

كشف العواد في شوح تجريد الإعتقاد

تأليف
العلامة الحلي

تحقيق
آية الله حسن زاده الأملي



- كلمة الناشر
- المقدمة
- مقدمة الشلوح

المقصد الأول: في الأمور العامة

- الفصل الأول: في الوجود والعدم
- المسألة الأولى: في أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما
- المسألة الثانية: في أن الوجود مشترك
- المسألة الثالثة: في أن الوجود زائد على الماهيات
- المسألة الرابعة: في انقسام الوجود إلى الذهني والخرجي
- المسألة الخامسة: في أن الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني
- المسألة السادسة: في أن الوجود لا زايد فيه ولا اشتداد
- المسألة السابعة: في أن الوجود خير والعدم شر
- المسألة الثامنة: في أن الوجود لا ضد له
- المسألة التاسعة: في أنه لا مثل للوجود
- المسألة العاشرة: في أنه مخالف لغوره من المعقولات وعدم منافاته لها
- المسألة الحادية عشرة: في تلازم الشئئية والوجود
- المسألة الثانية عشرة: في نفي الحال
- المسألة الثالثة عشرة: في التوقيع على القول بثبوت المعنوم والأحوال
- المسألة الرابعة عشرة: في الوجود المطلق والخاص
- المسألة الخامسة عشرة: في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع
- المسألة السادسة عشرة: في أن الوجود بسيط
- المسألة السابعة عشرة: في مقولته على ما تحته من الجزئيات
- المسألة الثامنة عشرة: في الشئئية

المسألة التاسعة عشرة: في تمايز الإعدام

المسألة العشرون: في أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

المسألة الحادية والعشرون: في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني

المسألة الثانية والعشرون: في الوجوب والامكان والامتناع

المسألة الثالثة والعشرون: في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

المسألة الرابعة والعشرون: في القسمة إلى هذه الثلاث

المسألة الخامسة والعشرون: في أقسام الضرورة والإمكان

المسألة السادسة والعشرون: في أن الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان

المسألة السابعة والعشرون: في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

المسألة الثامنة والعشرون: في عروض الإمكان وقسيميه للماهية

المسألة التاسعة والعشرون: في علة الاحتياج إلى المؤثر

المسألة الثلاثون: في أن الممكن محتاج إلى المؤثر

المسألة الحادية والثلاثون: في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

المسألة الثانية والثلاثون: في الإمكان الاستعدادي

المسألة الثالثة والثلاثون: في القدم والحدوث

المسألة الرابعة والثلاثون: في أن التقدم مقول بالتشكيك

المسألة الخامسة والثلاثون: في خواص الواجب

المسألة السادسة والثلاثون: في أن وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

المسألة السابعة والثلاثون: في تصور العدم

المسألة الثامنة والثلاثون: في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

المسألة التاسعة والثلاثون: في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعوض

المسألة الأربعون: في أن المعدوم لا يعاد

المسألة الحادية والأربعون: في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن

المسألة الثانية والأربعون: في البحث عن الإمكان

المسألة الثالثة والأربعون: في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

المسألة الرابعة والأربعون: في أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر

المسألة الخامسة والأربعون: في نفي قديم ثان

المسألة السادسة والأربعون: في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

المسألة السابعة والأربعون: في أن القديم لا يجوز عليه العدم

• الفصل الثاني: في الماهية ولو احقها

المسألة الأولى: في الماهية والحقيقة والذات

المسألة الثانية: في أقسام الكلي

المسألة الثالثة: في انقسام الماهية إلى البسيط والمركب

المسألة الرابعة: في أحكام الجزء

المسألة الخامسة: في التشخيص

المسألة السادسة: في البحث عن الوحدة والكثرة

المسألة السابعة: في أن الوحدة غنية عن التعريف

المسألة الثامنة: في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان

المسألة التاسعة: في التقابل بين الوحدة والكثرة

المسألة العاشرة: في أقسام الواحد

المسألة الحادية عشرة: في البحث عن التقابل

• الفصل الثالث: في العلة والمعلول

المسألة الأولى: في تعريف العلة والمعلول

المسألة الثانية: في أقسام العلة

المسألة الثالثة: في أحكام العلة الفاعلية

المسألة الرابعة: في إبطال التسلسل

المسألة الخامسة: في متابعة المعلول للعلة في الوجود والعدم

المسألة السادسة: في أن القابل لا يكون فاعلا

المسألة السابعة: في نسبة العلة إلى المعلول

المسألة الثامنة: في أن مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا

المسألة التاسعة: في أن العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض

المسألة العاشرة: في كيفية صدور الأفعال منا

المسألة الحادية عشرة: في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشركة الوضع

المسألة الثانية عشرة: في تناهي القوى الجسمانية

المسألة الثالثة عشرة: في العلة المادية

المسألة الرابعة عشرة: في العلة الصورية

المسألة الخامسة عشرة: في العلة الغائية

المسألة السادسة عشرة: في أقسام العلة

المسألة السابعة عشرة: في أن افتقار المعلول إنما هو في الوجود أو العدم

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض

• الفصل الأول: في الجواهر

المسألة الأولى: في قسمة الممكنات بقول كلي

المسألة الثانية: في أن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

المسألة الثالثة: في نفي التضاد عن الجواهر

المسألة الرابعة: في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

المسألة الخامسة: في استحالة انتقال الأعراض

المسألة السادسة: في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

المسألة السابعة: في نفي الهيولى

المسألة الثامنة: في إثبات المكان لكل جسم

المسألة التاسعة: في تحقيق ماهية المكان

المسألة العاشرة: في امتناع الخلاء

المسألة الحادية عشرة: في البحث عن الجهة

• الفصل الثاني: في الأجسام

المسألة الأولى: في البحث عن الأجسام الفلكية

المسألة الثانية: في البحث عن العناصر البسيطة

المسألة الثالثة: في البحث عن المركبات

• الفصل الثالث: في بقية أحكام الأجسام

المسألة الأولى: في تناهي الأجسام

المسألة الثانية: في أن الأجسام متماثلة

المسألة الثالثة: في أن الأجسام باقية

المسألة الرابعة: في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والألوان

المسألة الخامسة: في أن الأجسام يجوز رؤيتها

المسألة السادسة: في أن الأجسام حادثة

الفصل الرابع: في الجواهر المجردة

المسألة الأولى: في العقول المجردة

المسألة الثانية: في النفس الناطقة

المسألة الثالثة: في أن النفس الناطقة ليست هي الزواج

المسألة الرابعة: في أن النفس ليست هي البدن

المسألة الخامسة: في تجرد النفس

المسألة السادسة: في أن النفس البشرية متحدة بالذوق

المسألة السابعة: في أن النفوس البشرية حادثة

المسألة الثامنة: في أن لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس

المسألة التاسعة: في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

المسألة العاشرة: في إبطال التناسخ

المسألة الحادية عشرة: في كيفية تعقل النفس وإبراكها

المسألة الثانية عشرة: في القوى النباتية

المسألة الثالثة عشرة: في أنواع الإحساس

المسألة الرابعة عشرة: في أنواع القوى الباطنة المتعلقة بإبراك الجزئيات

الفصل الخامس: في الأجزاء

المسألة الأولى: في أن الأجزاء منحصورة في تسعة

المسألة الثانية: في قسمة الكم

المسألة الثالثة: في خواصه

المسألة الرابعة: في أحكامه

المسألة الأولى: في رسمه

المسألة الثانية: في أقسامه

المسألة الثالثة: في البحث عن المحسوسات

المسألة الرابعة: في مغاورة الكيفيات للأشكال والأمزجة

- المسألة الخامسة: في البحث عن الملموسات
- المسألة السادسة: في البحث عن المبصوات
- المسألة السابعة: في البحث عن المسموعات
- المسألة الثامنة: في البحث عن المطعومات
- المسألة التاسعة: في البحث عن المشمومات
- المسألة العاشرة: في البحث عن الكيفيات الاستعدادية
- المسألة الحادية عشرة: في البحث عن الكيفيات النفسانية
- المسألة الثانية عشرة: في البحث عن العلم بقول مطلق
- المسألة الثالثة عشرة: في أن العلم يتوقف على الانطباع
- المسألة الرابعة عشرة: في أقسام العلم
- المسألة الخامسة عشرة: في توقف العلم على الاستعداد
- المسألة السادسة عشرة: في المناسبة بين العلم والاولك
- المسألة السابعة عشرة: في أن العلم بالعلة يستتزم العلم بالمعلول
- المسألة الثامنة عشرة: في مراتب العلم
- المسألة التاسعة عشرة: في كيفية العلم بذى السبب
- المسألة العشرون: في تفسير العقل
- المسألة الحادية والعشرون: في الاعتقاد والظن وغورهما
- المسألة الثانية والعشرون: في النظر وأحكامه
- المسألة الثالثة والعشرون: في أحكام القوة
- المسألة الرابعة والعشرون: في الألم واللذة
- المسألة الخامسة والعشرون: في الإرادة والكراهة
- المسألة السادسة والعشرون: في باقي الكيفيات النفسانية
- المسألة السابعة والعشرون: في الكيفيات المختصة بالكميات
- المسألة الأولى: في أقسامه
- المسألة الثانية: في خواصه
- المسألة الثالثة: في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان
- المسألة الرابعة: في باقي مباحث الإضافة

المسألة الخامسة: في مقولة الأين

المسألة السادسة: في المتى

المسألة السابعة: في الوضع

المسألة الثامنة: في الملك

المسألة التاسعة: في مقولتي الفعل والانفعال

المقصد الثالث: في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره

• الفصل الأول: في وجوده تعالى

• الفصل الثاني: في صفاته تعالى

المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر

المسألة الثانية: في أنه تعالى عالم

المسألة الثالثة: في أنه تعالى حي

المسألة الرابعة: في أنه تعالى مريد

المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميع بصير

المسألة السادسة: في أنه تعالى متكلم

المسألة السابعة: في أنه تعالى باق

المسألة الثامنة: في أنه تعالى واحد

المسألة التاسعة: في أنه تعالى مخالف لغوره من الماهيات

المسألة العاشرة: في أنه تعالى غير مركب

المسألة الحادية عشرة: في أنه تعالى لا ضد له

المسألة الثانية عشرة: في أنه تعالى ليس بمتحيز

المسألة الثالثة عشرة: في أنه تعالى ليس بحال في غوره

المسألة الرابعة عشرة: في نفي الاتحاد عنه تعالى

المسألة الخامسة عشرة: في نفي الجهة عنه تعالى

المسألة السادسة عشرة: في أنه تعالى ليس محلا للحوادث

المسألة السابعة عشرة: في أنه تعالى غني

المسألة الثامنة عشرة: في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

المسألة التاسعة عشرة: في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

المسألة العشرون: في أنه تعالى ليس بموئي

المسألة الحادية والعشرون: في باقي الصفات

الفصل الثالث: في أفعاله

المسألة الأولى: في إثبات الحسن والقبح العقليين

المسألة الثانية: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على القبيح

المسألة الرابعة: في أنه يفعل لغرض

المسألة الخامسة: في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

المسألة السادسة: في أنا فاعلون

المسألة السابعة: في المتولد

المسألة الثامنة: في القضاء والقدر

المسألة التاسعة: في الهدى والضلالة

المسألة العاشرة: في أنه تعالى لا يعذب الأطفال

المسألة الحادية عشرة: في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجمله من أحكامه

المسألة الثانية عشرة: في اللطف وماهيته وأحكامه

المسألة الثالثة عشرة: في الألم ووجه حسنه

المسألة الرابعة عشرة: في الأعاوض

المسألة الخامسة عشرة: في الآجال

المسألة السادسة عشرة: في الأزراق

المسألة السابعة عشرة: في الأسعار

المسألة الثامنة عشرة: في الأصلح

المقصد الرابع: في النبوة

المسألة الأولى: في حسن البعثة

المسألة الثانية: في وجوب البعثة

المسألة الثالثة: في وجوب العصمة

المسألة الرابعة: في الطريق إلى معرفة صدق النبي

المسألة الخامسة: في الكوامات

المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت

المسألة السابعة: في نوبة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

المقصد الخامس: في الإمامة

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض.

المسألة الأولى: في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى.

المسألة الثانية: في أن الإمام يجب أن يكون معصوما

المسألة الثالثة: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره

المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام

المسألة الخامسة: في أن الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل علي بن أبي طالب عليه السلام

المسألة السادسة: في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي عليه السلام

المسألة السابعة: في أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابة

المسألة الثامنة: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام

المسألة التاسعة: في أحكام المخالفين

المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

المسألة الأولى: في إمكان خلق عالم آخر

المسألة الثانية: في صحة العدم على العالم

المسألة الثالثة: في وقوع العدم وكيفيته

المسألة الرابعة: في وجوب المعاد الجسماني

المسألة الخامسة: في الثواب والعقاب

المسألة السادسة: في صفات الثواب والعقاب

المسألة السابعة: في الإحباط والتكفير

المسألة الثامنة: في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

المسألة التاسعة: في جواز العفو

المسألة العاشرة: في الشفاعة

المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة

المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة

المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

المسألة الرابعة عشرة: في عذاب القبر والميزان والصراط

المسألة الخامسة عشرة: في الأسماء والأحكام

المسألة السادسة عشرة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر



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

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

ولأهمية هذا العلم وعظمته وجلالة موضوعه وأبحاثه ألفت الكتب وصرفت فيه جهود أكابر العلماء وأساطين الفن. ويعتبر المحقق البلع الخواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه الزكية من أول مروجي هذا العلم، حيث ألف كتاب تجريد الاعتقاد وهو كتاب دقيق متقن، ولهذا زى أن مثل العلامة على الإطلاق - يعني الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي رضوان الله تعالى عليه صاحب العلوم العقلية والنقلية - قد أقدم على شرحه وتوضيح مرامه وسماه ب (كشف العواد في شوح تجريد الاعتقاد) والله وه على شرحه، وحقا كما قيل (ولولا شرحه لما شوح هذا المتن). فعظمة هذا الكتاب تعرف من شخصية الماتن والشلوح، وبما أنه من الكتب الراسية في الحوزات العلمية ومحط أنظار أهل العلم والفضل

الصفحة 4

فلا بد أن يكون سالما من الأغلاط وخاليا من التشويهاة والأوهام التي حصلت فيه إثر مرور الأمانة المتمادية. لذلك قام المحقق الكبير سماحة الأستاذ آية الله الشيخ حسن حسن زاده الأملي أدام الله أيام إفاضاته بجهود كثرة وطاقت مشكورة، وبذل وقته الشريف في مقابلة الكتاب لنسخ خطية قيمة غرزة الوجود، وعلق عليه بتعليقات أنيقة رآح عنه التشويشات وأثار بقلمه المبهمات.

وبما أن المؤسسة رغبت - كعادتها - أن تقدم خدمة لطلبة العلم والحوزات العلمية في هذا المجال قامت بإعادة طبع هذا الكتاب بحلة جديدة وذلك بإدخال بعض التعديلات في تشكيلة الكتاب، فألوجت التعليقات في ذيل المورد المعلق عليها تسهيلا للمطالع وتسريعا للتراجع بعد أن كانت في الطبعات السابقة ملحقة بآخر الكتاب، مضافا إلى تدرك ما فات من الأغلاط المطبعية، فأضحى وبحمد الله متينا ونافعا، شاكرين للمحقق الأستاذ الأملي مساعيه المبركة، وسائلين الله له ولنا مزيدا من التوفيق في بث المعرف الإسلامية وإيصالها إلى النفوس التواقفة للاستزادة منها والاستضاء بنورها إنه خير موفق ومعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشوفة

الصفحة 5

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا نفاذ لكلماته، والصلاة على من شرف الصلاة بالصلاة عليه وآله وآجمل آياته.

وبعد، فمما هو مشهود نوي البصائر والأبصار ولا يعتريه امتراء ولا إنكار أن كتاب (تجريد الاعتقاد) من مصنفات سلطان المحققين الخواجة نصير الدين الطوسي رضوان الله تعالى عليه أم الكتب الكلامية وإمامها، وقد احتوى أصول مسائلها على أجمل ترتيب وأحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، ولم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلهم عياله. وأن (كشف المراد في شوح تجريد الاعتقاد) من مؤلفات العلامة على الإطلاق، أدل شوح عليه كما هو أول شوح عليه، وقد أنصف الفاضل الشلح القوشجي في قوله وأجاد: ولولا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريد الاعتقاد.

هذا الذي نقلنا عن القوشجي هو من مسموعاتنا، ولكن مؤلف الزريعة إلى تصانيف الشيعة قال في عنوان تجريد الكلام (ج 3 ص 352) ما هذا لفظه: وعليه حواش لا تحصى وشروح كثيرة، فأول الشروح شوح تلميذ المصنف آية الله العلامة الحلي المتوفى سنة 726 هـ - إلى أن قال رضوان الله تعالى عليه: - الثالث شوح الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أحمد العامي الأصفهاني المتوفى

الصفحة 6

سنة 746 هـ، قال في أوله: إن العلامة الحلي هو أول من شوحه، ولولا شوحه لما شوح هذا المتن، إنتهى فراجع. وأقول: لنا نسختان من هذا الشوح للأصفهاني إحداهما كاملة وتاريخ كتابتها 890 هـ، والأخرى عادمة من أولها عدة أوراق وتاريخ كتابتها 816 هـ، وما وجدنا العيلة المذكورة في أوله ولعلها من كلام الشيخ شمس الدين محمد الإسفواني البيهقي في شوحه عليه.

ثم إن ما حدى المحقق الطوسي على تحرير تجريد الاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه في فاتحة نقد المحصل حيث قال قدس سوه الغرير:

فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين الذي يحوم سائله حول اليقين ولا يتم بدون الخوض في سائر أصول الفقه وفروعه، فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس.

وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة، وصلت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والذيلة، اللهم إلا بقية يرمون فيما يرومون رمية رام في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف وعن أمراض الجهل والتقليد شاف. والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا

يحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجه أبحار مخواته وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه. وإن كان قد

الصفحة 7

اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشوحي، وقوم في نقض قواعده وجرحه، ولم يجر أكثرهم على قاعدة الأنصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف.. الخ.

فكلماته المنبئة عما جرى على الناس من الزيغ والالتباس حتى اعتنوا على غير المحصل وبنوا كبان على غير أساس، تدلك على أن التجريد حرر بعد النقد نسخا للمحصل لتحصيل الحق بالتحقيق وإرهاق الباطل بالحقيق ووزان التجريد إلى المحصل وزان شوحه على كتاب إشارات الشيخ إلى شوحه عليه، فقد قال في أوله بما فعله بشوحي عليه ما هذا لفظه: فهو بتلك المساعي لم يوده إلا قدحا، ولذلك سمي بعض الظرفاء شوحه جرحا.

والكتابان الكشف وشوح الخواجة على الإشارات قد تناولتهما أيادي رباب العلوم العقلية في الأكناف، وتداولتهما أسنة أصحاب التحصيل في الأطراف من زمن تأليفهما إلى الآن، وقد خلى أكثر من سبعة قرون، وهما سناما الكتب الروسية من الكلامية والحكمة المشائية. ولم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاهيهما بل الكل يباهي بتعليمهما وتعلمهما، اللهم إلا بالتعليق الإيضاحي على طائفة من مسائلهما، أو الشرح التفصيلي عليهما.

ثم لا يعجبني أن أصف لك ما كابته طول مدد مديدة في عمل هذا الكتاب القيم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنك تظن بالنظرة الأولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك، ولكنه (كشف المراد في شوح تجريد الاعتقاد) للعلمين الآيتين على الإطلاق المحقق الطوسي والعلامة الحلي رضوان الله تعالى عليهما، وقد قبيض الله سبحانه لنا وأنفذ إنفاذه من دياجير تحريفات مظلمة مشوهة موحشة ينبئك عنها عوضه على ما طبع منه من قبل أي طبع كان.

ولما كان شهوة الكتاب وعظم شأنه وجلالة قدر مانتته وشرحه المشتبهين في الآفاق قد أغنتنا عن الوصف والتعريف فإنما الحري بنا راءة ما جرى على الكتاب وعمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادي إلى الصواب، وهو ما يلي:

وَأَلا: أن أستاذنا العلامة الشواني قدس سوه الشويف كان شديد الاعتناء

الصفحة 8

بالتجريد وكشف المراد، فقد شوح آخر الأمر التجريد بالفلسية شوحا مجديا كثير الجوى جدا، وهو مطوع مستفاد. ولا أنسى إيصاءه لنا غير مرة في تضاعيف كلماته السامية في حضوته العالية بالعباية بذلك الكتاب المستطاب - أعني (كشف المراد في شوح تجريد الاعتقاد) - فقد اقتفينا أثره وأخذنا في سالف الزمان حين اشتغلنا في مؤسسة المروي بطهران على واقفها التحية والرضوان، وقد مضى إلى الآن أكثر من خمس وعشرين سنة، في تربيته وتصحيحه والتعليق عليه، فقد صححناه بقدر الإمكان وعلقنا عليه تعليقات وحواش من بنوه إلى ختمه، وقد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطلاع

عليها والإقبال إليها.

وثانيا: كلما مست الحاجة في أونة دروسنا أو أثناء تأليفاتنا الحكمية والكلامية بل الرياضية إليه فحسنا مطالب البحث على التحقيق وزدنا عليها إضافات مما يليق وتصحيحات بما هو جدير وحقيق.

وثالثا: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مرة بعد أخرى عدة نسخ مخطوطة عتيقة وغير عتيقة من التجريد وشروحه من كشف الرواد وشوح الإصبهاني وشوح القوشجي والشورق وغورها، فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متنا وشوحا. ولكن لم يكن الكتاب بعد خاليا من الأغلط والتعريف. وأما النسخ المطبوعة منه فكلها غير صالحة للاعتماد، وقد طبع بعضها من بعض بالتقليد، إلا أن بعضها أقل أغلطا من الآخر من حيث الأغلط المطبعية وهو كما ترى.

ورابعا: قد بلغ التصحيح كماله وطلع كالبدر المنير جماله بما أقدمت مؤسسة النشر الإسلامي في دار العلم قم - زادها الله تعالى توفيقا في إحياء آثار الغاوين لنشر المعرف الإلهية - إلى طبع هذا السفر الكريم وإعادة نشوه على الوجه الوجيه والنهج القويم، فقد بذلت جهدا لإنجازه وإنفاذه فهيات عدة نسخ نفيسة عتيقة جدا من خزائنها القيمة من المكاتب العامة ثم فوضت ذلك الخطير إلى هذا الحقير فأصبح على وجه نرجو الله سبحانه أن يجعله مشكورا.

الصفحة 9

وتلك النسخ الآتي وصفها غير واحدة منها مصححة قواء وقبالا، وتتميق بعضها يحاكي عهد التأليف والآخر ينادي قرب العهد منه، وكلها لسان واحد ناص على أن الكتاب متنا وشوحا قد ناله صرف الدهر، فكأنما فعل به ما فعل بالكلام العجمي في تضاعيف العربي بقولهم عجمي فالعب به ما شئت.

فتبين لنا ولأ أن ما جرى في سالف الأيام على كشف الرواد للطبعة الأولى ثم على موالها تبعتها طبعات أخرى هو أن نسخة من التجريد كانت عبراتها الوجزة قد قيدت بكلمات وجمل كأنهما مأخوذتان من كشف الرواد للتبيين والإيضاح فظن بها أنها نسخة أصيلة فجعولها متنا، فليس المتن في المطوع من كشف الرواد - أي طبع كان - متنا ناصعا، بل الدخيل فيه ليس بأقل من الأصيل حتى أن المتن الذي آثره الأستاذ العلامة الشواني روعي فداه في شوحه عليه ففي مواضع منه كلام وددغدة.

وثانيا: أن كشف الرواد لما كان إلى الآن - وقد خلت من تأليفه قرون - كتابا متوللا للواسة عند محصلي العلوم فكثرت عليه تعليقات للشوح والإيضاح إما بإيجاز وهو أكثر، وإما بإطناب وهو قليل، أوج الحشو في الكشف فطبع الخليط مع الصريح. ومما يشهد بذلك أن كل نسخة لاحقة منه تحوي زوائد تخلو عنها سابقتها، على أن سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

وثالثا: قد حرفوا كثرا من الأقوليل عن فحوليتها، وعرفوا بلأائها الأباطيل في مجليها كأن الناظر يظن في تمادي المس أن الكتاب قد أصابه دس. كما أنك ترى عبارة الماتن في مطاعن الثاني هكذا: وقضى في الحد بمائة قضيب، والصواب: وقضى في الجد مائة قضية، أي قضى في موث الجد بمائة حكم مختلفة، يعني أنه كان يتلون في الأحكام.

وترى عبلة الشرح في المقام هكذا: أقول هذه مطاعن آخر وهو أن عمر لم يكن عرفا بأحكام الشريعة، فقضى في الحد بمائة قضيب، وروى تسعين قضيبا، وهو يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة.

الصفحة 10

والصواب: أقول هذه مطاعن آخر، وهو أن عمر غير عرف بأحكام الشريعة فقضى في الحد بمائة قضيب، وروى تسعين قضيبا، وهذا يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة.

وقد قال علم الهدى في الشافي (ص 256 ط 1) في عد مطاعن الثاني عن الكتاب المغني للقاضي عبد الجبار: قال صاحب الكتاب (يعني به القاضي المذكور في الكتاب المغني) وأحد ما تقوموا عليه أنه كان يتلون في الأحكام حتى روي عنه أنه قضى في الحد بسبعين قضيبا، وروى مائة قضيبا.. الخ. وفي تلخيص الشافي لشيخ الطائفة (ص 438 ط 1) ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون في الأحكام حتى روي أنه قضى في الحد بسبعين قضيبا، وروى مائة قضيبا.. الخ. والمحقق الطوسي في إمامة التجريد ناظر إلى الشافي وتلخيصه كما يعلم بعوضه عليهما. وعلم الهدى وشيخ الطائفة من سلسلة مشايخه لأنه قُأ المنقول على والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الالوندي وهو تلميذ السيد الموتضى علم الهدى والشيخ الطوسي.

ورابعا: قد وجدنا من أساليب عبارات بعض النسخ سيما في فصول الإمامة منه أن الكاتب كان من العامة وكلما كان مثلا ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتب الكاتب بعده ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثم رأينا نسخا أخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإمامية أي صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا الكلام في ذكر الوصي وسائر الأوصياء عليهم السلام وفي غير الوصي فتدبر.

إعلم أنا لم نكتف باقتفاء السوة من جعل نسخة أصلا وإماما ونقل اختلافات النسخ الأخرى في ذيل الصفحات، وهذا الدأب وإن لم يكن فيه بأس ولكن رأينا الأخرى منه أنه كلما أقبل أمر الاختلاف أن يرد إلى مأخذة الأصيل التي يعلم بها ما يحسم به مادة الاختلاف، لأن كل فن له اصطلاحات خاصة يجب مراعاتها، فمن زاع عنها فقد زاع. نماذج في ذلك:

الصفحة 11

ألف: في المسألة السابعة والثلاثين من الفصل الأول من المقصد الأول في تصور عدم كانت العبلة في النسخ المطبوعة من الكتاب هكذا: ويمكنه أن يقبسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه، فيتصور ذهن عدم نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس عدم.

والصواب: ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم ذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحظه نفس عدم. (ص 101).

قوله (وكذلك يمكنه أن يلحظه نفس عدم) أي وكذلك يمكن ذهن أن يلحق عدم نفس عدم، فيكون يلحق من الإلحاق وكل واحد من عدم ونفس عدم منصوب على المفعولية.

ب: في المسألة الثالثة والأربعين من ذلك الفصل في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري، كانت العبارة هكذا: وتقرير السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثوية المؤثر لكونها وصفا محتاجا إلى الموصوف ممكنا محتاجا إلى المؤثر في ذلك إن كانت وصفا ثبوتيا في الذهن. (ص 114).

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

والعبارة الباقية تعليقة أوجت في الكتاب، ثم حرفت عبارة الكتاب كي يستقيم ربط بعضها مع بعض، كما أن السياق ينادي بذلك أيضا.

ج: في المسألة العاشرة من ثاني ذلك المقصد في أقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن والوحدة في الوصف العوضي.. الخ هكذا: أقول فإن الوصف العوضي. (ص 153).

