

قوله «لو لم يكن يتصف بهما لا تصف بضدهما» قلنا: لا نسلم، لجواز خلو المحل عن الشيء و ضده كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد و البياض مع خلوه عنهما. نعم لا يخلو عن الشيء و عدمه، لكن لم قلت ان عدم السمع و البصر في حقه تعالى نقص.

(و عن الثاني) منع الملازمة. قوله «السميع و البصير اكمل ممن ليس 1.

ص: 91

1- سورة 20 - آيه 46

2- سورة طه: 46.

3- سورة 17 - آيه 1

4- سورة الاسراء: 1.

كذلك«قلنا: هو اكمل ممن يكون من شأنه ان يكون له، أما من غيره فممنوع و لا- نسلم انهما بالمعني الّذي ثبته الخصم كما لان لله تعالى. ثم هو معارض بما ان حسن الوجه اكمل من قبيحه، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان احدنا اكمل منه، و هو محال.

فان قلت: هذا من صفات الاجسام، والله تعالى منزه عنها.

قلت: لم لا يجوز أن يكون السميع و البصير كذلك.

وعن ادلة السمع: ان العقل منع من اجرائها علي ظواهرها، فوجب تأويلها بالعلم كما سبق أو تفويض علمها الي الله تعالى كسائر الآيات المشعرة بالتجسيم.

البحث السادس: في كونه تعالى متكلماً

اتفق المسلمون علي اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى، لكن اختلفوا في معناه. فقالت المعتزلة معناه كونه تعالى خالقاً لاصوات مخصوصة دالة علي معان مخصوصة في محال مخصوصة عند ارادته امراً ليعبر بها عنه، و ظاهر أن كلامه تعالى بهذا التفسير حادث.

وقالت الاشعرية: انه متكلم بمعني قائم بذاته قديم دلت عليه هذه العبارات الحادثة.

و الكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعني و العبارة الدالة عليه، و عند بعضهم حقيقة في المعني مجاز في العبارة، و عند بعضهم بالعكس. و قالت الحنابلة انه عبارة عن الحروف و الاصوات المسموعة مع ان كلامه قديم.

و الحق انه حقيقة في العبارة دون المعني المدلول.

لنا: انه المتبادر الي الفهم عند اطلاق لفظ الكلام دونه، و اذا كان كذلك

لم يمكن اطلاق لفظ المتكلم عليه بذلك الاعتبار، لتنزهه عن اللفظ المستلزم لاثبات الجوارح له، فوجب اطلاقه عليه باعتبار خلقه للكلام في بعض الاجسام اما حقيقة أو مجازا اطلاقا لاسم المسبب علي السبب، ولانا سنبين انه تعالي ليس له صفة تزيد علي ذاته، فلا يكون الكلام معني قائما به كما هو مذهب الاشعرية.

اما الاشعري فانه بين مراده من الكلام النفساني أولا ثم استدل علي اثباته لله تعالي ثانيا ثم بين انه قديم ثالثا ثم بين كونه واحدا مع انه امر و نهى و خبر و استخبار وغيرها.

أما الاول: فقد ثبت ان الالفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، فاذا نطق أحدنا بخبر فالحكم المدلول عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد، لجواز أن يكون الاعتقاد بخلافه، ولا نفس الإرادة لان الخبر يتعلق بالواجب و الممكن، ولا شيء من الإرادة كذلك، فهناك امر آخر هو مرادنا بكلام النفس، و دليل تسميته كلاما قول الشاعر:

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان علي الفؤاد دليلا

و قول القائل في نفسي كلام.

و اما الثاني: فلقوله تعالي وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (1) (2) وقوله إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ (3) (4) و نحوه. و وجه الاستدلال: ان التكليم و الامر و النهي اما أن يكون من باب الحقائق و المعني او من باب العبارات. و الاول هو المطلوب، و أما الثاني فتلك العبارات لا بدّ و أن.

ص: 93

1- سورة 4 - آيه 164

2- سورة النساء: 164.

3- سورة 16 - آيه 90

4- سورة النحل: 90.

تكون دالة علي معان، وليست نفس الاعتقادات و الارادات لما سبق، فهي اذن صفة اخري لله تعالى.

و اما الثالث: فلان ذلك المعني لو كان محدثا لكان اما قائما بذاته تعالى فيكون محلا للحوادث و هو محال، و اما بغيره من المحال أن يقوم صفة الشيء بغيره أولا في محل فيقوم العرض في الوجود بلا محل. هذا محال، فثبت انه صفة قديمة.

و اما الرابع: فلان المرجع بالامر الي الاخبار عن لحوق العقاب علي الترك، و بالنهاي الي الاخبار عن لحوق العقاب علي الفعل، و كذا في سائر أصناف الكلام.

و أما الحنابلة فاستدلوا علي أن كلامه هو الحروف و الاصوات بأن كلامه مسموع و لا مسموع الا الحرف و الصوت فكلامه ليس الا الحرف و الصوت:

اما الصغري فلقوله تعالى وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ (1) (2) و اما الكبرى فظاهرة.

ثم اثبتوا كونه قديما بأنه لو كان حادثا لكان اما قائما بذاته أو بغيره أو لا في محل، و الاقسام الثلاثة باطلة لما مر.

و الجواب عن المقالة الاولي للاشعرية: لم لا- يجوز ان يكون ذلك المعني من قبيل العلوم، فان الصور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها كالتصديق و نحوه، و هي من اقسام العلم عندنا، فلا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة.

اللهم الا بوضع عرفي اشعري، و ليس كلامنا فيه.

و اما البيت فلا نسلم صحة نقله عن الاخطل، و ان سلمناه فلا نسلم قوله حجة، 6.

ص: 94

1- سورة 9 - آيه 6

2- سورة التوبة: 6.

ولانه يقتضي ان يسمى الاخرس متكلمًا لحصول ذلك المعني في نفسه.

وعن الثاني: انها من باب العبارات، وهي دالة علي معان هي عندنا من قبيل العلوم كما مر.

وعن الثالث: انا سنبين انه تعالي ليس له صفة زائدة علي ذاته في الخارج حتي توصف بالقدم أو الحدوث، ولان التقسيم مبني علي وجود صفة تغاير العلم، والخصم لم يثبت ذلك.

وعن الرابع: ان الامر والنهي والخبر مفهومات مختلفة الحقائق بالضرورة فدعوي ايجادها مكابرة. نعم قد يشترك الامر والنهي في استلزام الخبر، وذلك لا يوجب اتحادهما في الحقيقة.

وجواب الحنابلة ان كونه حرفا وصوتا يستلزم حدوثه بالضرورة. ثم علي تقدير كونه حرفا وصوتا لم لا يجوز أن يقوم بغيره وان اشتق له منه صفة، ولا امتناع في ذلك.

البحث السابع: في كونه تعالي مدركا

هل هو زائد علي اعتبار العلم له أم لا، اختلف العلماء في ذلك: فذهب الجبائيان والمرتضي والاشعري الي كونه زائدا عليه، وابه ابو الحسين البصري.

والحق انه زائد علي العلم في الاعتبار العقلي غير زائد عليه في الخارج:

اما الاول فلان الادراك قدر مشترك بين ادراك الحس والعقل كالجنس لهما، فكان اعم من العلم في الاعتبار العقلي وزائد عليه. واما الثاني فلانا سنبين انه تعالي لا صفة له تزيد علي ذاته في الخارج.

احتج المثبتون: بأننا نعلم ما لا ندرك كالمعدومات، وندرك ما لا نعلم كادراك

النائم قرص البراغيث مع انه لا يعلمه.

و احتج النفاة: بأن كونه مدركا ان كان هو كونه عالما فهو المطلوب، و ان كان غيره فاما أن يكون عبارة عن الاحساس و هو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالي، او عن امر آخر و هو غير معقول.

و جواب الاول: لا- نسلم ان المعدومات غير مدركة لنا، فان المفهوم المتعارف من الادراك هو لحقوق العقل أو الحس للمعقول أو المحسوس، و هو بهذا الاعتبار صادق علي المعدومات، و لا نسلم انا ندرك ما لا نعلم، و لا نسلم ان النائم لا يعلم قرص البراغيث. نعم قد لا يعلم علمه بذلك، و ليس كلا منافيه.

و عن الثاني: انا بينا ان الادراك أعم من العقلي و الحسي، فكان معقولا زاندا عليهما.

البحث الثامن: في انه تعالي قادر علي كل مقدور

خلافًا للجبائين و البلخي و النظام و عباد الضميري.

لنا وجهان:

(احدهما) ان صح ان يكون تعالي قادرا علي كل مقدور و جب أن يكون كونه قادرا كذلك، و الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة: انه تعالي واجب الوجود من جميع جهاته، فكل ما يصح له فواجب ان يجب له، و يكفي في تحققه ذاته. و اما حقيقة الملزوم فلان المصحح لذلك هو الامكان، و هو قائم في كل مقدور.

(الثاني) انه تعالي ان كان قادرا علي بعض المقدورات و جب ان يكون قادرا علي كلها، لكن الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة: أن ما لاجله صح ان

ص: 96

يكون البعض مقدورا و هو الامكان قائم في الكل علي سواء، و نسبة قدرته الي الكل علي سواء، فلو اقتصت قدريته بالبعض دون البعض لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح و هو محال. و أما بيان حقيقة الملزوم فقد سبق.

اما المشايخ فقد منعوا من كونه تعالي قادرا علي أعيان افعال العباد، و حجتهم أنه لو قدر علي ذلك لصح مقدور بين قادرين، و اللازم باطل فالملزوم مثله. اما الملازمة فظاهرة. و اما بطلان اللازم فلان احدهما اذا أراد الفعل و كرهه الاخر فليس وقوعه بإرادة المريد أولي من عدم وقوعه بکراهة انكاره، فاما ان يقع أولا يقع فيكون ترجيحا بلا مرجح او يقع و لا يقع فيجتمع النقيضان.

و أما البلخي فانه منع من كونه قادرا علي مثل فعل العبد، و حجته أن فعل العبد اما طاعة أو سفه و عبث، و هي ممتنعة علي الله تعالي.

و أما النظام فزعم أنه تعالي لا يقدر علي فعل القبيح، و حجته انه لو قدر علي ذلك لقدرة وقوعه منه، اذ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن وقوعه منه يستلزم الجهل و الحاجة المحالين عليه، و المستلزم للمحال محال فوقعه منه محال، فهو غير مقدور له.

و أما عباد فزعم ان ما علم الله تعالي وجوده و جب و ما علم عدمه امتنع، و الواجب و الممتنع غير مقدورين.

و جواب الاولين: لا نسلم امتناع مقدور بين قادرين. قوله «اذا أراد احدهما الفعل» الي آخره. قلنا: يقع بإرادة المريد، و الكراهة انما تعارض الإرادة في القادر الواحد، اما انها تعارض إرادة قادر آخر فممنوع.

و جواب البلخي: أن كون الفعل طاعة و سفها و عبثا صفات تعرض للفعل بالنسبة الي العبد، فلم قلت ان ذلك يمنع من كون ذات الفعل مقدورة.

و جواب النظام انه انما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال بالنظر الي ذاته، ولكن لم قلت انه كذلك مطلقا، فانا نقول انه ممتنع الوقوع منه نظرا الي عدم الداعي، وذلك لا يمنع من كونه مقدورا.

وهذا هو الجواب عن حجة عباد، اذ الفعل و ان وجب أو امتنع نظرا الي العلم فلا يمنع ذلك كونه ممكنا مقدورا لذاته. وباللّٰه التوفيق.

البحث التاسع: في كونه تعالي عالما بكل معلوم

خلافًا للفلاسفة و بعض المتكلمين.

لنا: انه تعالي ان صح ان يكون عالما بكل معلوم وجب كونه كذلك، لكن المقدم حق فالتالي مثله. بيان الملازمة ما سبق في كونه قادرا علي كل مقدور بيان حقيقة الملزوم ان المصحح لذلك هو الحياة، وقد ثبت انه تعالي حي، فصح كونه عالما بكل المعلومات لاستواء نسبة هذه الصحة إليها.

اما الفلاسفة فقد علمت أن منهم من انكر كونه عالما بذاته، و منهم من انكر كونه عالما بغيره، و قد سبق تقرير شبههم و الجواب عنها.

و منهم من أنكر كونه عالما بالجزئيات علي الوجه الجزئي المتغير، و انما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة. و حجتهم: انه لو علم كون زيد جالسا في هذه الدار فبعد خروجه منها ان بقي علمه الاول كان جهلا و ان زال لزم التغير، و لان واجب الوجود ليس بزمني و لا بمكاني و ليس ادراكه بالآلة و كل مدرك بجزئي زمني من حيث هو متغير يجب أن يكون كذلك، فواجب الوجود لا يدرك الجزئي من حيث هو متغير.

و جواب الاول: انه علمه تعالي نفس ذاته كما سنبين، و التغير انما يقع في

الاضافات و الاعتبارات التي يحدثها عقولنا له بحسب كل معلوم متغير، فلم قلت ان ذلك يوجب التغير في ذاته.

و جواب الثاني: بمنع الكبرى.

و اما المتكلمون فمنهم من زعم أنه لا- يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها، و انما يعلم قبل ذلك ماهياتها، و هو المنقول عن هشام بن الحكم. و حجته انه لا شيء من الجزئيات قبل وجوده بتميز عن غيره لكون المعدوم نفيًا محضًا، و كل معلوم متميز عن غيره فلا شيء من الجزئيات بمعلوم.

و جواب منع الصغرى، فانا نميز بين الجزئيات المشخصة قبل وجودها، كتميز الكاتب لجزئيات كلمات يريد كتبها. نعم لا تكون متميزة في الخارج، لكن اذا كان مراده ذلك التميز لم يتحد الاوسط.

و منهم من انكر كونه عالمًا بما لا نهاية له. و حجته ان المعلوم متميز عن غيره، و كل متميز عن غيره متناه، فالمعلوم متناه، و لانه لو لم يتناه المعلومات لم يتناه المعلوم، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: فلان العلم بكل معلوم يغير العلم بالآخر. و اما بطلان الثاني فلانه يلزم أن يكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية. هذا محال.

و الجواب عن الاول: منع الكبرى، فان غير المتناهي متميز عن المتناهي مع انه لا يلزم تناهيه.

و عن الثاني: نمنع الملازمة. قوله «كان العلم بكل معلوم يغير العلم بالآخر» قلنا سنبين أن علمه تعالي ذاته، فلا تعدد فيه اذن، و انما يقع التعدد و التغير في نسب اذهاننا له الي كل معلوم، و تلك النسب غير متناهية عند انقطاع الاعتبار، فلا يلزم اذن تعدد علوم موجودة لذاته.

و منهم من انكر كونه تعالي عالما بكل معلوم. و حجتهم: انه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالما به و كونه عالما بكونه عالما به و هلم جراً، فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية.

و جوابه ما مر قبله.

البحث العاشر: في انه تعالي واحد

و برهانه المعقول و المنقول:

اما المعقول فمن وجهين:

(احدهما) تعين واجب الوجود ان كان لانه واجب الوجود، فأين صدق واجب الوجود صدق ذلك التعين. فواجب الوجود ليس الا ذلك الواحد المتعين و ان كان لغيره كان معلولاً لذلك الغير في وجوده فكان ممكناً. هذا خلف.

(الثاني) لو كان في الوجود واجبا وجود لا شتركا في واجب الوجود، فذلك المشترك اما أن يكون تمام ماهية كل منهما أو جزءا منهما او خارجا عنهما.

و الاول باطل لانه لا بدّ أن ينفصل كل واحد منهما عن الاخر بعرضي، فذلك العرضي ان لزم عن واجب الوجود فقد اختلف اللازم للمعني الواحد. هذا محال. و ان لزم عن غيره فكل منهما مفتقر في وجوده الي غير خارجي، فكان ممكناً. هذا خلف.

و الثاني أيضا باطل، لانه لا بدّ و ان ينفصل كل منهما بفصل ذاتي، فكان كل منهما مركبا فكان ممكناً. هذا خلف.

و الثالث يستلزم أن يكون واجب الوجود معلولا اما لهما او لغيرهما.

و هو باطل.

ص: 100

و اما المتقول:فاعلم ان هذه المسألة لا يتوقف اثبات السمع عليها،فجاز اثباتها بالسمع، و الكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد، كقوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) وقوله تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (2) (3) وقوله إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (4) (5).

البحث الحادي عشر: لا شيء من صفاته تعالى زائدة علي ذاته

في انه لا شيء من الصفات المعتبرة له تعالى زائدة علي ذاته الا بحسب اعتبار عقولنا عند مقايسته الي الغير. وبرهانه من وجهين:

(احدهما) لو كان شيء منها زائدا علي ذاته في الخارج لكان اما واجبا أو ممكنا، و اللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك. أما الملازمة:فلان كل موجود فاما واجب أو ممكن. و أما بطلان اللازم فلانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته اكثر من واحد و قد علمت فساده، و ان كانت ممكنة الوجود افتقرت الي مؤثر، فمؤثرها اما تلك الذات و هو باطل، لانه اما أن يعتبر في مؤثرية الله تعالى في وجود الممكنات جميع الصفات التي تنبغي له او لا يعتبر، فان اعتبر لزم تقدم ذاته بجميع صفاته علي جميع صفاته و هو محال. و ان لم يعتبر كانت تلك الصفات فضلا مستغنيا في تحقق صفاته الي غيره. هذا خلف.

(الثاني) إله العالم و مبدعه اما أن يكون عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة، او عنها مع تلك الصفات. و الاول باطل، لان الذات الخالية عن هذه الصفات لا تصلح للالهية. و الثاني أيضا باطل، لان واجب

ص: 101

1- سورة 112 - آيه 1

2- سورة 21 - آيه 22

3- سورة الأنبياء: 22.

4- سورة 2 - آيه 163

5- سورة البقرة: 163.

الوجود يصير اذن عبارة عن كثرة مجتمعة من امور موجودة، فكان مركبا فكان ممكنا كما سبق. هذا خلف.

ولما بطل كون هذه الصفات امورا زائدة علي الذات بطل ما يفرع الخصم علي ذلك، كحكم الاشعري بكونها قديمة، و كحكم ابي هاشم في الإرادة انها حادثة موجودة لا في محل، وكذلك حكمه بتلك الاحوال، و ارتكابه الشناعة في قوله انها ليست بموجودة ولا ولا مختلفة ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه.

وبالله التوفيق.

ص: 102

القاعدة الخامسة: في الافعال و اقسامها و احكامها

اشارة

و فيها اركان:

الركن الاول

اشارة

و فيه ابحاث:

البحث الاول: في الفعل و اقسامه

اما حقيقته فغنية عن التعريف، و اما اقسامه فمنه ما لا صفة له تزيد علي حدوثه كحركة النائم و الساهي، و منه ماله ذلك.

و هو اما حسن أو قبيح، اما الحسن فاما ان لا يكون له صفة تزيد علي حسنه او تكون، و الاول هو المباح، و يرسم بأنه ما لا مدح و لا ذم في احد طرفيه،

ص: 103

و الثاني اما ان يستحق المدح بفعله و الذم بتركه مع العلم بحاله و التمكن منه و هو الواجب، او يستحق المدح بفعله دون الذم بتركه اذا علم فاعله أو دل عليه و هو المندوب، و يقابلهما المحضور و المكروه.

البحث الثاني: الحسن و القبح

الحسن و القبح قد يراد بهما ملائمة الطبع و منافرته، و قد يراد بهما صفة كمال او نقصان، و هما بهذا المعني مما يحكم العقل بهما عند الكل، و قد يراد بهما كون الفعل علي وجه يكون متعلق المدح و الذم عاجلا و الثواب و العقاب آجلا، و هما بهذا المعني شرعيان عند الاشعرية نظريان عند الفلاسفة، اذ عليهما بناء مصالح هذا العالم و نظام اموره.