والصواب: أقول الوحدة في الوصف العوضي والذاتي تتغير أسمؤها بتغير المضاف إليه فإن الوصف العوضي. فقد أسقط من الكتاب سطر كامل.

د: في أول المسألة الثانية من ثاني المقصد الثاني، قد أوجت تعليقة في

الصفحة 12

الشروح تنتهي إلى صفحة كاملة من الكتاب فراجع (ص 241) وهكذا في شرح قوله (والهواء حار رطب.. الخ). قد أوجت تعليقة في عبارة الشرح تنتهي إلى نصف صفحة (ص 246).

ه: وفي آخر تلك المسألة (ص 248) في طبقات الأرض كانت العبارة هكذا: الخامس في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقلبه، وطبقة طينية، وطبقة مخلوطة بغيرها، بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر.

والصواب: الخامس في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقلبه، وطبقة طينية، وطبقة بعضها منكشف هو البر، وبعضها أحاط به البحر. كما في النسخ الأصلية المعتوة الآتي ذكرها. عبارة الشيخ قدس سوه في الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقة تميل إلى محوضة الأرضية، وتغشيها طبقة مختلطة من الأرضية والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر. (ج 1 ص 227 ط 1).

وعبارة القاضي زادة الرومي في شرحه على الملخص في الهيئة للجغميني هكذا: وهي - يعني بها العناصر - تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالأفلاك:

طبقة الأرض الصوفة المحيطة بالمركز، ثم طبقة الطينية، ثم طبقة الأرض المخالطة التي تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للأرض والماء.. الخ. (ص 18 من طبع الشيخ أحمد الشوري).

و: في المسألة الثالثة عشرة من رابع المقصد الثاني في أنواع الإحساس، كانت عيلة الماتن في البصر هكذا: ومنه البصر، وهي قوة مودعة في العصبيتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفرقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك، ويتعلق بالذات بالضوء واللون. (ص 292).

والصواب: ومنه البصر، ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

الصفحة 13

والعبارات الباقية زيادة أوجت في المتن.

ز: المسألة الثالثة من مسائل المضاف في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان (ص 258)، يعلم ما فيها من وجوه التحريف بمقابلتها مع النسخ الرائجة المطبوعة ولمزيد الاستبصار والاطمئنان راجع الشفاء (ج 2 ص 108 ط 1).

ح: في المسألة السابعة من المقصد الثالث في نوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (ص 480)، ترى تعريفات كثرة يطول بذورها الكلام، فليعلم أن راعي الغنم هو أهبان بن أوس. وفي منتهى الأرب: أهبان كعثمان صحابي بوجه است. وفي الخصائص الكوى للسيوطي: أهبان بن أوس (ج 2 ص 268 من طبع مصر، و ج 2 ص 61 من طبع حيواآباد) وفي أسد الغابة أيضا (ج 1 ص 161).

وكذلك العنسي بالعين المهملة المفتوحة والنون الساكنة، ففي الخصائص للسيوطي: الأسود العنسي (ج 2 ص 116 من طبع مصر) وكذلك العنسي من الأنساب للسمعاني.

ط: في المسألة السادسة من المقصد الخامس في مطاعن الأول (ص 507) عند قوله (ولقوله إن له شيطانا يعتويه) كانت عيلة الشرح العلامة هكذا: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة وهو قوله (إن لي شيطانا يعتريني) وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

والصواب: أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة وهو ما روي عنه أنه قال مختلرا: ولينكم ولست بخيركم، فإن استقمتم فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني، فإن لي شيطانا عند غضبي يعتريني، فإذا رأيتموني مغضبا فاجتنبوني لئلا أؤثر في أشعلكم وأبشركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان له.. الخ.

وهذه الزيادة موجودة في النسخ المخطوطة وإنما أسقطت من النسخ المطبوعة، ونحو هذا الدس على الكتاب كثير، وإنما التعرض بها ينجر إلى الإسهاب وراجع في ذلك تلخيص الشافي المذكور أيضا. (ص 415 ط 1).

إعلم أن هذا الكتاب الكريم - أعني كشف البراد - مع عظم شأنه في الكلام

الصفحة 14

وإفصاحه عن حق الروام، وكانت رواسته طول قرون ساوئة بين الأعلام، ودائرة بين طالبي الأيقان من أهل الاسلام، كأنه كاد أن يكون منسيا، وينحى عن الكتب الدراسية منحيا وموميا، مع أنك لا تجد كتابا آخر في الكلام كان له بديلا، فأقول لك قاطعا: ليس هذا إلا لكان فصول الإمامة فيه وقد توارزت أياد وزارة بأفواه منكوة وراء فائلة على إنسائه فتبصر.

وأنت ترى مؤلف الشرح القديم العامي الإصبهاني يصف التجريد ولا ثم يغوى المحقق الطوسي إلى العدول عن سمت الاستقامة في مباحث الإمامة، وهذا ما أتى به في أول كتابه بألفاظه: وقد صنف فيه - يعني في علم أصول الدين - مصنفات شريفة ومختصات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب إلى المولى الإمام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر والبحر الواسع، المكمل علوم الأولين أفضل المتقدمين والمتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير الملة والحق والدين مطاع الملوك والسلطين محمد الطوسي كساه الله جلابيب رضوانه وأسكنه أعلى غرف جنانه، وهو صغير الحجم غزير العلم. يحتوي من الوقائق الأصولية على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة، لكن لغاية الإيجاز نزل متولة الألفاظ فأشار إلى من طاعته فرض بأن أشرح له شرحا أحرر معاقده وأقرر قواعده وأشير إلى أجوبة ما أورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الإمامة، فإنه قد عدل فيها عن سمت الاستقامة وسميته بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد. إنتهى ما رُدنا من نقل كلامه ملخصا.

ثم إن الكتاب بشهادة جميع نسخه والتذكرة الرجالية موسوم بتجريد الاعتقاد، فما ترى من تسمية شرحه بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد، وما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فأحس أن تحذلق فئة نكواء واقتفاء أغمار عمياء دار فيما أثونا إليه من الإنساء. ولكن الله متم نوره ويهدي من يشاء. نعم قد نقل في النريعة (ج 3 ص 354) أنه سماه: تسديد القواعد في

شرح تجريد

الصفحة 15

العقائد، وسيأتي كلامنا فيه أيضا والله تعالى نسأل العصمة والساداد.

ي: عبارة الشرح العلامة في مطاعن الثالث حيث يقول: واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شوب الخمر وصلّى بالناس وهو سكوان (ص 515) قد حرفت في بعض النسخ بالوليد بن عتبة. والوليد بن عقبة - بالقاف - هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط بالتصغير وهو ممن أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار، فراجع مروج الذهب للمسعودي (ج 2 ص 343 ط مصر) وهو الذي ولاه عثمان أمور المسلمين. وأما الوليد بن عتبة - بالتاء - فهو الوليد بن عتبة بن ربيعة قتله أمير المؤمنين علي عليه السلام في غوة بدر، فراجع سورة ابن كثير (ج 2 ص 413 ط مصر).

يا: في عبارات الشرح العلامة في إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بالغيب كإخبره بقتل ذي الثدية (ص 531) تحريفات عجيبة تعلم بمقابلة هذه النسخة مع ما طبع من قبل، أي طبع كان، وراجع في ذلك مروج الذهب للمسعودي (ج 2 ص 417 ط مصر) أو مأخذ أخرى أصيلة.

يب: عبارات الشرح العلامة في خبر الطائر والمقولة والغدير (ص 535) محرفة جدا يعلم بالمقابلة، وهكذا في مواضع أخرى كثرة ينجر التعرض بها إلى الإسهاب والخروج عن مقدمة الكتاب، وغرضنا كما قلنا ولا هو راءة نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

نسخ الكتاب:

وأما النسخ التي هي أصول مصادر تصحيح الكتاب ومآخذه فهي ما يلي:

1 - نسخة فريدة مصورة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة المجلس بطهران، وهذه النسخة النفيسة القيمة هي أقدم الأصول المعنوة التي آثرناها واعتمدنا عليها في تصحيح كشف الوارد، وقد نال عدة مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانياً، منها صحيفة آخر الكتاب حيث نمقت كرة أخرى وتنتهي بهذه

الصفحة 16

العبارات: قد عموت وأتممت وفتنت من نسخة العالم الأستاذ العالم الرباني هولانا محمد باقر المجلسي طالبا لوجه الله الغني في أن أتوطن في المدرسة السليمانية وأشتغل مع تشتت الحال وتراكم الأشغال في سنة تسع وتسعين بعد ألف من الهجرة.. الخ. والنسخة وإن كانت بؤاء ولا تليخ لكتابتها الأولى، لكن أسلوبها لسان ناص على أنها باقية من عهد تأليفها وقد صينت من حوادث الدهور. وحرف (م) جعلناه علامة لها، أي النسخة المؤثرة. وتضاعفها حاكية على أن كاتبها الأول لم يكن من الإمامية. والنسخة على رغم قدمها لم تكن مقروءة على نسخة مصححة ولا قبلت بها ولا يرى فيها أثر الإجازة في القوادة على الوجه المأثورة من السلف الصالح، ولذا لا تخلو من الإسقاط والأغلاط. والعجب أن رسم خطها على الرسم الدرج الآن في مملكة تونس، كما أن رسم القوان الكريم المطوع التونسي يضاهاي رسمها ويحاكيه.

2 - نسخة عتيقة فريدة من تجريد الاعتقاد فقط، وهي أقدم نسخة رأيناها من تجريد الاعتقاد حتى تفوه بأنها من خط المحقق الطوسي قدس سره لما كتب في آخرها هكذا: خط خواجه نصير. ولكن النسخة قبلت وصححت بعد الكتابة ثانياً وبلغ تصحيحها ومقابلتها إلى قريب من النصف ولم يتم، وتوجد في نصفه الثاني أغلاط وأسقاط أيضاً، فحصل لنا القطع بأنها ليست من خطه ولكنها كالأولى باقية من عهد تأليفها أو قريية العهد منه، وهي ومتمن الأولى متطابقتان إلا ناوا، ولذا كانت النسخة في تصحيح المتن عونا جدا بل الحق أن تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخة بلغ كماله. والأسف أنها - مع كونها كاملة - فاقدة للتريخ، وقد بقي أثر من خط في آخر الصفحة بعد تمام النسخة قد محي أكثره وكأنما أصابه ماء وكتب في جانبه الأيمن هذه العبارة: (خط خواجه نصير) فلا يبعد أن تكون هذه العبارة - أعني خط خواجه نصير - ناظرة إليه وقد أمضاه كما كان من سيرة السلف، أو الخط الآخر من هذه النسخة وهو خط الخواجه قدس سره أمضاه بذلك كما هو

الصفحة 17

أيضا كان من دأب علمائنا الغاوين، ولنا نسخة من كتاب مصائب النواصب في الود على كتاب النواقض لبعض العامة مما صنفه الشهيد القاضي نور الله الحسيني الوعشي الشوشوري رفع الله درجاته وآخوها ثلاثة أسطر ونصف من خطه الشوييف. وكيف كان فالنسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران.

3 - نسخة مصورة من أصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم 1865، تليخ كتابتها 851 هـ. ق وهي نسخة كاملة مصححة مقروءة مزدانة بعلامة القوادة من البدء إلى الختم بهذه العبارة: (بلغت قوادة أبقاه الله تعالى) إلا أن رسم

خطها ليس بحسن بل نزل رديء جدا وإنما يمكن قِراءة أكثر مواضعها بالعوض على نسخ أخرى وتتم النسخة بما كتبه كاتبها هكذا: ووفغ من كماله أضعف العباد وأخرجهم إلى رحمة الله محمد بن علي بن ناصر العينعاني عفا الله عنه وعن نظر فيه ودعا له بالمغفرة ولسائر المؤمنين، وذلك في سلخ شهر رمضان المعظم من شهر سنة 851 ، إحدى وخمسين وثمانمائة هجرية نبوية على هاجرها أفضل الصلاة والسلام، أيها الناظرون في رسم خطي أعزوني.. الخ. والنسخة مكتوبة بخط واحد، مصونة على هيئتها الأولى من غير عروض عرض عليها. وجعلنا حرف (ص) علامة لها تدل على صحتها. وهذه النسخة الكريمة القيمة تطابق الأوليين متنا وشوفا وقلما يوجد اختلاف.

4 - نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة آية الله العرشي دامت بركاته الوافة في دار العلم قم صينت في حصن واليها ووليها بقية الله قائم آل محمد أرواحنا فداه تحت رقم 727 ، وهذه الصحيفة الثمينة مؤدانة من بدئها إلى ختمها بعلامة القواء بهذه العبرة (بلغت قِراءة أبقاه الله) وفي موضع (أعز الله

الصفحة 18

نصوه) وفي آخر (أيده الله) وفي آخر (أدام الله بقاءه) وفي آخر (بلغ) فقط وتاريخ كتابتها 731 هـ. ق. وعبرة الكاتب في آخرها هكذا: فوغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبع مائة. ولفظة (ق) جعلناها علامة لها.

ومن محاسن هذه النسخة أن كل كلمة كررت في العبرة كتبت فوق الثانية منها لفظة (صح) حتى لا تتوهم أن الثانية زائدة، مثلا في آخر المسألة الثالثة من أول الكتاب يقول الشلوخ العلامة: وتقوير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة، فمكتوبة فوق كلمة (هي) الثانية لفظة (صح). ونظاؤه في الكتاب كثيرة، وهذه السورة الحسنة كانت جلية معولا بها بين علمائنا السلف في قِراءة الروايات وصحف الأدعية المأثرة عن وسائط الفيض الإلهي صلوات الله عليهم، حيث إن كل كلمة كانت قِراءتها مروية على وجهين كانوا يعربونها مشكولة على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظة (معا) تدل على رواية القواعين معا، كما لا يخفى على العرف بها. لكن الأسف أن النسخة قد ناولتها أيادي الآفات فسقطت منها مواضع كثيرة ثم كتبت وكملت ثانيا لا تضاهي الأول بوجه، وأواسطها ساقطة تنتهي إلى خمسين صفحة من تلك النسخة وبقيت كما كانت على حالها ولم تكمل بعد.

ومما ينبغي أن يشار إليه في المقام أن سائر النسخ في المسألة الأولى من ثاني المقصد الثاني في البحث عن الأجسام الفلكية تحوز زيادة، وهذه النسخة خالية عنها، وليس الخلو بإصابة آفة أو لالة مزيل بل النسخة من أصلها هكذا. ولا يبعد أن كانت الزيادة حاشية أُرجت في الشوخ وزادت في النسخ الأخرى، وكم لها من نظير في هذا الكتاب، ولكن لما كانت النسخة بذلك الخلو متفردة لم نسقطها وأبقيناها على وزن سائر النسخ. وعبرة هذه النسخة في المقام هي هكذا:

الصفحة 19

قال: خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولولمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك، وهو أنها غير متصفة بالكيفيات الفعلية - أعني الحولة والبرودة وما ينسب إليهما - ولا الكيفيات الانفعالية - أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما - وغير متصفة بلولمها - أعني الثقل والخفة - قال شافعية. أقول: استدلوا على شفافية الأفلاك بوجهين.. الخ. وأما العبارات الباقية كما زاها في الكتاب فتلك النسخة عرلية عنها. واعلم أن هذه النسخ الأربعة هي الأصول الأولية لنا في تصحيح الكتاب. وكل واحدة منها وإن كانت لا تخلو من أسقاط وأغلاط لكنها معا تعطي نسخة كاملة منقحة غاية التنقيح ألا وهي هذه الطبعة التي بين يديك.

5 - نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران أيضا تحت رقم 14310 / 530 مكتوبة بعدة خطوط قديمة وحديثة تدل على أنها قد تداولتها أيادي الآفات، على أن ما صينت منها عرلية عن إجرة القواء ونحوها، والظاهر أن تليخ كتابتها من القون السابع أو الثامن. وفي ظهر صحيفته الأولى مكتوبة ترة هكذا: في نوبة المفتقر إلى الله الواحد عبده إواهيم بن راشد بن يوسف بن محمد سنة خمس وخمسين وتسعمائة. وأخرى هكذا: من عوري الزمان عند العبد المذنب الجاني حيدر علي بن عزيز الله المجلسي الأصفهاني. ثم مختوم بخاتمه ونقشه: عبده حيدر علي. وجعلنا حرف (د) علامة لها.

6 - نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في الشعبة الإلهية من جامعة المشهد الوضوي عليه السلام تحت رقم 452. والنسخة كاملة مكتوبة بخط واحد، مؤدانة بتعليقات، وتليخ كتابتها 1089 هـ. ق. وأخرها مكتوبة هكذا: وقع الفواغ من تحرير هذا الكتاب في أواخر شهر محرم الحرام سنة سبعين وسبعمائة 770 على يد أضعف عباد الله علي بن الحسن. كذا في نسخة كتبت هذه النسخة منها.

الصفحة 20

وبعد عبارة الفوق كتب كاتب هذه النسخة في ذيل الصفحة هكذا: هو الموفق قد شرف بتكريب هذه النسخة الشريفة - إلى قوله: - في شهر سنة تسع وثمانين بعد الألف هجرية.. الخ. وحرف (ش) علامة لها. والنسخة أيضا عرلية عن إجرة القواء ونحوها، إلا أن في آخرها مكتوبة في هامشها الوحشي: بلغ قبالا. وصورة رسم هذه الجملة - أعني بلغ قبالا - تضاهي رسم خط الكتاب، بل الكاتب واحد ولا دغدغة فيه. والنسخة متفودة بحسن الخط.

7 - نسخة مصورة من أصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم 1869 ، وتليخ كتابتها 1093 هـ. ق. والنسخة مكتوبة بخط واحد وعليها تعليقات. ويتم آخرها بما حرره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفق الله سبحانه وتعالى العبد الحقير الجاني علي بن أحمد بن سليمان البلادي البهواني لنفسه ولمن شاء الله من بعده في مدة آخرها اليوم الثاني والعشرين في شهر جمادى الآخر من السنة الثالثة والتسعين وألف وصلعم.

والنسخة عرلية أيضا عن إجرة القواء ونحوها. وحرف (ز) علامة لها. أعلم أن هذه النسخ الثلاث وإن لم تكن في رتبة الأربعة الأولى ولكنها كانت كالمتممة في تصحيح الكتاب واستفدنا منها كثيرا.

ثم تلي النسخ المذكورة عدة نسخ أخرى مخطوطة مما يتعلق بالراقم، من تجريد الاعتقاد وكشف العراد وشرح الإصبهاني المعروف بالشرح القديم والمسمى بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد وشرح القوشجي المعروف بالشرح الجديد وشرح اللاهيجي المسمى بشولق الإلهام، وقدراجناها في مواضع الزوم، وهكذا كثير من الكتب الحكمية والكلامية كالشفاء والأسفار والمواقف وشرح المقاصد وغيرها مما استفدنا منها في مواضع الحاجة لتصحيح الكتاب.



تبصرة:

قال محي آثار الإمامية مؤلف الزبيرة رضوان الله تعالى عليه في الجزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:
تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام لسليمان الحكماء والمتكلمين خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
المتوفى سنة 672 هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإمامية، أوله: أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه.. فإني مجيب إلى ما
سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام - إلى قوله: - وسميته بتحرير العقائد ورتبته على ستة مقاصد. فيظهر
منه أنه سماه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد.. الخ. (ج 3 ص 352).

أقول: ما أدى إليه نظره الشريف من تسمية الكتاب بتحرير العقائد، وإن كان يؤيده عمل السلف والخلف من تأليف الكتاب
باسم التحرير كتحرير الأحكام الشرعية على مذاهب الإمامية للشرح العلامة وسيما عدة تحريات أصول رياضية من
الأوليات كتحرير أصول إقليدس والمتوسطات كتحرير اكرمانا لأوس إلى النهايات كتحرير المجسطي، ولكن النسخ المذكورة
الأصلية كلها ناصة من غير التباس على قوله: وسميته بتجريد الاعتقاد، أو: وسمته بتجريد الاعتقاد، حتى أن النسخة الأولى بل
أكثر النسخ صويحة على التجريد في قوله ولا: فإني مجيب إلى ما سئلت من تجريد مسائل الكلام. على أن تسمية العلامة
شوحه بكشف المراد في شوح تجريد الاعتقاد وهو تلميذه، وكذلك تسمية شمس الدين الإسفرايني شوحه بتعريف الاعتقاد والله أسأل
العصمة والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد، وكذلك تسمية شمس الدين الإسفرايني شوحه بتعريف الاعتقاد في شوح تجريد
الاعتقاد كلها ينادي بأن الكتاب موسوم بتجريد الاعتقاد، لا تجريد العقائد أو القواعد كما في نسخة من الشوح القديم متعلقة بنا.

وليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في المقدمة، وكان شروعا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهر الله المبارك من
شهور سنة 1403 من الهوة النبوية على هاجرها آلاف التحية والثناء، وقد حصل الفواغ منه في غوة شعبان المعظم من سنة
1404 هـ. ق. دعواهم فيها سبحانهك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. الخامس من شهر الله
المبارك من عام 1404 هـ. ق المصادف ل 15 / 3 / 1363 هـ. ش.

قم

حسن حسن زاده الأملي

مقدمة الشرح:

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي أيد العباد بمعرفته وهداهم إلى حجته ليفوزوا
(1) الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح وهانه العام إحسانه

بجزيل الثواب العظيم المخلد، ويخلصوا من العقاب الأليم السومد، وصلى الله على أكمل نفس إنسانية وأزكى طينة عنصوية محمد المصطفى، وعلى عوته الأوار ونزيبته الأخيار وسلم تسليمًا.

أما بعد، فإن كمال الإنسان إنما هو بحصول المعرف الإلهية، وإواك الكمالات الوبانية، إذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، ويفضل على الجمادات، ولا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى، فالعلم به أكمل من كل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مفيض الكلم والحكم، وصلى الله على الاسم الأعظم سيد ولد آدم، وآله المصطفين على العوب والعجم. وبعد، فيقول العبد الحسن بن عبد الله الطوي الأملي (المدعو بحسن زاده أملي): هذه نبذة من تعليقاتنا على (كشف الرواد في شرح تجريد الاعتقاد) مما أفاضها رب ن والقلم علينا وهدانا إليها حينما قيض لنا تريس معانيه والتحقق حول مبانيه، وهو سبحانه ولي التوفيق وببده لمة التحقيق.

ونشير في أثنائها إلى بعض ما في النسخ من اختلاف العبارات التي ينبغي أن يعتنى بها.

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

الصفحة 24

مقصود، وإنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا العوام، فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في رالة الالتباس بالنظر الصحيح في الواهين، وطلب الحق بالتعيين، ووجب على كل علف من العلماء لرشاد المتعلمين وتسليك الناظرين، وقد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة وإحراز هذه الفضيلة، والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من هولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الإلهية والمعرف العقلية، ووجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق، معوضا عن سبيل المغالبة، تتركاً لطريق المغالطة تتبعنا مطوح أقدامه في نقضه وإوامه، ولما عوج إلى جوار الرحمن وتول بساحة الوضوان، وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى الرواد، وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلا أنه أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إواد المعاني إلى طرف النهاية، حتى كل عن إواكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف الرواد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبهم من معضلاته، وكاشفاً عن مشكلاته، راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب إنه أكرم المسؤولين⁽¹⁾، عليه نتوكل وبه نستعين.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أمنائه⁽²⁾ فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام⁽³⁾ وترتيبها على أبلغ نظام مشوا إلى غور فرائد

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

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

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

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

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

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

قالوا: لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غوه، ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو علة تامة أو ناقصة، وليس في كلامهم هبولي وصورة ولا نفس وأمثال ذلك.

نقول: كما أنهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو موصل، ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع، ولم يتكلموا في تواتر القواء والاكْتفاء بالسبع أو العشر، بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف، ولا أقسام الوقف التام والكافي، فإذا جرت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأصول، إلا أن يقال: إن ذلك سهل نفهمه، والكلام أو الأصول دقيق لا نفهمه، فالإيراد على قصور الفهم لا على المعنى. ولم نر في أمة ولا طائفة من يجوز أن يجتمع سفلؤهم ويمنعوا عقلاءهم عن التدبر في أمور لا يفهمونها، ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصرًا فيما يفهمه جميع الناس من العمامة والخاصة لأن في ذلك إبطالا لجميع العلوم.

ونظير ذلك الأخبليون منا، فإنهم يستبشعون اصطلاحات الأصول كالاستصحاب وأصل الواءة، ولا يستبشعون المناولة والوجادة والمداججة في اصطلاح المحدثين مع أنها لم تكن معهودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. هذا ما أفاده الأستاذ العلامة الشوانى قدس سره في تعليقه على شرح الكافي للمولى صالح المزداني (ج 3 ص 198 ط 1).

الصفحة 25

الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد، مما قادني الدليل إليه وقوى اعتقادي عليه وسميته⁽¹⁾ بتجريد الاعتقاد، والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد، ورتبته على مقاصد:

(1) وفي (م): ووسمته، قد تقدم كلامنا حول التجريد في تبصرة آخر المقدمة فراجع. ثم يعاضد ما حققناه هناك تسميته كتابه في المنطق بالتجريد وكلامه في أوله: وبعد فإننا أردنا أن نجرد أصول المنطق، وكذا تسمية الشارح العلامة شرحه عليه بالجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد.

المقصد الأول

(1) في الأمور العامة

وفيه فصول:

(1) أي في ما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات سواء كانت شاملة لجميعها كالوجود والوحدة، أو لا كالإمكان الخاص والوجود بالغير، فإن الأولين شاملتان للواجب والجوهر والعرض، والأخيرين للأخيرين، وبحثها المستوفى يطلب في المطولات كالفصل الأول من أولى الأسفار.

الصفحة 28

الصفحة 29

الفصل الأول

في الوجود والعدم

وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه (1) أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر.

المسألة الأولى

في أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما

أقول: في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة، هذه وألاها وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما. وأعلم أن جماعة من

المتكلمين والحكماء حنوا الوجود والعدم، أما المتكلمون فقالوا: الموجود هو الثابت العين، والمعنوم هو المنفي العين.

والحكماء قالوا: الموجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه، والمعنوم هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود

فاسدة لا فائدة في ذكرها، وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور، فإن الثابت مرادف للموجود، والمنفي للمعدوم، ولفظة (الذي) إنما يشار بها إلى متحقق ثابت، فيؤخذ الوجود في حد نفسه.

قال: بل المواد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود (2).

(1) أي نقيض الذي يمكن أن يخبر عنه، وذلك النقيض هو الذي لا يمكن أن يخبر عنه، وهو تعريف للمعدوم. وقوله: أو بغير ذلك، مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلا أو منفعلا، أو الذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو ينقسم إلى الحادث والقديم، والمعدوم على خلافها.

(2) لا شيء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه، والأعم لكون شروطه ومعانداته أقل يناسب جوهر النفس الناطقة البسيطة، كما أن كل قوة متحركة تجانس متحركها، وحكم المجانسة بين الغذاء والمغتذي سار في كل واحدة منهما، لذا قال الشيخ في إلهيات الشفاء (ج 2 ص 75 ط 1): يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا. وفي الحكمة المنظومة للمتأله السيزوري (ص 103):

سرخية لذاتك الأتم
وكثرة عند الخيال
أكشف

وسر أعرفية الأعم
ووحدة عند العقول
أعرف

واعلم أن التعبير عن متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر عسير جدا، والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشيء بأخص أوصافه الذي هو أعم المفهومات، إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب إليه وأخص به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبر به عنه. ولما لم يكن بين الألفاظ المتداولة لفظ أحق من الوجود إذ معناه أعم المفهومات حيطة وشولا وأبينها تصورا وأقدمها تعقلا وحصولا، اختاروه وعبروا به عنه. ويعبرون عنه بالحق أيضا فالوجود هو الحق، وإن شئت قلت: الوجود من حيث هو هو، هو الحق سبحانه، والوجود الذهني والخرجي والأسمائي ظلاله. فالوجود هو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في نواتها، سبحانه وتعالى بل هو هو، والأشياء أشياء، فتدبر.

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

الصفحة 30

أقول: لما أبطل تحديد الوجود والعدم، أشار إلى وجه الاعتذار للقضاء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له، فقال: إنهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود، ومثل هذا التعريف سائغ في المعلومات الضرورية، إذ هو بمقتلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه، وإن لم تستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد، وإنما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم (1)

قال: والاستدلال (2) بتوقف التصديق بالتنافي عليه، أو بتوقف الشيء على

(1) أي لا يكون تعريفاً معنوباً، كما يأتي في المسألة السابعة من الفصل الثاني من هذا المقصد.
والماتن والشروح ناظران في المقام إلى الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء (ج 2 ط 1 ص 27) فراجع.
(2) مبتدأ وخوه باطل وبالتنافي عليه، أي بالتنافي بين الوجود والعدم، وعليه صلة للتوقف كتاليه، والضمير راجع إلى الوجود أي على تصور الوجود.

الصفحة 31

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

أقول: ذكر فخر الدين (1) في إبطال تعريف الوجود وجهين، والمصنف رحمه الله لم يرتض بهما، ونحن نقرهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.
الأول: أن التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي، إذ كل عاقل على الإطلاق يعلم بالضرورة أنه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه، والتصديق متوقف على التصور، وما يتوقف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهيًا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيًا.

الثاني: أن تعريف الوجود (2) لا يجوز أن يكون بنفسه وإلا دار، ولا بأجزائه

(1) ويقال له الإمام فخر الدين الرازي، وفي تاريخ ابن خلكان هو أبو عبد الله محمد بن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديدة، توفي سنة 606 هـ (ج 2 ص 48 ط 1).
(2) تقوؤه على ما في شرح المقاصد أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم به إما بالضرورة، أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما بالحد أو الرسم. والوجود يمتنع اكتسابه أما بالحد فلأنه أنما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلا فأجزؤه إما وجودات أو غيرها.

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

وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فأما أن يحصل عند اجتماعها أمرزائد يكون هو الوجود، أو لا يحصل. فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الرائد العارض بل في

معروضه هف، إلى أن قال:

وأما بالوسم فلما ثبت في موضعه من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص الخرج بالموسم، وهذا متوقف على العلم به وهو نور، وبما عداه مفصلا وهو محال.. الخ.

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

الصفحة 32

لأن تلك الأجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، وإن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمرزائد، كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، وإن حصل أمرزائد هو الوجود، كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه (1)، ولا بالأمر الخرجة عنه (2)، لأن الخرجي إنما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعروف، لأن الأعم لا يفيد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف، والأخص أخفى، وقد حذر في المنطق عن التعريف به، لكن العلم بالمسواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور.

وهذان الوجهان باطلان، أما الأول فلأن التصديق البديهي لا يجب أن تكون تصوراته بديهية، لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفودات ناقصا، أي يكون معلوما، باعتبار ما من الاعتبارات، وذلك يكفي في باب التصديقات، ويكون العواد من الحد حصول كمال التصور. وأما الثاني فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد في كل ماهية مركبة على الإطلاق (3) وهو باطل بالضرورة، سلمنا لكن جاز التعريف (4) بالخرجي، وشوطه المسواة في نفس الأمر لا العلم بالمسواة، فالناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه (5) عرضها فاستفاد من بعضها، تصور تلك الماهية علم بعد ذلك

(1) قابل الوجود هو الأجزاء التي هي معروضات الوجود، والتعبير بالفاعل أو القابل باعتبارين ظاهرين.

قوله: لا فيه، أي لا في الوجود لأن الوجود حينئذ هو الأمر الرائد العرض على معروضاته وهي الأجزاء، وذلك الرائد واحد ليس بمركب.

(2) بيان لإبطال الوسم، عطف على قوله: بنفسه وإلا دار، أي ولا بالأمر الخرجة عن الوجود.

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

(4) جواب لإبطال الوسم، أي إنا نختر اكتسابه بالوسم ولا ضير فيه.

(5) وفي (م، ص) إذا عرض على ذهنه.

الصفحة 33

أن ذلك العرض مساو لها، ثم يفيد غوه تصورها (1) بذكر ذلك العرض ولا نور في ذلك، سلمنا لكن العلم بالمسواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه، بل من بعض الوجوه على ما قدمناه (2)، ويكون الاكتساب لكامل التصور، فلا نور حينئذ.

المسألة الثانية

في أن الوجود مشترك

قال: وتتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي اشتراكه (3).

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

(1) أي يفيد الناظر، فالكلمتان منصوبتان على المفعولية.

(2) وهو قوله: جاز أن يكون التصور للمفودات ناقصا.. الخ.

(3) أي كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يعطي الاشتراك. وفي (ت): يعطي الشركة، والشوح مطابق للأول. وفي منظومة

الحكيم السبزواري: يعطي اشتراكه صلوح المقسم، واعلم أن جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين أجمعوا على أن للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات، ولكن خالفهم في هذا الحكم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري حيث ذهبوا إلى أن وجود كل شيء عين ماهيته، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود حذوا من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول.

واستدل الجمهور بوجوه ثلاثة أشار إليها المصنف، والحق أن كون الوجود مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات،

والقول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف إلى

الفوس، ولا اشتراك بينهم في مفهوم الكون أي الوجود مكاروة ومخالفة لبديهية العقل.

ثم إن توهم المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول وهم، لأن تلك السنخية كسنخية الشيء والفيء من شرائط العلية والمعلولية،

على أن الأمر عند النظر التام فوق التفوه بالعلية والمعلولية لأن الكل فيضه، سبحان الله عما يصفون، إلا عباد الله المخلصين.

ثم القول بأن وجود كل ماهية عبلة عن نفس حقيقتها، أخص من الاشتراك اللفظي، لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في

كل ماهية أوراذا على الماهية مختصا بها لأنفسها.

الصفحة 34

فبدأ باشتراكه، واستدل عليه بوجوه ثلاثة، ذكرها الحكماء والمتكلمون.

الأول: إنا قد نجزم بوجود ماهية، وتتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإننا إذا شاهدنا أثرا حكما بوجود

مؤثره، فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثم زال اعتقادنا بإمكانه، وتجدد اعتقادنا بوجوده، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود

عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك.

الثاني: أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا، وإلا لم ينحصر التقسيم

(1)

بين السلب والإيجاب .

الثالث: أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركا بينها، أما المقدمة الأولى فلأننا نقسمه إلى الواجب

والممكن، والجوهر والعرض، والذهني والخلجي، والعقل يقبل هذه القسمة، وأما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبلة عن ذكر

جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعاندة أو ما يشابه الفصول، ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما، ويقبل قسمته إلى الانسان والفوس.

المسألة الثالثة

في أن الوجودزائد على الماهيات

قال: فيغاير (2) الماهية وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزؤها.

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

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

(2) أي فيغاير الوجود الماهية، وإلا اتحدت الماهيات إن كان الوجود عينها، أو لم تنحصر أجزؤها إن كان جزء لها.

الصفحة 35

الوجود هل هو نفس الماهية، أوزائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما: إن وجود

كل ماهية نفس تلك الماهية (1).

وقال جماعة من المتكلمين والحكماء: إن وجود كل ماهية مغاير لها إلا واجب الوجود تعالى، فإن أكثر الحكماء قالوا: إن

وجوده نفس حقيقته، وسيأتي تحقيق كلامهم فيه.

وقد استدلل الحكماء على الزيادة بوجه: الأول: أن الوجود مشترك على ما تقدم، فإما أن يكون نفس الماهية أو جزءا منها،

أو خرجا عنها. والأول باطل وإلا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه. والثاني باطل وإلا لم تنحصر

أجزاء الماهية، بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من أجزاء لا تنتهي، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الشوطية أن

الوجود إذا كان جزءا من كل ماهية، فإنه يكون جزءا مشتركا بينها، ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنسا فتفتقر كل

ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه، لكن كل فصل فإنه يكون موجودا، لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدمية،

فيفتقر الفصل إلى فصل آخر، هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية، لأن جزء الجزء جزء أيضا، فإن كان موجودا افتقر إلى

فصل آخر ويتسلسل، فتكون للماهية أجزاء لا تنتهي.

وأما استحالة التالي فلو جهه: أحدها: أن وجود ما لا ينتهي محال على ما يأتي.

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

الثالث: يؤم منه انتفاء الحقائق (2) أصلا، لأنه يؤم منه تركيب الماهيات

(1) فالماهيات بأسرها متخالفة، وكذلك الوجود لأنه عينها في كل مرتبة، ولذا قالوا باشتراكه اللفظي حذرا من المشابهة والسنخية بين العلة ومعلولها، وقد دريت ما فيه.

(2) أي لو كان الوجود جزءاً من الماهية ولم يكن زائداً عليها لزم أن لا يتحقق شيء من الحقائق، لأن المركب يتحصل بالبسيط، فإذا انتفى البسيط انتفى المركب.

الصفحة 36

البسيطة، فلا يكون البسيط متحققاً فلا يكون المركب متحققاً، وهذا كله ظاهر البطلان.

قال: ولانفكاكهما تعقلاً (1).

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود، وتقوره إنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخرجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه، وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها. لا يقال: إنا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل. لأننا نقول: التشكك ليس في ثبوت وجود الوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية، وذلك هو المطلوب.

قال: وتحقق الامكان الخاص.

أقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة، وتقوره أن ممكن الوجود متحقق بالضرورة، والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة (2). لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها، لم تعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ وإلا لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال، وانتفاء جواز العدم يستلزم الجوب فينتفي الإمكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والجوب الذاتي، ولأن الإمكان نسبة (3) بين الماهية والوجود، والنسبة لا تتعقل إلا بين شيئين.

قال: وفائدة الحمل.

أقول: هذا وجه رابع يدل على المغاورة بين الماهية والوجود، وتقوره أنا نحمل الوجود على الماهية فنقول ماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم

(1) أي لانفكاك الوجود والماهية، وقد ذكره الفارابي في الفص الأول من فصوصه، وفي شرحنا عليه في المقام مطالب عسى أن تنفعك.

(2) أي على تقدير زيادة الوجود على الماهية.

(3) النسبة إنما تتحقق بين المتغايرين، والامكان عيرة عن تسلي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهية أو جزء منها لم تتصور نسبة فوضاً عن تساويها.

الصفحة 37

تكن حاصلة لنا قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير (1) المغاورة، إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا ماهية موجودة (2) بمقولة قولنا: ماهية ماهية أو موجودة موجودة، والتالي باطل فالمقدم مثله.

قال: والحاجة إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها، وتقويه أنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغاوة بين الموضوع والمحمول، والتشكك في النسب الممتنع تحققه⁽³⁾ في الذاتي.

قال: وانتفاء التناقض.

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقويه أنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: ماهية معدومة، ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض، ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضا، لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال: وتركب الواجب⁽⁴⁾.

(1) وسيأتي البحث عن الحمل في المسألة الثامنة والثلاثين من هذا الفصل حيث يقول:

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

(2) وكذلك لو قلنا مثلا سواد موجود لكان بمقولة سواد وسواد موجود وليس كذلك، وهكذا في غرهما.

(3) كما في (م). والباقية بعضها التشكك في النسبة، وبعضها التشكيك في النسبة، كيف كان هو عطف على المغاوة، والممتنع صفة للتشكك، وتحققه فاعله.

(4) مجرور معطوف على التناقض أي انتفاء تركيب الوجود.

الصفحة 38

أقول: هذا وجه سابع وهو أن تركيب الواجب منتف، وإنما يتحقق⁽¹⁾ لو كان الوجود زائدا على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم، فلو كان جزءا منها لزم أن يكون الواجب مركبا وهو محال.

قال: وقيامه بالماهية من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على أن الوجود نفس الماهية وتقدير استدلالهم أنه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها، لاستحالة أن يكون جوهرا قائما بنفسه مستغنيا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها، والقسمان باطلان، أما الأول: فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية، إما أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغاورا له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة، ولأنا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرط.

وأما الثاني: فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم⁽²⁾ وهو باطل، وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

وتقدير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهية من حيث هي⁽³⁾، لا

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

(2) ويلزم اجتماع النقيضين أيضا.

(3) سيأتي قوله في المسألة الخامسة: وليس الوجود معنى به.. الخ، وهو يجديك في المقام، وكذلك قوله في المسألة الثامنة والثلاثين: وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها ولا.

وكذلك قوله في المسألة الثانية والأربعين: والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار الوجود والعدم والوجود. واعلم أنه ليس للماهية ثبوت في الخرج دون وجودها، أي ثبوت منفك عن الوجود في الخرج ثم الوجود يحل فيها كما ظن وهو ظن فاسد لأن كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود فإن تحليلتها عنه عين تحليلتها به، والكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخرج وجود خلجي، بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه، فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية ليس لها وجود منفود ولعلضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها.

الصفحة 39

باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر ممنوع.

قال: فزيادته في التصور (1).

أقول: هذا نتيجة ما تقدم، وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي أنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخلجي لاستحالة تحقق (2) ماهية من الماهيات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخرج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل.

المسألة الرابعة

في انقسام الوجود إلى الذهني والخلجي

قال: وهو ينقسم إلى الذهني والخلجي وإلا بطلت الحقيقة.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا، فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخلجي، والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إليه وإلى الخلجي قسمة معنوية. واستدل المصنف رحمة الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعا، لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان، وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف، وإذ ليس ثابتا في الأعيان فهو متحقق في الأذهان.

واعلم أن القضية تطلق (3) على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث

(1) لم لم يقل في الذهن؟ فراجع تعليقة المتأله السيزواري على الغرر (ط 1 - ص 13).

(2) كما في (م د) والباقية: ماهية ما من الماهيات منفكة عن الوجود، وفي بعض النسخ: منفودة عن الوجود.

(3) الحكم في الحقيقية ليس مقصورا على ما له وجود في الخرج فقط، بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجودا في

الخرج أو معدوما فيه، فإن لم يكن موجودا فيه فالحكم فيه على أواده المقفورة الوجود كقولنا: كل عنقاء طائر، وإن كان موجودا

فالحكم فيه ليس مقصورا على أواده الموجودة، بل عليها وعلى أواده المقفورة الوجود أيضا كقولنا: كل انسان حيوان.

وأما الخرجية فالحكم فيها على الموجود في الخرج سواء كان اتصافه في الخرج حال الحكم أو قبله أو بعده، فهي

تستدعي وجود الموضوع في الخرج والحكم فيها مقصور على الأواد الخرجية. ثم في المقام بحث منطقي حول موضوع

القضايا يطلب في محله.



هو لا باعتبار الوجود الخرجي، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل.
وتطلق على الخرجية، وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخرج، وهو مذهب سخييف قد أبطل في المنطق، فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال: والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوزم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم، أنه لو حلت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حراً بلزداً أسود أبيض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدين.
والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحولة والسواد، بل صورتها ومثالها⁽¹⁾ المخالفة للماهية في لوزمها وأحكامها، فالحولة الخرجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها.

المسألة الخامسة

في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

قال: وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول.

أقول: قد ذهب قوم غير محققين إلى أن الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي

(1) كما في (م) والباقية: بل صورتها ومثالها على التثنية.

حصول الماهية في الأعيان، وهذا مذهب سخييف يشهد العقل ببطلانه، لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخرج، فلو كان حصولها في الخرج مستندا إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال، بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان، ليس ما به تكون الماهية في الأعيان.

المسألة السادسة

في أن الوجود لا توايد فيه ولا اشتداد

قال: ولا توايد فيه ولا اشتداد⁽¹⁾

(1) التزايد في المقدار، والاشتداد في الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في أن ما إلى ما يوجد في أن آخر، بحيث يكون ما يوجد في كل أن متوسطا بين ما يوجد في أنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية. فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات. وأما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو في الحالتين، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو وبين كونه ليس هو.

هذا ما حرره الماتن في شوحه على الإشرات، وقال الشلوح ببيان أخصر في الجوهر النضيد:

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

إذا تربت ذلك فاعلم أن الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة من دون الوجود حتى يتصور تولد الوجود عليها، كما لا يمكن أن تتحرك الهوى في الصورة، إذ ليس لها تقوم بدون الصورة حتى يمكن تولد الصور عليها، فلا ترايد في الوجود ولا اشتداد لأن الترايد في الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص إلى وجود زائد منه، وعكس ذلك هو النقص أي حركتها من زائد إلى أنقص منه. والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف إلى وجود أشد منه، وعكسه هو الضعف، وقد علمت أن الماهية ليست متقومة بذاتها في الخراج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد تربت مراد الشلوح من قوله وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلها للاشتداد والنقص، وفي (م): للاشتداد والضعف، وفي عدة نسخ:
لاشتداد والتقص.

الصفحة 42

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

المسألة السابعة

في أن الوجود خير والعدم شر

قال: وهو خير محض.

أقول: إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجودا، وإذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه عدما، ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرا، وإذا تأملناه وجدناه شريته باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنه ليس شرا من حيث قوة القادر عليه، فإن القوة كمال الانسان، ولا من حيث إن الآلة قاطعة⁽¹⁾ فإنها أيضا كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للنقطيع، بل من حيث هو لالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خوات، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود، لروايته عن القوة والاستعداد وتفلوت غره من الوجودات فيه⁽²⁾ باعتبار القرب من العدم والبعد عنه.

المسألة الثامنة

في أن الوجود لا ضد له

قال: ولا ضد له.

أقول: الضد ذات (1) وجودية تقابل ذاتا أخرى في الوجود، ولما استحال أن يكون الوجود ذاتا وأن يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضدا لغوه، ولأنه عرض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خلجي فيعرض له الوجود الخلجي، أو ذهني فيعرض له الذهني، ولا شيء من أحد الضدين بعرض لصاحبه، ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعنوم، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلا تقابل العدم والملكة.

المسألة التاسعة

في أنه لا مثل للوجود

قال: ولا مثل.

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

(1) أي ماهية وأمر، وجملة القول في ذلك أن كل واحد من الضد والمثل والمخالف يقال لما له ماهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه، والوجود ليس بماهية بل هو تحقق الماهية وكونها.

ثم إن الوجود الحق الصمدي لا جوف له حتى يكون له ثان ضده أو مثله أو نده، والتقابل بأقسامه إنما يتحقق في شؤونه المسماة بالوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والماهيات التي هي غير حقيقة الوجود. ويأتي البحث عن ذلك في المقصد الثالث عند قوله:

وجوب الوجود يدل على سوامديته ونفي الوائد والشريك والمثل.

يمائل شيئا آخر وأيضا فليس هاهنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود.

لا يقال: إن كليهما متساويان في التعقل، فكان له مثل وهو الجزئي.

لأننا نقول: إنهما ليسا بمتساويين في المعقولية، وإن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلي. لكن الاتحاد ليس تماثلا، وأيضا فإنه

عرض لكل المعقولات على ما قرناه أولاً، ولا شئ من المثليين بعرض لصاحبه.

المسألة العاشرة

في أنه مخالف لغوه من المعقولات وعدم منافاته لها

قال: فتحققت مخالفته للمعقولات.

أقول: لما انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه وبين غوه من المعقولات، وجبت المخالفة بينهما، إذ القسمة حاصوة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف، وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف، ولهذا جعله نتيجة لما سبق.

قال: ولا ينافيها.

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

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

لأننا نقول: نمنع أو لا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود، ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة إليه، سلمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه، بل من حيث أخذ مقابلا له ولا امتناع

الصفحة 45

في عروض أحد المتقابلين للآخر⁽¹⁾ إذا أخذنا لا باعتبار التقابل الكالكية والجزئية⁽²⁾ فإنهما قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما، وهذا فيه دقة.

المسألة الحادية عشرة

في تلازم الشبئية والوجود

قال: ويساوق الشبئية⁽³⁾ فلا تتحقق بدونه والمنزع مكابر مقتضى عقله.

(1) وسيأتي البحث عنه في المسألة الرابعة عشرة عند قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق.. الخ.

(2) يعني بالجزئية الإضافي غير الحقيقي والتمن مطابق لنسختي (م ص) وفي (ق ش): باعتبار مغاير لا اعتبار تقابلهما.

(3) أي يلزم الوجود المطلق الشبئية كما فسر الشرح، وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة أن الشبئية من المعقولات الثانية،

وفي المسألة السادسة والثلاثين أن الوجود من المعقولات الثانية فتبصر. وإنما عبر بالمساوقة إشارة إلى تغاير الوجود والشئ

مفهوما وتلازمهما خلجا، وسيأتيك في السادسة من ثاني هذا المقصد ما يعينك في المسالوة بمعنى التلازم. ثم إن القول بالثبوت إن كان اصطلاح القوم على أن يسمى الصورة العلمية ثبوتا، والخرجية وجودا فلا مشاحة فيه، وإلا فالمنزوع مكابر مقتضى عقله، والواسطة بين الموجود والمعلوم في الخرج في غاية السخافة.

واعلم أن الداعي لهم على هذا القول أمران:

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

والثاني: تصحيح الإمكان للماهيات لأنها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين فلا بد أن تكون الماهية ثابتة قبل الوجود ليصح الإمكان.

وأقول: إن الماهيات في اصطلاح الحكيم هي الأعيان الثابتة في اصطلاح العرف وهي الصور العلمية بوجودها الأحدي الذي هو عين الذات الصمدية، ويؤاى من أقوال هذا الفريق القائلين بالفوق بين الثبوت والوجود كما أشرنا إليه، أن الوجود هو العين المقابل للعلم، وإلا فالأمران كل واحد منهما وهم، ومسألة العلم أشرف من هذه الآراء الفائلة وبمغزل عنها بمراحل، كما سنشير إليها في محلها. ثم يكفي في إمكان الماهيات سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل وانفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلي، وإن كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به.

ويؤيد ما أشرنا إليه من أن الفوق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ما قاله الشرح القوشجي في المقام من أن المعتولة ذهبت إلى أن المعلوم الممكن شئ وثابت على معنى أن الماهية يجوز تقررها في الخرج منفكة عن الوجود، خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع ويخصه المعتولي باسم المنفي، ليس بشئ، فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي أعم من الوجود والعدم أعم من النفي.

ولعلمهم إنما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في إثبات الوجود الذهني، وهو أننا نحكم حكما إيجابيا بأمر ثبوتية على ما ليس بموجود في الخرج، ومعنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت وهو معلوم فالمعلوم ثابت. فثبوت الماهيات على وجهين:

أحدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها أثرها المطلوبة منها، والمعلوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الأحكام. فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخرج ويخصون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا، ويقولون: إن الوجه الأول من الثبوت لا يتصور إلا في قوة متركة ويسمونه بالوجود الذهني. إنتهى ما أردنا من نقل كلامه في المقام، فتدبر في قوله: ولعلمهم إنما وقعوا فيه.. الخ، حتى يظهر لك وجه التأييد.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام، فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوفة الوجود الشبئية وتلازمهما حتى أن كل شئ على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشئ، وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة، فالمعدوم الخرجي لا ذات له في الخرج، والذهني لا ذات له ذهنا.

وقال جماعة من المتكلمين (1) : إن للمعدوم الخرجي ذاتا ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية لا غير، وهؤلاء يكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

(1) إنما قال جماعة: لأن أبا الحسين البصري وأبا هذيل العلاف والكعبي ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم وقالوا بالمساوفة.

الصفحة 47

قال: وكيف تتحقق بدونه مع إثبات القوة وانتفاء الاتصاف (1)

أقول: لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى الجهل (2) ، شوع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم أن هؤلاء يذهبون إلى أن القوة لا تأثير لها في النوات (3) أنفسها، لأنها ثابتة في العدم، مستغنية عن المؤثر في جعلها نواتا ولا في الوجود لأنه عندهم حال (4) ، والحال غير مقدورة، وقد ثبت في نفس الأمر أن اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتبري، وإلا لزم التسلسل، لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشركا لغوه من الموجودات في الثبوت، وممتزا عنها بخصوصية، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمرا دائما عليه، ويؤزم التسلسل. إذا ثبت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تسلم مذهبهم، وما ثبت في نفس الأمر وأزهم المحال، وتقويه: أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر، فانفتت القوة أصلا ورأسا، والتالي باطل. فالمقدم مثله بيان الشوطية، أن القوة حينئذ لا تأثير لها في النوات، ولا في الوجود على مذهبهم، ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفي التأثير أصلا. وأما بطلان التالي فبالإتفاق والوهان دل عليه على ما يأتي. فلهذا استبعد المصنف رحمه الله هذه المقالة مع إثبات القوة المؤثرة، والقول بكون الاتصاف أمرا ذهنيا، وأنه منتف في الخرج.

قال: وانحصار الموجود مع عدم تعقل الواجد.

أقول: هذا وهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم، وتقويه أن

(1) أي اتصاف الماهية بالوجود.

(2) كما في (م) وذلك لأن المكابر في الضرورة جاهل، وفي نسخ أخرى: نسبهم إلى المكاو.

(3) أي في الماهيات.

(4) يسمون المعاني الانواعية والصفات الاعتبرلية نفس الأمرية حالا، وسيأتي بيانه في المسألة الثانية عشرة.

الصفحة 48

مذهبهم: أن كل ماهية نوعية فإنه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى، كالسواد والبياض والجواهر وغوها من الحقائق، فأثرهم المصنف المحال، وهو القول بعدم انحصار الموجودات، لأن تلك الماهيات ثابتة، وهي غير محصورة في عدد متناه. والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل أمرزائد على الكون في الأعيان، فزعمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات، وهو عندهم باطل (1). فإن جعلوا الوجود أمرا مغايرا للكون في الأعيان، كان زاعا في عبلة وقولا بإثبات ما لا يعقل، مع أنا نكتفي في إبانة محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون (2) في الأعيان، وهم يسلمونه لنا. والواهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى، كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت، إذ دلالاتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان. وقول المصنف رحمه الله (وانحصار الموجود) عطف على الانتفاء، أي وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القوة وانتفاء الاتصاف، ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه ها هنا.

قال: ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات.

أقول: لما أبطل مذهب المثبتين، شوع في إبطال حججهم، ولهم حجتان رديتان ذكروهما المصنف وأبطلهما، (أما الحجة الأولى) فتقورها: أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت. أما المقدمة الأولى فيدل عليها أمور ثلاثة: أحدها: أن المعدوم معلوم، والمعلوم متميز. الثاني: أن المعدوم مراد، فإننا نريد اللذات، ونكوه الآلام، فلا بد وأن يتميز المراد عن المكروه.

(1) أي وجود ما لا يتناهى عندهم باطل، وذلك لأنهم اتفقوا على أن الموجودات منحصرة متناهية. ودليلهم على ذلك إجراء براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع والترتيب، كما سيأتي البحث عنه في محله.

(2) صلة لقوله: نكتفي.

الصفحة 49

الثالث: أن المعدوم مقدر، وكل مقدر متميز، فإننا نميز بين الحركة يمنة ويسرة، وبين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين نون الأخرى، فولا تميز كل واحدة منهما عن الأخرى، لاستحال هذا الحكم. وأما المقدمة الثانية فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه. والجواب: أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا، وإلا لزم منه محالات: أحدها (1) : أن المعدوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته، كشريك البري تعالى، واجتماع الضدين وغرهما، ويتميز أحدهما عن الآخر. فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات، مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل. الثاني: أن المعدوم قد يكون مركبا (2) ووجودا، وليس بثابت في العدم اتفاقا. الثالث: أن المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت، إذ لا قوة على الثابت (3) وكذا المرادية.

قال: وإمكان اعتباري يعوض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم، وهو أنهم قالوا: إن المعدوم ممكن⁽⁴⁾، وإمكانه ليس أمرا عدميا، وإلا لم يبق فوق بين نفي الإمكان وبين

(1) هكذا في النسخ كلها، والصواب: إحداهما.. الثانية.. الثالثة.

(2) يعني به المركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزبيب، وفي بعض النسخ مركبا خياليا، ولكن الصواب أن خياليا تعليقة أوجت في الكتاب.