اما عند اهل العدل فمنهما ما يستقل العقل بدركه و منهما ما ليس كذلك، و الاول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم و رد الوديعة و الصدق النافع و قبح الكذب الضار و الظلم و تكليف ما لا يطاق، و منه ما يعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع، و ما لا يستقل العقل بدركه فكحسن صوم آخر يوم من رمضان و قبح صوم اليوم الذي بعده، فانه لا طريق للعقل الي العلم بذلك لو لا ورود الشرع.

اما الامور الضرورية فقد نبهوا عليها بصورتين:

(احدهما) ان العقلاء متفقون علي حسن الامور المذكورة و قبحها، و ليس ذلك من جهة الشرع فقط، فان الكفار كالبراهمة و غيرهم مع انكارهم للشرائع يحكمون بذلك، و لا لملائمة الطبع و منافرته، فان الطباع في الخلق مختلفة،

فكثير من الامور تنفر عنها طبع انسان ويميل إليها طبع آخر مع اتفاقهم علي الحكم بهذه القضايا. فظهر انها قضايا عقلية كلية وليست نظرية و الا لما حصلت لمن لا يتأهل للنظر كالعوام، فهي اذن قضايا تضطر العقول الي الحكم بها.

(الثانية) ان العاقل اذا قيل «ان صدقت فلك دينار و ان كذبت فلك دينار» و استوي الصدق و الكذب بالنسبة إليه بحيث لا يتصور وراء كونهما صدقا و كذبا مرجحا آخر لاحدهما، فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق علي الكذب.

و ذلك لاضطرار عقله الي الحكم بحسنه و قبح الكذب لذاته.

لا- يقال: لو كان العلم بحسن هذه و قبحها ضروريا لما حصل التفاوت بينه و بين العلم بسائر القضايا البديهية، لكن اللازم: باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة ان مقتضي البديهية لا تفاوت فيه. بيان بطلان اللازم: انا لما عرضنا هذا العلم علي العقل مع قولنا الواحد نصف الاثني وجدنا التفاوت حاصلًا بينهما بالضرورة الثاني لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه و قد اختلفوا فليس بضروري.

و الملازمة و بطلان اللازم يبينان.

لانا نجيب عن الاول بمنع الملازمة، و لا نسلم ان الاوليات غير قابلة للاشد و الاضعف، فان العلم بأن الواحد نصف الاثني اجلي بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونهما ضروريين.

و عن الثاني: بمنع الملازمة أيضا، و الاختلاف انما كان لقبول القضايا الضرورية التفاوت كما بيناه، و اما القضايا النظرية فبرهانها انه ان كان مطلق الصدق و الكذب يلزمهما الحسن و القبح لكونهما صدقا و كذبا فالصدق الضار و الكذب النافع كذلك، لكن الملزوم حق فاللازم حق. بيان الملازمة ان مطلق الصدق و الكذب جزءان من الصدق الضار و الكذب النافع، و قد لزمهما الحسن و القبح

لذاتيهما فلزم ما تركب عنهما، اذ لازم الجزء لازم للكل. و اما حقية الملزوم فقد سبق بيانها.

و أما ما يحتاج العقل في الحكم بحسنه و قبحه الي الشرع فقالوا: لو لا اختصاص كل من الحسن و القبيح بما لاجله حسن و قبيح لكان تخصيص الشارع احدهما بالحسن و الاخر بالقبح ترجيحاً بلا مرجح.

احتج الخصم بأمر:

(احدها) ان من صور النزاع تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، لكنه فعله كما في تكليف الكافر بالايان مع علمه بأنه لا يؤمن و علمه بأنه متي كان كذلك كان الايمان منه محالاً، فأتيج انه غير قبيح.

(الثاني) لو قبح شيء فاما من الله و هو باطل بالاتفاق، أو من العبد و هو أيضاً باطل، لان ما يصدر منه يكون علي سبيل الاضطرار، لما ثبت أنه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي، و مع وجود الداعي يجب الفعل، فلا يقبح من المضطر شيء.

(الثالث) ان الكذب قد يحسن اذا تضمن خلاص نبي من ظالم يريد قتله.

و الجواب عن الاول: لا- نسلم انه فعله، و اما تكليف الكافر بالايان فلا نسلم أنه مما لا يطاق. و بيانه: ان الايمان ممكن في نفسه و الكافر عالم بقدرته عليه، فكان اذن تكليفاً بما يطاق. فأما علم الله تعالى فلا نسلم انه موجب لعدم الايمان، بل يطابق بقبح الفعل منه، علي معني أنه لو فعله لزم عليه، و الخصم ينكر وجود القبيح العقلي اصلاً و يقول فيما هو قبيح عندنا لو فعله الله تعالى لما قبح منه، فالاتفاق منه اذن لفظي. سلمناه لكن لم لا يقبح من العبد.

فأما وجوب الفعل عن الداعي فقد بينا أن ذلك لا ينافي الاختيار.

و عن الثالث من وجوه:

(أحدها) ان عندنا اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحا مع الشعور بقبح الاقوي، و هناك كذلك فان الكذب و ان كان قبيحا الا ان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه أقبح، فجاز القبيح للخلاص مما هو أقبح منه.

(الثاني) لا نسلم حسن الكذب، و انما يحسن هناك التعريض، و ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب.

(الثالث) ان القبح و ان لزم عن الكذب لكن قد يتخلف الاثر عن المؤثر لمانع.

فان قلت: علي تقدير التعريض لا يقطع بكذب في العالم، اذ لا كذب الا و يمكن الاضمار فيه بحيث يصير صدقا، و كذلك علي تقدير القول بتخلف الاثر، لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه.

قلت: علي الاول ان العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب، و لا يندفع ذلك باحتمال الاضمار، و كذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلف للمانع كما في سائر الاحكام العقلية الضرورية التي لا ينشلم بالاحتمالات السوفسطائية.

البحث الثالث: العبد فاعل بالاختيار

اتفق اهل العدل علي أن العبد فاعل بالاختيار خلافا للشعرية، و ان اختلفوا في العلم بذلك، فالجمهور منهم علي أنه نظري و ابو الحسين البصري علي أنه ضروري، و هو المختار.

ثم الذي ينبه علي كونه ضروريا المعقول و المنقول:

اما المعقول فمن وجوه:

(الاول) ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح علي الاحسان و الذم علي الاساءة، و ذلك فرع كون المحسن و المسيء فاعلين.

(الثاني) انا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا و دواعينا و منتفية عند صوارفنا، و لا معني للمختار الا من كان كذلك.

(الثالث) ان احدنا يزجر غيره و يعده و يلومه، و ذلك يستلزم العلم بكونه فاعلا بالضرورة.

(الرابع) ان العلم بذلك حاصل للاطفال و المجانين، فان احدهم اذا رماه انسان بأجرة يذم الرامي دون الاجرة، بل للبهائم فان الحمار يفر من الانسان اذا قصد اذاه دون الحائط و النخلة، و ذلك لانه قد تقرر في فهمه قدرة الانسان علي اذاه دون الجماد.

و اما المنقول: فالقرآن و السنة مشحونان بنسبة الفعل الي العبد و ذمه علي المعصية و مدحه علي الطاعة، و ذلك أشهر من أن يذكر.

أما ابو الحسن الاشعري فانه زعم أن قدرة العبد و مقدوره واقعان بقدرة الله تعالى و انه لا تأثير لقدرته في مقدوره اصلا، الا ان الله تعالى اجري عادته بأنه متي اختار الطاعة أو المعصية خلقها فيه و خلق فيه القدرة عليها، و العبد متمكن من الاختيارين، و سمي تلك المكنة كسبا. و كذلك لاصحابه مذاهب في ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنها مشترك في منع اختيار العبد.

حجتهم من وجوه:

(الاول) ان العبد حال الفعل اما أن يمكنه الترك أو ليس، فان لم يمكنه فلا اختيار، و ان امكنه فاما أن لا يتوقف وجود الفعل علي مرجح و هو محال، أو يتوقف عليه فذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم فلا بد أن ينتهي الي

مرجح لا يكون من فعله دفعا للدور أو التسلسل.

ثم ذلك المرجح اما ان لا يجب معه الفعل، فيكون الطرفان ممكنين، فيفتقر رجحان احدهما علي الاخر الي مرجح آخر، فلا يكون المرجح الاول كافيا، وقد فرض كذلك هذا خلف. واما أن يجب معه، وذلك مناف للتمكن من الطرفين الذي هو معني الاختيار.

(الثاني) لو كان العبد فاعلا لكان عالما بتفاصيل أفعاله، و اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: ان تخصيص الشيء بالايجاد و القصد إليه يستدعي تصوره و تميزه عن غيره، و لا- يكفي في حصول الجزئي قصد كلي، لان نسبة الكلي الي الجزئيات واحدة، فلا- تخصيص لاحدهما اذن بالايجاد، فلا بد من قصد جزئي، و هو مشروط بالعلم الجزئي. واما بطلان اللازم: فان الانسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لا شعور له بها كحركات اجفانه و جزئيات حركاته في طريقه الطويلة و حركات النائم و الساهي.

(الثالث) لو كان العبد فاعلا مختارا امكن ان يخالف مراده مراد الله تعالى فبتقدير أن يريد الكفر و يريد الله منه الايمان فاما أن لا يقع و هو محال، لانه اخلاء عن النقيضين، او يقع معا و هو جمع بين النقيضين، أو يقع مراد احدهما دون الاخر و هو باطل، لان قدرة كل من القادرين مستقلة بالتأثير في مراده، فليس وقوع احدهما أولي من الاخر، و اذا بطلت هذه الاقسام علي ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختارا.

و الجواب عن الاول: انا لا- نسلم ان الفعل يتوقف علي مرجح يجب معه الفعل، و هي إرادة تتبع تصور ان في ذلك الفعل مصلحة هو الداعي، و ذلك الداعي قد يكون ضروريا فيكون من الله و قد يكون نظريا فيستند الي علوم ضرورية

دفعاً للدور أو التسلسل، لكن لا نسلم أن استناد ذلك المرجح بالآخرة إلى الله.

ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار، فإن استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وإلى الممكن نفسه و تصور العبد لإمكانهما أمور لا تنافي الوجود المذكور عن الإرادة.

وعن الثاني: لا نسلم بطلان اللازم، ولا نسلم أن شيئاً من حركات العبد في نومه أو يقظته غير شاعر بها. نعم قد لا يكون شاعراً بشعوره بها، وليس كلامنا فيه.

وعن الثالث: لم لا يجوز أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيقع مراد الله تعالى. ولا نسلم تساوي القدرتين بل تتفاوتان بالقوة والضعف، والضعيف ينازع القوي. أو يقع من العبد، لأن الله تعالى لما خلقه وهياً للفعل وخلق القدرة والعلوم التي تنتهي إليها إرادته فيه فوض إليه فعله ليستحق بطاعته الثواب ومعصيته العقاب اللذين لا يحسن في العقل إيصال أحدهما إليه بإجباره عليه.

فإن قلت: فيلزم أن يتخلف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وإرادته مع تحققهما.

قلت: فرق بين إرادة الله تعالى لما يفعله وبين إرادته لما يفعله العبد، والإرادة الأولى هي التي يجب معها الفعل، فلم قلت إن الثانية كذلك، فأما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمي، لأن تلك الممكنة وذلك الاختيار إن كان من فعل العبد فهو فاعل أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الأفعال المخلوقة فيه.

البحث الرابع: أفعال الله تعالى لا تخلو عن غرض

الباري تعالى لا يفعل فعلاً إلا لا يمر لا يخلو في فعله عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال.

احتج الخصم بوجهين؛ (احدهما) ان كل من فعل فعلا لا مر كان حصول ذلك الامر أولي به من لا حصوله كان ناقصا بذاته مستكملا بتلك الاولوية، وذلك علي الله تعالي محال، و ان لم يكن أولي به بل كانا علي سواء امتنع الترجيح.

(الثاني) ان كل غرض يفرض فان الله تعالي قادر علي ايجاده ابتداء، فيكون توسط ذلك الفعل عبثا.

والجواب عن الاول: ان عنيت بكون ذلك الامر أولي به كونه أليق بحكمة وجوده، فلم قلت ان ذلك يستلزم نقصان ذاته و استكماله بغيره، و ان عنيت به كونه مستفيدا للكمال لو لم يكن حاصلًا له لكان ناقصا بذاته، فلا نسلم ان الاولوية بهذا الاعتبار صادقة في حقه تعالي.

سلمناه، لكنه معارض بما أن الخصم اثبت لله تعالي معاني كالعلم و القدرة و غيرهما، فحصول تلك المعاني لذاته ان كان أولي به كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره و هو محال، و ان كان مساويا بلا حصولها فلا ترجيح.

سلمناه، لكن هذه الحجة تستلزم ان لا يقع من الله تعالي فعل اصلا او يقع بلا مرجح، و كلاهما محال.

و عن الثاني: ان الغرض هو الغاية من الفعل، و ايجاد الغاية من دون ما هي غاية له و هو شرط فيها محال. و الله الموفق.

البحث الخامس: الباري تعالي لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

وبرهانه: انه تعالي لا داعي له الي فعل القبيح، و كل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه. بيان الصغري: ان علمه تعالي بقبح القبيح و غناه عنه صارف

له عن فعله، والعلم به ضروري، ومع تحقق الصارف يمتنع الداعي لامتناع الضدين. بيان الكبرى: ان الفعل يعتمد الداعي لامتناع الترجيح بلا مرجح، واما انه تعالى لا يخل بواجب فلان الاخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه.

البحث السادس: انه تعالى مرید للطاعات غير مرید للمعاصي

الباري تعالى مرید لجميع الطاعات غير مرید لشيء من المعاصي، خلافا للاشعرية.

لنا: المعقول والمنقول:

اما المعقول فوجهان:

(احدهما) انه تعالى عالم بكل معلوم، وكل من كان كذلك كان مریدا للطاعة وكارها للمعصية: اما الصغرى فقد سبق، واما الكبرى فلانه عالم بحسن الطاعات وما يشمل عليه من المصالح، وعلمه بذلك هو الداعي إليها و الاراده لها وعالم بقبح المعاصي وما يشمل عليه من المفاسد، وعلمه بذلك هو الصارف عنها و الكراهة لها، ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الإرادة لها، لامتناع الجمع بين الضدين.

(الثاني) لو كان مریدا للمعاصي لكان علي صفة نقص، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: انه علي ذلك التقدير يكون مذموما عند العقلاء العالمين بحاله، وذمهم له مستلزم النقصان والعلم به ضروري. وأما بطلان اللازم فبالافتقار.

و اما المنقول: فمنه ما يدل علي إرادة الطاعة كقوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ (1)

ص: 112

وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1) (2) وَ مَا أَمَرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ (3) (4) الآية.وجه الاستدلال ان اللام هنا للغرض الداعي الي الخلق و الامر بالعبادة و هو المعني بإرادة الطاعات.

و منه ما يدل علي كراهة المعصية كقوله تعالي وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ (5) الي قوله كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (6) (7) و نحوه.

احتج الخصم بالمعقول و المنقول:

و اما المعقول فوجهان:

(احدهما) انه تعالي خالق أفعال العباد بالقدرة و الاختيار، و كل من فعل فعلا كذلك فهو مرید له.

(الثاني) انه كلف أبا لهب بالايان مع علمه بامتناعه منه، و العالم بامتناع الشيء يستحيل أن يريده، فامتنع ان يريد الايمان منه.

و اما المنقول: فقوله تعالي وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا (8) (9) و قوله وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا (10) (11) و قوله فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا (12) (13) دلت هذه الآيات علي عدم ارادته للهدي و الايمان و علي ارادته للاضلال.

و الجواب عن الاول: بمنع الصغري، فانا بينا أن العبد فاعل حقيقة، فلا5.

ص: 113

- 1- سورة 51 - آيه 56
- 2- سورة الذاريات: 56.
- 3- سورة 98 - آيه 5
- 4- سورة البينة: 5.
- 5- سورة 17 - آيه 31
- 6- سورة 17 - آيه 38
- 7- سورة الاسراء: 38.
- 8- سورة 32 - آيه 13
- 9- سورة السجدة: 13.
- 10- سورة 10 - آيه 99
- 11- سورة يونس: 99.
- 12- سورة 6 - آيه 125
- 13- سورة الانعام: 125.

تكون افعاله مخلوقة لله تعالى.

وعن الثاني: ان وجود الايمان و ان كان محالا نظرا الي عدم إرادة ابي لهب و علم الله بذلك، لكنه ليس بمحال نظرا الي ذاته و قدرة القادر عليه، فلم لا يجوز ان يتعلق إرادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال.

وعن الآيتين الاوليين: لم لا يجوز أن يكون المراد لاتينا كل نفس هداها و لا من في الارض علي سبيل الالغاء و الجبر، و حينئذ لا يدل الاستثناء نقيضي لازمي الشرطيين علي عدم إرادة مطلق الهدي و الايمان من المكلفين.

وعن الثالث: انه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئها حتي يلزم أن يريد الاضلال فيجعل الصدور كذلك. و بالله التوفيق.

الركن الثاني: في التكليف

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: حقيقة التكليف

أسد ما قيل في تعريفه أنه بعث من يجب طاعته ابتداء علي ما فيه مشقة ما من فعل أو ترك بشرط إرادة الباعث و اعلام المبعوث بها و من يجب طاعته كالخالق و النبي و الوالد لولده و المالك.

و قلنا «ابتداء» لان بعث الوالد لولده علي الصلاة مثلا لا يسمي تكليفا لسبق بعث الله له و ان سمي به مجازا.

و شرطنا المشقة لان ما لا شقة فيه كالاكل بالطبع لا يسمي تكليفا.

ص: 114

و شرطنا الإرادة و الاعلام بها لان ما لا يعلم المكلف أن مكلفه أراد منه لا يكون تكليفا.

البحث الثاني: حسن التكليف و وجه حسنه

اما الاول:فلانه من فعل الله،وقد مر انه تعالى لا يفعل القبيح.

و أما الثاني:فهو أنه تعالى لما خلق العباد و هيأهم للثواب و العقاب لم يكن إيصالهما إليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة، لكون الثواب مشتملا علي التعظيم و الاجلال و العقاب مشتملا علي الاهانة و الاحتقار، و ذلك في حق غير المستحق بامثال التكليف و عدم امتثاله محال لعدم الشرط و هو الاستحقاق و قبيح عقلا من الحكيم.

البحث الثالث: حسن التكليف و وجه حسنه

التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافا للاشعرية.

لنا: لو لم يكلف من أكمل شرائط التكليف فيه لكان مغريا له بالقبيح، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: انه اذا أكمل شخص و خلق فيه الشهوة للقبيح و النفرة عن الحسن مع أن عقله لا يستقل بمعرفة كثير منهما، فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب ليمثله و حرمة الحرام ليجتنبه لكان بخلقه فيه الشهوة للقبيح مغريا له به.

و أما بطلان اللازم: فلان الاغراء بالقبيح قبيح بالضرورة، و لذلك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغري به، فلو فعله الله تعالى لكان فاعلا للقبيح، لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال.

فان قلت: الملازمة ممنوعة. بيانه: ان العاقل و ان وجد الشهوة للقبیح و النفرة عن الحسن الا انه يعلم بالضرورة ان العقلاء يمدحونه علي فعل الحسن و يذمونه علي فعل القبیح، و كفي بالمدح و الذم داعيا الي فعل الحسن و صارفا عن القبیح و حينئذ لا يتحقق الاغراء.

قلت: المدح و الذم انما يكون من العقلاء فيما يستقل عقولهم بحسنه و قبحه دون ما ليس كذلك و هو اكثر التكاليف، فلا يكفي المدح و الذم في الدعاء الي كل واجب و الانصراف عن كل قبیح، و حينئذ يتحقق الاغراء. سلمناه، و لكن كثيرا من الخلق لا يعبأ بهما و تترجح شهواتهم و ميولهم الطبيعية علي احتفالهم بالمدح و الذم، فلا يفارقانها، و حينئذ يتحقق الاغراء. و بالله التوفيق.

البحث الرابع: شرائط التكليف

و هو اما ان يرجع الي المكلف او المكلف به: اما الاول فثلاثة:

(الاول) كونه تعالي عالما بصفات الافعال و إلا لجاز التكليف بما لا يستحق عليه ثواب و هو قبیح، و بمقدار الثواب المستحق و إلا لجاز ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظلما، و هو محال عليه تعالي.

(الثاني) كونه قادرا علي ما يستحق من الثواب للعلة المذكورة.

(الثالث) أن يكون منزها عن فعل القبیح و إلا لجاز الاخلال ببعض المستحق فيقبح التكليف.

و اما الراجع الي المكلف فثلاثة:

(احدها) قدرته علي ما كلف به.

(الثاني) التمييز بينه و بين غيره.

(الثالث)تمكنه من الشرائط الخارجة من ذاته كالألات، اذ التكليف بدون كل من هذه الامور تكليف بالمحال.

اما ما يرجع الي المكلف به فأمران: احدهما كونه ممكنا، والثاني كونه حسنا.

البحث الخامس: اقسام التكليف

وهي اعتقاد وعمل:

اما الاعتقاد فقد يكون علما وقد يكون ظنا، وكلاهما اما ان يستفادا من العقل أو السمع او منهما، وقد مرت الاشارة الي ذلك.

و اما العمل فعقلي و سمعي: فالعقلي كرد الوديعه و شكر المنعم و الصدق و الانصاف و ترك الظلم و الكذب من الواجبات و الفضل و حسن السيرة و نحوهما من المندوبات، فأما السمعي فكالعبادات الخمس و نحوها مما لا يستقل العقل بدرك و جوبه و لا نديته من الاعمال الشرعية.

الركن الثالث: في اللطف

اشارة

وفيه بحثان:

البحث الاول: حقيقة اللطف و جوبه في الحكمة

مرادنا باللطف هو ما كان المكلف معه اقرب الي الطاعة و أبعد من فعل المعصية و لم يبلغ حد الالغاء.

و اما وجوبه فبرهانه انه لو جاز الاخلال به في الحكمة فبتقدير أن لا يفعله

ص: 117

الحكيم كان مناقضا لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: انه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فاذا علم أنه لا يختار الطاعة أو لا يكون اقرب إليها الا عند فعل يفعله به لا مشقة عليه فيه و لا غضاضة وجب في الحكمة أن يفعله، اذ لو اخل به لكشف ذلك عن عدم ارادته له، و جري ذلك مجري من اراد من غيره حضور طعامه و علم أو غلب ظنه انه لا يحضر بدون رسول، فمتي لم يرسل عد مناقضا لغرضه.

بيان بطلان اللازم: ان العقلاء يعدون المناقضة للغرض سفها، و هو ضد الحكمة و نقص، و النقص عليه تعالى محال.

البحث الثاني: اقسام اللطف

اللطف اما من فعل الله تعالى و يجب في حكمته فعله كالبعثة و الا عد تركه نقضا لغرضه كما مر، أو من فعل المكلف فاما ان يكون لطفًا في تكليف نفسه و يجب في حكمته تعالى ان يعرفه اياه و يوجهه عليه لما مر أيضا، فان قصر المكلف في فعله فقد أتى من قبل نفسه، و ذلك كمتابعة الرسل و الاقتداء بهم أو في تكليف غيره، و لا يجوز في الحكمة أن يكلف ذلك الغير الا مع علمه تعالى بأن ذلك اللطف لا بدّ أن يقع ثم كلفه بما ذلك لطف فيه لكان مناقضا لغرضه، و كذلك يجب في الحكمة ايجابه علي فاعله كما مر، و ذلك كتبليغ الرسل للوحي.

ثم لا بدّ و ان يشتمل علي مصلحة تعود الي فاعله، اذ ايجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوه عن مصلحة تعود إليه ظلم، و هو عليه محال.

الركن الرابع: في الالم و العوض

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: تعريف الالم و العوض

اما الالم فقد سبق، و اما العوض فهو النفع المستحق الخالي عن تعظيم و تبجيل. و فصلناه بالمستحق عن التفضل، و بالخالي عن التعظيم عن الثواب، فانه مستحق يقارنه التعظيم و الاجلال.

البحث الثاني: اقسام الايلام

انه اما حسن او قبيح، و الثاني مختص بفعلنا و العوض فيه علينا، و الاول فاما من فعلنا و هو اما من المباح كذبح الحيوان للاكل أو من المندوب كذبحه للاضحية أو الواجب كدم النذر و الكفارة، و العوض في هذه الثلاثة علي الله تعالى.

و اما من فعل الله، فاما علي جهة الاستحقاق كالعقاب أو الابتداء كالايلام الواصل في الدنيا من غير استحقاق و هو حسن، و وجه حسنه امران:

(احدهما) كونه مقابلا بعوض يزيد عليه اضعافا، بحيث لو مثل العوض و الالم للمؤلم و خير بين الالم مع عوضه أو العافية لاختار الاول.

(الثاني) ان يكون فيه مصلحة لا- تحصل من دونه، و هي اللطف اما للمؤلم او لغيره، اما الاول فلان الايلام بدون العوض ظلم، و اما الثاني فلان الايلام مع العوض من دون غرض عبث، و هما محالان علي الله تعالى.

ص: 119

انه اما ان يكون مساويا للألم و هو كل ما يستحق علينا، أو أزيد و هو كل ما يستحق عليه تعالي اما بفعله او اباحته أو امره او تمكينه لغير العاقل من الحيوان بخلق الشهوة للايلام و نحوه فيه و خلقه غير عاقل بقبح و حسن فيفعل.

وقال قوم من العدلية: ان العوض علي الحيوان المؤذي. وقال بعضهم:

انه لا عوض في جنايتها اصلا.

و ادعي من أوجب العوض في حكمة الله تعالي الضرورة، و حجة من أوجب العوض علي المؤلم نفسه قوله صلي الله عليه و آله «يوم يقتص للجماة من القرناء» و القصاص يومئذ بأخذ العوض، و حجة من لم يوجب عليهما عوضا قوله صلي الله عليه و آله «جرح العجماة جبار».

و الجواب عن الاولي: لم لا يجوز ان يريد بالجماة المظلوم و بالقرناء الظالم علي وجه الاستعارة، و وجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماة في عدم القوة علي دفع العدو و ظلمه و مشاركة الظالم للقرناء في القوة علي ذلك.

و عن الثانية: لم لا يجوز أن يريد بالجبار أنه لا يستحق به قصاص في الدنيا، و ذلك لا ينافي و جوب العوض في حكمة الله تعالي، اما في افعاله فقد مر الكلام فيه، و اما الاعواض في افعالنا فلان السلطان اذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمه العقلاء و عدوه جائرا، و ذلك علي الله محال، فوجب في حكمته الانتصاف و اخذ الاعواض. و بالله التوفيق.

إشارة

وفيه مقدمة و اركان:

اما المقدمة

فاعلم ان الكلام في النبوة مبني علي خمس مسائل يسأل عن كل منها بكلمة مفردة، و تلك الكلمات: ما، و هل، و لم، و كيف، و من.

فأولها قولنا«ما النبي»و البحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.

الثانية قولنا«هل النبي»اي هل يجب وجوده في الحكمة أم لا.

الثالثة قولنا«لم يجب وجود النبي»و يبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده و وجه الحكمة فيه.

ص: 121

الرابعة قولنا «كيف النبي» و يبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه من الصفات التي بها يتم النبوة.

الخامسة قولنا «من النبي» و يبحث فيها عن تعيينه.

وسنذكر الاركان علي هذا الترتيب إن شاء الله تعالى.

الركن الاول: في ماهيته و وجوده و علته الغائية

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: تعريف النبي

انه الانسان المأمور من السماء باصلاح احوال الناس في معاشهم و معادهم العالم بكيفية ذلك، المستغني في علومه، و أمره من السماء لا عن واسطة البشر، المقتترنة دعواه للنبوة بأمر خارقة للعادة.

و احترزنا بقولنا «المستغني» مع تمام القيد عن الامام، فانه و ان كان عالما و مأمورا من السماء باصلاح الخلق لكن بواسطة النبي.

وقيد الامر من السماء هو العمدة في خواص النبوة.

البحث الثاني: وجود النبي و غايته

وجود النبي ضروري في بقاء نوع الانسان و اصلاح احواله في معاشه و معاده، و كل ما كان ضروريا في ذلك فهو واجب في الحكمة الالهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الالهية.

ص: 122

بيان الصغري: انه لما كان الانسان يفارق سائر الحيوان في أنه لو انفرد لا يستقل وحده شخصا بتحصيل معاشه وبتولي تدبيره امره من غير مشاركة و معاونة علي ضروريات حاجته، بل لا بد له من شخص و اشخاص اخر من ابناء نوعه يكون كل منهم مكفيا بصاحبه. ونظيره كأن يخبز هذا لذلك و يخيط ذاك لهذا الي غير ذلك، استلزمت هذه الضرورات وجود الاجتماع بين اشخاص الانسان و التشارك بينهم، و استلزم التشارك وجود المعاملة في العناية و الحكمة الالهية وجود سنة عادلة يرجع إليها فيها، اذ لو ترك الناس و آراؤهم في ذلك لاختلفوا اذ كان كل منهم يري ماله عدلا و ما لغيره عليه ظلما، و ذلك مستلزم للتنازع و التقاتل و فناء النوع.

ثم لا بد لتلك السنة من سان عادل بشري ليتمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة و الزامهم بها، و لا بد ان تكون تلك السنة بوحى من السماء مقرونة دعواه الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم، و الا لكان في قدرة غيره الاتيان بمثلها، فكانت مظنة المعارضة و المخالفة فلم يقبل.

و لما كان من مقتضى حكمة الحكيم و عنايته بالانسان انبات الشعر علي أشفار عينيه مثلا و حاجبيه و غير ذلك من الامور التي ليست ضرورية في بقاءه و صلاح حاله، فبالاولي ان يقتضي وجود مثل هذا الانسان الموصوف، فاذن وجوده ضروري في بقاء نوع الانسان.

و اما الكبرى: فلان بقاء نوع الانسان لغاية تكليفه و بلوغه كماله لما كان واجبا في الحكمة الالهية ان يكون، و كان من ضرورة ذلك و شرائطه وجود النبي كان وجوده واجبا ان لا يكون، لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به كان واجبا.

وبعبارة اخرى: وجود النبي شرط في وجود التكليف بالسمعيات، وكل ما كان كذلك كان واجبا، فوجود النبي واجب. اما الصغرى فظاهرة، واما الكبرى فلان التكليف واجب في الحكمة علي ما مر فلو لم يجب شرطه لجاز الاخلال به، فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالي، وقد بينا انه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب، وقد بان مما ذكرناه الغاية من وجوده.

البحث الثالث: الجواب علي انكار البراهمة بعثة الأنبياء

انكرت البراهمة بعثة الأنبياء، وزعموا انه لا فائدة فيها، لان النبي اما ان يأتي بما يوافق العقل او بما يخالفه، فان كان الاول ففي العقل به غنية عنه، وان كان الثاني قبح اتباعه، لان اتباع ما يخالف العقل قبيح في العقل.

الجواب: لا نسلم انه اذا اتى بما يوافق العقل كان فيه غنية عنه، اذ ليس كل ما يوافق العقل يجب ان يكون عالما او مستقلا بادراكه، بل جاز ان يكون عالما به علي الجملة، ويجب البعثة لتعريفنا ذلك مفصلا. وهذا كما يعلم المريض علي سبيل الجملة ان كل ما ينفعه يجب تناوله و كل ما يضره يجب اجتنابه و ان لم يعلم تفصيل الضار و النافع، فاذا عرفه الطبيب ان شيئا معيننا ينفعه او يضره لم يكن ذلك مخالفا لعلمه الجملي بل موافقا بتفصيله، مع انه ليس في عقله غنية عنه.

وفيه إبحاث:

البحث الأول: العصمة

صفة للإنسان يتمتع بسببها من فعل المعاصي ولا يتمتع منه بدونها.

وعندنا: إن النبي معصوم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهوا من حين الطفولية إلى آخر العمر.

وجوز بعض الخوارج صدور جميع الذنوب عن الأنبياء.

وجوزت المعتزلة والزيدية وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلق بالفتوى دون الكبائر.

ثم منهم من جوزها سهوا فقط وهو مذهب الأشعرية.

فأما ما يتعلق بأداء الشريعة فأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم فيه التحريف والخيانة لا عمدا ولا سهوا، وكذلك أجمعوا على أن وقت العصمة هو وقت النبوة دون ما قبله.

لنا وجوه:

(أحدها) إن غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق إلى مصالحهم وحثهم بالبشارة والندارة وإقامة الحجج عليهم بذلك لقوله تعالى **رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (1) (2)** فلو لم يجب في حكمته عصمة

ص: 125

1- سورة 4 - آية 165

2- سورة النساء: 165.

النبي لناقض غرضه من بعثه وارساله، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. فعصمة النبي واجبة في الحكمة.

اما الملازمة: فلان بتقدير وقوع المعصية منه جاز أن يأمرهم بما هو مفسدة لهم و ينهاهم عما هو مصلحة لهم، وذلك مستلزم لاغوائهم و اخلالهم، فكان في بعثه غير معصوم مناقضة للغرض من بعثه.

و اما بطلان اللازم: فلان مناقضة الغرض يستلزم السفه و العبث، و هما محالان علي الحكيم كما تقدم في باب اللطف.

(الثاني) لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة او ترك المصلحة الواجبة، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: انه يجب علينا فعل ما أمرنا به و الانتهاء عما نهانا عنه لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا (1) (2)، فتقدير أن يجوز المعصية عليه جاز أن يوجب علينا ما هو محرم و يحرم علينا ما هو واجب، و يجب علينا اتباعه في ذلك.

و اما بطلان اللازم: فلان امر الحكيم لنا باتباعه مطلقا يستلزم امره لنا بفعل القبيح اذن، لكن الامر بالقبيح قبيح ممتنع عليه تعالى.

(الثالث) لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا تقبل شهاداتهم، لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (3) (4) لكن اللازم باطل لانها اذا لم تقبل في محقرات الامور فكان اولي أن لا تقبل في الاديان الباقية الي يوم القيامة. 6.

ص: 126

1- سورة 59 - آيه 7

2- سورة الحشر: 7.

3- سورة 49 - آيه 6

4- سورة الحجرات: 6.

و اعلم ان الوجه الاول كما يدل علي عصمة النبي فهو أيضا يدل علي عصمة الرسل من الملائكة.

البحث الثاني: تنزيه النبي عن المنفريات

ينبغي ان يكون منزها عن كل امر تنفر عن قبوله، اما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، او في خلقه كالجذام و البرص، او في نسبه كالزنا و دناءة الالاء، لان جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله و النظر في معجزته، فكانت طهارته عنها من الالطاف التي فيها تقرب الخلق الي طاعته و استمالة قلوبهم إليه.

البحث الثالث: المعجزات

قد بينا انه يجب ان يكون له شواهد بدعواه لغرض تصديقه، و تسمي معجزات.

و المعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق لدعوي النبوة المتعذر في جنسه او صفته.

و قلنا «الخارق» لان المعتاد و ان كان قد يكون متعذرا كطلوع الشمس من المشرق الا انه ليس بدليل علي النبوة.

و احترزنا «بالمطابق للدعوي» عما لا يطابق، كما اذا ادعي من المعجز انه يثير ماء بئر فغاض ماؤها، فان ذلك خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوي.

و قلنا «المتعذر في جنسه أو صفته» لان المعجز من فعل الله تعالى و لا يقطع

بكونه من فعله الا اذا كان متعذرا من غيره، اما في جنسه كخلق الحياة او في صفته كالحركة الي السماء.

الركن الثالث: في تعيين الرسول عليه السلام

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: نبوة محمد صلي الله عليه و آله

محمد رسول الله حقا، وبرهانه انه ادعي النبوة و ظهر المعجز علي يده موافقا لدعواه، و كل من كان كذلك كان نبيا حقا، فمحمد نبي حق.

اما الصغري فادعاء النبوة منه معلوم بالتواتر، و أما ظهور المعجز علي يده موافقا لدعواه فمن وجوه:

(احدها) انه ظهر عليه القرآن كذلك، و القرآن معجز.

اما ظهور القرآن عليه فبالتواتر، و اما ان القرآن معجز فلانه تحدي به العرب الذين هم اهل الفصاحة و البلاغة فعجزوا عن الاتيان بمثله فكان معجزا.

اما انه تحداهم بالقرآن فلانه بلغ امر ربه في قوله تعالي قُلْ فَاتُوا بَعَثْ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (1) (2) فلما لم يأتوا بذلك قال قُلْ فَاتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (3) (4) فلما لم يأتوا قال قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ (5)

ص: 128

1- سورة 11 - آيه 13

2- سورة هود: 13.

3- سورة 10 - آيه 38

4- سورة يونس: 38.

5- سورة 17 - آيه 88

الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلِي أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (1) (2) الآية. و هو معلوم بالتواتر أيضا.

و اما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم لو كانوا قادرين علي ذلك لما عدلوا عنه الي قتل انفسهم و اتلاف اموالهم في محاربتة و اطفاء مقالته، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: ان غرضهم الاكثر من محاربتة ليس الا دفع مقالته، وقد كان الاتيان بمثل القرآن لو امكن مع سهولة الكلام عليهم و علو درجاتهم في الفصاحة و البلاغة كافيا في دفعه و اسكاته، فلو كانوا قادرين علي دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لما عدلوا عنها الي الاشق الذي هو قتل النفوس في الحرب، و العلم به ضروري.

و اما بطلان اللازم: فظاهر.

و اما انهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزا فلصدق حد المعجز حينئذ عليه، و اما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر أيضا.

(الثاني) لو سلمنا ان القرآن لم يبلغ الي حد الاعجاز الا انه لا نزاع في كونه كتابا شريفا بالغيا في الفصاحة و الاشتمال علي العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الالهية و علوم الاخلاق و علم السلوك الي الله تعالي و علم احوال القرون الماضية.

ثم ان محمدا عليه السلام نشأ في مكة، و هي خالية عن العلماء و الكتب و المباحث الحقيقية، و لم يسافر الا مرتين في مدة قليلة، و علم من حاله في سفره و حضره أنه لم يواظب علي القراءة و الاستفادة من أحد، و انقضي من عمره أربعون سنة علي هذه الصفة، ثم بعدها ظهر مثل هذا الكتاب الشريف علي لسانه 8.

ص: 129

1- سورة 17 - آيه 88

2- سورة الاسراء: 88.

وذلك معجزة قاهرة ظاهرة، اذ ظهور مثل هذا الكتاب علي مثل ذلك الانسان الخالي عن البحث و الطلب و المطالعة و التعلم لا يمكن الا بوحى من الله و إلهام و العلم به ضروري.