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

والصواب هو العدم، لأن المثبتين قائلون بثبوت المعدومات في العدم، وقد تقدم كلام الشلوح العلامة أنفا: هذا رهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم.

بل وسيأتي تصريح المحقق الطوسي في ذلك في أول المسألة الثالثة عشرة.

(3) وقد موت الإشارة إليه في قوله: وكيف تتحقق الشئئية.. الخ.

(4) يعني به المعدوم الممكن الذي سموه ثابتا لا المعدوم الممتنع المسمى عندهم بالمنفي.

الصفحة 50

الإمكان المنفي، فيكون أمرا ثبوتيا وليس جوهرًا قائما بذاته، فلا بد له من محل ثبوتي هو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب.

وأجاب المصنف عنه: بأن الإمكان أمر اعتبري ليس شيئا خرجيا، وإلا لزم التسلسل. وأن يكون الثبوتي حالا في محل عدمي⁽¹⁾ وهو باطل قطعاً. وأيضا فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات: وهم وافقونا على انتفائها خرجا، فيبطل قولهم كل ممكن ثابت.

المسألة الثانية عشرة

في نفي الحال

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

أقول: ذهب أبو هاشم⁽²⁾ وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من

(1) لأن الثابت عندهم ليس بثابت عند المصنف، فأبطل قولهم بالواسطة. وقوله: كالممكنات العدمية، يعني بها المنفي عندهم وهو العدم الممتنع. وقوله: كالمركبات، يعني بها المركبات الخيالية كما مضت الإشارة إليها أنفا.

(2) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولد أبو هاشم سنة 247 من

الهجرة، وتوفي سنة 321 ببغداد، والجبائي بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وهذه النسبة إلى قوية من قوى البصوة (تاريخ ابن

والقاضي هو أبو بكر محمد بن الطبيب المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصر طريقتهم، توفي ببغداد سنة 403 هـ (تاريخ ابن خلكان ج 2 ط 1 ص 56).

والجويني هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، مات سنة 478 هـ (تاريخ ابن خلكان ج 1 ص 312 ط 1).

وفي معجم ياقوت: جوين (كربير) اسم كورة جبلية زهرة على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، يسميها أهل خراسان كويان فوبت فقيل: جوين.. ينسب إلى جوين خلق كثير من الأئمة والعلماء منهم الإمام حقا أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين، أشهر من علم في رأسه نار - إلى أن قال - ومات بنيسابور في شهر ربيع الآخر سنة 478 هـ.

الصفحة 51

الأشاعرة إلى أن هاهنا واسطة بين الموجود والمعدوم، وهي ثابتة وسموها الحال⁽¹⁾، وحوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت

(1) قال ابن الحزم في الفصل: وأما الأحوال التي ادعتها الأشعرية فإنهم قالوا إن هاهنا أحوالا ليست حقا ولا باطلا ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي أشياء ولا هي لا أشياء، إنتهى.

واعلم أن القائلين بالأحوال جعلوها واسطة بين الأعيان الموجودة في الخرج بالاستقلال وبين الصور العلمية التي لا توصف بأنها مجعولة، لأنها من حيث هي صور علمية معدومة في الخرج، فالأحوال لكونها صفات للأعيان المجعولة في الخرج وليست نوات مستقلة وأعيانا جوهرية، بل لها وجود تبعية لا تكون موجودة ولا معدومة، أي لا تكون موجودة جوهرية مستقلة خلجية، ولا هي معدومة لأنها موجودة بالتبع. وهذا صوف اصطلاح، فالتشنيع غير ورد عليهم، كيف والأوحد من أساطين التحقيق الذين لا يرون إلا الوجود الصمدي والحق الأحدي، قائلون بأن الأعيان من حيث أنها صور علمية أعيان ثابتة، أي لا توصف بأنها مجعولة لأنها حينئذ معدومة في الخرج والمجعول لا يكون إلا موجودا كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخرج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعولة، لأنها صور علمية فالجعل إنما يتعلق بها بالنسبة إلى الخرج وليس جعلها إلا إيجادها في الخرج، كما في التنبية الأول من الفصل الثالث من فصول شوح القيصوي على فصوص الحكم (ص 20 ط 1).

بل صاحب فصوص الحكم يبحث في الفص الزكروي منه عن الأحكام التي هي حاكمة حقيقة في الموصوفين بها على غورهم، وتلك الأحكام كالمناصب التي في أصحابها، فما داموا منصوبين ومنتصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان والقاضي والوزير وغورهم، ففي الحقيقة تلك الأحكام حاكمة لا أنفس هؤلاء، وتلك الأحكام هي معان قائمة في محالها وهي واسطة بين الوجود والعدم. بذلك الوجه الذي أشرنا إليه وإنما سميت حالا، إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص في تلك الأحكام

التي هي أحوال ما هذا لفظه:

والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعاني لنواتها، فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالما وهو الحال، فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو عين الذات ولا عين العلم وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم إليه وهو المسمى عالما.

وقال الشلح المذكور: (فالأحوال والأحكام كلها لا موجودة في الأعيان بمعنى أن لها أعيانا في الخرج ولا معدومة بمعنى أنها معدومة الأثر في الخرج) - إلى قوله: - (وهذا هو المسمى بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم) (ص 408 ط 1).

فعلى ما حققنا يظهر لك مفاد كلامهم المنقول في الشلح حيث قال: (ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين والقاضي أبو بكر من الأشاعرة إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخرج فهو المعلوم، وإن كان له ثبوت في الخرج، فأما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وأما باعتبار التبعية لغوه فهو حال، فالحال واسطة بين الموجود والمعلوم لأنه عبلة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقارية ونحو ذلك.

والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات تخالفها وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة، فلذا قيوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة أيضا لكونها ثابتة في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعلوم) إنتهى.

فقول الشلح: وهذا المذهب باطل بالضرورة، أو قول الماتن: فلا واسطة، فمما ينبغي التأمل فيه جدا.

ومما هو أصدق شاهد على التحقيق الذي توردنا به في المقام أن الكون في اصطلاح أهل التوحيد القائلين بالوحدة الشخصية في الوجود الحق اللا بشرط الاطلاقي الصمدي، هو عبلة عن وجود العالم من حيث هو عالم، أي من حيث التعيين والماهية لا من حيث أنه حق، أي لا من حيث الوجود، وإن كان الكون مرادفا للوجود المطلق عند أهل النظر.

نعم، لو ذهب القائل بالثبوت إلى الثبوت في الخرج فهو خطأ بلا كلام، كما ذهب إليه المعتزلي على ما صرح به القيصوي في فصول شرحه على فصوص الحكم (ص 21 ط 1).

الصفحة 52

أعم من الموجود، والمعلوم أعم من المنفي.

وهذا المذهب باطل بالضرورة، فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان، ولا شئ أظهر عند العقل من هذه القضية، فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجود لا ترد عليه القسمة والكلية ثابت ذهنيا ويجوز قيام العوض بالعوض.

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

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

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

الوجه الثاني: أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض، فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتزا عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك، ثم الوجهان إن كانا موجودين ⁽¹⁾، ثم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لم يكن الوجود أمرا عدما وكذلك البياض، وهو باطل بالضرورة فنثبتت الوساطة.

والجواب من وجهين: الأول: أن الكلي ثابت في الذهن فلا ترد عليه هذه القسمة.

الثاني: إن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي ⁽²⁾. وأيضا فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونوقضوا بالحال نفسها.

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

(1) باتفاق النسخ كلها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران في الوجه الثاني، ولذا بدل في المطبوعة الوجهان بالأمرين.

(2) وذلك كالسوعة العارضة للحركة العارضة للجسم، ويأتي في المسألة الخامسة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

متكثرة فلها جهتا اشتراك، هي مطلق الحالية، وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيؤزم أن تكون للحال حال أخرى ويتسلسل.

قال: والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتوام التسلسل باطل.

أقول: اعتذر المثبتون عن إزام النفاة بوجهين:

الأول: أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف.

الثاني: القول بالتوام التسلسل.

والعنوان باطلان، أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر، فإما أن يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، وإنما يتموزان ⁽¹⁾ بعروض لاحقة لهما، وهما المثلان، أو لا يكون كذلك وهما المختلفان، فلا

يتصور نفيهما.

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

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي، لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك، والأحوال وإن اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية، إلا أن ذلك المشتوك أمر سلبي، فلا يلزم التسلسل، وهو غير موزي عندهم، لأن الأحوال عندهم ثابتة.

المسألة الثالثة عشرة

في التوقيع على القول بثبوت المعدوم والأحوال

قال: فبطل ما فوعا عليهما من تحقق النوات الغير المتناهية في العدم،

(1) كما في (م). والنسخ الأخرى: وإنما يتعدان. وقوله: فلا يتصور نفيهما، أي نفي التماثل والاختلاف في الحال.

الصفحة 55

وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها، واختلافهم في إثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايرة التحيز للجهرية، وإثبات صفة المعدوم بكونه معنوما، وإمكان وصفه بالجسمية، ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقوة والعلم والحياة.

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

الأول: اتفقوا على أن تلك النوات غير متناهية في العدم، فلكل نوع عدد غير متناه، وأن تلك الأعداد متباينة بأشخاصها (1)

الثاني: أن الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا، وإنما تأثير الفاعل في جعل تلك النوات موجودة، لأن تلك النوات ثابتة في العدم لم تولد، والمؤثر إنما يؤثر على طريقة الأحداث. وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا: لأن كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل، فلو كان الجوهر جوهرًا بالفاعل لانتهى بانتفائه، لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

الحكم الثالث: اتفقوا على انتفاء التباين في النوات، بل جعلوا النوات كلها متساوية في كونها نواتًا، وإنما تختلف بصفات عرضة لها.

وهذا المذهب باطل، لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلًا على اختلاف الملزومات، وإلا جاز أن ينقلب السواد

جوهرًا وبالعكس، وذلك باطل بالضرورة.

(2)

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

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

(2) ذهب الشحام إلى اتصاف النوات المعنومة في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها أيضا حتى التزم رجلا معنوما

ركب على فوس معنوم ركوبا معنوما وبيده سيف معنوم يحركه بحركات معنومة وعلى رأسه قلنسوة معنومة ذات ألوان

معنومة.



والعواد بصفات الأجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات، فذهب ابن عياش إلى عواء تلك الماهيات عن الصفات في العدم، وأما الجبائيان ⁽¹⁾ وعبد الجبار وابن متويه ⁽²⁾ فإنهم قالوا: صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحية ⁽³⁾ وما يشترط بها، وإما أن تكون عائدة إلى الأواد وهي أربعة: إحداهما: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية. والثانية: الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

والثالثة: التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصاورة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

والرابعة: الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى، وليس له صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. وأما الأعواض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة، بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأواد: إحداهما: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس. الثانية: الصفة الصاورة عنها بشرط الوجود. الثالثة: صفة الوجود. الخامسة: ذهب أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش ⁽⁴⁾ إلى أن الجوهرية هي التحيز، ثم قال الشحام والبصري: إن الذات

- (1) هما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة 303 هـ (تاريخ ابن خلكان ج 2 ص 56 ط 1) وابنه أبو هاشم المذكور آنفا.
- (2) وفي (م): ابن مستويه، والصواب هو الأول وكان كاتب الثاني قصد المطابقة والنزاح.
- (3) وفي (م): إلى الجمل، وفي (ص ق ش ز د) كما اخترناه في الكتاب، وفي بعض النسخ كالحياة. والجمل جمع الجملة أي مجموع ما يتوكل منه البنية، وما يشترط بالحياة كالعلم والقوة لأن الحياة أمام الأئمة من الأسماء وأم الأمهات من الصفات، فالحياة عائدة إلى مجموع ما يتوكل منه البنية وتتصف أجزاءها بها أيضا، وإذا توقفت الأجزاء وانتفت البنية انتفت الحياة عنها بخلاف باقي الصفات المعودة في الكتاب.
- (4) ابن عياش هذا هو غير أبي بكر بن عياش الولوي عن العاصم القرئ المعروف بابن عياش أيضا، وهو أيضا غير أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش الجوهري المعروف بابن عياش أيضا.
- بل هو الذي قال ابن النديم في الفهرست: ومن المعتولة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره أبو إسحاق إواهم بن محمد بن عياش.

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

السادس: اتفق المثبتون إلا أبا عبد الله البصري على أن المعدوم لا صفة له ⁽¹⁾ بكونه معدوما، والبصري أثبت له صفة

بذلك.

السابع: اتفقوا إلا أبا الحسين الخياط على أن النوات المعدومة لا توصف بكونها أجساما وجزءه الخياط.
الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعا قانوا حكيما موسلا للوسل قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا، ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك، وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغوه فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه.

قال: وقسمة الحال (2) إلى المعل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكوه (3).

أقول: لما ذكر تفريع القول بثبوت المعدوم شوع في تفريع القول بثبوت

(1) يعني أن المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب إليه البصري أم لا كما ذهب إليه جمهورهم.

(2) مجرور عطا على قوله المتقدم: تحقق النوات، أي فبطل ما فرعا عليهما من تحقق النوات غير المتناهية في العدم، ومن قسمة الحال إلى المعل وغيره.

(3) كالصفات العائدة إلى الجملة والأفراد في الجواهر والأعواض مما قد تقدم الكلام فيه.

الصفحة 58

الحال وذكر منها فوعين: الأول: قسمة الحال إلى المعل وغيره، قالوا: ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد، فقسوا الحال إلى المعل وغيره.
الثاني: اتفقوا على أن النوات كلها متساوية في الماهية، وإنما تختلف بأحوال تتضاف إليها.
واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللزم، فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدث وبالعكس، ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا وإلا تسلسل، ولا صفة ذات وإلا تسلسل.

المسألة الرابعة عشرة

في الوجود المطلق والخاص

قال: ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابلة عدم مثله، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا، وقد يؤخذ مقيدا فيقابلة مثله (1).

أقول: أعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الأعيان (2)، ثم هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ علضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ، وقد يؤخذ مجردا (3) من غير التفات إلى ماهية خاصة فيكون وجودا مطلقا، إذا عرفت هذا

(1) باتفاق النسخ كلها، أي فيقابلة عدم مثله فحذف العدم هنا بقربنة قوله: في المطلق.

(2) أي باعتبار أنه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدي وشأن من شؤونه المنفطرة منه، كما أنك تبحث عن عين

انسان وقراه أو أنوار أغصان مثلا وهي منقطة من أصولها وهو سبحانه وتعالى فاطر السموات والأرض.

(3) ينبغي في المقام التدبر التام في الفرق بين العين والمفهوم، والعين هو الحق الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا يحيطون به علما والمفهوم وعوّه الذهن، ثم إن تمييز المحيط عن المحاط إنما هو بالتعريف الإحاطي لا بالتعريف التقابلي، والمبحث عنه في الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق، فافهم.

الصفحة 59

فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فإن المعدوم في الخرج الموجود في الذهن يصدق عليه أنه معدوم مطلقاً وأنه موجود مطلقاً (1). نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد، وإنما يجتمعان إذا أخذنا لا باعتبار التقابل (2)، ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن، والثابت في الذهن أحد أقسام المطلق الثابت، فيكون الثابت المطلق صادقاً على المعدوم مطلقاً لا باعتبار التقابل، وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان، وإن كان قد نزع (3) قوم في أن المعدوم مطلقاً متصور.

وأما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصصة (4) باعتبار تخصصها فإنه يكون مقيداً بوجود الإنسان مثلاً المقيد بقيد الإنسان وغوه من الماهيات، فإنه يقابله عدم مثله خاص.

المسألة الخامسة عشرة

في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

قال: ويفتقر (5) إلى الموضوع كافتقار ملكته.

(1) أي معدوم باعتباره في الخارج بالحمل الأولي الذاتي، وموجود باعتباره في الذهن بالحمل الشائع الصناعي.

(2) وذلك كالكلية والجزئية، أي الجزئي الإضافي غير الحقيقي كما تقدم في المسألة العاشرة.

(3) سيأتي في المسألة السابعة والثلاثين (ص 101) أن الذهن يتصور العدم المطلق.

(4) صفة للوجود، أي الوجود متخصص باعتبار تخصص تلك الملكات، وفي (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات

الوجود، فيصير الوجود متخصصاً بها وهو الوجود الخاص المأخوذ في قبال الوجود المطلق.

(5) أي ذلك العدم المقيد وهو عدم الملكة، وكذلك ضمير ملكته.

الصفحة 60

أقول: عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً، بل له حظ ما من الوجود، ويفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة إليه، فإنه عبءة عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعلمي فإنه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصواً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة إليه، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم

قال: ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا.

أقول: لما فسر عدم الملكة بأنه عدم شئ عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع، وقد اختلف

الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأورد عدم ملكة وعدمها عن الأثظ⁽¹⁾ ليس عدم الملكة.

وقوم جعلوه أعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي، فعدم اللحية عن الأثظ إيجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة⁽²⁾.

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

المسألة السادسة عشرة

في أن الوجود بسيط

قال: ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له⁽³⁾.

(1) في منتهى الإرب: رجل أثظ مرد كوسه لغت عامي است، ثظ بر وزن خط كوسه راكوبند.

(2) (م ص ق ز) والثلاث الأولى أصحابها وأقدمها، وأسلوب البحث يقتضي ذلك أيضا. وفي (د): وعدمها عن الحيوانات، وهي تؤيدها، وفي (ش) وحدها: وعدمها عن الحمار. وله وجه أيضا.

(3) كما يأتي في المسألة الرابعة من الفصل الثاني أن ما لا جنس له فلا فصل له.

الصفحة 61

أقول: قد بينا أن الوجود عرض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له، لأن الفصل هو المميز

لبعض أفراد الجنس عن البعض، فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط.

لا يقال: لم لا يجوز⁽¹⁾ أن يكون مركبا لا من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد؟ لأننا نقول: تلك الأجزاء إما أن

تكون موجودة أو لا تكون كذلك، وعلى التقدير الأول تكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو

مننف، وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عرضا لجميع المعقولات مع فرضنا إياه كذلك هذا خلف.

المسألة السابعة عشرة

في مقوليته على ما تحته من الجزئيات

قال: ويتكثر بتكثر الموضوعات⁽²⁾ ويقال بالتشكيك على عرضها.

أقول: الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة، فإذا اعتبر عروضه

(1) يعني ما قلتم من أن الوجود بسيط حيث لا جنس له فلا فصل له، لأن ما لا جنس له لا فصل له ممنوع، وذلك لجواز أن يكون الموجود مركبا من أجزاء لا تكون جنسا له ولا فضلا له تركب العدد من الأحاد مثلا أن العشرة مركبة من الأحاد وليس بعض تلك الأحاد جنسا لبعض آخر ولا فضلا له.

(2) وهذه المسألة وأزايها، موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرح به الشلح في قوله:

الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة. وحقيقة الأمر أشمخ من ذلك بواحد إلا أن أمثال هذه المباحث أظلالها

وحكايات لها ومجدية النفس في الاعتلاء إليها.

ثم إن هذا التشكيك هو ما توه به المشاء وإن كان يمكن بين ما في الكتاب وبين قولهم بيان وجوه من فوق، ولكن نظهما

ينتهي إلى وجود مزه عن الماهية هو فوق التمام وما سواه زوج تركيب من الوجود والماهية، فينجر الكلام إلى تنزيه هو عين

التشبيه، وهو سبحانه مزه عن هذا التنزيه أيضا.

وتفصيل هذه المباحث وتحقيق الحق فيها يطلب في رسالتنا الفرسية الموسومة ب (وحدت از ديدگاه عرف و حكيم)

وسياتي البحث عنه في المسألة السادسة والثلاثين أيضا.

الصفحة 62

للماهيات يتكرر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة وتكون طبيعته متحققة في كل واحدة

من عروض تلك الماهيات، أعني أن طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفوس وغرهما من وجودات الحقائق،

ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته، وعلى تلك الماهيات صدق العرض على معروضاته، ويقال على تلك الوجودات

العرضة للماهيات بالتشكيك وذلك أن الكلي إن كان صدقه على أواده على السواء كان متواطيا وإن كان لا على السواء، بل

يكون بعض تلك الأواد أولى بالكلي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلي في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككا

والوجود من حيث هو ⁽¹⁾ بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك، لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول، والوجود في

العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا.

قال: فليس جزء من غوه مطلقا.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في

الماهية وأجزائها على ما يأتي فيكون البتة عرضا لغوه فلا يكون جزء من غوه على الإطلاق، أما بالنسبة إلى الماهيات فلأنه

عرض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزء من غوه وأنه زائد على الحقائق، وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلأنه مقول عليها

بالتشكيك، فلهذا قال رحمه الله: مطلقا.

المسألة الثامنة عشرة

في الشينية

قال: والشئئية من المعقولات الثانية (2) وليست متأصلة في الوجود فلا شئ

(1) باتفاق النسخ كلها، أي الوجود المطلق.

(2) لعل التصييص بأن الشئئية من المعقولات الثانية لدفع التوهم بأنها جنس الأجناس كما توهمه بعض الناس حتى ذهب بعض من قرب عصونا إلى ذلك الوهم.

أو الظاهر أن البحث عنها في المقام ناظر إلى قوله في المسألة الحادية عشرة: أن الوجود يساوق الشئئية فلا تتحقق بدونه فها هنا صوح بأن الشئئية من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين: بأن الوجود من المعقولات الثانية ثم عد عدة أخرى منها.

والمراد بالوجود هو الوجود المطلق، فتبصر.

واعلم إن المعقول الثاني عند الحكيم أعم منه عند المنطقي، بيان ذلك أن ما يعرض لشيء فهناك ينزوع أمران: عروض واتصاف، أما العروض فمن العرض، وأما الاتصاف فمن الموضوع، مثلا إذا عرض بياض جسما عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار أبيض، وعروض الشيء في بادئ الوأي يتصور بأحد الوجوه الأربعة:

الأول: أن يكون العروض والاتصاف كلاهما في الخرج كعروض بياض لجسم واتصاف الجسم بذلك البياض.

والثاني: أن يكون كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية والمعوف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعا للمنطق على أحد القولين.

والثالث: أن يكون الاتصاف في الخرج والعروض في الذهن كالشئئية والإمكان والجوهرية والعرضية.

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

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

وإنما سميت تلك المعقولات بالثانية لأنها مستندة إلى معقولات أولى مقدمة منها، وذلك لأنه يتصور الانسان ولا مثلا ثم

تعرضه الكلية، فلما كانت تلك المعقولات متأخرة عن معقولات أخر سميت بالمعقولات الثانية. والمراد بالثانية ما ليست

بالأولى أعم من أن تعرض معقولا ولا أو ثانيا. وقد أشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللآلي المنظومة في المنطق للمتأله

السنزوري.

الصفحة 63

مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات.

أقول: قال أبو علي بن سينا (1) : الوجود إما ذهني وإما خلجي، والمشارك

(1) الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور، اسم أمه (ستارة) كان أبوه من أهل بلخ وانتقل منها إلى بخارى وتوفي سنة 428 بهمدان (تاريخ ابن خلكان ج 1 ط 1 ص 168).

بينهما هو الشئئية فإن أراد حمل الشئئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب وإلا فهو ممنوع، إذا عرفت هذا فنقول: الشئئية والذاتية والجزئية وأشباهاها من المعولات الثانية التي تعرض للمعولات الأولى، لأنها لا تعقل إلا عرضة لغوها من الماهيات وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية والانسانية فيه، بل هي تابعة لغوها في الوجود وليس يمكن وجود شئئية مطلقة فلا شئ مطلقا ثابت، إنما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصة الشخصية.

المسألة التاسعة عشرة

في تمايز الإعدام

قال: وقد يتمايز الإعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير، وناقى (1) عدم الشوط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الإعدام.

أقول: لا شك في أن الملكات متميزة، وأما العدميات فقد منع قوم من تمازها بناء على أن التميز إنما يكون للثابت خرجا وهو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها، واستدل المصنف رحمة الله عليه بوجه ثلاثة:

الأول: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غورها فولا امتياز عدم العلة من عدم غورها لم يكن عدم المعلول مستندا إليه دون غوره، وأيضا فإننا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علتته ولا يجوز العكس، فولا تمازها لما كان كذلك.

الثاني: أن عدم الشوط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما، لأن المشروط لا يوجد إلا مع شوطه، وإلا لم يكن الشوط شوطا وعدم غوره لا

(1) فعل ماض من المنافاة، عطف على استند، وعدم الشوط مرفوع على الفاعلية، ووجود المشروط منصوب على المفعولية، وعلى هذا المنوال الجملة التالية.

(1) ينافيه فولا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أن عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الطارئ مع وجود الضد الباقي، وعدم غوره لا يصح ذلك فلا بد من التمايز.

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

أقول: العدم قد يفوض عرضا لغوره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمرا معقولا قائما وأسه ويكون له تحقق في الذهن، ثم إن العقل يمكنه فرض عدمه (2) لأن الذهن يمكنه إلحاق الوجود والعدم بجميع المعولات حتى بنفسه، فإذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفوضها معدومة كان العدم عرضا لنفسه ويكون العدم العرض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له ونوعا منه، باعتبار أن العدم المعروض أخذ مطلقا على وجه يعم العرض له ولغوره، فيصدق نوعية

العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين.

قال: وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخرج وإن جاز في الذهن على أنه وهان إنني وبالعكس لمي.

أقول: لما بين أن الإعدام متمايزة بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فزال هذا الوهم وقال: إن عدم المعلول ليس علة بل الأمر بالعكس على ما يأتي⁽³⁾، ثم قيد النفي بالخرج لأن عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة في الذهن كما في وهان إن بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل

(1) اي عدم غير الشرط لا ينافي المشروط.

(2) ضمير عدمه راجع إلى العدم الذي لوحظ لا باعتبار عروضه، أعني العدم المطلق الذي يكون معروضا للعدم العارض له.

(3) يأتي في المسألة الثالثة والأربعين من هذا الفصل، وفي المسألة السادسة عشرة من الفصل الثالث.

الصفحة 66

عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخرج، ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن، ولهذا سمي إنيا لأنه لا يفيد إلا الوجود⁽¹⁾، أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو وهان لمي مطابق للأمر نفسه.

المسألة العشرون

في أن عدم الأخص أعم من عدم الأعم

قال: والأشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعكس عدما.

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

المسألة الحادية والعشرون

في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني

قال: وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقة.

أقول: كل واحد من الوجود والعدم إما أن يكون محتاجا إلى الغير وإما أن يكون مستغنيا عنه، والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع، وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجا إليه وبالعكس، وأما منع

(1) باتفاق النسخ كلها، أي الوجود في الذهن.

الصفحة 67

(1) الخلو فلأنه لا قسم ثالث لهما، فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

المسألة الثانية والعشرون

في الوجوب والامكان والامتناع

قال: وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة ثبتت مواد ثلاث في أنفسها جهات في التعقل دالة على وثاقه الربط وضعفه هي

الوجوب والامتناع والامكان.

أقول: الوجود قد يكون محولا بنفسه كقولنا: الانسان موجود، وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا: الانسان يوجد حيوانا، وعلى كلا التقديرين لا بد لهذه النسبة، أعني نسبة المحمول فيهما إلى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع، وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين، فإننا إن أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة، وإن أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة، وقد تتحدان كقولنا: الانسان يجب أن يكون حيوانا، وقد تتغاوان كقولنا: الانسان يمكن أن يكون حيوانا، فالمادة ضرورية لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الانسانية هي الوجوب، وأما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقه الربط وضعفه، فإن الوجوب يدل على وثاقه الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال: وكذلك العدم.

(1) أي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي، وفي بعض النسخ منفصلة حقيقية ولكن الزيادة أدرجت في عبارة الكتاب.

وعبرة الشرح كما في (م)، جاءت هكذا: وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني.. الخ. والنسخ الأخرى كلها كانت هكذا: وهذه القسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو، أما منع الجمع فلاستحالة.. الخ، ونظير ما في هذه النسخ يأتي في المسألة الرابعة والعشرين ومواضع أخرى، ولكن العبارة في المقام هي ما اختارناها، ولا يبعد أن تصرف فيها بقوينة تلك المواضع، والخطب سهل.