(الثالث) انه عليه السلام نقلت عنه معجزات كثيرة: كنبوع الماء من بين اصابعه، و تسبيح الحصى في كفه، و حنين الجذع إليه، و انشقاق القمر، و اقبال الشجر، و اطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شعبا في مواضع، و نحو ذلك مما دونه العلماء و رووا أنه ألف معجزة. فهذه المعجزات و ان كان كل واحد منها مرويا بطريق الآحاد الا انا نعلم بالضرورة أنها ليست بأسرها كذبا، بل لا بد ان يصدق بعضها، و ايها صدق ثبت به ظهور المعجز علي يده موافقا لدعواه.

و هذا هو المسمي بالتواتر المعنوي كشجاعة علي عليه السلام و سخاوة حاتم.

و اما بيان كبري القياس الاول فمن وجوه:

(الاول) ان ظهور المعجز علي يد مدعي النبوة مقارنا لدعواه و موافقا لها لما كان من خواص النبي كان كل من اتصف به نبيا، فلما اتصف به محمد عليه السلام علمنا كونه كذلك.

(الثاني) انه لو كان كاذبا فيما ادعاه من النبوة لما جاز أن يخلق الله تعالى المعجز علي يديه مقارنا لدعواه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: ان العقل يضطر عند مشاهدة المعجز مقرونا بدعوي المدعي الي تصديقه، فلو كان كاذبا لكان تعالى قد صدق الكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق و اغرائهم بالقبيح، و هو غير جائز علي الله، فثبت انه لو كان كاذبا لما جاز اظهار المعجز علي يده.

و اما بطلان اللازم: فلما مر.

(الثالث) دعوي الضرورة، ونبثوا علي ذلك بأن قالوا ان الملك العظيم اذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك إليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريرك، فاذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقا في دعواه، فكذلك حال محمد عليه السلام في دعواه النبوة و اظهار الله تعالى الامر الخارق للعادة علي يديه عقيب دعواه.

لا يقال: لا نسلم ان شيئا مما ذكرتموه معجز، ولا نسلم انه من فعل الله، ولم لا يجوز أن يكون لنفس هذا الانسان او لبدنه خاصية لاجلها قدر علي ما لم يقدر عليه احد غيره.

سلمناه، لكن لم لا- يجوز أن يكون اعانه عليه بعض الجن و الشياطين، كما يقال ان الجن يدخل في بدن المصروع، و حينئذ يكون كلام الذئب و البعير و غيرهما من ذلك القبيل.

سلمناه، لكن لم لا يجوز أن ينسب ذلك الي بعض الكواكب او الملائكة المجردة او ابليس اما بالاستقلال او بالاعداد له و المعونة علي فعل ذلك.

سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى، لكن لم قلتم انه فعلها لغرض التصديق، و لم لا يجوز أن يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاوله متباعدة.

سلمناه، لكنه لعله خلقها معجزة لنبي آخر في بعض أطراف العالم أو لملك او كرامة لواحد من جن البر أو البحر.

سلمناه، لكن لعله خلقها علي يده مع كونه كاذبا حتي تشتد البلية و تقوي الشبهة، فيستحق بسببها الثواب العظيم.

لانا نجيب عن الاحتمالات الاولي انه عليه السلام ادعي كون هذه المعجزات

قد فعلها الله تعالى علي يديه تصديقا لدعواه الرسالة من عنده، فلو كان شيء منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان كاذبا فيما ادعاه. و كان الله تعالى قد مكنته مما يروج به كذبه و مكن غيره من مساعدته علي ذلك، فيكون مصدقا للكاذب لكن تصديق الكاذب مستلزم لاضلال الخلق و افسادهم و هو قبيح عقلا، فيمتنع عليه.

و عن الاحتمالات العائدة الي الله تعالى انه تعالى لما خلقها علي يديه عقيب دعواه مطابقة لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة.

و اذا ثبت انه صلي الله عليه و آله نبي حق و جب ان يكون موصوفا بسائر خواص النبوة و لوازمها من العصمة و البراءة عن وجوه النقائص المنفرة عنه.

البحث الثاني: سبب اعجاز القرآن

اختلف المتكلمون في سبب اعجاز القرآن:

فذهب اكثر المعتزلة الي ان سببه فصاحته البالغة.

و ذهب الجويني الي انه الفصاحة و الاسلوب، و لذلك كان في شعر العرب و خطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون اسلوبه، و كان في كلامهم ما اسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة.

و ذهب المرتضي رحمه الله الي ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته، و هذا الصرف يحتمل أن يكون لسلب قدرهم، و يحتمل ان يكون لسلب دواعيهم و يحتمل أن يكون لسلب العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة. و نقل عنه انه اختار هذا الاحتمال الاخير.

و الحق أن وجه الاعجاز هو مجموع الامور الثلاثة، و هي الفصاحة البالغة

و الاسلوب و الاشتغال علي العلوم الشريفة.فأما كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة، واما الاسلوب فنادر و ممكن عند التكلف، وقلما يمكن اجتماعهما لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة.

و اما العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود الي علم التوحيد و علم الاخلاق و السياسات و كيفية السلوك الي الله و علم احوال القرون الماضية، فربما وجد في كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة و نحوه ممن قرأ الكتب الالهية السابقة شيء من تلك العلوم، فيكون ذلك منه علي سبيل النقل، و مع ذلك فلا يوجد معه اسلوب القرآن و فصاحته.

و الحاصل: ان كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، و هو في مناسبتة له في الاسلوب ابعده. و أما في العلوم و المقاصد التي اشتملت عليها فأشد بعدا، فان للقرآن باطنا و ظاهرا كما قال صلي الله عليه و آله «ان للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا فيأخذ كل منه بحسب فهمه و استعداده».

و فيه آيات كثيرة بشرت و انذرت بحوادث مستقبلية، و ذلك مما لا يفي به القوة البشرية الا بتأييد و وحي إلهي، فتكون تلك ممتنعة في كلامهم فضلا ان يعبروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته و اسلوبه. و بالله التوفيق.

البحث الثالث: جواز النسخ في الاديان

نبوة نبينا محمد صلي الله عليه و آله مبنية علي جواز النسخ، و من اليهود من منع منه عقلا و سمعا، و منهم من اجازة عقلا و منع منه سمعا.

لنا في جوازه عقلا و سمعا و جوه:

(أحدها) انه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه علي وجه لولاه لاستمر ذلك الحكم و دام.

ثم ان التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة علي ما مر، ولا يمتنع ان يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، و جواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه، و الا لكان التكليف به علي تقدير صيرورته مفسدة تكليفا بالقبيح الممتنع علي الله تعالى.

(الثاني) انا قد دللنا علي صحة نبوة نبينا محمد صلي الله عليه و آله، و لا شك ان شريعته مستلزمة لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة، فقد ثبت وجود النسخ، و هو مستلزم لجوازه.

(الثالث) انه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الاخ بالاخت، ثم رفع ذلك الحكم.

و حجة من منع منه عقلا انه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع علي الله تعالى.

و حجة المانعين منه سمعا ما روي عن موسى عليه السلام انه قال: تمسكوا بالسبت ابدا. و قوله: شريعتي لا تنسخ.

و جواب الاول: لا- نسلم انه مستلزم للبداء، لان البداء يستلزم اتحاد الوقت و الفعل و المكلف و وجه التكليف، و ظاهر أن النسخ ليس كذلك، لعدم بعض الشرائع.

و عن الثاني: لا نسلم صحة الخبر.

سلمناه، لكن لا يفيد اليقين، لجواز أن يريد بقوله «أبدا» المدة الطويلة أو الممكنة لوجود مخصص.

سلمناه، لكن لعل فيه اضممارا، و هو قوله «ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه» لكن استغني عن اظهاره للعلم به، أو نطق به و لم يتقل إلينا. سلمناه، لكن قد علمت ان الدليل النقلي لا يفيد اليقين الا اذا لم يقم الدليل العقلي في معارضته، و هاهنا قد قام الدليل العقلي الدال علي نبوة محمد عليه السلام معارضا لما ذكرتم، فيسقط الاستدلال به علي العموم. و بالله التوفيق.

البحث الرابع: محمد «ص» افضل الأنبياء

محمد عليه السلام افضل الأنبياء، و يدل عليه المعقول و المنقول:

أما المعقول فهو انه صلي الله عليه و آله اكثر فيضانا للعلوم و أعم نورا من سائر الأنبياء، فوجب أن يكون افضل.

اما الاول: فلان شريعته بلغت اكثر بلاد العالم و انتشرت في اطراف الارض، بخلاف سائر الأنبياء، فان دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة علي بني اسرائيل و هم بالنسبة الي امة محمد عليه السلام في غاية القلة. و اما عيسي عليه السلام فالدعوة الحققة التي جاء بها لم تبق البتة، و أما ما في أيدي النصاري مما يدعونه شريعة له فهو جهل محض و كفر صريح و الاستقراء يحققه، فوجب ان لا يكون شريعة له.

و اما المنقول: فالقرآن و الخبر:

اما القرآن فقوله تعالي بعد ذكر النبيين أولئك الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ (1) (2) امره ان يقتدي بهم بأسرهم، فوجب ان يأتي بكل ما أتوا به، فوجب ان يحصل علي مثل كمالات جميعهم، فيكون افضل من كل واحد منهم.

ص: 135

1- سورة 6 - آيه 90

2- سورة الانعام: 90.

و اما الخبر فقولہ علیہ السلام: آدم و من دونہ تحت لوائی یوم القیامۃ.

فكان علیہ السلام مقدم ولده عند اللہ تعالیٰ و افضلہم، و هو المطلوب.

البحث الخامس: شریعة النبی قبل نزول الوحي

ان محمدا علیہ السلام لم یکن قبل نزول الوحي علي شریعة تختص بأحد من الأنبياء السابقين، لان الشرائع التي كانت قبل عیسی علیہ السلام كانت منسوخة بشریعة عیسی، و اما شریعة عیسی فأكثر الناقلين لها كانوا كفارا بطریق القول بالتثليث و الحلول و الاتحاد، و السالمون من هذه الاعتقادات لو وجدوا كانوا علي غاية من القلة، فلا يجوز الاعتماد علي نقلهم و الوثوق بقولهم.

فأما الامور الكلية و القواعد الحقيقية التي اتفقت الأنبياء علي القول بها و شهدت البراهين العقلية بصحتها كالعلم بوجود الصانع و وحدانيته و ما ينبغي له من الصفات و الافعال و القول بالمعاد و استكمال النفوس بالعلوم و مكارم الاخلاق فقد كان علیہ السلام متعبدا بها، و إليه الاشارة بقوله تعالیٰ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (1) (2) الآیة، و نحوها من الآيات.

الا ان تعبدہ بتلك لا من حيث انهم كانوا متعبدین بها، بل لانها في أنفسها کمالات واجب اعتقادها و الاستكمال بها.

البحث السادس: النبی مبعوث الي جميع الخلق

انه علیہ السلام مبعوث الي جميع الخلق، خلافا لبعض اليهود فانهم زعموا أنه مبعوث الي العرب خاصة.

لنا: انهم سلموا كونه نبيا فوجب كونه معصوما، و قد أخبرنا بالتواتر انه

ص: 136

1- سورة 6 - آیه 161

2- سورة الانعام: 161.

ادعي الرسالة الي جميع الخلق، فلو كان كاذبا لم يكن معصوما. هذا خلف.

و ان كان صادقا لزم بطلان قولهم.

البحث السابع: النبي صادق فيما أخبر به

لما ثبت كونه نبيا حقا وجب ان يكون كل ما اخبر به صادقا من القول بالاسراء والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما أخبر عنه من احوال القيامة، لانها بأسرها ممكنة والله تعالى قادر علي جميع الممكنات وقد أخبر الصادق عنها، فوجب القول بصحتها.

فان وقع فيها تشكك لبعض الاذهان فسيبه الجهل بكيفية وقوع تلك الامور المخبر عنها و كونها علي أي وجه هي. وباللّٰه التوفيق.

البحث الثامن: الطريق الي معرفة الشريعة

في الطريق الي معرفة شرعه لمن بعده صلي الله عليه وآله. اما عندنا فالطريق الي ذلك قول الامام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حق من يحضره.

و اما في حق من نأى عنه فأصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبي والائمة عليهم السلام، وأما الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والاجماع والاجتهاد في بعضها.

و اما عند من لم يقل بعصمة الامام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق التي ذكرناها. وباللّٰه التوفيق.

إشارة

وفيها مقدمة و اركان:

اما المقدمة تقسيم «انا» الي عدة اقسام

فنقول:الذي يشير إليه كل انسان بقوله«انا»اما أن يكون جسما او جسمانيا او لا جسما و لا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام،والي كل واحد منها ذهبت فرقة من الناس:

اما القائلون بأنه جسم فهو مذهب طوائف، و لهم في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة، و اشهر مذاهب المتكلمين في ذلك مذهبان:

(احدهما) قول المشايخ كأبي علي و ابي هاشم، و هو انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس.

(و الثاني) قول اكثر المحققين من المتكلمين و اختيار ابي الحسين البصري و هو انه في هذا البدن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الي آخره من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات بالزيادة و النقصان، و فيه اجزاء عارضة تبعية تزيد و تنقص، فالانسان المشار إليه بقوله «انا» هو عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية دون الفاضلة.

و اما القائلون بأنه جسماني: فمنهم من قال هو عبارة عن الحياة، و منهم من قال عبارة عن التخطيط و الشكل، الي غير ذلك.

و اما القائلون بأنه ليس بجسم و لا- بجسماني فهم جمهور الفلاسفة، و من قدماء المعتزلة معمر بن عباد و المفيد من الامامية، و من المتأخرين الغزالي و ابو القاسم الراغب.

و المختار انه عبارة عن اجزاء اصلية باقية من أول العمر الي آخره.

لنا: انه اما ان يكون جسما غير ما ذكرنا او عرضا أو لا جسما و لا عرضا او مركبا من هذه الاقسام، و الاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة، فتعين الاول.

انما قلنا انه يستحيل ان يكون عرضا لانه اما ان لا يكون عبارة عن نفس الحياة او ما هو مشروط بها او يكون، و الاول باطل بالضرورة و الاتفاق، و اما الثاني فلانه لو كان عبارة عن احدهما لزم من عدم الحياة ان لا يصل الي مستحق ثواب و لا عقاب، لكن اللازم قبيح غير جائز في الحكمة فيمتنع ملزومه. و اما الملازمة: فلما سنبين من امتناع اعادة المعدوم.

و انما قلنا انه يستحيل أن يكون لا جسما و لا عرضا لانه يكون حادثا، لما دللنا علي أن كل ممكن محدث، و قد ثبت في اصول الفلاسفة ان كل حادث فهو مشروط بمادة أو ما يقوم مقامها، و ثبت أن هذا الجوهر عندهم مشروط

الحدوث بحدوث البدن، و ثبت ان هذا البدن يعدم، فوجب ان يعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه. و سنيين ان المعدوم لا يعاد، فلو كان الانسان عبارة عن هذا الجوهر لوجب ان يمتنع عوده علي تقدير عدمه، فوجب ان لا يصل الثوب و العقاب الي مستحقهما، و هو غير جائز من الحكيم. و سنؤكد ذلك بالكلام علي ادلتهم في اثباته و بقائه.

و بمثل هذا البيان بطل ان يكون الانسان عبارة عما تركب من هذه الاقسام لعدم المركب لعدم جزء و امتناع اعادة المعدوم.

و اذا بطلت الاقسام الثلاثة بقي ان يكون جسما، و محال ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه أيضا، لان كل عاقل يعلم بالبديهة ان بدنه زمان الشيخوخة غيره زمان الصغر، و ذلك لان البدن ينتقل من الهزال الي السمن و يتحلل بسائر انواع التحللات، فلو كان الانسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كل يوم أن يخرج الانسان عن كونه انسانا و يحدث مثله، و ذلك جهالة.

و اذا بطل ذلك بقي ان يكون عبارة عن اجزاء فيه أصلية باقية من أول العمر الي آخره لا يجوز عليها التبدل و التغير و العدم، لما بيناه و هو المطلوب.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اكثر العالم متفقون علي القول بالمعاد، و هو اما ان يكون جسمانيا فقط و هو قول اكثر المتكلمين، او روحانيا فقط و هو قول كثير من الفلاسفة الالهيين، او جسمانيا و روحانيا و هو قول كثير من المحققين.

و انكره الطبيعيون من قدماء الفلاسفة. و نقل عن جالينوس التوقف، فانه قال لم يظهر لي أن النفس غير المزاج، فبتقدير أن يكون الانسان عبارة عن المزاج- و هو مما يعدم بالموت- فيمتنع اعادته، و بتقدير أن يكون امرا وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد فناء المزاج كان المعاد ممكنا، فلذلك توقف.

وفيه اباحت:

البحث الاول: جواز المعاد الجسماني عقلا

و جوازه مبني علي مقدمات:

(احدها) اثبات الجوهر الفرد، لان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في البدن يكون اعاتها بجمعها بعد تشذبا و تفرقها، وقد دللنا علي وجوده.

(الثانية) اثبات الخلاء، لان احياز اجسام العالم لو كانت ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء الي بعض عند التأليف و الاعادة بعد تشذبا و تفرقها، و برهان ذلك ان نقول: ان كان الجوهر الفرد حقا فالخلاء حق، لكن الملزوم حتي فاللازم مثله.

بيان الملازمة: انه لو كان العالم ملاء علي ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد

إذا انتقل من حيزه الي حيز جوهر آخر فذلك الاخر اما أن ينتقل الي حيز الاول او الي حيز جوهر ثالث، و الاول باطل لان انتقال كل منهما الي حيز الاخر يصير مشروطا بانتقال الاخر الي حيزه، فيكون حركة كل منهما مشروطة بما هو مشروط بها، فيكون شرطاً في نفسها هذا محال. و الثاني أيضا باطل، لان الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني، فأما ان يلزم كون الشيء شرطاً في نفسه او أن يدافع الجواهر بعضها بعضاً الي نهاية اجسام العالم، فيلزم من حركة البقعة في الهواء و السمكة في عمق الماء ان تتحرك كرة العالم بأسرها، و هو باطل بالبديهية. و اما حقية الملزوم فقد سبق بيانها.

حجة الخصم في نفي الخلاء: لو كان الخلاء موجوداً لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان او لا تقع، و القسمان باطلان، فوجود الخلاء باطل.

اما الملازمة فظاهرة، و اما بطلان القسم الاول فلانا نعلم بالضرورة ان المتحرك فيه كلما كان أدق كانت الحركة فيه أسرع، و بالعكس. و نسبة الرقة الي الغلظ كنسبة السرعة الي البطء، فلو فرضنا ملاء ارق من الماء بحيث يكون نسبة رفته الي رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الي زمان الحركة في الماء لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق. هذا محال. و أما بطلان الثاني:

فلان كل حركة فعلي مسافة، فتكون الحركة الي نصفها سابقة علي الحركة الي كلها، و السبق و التأخر من لواحق الزمان، و كل حركة واقعة في زمان.

و الجواب: لا نسلم وجود ملاء نسبة رفته الي رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الي زمانها في الماء حتي تكون الحركة مع العائق فيه كهي لا مع العائق. و بيانه: ان الحركة تستدعي لذاتها قدراً معيناً من الزمان بناء علي القول بالجواهر الفرد. ثم لا بد لها من قدر آخر بسبب المعاق في الملاء الرقيق،

فيستحيل ان تتساوي نسبتها مع ذلك القدر الي الماء نسبة الحركة في الخلاء الي الحركة في الماء. وباللّهُ التوفيق.

(الثالثة) اثبات كونه تعالي قادرا علي جميع الممكنات.

(الرابعة) كونه تعالي عالما بجميع المعلومات الكلية و الجزئية ليميز بين الاجزاء الاصلية لزيد و لعمر و و الفاضلة فيهما و يرد كل اصل الي بدن صاحبه، و هاتان المقدمتان قد بينا صحتهما.

و اذا ثبتت هذه المقدمات ظهر أن تلك الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت، و هو مرادنا بجواز المعاد الجسماني، و الي هذا اشار القرآن الكريم بقوله وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ (1) الي قوله الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (2) (3) استلزم ذلك كمال قدرته تعالي و كون الاعادة ممكنة و الا لما تعلقت بها القدرة و دل قوله «وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (4) علي كمال علمه تعالي و قدرته.

اما المنكرون للمعاد الجسماني من الفلاسفة فقد احتجوا بوجوه:

(احدها) لو صح حشر الاجسام لصحت اعادة المعدوم بعينه، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: ان الانسان ليس عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية فقط، لانها اذا تفرقت و صارت ترابا من غير حياة و لا مزاج فان كل احد يعلم ان ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل انما تكون تلك الاجزاء هي زيد اذا تألفت علي وجه مخصوص و قامت بها حياة و علم و قدرة، و اذا كان كذلك فعند تفرق تلك الاجزاء تزول تلك الصفات و تقني، و حينئذ تبطل ماهية زيد من حيث أنه ذلك الشخص المعين، فحينئذ لا تصح اعادته من حيث هو كذلك الا باعادة اعراضه التي زالت و فنيت، و ذلك يستلزم صحة اعادة المعدوم. و اما بطلان 7.

ص: 143

1- سورة 30 - آيه 27

2- سورة 30 - آيه 27

3- سورة الروم: 27.

4- سورة 30 - آيه 27

اللازم فلما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(الثاني) انه اذا اغتذي انسان بإنسان آخر حتي صارت اجزاء المأكول اجزاء من المغتذي فيوم القيامة لا بد ان ترد تلك الاجزاء الي بدن احد الشخصين فيضيع الاخر، فعلمنا بطلان حشر الاجساد.

(الثالث) انه تعالى اذا أعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او جملة الاجزاء التي كانت في مدة الحياة، و الاول يقتضي ان يعاد الاعمي و المجذوم و الاقطع علي تلك الصور و هو باطل بالاتفاق، و الثاني باطل لان المسلم اذا كان سميئا ثم كفر فهزل يلزم ان تعذب الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام، و كذلك لو كان كافرا سميئا ثم اسلم و هزل يلزم ايصال الثواب الي الاجزاء الكافرة، و ذلك ظلم و هو غير جائز من الحكيم.

و الجواب عن الاول: لم لا يجوز أن يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من أول العمر الي آخره لا يجوز عليها التبدل و التغيير، و هي التي ينسب إليها الطاعة و المعصية، ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء و تبقي علي حالها و عند الاعادة تؤلف و تضم معها اجزاء اخر زائدة و يوصل إليها الثواب و العقاب. و علي هذا يكون المثاب و المعاقب في القيامة عين من كان مطيعا و عاصيا في الدنيا.

و عن الثاني: انا بينا ان المعتبّر في الحشر و النشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة، فالاجزاء الاصلية لكل بدن تكون فاضلة في غيره.

و بهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث، لان المطيع و العاصي و المثاب و المعاقب ليس الا تلك الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الي آخره، فأما الاجزاء الزائدة المتبدلة بالسمن و الهزال فلا عبرة بها.

البحث الثاني: الطريق الي القطع بوقوع المعاد الجسماني

و يدل عليه المنقول و المعقول:

اما المنقول فاعلم انه قد ثبت بالنقل المتواتر عن الأنبياء عليهم السلام العلم بوقوعه، فوجب القطع بذلك، لان الصادق اذا أخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع و جب القطع به.

فان قلت: لم لا- يجوز أن يقال ان الأنبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم، لان معرفة المعاد الروحاني موقوفة علي معرفة النفس المجردة و أحوالها المعقولة، و ذلك امر لا يتصوره العوام و النساء، فلو خاطبوا به لم يتصوروه و لم يصدقوا به، فلم ينتفعوا و لم يحصل ما هو مقصود الشارع من جمع الخلق علي نظام واحد و معتقد واحد، فاني لهم بالمعاد الجسماني الظاهر لانه المتصور لهم، كما فعل ذلك في تفهيمهم للصانع حيث اتى بالظواهر المشعرة بالجسمية و الجهة للمبدإ. ثم ان من كان قوي العقل عرف انه لا بد من تأويل هذه الظواهر، كما انه لا بد من تأويل تلك.

و الجواب: ان التأويل انما يصار إليه اذا لم يكن الحمل علي الظاهر جائزا كما في الظواهر المشعرة لجسمية الصانع، و أما عند جوازه كما في المعاد فالظاهر اولي.

و أيضا فانما يصار الي التأويل ان لو كان احتمالاه قائما، و لما علمنا بالنقل المتواتر من دين محمد صلي الله عليه و آله انه كان مثبتا للمعاد الجسماني مكفرا لمن انكره لا جرم لم يبق للتأويل فيه مجال.

و اما المعقول فمن وجهين:

(احدهما) لو لم يكن الحشر و النشر حقا لبطل الثواب و العقاب المستحقان بالطاعة و المعصية و الاحسان و الاساءة، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: انا نري المطيع و العاصي يدركهما الموت من غير أن يصل الي احد منهما ما يستحقه من ثواب او عقاب، فان لم يحشرا ليوصل إليهما ذلك المستحق لزم بطلانه اصلا.

و اما بطلان اللازم: فلان ذلك ظلم و تبعة لا يجوز ان علي الصانع الحكيم، و قد اكد الله تعالي هذه الحجة بآيات من القرآن، كقوله تعالي إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (1) (2) و قوله تعالي وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا (3) الي قوله كَالْفُجَّارِ (4) (5).

(الثاني) ان يقال: انه تعالي خلق الخلق اما للراحة او للتعب و الالم أو لا لواحد منهما، و الثاني باطل لقبحه و امتناعه من الغني الحكيم الرحيم، و الثالث باطل لكونه سفها و عبثا يمتنع من الحكيم أيضا، فبقي ان يقال انما خلقهم للراحة و هي اما ان تصل إليهم في الدنيا، و هو باطل لان كل ما يعتقد في الدنيا لذة فانما هو دفع للآلم، كالذي يظن من لذة الاكل فانما هو دفع ألم الجوع، فلذلك فانما ألد لقمه تؤكل هي الاولي لشدة ألم الجوع هناك، و كل لقمه تأخرت فهي اقل لذة لضعف ألم الجوع هناك، و كذلك سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم. و بتقدير أن يحصل في هذا العالم لذة فانها قليلة و الغالب اما الآلام او دفعها، و ليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران الآلام و المكروهات لاجل الفوز بذرة من اللذات، فاذا ن ليس المقصود من خلق الانسان ايصال الراحة إليه في 8.

ص: 146

1- سورة 20 - آيه 15

2- سورة طه: 15.

3- سورة 38 - آيه 27

4- سورة 38 - آيه 28

5- سورة ص: 28.

الدنيا، فلا بد من القطع بوجود لذة اخري و عالم آخر تحصل فيه الراحة التامة التي تستحق في الوصول إليها هذه الآلام، و تلك هي الدار الآخرة في المعاد الجسماني.

البحث الثالث: في ان اعادة المعدوم بعينه محال

اختلف العقلاء في ان الشيء اذا فني و عدم هل يمكن اعادته بعينه أم لا، و اتفقت جملة مشايخ المعتزلة علي ان اعادته ممكنة، و هو تفريع علي مذهبهم ان المعدوم شيء في عدمه، فاذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة و انما زالت عنه صفة الوجود، و لما كانت ذاته المخصوصة باقية في الحالين كانت اعادته ممكنة.

و اتفقت الفلاسفة علي ان اعادته غير ممكن، و هو قول ابي الحسين البصري و محمود الخوارزمي، و لذلك ذهب ابو الحسين البصري الي ان الشيء اذا عدم فمعني عدمه تفرق اجزائه و خروجها عن حد الانتفاع لا فناؤه بالكلية كما اشرنا إليه، و هو المختار.

و اما الاشعرية فانهم يقولون ان الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته و صار نفيًا محضًا. ثم انهم قالوا انه يعود بعينه.

لنا: لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي حدث فيه أولاً جائزة، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: ان الوقت الاول من شرائط وجود ذلك الشخص المعين و مشخصاته، فيستحيل وجوده ثانياً بعينه من دون ذلك الشرط. بيان بطلان اللازم: انه لو اعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الايجاد احداثاً له في وقته الاول، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ.

هذا خلف.

احتجت الاشعرية علي جواز اعادة المعدوم بعد فناه: بأن ماهيته بعد العدم باقية علي الجواز العقلي كما كانت، و الا لخرج الشيء من الامكان الذاتي الي الامتناع الذاتي، و انه محال. و اذا كان ممكنا و الله تعالى قادر علي جميع الممكنات كانت اعادة المعدوم مقدورة لله تعالى.

و الجواب: ان امكان الماهية لا نزاع فيه، انما النزاع في اعادة الشخص الذي عدم من حيث هو ذلك الشخص، و لا نسلم انه ممكن، و الا فبتقدير وقوعه يلزم ان يكون معادا من حيث هو مبتدأ كما سبق.

البحث الرابع: الخرق و الالتيام جائزان

لنا: ان الاجسام حادثة و مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى علي ما سبق بيانه، فكل ما يلاقيه كل واحد من تلك الاجزاء بأحد طرفيه فانه يصح ان يلاقيه بطرفه الاخر، لاستواء طرفيه في تمام الماهية و وجوب اشتراك المتساويين في اللوازم، و متي لقي بأحد طرفيه الشيء الذي كان يلقاه بطرفه الاخر فقد وقع الانحلال و الانخراق.

(الثاني) ان تأليفها من تلك الاجزاء لما كان حاصلها بعد العدم كانت ماهيته قابلة للوجود و العدم، و لا معني لجواز الخرق علي الافلاك إلا جواز عدم التأليف بين الاجزاء المركبة منها.

(الثالث) ان تركيب الفلك من الجواهر الفرد يستلزم عدم صحة الشكل المستدير عليه، و ذلك يستلزم كون حركته مستقيمة، و كل ما كانت حركته مستقيمة فالخرق جائز عليه عندهم، فاذن الخرق جائز علي الافلاك.

الطريق الي الحكم بذلك ليس الا من جهة السمع، لان العقل ليس له الا الحكم بجواز ذلك، لكن ليس كل ما جاز وقع.

و احتج من قطع بالوقوع بآيات:

(احدها) قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (1) (2) دلت الآية علي ان كل ما سوي الله فهو هالك. و لا يمكن حمل الهلاك علي الفناء المحض، لما ثبت من وجوب الحشر و النشر و امتناع اعادة المعدوم بعينه، فوجب حمله علي تفرق الاجزاء و تشذبها و خروج المركب عنها عن حد الانتفاع به، و صدق الهلاك علي ذلك ظاهر.

(الثانية) قوله تعالى إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ* وَإِذَا الْكُوكَبُ انْتَشَرَتْ (3) (4) وقوله تعالى إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (5) (6) و انفطار الافلاك و انشقاقها و انتشار الكواكب منها تخريب لها.

(الثالثة) قوله تعالى يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ (7) (8) الآية، و ظاهر ان طي السماء تخريب لها.

(الرابعة) قوله تعالى يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ (9) (10) و التبديل تغيير و اهلاك.

ص: 149

1- سورة 28 - آيه 88

2- سورة القصص: 88.

3- سورة 82 - آيه 1

4- سورة الانفطار: 1-2.

5- سورة 84 - آيه 1

6- سورة الانشقاق: 1.

7- سورة 21 - آيه 104

8- سورة الانبياء: 104.

9- سورة 14 - آيه 48

10- سورة ابراهيم: 48.

و الآيات الدالة علي هذا المطلوب كثيرة. وباللّٰه التوفيق.

الركن الثاني: في المعاد الروحاني

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: في المعاد الروحاني

اعلم انه مبني علي ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني، واحتج القائلون بذلك بالمعقول والمنقول:

اما المعقول: فهو أن العلم باللّٰه تعالى غير منقسم، اذ لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه-ان كان-علما باللّٰه وان كان الجزء هو الكل هذا محال، وان لم يكن فعند اجتماع الاجزاء ان لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى و هو محال، وان حدثت فان انقسمت عاد التقسيم وان لم تنقسم فهو المطلوب.

وعند ذلك نقول: وجب أن لا يكون محله منقسما، وكل متحيز وكل قائم به منقسم، فمحله ليس بمتحيز ولا قائم به. اما الاولي فلان الحال في المنقسم منقسم، واما الثانية فلما مر من نفي الجوهر الفرد.

واما المنقول فمن وجهين:

(احدهما) قوله تعالى **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ (1) (2)** الآية. وجه الدليل: انه لا شيء من الانسان المقتول في سبيل اللّٰه بميت،

ص: 150

1- سورة 3 - آيه 169

2- سورة آل عمران: 169.

وكل بدن و ما يقوم به ميت. اما الصغري فلقوله تعالي وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ (1) الآية، و اما الكبرى فبالضرورة، فاذن هو جوهر مجرد.

(الثاني) قوله عليه السلام في بعض خطبه «حتى اذا حمل الميت علي نعشه رفرفت روحه فوق النعش و تقول يا اهلي و يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي».

وجه الدليل: ان الروح باقية بعد الموت بصفة الرفرفة، و لا شيء من البدن و ما يقوم به بعد موته بباقي، فلا شيء من الروح ببدن و زنا تقوم به.

الجواب عن المعقول: لا نسلم ان الهيئة الزائدة اذا لم تنقسم حصل المطلوب و انما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة فقط، و ذلك ممنوع، بل هي احد اجزائه، و هو منقسم.

سلمناه، لكن لم قلت انه اذا لم ينقسم العلم لا ينقسم محله، و انما يلزم ذلك ان لو كان من الاعراض السارية، و هو ممنوع.

سلمناه، لكن الكبرى ممنوعة، لما بينا من صحة الجوهر الفرد.

و عن المنقول: ان الدليلين انما يدلان علي ان هناك امرا آخر وراء البدن و ما يقوم به من الاعراض الفانية، لكن لا يدلان علي انه جوهر مجرد، بل صريح الآية و الخبر يدلان علي انه جسم، لان صفة القتل و الرفرفة تستلزم ذلك.

البحث الثاني: النفوس البشرية متحدة بالنوع

مذهب محققي الفلاسفة ان النفوس البشرية متحدة بالنوع. و حجتهم:

انها يشملها حد واحد، و كل ما كان كذلك فنوعه واحد.

ص: 151

و منهم من زعم انها مختلفة بالحقيقة. و حجتهم: انها مختلفة بالعفة و الفجور و الذكاء و البلادة، و ليس ذلك بسبب حرارة المزاج، لان بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء و قد يكون بضده حار المزاج، و قد يتبدل المزاج و الصفة النفسانية باقية، و لا من اسباب خارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا و الحاصل ضده فكان ذلك من لوازم النفس، و اختلاف اللوازم يدل علي اختلاف الملزومات.

و الجواب: لم لا يجوز أن يكون ذلك بسبب المزاج، و لا نسلم أن علة الذكاء هي حرارة المزاج فقط، بل اعتدال القوي النفسانية كما ينبغي. و كذلك لا نسلم تبدل مزاج تلك القوي مع بقاء تلك الصفات، بل اذا صارت ملكات لكن ذلك لا ينافي كونها عوارض مستفادة من المزاج.

البحث الثالث: النفوس البشرية حادثة

مذهب محققهم انها حادثة. و حجتهم انها لو كانت قديمة فاما أن تكون واحدة او كثيرة، و الاول باطل لانها بعد تعلقها بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه زيد علمه عمرو و بالعكس، و هو ظاهر البطلان، و ان تكثرت فتلك الكثرة ان كانت حاصلة قبل ذلك لم تكن واحدة و قد فرضت كذلك. هذا خلف. و ان لم تكن كانت كل واحدة منها حادثة و النفس التي كانت واحدة قد عدت، و اما ان كانت كثيرة فهو باطل أيضا، اذ لا بد للمتكررات من مميز، و لا تمييز لها قبل بالذاتيات لاتحادها في النوع، و لا بالعوارض لان ذلك من توابع الابدان الجارية مجري المواد و قبل الابدان فلا ابدان، فلا اختلاف بالعوارض، فثبت أنها لو كانت قديمة لكانت اما واحدة أو كثيرة، و ثبت فساد القسمين، فبطل كونها قديمة، و ذلك يستلزم كونها حادثة.

و الاعتراض لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض. قوله «لان ذلك من توابع الابدان و قبل الابدان فلا ابدان» قلنا لا نسلم، ولم لا يجوز أن يكون قبل هذه الابدان ابدان اخري لا الي اؤل، و النفوس انتقلت مما قبل الي بعد علي سبيل التناسخ.

البحث الرابع: فساد التناسخ

اتفق القائلون بحدوث النفس علي فساد التناسخ، لان النفس حادثة فيكون حدوثها عن المبدأ القديم موقوفا علي حدوث شرط، و الا لم يكن حدوثها الآن اولي من حدوثها قبل ذلك، و ذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن، فأذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم، فالبدن الذي يقبل النفس المستنسخة لا بد ان يستعد لقبول نفس اخري ابتداء، فيجتمع النفسان علي بدن واحد. و هو محال، لان كل عاقل يعلم بالضرورة نفسه شيئا واحدا لا شيئين، و لانه لو قامت به نفسان للزم اختلاف احواله، بأن يحصل التقابلان معا كالنوم و اليقظة و الحركة و السكون. و هو محال بالبدنية.

و اعترض الامام بأن قال: هذه الحجة مبنية علي حدوث النفس، و دليلهم في حدوث النفس مبني علي فساد التناسخ، فيلزم الدور.

البحث الخامس: بقاء النفوس

اتفقت الفلاسفة علي بقاء النفوس. و حجتهم: انها لو صح العدم لكان لا مكان عدمها محل متقدم عليه، و هو امر ثبوتي، فيستدعي محلا ثابتا مغايرا للنفس، لان القابل واجب البقاء مع وجود المقبول، و لا شيء يبقي عند عدمه، فأذن

كل ما يصح عليه العدم فله محل هو مادته.

لكن ذلك باطل، لما بينا انها ليست بجسم ولا بجسماني، ولان ما فرض مادة يجب ان لا يقبل العدم والا لافتقر الي مادة اخري، ولا محالة ينتهي الي مادة لا مادة لها، فذلك الشيء غير قابل للفساد.

واعترض الامام: بأننا لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي، وحينئذ لا يستدعي محلا ثابتا. سلمنا، لكن النفس مسبوقة الحدوث بالامكان والالم تحدث، ولما لم يوجب الامكان السابق كونها مادية فكذلك امكان عدمها.

سلمناه، لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس، لان المركب لا يبقى بقاء واحد من اجزائه، وحينئذ لا يمكن القطع بحصول السعادة و الشقاوة للنفس و بقاء كمالاتها لكونه مشروطا ببقاء صورتها الفانية.

واجابوا عن الاول: بأننا نعني بالامكان الاستعداد التام، و ظاهر كونه ثبوتيا.