الصفحة 68

(1) أقول: إذا جعل العدم محولا أو رابطة كقولنا: الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة، تكثرت الجهات التي عند العقل

والمواد في نفس الأمر.

المسألة الثالثة والعشرون

في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحث في تعريفها كالوجود.

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

المسألة الرابعة والعشرون

في القسمة إلى هذه الثلاث

قال: وقد تؤخذ (2) ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها.

أقول: إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على أنها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعولات منقسمة إليها قسمة حقيقية، أي تمنع الجمع والخلو، وذلك

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

والمختار مطابق لنسخة (م)، والنسخ الأخرى: الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التعقل.

(2) أي تلك الثلاثة من الوجوب والامكان والامتناع، وقوى أيضا: وقد يؤخذ، أي كل واحد منها. وقوله: لا يمكن انقلابها، بدل من قوله: فتكون القسمة حقيقية، كقوله الآتي: يمكن انقلابها، بدل من قوله: فالقسمة مانعة الجمع بينهما.

الصفحة 69

لأن كل معقول على الإطلاق إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد، لاستحالة أن يكون شئ واحد واجبا لذاته ممتعا لذاته أو ممكنا لذاته، أو يكون ممتعا لذاته ممكنا لذاته، فالقسمة حينئذ حقيقية.

واعلم أن القسمة الحقيقية قد تكون لكلي (1) بفصول أو لولم تمؤه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته، وقد تكون بعروض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضا لمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صامت، فإن الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى طبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة، بمعنى أن الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له، وكذا الحيوان الذي هو صامت. وأما القسمة الثانية فإنه

يمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضا لتمييز الآخر الذي به وقعت القسمة: كقولنا: الحيوان إما متحرك أو ساكن، فإن كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعرض الآخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس، وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته أو ممكنا لذاته، وكذا الباقيان.

قال: وقد يؤخذ الأعلان⁽²⁾ باعتبار بالغير، فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها، ومانعة الخلو بين الثلاثة في

الممكنات.

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

(1) كما في (م) والنسخ الأخرى: قد تكون للكلي.

(2) أي الوجوب والامتناع، على ما في عبلة المتن.

الصفحة 70

العلّة ولا عدها⁽¹⁾. وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر، وإذا لحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب الغير والامتناع بالغير والإمكان الذاتي، ويجوز الجمع بينهما، فإن الممكن⁽²⁾ الذاتي واجب أو ممتنع بالغير.

المسألة الخامسة والعشرون

في أقسام الضرورة والإمكان

قال: ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا بالسلب والإيجاب.

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

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

أقول: كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر، فإن وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستتزمه، وبالعكس، وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستتزمه، فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق عليه الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه، يعني بالمضاف إليه الوجود أو العدم اللذين يضاف الوجود والامتناع إليهما. وإنما اشترطنا تقابل المضاف إليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف واحد⁽³⁾، فإن وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع

الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل إنما يصدق كل واحد منهما على صاحبه

(1) أي بل بالنظر إلى نفس الماهية التي من حيث هي ليست إلا هي.

(2) وسيأتي في المسألة السابعة والعشرين أن معروض ما بالغير منهما ممكن.

(3) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 71

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

قال: وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين (1) فيعم الأخرى والخاص.

أقول: القسمة العقلية ثلاثة (2) واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع، هذا بحسب اصطلاح الخاصة (3). وقد يؤخذ الإمكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين، أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قدرنا فيه ضرورة العدم (4) وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قدرنا فيه ضرورة الوجود، فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله، فإن رفع إحدى الضرورتين يشمل ثبوت الأخرى والامكان الخاص.

قال: وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال.

(1) أي الطرف المخالف فيعم الأخرى، أي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص.

وقد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعم الأخرى والخاص، بهذه الصورة التي اخترناها.

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

(3) أي الإمكان بهذا المعنى.

(4) فإن كان وجوده ضروريا فيشمل الواجب، وإن كان وجوده كعدمه غير ضروري فيشمل الإمكان الخاص، فالعواد من الضرورة الأخرى التي لا تقابله هو ضرورة الجانب الموافق، لأن الضرورة التي تقابله هي ضرورة العدم، وذلك لأن الإمكان بمعنى العام الوجودي فهو يسلب ضرورة العدم فلا محالة تقابله ضرورة العدم. فممكن الوجود بالامكان العام أعم من الواجب وممكن الوجود بالامكان الخاصي، وكذلك ممكن العدم بالامكان العام أعم من الممتنع وممكن العدم بالامكان الخاصي. وقوله: إذا أخذ بهذا المعنى، أي إذا أخذ الإمكان بهذا المعنى. وقوله: والامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الأخرى.

والعبارة موافقة لنسخ (م ص ق د) والثلاث الأول أصحها وأقدمها، وفي (ز): فإن رفع الضرورتين يستلزم ثبوت الأخرى،

وفي (ش): لا يستلزم، وهذه ليست بصواب لأن نفيها منفي.

أقول: قد يؤخذ الإمكان لا بالنظر إلى ما في الحال، بل بالنظر إلى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال (1) من غير التفات إلى ما في الحال، وهذا الإمكان أحق الإمكانيات باسم الإمكان.

قال: ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان.

أقول: هذا الإمكان (2) لا يشترط عدمه في الحال على المذهب الحق. وذهب بعضهم إلى الاشتراط فقال: لأنه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ، لأن الوجود (3) إن أخرجته إلى الوجوب أخرجته العدم إلى الامتناع. وأيضا إذا اشترط في إمكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال، لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم، فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف، وإليه أشار بقوله: وإلا اجتمع النقيضان. وأيضا العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وإمكانه في الحال، فالأولى أن لا ينافي (4) إمكانه في المستقبل.

المسألة السادسة والعشرون

في أن الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان

قال: والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعلوم واستحالة التسلسل.

(1) سيشير الشارح إليه في المسألة السادسة والعشرين، ويأتي تفصيله في المسألة الثانية والثلاثين.

(2) كما في (م) وهي أقدم النسخ، وأما النسخ الأخرى فهكذا: ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن الاستقبالي شوطه العدم في الحال، قالوا: لأنه لو كان.. الخ.

(3) قال الشيخ في منطق الإشرات (ص 49 ط 1): ومن يشترط في هذا - يعني به الإمكان الاستقبالي - أن يكون معدوما في الحال، فيشترط ما لا ينبغي وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجودا أخرجته إلى ضرورة الوجود، ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد أخرجته إلى ضرورة العدم، فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك.

(4) كما في (م) وفي (ص ق د): فأولى أن لا ينافي، وفي (ش) وحدها: فبالأولى أن لا ينافي.



أقول: هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية يعتوها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية، وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه:

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

الأول: أن هذه الأمور تصدق على المعلوم، فإن الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن وهو معدوم، وإذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي. الثاني: يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشترك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة، فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل، وهو محال.

قال: ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم إمكان الواجب.

أقول: لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على أن هذه الأمور ليست ثبوتية في الأعيان شوع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة، فبدأ بالوجوب الذي هو أقربها إلى الوجود إذ هو تأكده⁽¹⁾، فبين أنه ليس ثبوتيا، والدليل عليه أنه لو كان موجودا لكان ممكنا وبالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشوطية أنه صفة للغير والصفة مفتوحة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا. وأما بطلان التالي فلأنه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا، لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن، والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا محال.

قال: ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.

(1) على صيغة المصدر من باب التفعّل أي الوجوب هو تأكده الوجود، كما يأتي في المسألة الحادية والثلاثين أن الوجوب تأكد الوجود وقوته، والإمكان ضعف فيه.

أقول: هذا حكم ضروري وهو أن الامتناع أمر عدمي، وقد نبه هاهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال، فإن الامتناع لو كان ثبوتيا لزم إمكان الممتنع، لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه - أعني الممتنع - فيكون الممتنع ممكنا⁽¹⁾ هذا خلف.

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

أقول: اختلف الناس في أن الإمكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا؟ وتحرير القول فيه أن الإمكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الإمكان الراجع إلى الماهية، وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القوب والبعد من طرف العدم إليه وهو الإمكان الاستعدادي. أما الأول: فالمحققون كافة على أنه أمر اعتباري لا تحقق له عينا، وأما الثاني: فالأوائل قالوا: إنه من باب الكيف، وهو قابل للشدة والضعف، والحق بأباه⁽²⁾، والدليل على عدمه في الخرج أنه لو كان ثابتا مع أنه

إضافة بين أمين أو ذو إضافة لزم ثبوت مضافيه للذين هما الماهية والوجود، فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف.

قال: والفرق بين نفي الإمكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته (3).

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

(2) أقول: والحق ياباه لأن الإمكان الاستعدادي صفة حقيقية وجودية كامنة في المركبات قابلة للشدة والضعف والزيادة

والنقصان، بل ويعدم ويوجد بخلاف الإمكان الذاتي للممكنات المتصور في العقل لا يمكن زواله عنها، كما يأتي بيان الفرق

بينهما في المسألة الثانية والثلاثين، والشلح أنكوه هاهنا وأقر به هناك. وأما قوله هاهنا: والدليل على عدمه..

الخ) فالحق أن الاستعداد أمر وجودي وهو غير إمكانه، كما أفاده المتأله السبوزلي بقوله:

قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو يعرفهم سوى استعداد

والامكان الاستعدادي دال على وحدة الصنع والتدبير في العالم الكياني على نظامه بالعلم العنائي الرباني.

(3) راجع الأسفار (ط 1 - ج 1 - ص 32 و 42) فإنه في قوله: (في بعض المسطورات الكلامية) ناظر إلى هذا المقام

من هذا الكتاب.

الصفحة 75

أقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الإمكان، فإنه قال: لو كان الإمكان عدميا لما بقي فوق

بين نفي الإمكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدميات، والجواب المنع من الملازمة فإن فوق واقع ولا يستدعي فوق

الثبوت كما في الامتناع.

المسألة السابعة والعشرون

في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال: والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع.

أقول: الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غوها، وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل

باعتبار حصول الغير والنظر إليه، فإن المعلول لولا النظر إلى علته لم يكن واجبا بها، فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما

بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما، وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي وللعرض باعتبار الغير، وليس عموم الوجوب عموم

الجنسية وإلا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عرض ذهني لمعروض ذهني.

قال: ومعروض ما بالغير منهما ممكن.

أقول: الذات التي يصدق عليها أنها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فإنها تكون ممكنة بالذات، لأن الممكن الذاتي هو الذي يعترضه الوجوب والامتناع ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات، وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر أن معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا ممكن بالغير لما تقدم (1) في القسمة الحقيقية.

أقول: لا يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير، لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للإمكان بالغير إما واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته،

(1) تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

الصفحة 76

وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض ترة واجبا لذاته وترة ممكنا، فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا أنها لا تتقلب هذا خلف.

المسألة الثامنة والعشرون

في عروض الإمكان وقسيمه للماهية

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

أقول: الإمكان إنما يعرض للماهية من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها، بل إنما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية نفسها، وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علة الممكن، فإن الماهية إذا أخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة، وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة، وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة، وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة.

قال: وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

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

قال: ولا منافاة بين الإمكان والغوي (1).

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

قال: وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس.

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

المسألة التاسعة والعشرون

في علة الاحتياج إلى المؤثر

قال: وإذا لحظ الذهن ⁽¹⁾ الممكن موجودا طلب العلة وإن لم يتصور غوره وقد

(1) الكلام في أن علة احتياج الأثر إلى مؤثره هي الإمكان لا غير، وهذا هو القول القويم والحكم الحكيم لا يعتبره ريب ولا يشوبه عيب، فالممكن في بقائه محتاج إلى مؤثره كما أنه في حدوثه مفتاق إليه على سواء، والعلة الموحدة هي المبقية بلا مرأى. والرأي الآخر بأنها الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شطرا أو شطرا فائل جدا.

ثم الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزماني وهما منهم أن الحدوث لو لم يكن زمانيا لزم منه القول بقدوم العالم واستغنائه عن المؤثر، لأن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر، والأوسط لم يكرر في القياس. لأن الحكيم القائل بقدومه يعني به الزماني لا الذاتي والقديم المستغني عن المؤثر هو الذاتي لا الزماني. والمصنف شنع عليهم بأن الحدوث ليس علة الاحتياج حتى لو قلنا بقدوم العالم لم يستغن عن المؤثر، لأن علة الاحتياج هو الإمكان وهذا الفقر لا يفرق الممكن أينما كان وأيما كان، كما قال في المسألة الرابعة والأربعين: والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن ولا يمكن استناده إلى المختار. ثم إن الحدوث لا يكون زمانيا فقط، بل الحدوث الذاتي متحقق كما يأتي في المسألة الرابعة والثلاثين، والحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني على أن الأمر الحوي بالمقام فوق أمثال هذه المسائل بوجاهة وهو سبحانه رفيع الوجاهة ذو المعراج. وسيأتي قوله في المسألة الخامسة والأربعين بأنه لا قديم سوى الله، فالقديم الذاتي ليس إلا الله، والقديم الذاتي هو الوجود الأحدي والحق الصمدي، أي هو الأول والآخر والظاهر والباطن. والتوحيد الصمدي يطرد كثيرا من المسائل الكلامية بل المشائية أيضا.

ثم اعلم أن أكثر ما احتج به أئمتنا عليهم السلام على الزنادقة لا يشتمل التمسك بالحدوث، ينبئك الجوامع الروائية، وذلك لأن إثبات الواجب تعالى لا يتوقف على إثبات الحدوث للعالم، فتبصر. وسيأتي تمام الكلام في مسألتنا الرابعة والأربعين والخامسة والأربعين من هذا الفصل وفي أول الفصل الثالث من هذا المقصد.

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

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

الحدوث لا غير، وقال آخرون:

هما معا. والحق الأول لوجهين:

الأول: العقل إذا لحظ الماهية الممكنة ورأى حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة وإن لم ينظر شيئا آخر سوى الإمكان والتسوي، إذ حكم العقل بالتسوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الوجان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وإن كان فرضا محالا فإن العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر، فعلم أن علة الحاجة إنما هي الإمكان لا غير.

الثاني: أن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن الوجودات متأخر عن الاحتياج

والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال.

المسألة الثلاثون

في أن الممكن محتاج إلى المؤثر

قال: والحكم باحتياج الممكن ضروري.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن هذا الحكم ضروري، أعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى وهان فإن كل من

تصور تسوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن أحدهما لا يتوجع من حيث هو متساو أعني من حيث ذاته، بل من حيث إن

المرجح ثابت، وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك.

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

المسألة الحادية والثلاثون

في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا تتصور الأولوية⁽¹⁾ لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: قد بينا أن الممكن من حيث هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها، فإن وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه، وإنما

يحصل التوجع من الفاعل الخرجي، فإذا لا يمكن أن تتصور أولوية لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

قال: ولا تكفي الخرجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

أقول: أولوية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية الخرجية، فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الأولوية وجوبا وإلا كانت أولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر، وهذه الأولوية

(1) سواء كانت الأولوية ذاتية أي بالنظر إلى ذات الممكن، أو خارجية. فعلى رد الأول قال:

ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته أي بالنظر إلى الممكن من حيث هو هو، لأن وجوده وعدمه بالنسبة إليه متساويان فلا يكون أحدهما أولى له من الآخر. وعلى رد الثاني قال: ولا تكفي الخرجية لأن الممكن ما لم يجب وجوده من العلة ولم يطود جميع أنحاء العدم منه لم يوجد فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب أي إلى مرجح يجب به وجوده، وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم.

الصفحة 80

الخرجية لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه، لأن فرضها لا يحيل المقابل.

وبيان ذلك: أنا إذا فرضنا هذه الأولوية متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل لطرف الأولوية أو لا يمكن، والثاني يقتضي أن تكون الأولوية وجوبا، والأول يؤم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح، لأننا إذا فرضنا الأولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجح، فتخصيص أحد الوقتين⁽¹⁾ بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال، فقد ظهر أن الأولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب، وأن كل ممكن على الإطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب، فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: وهو سابق⁽²⁾ ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية.

أقول: كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين: أحدهما: الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه. والثاني: الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية، فإن الحكم بوجود المشي للإنسان يكون واجبا ما دام المشي موجودا له، وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية.

قال: والإمكان لازم⁽³⁾ وإلا تجب الماهية أو تمتنع.

أقول: الإمكان للممكن واجب، لأنه لو لا ذلك لأمكن زواله وحينئذ تبقى الماهية واجبة أو تمتنع، وقد بينا امتناعه فيما سلف.

(1) كما في (م ص ز ق د) وفي (ش) وحدها: أحد الطرفين.

(2) أي هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنه وجب أولا من علته فوق سبقا ذاتيا لازمانيا الذي استدللنا على تحققه بأن الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العلة لم يقع، وبعبارة أخرى استدللنا على تحققه بأنه لا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

(3) أي لازم لماهية الممكن وإلا يؤم انقلاب الممكن إلى الوجوب أو الامتناع، لأن المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها تبقى إحدى الأخيرين، وقد بين امتناعه في المسألة الرابعة والعشرين.

الصفحة 81

قال: ووجوب الفعليات ⁽¹⁾ يقلرله جواز العدم فليس بلارم.

أقول: يريد أن يبين أن الوجود اللاحق وهو الذي ذكر أنه لا يخلو عنه قضية فعلية، ولهذا سماه وجوب الفعليات يقلرل جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرجته عن الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الإمكان لأن وجوبه بشروط لا مطلقاً ⁽²⁾، فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم، وهذا الوجود ليس بلارم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة.

قال: ونسبة الوجود إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص.

أقول: الوجود هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه، فنسبة الوجود إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص، لأن الوجود تمام الوجود والإمكان نقص له.

المسألة الثانية والثلاثون

في الإمكان الاستعدادي

قال: والاستعدادي قابل للشدّة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات ⁽³⁾ وهو غير الإمكان الذاتي.

أقول: الإمكان إما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الإمكان الذاتي، وإما أن يلحظ باعتبار قوبها من الوجود وبعدها عنه وهو الإمكان الاستعدادي، وهذا الإمكان قابل للشدّة والضعف والزيادة والنقصان، فإن استعداد النطفة للانسانية أضعف وأبعد من استعداد العلقة لها، وكذا استعداد النطفة للكتابة أضعف من استعداد الانسانية لها، فهذا هو الإمكان الاستعدادي الحاصل لكل ماهية سبق

(1) أي الوجود اللاحق في الممكنات.

(2) أي ذلك الوجود اللاحق لا يكون للممكن مطلقاً بل بشروط وهو وجوب وجود العلة والامكان حال للماهية وصفة لها من حيث هي لا بشروط.

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

الصفحة 82

عدمها وجودها، وهذا الإمكان الاستعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للمركبات، فإن الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد أن لم يكن، فقد تجدد له هذا الاستعداد، ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد. وأما الإمكان الذاتي فقد بينا أنه لا يمكن زواله ⁽¹⁾ عن الممكن فتغاوا ⁽²⁾.

المسألة الثالثة والثلاثون

في القدم والحدوث

(3)

قال: والموجود إن أخذ غير مسبق بالغير أو بالعدم فقديم وإلا فحادث.

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

قال: والسبق ومقابله (4) إما بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات، والحصص استوائيه (5) أقول: لما ذكر أن القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم، وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية.

(1) بين في المسألة الرابعة والعشرين.

(2) أي تغاير الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي.

(3) وفي (ص م ت ق ز د): والوجود إن أخذ، وفي (ش) وحدها: والموجود إن أخذ، كما في الشرح باتفاق النسخ كلها: هذه قسمة للموجود.

(4) مقابلا السبق هما التأخر والمعية.

(5) وإن كان دأوا بين الأثبات والنفي كقولهم المتقدم إن احتاج إليه المتأخر فإن كان علة تامة له فهو بالعلية وإلا فبالطبع، وإن لم يحتج فإن لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان، وإن أمكن فإن اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة وإلا فبالشرف، ولكن هذا الدوران ليس بحقيقي، بل عبروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصورة الدائرة بينهما.

الصفحة 83

وقد ذكر الحكماء أن أقسام التقدم خمسة:

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

الثاني: التقدم بالطبع وهو (1) أن يكون المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر (2) وهو كتقدم

الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين الأول أن المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجوده.

الثالث: التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والابن.

الرابع: التقدم بالرتبة وهي إما حسية كتقدم الأمام على المأموم، أو عقلية كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ الأعم (3).

(1) قال الشيخ في فاطيغورياس الشفاء: الأقدم عند الطبع هي الأشياء التي إذا رفعت ارتفعت ما بعدها من غير عكس، وكذا فسّر التقدم بالطبع في الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء (ج 2 ط 1 ص 465).

(2) أي ليس علة تامة.

(3) يعني إن أخذنا من جنس الأجناس إلى السافل وجعلناه مبدأ يكون كل جنس قويب بالمبدأ متقدما بالرتبة على نوعه، وإن

جعلنا النوع السافل مبدأ فبالعكس.

والمصنف قد ذكر في منطق التجريد الأقسام الخمسة من السبق على ما ذهب إليه الأوائل كما في منطق أرسطو وفصوص الفلرابي وذكر السبق بالذات للمتقدم بالعلة، ولم يعتن بما مال إليه المتكلمون حيث جعلوا السابق غير المجامع مع المسبوق على قسمين: قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السابق الزماني، وقسم يعرضه لذاته ويسمونه السابق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، وعللوا بأن هذا السابق الذاتي ليس بأحد الوجوه الخمسة على التوتة التي في الشرح، بل جعل السابق بالزمان شاملا لكليهما كما أعرب ضمومه في أساس الاقتباس حيث قال: تقدم وتأخر بونج معنى إطلاق كند أول زمان مانند تقدم دی وامروز وپدر بویسر وقديم بر حادث، وتأخر امروز از دی وپسر از پدر وحادث از قديم وأین بالذات بود مانند تقدم دی وامروز، يالغره مانند دیگر مثالها الخ.

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

الصفحة 84

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعية⁽¹⁾.

ثم المتكلمون زاروا قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان وإلا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل، وظاهر أنه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خروج عن هذه الأقسام، وهذا الحصر استقائي⁽²⁾ لا وهاني إذ لم يقر وهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع، والقسمة إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات.

المسألة الرابعة والثلاثون

في أن التقدم مقول بالتشكيك

قال: ومقوليته بالتشكيك وتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

(1) والماتن في متن منطق التجريد بعد عد أقسام التقدم والتأخر الخمسة قال وكذلك المع (ص 28 ط 1) وقال الشارح في الشرح: وإذا عرفت أصناف المتقدم فاعرف منها أصناف المتأخر وهو ظاهر وكذا أصناف المعية إلا في المعية بالعلية لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، والمصنف أطلق ذلك وليس بجيد، إنتهى.

والعجب أنه أطلق في هذا المقام حيث قال: وكذا أصناف التأخر والمعية بإطلاقه ليس بجيد، والحق كما في الشلوق (ص 91 ج 1 ط 1) حيث قال: وأما أقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية كمفهومين متساويين وكمتحدابين، ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين مشروطين بشروط واحد، ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي.. الخ.

يعني أن استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد يجري في المعلول الواحد الشخصي وأما في النوعي فلا

استحالة فيها.

(2) راجع في ذلك الفصل الأول من رابعة الهيئات الشفاء، والى الشورق في المقام والحكمة المنظومة (ص 81) في أقسام السابق.

الصفحة 85

أقول: اختلف الحكماء هنا، فقال قوم: إن التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحث⁽¹⁾ وهو خطأ فإن كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شلرك الآخر في معنى التقدم، وهو أن كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر نون العكس. وقال آخرون: إنه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في أن المتقدم بما هو متقدم له شئ ليس للمتأخر ولا شئ للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم، وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فإن المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم، وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسوار⁽²⁾.

(1) أي صرف الاشتراك اللفظي.

(2) لم يحضوني هذا الكتاب، ولعل ذلك البحث هو بعض ما نشير إليه في المقام فاعلم إن الشيخ قال في الفصل الأول من المقالة الرابعة من الهيئات الشفاء (ص 464 ط 1): إن التقدم والتأخر إن كان مقولا على وجه كثرة فإنها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في شئ، وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتأخر ويكون لا شئ للمتأخر إلا للمتقدم. وأورد عليه المولى صوا في تعليقاته على الشفاء (ص 154) بقوله: إن هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر، إذ لا شك أنه متقدم بالزمان، ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا أيضا كان موجودا له، كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره. قال: ويمكن الجواب بأن ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شئ من نوع ما فيه التقدم أو من جنسه، فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان، ولا شك أن هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر، ولا يتحقق في المتأخر إلا وقد تحققت في المتقدم، وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليؤم النور بإيراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبيه على القدر المشترك.

وأقول: كأن هذا الجواب منه ليس بسديد، لأن الشيخ قال: أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتأخر، وهو يقول: إن هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر، وأين معنى أحدهما من الآخر، فتأمل. ثم قال: إن قوله - يعني قول الشيخ في الشفاء - على الإطلاق ويكون لا شئ للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد، فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، فكان ينبغي أن يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكأنه المراد وإن لم يصوح في اللفظ، إنتهى ما أردنا من نقل كلامه.

وقال المولى أولياء في تعليقه على الشفاء: قوله: وهو أن يكون للمتقدم.. الخ، فإن المتقدم بالزمان مثلا له مضي زمان أكثر منه للمتأخر وكذا المتقدم بالرتبة فإن له وصولا إلى المبدأ ليس للمتأخر، وقس على هذا قوله: ولا شئ للمتأخر، أي من

هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره فلا يرد ما ذكر البعض أنه قد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهريّة والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى، إنتهى.

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

واعلم أن البحث عن أقسام السبق وكثير من مسائله ذكرناه في شرحنا على فصوص الفرابي بالفلسية، فاجع الفص التاسع والستين من ذلك الشرح.

الصفحة 86

وإذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم إنا إذا فرضنا (أ) متقدما على (ب) بالعلية و (ج) متقدما على (د) بالطبع كان تقدم (أ) على (ب) أولى من تقدم (ج) على (د)، وحينئذ (ب) أحد المضافين أولى (1) بتأخره عن الألف المضاف الآخر من تأخر (د) عن (ج) فأنحفظت الإضافة بين المضافين في الأولوية وهو أحد أنواع التشكيك.

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

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

(1) خبر ل (ب).

الصفحة 87

قال: وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته.

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

قال: والتقدم دائما بعرض زمني أو مكاني أو غيرهما.

أقول: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غوها ولا متأخرة، وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خرج عنها إماماني كما في التقدم الزمني (1) أو مكاني كما في التقدم المكاني أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشوف وغير ذلك من أصناف التقدّمات.

قال: والقدم والحدوث الحقيقيان (2) لا يعتبر فيهما الزمان وإلا تسلسل.

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

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

ثم إن قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلا استثناء، وأما قول الشرح فقد روي في غير (م ص) هكذا: إمامان كما في التقدم الزماني أو مكان كما في التقدم المكاني.

(2) ناظر إلى الذاتيين منهما وأعرّب ضموره في قوله الآتي: والحدوث الذاتي متحقق والحدوث الذاتي لا ينافي نوام الفيض رُأ ولا وأبداء، فافهم. وكلامه هذارد على من أنكر الحدوث الذاتي ولم يعقل سوى الحدوث الزماني.

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

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

الصفحة 88

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

قال: والحدوث الذاتي متحقق.

أقول: قد بينا أن أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة، ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع⁽¹⁾، فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن العدم بالذات، وبيانه: أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللاستحقاقية - أعني التأخر الذاتي - متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتي.

قال: والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

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

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

(1) فاللاستحقاقية متقدمة بالطبع على الاستحقاقية في الممكنات.



قال: وتصدق الحقيقية منهما.

أقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقا بغوه أو لا، والأول حادث والثاني قديم، ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين، فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتتركب المنفصلة الحقيقية منهما.

المسألة الخامسة والثلاثون

في خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتي والغوي (1).

أقول: هذه إحدى الخواص وهو أن الشيء الواحد إذا كان واجبا لذاته استحال أن يكون واجبا بغوه، إذا عرفت هذا فنقول: المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير، بأن يقال: الموجود إما واجب لذاته أو واجب بغوه لامتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه ولا واسطة بينهما، والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير. وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجبا بذاته وبغوه معا لزم المحال، لأن الواجب بغوه يرتفع بارتفاع غوه، والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غوه، فلو كان شيء واحد واجبا بذاته وبغوه لزم اجتماع النقيضين، وهو محال. وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجبا صدق أحد الجزئين (2)

(1) لا يخفى أن هذه العبارة عطف على قوله: منهما، أي تصدق القضية المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والغيري، فهذا الكلام تنمة المسألة الرابعة والثلاثين، والعجب أن الشارح شرحه على هذا النهج القويم ولكن جعله أول المسألة الخامسة والثلاثين في خواص الواجب، والحق أن قوله الآتي: ويستحيل صدق الذاتي على المركب، أول المسألة في خواص الواجب كما في الشوارق.

(2) أي أحد الجزئين من القضية المنفصلة.

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

قال: ويستحيل صدق الذاتي على المركب (1).

أقول: هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو أنه يستحيل أن يكون مركبا، فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب يفتقر إلى أجزائه على ما يأتي، وكل مفتقر ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف. قال بعض المتأخرين: هذه المسألة تتوقف على الوجدانية لأنه لو قال قائل:

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

يستحيل أن يكون متعددا.

والحق أنه لا افتقار في هذه المسألة إلى الوجدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجبا لذاته لافتقاره إلى أخواته

الواجبة، وكل مفتقر ممكن، فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا، وهذا لا يتوقف على الوجدانية.

قال: ولا يكون الذاتي جزءا من غيره.

أقول: هذه خاصية ثلاثة للواجب ظاهرة (2) وهي أن الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر، لأن التركب إما حسي وهو إنما يكون بانفعال كالزواج، أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول، والكل ظاهر الاستحالة.

المسألة السادسة والثلاثون

في أن وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكنا (3)

(1) البحث عن خواص الواجب أي لوازم وجوب الوجود لأن الوجود والحق والواجب وجوه الجواهر وحقيقة الحقائق ونظائرها بمعنى واحد كما أومأنا إليه، فالمفاهيم متعددة والعين واحدة.

(2) باتفاق النسخ كلها، والمواد بالواجب هو الواجب الذاتي كما هو ظاهر.

(3) متعلق بالجميع، أي لكل واحد من الأحكام التي هي خواص الواجب، أي يستحيل صدق الذاتي على المركب وإلا لكان ممكنا، وهكذا في الخاصتين بعدها.

الصفحة 91

أقول: هذه المسألة تشتمل على بحثين: البحث الأول: في أن وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته، وتقوره أن نقول: لو كان وجود (1) واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكنا فيفتقر إلى علة، فتلك العلة إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئا خرجا عن حقيقته، والقسمان باطلان، أما الأول فلأن تلك الحقيقة إما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة، فإن أثرت فيه وهي موجودة فإن كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال، وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث إليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل، وإن أثرت فيه وهي معدومة كان المعلوم مؤثرا في الموجود وهو باطل بالضرورة.

وأما الثاني فلأنه لزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره فيكون ممكنا وهو محال، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الثاني: في أن الوجوب نفس حقيقته، وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف.

قال: والوجود المعلوم (2) هو المقول بالتشكيك أما الخاص به فلا.

أقول: هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود، وتقدير الدليل أن نقول: ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي، والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني أن الماهية غير الوجود.

(1) (الكلام في أن واجب الوجود إنية محضة، فالحري بالتوحيد أن تعلم أن الوجود يساوق الحق والحق سبحانه هو الوجود الواجب وما سواه مرزوق بهذا الرزق ولولاه لما كان ما كان.

قال مولانا سيد الساجدين عليه السلام في الدعاء الثاني والخمسين من الصحيفة: (أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لا حياة له إلا برزقك). والممكن في حوثه وبقائه مفتاق بهذا الرزق، وبدونه لا اسم له ولا رسم، وحيث إنه تعالى وجود صمدي فهو الواحد الجميع، أي هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فافهم.

(2) (يعني مفهوم الوجود المطلق العام، والخاص به هو الوجود الواجب.

الصفحة 92

وتقوير الجواب عنه أن نقول: إنا قد بينا أن الوجود مقول بالتشكيك⁽¹⁾ على ما تحته والمقول على أشياء بالتشكيك يتمتع أن يكون نفس الحقيقة أو جزء منها، بل يكون دائما خلجا عنها لآما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو لآرم من خلج، وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعا من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحورة والسواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنى لآما لتلك الجملة غير مقوم، فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل، فإنه يقع عليها وقوع لآرم خلجي غير مقوم، فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، ولا يلزم من ذلك تسلي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لآرم واحد، فالحقيقة التي لا تتركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية، الذي هو المبدأ الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللآرم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أولي التصور، وإراك اللآرم لا يقتضي إراك الملزوم بالحقيقة وإلا لوجب من إراك الوجود إراك جميع الوجودات الخاصة، وكون حقيقته تعالى غير متركة وكون الوجود متركا يقتضي المغاورة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى، وهذا التحقيق مما نبه⁽²⁾ عليه بهمنيار في التحصيل،

(1) قد بين في المسألة الرابعة والثلاثين.

(2) (نبه عليه في الفصل الأول من المقالة الأولى من الكتاب الثاني من التحصيل بقوله: ثم اعلم أن الوجود يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ومعنى ذلك.. الخ (ص 281 ط 1).

والمصنف حرره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات ردا على وهم الفخر الرلي حيث زعم أن الوجود شيء واحد في الواجب والممكن على السواء بالتواطؤ، وبيان هذا التشكيك أن مختلفات الحقيقة - أي الواجب والممكنات - قد تشترك في لآرم واحد وهو الوجود المحمول عليها، فالوجود بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء بل على الاختلاف. ذهب المتأخرون من المشاء إلى أن الوجودات العينية حقائق متباينة بتمام نواتها البسيطة لا بالفصول ليؤم التركيب في الوجود ويكون الوجود المطلق جنسا، ولا بالمصنفات والمشخصات ليؤم التركيب في الوجود أيضا ويكون الوجود المطلق

نوعاً، بل المطلق عرضي لآزم لها بمعنى أنه خلج محمول أي محمول من صميمه لا أنه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة، لأن العرض والمعروض في المحمول بالضميمة شئان والمعروض - أي المحمول - سابق على العرض أي الحامل. وحمل الوجود المطلق على أعيان الوجودات المتباينة حمل اللآزم على الملزومات المتعددة المتباينة وهذا الحمل على سبيل التشكيك أي إطلاق الوجود المطلق العام اللآزم على ملزوم وهو الوجود الواجب أولى وأقدم على ملزوم آخر كالعقل الأول مثلاً وعلى هذا القياس، وفي هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تأكد وجودي وتوحد كذلك هو إنية محضة ووجود صرف وهو ذات الواجب وما سواه زوج تركيب من الوجود والماهية، ولا منافاة بين أن يكون لآزم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينة على سبيل التشكيك، فالوجود المطلق العام العرض اللآزم هو معروض التشكيك، كما أن الوجودات العينية معروضاته فهي معروضات ذلك المعروض.

وقد أومأنا من قبل إلى أن التوحيد أشمخ من ظاهر هذا الؤعم، وهو تنويه في عين التشبيه والتوحيد الصمدي مؤه عن هذا التنويه، فعلى هذا الؤعم قالوا في علم البلري بالجزئيات أنه عالم بها على النحو الكلي، ووقعوا في صنور الكثرة عن الواحد الحقيقي وفي ربطها به وفي مسائل أخرى في خبط عظيم إلا أن يصحح لؤؤهم بمعاونة كلماتهم الأخرى على غير ما اشتهر منهم ولا ضمير كما أشرنا إلى طائفة منها في شرحنا على فصوص الفرابي، ولا يعجبني بني إسناد تلك الآراء الفائلة بظاهرها إليهم، ولا أعتقه فيهم بذلك الاستؤسال والإطلاق.

الصفحة 93

وقره المصنف رحمه الله في شوح الإشرلات.

قال: وليس طبيعة نوعية⁽¹⁾ على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه.

(1) كما ذهب الفخر الرازي إلى أن الوجود طبيعة نوعية، فراجع شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشرارات (ص 303 ط مصر).

قال شرح المقاصد سعد الدين التفتلراني: والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفرابي وابن سينا على أن مؤادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشؤاك فيه أصلاً، والوجود العام المشؤوك المعلوم لآزم له غير مقوم، بل صوح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللا عروض تسؤى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب من الغير.

وجملة الأمر أنه لم يفوق بين التسؤوي في المفهوم والتسؤوي في الحقيقة، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين: إما كون اشؤاك الوجود لفظياً، أو كون الوجودات متساوية في اللؤزم . (ص 66 و 67 ط 1).

وقد لخص المحقق نصير الدين الطوسي كلام الفخر الؤري في شرح الفصل المذكور من رابع الإشرلات بقوله: والفاضل الشلوح قد اضطرب في هذا الموضوع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسوها مضطربة، وذلك لأنه

استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثرة استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك، ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عرضاً لماهياتها وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عرض لماهيته، فماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عرضاً لماهيته لزمه إما كون ذلك الوجود مساوياً للموجودات المعلولة، وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي، ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك.. الخ.

ثم أخذ في بيان إطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقق عند المشاء، وقد حررناه آنفاً مع مزيد إيضاح منا. وقد تريت أن الخطب أرفع مما ذهب إليه المشاء بمراحل فضلاً عما توهم الفخر الوري، ثم لنا في المقام حول كلمات الفخر وتحقيقات المحقق المذكور في شرحه على الإشرارات مطالب مجدية لعلها تتجددك في هذه المباحث.

الصفحة 94

أقول: هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى أن وجوده تعالى زائد على حقيقته، وتقدير الدليل أن الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بيناه من اشتراكه، والطبائع النوعية تتفق في لولمها، وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم، فنقول:

طبيعة الوجود إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عرضاً لماهية مغايرة له، وإن اقتضت اللا عروض كانت وجودات الممكنات غير عرضة لماهياتها، فأما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقائقها، والقسمان باطلان، وإن لم تقتض واحداً منهما لم تنتصف بأحدهما إلا بأمر خلج عن طبيعة

الصفحة 95

الوجود، فيكون تجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف. وتقدير الجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه، بل هو مقول بالتشكيك⁽¹⁾ على ما تقدم، والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتسوى اقتضؤه، فإن النور يقتضي بعض جزئياته أبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحلوة، كذلك فإن الحلوة الغورية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحلوات، فكذلك الوجود.

قال: وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول.

أقول: لما أبطل استدلالاتهم شوع في إبطال الاعتراض الورد على دليله، وقد ذكر هاهنا أميين: أحدهما: أنهم قالوا: لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم⁽²⁾، بل جاز أن تكون الماهية من حيث هي مؤثرة في الوجود، فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعلوم في الموجود. والجواب أن الماهية من حيث هي هي⁽³⁾ يجوز أن تقتضي صفات لها على

سبيل العلية

(1) وصدقه على أفراده صدق عرضي كما دريت.

واعلم أن الشيخ في الفصل الثالث من سادسة إلهيات الشفاء ناظر إلى هذا التحقيق في تشكيك الوجود على ممشي المشاء، حيث يقول: ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان، إلى آخر ما أفاد (ص 534 ج 2 ط 1).

(2) متعلق بالانحصار.

(3) ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشرات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشئ إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود، إنتهى.

وأقول: الماهية توجد بسبب الوجود والسنخية بين العلة ومعلولها توجب أن يكون معلول الماهية من سنخها في وعاء الذهن، مثلا كون الأثينية سببا لزوجية الاثينين، وأنى للماهية أن توجب صفة الوجود وتكون سببا له وهي حد ينتزع من شأن من شؤون الوجود الأحدي الصمدي، والسبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. واعلم أن هذا الفصل من الإشرات وما حققه المحقق الطوسي في أمر الوجود ورد الشبهات الفخرية في المقام هو الأصل فيما أتى به المولى صورا في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار من أن واجب الوجود إنبيته ماهيته.

ثم يستثم من كلام المحقق الطوسي في هذا المقام من التجريد أنه صنف التجريد بعد شوحه على الإشرات.

الصفحة 96

والمعلولية إلا الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي، لأن الوجود لا يكون معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة، والضرورة فوقت بين الوجود وسائر الصفات.

قال: والنقض بالقابل⁽¹⁾ ظاهر البطلان.

أقول: هذا جواب عن السؤال الثاني، وتقوره أنهم قالوا: إن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود، فإن الممكن المعدم لو لم يقبل الوجود إلا بشروط الوجود لزم تقدم الشئ على نفسه أو تعددت الوجودات للماهية الواحدة، والكل محال، وإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية؟

والجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عرض للماهية عروض السواد للجسم وأن للماهية ثبوتا في الخرج دون وجودها، ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك، بل كون الماهية هو وجودها⁽²⁾ وإنما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكة عن الوجود، لأن الحصول في العقل نوع من الوجود، بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفودة، فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، إذ ليس للماهية وجود منفود ولعلرضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل، بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها، والحاصل من هذا أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في

(1) جواب عن اعتراض الفخر الرازي بالنقض.

(2) سيأتي هذا البحث في المسألة الثامنة والثلاثين حيث يقول: وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها ولا.

الصفحة 97

ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خرجية عند وجودها في العقل فقط.

قال: والوجود من المحمولات العقلية⁽¹⁾ لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه.

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

وأما الثاني فإما أن يكون جوها أو عوضا، والأول باطل وإلا لم يكن صفة لغوه، والثاني باطل لأن كل عوض فهو حاصل في المحل، وحصوله في المحل نوع من الوجود، فيكون للوجود وجود هذا خلف، ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف.

قال: وهو من المعقولات الثانية.

أقول: الوجود كالشيئية في أنها من المعقولات الثانية، إذ ليس الوجود ماهية خرجية على ما بيناه، بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء، بل الموجود إما الانسان أو الحجر أو غيره، ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجودا.

قال: وكذلك العدم.

أقول: يعني به أن العدم من المعقولات الثانية العرصة للمعقولات الأولى كما

(1) أي مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيات من الصفات العقلية الاعتبارية الموجودة في العقل فقط، ليست بصفة عينية خارجية فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانية، وأما الوجود المطلق الواجبي الحق الصمدي فهو الأول والآخر والظاهر والباطن سبحانه الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين.

الصفحة 98

قلنا في الوجود، إذ ليس في الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عرض لغوه.

قال: وجهاتهما.

أقول: يعني به أن جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية أيضا كما تقدم من أنها أمور اعتبالية لا تحقق لها في الخرج، وقد سبق البحث فيه.

قال: والماهية.

أقول: الماهية أيضا من المعقولات الثانية فإن الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث إنها موجودة أو معقولة، وإن كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى⁽¹⁾، وليس البحث فيه بل في الماهية أعني العرض فإن كون الانسان ماهية أمرزائد على حقيقة الانسانية.

قال: والكلية والجزئية.

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانية العرضة للمعقولات الأولى، فإن الماهية من حيث هي هي وإن كانت لا تخلو عنهما إلا أنها مغاورة لهما، وهما يصدقان عليها صدق العرض على معروضه، فإن الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس، فالانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية، بل إنما تصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمة أو متحققة، والجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور أخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية.

قال: والذاتية والعرضية.

(1) يعني كما أن الأفراد الخارجية كزيد وعمرو وبكر مصاديق حقيقية للانسان كذلك الماهيات الذهنية كماهيات الانسان والبقر والغنم مصاديق ذهنية للماهية، فالماهية صادقة على كل واحدة منها، فالماهية من المعقولات الثانية العارضة على الأولى ومصاديقها أفراد ذهنية ليست بخارجية.

الصفحة 99

أقول: هذان أيضا من المعقولات الثانية العرضة للمعقولات الأولى فإنه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تأصل في الوجود، وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغوره فهما اعتباران عقليان عرضان لماهيات متحققة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية.

قال: والجنسية والفصلية والنوعية.

أقول: هذه أيضا أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العرضة للمعقولات الأولى، فإن كون الانسان نوعا أمر مغاير لحقيقة الانسانية عرض لها وإلا لامتنع صدق الانسانية على زيد، وكذلك الجنسية للحيوان مثلا أمر عرض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق، وهذا كله ظاهر.

المسألة السابعة والثلاثون

(1)

في تصور العدم

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

أقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب والإيجاب فلا بد وأن يعتوهما معا، لأن التناقض من قبيل النسب والإضافات لا

يمكن تصويره إلا بعد تصور معروضيه، فيكون متصورا للسلب والإيجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة، لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخرج ما يطابقها، ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخرج

(1) الوجود باعتبار عمومته وانبساطه وإحاطته وسعة رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف كالعمى في الذهن عند تصورهما، ولذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، وامتناع أحدهما أي العدم المطلق لا يمكن تحققه، وإمكان الآخر أي العدم المضاف الممكن تحققه وذلك لأن كل ما هو ممكن وجوده كالبصر يمكن عدمه وهو العمى، وكذلك يحكم على العدمين بغير ذلك من الأحكام ويميز أحدهما من الآخر.

الصفحة 100

ما يطابقها ثم يحكم على إحداها بمقابلة الأخرى لا من حيث إنها حاضرتان في العقل بل من حيث إن إحداها استندت إلى الخرج نون الأخرى، وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنه مميز على ما تقدم (1)، ويحكم على

(1) تقدم في المسألة التاسعة عشرة حيث قال: وقد يتمايز الإعدام.. الخ، ثم التحقيق في المقام أن يقال بالوجود - أي بالوجود الصمدي الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر - يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين لأن كلا من الضدين يستلزم سلب الآخر، فالضدان يؤولان إلى النقيضين من هذا السلب، مثلا إن الألم والراحة ضدان ليسا بنقيضين، ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضا، كأنه يقال الراحة وعدمها والألم وعدمه، واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل للمفهومين أو الماهيتين، وأما في الوجود فتتحد الجهات كلها فإن الظهور والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم مفهومها وذلك العدم هو سلب الإمكان والنقص، أيضا راجعة إلى الوجود من وجه وذلك الوجه هو إما تأكيد الوجود وتوحيده الصمدي، وإما انبساط الوجود إلى العدم لأن الأعدام المتمايزة بعضها عن البعض تمايزها أيضا باعتبار وجوداتها في ذهن المعبر لها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أن لها ذات متمايزة بذواتها، فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها، لأن الصفات الكمالية من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها تدور مع الوجود حيثما دار ولا تنفك عنه تحققا بل هو عينها، فكل واحدة منها عين باقيها بوجودها الأحدي، فافهم.

ثم نقول: ولكون الضدين مجتمعين في عين الوجود يجتمعان أيضا في العقل، إذ لولا وجودهما فيه لما اجتمعا فيه، وعدم اجتماعهما في الوجود الخرجي الذي هو نوع من أنواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو،

فتدبر.

فالوجود الحق المطلق - أي المطلق عن الإطلاق والنقييد على ما ذهب إليه المحققون من أهل التوحيد - حقيقة واحدة ذات شؤون وشجون ولكل شأن حكم لا يتجافى عنه من حيث إن ذلك الحكم حكم ذلك الشأن وإن كان كل رقيقة محاكية عن حقيقتها وكل حقيقة هي واجدة كمال رقائقها مع ما هي عليها من الزيادة، فالوجود المطلق الحق منصبغ بتلك الأحكام في عز وحدته وغناه الذاتي، والانصبغ في الحقيقة هو الاتصاف الوجودي الأحدي، ولذا قال بعض مشايخ التوحيد: بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليها بها.

واعلم أن نهاية كمال كل صفة هي أن لا يتطوق إليها زوال وفتور بعروض مقابلها، بل انتظم معه والتأم بحيث يزيد قوة وسلطانا وسعة، وقد جاء في الآيات القوانية والمأثورات الروائية اتصافه سبحانه بالأسماء والصفات المتقابلة كالأول والآخر، والظاهر والباطن، واللطيف والقهار، والنافع والضار، والقابض والباسط، والخافض والرافع، والهادي والمضل، والمعز والمذل ونظاؤها.

الصفحة 101

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

قال: وأن يتصور عدم جميع الأشياء⁽¹⁾ حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار،

قسيم باعتبار، ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

أقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية، ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق، ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم⁽²⁾ بمعنى أن الذهن يتخيل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصوره، لأن رفع الثبوت الشامل للثبوت الخرجي والذهني تصور ما ليس بثابت ولا متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار أنه سلبه ولا استبعاد

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

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

(2) من اللاحق أي يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم، فالعدم ونفس العدم منصوبان على المفعولية.

الصفحة 102

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

قال: ولهذا نقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي⁽¹⁾ الهوية لكل من التمايزين، ولو فرض له هوية⁽²⁾ لكان حكمها حكم الثابت.

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

لا يقال: امتياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من الممتزين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز، فلو كان العدم ممثرا عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه، لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية، فيكون رفع هوية العدم قسيما للعدم وقسما منه وهذا محال.

لأننا نقول: لا نسلم وجوب الهوية لكل من الممتزين، فإننا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت

الهوية لكل ممترين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض أنها لا هوية يكون مقابلة للهوية وقسيما لها، ولا امتناع في كون الشيء قسيما من الشيء

(2) أي الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر لا يستدعي.

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

الصفحة 103

وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت.

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

أقول: الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخرج، وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار، فإذا حكم الذهن على الأشياء الخرجية بأشياء خرجية مثلها كقولنا: الانسان حيوان في الخرج، وجب أن يكون مطابقا⁽¹⁾ لما في الخرج حتى يكون حكم الذهن حقا وإلا لكان باطلا، وإن حكم على أشياء خرجية بأمر معقولة كقولنا: الانسان ممكن، أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا: الإمكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقتها لما في الخرج، إذ ليس في الخرج إمكان وامتناع متقابلان ولا في الخرج انسان ممكن.

إذا تقرر هذا فنقول: الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقتها لما في الخرج لما تقدم من أن الحكم ليس مأخوذا بالقياس إلى الخرج ولا باعتبار مطابقتها لما في الذهن، لأن الذهن قد يتصور الكواذب، فإننا قد نتصور كون الانسان واجبا مع أنه ممكن، فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقتها لما في الذهن لكان الحكم بوجود الانسان صادقا، لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم، بل يكون باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر. وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه⁽²⁾ رحمه الله جرت هذه النكته وسألته عن

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

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

(2) أقول: قد صنفنا رسالة في نفس الأمر وقد أُوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله وجواب المحقق الطوسي إياه، فلا بأس بالرجوع إليها في المقام لعلها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف والله سبحانه ولي الأمر.

الصفحة 104

معنى قولهم: إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخرجي، وقد منع كل منهما هاهنا.

فقال رحمه الله: العواد بنفس الأمر هو العقل الفعال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

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

المسألة الثامنة والثلاثون

في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

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

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

قال: والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه (1) وتغايرهما من آخر، وجهة

(1) أي يستدعي مناسبة ما بينهما ومغايرة ما بينهما، فالمناسبة تفيد الحمل والمغايرة الإفادة.

ثم الحمل هو الاتحاد والاتحاد بين الموضوع والمحمول إما بتقول الموضوع إلى مقام المحمول حتى يتحدا، أو بتصدق المحمول إلى مقام الموضوع. وبالجملة الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنيية ما ووحدة ما واتحاد الطرفين بحسب الذات والوجود، وتغايرهما بحسب المفهوم أي المتغايران مفهوما متحدان ذاتا. وإن شئت قلت في تعريف الحمل: إن الحمل المفيد هو أن المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا، أو أن الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار.



الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا.

أقول: لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شوع في تحقيق معنى الحمل، وتقرره أنا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به أن ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها، فإنه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المضافة وهو باطل، ولأن قولنا: الانسان حيوان، حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين، ولا نعني به أن ذات الموضوع مباينة لذات المحمول، فإن الشئيين المتباينين كالانسان والفوس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعني به أن الموضوع والمحمول بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه، فإذا قلنا: الضاحك كاتب، عنيانا به أن الشئ الذي يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب، فجهة الاتحاد هي الشئ وجهة التغاير هي الضحك والكتابة.

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

قال: والتغاير لا يستدعي (1) قيام أحدهما بالآخر، ولا اعتبار عدم القائم في

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

وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا: كل انسان ناطق، مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء، والأجنبية إنما تؤم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات، ولو سلم فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر، بل الذي يستدعيه لئلا يؤم اجتماع المثليين هو عدم اعتبار القائم، وأين هو من اعتبار عدمه ليؤم اجتماع النقيضين.

القيام لو استدعاه.

أقول: لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العوض بمحله، فإننا نقول:

الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية، ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يؤم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذا باعتبار عدم القائم، فإنه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعي مجرد القيام (1).

قال: وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها ولا.

أقول: إن الحكماء اتفقوا على أن الموصوف بالصفة الثبوتية يجب أن يكون ثابتا، وقد أورد على هذا أن الوجود ثابت (2)

للماهية فيجب أن تكون الماهية ثابتة وألا حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل.

(1) مطابق لما في (م) والنسخ الباقية: والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام، وفي بعضها بمجرد القيام.

(2) لأن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، وتفصي الفخر الوري عن هذا الازاد بتخصص القاعدة الوعية بالاستثناء، والواني بتبديل الوعية بالاستزام لأن ثبوت الشئ أي المثبت له في الوعية يجب أن يكون مقدما، ولكنه في الاستزام يتحقق مع المقارنة أيضا، فالاستزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الوعية، والسيد المدقق تفصي بإنكار ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا، والمحققون من أساطين الحكماء كالشيخ في التعليقات و صدر المتألهين في الأسفار بأن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية.

الصفحة 107

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

قال: وسلبه عنها لا يقتضي تمزها وثبوتها، بل نفيها لا إثبات نفيها، وثبوتها في الذهن وإن كان لازما لكنه ليس شوطا.

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

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

لأننا نقول: إنا لا نريد بذلك (1) أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن، فإن كونه موجودا في الذهن صفة مغاوة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث تؤرمه هذه الصفة أو غيرها.

قال: والحمل والوضع (2) من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك، وليست الموصوفية ثبوتية وإلا تسلسل.

أقول: الحمل والوضع من الأمور المعقولة، وليس في الخرج حمل ولا وضع بل الثابت في الخرج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي، ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك، فإن استحقاق بعض المعاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع،

(1) والحاصل الفرق بين الحينية والمشروطة.

(2) أي كون الشئ محولا وموضوعا.

الصفحة 108

فإذا قلنا: الجسم أسود، فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتبري ذهني لا خرجي حقيقي،

لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل، وبيان الملازمة أنها لو كانت خرجية لكانت عرضا قائما بالمحل، فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى فننقل الكلام إليها ويتسلسل.

المسألة التاسعة والثلاثون

في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض

قال: ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض.

أقول: الموجود إما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أو لا يكون، والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضًا، فإن العرض وإن كان لا يوجد إلا بمحله لكنه موجود حقيقة، فإن وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل، إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد أن لم يكن. والثاني هو الموجود بالعرض كأعدام الملكات والأمور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان، ويقال إنها موجودة في الأعيان بالعرض.

قال: وأما الوجود في الكتابة⁽¹⁾ والعبارة فمجزي.

أقول: للشئ وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما، ووجود في العبارة ووجود في الكتابة، والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة، لكن الوجودان⁽²⁾ الأولان حقيقيان والباقيان مجزيان، إذ لا يحكم العقل بأن الشئ موجود في اللفظ والكتابة، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنه موجود فيهما.

(1) كما في (ت، ق) وفي غيرهما: أما الموجود في الكتابة.

(2) هكذا كانت العبارة في جميع النسخ المعتوة، فلفظة (لكن) مخففة ملغاة عن العمل.