وبه ظهر الجواب عن الثاني أيضا، لان الامكان السابق هو الامكان الخاص اللازم للماهيات في العقل، و امكان عدمها المستدعي مادة هو الاستعداد التام، و فرق بينهما و ان اشتركا في لفظ الامكان.

وعن الثالث: انهم انما يكتفون ببقاء المادة لان المادة اذن تكون جوهرها مجردا غنيا عن المادة باقيا مع فناء ما يحل فيه، و يلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس المجردة مدركة لذاتها و لمبدئها كونه كذلك، فيكون هو النفس، و الصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا و كمالاتها علمها بمبادئها و ذلك من لوازمها.

البحث السادس: ادراك النفس للجزئيات

النفس عندهم تدرك الجزئيات، لان هاهنا شيئاً يحمل الكلّي علي الجزئي و ذلك الشيء مدرك لهما، لان التصديق مسبوق بالتصور، و المدرك للكلّي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس، لكن ادراكها للكلّيات و الجزئيات المفارقة بذاتها و ادراكها للجزئيات المحسوسة بواسطة القوي البدنية، لانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين و ميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج فهو في الذهن، فمحل احد الجناحين ان كان محل الثاني استحالة حصول الامتياز، لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية و لا بلوازمها المشتركة بين الافراد، لكن الامتياز حاصل فمحل احدهما غير الاخر. و ذلك لا يعقل لا في الجسم و الجسماني، فتلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية و هي الخيال، و النفس تدركها بواسطة تلك الآلة.

البحث السابع: سعادة النفوس في قوتها النظرية و العملية

اتفقوا علي سعادة النفوس الكاملة في قوتها النظرية و العملية، و كمال القوة النظرية بالعلوم، و اهمها في تحصيل السعادة الباقية معرفة الله، لان اللذة هي ادراك الملائم، و لا مدرك اكمل منه تعالي، فادراكه اتم للذات. و كلما كان استغراق الانسان في معرفته اتم و اوفي كانت سعادته بعد الموت اكمل و اعلي و ذلك امر يحققه العارفون به.

و اما كمال القوة العملية فحصول الملكات الخلقية الفاضلة، و ليست من اسباب السعادة الباقية بالذات، بل غرضها ان لا تصير النفس اميل الي التعلق بالبدن،

فيشتد تعلقها به فيحصل بذلك العذاب، فكانت مستلزمة لنفي التعذيب عن النفس، و ذلك من الامور العرضية في تحصيل السعادة.

البحث الثامن: شقاوة النفوس الجاهلية

اتفقوا علي شقاوة النفوس الجاهلة لانها عادمة للكمالات، فاذا انقطعت عن تعلق الابدان بقيت علي ذلك الجهل دائما و ادركت فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنية عانقة عنها، فصارت معذبة بتلك الحسرة كما قال تعالى **أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ (1) الي قوله فَأَكُونَنَّ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (2) (3)** ونحوه.

و اما عادمة الكمالات الثانية الحاصلة علي احدي رذيلتي التفريط و الافراط فربما تزول فيزول عذابها بها.

اما نفوس البله و الصبيان الخالية عن العقائد و الاخلاق فربما قالوا انها تتعلق بضرب من الاجرام السماوية و تستكمل بها، اذ لا معطلة في الطبيعة عندهم.

واعلم ان حاصل المعاد الروحاني علي رأي من ينكر المعاد الجسماني هو عود النفوس عن هذه الابدان و مفارقتها لها الي مبادئها و حصولها علي ما تحصل عليه من سعادة أو شقاوة، و تقرير هذه الابحاث مستقصي في كتبهم.

البحث التاسع: وجوب المعاد الجسماني و الروحاني معا

اعلم ان جماعة من المحققين أوجبوا المعاد الروحاني و الجسماني معا، و ذلك انهم حاولوا الجمع بين الحكمة و الشريعة، فقالوا: دل العقل علي ان

ص: 156

1- سورة 39 - آيه 56

2- سورة 39 - آيه 58

3- سورة الزمر: 56.

سعادة النفوس و معرفة الله تعالى و محبته، و علي ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات، و دل الاستقراء علي ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيوية غير ممكن، و ذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنها الالتفات الي شيء من اللذات الجسمانية، و حال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الي اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع انما يتعذر لضعف النفوس البشرية في هذا العالم، فاذا فارقت ابدانها و استمدت من عالم النفوس النفوس و الطهارة قويت و شرفت، فاذا أعيدت الي الابدان مرة اخري لم يبعد أن تصير هناك قوة قادرة علي الجمع بين الامرين.

و ظاهر ان تلك الحالة هي الغاية القصوي في مراتب السعادات، و لم يقم علي امتناع هذا المعني دليل، و هو جمع بين الحكمة النبوية و القوانين الحكمية فوجب المصير إليه.

و من الناس من ينكرهما معا، و هو قول من قال ان النفس هو المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدت نفسه. ثم انه ينكر اعادة المعدوم، فحينئذ يلزمه انكار المعاد مطلقا، الا ان المقدمة الاولي قد علمت فسادها. و بالله التوفيق.

الركن الثالث: في الوعد و الوعيد و احكام الثواب و العقاب و سائر احوال القيامة

اشارة

و فيه ابحاث:

البحث الاول: تعريف الوعد و الوعيد

الوعد هو الاخبار بوصول نفع الي الغير او دفع مضرة عنه في المستقبل

ص: 157

من جهة المخبر، والوعيد هو الاخبار بوصول ضرر الي الغير أو فوت نفع كذلك.

ثم المستحق بالافعال الاختيارية ستة: مدح، وشكر، و ذم، و ثواب، و عقاب، و عوض:

فالمدح هو القول المنبئ عن عظم حال الغير مع القصد الي ذلك.

و الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعم بقول أو فعل.

و الذم هو القول المنبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد الي ذلك.

و الثواب هو النفع الخالص المستحق المقارن للتعظيم و التبجيل.

و العقاب هو الضرر المحض المستحق المقارن للاستخفاف و الالهانة.

و العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم و تبجيل.

و يستحق المدح و الثواب بفعل الواجب و المندوب و ترك القبيح، و اما الذم و العقاب فيستحقان بفعل القبيح و الاخلال بالواجب، و أما الشكر فيستحق بالنعم و الاحسان، و اما العوض فيستحق بالمشقة الواصلة من الغير لا علي جهة الاستحقاق.

البحث الثاني: استحقاق المكلف المطيع للثواب

المكلف اما أن يكون مطيعا او عاصيا، فان كان مطيعا فانه يستحق بطاعته الثواب، خلافا للاشعرية و ابي القاسم البلخي من المعتزلة.

لنا: العقل و النقل:

اما العقل فمن وجهين:

(احدهما) ان التكليف اما لفائدة او ليس، و الثاني عبث لا يجوز من الحكيم

ص: 158

تعالى، و الاول فتلك الفائدة اما ان تعود الى الله او الى العبد او إليهما، و الاول و الثالث باطلان لتنزهه تعالى عن فائدة تعود إليه، فتعين الثاني. فهي اما ان تعود الى العبد في العاجل، و هو باطل لان اشتغال العبد بالعبادة الشاقة محض الضرر او راجح الضرر، فتعين ان تعود إليه في الاجل، و هو نفس الثواب المستحق بالطاعة التي يقبح بدونها الابتداء به.

(الثاني) ان التكليف الزام مشقة، و الزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا فالتكليف من غير عوض قبيح عقلا. و المقدمتان ضروريتان.

و اما المنقول: فقوله تعالى جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (1) و أمثاله (2).

ثم الثواب اما ان يكون مما يجوز الابتداء بمثله او لا يجوز، و الاول باطل و الا لكان توسط التكليف لاجله عبثا. و هو محال من الحكيم.

احتج الخصم بوجهين:

(احدهما) ان الانعام يوجب علي المنعم الشكر و الخدمة، و نعم الله علي العبد لا تحصى كما قال تعالى وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا (3) فكانت موجبة لاداء شكره، و اداء الواجب لا يكون علة لاستحقاق شيء آخر عليه تعالى.

(الثاني) انا بينا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف علي الداعي، و ان مجموع القدرة و الداعي يوجب الفعل، و ان الجميع من فعل الله تعالى، و ما كان فعله لا يوجب عليه ثوبا.

و جواب الاول: لا نسلم ان اداء الواجبات لا يكون علة لاستحقاق شيء آخر لما بينا انه لا بد فيه من فائدة تعود الي المكلف في الاجل، و هي الثواب. 4.

ص: 159

1- سورة 32 - آيه 17

2- سورة السجدة: 17.

3- سورة 16 - آيه 18

4- سورة ابراهيم: 34.

و عن الثاني: انا بينا ان العبد مستقل بفعله، ففعله لا يكون فعل الله تعالى، فجاز أن يستحق به الثواب منه.

البحث الثالث: استحقاق المكلف العاصي للعقاب

المكلف العاصي اما ان يكون كافرا أو ليس، اما الكافر فأكثر الامة علي انه مخلد في النار، واما من ليس بكافر فان كانت معصيته كبيرة فمن الامة من قطع بعدم عقابه و هم المرجئة الخالصة، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزلة و الخوارج، و منهم من لم يقطع بعقابه اما لان معصيته لم يستحق بها العقاب و هو قول الاشعرية، واما لانه يستحق بها عقابا الا ان الله تعالى يجوز أن يعفو عنه، و هذا هو المختار.

حجة من قطع بعدم عقاب صاحب الكبيرة: ان كل من يدخل النار مخزي يوم القيامة، و كل من اخزي فهو كافر. بيان الصغري: قوله تعالى رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ (1) (2) و صيغة من تقتضي العموم. و بيان الكبرى: قوله تعالى إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَي الْكَافِرِينَ (3) (4) دلت الآية علي اختصاص الخزي بالكافرين، فكل مخزي يومئذ كافر، فمن ليس بكافر لا يكون مخزي فلا يدخل النار.

و اما حجة المعتزلة علي القطع بالعقاب فالقرآن و الخبر: اما القرآن آيات:

(احدها) قوله تعالى وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يُتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا (5)

ص: 160

1- سورة 3 - آيه 192

2- سورة آل عمران: 192.

3- سورة 16 - آيه 27

4- سورة النحل: 27.

5- سورة 4 - آيه 14

خَالِدًا فِيهَا (1) (2) و معلوم ان من ترك شيئاً من الواجبات و ارتكب شيئاً من المنهيات فقد تعدى حدود الله، فوجب ان يدخل النار.

(الثانية) قوله تعالى وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (3) (4).

(الثالثة) قوله تعالى إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (5) (6) و امثال هذه الآيات كثيرة.

و اما الاخبار فكثيرة:

(احدها) قوله عليه السلام: من كان ذا لسانين و ذا وجهين كان في النار.

(الثاني) قوله عليه السلام: من غصب شبراً من ارض طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين.

(الثالث) قوله عليه السلام: من شرب الخمر في الدنيا و لم ينتبه لم يشربها في الآخرة.

لا شك ان هذه العمومات متناولة للكفار و لمن عصي من اهل القبلة.

و الجواب الاجمالي عن هذه العمومات: انه انما يمكن التمسك بها عند عدم المخصص، لكن لا نسلم أنه لا مخصص، اقصي ما في الباب انه لا مخصص في وجدانكم، لكن عدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود.

سلمناه، لكنها معارضة بالآيات و الاخبار الواردة في الوعد، كقوله تعالى 4.

ص: 161

1- سورة 4 - آيه 14

2- سورة النساء: 14.

3- سورة 99 - آيه 8

4- سورة الزلزلة: 8.

5- سورة 20 - آيه 74

6- سورة طه: 74.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (1) (2) وقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (3) (4) وقوله وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ (5) (6) كما سيأتي تقريره.

ثم ان الترجيح في جانب الوعد لوجوه:

(احدها) ان آيات الوعد اكثر، والكثرة مستلزمة للرجحان.

(و الثاني) ان صرف التأويل الي جانب الوعيد احسن من صرفه الي جانب الوعد، لان اهمال الوعيد كرم و اهمال الوعد لؤم.

(الثالث) ان العاصي اتي بأتم الطاعات و اكبرها و هو الايمان، و لم يأت بما هو اكبر المعاصي و هو الكفر، فوجب ان نرجح جانب وعده علي جانب وعيده.

و بيان ذلك: ان المالك اذا اتي عبده بأعظم طاعاته و ارتكب بعض معاصيه التي دون الغاية، فلورجح تلك المعصية الحقيرة علي تلك الطاعة العظيمة لعد لئما مؤذيا بعيدا عن الكرم، و ذلك علي اكرم الاكرمين و ارحم الراحمين محال، فعلمنا ان الرجحان في جانب الوعد. و بالله التوفيق.

البحث الرابع: دلائل الغفو

و هي من وجوه:

(احدها) قوله تعالى وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ (7) (8)

ص: 162

1- سورة 99 - آيه 7

2- سورة الزلزلة: 7.

3- سورة 39 - آيه 53

4- سورة الزمر: 53.

5- سورة 13 - آيه 6

6- سورة الرعد: 6.

7- سورة 42 - آيه 25

8- سورة الشوري: 25.

وقوله وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ (1) (2) فنقول: هذا العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه، او عن لا يحسن عقابه. و القسم الثاني باطل، لان عقاب من يقبح عقابه قبيح، و من ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا. و اما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا، فتعين الاول.

(الثاني) انه لو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان قوله «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ» (3) تكرارا من غير فائدة، فعملنا أن العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه.

(الثالث) قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (4) (5) وجه الدليل: ان قوله «وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» (6) يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوي الشرك، و يندرج في ذلك الصغيرة و الكبيرة بعد التوبة و قبلها ثم قوله بعد ذلك «لِمَنْ يَشَاءُ» (7) يدل علي انه يغفر كل ذلك، لكن لا لكل بل للبعض، فكان غفران الكبيرة و الصغيرة منه صادقا.

(الرابع) قوله تعالى يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (8) (9).

فان قلت: لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة، و هذا اولي لان حملها عليه يقتضي بقاء الآية علي ظاهرها، و علي ما ذكرتم يلزم ان يكون الكفر مغفورا قبل التوبة، و انتم لا تقولون به.

قلت: ما ذكرته يستلزم الاضمار، و ما ذكرناه و ان استلزم التخصيص بالكفر 3.

ص: 163

- 1- سورة 5 - آيه 15
- 2- سورة المائدة: 15.
- 3- سورة 42 - آيه 25
- 4- سورة 4 - آيه 48
- 5- سورة النساء: 48.
- 6- سورة 4 - آيه 48
- 7- سورة 4 - آيه 48
- 8- سورة 39 - آيه 53
- 9- سورة الزمر: 53.

لكن التخصيص خير من الاضمار علي ما علم في أصول الفقه.

(الخامس) قوله تعالى وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ (1) (2) وكلمة «علي» تفيد الحال، أي ذو مغفرة لهم حال كونهم ظالمين.

(السادس) انا سنقيم الدلالة إن شاء الله تعالى علي تأثير شفاعة محمد عليه السلام في اسقاط العقاب عن عصاة امته.

البحث الخامس: اجتماع استحقاق الثواب و العقاب معا

اتفقت المعتزلة علي انه لا يجوز أن يجتمع للمكلف استحقاق الثواب و العقاب معا، ثم اختلفوا فيه اذا فعل طاعة و معصية.

فذهب ابو علي الجبائي الي القول بالاحباط و التكفير، و معناه ان الطاعة اذا تعقت المعصية-سواء كان أزيد أو انقص-كفرت بها، و ان كان المتعقب هو المعصية أحبطت الطاعة.

و ذهب ابو هاشم الي القول بالموازنة، و معناها أن المكلف اذا فعل طاعة و معصية فأيهما كانت اكثر اسقطت الاخرى.

و عندنا انه يجوز أن يجتمع له المستحقان الثواب و العقاب معا.

لنا وجهان:

(احدهما) ان بقاء العلة التامة يستلزم بقاء المعلول، و قد كان الايمان قبل المعصية علة تامة لاستحقاق الثواب، و هو بعينه باق بعدها، فوجب بقاء معلوله بعدها. و هذه الحجة مبنية علي ان الايمان عبارة عن التصديق القبلي، و سنبين ذلك.

و بهذه الحجة يظهر بطلان القول بالموازنة و القول بالاحباط.

ص: 164

1- سورة 13 - آيه 6

2- سورة الرعد: 6.

(الثاني) ان استحقاق الثواب و استحقاق العقاب اما ان يتنافيا أولا، و الاول باطل، لان تنافيهما اما لذاتيهما و هو باطل، لان ماهية الاستحقاق ماهية واحدة أو باللوازم، و هو أيضا باطل، لان الماهية الواحدة لا يختلف لوازمها، او بالعوارض لكن العارض لما جاز زواله جاز زوال ما به تنافي الاستحقاقين فجاز اجتماعهما، فوجب ان يصلا الي المكلف العاصي بمقتضى قوله تعالى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (1).

البحث السادس: احوال العاصي من اهل الايمان

عندنا ان العاصي من اهل الايمان لا يخلو من ثلاثة احوال: اما ان يعفو الله عنه ابتداء، أو بالشفاعة، او يعذبه منقطعا.

لنا في انقطاع عقابه: انه لما يثبت جواز اجتماع استحقاق الثواب و العقاب فبتقدير حصولهما فان عفي عنه فلا عقاب عليه، و ان لم يعف و جب وصول الاستحقاقين إليه، فأما ان يثاب أولا في الجنة ثم ينقل الي عذاب النار و هو باطل لاجتماعنا علي دوام الثواب و لقوله تعالى أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا (2) (3) او يعاقب أولا ثم ينقل الي الجنة و ينقطع عقابه و هو المطلوب.

احتج الخصم بالمعقول و المنقول:

اما المعقول: فهو أنه لما كان الفاسق يستحق نفسه العقاب و جب أن يكون ذلك الاستحقاق مزيلا لاستحقاق الثواب، لان العقاب مضرة خالصة دائمة و الثواب منفعة خالصة دائمة و الجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا، فوجب أن ينفي استحقاق العقاب ما سبق من استحقاق الثواب.

و اما المنقول فهم انهم استدلوا بالآيات الدالة علي تخليد الفاسق كقوله

ص: 165

1- سورة 99 - آيه 7

2- سورة 13 - آيه 35

3- سورة الرعد: 35.

تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (1) (2) و امثاله. ثم قالوا:

الخلود هو الدوام لقوله تعالى وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ (3) (4)، فلو كان الخلود هو المكث الطويل و قد سبق قبله من عمر زمانا طويلا لما كان هذا النفي صادقا.

و جواب الاول: لا نسلم العقاب خالص المضرة دائمها.

فان قلت: ان الموجب له و للمدح و الذم واحد، و هما دائمان، فكان هو أيضا دائما، لمشاركته لهما في المقتضي و هو الفعل.

قلت: لا نسلم أن الفعل موجب للمدح و الذم دائما، و لذلك فان العبد اذا أتى بجرم واحد فأخذ مولاه يلومه دائما نسبه جميع العقلاء الي السفه و الجنون.

سلمناه، لكن لا نسلم استلزام دوام المعلولين دوام الاخر.

و عن الثاني: ان الخلود كما يصدق علي المكث الدائم كذلك يصدق علي المكث الطويل المنقطع، و الاشتراك و المجاز خلاف الاصل، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك، و هو مطلق المكث الطويل، لانه اعم من الدائم و المنقطع.

و اذا كان كذلك فنقول: انه ان دل في الآية المذكورة علي الدوام بقرينة فلا نسلم انه يدل في آيات وعيد الفساق علي الدوام.

البحث السابع: شفاعة النبي صلي الله عليه و آله

اتفقت الامة علي ان شفاعة الرسول صلي الله عليه و آله حق، لكن المعتزلة

ص: 166

1- سورة 4 - آيه 93

2- سورة النساء: 93.

3- سورة 21 - آيه 34

4- سورة الأنبياء: 34.

قالوا انما يؤثر في زيادة النعيم لاهل الجنة، والاشعرية قالوا بذلك لكن من جملة تأثيرها اسقاط العقاب عن العصاة، وهو المختار.

لنا: القرآن والخبر، اما القرآن فقوله تعالى **وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (1) (2)** والفاسق من هذه الامة مؤمن بايمانه علي ما سيأتي، فوجب ان يدخل فيمن يستغفر له الرسول.

ثم هذا الامر اما ان يكون واجبا أو ندبا، وعلي التقديرين فالرسول عليه السلام يفعله وطلبه عليه المغفرة من الله لمؤمني امته لا يرد، لقوله تعالى **وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى (3) (4)**، فوجب ان تتحقق شفاعته في حق فاسقي امته، وبها يسقط العقاب في حقهم.

و اما الخبر فقوله صلي الله عليه وآله «اعدت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي».

البحث الثامن: خلق الجنة و النار

الجنة و النار مخلوقتان: اما الجنة فلقوله تعالى **أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (5) (6)** و كل معدود موجود فالجنة موجودة، و اما النار فلقوله تعالى في صفتها **أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (7) (8)**.

احتج من منع من ذلك بأنها لو كانت موجودة لوجب ان لا ينقطع نعيمها لكنه ينقطع فليست موجودة. اما الملازمة فلقوله تعالى **أَكُلْهَا دَائِمًا وَظِلُّهَا (9) (10)** و اما

ص: 167

1- سورة 47 - آيه 19

2- سورة غافر: 55.

3- سورة 93 - آيه 5

4- سورة الضحى: 5.

5- سورة 3 - آيه 133

6- سورة آل عمران: 133.

7- سورة 3 - آيه 131

8- سورة آل عمران: 131.

9- سورة 13 - آيه 35

10- سورة الرعد: 33.

بطلان اللازم فلقلوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (1) (2).

الجواب: منع الملازمة، وحمل دوام اكلها وظلها علي دوامها بعد وجودها ودخول المكلفين لها. وباللّهُ التوفيق.

البحث التاسع: حقيقة التوبة

التوبة مركبة من ثلاثة امور: احدها الندم علي الماضي من قول أو فعل، والثاني الترك في الحال، والثالث العزم علي الترك في الاستقبال. والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزما للضرر العظيم في الآخرة ثم تحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الامور الثلاثة.

البحث العاشر: وجوب التوبة علي العبد

التوبة واجبة علي العبد لقلوله تعالى تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا (3) (4) وهي مقبولة قطعاً لقلوله تعالى وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ (5) (6).

ويستقط العقاب بها عندنا تفضلاً من اللّهُ تعالى، ووجببت المعتزلة والفلاسفة قبولها وسقوط العقاب بها عقلاً.

اما المعتزلة فقالوا: لو لم يجب سقوط العقاب بها لما حسن تكليف العاصي و اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: انها لو لم يسقط عقاب العاصي لم يبق له طريق الي الخروج من العقاب المستحق دائماً، فلم يكن له طريق

ص: 168

1- سورة 28 - آيه 88

2- سورة القصص: 88.

3- سورة 66 - آيه 8

4- سورة التحريم: 8.

5- سورة 42 - آيه 25

6- سورة الشوري: 25.

الي حصول الثواب، لاستحالة اجتماع استحقاقيهما علي ما سبق. و اما بطلان اللازم فبالضرورة من دين محمد عليه السلام.

الجواب: منع الملازمة، فانا بينا ان له طريقا آخر و هو العفو.

و اما الفلاسفة فقالوا: المعصية انما تستلزم العذاب من حيث ان حب الدنيا و قنيتها انما بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن و لم يتمكن من الوصول الي محبوبها، فحينئذ يعظم بلاؤها. فاذا اطلعت في بدنها علي قبح هذه الامور الفانية و حصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبة، فبعد المفارقة لا يكون هناك عذاب بسببها.

البحث الحادي عشر: التوبة عن بعض المعاصي

اكثر الامة علي ان التوبة تصح عن بعض المعاصي دون البعض، خلافا لابي هاشم.

حجتهم: ان اليهودي اذا غضب حبة ثم تاب عن اليهودية مع اصراره علي غضب تلك الحبة يقبل توبته، و العلم به ضروري من الدين.

حجة ابي هاشم: ان التوبة عن القبيح ان كانت لا من حيث هو قبيح فليس بتوبة، لانا بينا ان سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه، و ما لم يتحقق السبب لا يتحقق المسبب. و ان كانت عن القبيح لما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح يكشف عن كون التائب تائبا عن القبيح لا لكونه قبيحا، و قد قلنا ان ذلك يمنع من كونها توبة.

و الجواب: ان القبيح مقبول بحسب الاشد و الاضعف، فلم لا يجوز أن يتوب الانسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح، و لا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كل قبيح. و بالله التوفيق.

وفيه بحثان:

البحث الاول: الايمان و الكفر

اما ان يكون الايمان و الكفر من اعمال القلوب أو من اعمال الجوارح او من اعمالهما. و الاول هو التصديق القلبي.

و اما الثاني: فاما أن يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين، و هو منقول عن الكرامية، أو من جميع افعال الجوارح من الطاعات، و هو قول قدماء المعتزلة و القاضي عبد الجبار، أو عن جميع الطاعات من الافعال و التروك، و هو قول ابي علي و ابي هاشم.

و اما الثالث فهو قول اكثر السلف، فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالاركان.

و المختار أن الايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالي و بما جاء به رسوله من قول أو فعل، و القول اللساني سبب ظهوره، و سائر الطاعات ثمرات مؤكدة له.

لنا: ان الايمان حقيقة في التصديق القلبي، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك: اما الاول فلقوله تعالي كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ (1) (2) و قوله

ص: 170

1- سورة 58 - آيه 22

2- سورة المجادلة: 22.

وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (1) (2) و امثاله، و المكتوب في القلب و الداخِل فيه لا- يجوز أن يكون هو القول اللساني، و لا شيء من اعمال سائر الجوارح.

و اما الثاني: فلما ثبت في اصول الفقه ان الاشتراك خلاف الاصل، و قد تبين أيضا ان شيئا من اعمال الجوارح لا يجوز أن يكون جزءا من الايمان، لوجوب اجتماع الجزء و الكل في محل واحد، و امتناع كون القلب محلا لشيء من اعمال سائر الجوارح.

البحث الثاني: تعريف الكفر و النفاق و الفسق

الكفر هو انكار صدق الرسول عليه السلام و انكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة.

و النفاق هو اظهار الايمان و الاسلام و اسرار الكفر.

و أما الفسق فهو الخروج عن طاعة الله و رسوله في بعض الاوامر و النواهي الشرعية التي يجب امتثالها مع اعتقاد ذلك الوجوب، و هو عند المعتزلة منزلة بين الكفر و بين الايمان، و لا يصدق عندهم علي الفاسق انه مؤمن و لا كافر، و عند الحسن البصري انه منافق.

و عند جماعة من الزيدية و الخوارج انه كافر.

و عندنا انه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه.

لنا: ان الفاسق من اهل الصلاة مصدق بالله و رسوله و دينه، فكان مؤمنا.

ص: 171

1- سورة 49 - آيه 14

2- سورة الحجرات: 14.

و اما المعتزلة فلما ادخلوا سائر الطاعات في مسمي الايمان لزم علي أصولهم ان يخرج الفاسق عن الايمان لتركه بعضها، و اما أنه لا يدخل في الكفر فلانه يقام عليه الحدود و يقاد به و يدفن مع المسلمين و يغسل و يكفن و يصلي عليه. و لا واحد من الكفار كذلك، فاذن ليس هو بكافر. و الله أعلم بالصواب.

ص: 172

اشارة

وفيه مقدمة و اركان:

اما المقدمة تقسيم مباحث الامامة

فاعلم ان الكلام في هذه القاعدة أيضا كالكلام في قاعدة النبوة في ترتيبها علي خمس مسائل، يسأل عن كل واحدة منها بكلمة مفردة، و هي: ما، و هل، و لم، و كيف، و من.

فأولها قولنا «ما لإمام»، و البحث في هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.

الثانية قولنا «هل الامام» اي هل يكون الامام مما يجب في الحكمة وجوده أم لا، و هل يجب دائما بحيث لا يجوز خلوزمان التكليف عنه او في

ص: 173

بعض الاوقات.

الثالثة قولنا «لم يجب وجود الامام»، ويبحث فيها عن العلة الغائبة لوجوده ووجه الحكمة فيه.

الرابعة قولنا «كيف الامام»، ويبحث فيها عما ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي بها يكون إماما.

الخامسة قولنا «من الامام»، ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الاسلام.

ونحن نذكر الفصول علي هذا الترتب إن شاء الله تعالى.

الركن الاول: في ماهية الامام و وجوده و غايته

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: ماهية الامام و وجوده و غايته

هو انسان له الامامة، وهي رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا بالاصالة.

فقولنا «رئاسة» كالجنس لها و الباقي من قبيل الخواص.

و احتريزنا ب«العامة في امور الدين و الدنيا» عن الخاصة ببعضها.

و بقولنا ب«الاصالة» احتراز عن رئاسة النواب و الولاية من قبله.

و مفهوم كونه إماما و ان كان اعم من كونه انسانا لكن يعلم كونه انسانا بحسب العرف.

ص: 174

لانه اما ان يجب ذلك علي العباد أو علي الله او لا يجب اصلا.

والاول اما ان يجب عقلا او سمعا، والاول مذهب ابي الحسين البصري والجاحظ، والثاني مذهب الاشعرية و اكثر المعتزلة و الزيدية.

و الثاني قول الشيعة فمنهم من قال يجب علي الله نصبه ليعلمنا معرفته و يرشدنا الي وجوه الادلة و المطالب، و هو قول الاسماعيلية، و منهم من قال يجب علي الله نصبه ليكون لطفنا لنا لاداء الواجبات العقلية و الاجتناب عن المقبحات و يكون حافظا للشريعة مبينا لها، و هو قول الاثني عشرية.

و الثالث قول من قال لا يجب نصبه، فمنهم من قال لا يجب في وقت الحرب و الاضطراب، لانه ربما كان نصبه سببا لزيادة البشر، و منهم من عكس، و منهم من قال لا يجب اصلا. و المختار انه يجب نصبه في حكمته تعالي.

لنا: ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالي في أداء الواجبات الشرعية التكليفية، و كل لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله تعالي أن يفعله ما دام التكليف بالمطلوب فيه قائما، فنصب الامام المذكور واجب من الله في كل زمان التكليف.

اما الصغري: فان مجموعها مركب من كون نصب الامام لطف في الواجبات الشرعية، و من كونه من فعل الله. اما الاول فلان المكلفين اذا كان لهم رئيس تام الرئاسة عادل ممكن كانوا أقرب الي القيام بالواجبات و اجتناب المقبحات، و اذا لم يكن كذلك كان الامر بالعكس، و العلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه بشبهة، و لا معني للطف الا ما كان مقربا الي الطاعة

و مبعدا عن المعصية، فثبت ان نصب الامام لطف في اداء الواجبات. و أما كونه من فعل الله فلما سنبين ان هذا الامام لا يجوز عليه الا خلال بالواجب و لا- فعل القبيح، فحينئذ لا يمكن أن يكون نصبه الا من فعل الله، لانه القادر علي تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره لاطلاعه علي السرائر دون غيره.

و اما الكبرى فلانه لو لم يجب منه تعالي وجود ذلك اللطف في مدة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبح التكليف به و انتقض الغرض منه، و اما تمكين هذا الامام فهو من افعال المكلفين، اذ المدح عليه و الذم علي عدمه راجعان إليهم.

لا- يقال: لم لا يجوز أن يقوم غير هذا الامام مقامه من فعل الله او من فعل غيره، فلا يكون نصبه بعينه واجبا. سلمناه، لكن متي يجب هذا النصب اذا كان خاليا عن وجود المفسد أو اذا لم يكن. و الثاني ممنوع، فلم لا- يجوز ان يكون فيه مفسدة خفية لا- نعرفها و بسببها لا يجب. سلمناه، لكن انما يجب نصبه لكونه لطفًا، لكنكم شرطتم في كونه لطفًا تمكينه، فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه لطفًا فلا يجب.

لانا نجيب:

عن الاول: ان قيام الغير مقامه لا يتصور الا في حال عدمه، و قد قلنا انا نعلم بالضرورة ان عدم نصبه و تمكينه مستلزم لبعث الخلق عن الصلاح و قربهم من الفساد، فيستحيل ان يكون له بدل.

و عن الثاني: ان قرب المكلفين من الطاعة و بعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف و مقرب لحصوله، فيكون مرادا له، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالي مريدا للمفسدة، و قد سبق بطلان ذلك.

و عن الثالث: انا لا نجعل التمكين شرطا في كون نصبه لطفًا، بل من تمام

اللطف و كماله، اذ مجرد نصب الامام لطف لاوليائه و المعتقدين بصحة إمامته في قربهم من الواجبات و بعدهم من المقبحات، اذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه و ظهوره عليهم. و بالله التوفيق.

البحث الثالث: علة وجود الامام

و هي أمران:

(احدهما) ان يكون المكلفون مع وجوده اقرب الي الطاعات و ابعد عن المعاصي، لجواز وقوعها منهم، و ذلك برده لهم عنها و حمله اياهم علي اضدادها.

(الثاني) أن يكون الشرع محفوظا بوجوده، لما سنبين من وجوب عصمته و بالله التوفيق.

الركن الثاني: في الصفات التي ينبغي ان يكون الامام عليها

اشارة

وفيه ابحاث:

البحث الاول: في عصمة الامام

انه يجب أن يكون الامام معصوما، و يدل عليه وجهان:

(احدهما) لو لم يكن معصوما للزم وجوب اثبات ائمة لا نهاية لها، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: انه لو لم يكن معصوما فبتقدير

ص: 177

صدرور المعصية عنه نفتقر الي امام آخر يؤدبه عليها و يثقفه عند الاعوجاج عن سبيل الله، و الا لم يكن ملطوفا له، و هو باطل علي ما مر، و يكون الكلام في ذلك الامام كالكلام فيه، و يلزم التسلسل. و اما بطلان اللازم فظاهر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون انتهاؤه في الاحتياج الي النبي او القرآن و السنة، فلا يلزم التسلسل. سلمناه، و لكن لم لا يجوز أن يكون هو لطفاً لكل واحد من الامة، و يكون مجموع الامة لطفاً له، فيقطع التسلسل. و لا يلزم الدور لاختلاف جهة اللطف.

لانا نجيب عن الاول: ان نسبة المكلفين الي النبي و القرآن نسبة واحدة، فلو كان النبي او القرآن مغنيا لواحد من المكلفين مع جواز الخطأ عليه لكان مغنيا للجميع، و حينئذ لا يجب احتياجهم جميعاً الي امام، لكن هذا اللازم باطل لما سبق فالملزوم كذلك.

و عن الثاني من وجهين:

احدهما- ان الامام واحد من الامة، فان جاز أن يكون مجموع الامة لطفاً له فليجز في كل واحد منهم ذلك، و حينئذ لا حاجة بهم الي امام كما سبق.

الثاني- ان مجموع الامة سوي الامام لا يكون معصوماً بالتفاق، اما عندنا فظاهر و اما عند الخصم فلخروج الامام عن ذلك المجموع، و حينئذ يكون ذلك المجموع جائز الخطأ، فلا يصلح ان يكون لطفاً في حق الامام.

(الوجه الثاني) في ان الشريعة التي جاء بها الرسول صلي الله عليه و آله واجبة علي جميع المكلفين الي يوم القيامة، فلا بد لها من حافظ ينقلها إليهم من غير تغيير و لا- تحريف، و الا- لكان التكليف بها تكليفاً بما لا يطاق، فذلك الناقل يجب أن يكون معصوماً و إلا لجاز فيها التغيير و التحريف و قد أبطلنا، فذلك الحافظ

المعصوم اما مجموع الامة او آحاد بعض منها، و الاول باطل لان عصمة مجموع الامة انما تعلم بالنقل، فهي مشروطة بصحته، فلو جعلنا النقل مشروطا بصحة عصمتهم لزم الدور و انه محال، فتعين الثاني و هو مرادنا بالأئمة المعصومين.

لا يقال: لم لا يجوز ان تبقي محفوظة بنقل اهل التواتر. سلمناه، لكن انما تكون محفوظة بنقل الناقل المعصوم أن لو كان ذلك الناقل بحيث يري و يستفاد الشريعة منه، اما اذا لم يكن كذلك فلا.

لانا نجيب عن الاول: ان نقل اهل التواتر انما يحفظ ما نقلوه و يدل علي صحته فاما لا يدل علي ان الذي لم ينقلوه لم يوجد فأين احد البابين من الاخر.

و عن الثاني: لا نسلم انها لا تكون محفوظة بالناقل المعصوم الا اذا كان بحيث يري، فان عندنا أن الشريعة محفوظة في زمان غيبته، و هي التي في ايدينا لم يفت منها شيء، فاذا اختلت و جب ظهوره لبيانها. و بالله التوفيق.

البحث الثاني: الامام مستجمع لاصول الكمالات

انا لما بينا انه يجب أن يكون معصوما و جب أن يكون مستجمعا لاصول الكمالات النفسانية، و هي: العلم، و العفة، و الشجاعة، و العدالة.

فأما العلم فلا- بد و أن يكون عالما بما يحتاج إليه في الامامة من العلوم الدينية و الدنياوية كالشرعيات و السياسات و الآداب و فصل الحكومات و الخصومات، اذ لو جاز أن يكون جاهلا- بشيء منها مع حاجة إمامته الي ذلك لكان مخلا ببعض ما يجب عليه تعلمه، و الاخلال بالواجب ينافي العصمة.

و اما العفة فلان عدمها يستلزم اما طرف التفریط، و هو خمود الشهوة و ذلك تقصير عما ينبغي، و اما طرف الافراط، و هو الفجور و ذلك أيضا مناف للعصمة.

و اما الشجاعة فان عدمها مستلزم لاحد طرفي الافراط و التفريط، و الاول رذيلة التهور و فيها القاء النفس الي التهلكة و ذلك معصية تنافي العصمة، و الثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف و القعود عما يجب عليه من قمع الاعداء من اهل الفساد في الدين و هو ينافي العصمة.

و اما العدالة فلان عدمها مستلزم اما للانظلام و هي رذيلة منهية عنها منافية للعصمة أيضا، و اما للظلم و هو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة.

فثبت ان الامام يجب ان يكون مستجمعا لاصول الفضائل النفسانية. و بالله التوفيق.

البحث الثالث: الامام افضل الأئمة

يجب أن يكون افضل الامة في كل ما يعد كمالا نفسانيا، لانه مقدم عليهم و المقدم يجب أن يكون افضل، لان تقديم الناقص علي من هو اكمل منه قبيح عقلا.

البحث الرابع: الامام مبرا من جميع العيوب

يجب أن يكون متبرئ من جميع العيوب المنفرة في خلقته من الامراض كالجذام و البرص و نحوهما، و في نسبه و اصله كالزنا و الدناءة و الصناعات الركيكة و الاعمال المهينة كالحياكة و الحجامة، لان الطهارة عن ذلك تجري مجري اللطاف المقربة للخلق الي قبول قوله و تمكنه، فيجب كونه كذلك.