المسألة الأربعون

في أن المعنوم لا يعاد

قال: والمعنوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود.

أقول: ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعنوم لا يعاد، وذهب آخرون منهم إلى أنه ممكن أن يعاد، والحق الأول. واستدل المصنف رحمة الله عليه بوجهه الأول: أن المعنوم لا تبقى له هوية ولا يتميز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود، وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فإنه حكم ما، والتحقيق هنا أن الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخرجي.

قال: ولو أعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجه الدالة على امتناع إعادة المعنوم، وتقووه أن الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته إنما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول.

قال: ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقووه أن المعنوم لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، فإننا إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معا لم يقع بينهما افتراق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا كون أحدهما ⁽¹⁾ كان موجودا ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفوق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم، فلا يمكن الحكم عليها بأنها هي حالة العدم، وإذا لم

(1) وفي (ش) وحدها: إلا أن أحدهما، والنسخ الأخرى كلها والثلاث الأول منها هي أقدم النسخ وأصحها: إلا كون أحدهما كان موجودا، والظاهر أن ما في (ش) تصرف من غير ضرورة.

الصفحة 110

يبقى فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء.

قال: وصدق المتقابلان عليه دفعة.

أقول: هذا وجه رابع، وهو أنه لو أعيد المعنوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشخصاته، ومن بعض مشخصات الزمان، فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون مبتدأ معادا وهو محال، لأنهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحدة.

قال: ويلزم التسلسل في الزمان.

أقول: هذا دليل على امتناع إعادة الزمان، وتقووه أنه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغاورا لوجوده أولا، والمغاورة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير، فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه توة ويعدم أخرى، وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية.

أقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى إمكان إعادة المعنوم، وتقوير الدليل أن الشيء بعد العدم إن استحال وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ، وإن كان لأمر غير لازم بل لعرض فعند زوال ذلك العرض يزول الامتناع.

وتقوير الجواب أن الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم، وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد

الوجود.

المسألة الحادية والأربعون

في قسمة الموجود إلى الواجب والممكن

قال: وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود⁽¹⁾

(1) أي وردت القسمة وذلك لأن مورد القسمة في كل تقسيم لا يقيد بشئ من القيود ولا بعده بل يؤخذ مطلقا وإلا لزم تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره، وفي (مق): وردت على الموجود.

الصفحة 111

من حيث هو قابل للتقييد وعدمه.

أقول: العقل يحكم حكما ضروريا بأن الموجود إما أن يكون مستغنيا عن غوه أو يكون محتاجا، والأول واجب والثاني ممكن، وهذه قسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى وهان، وليست القسمة وردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق، فإن الشئ من حيث هو ذلك الشئ يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشئ، وإذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحثية بل يؤخذ الشئ بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فتتضاف إلى مفهومه مفهومات آخر، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما.

المسألة الثانية والأربعون

في البحث عن الإمكان

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

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

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

الصفحة 112

امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم، وإن كان معنوما استحال عليه قبول الوجود كما تقدم، وإذا استحال مجامعة الإمكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالإمكان.⁽¹⁾ وذلك لأن القسمة⁽¹⁾ في قولهم المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجودا أو معنوما ليست بحاصرة، لأن المفهوم منه أن

المحكوم عليه بالامكان إما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم، ويعوزه قسم آخر وهو أن يحكم عليه لا مع اعتبار أحدهما. وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح، لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم، وليس حال الماهية إما حال الوجود أو حال العدم لأنهما حالان تحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها تقبل أحدهما لا بعينه، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشروط المحمول.

قال: ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته.

أقول: كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير⁽²⁾ كونه آلة للتعقل، ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل إنما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء، لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر، ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله. إذا ثبت هذا فنقول: الإمكان كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده على أي أنحاء العروض يعوض للماهية، ولا ينظر في كون الإمكان موجودا أو معدوما أو جوهرًا أو عرضا أو واجبا أو ممكنا، ثم إذا نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشيء،

(1) إشارة إلى دفع السؤال بهذا التحقيق.

(2) خبر لقوله: كون الشيء.

الصفحة 113

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

قال: وحكم الذهن⁽¹⁾ على الممكن بالامكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل.

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

المسألة الثالثة والأربعون

في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

قال: والحكم بحاجة الممكن ضروري⁽²⁾ وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح.

(1) قد تقدم تحقيقه في بيان نفس الأمر في المسألة السابعة والثلاثين. وهذا الكلام جواب عن استدلال من يقول: بأن الإمكان موجود في الخارج بأن حكم الذهن على الممكن بالامكان إن لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن، وإن كان مطابقا للخارج كان الإمكان موجودا فيه. والجواب أن الإمكان أمر عقلي وقد تقدم أن صحة الحكم بالأمور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر وهو أعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل.

(2) قال قدس سوه في شوحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الإشرارات: الممكن يفترق في توجع أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علة موجحة لذلك الطوف، وهذا حكم أولي وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويؤع إلى ضروب من البيان كما يؤع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن أن تتوجع إحداهما على الأخرى من غير شئ آخر ينضاف إليها وإلى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضوع، إنتهى. وقد تقدم أيضا في المسألة الثلاثين من هذا الكتاب أن الحكم باحتياج الممكن ضروري.

الصفحة 114

أقول: كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة أحدهما إلى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه إلى وهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته، لأن الخفاء في الحكم يسند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه، ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وأنها كما يستحيل توجع إحدى الكفتين على الأخرى بغير مرجح، كذلك الممكن المتسوي الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر.

قال: والمؤثرية اعتبار عقلي (1)

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر. وتقرير السؤال: أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إن كانت وصفا ثوتيا في الذهن من غير مطابقة الخلق لزم الجهل، ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشئ بغيره، وإن كانت بمطابقة الخلق أو

(1) أقول: القول الأقوم الأحكم في المقام أن جعل أنما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث ذاته وحقيقته، لأن الإمكان أنما يتعلق بالوجود من حيث التعيين لا من حيث الحقيقة، فالتحقيق الأتم أن الماهية كما أنها ليست مجعولة بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية كذا الوجود ليس مجعولا بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجودا بل الوجود وجودا أزلا وأبدا وموجودا أزلا وأبدا، والماهية ماهية أزلا وأبدا وغير موجودة ولا معدومة أزلا وأبدا وإنما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيينه لا غير.

وبعبارة أخرى الممكن هو الوجود المتعين، فإمكانه من حيث تعيينه، ووجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عبارة عن تعيين الوجود الحقيقي في مرتبة من مراتب ظهوره بسبب تلبسه بأحكام الأعيان الثابتة وآثرها، وتلك الأعيان هي حقائق الممكنات.

والإيجاد عبارة عن تجلية فإنه في الماهيات الممكنة الغير المجعولة التي كانت مرآيا لظهوره، فافهم.

الصفحة 115

كانت ثابتة في الخلق مغاوة للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال، وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل أنما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلوا بصاحبه، وإنما يكون متلوا

بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غوه، لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف، وليست المؤثرية عدمية لأنها نقيض اللا مؤثرية المحمولة على المعلوم، والمحمول على المعلوم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثرية ثبوتية.

وتقوير الجواب: أن المؤثرية أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات، وعدم مطابقته للخروج لا يقتضي كونه جهلا لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخروج ولم يثبت في الخروج.

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

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

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم، وتقوير السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فالتأثير باطل. أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وإن كان مغاوا، فالكلام فيه كالكلام في الأول. وتقوير الجواب: أن نقول: إن أردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر، لأن العلة مع المعلول

الصفحة 116

تكون بهذه الصفة، وإن أردت به مقلنة المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل⁽¹⁾، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معلوم.

قال: وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق.

أقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم، وتقويره أن المؤثر إما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود، والأقسام بأسرها باطلة فالتأثير باطل.

أما الأول: فلأن كل ما بالغير يرتفع برتفاعه لكن ذلك محال، لأن صيرورة الماهية غير ماهية محال، لأن موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم عليها بالعدم.

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

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

وتقوير الجواب: أن المؤثر يؤثر في الماهية، وعند فوض الماهية يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفوض مترتبا على

الفوض، ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجادا لما فوض موجودا أما قبل فوضه ماهية فيمكن أن يوجد

المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده، والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق، والغلط هنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية، وقلنا عدت الماهية معناه أن الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخرجي، لأن الوضع والحمل من

(1) باتفاق النسخ كلها، فالذاتية صفة للمضاف في (مقارنة المؤثر)، أو للموصوف المحذوف أي المقارنة الذاتية.

الصفحة 117

ثواني المعقولات على ما مروا ولا يكونان في الخرج، وكذا البحث في حصول الوجود من موجدته ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود، لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به، والبراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود، ولا يؤزم من ذلك ما ذكره من المحال.

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

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقويه أن يقال: إن الممكن لو افتقر في طرف الوجود إلى المؤثر لافتقر في طرف عدمه لتساويهما بالنسبة إليه، والتالي باطل، لأن المؤثر لا بد له من أثر وعدمه نفي محض، فيستحيل استناده إلى المؤثر، ولأنه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز.

وتقوير الجواب: أن عدم الممكن المتسولي ليس نفيًا محضًا بل هو عدم ملكة، وتسولي طرفي وجوده وعدمه إنما يكون في العقل، والموجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخرج، وأما في عدم فلا يكون إلا عقليا، وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في التوجيه العقلي ولا متيله عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا عدمه بذلك عدمه في العقل.

المسألة الرابعة والأربعون

في أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر

قال: والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته.

أقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلمين إلى أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر، وبالجملة كل من قال بأن الإمكان⁽¹⁾ علة تامة في

(1) جمهور العقلاء مالوا إلى أن علة احتياج الأثر إلى مؤثره هي الإمكان لا غير، وقال آخرون:

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

وبالجملة كل من قال.. الخ.

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

وشنع عليهما الشيخ في النمط الخامس من الإشترات حاكيا كلامهم بقوله: وقد يقولون إنه إذا وُجد فقدزالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثوا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البري تعالى في أن وُجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلا، فإذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى البري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا إلى موجود آخر والبري أيضا موجود وكذلك إلى غير النهاية.

ثم أخذ الشيخ في الود عليهم فاجع الإشترات، وقال في حقهم: فؤلاء هؤلاء، يعني أنهم علماء العوام وعوام العلماء. وقد تقدم الكلام في ذلك أيضا في المسألة التاسعة والعشرين.

الصفحة 118

احتياج الأثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر، والدليل عليه أن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم، فهي أبدا محتاجة إلى المؤثر، لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول.

قال: والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث (1)

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

والتحقيق: أن قولهم: المؤثر حال البقاء إما أن يكون له في الأثر تأثير أو لا، يشتمل على غلط (2) فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء

(1) سيأتي البحث عنه في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من هذا المقصد.

(2) أي أن قولهم يشتمل على غلط.

الصفحة 119

وتحصيل الحاصل إنما لزم منه. والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وتأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا (1).
قال: فلهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب (2) لو أمكن (3)، ولا

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

(2) الموجب بالفتح المضطر.

(3) أي لو أمكن القديم الممكن، وكلمة (لو) للامتناع نحو قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا، أو لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات، ولكن الوجه الأول أولى بل المتعين كما يقتضيه سياق البحث، والكلام من أن كل ممكن حادث. وإنما لم يمكن القديم الممكن لأن الفاعل المختار على زعمهم هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار.. إلى آخر ما قاله الشلح، يعني ولما قلنا من أن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته، والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر لأنه ممكن باق فيحتاج إلى المؤثر في بقاءه فقط لا في الحدوث لأنه القديم الممكن، فليس له حال حدوث كما للحادث الباقي المحتاج إلى المؤثر في حدوثه وبقائه كليهما.

أقول: الفلاسفة الطبيعية كانوا قائلين بأن واجب الوجود بالذات هو الأصول الأولية، أي الأجزاء التي لا تتخوأ الموسومة بالآتم وهي مادة هذه المحسوسات وعنصوها، أي أن هذه المحسوسات معلولة كائنة منها. وإلى تلك الأصول أشار وهان الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الواحدة والسنتين والمائة من نهج البلاغة بقوله: لم يخلق الأشياء من أصول أولية ولا من أوائل أبدية بل خلق ما خلق فأقام حده وصور ما صور فأحسن صورته.. الخ. وفي المقام مذاهب أخرى نقلها الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشرات والماتن المحقق الطوسي في شرحه عليه من القائلين بالمبادئ الاسطيقسية وغيرها.

وهؤلاء قائلون بأن المادة أو الاسطقس علة موجبة، أي مضطرة تكونت هذه المحسوسات منها بلا رادة واختيار، وبيان الإيجاب هو على النحو الذي نقله عنهم الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء (ص 26 ج 1 ط 1) حيث قال: إنهم يرون أن مبادئ الكل هي أحوام صغار لا تتخوأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلاء فينتفخ أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد متوتبة في خلاء غير متناه، ومع ذلك فوى أن الأمور الجزئية من الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق.

ورفقة أخرى لم تقدم على أن يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطيقسية بالاتفاق، فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل، وأنه قد كان في ابتداء النشور بما يتولد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة وكأن يكون حيوان نصفه أيل ونصفه عنز، وأن أعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلاً قالوا: ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضواس عريضة لتطحن، بل اتفق أن كانت المادة تجتمع على هذه الصورة، واتفق أن كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء، وربما اتفق له من آلات النسل نسلاً لا ليستحفظ به النوع بل اتفاقاً. إنتهى ما أردنا من نقل ما في الشفاء.

بيان: قوله ولعدم الخلاء، أي ليس لها خلاء وتجويف. قوله في طباعها متشاكل، أي من نوع واحد. قوله كائنة لا بحسب

الاتفاق، أي كائنة بحسب الطبيعة. قوله نصفه أيل ونصفه عنز، أيل بالفتح والتشديد على وزن الميت، وفي الصحاح الأيل الذكر من الأوعال وهو الذي يسميه بالفلسية (كوزن) وعنز بالفتح والسكون يقال بالفلسية (بز كرهى)، فلنرجع إلى ما كنا فيه:

والغرض أن هؤلاء وأترابهم من الفرق الطبيعية قائلون بالإيجاب والاضطراب، لأن تلك المبادئ لا حياة لها ولا شعور وعلم وإرادة، واتفق أن تكونت منها هذه المحسوسات، وأما الفيلسوف الإلهي فقائل بالمبدأ الحي العالم القادر المريد السميع البصير المختار في جميع أفعاله وهو دائم الفضل على البرية، وحاشاهم عن التفوه بالإيجاب والاضطراب وعدم الاختيار في المبدأ سبحانه وتعالى.

ثم إن هذين العلمين يؤلان ذلك ولا يمكن استناد القديم الممكن إلى المختار، وهذا يفسوه ويعلله بقوله: لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد إنما يتوجه في التحصيل إلى شئ معدوم، لأن القصد إلى تحصيل الحاصل محال، وكل معدوم يجدد فهو حادث. وتوفاها بحدوث العالم بدليل كونه مخترا، وبأن القول بقدمه يوجب أن يكون موجبا مضطرا. والمحقق الطوسي في رسالته الموسومة بتذكرة آغاز وانجام قد أفاد في التوحيد الصمدي الذي هو الأول والآخِر والظاهر والباطن الفياض على الإطلاق رُأ لا وأبدا على ما واه الموحدون الشامخون في معرف الحكمة المتعالية حقائق دالة على توغله في توحيد الوجود الحق الصمدي الألي في ذاته وجميع صفاته وأفعاله، وقد بينا وأوضحنا كلماته الثريفة في تعليقاتنا على آغاز وانجام على التفصيل والاستيفاء معاضدة بمنطق الوحي فرجع إليها.

وكان بعض مشايخنا يقول: كان المحقق الطوسي في التجريد جالسا على كرسي الكلام فتكلم على دأبهم وهديهم.

ثم قد يأتي كلامه في الإيجاب أيضا في المسألة الأولى من الفصل الأول من المقصد الثالث في صفاته تعالى حيث يقول: وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.



يمكن استناده إلى المختار.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم من أن الممكن الباقي إذا ثبت أنه محتاج إلى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب، أما استناده إلى المختار فغير ممكن لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد إنما يتوجه في التصويل إلى شيء معدوم، لأن القصد إلى تصويل الحاصل محال، وكل معدوم تجدد فهو حادث.

المسألة الخامسة والأربعون

في نفي قديم ثان

قال: ولا قديم سوى الله تعالى (1) لما يأتي.

أقول: قد خالف في هذا جماعة كثرة، أما الفلاسفة فظاهر (2) لقولهم بقدم العالم.

(1) قدمه سبحانه بساوق قدم فيضه.

(2) فقد تربت حق القول وتحقيقه في ذلك، والإيجاد وإن كان بحسب كل يوم في شأن وتجليه على النوام بالاسمين الشريفين القابض والباسط وسائر أسمائه الحسنی متجددا أنا فأنا بتجليات غير متناهية خلقية، ولكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حي عليم زلي أبدي متصف بجميع الصفات الكمالية بوجوده الأحدي، فالوجود غير مجعول مطلقا كما أنه غير قابل للعدم مطلقا لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه وانقلابه إلى غوه. والآراء الأخرى كلها قابلة لمحمل صحيح بحيث لا تنافي ذلك التوحيد الصمدي بمعناه الأرفع الأشمخ.

وأما المسلمون (1) ، فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقوة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي.

وأبو هاشم أثبت أحوالا خمسا فإنه علل القارية والعالمية والحيية والموجدية بحالة خامسة (2) هي الإلهية. وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء، اثنان حيان فاعلان هما البلري تعالى والنفس (3) وواحد منفعل غير حي هو الهبولي واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء. أما قدمه تعالى فظاهر، وأما النفس والهبولي فلاستحالة تركيبهما عن المادة وكل حادث مركب، وأما الزمان (4) فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه، وأما الخلاء فوفعه غير معقول. واختار ابن زكريا الرزي الطبيب هذا المذهب وصنف كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة. وكل هذه المذاهب باطلة (5) ، لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تفردهما.

(2) متعلق بفعل علل.

(3) أي النفس التي هي مبدأ الحياة من النفس الانسانية والفلكية.

(4) أي الدهر.

(5) (ينبغي التأمل فيه، والقول بالحال والثبوت فقد علمت تحقيق الحق في ذلك، والكتب المدونة في الملل والنحل كالفصل

لابن حزم الأندلسي، والملل والنحل لمحمد الشهرستاني وغيرهما في المذاهب والآراء والفرق أكثرها مما استفادوها من ظواهر

بعض عباداتهم واخترعوا منها مذهبا أو رأيا وأسندوهما إلى قائلها ولا يرتضي غالبا صاحب القول بهما حيث إنه لم يعن ما

استفيد من كلامه، ولم يصل مؤلف الملل والنحل إلى معنى كلامه ولب مراده، ولنا على ما قلنا شواهد عديدة كثيرة نقل

شودمة منها ينجر إلى الإسهاب ويوجب تأليف كتاب عجاب. وينبغي لنا تصنيف مصنف في الجمع بين الآراء كما صنّفه

الفرايبي في الجمع بين الرأيين، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، وبالجملة أن أهل التحقيق في التوحيد - أعني المتألهين في

التوحيد - قائلون بأن الحق سبحانه ليس له سوى فضلا عن أن يكون قديما أو حادثا، بل ليس الوجود إلا الحق وآياته.

الصفحة 123

المسألة السادسة والأربعون

في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال: ولا يفترق الحادث إلى المدة والمادة (1) وإلا لزم التسلسل.

أقول: ذهب الفلاسفة إلى أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة، لأن كل حادث ممكن وإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعلوم لانقائه فهو ثبوتي هو المادة، ولأن كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر، فالسابق بالزمان يستدعي ثبوته، وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل، لأن المادة ممكنة فمحل إمكانها مغاير لها فيكون لها مادة أخرى على أنها قد بينا إن الإمكان عدمي، لأنه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له إمكان ويلزم التسلسل، والزمان يتقدم أخروا بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

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

(1) المادة ما يكون موضوعا للحادث إن كان الحادث عرضا، أو هيولة إن كان الحادث صورة، أو كان متعلقه إن كان الحادث نفسا، وبالجملة أن الحادث محتاج إلى محل سابق.

وقوله: لأن كل حادث ممكن، دليل لمسبوقيته بمادة. وقوله: ولأن كل حادث يسبقه، دليل لمسبوقيته بمدة. وقوله: هذا النوع

من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعي ليتقدم. وقوله:

لفظ مشترك بين معنيين، كما بين في المسألة الثانية والثلاثين حيث قال: والاستعدادي قابل للشدة والضعف.. الخ.

واعلم أن الحادث ينقسم إلى الحادث الذاتي وإلى الحادث الزماني، والثاني يحتاج إلى المادة والمدة نون الأول لأن العقول

عند الإلهيين من الفلاسفة حادثة بالحدوث الذاتي كغيرها من الحوادث الزمانية ولكنها غير متصفة بالحدوث الزماني، فكل ما حدث بالزماني حادث بالذاتي أيضا ولا عكس كليا، والحدوث الذاتي يصدق على القديم الممكن الغير المفترق إلى المدة والمادة، والمفترق إليهما مسبوق بالامكان الاستعدادي. والتسلسل التعاقبي في المقام غير ضار لنوام الفيض وقدمه. والتحقق موكول إلى البحث عن حق التوحيد الذي هو توحيد الوجود الحق الصمدي ذي المعراج.

الصفحة 124

الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية. والثاني: الاستعداد وهو موجود معنود في نوع من أنواع جنس الكيف، وإذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة. وعن الثاني: أن القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر. قلنا: أما الأول فباطل، لأن ذلك العوض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل، وأما الثاني فكذلك لأن أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض لذاتها وتتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة، فكان الزمان مركبا من الأناث وهو عندكم باطل.

المسألة السابعة والأربعون

في أن القديم لا يجوز عليه العدم

قال: والقديم عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه.

أقول: القديم إن كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وإن كان العدم لا يسمى قديما⁽¹⁾، وإن كان وجودا استحاله عدمه لأنه إما أن يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، أو ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختلا لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجبا، فإن كان واجبا استحاله عدمه فاستحاله عدم معلوله، وإن كان ممكنا تسلسل.

قال:

(1) قد يوصف العدم بالقدم والحدوث، فيقال: العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث.

الصفحة 125

الفصل الثاني

(1)

في الماهية ولواحقها

وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب⁽²⁾ عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الأمر المتعقل، والذات والحقيقة عليها

مع اعتبار الوجود، والكل من ثواني المعقولات.

أقول: في هذا الفصل مباحث شريفة جلييلة نحن نذكرها في مسائل:

المسألة الأولى

في الماهية والحقيقة والذات

أما الماهية فهي لفظ مأخوذة عن (ما هو) وهو ما به يجاب عن السؤال بما

(1) قال المصنف في شرح الفصل الخامس من سابع الإشارات في اشتقاق لفظ الماهية ومعناه:

إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عولضه الخرجة، ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظ ما هو، فإن الجواب عنها يكون بها، إنتهى.

يعني أن الجواب عن لفظة ما هو يكون بالماهية. وقوله: لواحقها، يعني بها عولضها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والوجود والعدم وغورها.

(2) أي الماهية، وتذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى (ولما رأى الشمس بؤغة قال هذاربي).

(3) أي تطلق الذات والحقيقة على الماهية مع اعتبار الوجود الخرجي، فلا يقال مثلا ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهية العنقاء. وقد يستعمل هذه الألفاظ الثلاثة أي الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق بينها.

الصفحة 126

هو، فإنك إذا قلت: ما هو الانسان، فقد سألت عن حقيقته وماهيته، فإذا قلت:

حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الانسان، وهذه اللفظة - أعني الماهية - إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على

الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات، والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العرضة

للمعقولات الأولى، فإن حقيقة الانسان - أعني الحيوان الناطق - معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة، وهذه عولض لها.

قال: وحقيقة كل شيء واحدة مغايرة (1) لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لم تصدق على ما يناهيا.

أقول: كل شيء له حقيقة هو بها ما هو، فالإنسانية من حيث هي إنسانية حقيقة وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من

الاعتبارات، فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا

غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها، لأن الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الإنسانية لم تصدق الإنسانية على ما يناهيا الوحدة،

لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة، وكذلك القول في الكثرة وكذا الوجود والعدم والكلية والجزئية وغورها، فهي إذن مغايرة

لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والأعراض المتضادة.

قال: وتكون الماهية مع كل عرض مقابلة لها مع ضده.

أقول: إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا صلت واحدة، وإذا أخذت مع قيد الكثرة صلت كثوة، فالواحدية أمر مضموم إليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر، فإن الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العرضين لا باعتبار الماهية نفسها.

قال: وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها.

(1) قوله: واحدة مغايرة، باتفاق (م ص ق ز د).

الصفحة 127

أقول: الانسانية من حيث هي هي ليست إلا الانسانية، وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم، إذا عرفت هذا فإذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلا: هل الانسان ألف أم ليس؟ كان الجواب دائما بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا بعد من حيث، فنقول: الانسان ليس من حيث هو انسان ألفا، ولا نقول: الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا⁽¹⁾. ولو قيل: الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يؤم منه أن نقول: فإن ذلك الوحدة بالعدد، لأن قولنا: من حيث هي إنسانية، أسقط جميع الاعتبارات، وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه.

المسألة الثانية

في أقسام الكلي

قال: وقد تؤخذ الماهية محنوبا عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شئ لكان زائدا ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهو الماهية⁽²⁾ بشرط لا شئ ولا توجد إلا في الأذهان.

أقول: الماهية كالحوان مثلا قد تؤخذ محنوبا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شئ لكان ذلك الشئ زائدا على تلك الماهية، ولا تكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ، وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخرج، لأن كل موجود في الخرج مشخص، وكل مشخص

(1) بل الانسان ليس هو من حيث هو انسان بألف ولا غير ألف، لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، وقضية الانسان من حيث هو انسان ليس ألفا في حكم الايجاب العدولي، ومعناه الانسان من حيث هو لا ألف، أي هو شئ وذلك الشئ هو لا ألف، وهذا ليس بصحيح لأنه ليس إلا نفسه، والألف واللا ألف مغايران له وهو كما أنه ليس بألف، ليس بلا ألف وعبرة المقام مطابقة للنسخ كلها.

(2) بإطباق النسخ كلها: وهو الماهية، بتذكير الضمير، وكذلك في الشرح.

الصفحة 128

فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخرج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه.

أقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقلرته غيره مما يدخل في حقيقته، وهذا هو الحيوان لا بشروط شئ وهو الكلي الطبيعي، لأنه نفس الطبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخرج، فإن الحيوان المقيد موجود في الخرج وكل موجود في الخرج فإن أجزاءه موجودة في الخرج، فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه.

قال: والكلية العرضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب منهما عقلي وهما ذهنيان، فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة.

أقول: هذان اعتباران آخوان للكلي (أحدهما) الكلية العرضة لها وهو الكلي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه. (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العرضة لها، فإن هذا اعتبار آخر مغاير للأولين، وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخرج، أما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلا عرضاً لغيره، إذ الكلية من ثواني المعولات ليست متأصلة في الوجود، إذ ليس في الخرج شئ هو كلي مجرد، فالكلية إذا عرضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني، إذ كل موجود في الخرج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها (أحدها) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية (والثاني) الكلي المنطقي وهو العرض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منهما.

الصفحة 129

(1) المسألة الثالثة

في انقسام الماهية إلى البسيط والمركب

قال: والماهية منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء، وهما موجودان ضرورة.

أقول: الماهية إما أن يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره، وإما أن لا تكون كذلك. والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق، والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له، وهذان القسمان موجودان بالضرورة فإننا نعلم بالضرورة وجود المركبات كالجسم والانسان والفوس وغيرها من الحقائق المركبة، ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه، فالبسائط موجودة بالضرورة.

قال: ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى (2).

(2) من البسيط والمركب الحقيقيين المستفادين من قوله قدس سوه والماهية منها بسيط وهو ما لا جزء له، ومنها مركب وهو ما له جزء.