البحث الخامس: يجب ان يكون الامام منصوفا عليه

يجب كونه منصوفا عليه، ولا طريق الي تعيينه الا بالنص، خلافا لسائر الفرق.

لنا: انه واجب العصمة، وكل من كان كذلك فيجب النص عليه. اما الصغري فقد سبق بيانها، واما الكبرى فلان العصمة امر باطن لا يطلع عليه الا الله تعالى، و اذا كان كذلك وجب أن يكون تعيينه بالنص عليه، بل وجب ان لا طريق الي ذلك سواه.

لا يقال: لا نسلم وجوب النص عليه، ولم لا يجوز ان يفترض الله اختيار الامام الي الامة اذا علم انهم لا يختارون الا المعصوم. سلمناه، لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلا بالواجب لانه لم ينص عليه، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك.

لانا نجيب عن الاول: بأن الامة علي تقدير علمهم بأن الامام واجب العصمة اما ان يعلمهم الله بأن الذي اختاروه هو الامام او لا يعلمهم، و الاول يستلزم كون الطريق الي العلم به النص، و الثاني يستلزم جهلهم، لكن ذلك المعين واجب العصمة مع علمهم بأن الامام يجب أن يكون واجب العصمة، فيلزم من ذلك شكهم في كون ذلك المعين هو الامام، و ذلك يستلزم توقعهم عن امثال امره، و هو قادح في غرض الامامة من كونه لطفاً لهم.

و عن الثاني: منع الملازمة، فانا سنبين انه وجد النص عليه.

البحث السادس: الامام مخصوص بالآيات و الكرامات

يجب ان يكون مخصوصا بآيات و كرامات من الله، لان الحاجة قد تمس إليها في تصديق بعض الخلق له، فاذا ظهرت مقارنة لدعواه الامامة علم بها صدقه.

ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية أن المعجزات مشروطة بدعوي النبوة و اما الكرامات فليست كذلك، بل جاز أن تقارن دعوي الامامة وقد تحصل بدونها. و بالله التوفيق.

الركن الثالث: في تعيين الامام

اشارة

و فيه ابحاث:

البحث الاول: إمامة علي عليه السلام بلا فصل

الامام الحق بعد رسول الله صلّي الله عليه و آله بلا فصل امير المؤمنين علي عليه السلام لوجوه:

(الاول) انه كان افضل الخلق بعده صلي الله عليه و آله، و كل من كان كذلك فهو أولي بخلافته و احق بأمره من غيره.

بيان الصغري: انه عليه السلام كان مستجمعا للفضائل الخلقية، و كان اكمل فيها من سائر الصحابة، و كل من كان كذلك كان أفضل منهم. بيان الصغري:

ص: 182

ان اصول الفضائل كما علمت أربعة و هو العلم و العفة و الشجاعة و العدالة، و قد كانت ثابتة له عليه السلام. اما العلم فقد كان عليه السلام اعلم الامة بعد رسول الله صلي الله عليه و آله، و بيانه بالاجمال و التفصيل:

اما الاجمال فهو انه لا نزاع في انه كان في غاية الذكاء و الاستعداد للعلم، و كان رسول الله صلي الله عليه و آله افضل الفضلاء، ثم انه بقي من أول صغره الي حين وفاة الرسول في خدمته يلازمه ليلا و نهارا و يدخل عليه في كل وقت، و لم يتفق ذلك لاحد من الصحابة. و معلوم ان التلميذ اذا كان بتلك الصفة من الفطنة و الحرص علي العلم و كان الاستاذ في غاية الفضل و الحرص علي ارشاده و تعليمه و كان الاتصال بينهما حاصلًا في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ مبلغًا عظيمًا في العلم.

و أما التفصيل فمن وجوه:

احدها - قوله عليه السلام «اقضاكم علي» و القضاء محتاج الي جميع انواع العلوم، فلما رجحه في القضاء علي الكل يلزم ترجيحه عليهم في كل العلوم، و اما سائر الصحابة فانما رجح بعضهم في علم واحد، كقوله عليه السلام «أفرضكم زيد» و «أقرأكم ابي».

الثاني - ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالي وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاَعْيَةٌ (1) (2) نزلت في حق علي عليه السلام، و اختصاصه بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم.

الثالث - نقل عنه عليه السلام انه قال «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا»، و ذلك يدل علي انه قد بلغ في كمال العلم الي اقصي ما يبلغ إليه القوة البشرية².

ص: 183

1- سورة 69 - آيه 12

2- سورة الحاقة: 12.

و لم يدع احد ممن عداه هذه المرتبة.

الرابع -انه قال«لقد اندمجت علي مكنون علم لو بحث به لاضطربتم اضطراب الارشبية في الطوي البعيدة»،و ذلك يدل علي اختصاصه بعلوم ليس في قوة غيره من الصحابة الوصول إليها.

الخامس -انه قال«لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم و بين اهل الإنجيل بانجيلهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم، و الله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل و لا سماء و لا أرض و لا ليل و لا نهار الا و انا اعلم فيمن نزلت و في اي شيء نزلت».

و لئن قلت:التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها.

قلت:المراد أنه متمكن من تفصيل احكامها كما أنزلت و يبينها لمن له العمل بها من اهلها بعد اداء حق الجزية.

السادس -ما اشتهر و تواتر من رجوع اكابر الصحابة إليه في كثير من الاحكام كرجوع عمر في قصة المجهضة و قصة المرأة التي ولدت لستة اشهر فأمر عمر بجمعها و التي اقرت بالزنا و هي حامل فأمر بجمعها، و قول عمر بعد رده عليه السلام له و يبان ما اشكل عليه«لو لا علي لهلك عمر» و قوله«لا عشت لمشكلة لا تكون لها يا أبا الحسن»،فان كل ذلك يدل علي كمال علمه و مزيده فيه علي غيره.

السابع -ان اعظم العلوم و اهمها اصول الدين، و قد ورد في خطبه عليه السلام من أسرار التوحيد و العدل و القضاء و القدر و النبوة و احوال المعاد ما لم يأت في كلام احد من الأولياء و اكابر الحكماء، حتي ان جميع فرق العلماء من المتكلمين و الفقهاء و علماء الاخلاق و السياسات و علماء التفسير و النحو و الفصاحة

ينتهون إليه عليه السلام كما بين ذلك في مآذنه، كما تجده عند استقراء كلامه عليه السلام و كلام من بعده من العلماء، و ذلك مستلزم لأفضليته علي سائر الخلق بعد رسول الله صلي الله عليه و آله.

و اما العفة فقد كان له عليه السلام فيها الآية، و يكفيك في التنبيه علي حاله فيها مطالعة كلامه في نهج البلاغة، نحو كتابه الي عثمان بن حنيف الانصاري عامله بالبصرة و قد بلغه انه دعي الي وليمة قوم فأجاب إليها، و قوله فيه «ألا و إن إمامكم قد اكتفي من دنياه بطمريه و من طعمه بقرصيه، ألا و انكم لا تقدرين علي ذلك و لكن اعينوني بورع و اجتهاد و عفة و سداد» و قوله فيه «و ايم الله يمينا استثنى فيها بمشية الله تعالي لأروضن نفسي رياضة تهش معها الي القرص اذا قدرت عليه مطعوما و تقنع بالملح مأدوما و لأدعن مقلتي كعين ماء نضب معينها مستفرغة دموعها أتمتلى السائمة من رعيها فتبرك و تشبع الربيضة من عشبها فتربض و يأكل علي من زاده فيهجع، قرت اذن عينه اذا اقتدي بعد السنين المتطولة بالبهيمة الهاملة و السائمة المرعية» الي غير ذلك من كلامه عليه السلام. و التواتر شاهد بأنه كان علي حالة تشهد بأنه ازهد الناس بعد الرسول صلي الله عليه و آله.

و اما الشجاعة: فالخوض في اثباتها له يجري مجري إيضاح الواضحات.

و اما العدالة: فهي ملكة تنشأ عن هذه الملكات الثلاث و تلزمها، و يكفي في التنبيه عليها قوله عليه السلام «و الله لو اعطيت الاقاليم السبعة بما فيها علي ان أسلب نملة جلب شعرة ما فعلته»، و ذلك ابلغ ما يوصف من ترك الظلم و الحصول علي وسط العدل و فضيلته.

فثبت بهذا أنه عليه السلام كان مستجمعا لاصول الفضائل و انه فيها اكمل من غيره و اما ان كل من كان كذلك فهو افضل فلانه لا معني للافضل الا الاكثر فضلا.

(الثاني) من التفضيل ان الرسول الله صلي الله عليه وآله لما آخي بين الصحابة آخي بينه وبين نفسه، وذلك يستلزم أفضليته علي سائر الصحابة، اذ المؤاخاة مظنة المواساة في المنصب وقيام كل من الاخوين مقام الاخر، فلما كان محمد عليه السلام افضل الخلق كان القائم مقامه كذلك.

(الثالث) قوله صلي الله عليه وآله في ذي الثدية «شر الخلق و الخليفة يقتله خير الخلق و الخليفة»، وفي رواية «يقتله خير هذه الامة» و كان قاتله عليا عليه السلام.

(الرابع) قوله صلي الله عليه وآله لفاطمة «ان الله اطلع علي اهل الدنيا فاختر منهم اباك فاتخذه نبيا، ثم اطلع ثانيا فاختر منهم بعلك».

(الخامس) روي عن عائشة انها قالت: كنت عند النبي اذ أقبل علي. فقال:

هذا سيد العرب. فقلت: بأبي انت و أمي أ لست سيد العرب؟ فقال: انا سيد العالمين و هو سيد العرب.

فهذه الوجوه و امثالها مما يدل علي انه افضل الخلق بعد محمد عليه السلام.

و اما ان كل من كان افضل فهو أولي بالخلافة و احق بالتقديم فهي مقدمة جلية غنية عن البيان، اذ كان قبح تقديم المفضول علي الفاضل فيما يحتاج إليه في التقديم مركزا في بداية العقول.

(الوجه الثاني) ان نقول: الامام يجب ان يكون واجب العصمة، و لا واحد من الصحابة سوي علي عليه السلام بواجب العصمة، فلم يجز ان يكون الامام من الصحابة غير علي. اما الصغري: فقد مر بيانها، و اما الكبرى فلان الناس بعد الرسول اختلفوا، فمنهم من قال بأن الامام علي، و منهم من قال بأنه العباس، و منهم من قال بأنه ابو بكر، و اجماع الناس علي تعيين احد هؤلاء الثلاثة مما يدل علي ان غيرهم ليس في مرتبتهم، لكن العباس و ابو بكر

لم يكونا واجبي العصمة بالاتفاق واما من دونهما فبالاولي، وحينئذ يتعين أن يكون الامام هو علي، والا لخرج الحق عن الامة و خلا الزمان عن الامام المعصوم، وقد سبق بطلانه.

(الوجه الثالث) النص الجلي من رسول الله صلي الله عليه وآله في حقه بحيث لا يقبل التأويل، كقوله «سلموا عليه يا ملة المؤمنين و اسمعوا له و اطيعوا» وقوله «انت الخليفة من بعدي»، و ذلك مما تواترت و نقلته خلفا عن سلف و هم يملئون وجه الارض، فيجب أن يكون هو الامام الحق بعده بلا فصل.

لا يقال: لا نسلم اصل هذا النص. سلمناه، لكن لا نسلم انه متواتر، لان من شرط التواتر استواء الطرفين و الواسطة، و ذلك غير معلوم في الامامية.

سلمناه، لكن لا نسلم انه تواتر إليهم، و الا لعلمناه كما علموا، لاشتراكتنا و اياهم في سببه و هو السماع.

لانا نجيب عن الاول و الثاني: بأن شرط التواتر عند المحققين انما هو حصول اليقين من الخبر، و لا-عبرة بالعدد كما تحقق ذلك في المطولات، و هذا النص مما حصل العلم اليقين به للامامية.

و عن الثالث: ان الامامية جاز أن يختصوا بعلم هذا النص، لانه لم يسبق الي اذهانهم نفي مقتضاه بشبهة، و ذلك من شروط العلم التواتري، و الخصم لما سبق الي ذهنه ذلك لا جرم لم يحصل له العلم به.

ولنا علي هذا المطلوب دلائل كثيرة، و فيما ذكرناه مقنع هاهنا.

البحث الثاني: في حجة الخصم

و هي من وجوه:

ص: 187

(الاول) قوله تعالى وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى (1) (2) الآية، فنقول: هذا الاتقي يجب أن يكون افضل، لقوله تعالى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (3) (4)، واجمعت الامة علي ان الاتقي اما علي و اما ابو بكر، ولا يمكن حمله علي علي، لانه قد كان للنبي عليه السلام عليه نعم كثيرة، فأما ابو بكر فانما كانت له عليه نعمة الارشاد الي الدين، و تلك النعمة لا تجزي البتة، فتعين ان المراد به ابو بكر، فكان افضل الخلق بعد النبي عليه السلام، فلو كان مبطلا في إمامته لكان ظالما، فلم يكن افضل لكنه افضل فهو محق في الامامة.

(الثاني) قوله عليه السلام «اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر و عمر» أوجب الاقتداء بهما في الفتوي، فوجب أن لا يكونا غاصبين للامامة و إلا لكانا فاسقين، فلم يجز الاقتداء بهما.

(الثالث) قوله عليه السلام في حقهما «ابو بكر و عمر سيدا كهول اهل الجنة» و لو كانا غاصبين للامامة لكانا ظالمين فلم يكونا من اهل الجنة لذلك.

و جواب الاول: لا نسلم ان نعمة الارشاد الي الدين لا تجزي. نعم قد لا يكون جزاؤها مساويا لها في الفضل، و ذلك لا يدفع اصل الجزاء. سلمناه، لكن لا- نسلم ان الاتقي الموصوف في الآية هو المشار إليه بالاتقي في الآية الاخرى او صادقا عليه، بل جاز ان يكون مبينا له، و حينئذ لا يلزم ما ذكرتموه.

سلمناه، لكن قوله «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (5) انما يدل علي ان كل من 3.

ص: 188

1- سورة 92 - آيه 17

2- سورة الليل: 17-19.

3- سورة 49 - آيه 13

4- سورة الحجرات: 13.

5- سورة 49 - آيه 13

كان اكرم عند الله فصفة الاتقي ثابتة له، لا علي ان كل من كان اتقي هو اكرم، لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وحينئذ لا يلزم من كونه اتقي كونه اكرم عند الله و افضل.

وعن الثاني: لا نسلم صحة الخبر. سلمناه، لكن الامر بالاعتداء بهما امر مطلق محتمل للاقتداء بهما في الرأي والمشورة أو في الفتوي، وذلك محتمل للمرة الواحدة والمرات، فأين ذلك من الدلالة علي صحه إمامتهما. ولا منافاة بين الاقتداء بهما في شيء يغلب علي الظن حقيقته منهما وبين غصبهما للإمامة.

وعن الثالث: انا نمنع صحة الخبر و نعارضه بوجهين: احدهما انه بظاهره يقتضي ان يكونا سيدي كهول اهل الجنة حتي الأنبياء، وهو ظاهر البطلان.

الثاني انه ورد في صفة اهل الجنة انهم يحشرون يوم القيامة جردا مردا مبرئين من النقصانات موصوفين بالكمالات، وذلك ينافي أن يكونوا كهولا.

البحث الثالث: سكوت علي عليه السلام عن حقه

اذا ثبت كونه عليه السلام إماما حقا معصوما وجب ان يحمل سكوته علي الطلب للخلافة و سائر حقوقه علي التقية و عدم الناصر و الاشفاق علي الدين كما صرح عليه السلام بذلك في مواضع من كلامه، كقوله «لو لا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم» وقوله لابنه الحسن عليه السلام «ما زلت مدفوعا عن حقي مستأثرا علي منذ قبض الله نبيه صلي الله عليه و آله حتي يوم الناس هذا» و نحو ذلك.

و من يتبع كلامه وجد فيه امثال ذلك مما يدل علي انه كان يري ان الامامة

حق له دون غيره، وعلي ذلك يحمل دخوله في الشوري و تحكيم الحكمين و غيرهما.

و بالجملمة اذا ثبت عصمته و جب أن يكون كل ما فعله أو قاله صوابا و ان جهلنا وجه الحكمة فيه.

البحث الرابع: تعيين باقي الأئمة عليهم السلام

الحق ان الأئمة بعده عليه السلام احد عشر نقيبا من ولده، و اسماؤهم مشهورة، و لنا في ذلك طريقان:

(احدهما) نص كل منهم علي من بعده، و ذلك مما تواترت به اخبار الامامية الاثني عشرية خلفا عن سلف.

(الثاني) ما روي عن رسول الله صلي الله عليه و آله انه قال لابنه الحسين عليه السلام: ان ابني هذا امام ابن امام أخو امام ابوائمة تسعة تاسعهم قائمهم حجة ابن حجة أخو حجة ابو حجج تسع. و هذا نص صريح في عددهم.

فأما معرفة عين كل واحد منهم في زمانه فبآيات و بكرامات تظهر علي يديه و تواترت به اخبار خواصهم و شيعتهم، و هي مسطورة في كتب الآثار عن الأئمة الاطهار من رامها طالعها من مظانها.

البحث الخامس: غيبة الامام الثاني عشر

و الكلام في سبب غيبته و استتاره و طول عمره:

(اما الاول) فنقول: انه لما و جب كون الامام معصوما علمنا ان غيبته طاعة و الا لكان عاصيا، و لم يجب علينا ذكر السبب، غير انا نقول: لا يجوز أن يكون

ذلك السبب من الله تعالى لكونه مناقضا لغرض التكليف، ولا- من الامام نفسه لكونه معصوما، فوجب أن يكون من الامة، وهو الخوف الغالب و عدم التمكين و لا اثم في ذلك و ما يستلزمه من تعطيل الحدود و الاحكام عليهم، و الظهور واجب عند عدم سبب الغيبة.

لا يقال: فهلا ظهر لاعدائه و ان ادي ذلك الي قتله كما فعل ذلك كثير من الأنبياء عليهم السلام. سلمناه، لكن لم لا يجوز ان يكون معدوما الي حين امكان انبساط يده ثم يوجد الله تعالى.

لانا نجيب عن الاول: بأنه لما ثبت كونه معصوما علمنا ان تكليفه ليس هو الظهور لاعدائه و إلا لظهر.

و عن الثاني: انا نجوز ان يظهر لاوليائه و لا تقطع بعدم ذلك، علي ان اللطف حاصل لهم في غيبته أيضا، اذ لا يأمن احدهم اذا هم بفعل المعصية ان يظهر الامام عليه فيوقع به الحد، و هذا القدر كاف في باب اللطف.

و عن الثالث: ان الفرق بين عدمه و غيبته ظاهر، لوجود اللطف في غيبته دون عدمه.

فأما طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد، و هو مدفوع بوجوه:

(الاول) ان من نظر في اخبار المعمرين و سيرهم علم ان مقدار عمره و ازيد معتاد، فانه نقل عن لقمان انه عاش سبعة آلاف سنة و هو صاحب النسور، و روي ان عمرو بن حممة الدوسي عاش أربعمائة سنة، و كذلك غيرهما من المعمرين.

(الثاني) قوله تعالى اخبارا عن نوح عليه السلام «فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما» (1).4.

ص: 191

(الثالث) الاتفاق بيننا وبين الخصم علي حياة الخضر و الياس عليهما السلام من الأنبياء و السامري و الدجال من الاشقياء، و اذا جاز ذلك في الطرفين فلم لا يجوز مثله في الوسطة- اعني طبقة الاولياء.

و بالله التوفيق و العصمة، و به الحول و القوة، و الحمد لله رب العالمين.

ص: 192

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