واعلم أن البسيط يطلق بالاشتراك اللفظي على عدة معان، فيقال: إنه سبحانه بسيط كما أنه دائر في السنة الحكماء أن بسيط الحقيقة كل الأشياء، أي أنه تعالى صمد لا جوف له، وكثروا ما يعبرون عن هذا المعنى بأنه تعالى غير متناه كما يعبرون عنه بوحدة الوجود أيضا.

فالكلمات الأربع - أعني قولهم بسيط الحقيقة كل الأشياء والصمد وغير المتناهي ووحدة الوجود - معناها واحد. وعلى هذا المعنى من البساطة قال صاحب المنظومة في الحكمة:

غرر في بساطته تعالى (ص 150).

ويقال للمفصلات النورية: عقول بسيطة، وإطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أي سعة وجودها أيضا. قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من نفس الشفاء: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفي الأشياء البسيطة المفصلة الذات لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران (ص 355 ج 1 ط 1).

ويطلق البسيط على الملكة العلمية أيضا، فيقال: إن حقيقة كل شئ مندمج في بسيطه كاندماج العلوم التفصيلية في الملكة البسيطة، وتلك الملكة البسيطة يقال لها: القوة العقلية المطلقة والعلم البسيط أيضا فراجع الفصل السادس من خامسة نفس الشفاء (ص 359)، وأطلق في ذلك الفصل العقل البسيط على الملكة أيضا، وعلى منواله قال المتأله السيورلي في تعليقه على آخر الفصل السابع من الطوف الأول من المسلك الخامس من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة أو باطن ذات النفس أو العقل الفعال (ج 3 ص 321 ط 2)، ويعبر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الموضوع المذكور أخرا من الشفاء والأسفار (ص 293 ج 1 ط 1) حيث يقول:

إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات.

ويطلق خصوصا على المعلول الأول أي العقل الأول البسيط، وهذا الوجه منوج في الإطلاق السابق.

ويطلق البسيط على العناصر الأولية للمركبات الطبيعية كثروا.

ويطلق على السطح أيضا كما قال الشيخ في الفصل الثامن والعشرين من النمط الأول من الإشارات: الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه.. الخ.

ويطلق على عضو الحيوان بالنسبة إلى بدنه المركب من الأعضاء، وإن كان كل عضو منه مركب من البسائط، كما في المباحث المشرقية للفخر الرلي (ج 2 ص 232 ط حيدر آباد) وفي الأسفار (ج 4 ط 1 ص 9) من أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.

ويطلق على العوض المقابل للجوهر أيضا كالسطح والنقطة وغوهما من البسائط العرضية، فما قدمنا من إطلاقه على

السطح داخل في هذا الوجه أيضا.

ويقال في الفن الرياضي للعدد الأول البسيط أيضا في قبال العدد المركب، ففي صدر المقالة السابعة من أصول إقليدس بتحرير المحقق الطوسي للعدد الأول هو الذي لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذي يعده آخر. ويطلق كثرا في زير المتقدمين على النفوس الناطقة الانسانية، ففي آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء حيث قال: ومما لا تشك فيه أن هاهنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى.. الخ (ج 2 ط 1 ص 269)، وكذلك يطلق في العلوم الأدبية وغوها على الحروف والكلمات وغوها.

الصفحة 130

أقول: يعني أن وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عرضان لغوهما من الماهيات، إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض، فالبساطة والتركيب لا يعقلان إلا عرضان فهما من ثواني المعقولات، ولو كانا موجودين لزم التسلسل.

الصفحة 131

إذا عرفت هذا فإنهما متنافيان، إذ لا يصدق على شيء أنه بسيط ومركب وإلا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال. وقد يتضايفان أعني يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب لا أنه لا جزء له هو المركب المخصوص (1) ، ويكون المركب مركبا باعتبار القياس إليه فيتحقق الإضافة بينهما، وهذا كالحوان فإنه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى أنه جزء منه فيكون أبسط منه، وإذا أخذنا باعتبار التضاييف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعني (2) الحقيقي عموما وخصوصا، وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان، لأن البسيط لا يصدق عليه أنه مركب بذلك المعنى، وإذا أخذنا بالمعنى الإضافي جوزنا أن يكون البسيط مركبا، لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره، وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان أعم من البسيط بالمعنى الأول، فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول فقد تعاكسا (3) أعني البسيط

(1) كما في (ش)، والضمير في أنه وفي له راجع إلى البسيط، وضمير هو راجع إلى ذلك المركب، وقد جاءت العبارة على وجوه، ففي (م): من ذلك المركب لأنه - وله خ - لا جزء له هو المركب المخصوص. وفي (ص ز ق د): من ذلك المركب وأنه لا جزء له وهو المركب المخصوص. وفي أخرى: من ذلك المركب وإن كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص.

والأخير أوضح الوجه معنى، والأول أمتها لفظا ومعنى فقد اخترناه، وفي غيره يحتمل التحريف والتصحيح القياسي، على أن غير الطرفين لا يخلو عن تكلف تخين.

(2) بيان لقول المصنف بما مضى.

(3) أي صلت النسبة بين البسيط الإضافي والبسيط الحقيقي على عكس النسبة بين المركب الإضافي والمركب الحقيقي، لأن البسيط الإضافي أعم مطلقا من البسيط الحقيقي، والمركب الإضافي أخص مطلقا من المركب الحقيقي، فلا يخفى أن هذه النسبة عكس النسبة بين البسيطين، أما الأول فلأن كل ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا جزء له لجواز أن يكون جزء شيء ذا أجزاء، وأما الثاني فلأن كل مركب إضافي مركب

حقيقي، وليس كل مركب حقيقي مركبا إضافيا لحراز أن لا يعتبر إضافته إلى جزء.

الصفحة 132

والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: وكما تتحقق الحاجة⁽¹⁾ في المركب فكذا في البسيط.

أقول: الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معا، فإن كل واحد منهما ممكن وكل

(1) قال الشارح القوشجي: اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟ على أقوال ثلاثة: الأول: ما اختاره المصنف وهو أنها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة أو بسيطة. الثاني: أنها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة. الثالث: أن المركبة مجعولة بخلاف البسيطة، إنتهى.

أقول: المستفاد من كلامه في النمط الرابع من الإشارات ومن كلماته الأخرى ومما مضى منه في الكتاب، عدم اعتقاده في مجعولية الماهيات وأنها أصالة ووراده من تحقق الحاجة في المركب والبسيط باعتبار صيرورتها موجودة بتبعية الوجود بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما. ومن ذهب إلى أنها غير مجعولة مطلقا ناظر إلى جعلها بالأصالة، فالقولان واحد. والقول الثالث ناظر إلى أن البسائط كالأعواض مجعولة بجعل الماهيات الموجودة في الخرج فهي موجودة بالتبع أيضا، فإن جعل زيد في الخرج هو جعله متكما بكم كذا وملتونا بلون كذا وهكذا، لا أن الجعل مرة يتعلق بالماهيات وأخرى بأعواضها، فالأقوال ناظرة إلى أمر فردي لا تتلوع بينها.

واعلم أنه يصدق قولنا: الماهية ليست موجودة، ولا يصدق قولنا: الوجود ليس موجود، وذلك لأن الوجود ليس بمجوعول بل هو الحق المتحقق في عظمت جلاله وجبروت كبريائه، والماهيات أوعية تحققها هي الأذهان لا غير وإنما تتنوع وتعتبر من حدود أطواره وشؤونه وآياته، وتلك الحدود تعتبر بما يلينا لا بما يليه لأنها بما يليه لا حد لها لقيامها بها، كأموج البحر مثلا تعتبر حدودها بما يلينا لا بما يلي البحر لأنها لا حدود لها من تلك الجهة، فافهم.

والفيلسوف الإلهي يبحث عن أجزاء الجسم فيجده مؤلفا من الهيولى والصورة، فينتقل من لواجهما إلى أصل مفروق يقيم أحدهما بالآخر، فيثبت من هذا الطريق خالقا مدوا قيوما قائما على الأجسام، أو يجده مؤلفا من أجزاء صغار صلبة لا تتخرا فينتقل من تأليفها إلى جامع لها مدبر فيها تدبيرا راديا، فيثبت بهذا الطريق موجودا واجبا بذاته خالقا مريدا متصفا بجميع الكمالات الغير المتناهية، أو يبحث عن الممكن بأنه زوج توكيب من الوجود والماهية فينتقل من لواجهما إلى جاعل الماهية موجودة وهو الله سبحانه. والعرف ينظر بنور وهان الصديقين على وجهه الأتم أنه سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فيحتاج في إثبات العالم إلى دليل، فالماهيات في منظره الأعلى كسواب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه.

الصفحة 133

ممكن على الإطلاق فإنه محتاج إلى السبب، فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما.

وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر، لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض لمنتهيين،

فما لم تتحقق الاثينية لم تتحقق الحاجة، ولا اثينية في البسيط فلا احتياج له.

والجواب: أن الإمكان أمر عقلي يعرض لمنتهيين عقليين هما الماهية والوجود وتتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر.

قال: وهما قد يقومان بأنفسهما (1) وقد يفتون إلى المحل.

أقول: كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجرهر والحيوان، وقد يكون مفتوقا إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الأول لا بد وأن يكون أحد أجزائه قائما بنفسه والآخر قائما به، والمركب من الثاني لا بد وأن يكون جميع أجزائه محتاجا إلى المحل، إما إلى ما حل فيه المركب أو البعض إليه والباقي إلى ذلك البعض.

قال: والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا وعمدا بالقياس إلى الذهن والخرج وهو علة الغنى عن السبب (2) فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخرج غني، فتحصل خواص ثلاث، واحدة متعكسة واثنان أعم.

أقول: المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور، فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الأمور، والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الأمور فيتأخر عن كل واحد منها، فكل واحد منها موصوف بالتقدم في

(1) أنت بما قدمنا من معاني البسيط تدري أن بعض البسائط كالجرهر قائم بنفسه، وبعضه كالكيف مفتقر إلى المحل، ثم أن الحيوان والسواد في الشرح مثالان للمركب، أما الحيوان فظاهر، وأما السواد فباعتبار أن اللون جنس له وقابض نور البصر فصل له. وقوله: لا بد وأن يكون أحد أجزائه قائما بنفسه، كالناطق في الحيوان.

(2) أي تقدم الأجزاء على الماهية المركبة، فالضمير راجع إلى المصدر المستفاد من قوله: عما يتقدم.

الصفحة 134

طرف الوجود، ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الأمور فلا تحصل الماهية، فيكون عدم أي جزء كان من تلك الأمور علة لعدم المركب، والعلة متقدمة على المعلول، فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضا، فقد ظهر أن جزء الحقيقة (1) متقدم عليها في الوجود والعدم، ثم إن الذهن مطابق للخرج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجودا وعمدا بالقياس إلى الذهن والخرج.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التقدم (2) الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد (3)، لسنا نقول: إنه يكون مستغنيا عن مطلق السبب، فإن فاعل الجزء هو فاعل الكل (4)، وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن المتأخر عنه، بل ولا خرجة عن علة المركب، فإن علة كل جزء داخلية في علة الكل، فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين، وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخرج فهو الغنى عن السبب، وهذه الخاصة أعم من الخاصة الأولى لأن الأولى هي الحصول الموصوف بالتقدم (5) والثانية هي الحصول المطلق (6)، ولهذا قيل: لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء

وكونه غنيا عن

(1) قد مضى في المسألة الأولى من هذا الفصل أن الذات والحقيقة تطلقان على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي.

(2) بيان لموجع الضمير في قول المصنف وهو علة الغناء المستفاد من قوله: عما يتقدم، كما تقدم.

(3) لا عن السبب مطلقا فإن السبب الأول الذي للكل سبب له أيضا، فقوله: ولسنا نقول.. الخ جملة بيانية.

(4) الظاهر أنه لو قال: فإن فاعل الكل هو فاعل الجزء، لكان أنسب.

(5) وهو هو لا يكون إلا جزءا، لأن غير الجزء لا يتصف بالتقدم على الكل فهو ذاتي لا غير.

(6) أعم من أن يكون جزءا أم لا، بأن يكون عوضا لازما فلا يلزم من أن يكون ذاتيا لا غير، وإن امتنع رفع هذا اللزم في

الذهن فإنه لا يلزم أن يكون كل ما امتنع رفعه في الذهن ذاتيا مقوما، كما ذهب إليه قوم من المنطقيين، والشيخ ردهم في منطق الإشارات في ضمن قوله إشارة إلى العرضي اللزم (ص 19 ط 1).

فإنما كان هذه الخاصة أعم من الخاصة الأولى، لأن كل ما هو متقدم على الكل مستغن عن سبب جديد، وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد فهو متقدم.

الصفحة 135

السبب الجديد كونه جزءا.

فقد حصل لكل ذاتي على الإطلاق خواص ثلاث: الأولى: وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعكسة عليه.

الثانية: استغنؤه عن السبب الجديد.

الثالثة: امتناع رفعه عما هو ذاتي له، وهاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه ⁽¹⁾ لمشركة بعض اللزم له في ذلك.

المسألة الرابعة

في أحكام الجزء

قال: ولا بد من حاجة ما ⁽²⁾ لبعض الأجزاء إلى البعض، ولا يمكن شمولها باعتبار واحد.

أقول: كل مركب على الإطلاق فإنه يتوكل من جزئين فصاعدا، ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر

مغاير له، فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم تحصل منها حقيقة واحدة كما لا تحصل من الانسان الموضوع فوق

الحجر مع الحجر حقيقة متحدة، فلا بد لكل مركب ⁽³⁾ على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض.

ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهئية الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشوية في العدد

والمعجون عن اجتماع الأتوية.

وقد يكون هو الجزء المادي كالهبولى في الجسم، ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجا إلى الصوري

والصوري محتاجا إلى المادي إذا

(1) أي من الأول وهو وجوب تقدمه.. الخ، لمشاركة بعض اللوازم له أي للأول في ذلك أي في كل واحد من الاستغناء وامتناع الرفع.

(2) أي لا بد في المركب من حاجة ما.

أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يؤزم الدور المحال.

وقد تشمل الحاجة الجزئين معا لا باعتبار واحد، كالمادة المحتاجة⁽¹⁾ في وجودها إلى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة.

قال: وهي قد تتميز في الخرج وقد تتميز في الذهن.

أقول: أجزاء الماهية⁽²⁾ لا بد وأن تكون متميزة، ثم التمايز قد يكون خرجيا كتمايز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان، وقد يكون ذهنيا كتمايز جنس السواد عن فصله، فإنه لو كان خرجيا لم يخل إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا، والأول باطل لأنه إن ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الأولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه، وإن خالفه فإذا انضاف الفصل إلى الجنس فأما أن لا تحدث هيئة أخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف، أو تحدث هيئة أخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف، والثاني باطل⁽³⁾ لأنه لم تحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس، وإن حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خرج عنهما، فيكون التركيب في قابل السواد أو فاعله⁽⁴⁾ لا فيه هذا خلف.

قال: وإذا اعتبر عروض العموم ومضائفه⁽⁵⁾ فقد تتباين وقد تتداخل.

أقول: هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضائفه أعني الخصوص

(1) كما قيل بالفارسية:

تشخص كرد صورت را گرفتار

هيولى در بقاء محتاج صورت

(2) بيان لمرجع الضمير وهو هي.

(3) وهو (أو لا) مقابل المحسوس في قوله: إما أن يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا.

(4) قد مضى نظير ذلك الاحتجاج في الوجود في المسألة الأولى من الكتاب. وفي (م): في قابل السواد وفاعله، وأما النسخ الأخرى فكما اخترناه.

(5) على صيغة اسم الفاعل.

للأجزاء⁽¹⁾ فإننا إذا اعتونا عروضهما⁽²⁾ للأجزاء حدثت هذه القسمة، وذلك لأن أجزاء الماهية إما أن يكون بعضها أعم من البعض⁽³⁾ فتسمى المتداخلة أو لا تكون فتسمى المتباينة⁽⁴⁾.

والمنداخللة قد يكون العام عاما مطلقا إما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضائفه الفصل، أو صفة له (5) كالموجود المقول على المقولات العشر، أو مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة، وقد يكون مضافا (6) كالحويان والأبيض.

والمتباينة ما يتوكل عن الشئ وإحدى علله أو معلولاته أو غيرها إما بعضها عدمي كالأول (7) أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالأحاد في العدد، أو مختلفة إما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة، أو محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة، أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققة نوع نسبة، أو كلها كذلك كالأقرب والأبعد، فهذه أصناف المركبات.

قال: وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة.

أقول: أجزاء الماهية قد ينظر إليها باعتبار كونها مواد فتكون أجزاء حقيقية، ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء، وقد ينظر إليها

(1) صلة للعروض، ولم يأت به المصنف لدلالة العروض والمقام عليها.

(2) واعتبرنا عدم عروضهما لها أيضا ليتحقق التباين، والضمير راجع إلى العموم والخصوص المعبر بالمضائف في المتن.

(3) أعم مطلقا أو من وجه.

(4) وأما المتساوية فهي خلجة عن هذه القسمة، لأن تركيب الماهية الحقيقية من أمرين متساويين ممتنع عند المصنف، لما يأتي من قوله قدس سوه: وما لا جنس له فلا فصل له.

(5) أي للخاص.

(6) عطف على قد يكون أي وقد يكون العام عاما مضافا.

(7) يعني كالعدد الأول، والعدد الأول مقابل العدد المركب، والأول كالخمسة والسبعة، والمركب كالستة والثمانية كما في صدر سابعة الأصول العدد الأول هو الذي لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذي يعده آخر.



باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه، وقد يؤخذ بشروط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشروط لا شئ كما تقدم تحقيقه⁽¹⁾ ، فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غوه، وإذا أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيد كان محولا.

قال: فتعوض لها الجنسية والفصلية.

أقول: إذا اعتونا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية، لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون أحدهما قطعاً، فإذا أخذ الجزء محولا حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين، أو الفصلية أعني تميز الجزئية، فجزء الماهية إما جنس أو فصل، والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، والفصل هو المقول على الشئ في جواب أي شئ هو في جوهره.

قال: وجعلاهما واحد⁽²⁾.

أقول: يعني به جعل الجنس والفصل، ولم يكونا مذكورين صريحا بل أعاد الضمير إليهما لكونهما في حكم المصوح بهما. وإنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً، ثم يموزه بانضمام الفصل إليه فإن المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق، واعتبر هذا في اللونية فإنها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة أما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف، أو في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف، فجعله لونا هو بعينه جعله سواداً.

قال: والجنس هاهنا كالمادة، وهو معلول والآخر صورة وهو علة⁽³⁾.

(1) تقدم في المسألة الثانية من هذا الفصل.

(2) وسيأتي أيضاً البحث عنه في آخر هذا الفصل حيث يقول: وجعل الجنس والفصل واحداً.

(3) الجنس من المعقولات الثانية، والطبيعة الجنسية أمر مبهم في العقل، بمعنى أنه مأخوذ لا بشروط متوحد بين أشياء كثيرة، هي عين كل واحدة منها في الخرج بمعنى أنها جزء حقيقتها غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها، فإذا انضم إليها الفصل زال عنها الابهام والتردد وتعينت وهي مع انضمامه منطبقة على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل علة لصفة الجنس في الذهن وهي التعيين أي زوال الابهام والتردد فيه لا أنه علة لوجود الجنس في الذهن أو في الخرج وإلا لوجب أن لا يعقل الجنس إلا مع علته وهو فصل ما على الأول، ووجب أن تغاورا في الوجود ويمتتع الحمل بالمواطاة على الثاني. وإلى هذا التحقيق يشير القطب في شوح المطالع (ص 92 ط 1) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل علة لحصة النوع، بهذه العبارة: ليس مراده أن الفصل علة لوجود الجنس وإلا لكان إما علة له في الخرج فيتقدم عليه في الوجود وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود، وإما علة له في الذهن وهو أيضاً محال وإلا لم يعقل الجنس دون فصل، بل المراد أن الصورة

الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون أشياء كثرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصلة في نفسها لا يطابق تمام ماهياتها المحصلة، وإذا انضاف إليها الصورة الفصلية عينها وحصلها أي جعلها مطابقة للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام والتحصيل.

الصفحة 139

أقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل (1) والفصل أشبه بالصورة منه، وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة، وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم، وإلى النوع - أعني الجنس المقيد بالفصل - وهي التقويم، وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية، وذلك لأن الشيخ أبا علي ادعى (2) أن الفصل علة لحصة النوع من

(1) بيان لتخلل الكاف في قوله: والجنس هاهنا كالمادة، يعني كما أن الهيولى لا تحصل لها في الخارج إلا بالصورة كذلك الجنس لا تحصل لها في الخارج إلا بالفصل. وإنما يكونان كالمادة والصورة لأنهما أجزاء خارجية للجسم وهما أمور ذهنية من المعقولات الثانية، والعبارة نقلت في (م ر د) هكذا: والجنس هاهنا كالمادة، وفي (ص): والجنس هنا كالمادة.

(2) قال الشيخ في منطق الإشرات (ص 29 ط 1): وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم.

وقال المحقق الماتن في شوحه عليه: يريد أن الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا إنما يكون له اعتباران: أحدهما: بقياسه إلى الجنس المتحصل به، والثاني: بقياسه إلى النوع المتحصل منه. والأول هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الانسان وغوه. والثاني هو التقويم فإنه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له. وأما قولهم: الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه.

وقال القطب في تعليقه عليه على منوال كلامه توضيحا: وللصفت ثلاث نسب: نسبة إلى الجنس بالتقسيم، ونسبة إلى النوع بالتقويم، ونسبة إلى الحصة بالتقويم أيضا لكن بمعنى آخر فإنه مقوم للنوع، بمعنى أنه مقوم لماهيته ذاتي له، ومقوم للحصة لا بمعنى أنه مقوم لماهيته بل بمعنى أنه مقوم لوجوده فإنه إذا قلن الجنس تخصص فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع.

الصفحة 140

الجنس لأنه قد تقدم أنه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض، فالجزء المحتاج من النوع إن كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل، ويؤم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال: وما لا جنس له فلا فصل له.

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

وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الفصل هو المميز في الوجود، وجوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس

العالي (1) والفصل الأخير، وكل من

(1) أي ذلك الشيء هو كالجنس العالي وكالفصل الأخير، لأنهما لو كانا مركبين من الجنس والفصل يلزم المحال الذي يذكره الشارح بعيد هذا في ضمن قول المصنف ويجب تناهيهما، فكل من الجنس العالي والفصل الأخير مثال للشيء لا للأمرين المتساويين بأن يكون ذلك الأمران المتساويان هما الجنس العالي والفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام، فلا تغفل.

ثم قوله: ولو جعل كل منهما - إلى آخره - موافق لنسختي (ش د) ووجهه ظاهر. وفي (م): لزم التسلسل ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتسوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود، وهي أقدم النسخ وأصحها غالبا، ومعنى العبارة ظاهر، وهي في النسخ مضطربة أشد من اضطراب المضطربة. وهي في (ش د) هكذا: لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير موجه لتسوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود.

والظاهر أن هذا تحرير آخر من غير الشرح العلامة. وفي (ز): لزم التسلسل ولم يجعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتسوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود.

وفي (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل ما في (ز) - ونسخة (د) كانت نحو ما في (ز) ثم صحح مثل ما في (ش).

الصفحة 141

الأمرين ليس جنسا فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشركه في الوجود. وهذا خطأ، لأن الأشياء المختلفة لا تفتقر في تمازها عما يشركها في الوجود وغوه من العوارض إلى أمر مغاير لنواتها، فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عما يشركه في الوجود كذلك المركب منهما، ولو افتقر كل مشترك في الوجود أو في غوه من الأعراض إلى فصل لزم التسلسل، ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلا للمركب، ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتسوي نسبته ونسبتهما إلى الوجود.

قال: وكل فصل تام فهو واحد.

أقول: الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقا. والأول لا يكون إلا واحدا لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلا، ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلة على المعلول الواحد وهو محال. أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فإنه يكون متعددا.

قال: ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة.

أقول: الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر، وقد يكون كثورا كالحوان الذي له أجناس كثيرة، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون متوتبة في العموم والخصوص، فلا يمكن وجود

جنسين في مرتبة واحدة لفرع واحد لأن فصلهما إن كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال، وأن تغاير لم يكن الفرع الواحد نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف.

قال: ولا تركيب عقلي إلا منهما.

الصفحة 142

أقول: التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خلجياً كتركيب العشرة من الأحاد، والتركيب العقلي لا يكون إلا من الجنس والفصل، لأن الجزء إما أن يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً، والأول هو الفصل القريب، والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو جزءاً منه، والأول هو الجنس، والثاني إما أن يكون مساوياً له أو أعم منه، والأول يؤم منه كونه⁽¹⁾ فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب.

والثاني إما أن يكون تمام المشترك أو لا يكون، والأول جنس والثاني فصل جنس وإلا لزم التسلسل وهو محال، فقد ثبت أن كل جزء محمول إما أن يكون جنساً أو فصلاً وهو المطلوب.

قال: ويجب تناهيهما.

أقول: الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان، والمترتبة يجب تناهيهما في الطرفين فإنه لا تناهي الأجناس⁽²⁾ لم تتناه الفصول التي هي العلل، فيلزم وجود علة ومعلولات لا نهاية لها وهو محال.

قال: وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما.

أقول: يعني أن من الأجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية، ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها، ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العرضة للحيوانية، وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل، وذلك كما أن جنسيهما يعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي

(1) أي ما يكون مساوياً له يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس. وسيأتي زيادة بيان وتوضيح في كون المساوي فصلاً في قوله بعيد هذا: وإذا نسبنا إلى ما يضافان إليه.. الخ.

(2) على أنه لزم من ذلك تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية فلو لم تحصل الأشخاص أيضاً وقد جمعتهما الشرح في الجوهر النضيد بقوله: وإنما يجب انتهاء الأجناس في التصاعد لأنه لا ذلك لزم تركيب الماهية من أجزاء غير متناهية ويلزم وجود علة ومعلولات لا يتناهي وهو محال (ص 14 ط 1).

الصفحة 143

من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان - أعني الجنس والفصل - ينقسمان إليها.

قال: ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات.

أقول: الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الأجناس، وقد يكون سافلاً وهو

الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحتة جنس كالجسم. والفصل أيضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي، وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل، وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال: ومن الجنس ما هو مفرد (1) وهو الذي لا جنس له وليس تحته جنس، وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل.

أقول: من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنسا وأن يكون صدقه (2) على أواده صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام، فإن الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه، وكذا الفصل وساؤها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالإثبات الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحوان بل قد تجتمع الخمس (3) في شيء واحد لا باعتبار

(1) كما في (م) وحدها، والنسخ الأخرى كلها: وفي الجنس ما هو مفرد. والشرح يناسب الأول حيث قال: من أقسام الجنس المفرد. وباقي المتن كان باتفاق النسخ كلها.

(2) أي صدق العقل على أواده صدق الجنس على أنواعه لا صدق النوع على أواده حتى يصير الجوهر جنسا للعقل.

(3) قال الشيخ في منطق الإشارات: وقد يكون الشيء بالقياس إلى كلي خاصة، وبالقياس إلى ما هو أخص منه عوضا عاما،

فإن المشي والأكل من خواص الحيوان ومن الأعراض العامة وفي (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما - ثم إلى آخر مثل

ما في (ز) - ونسخة (د) كانت نحو ما في (ز) ثم صحح مثل ما في (ش).

الصفحة 144

واحد لتقابلها، فإن الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشيء أو نوعا له أو خاصة أو عوضا بالقياس إليه.

قال: ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل.

(1) أقول: لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع وإلا لم يكن فصلا

لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غوه، فالوجه الذي به احتياج النوع إليه هو بعينه محتاج إلى آخر، فليس الجنس جنسا للفصل

بل عوضا عاما بالنسبة إليه وإنما هو جنس باعتبار النوع.

قال: وإذا نسبنا إلى ما يضافان إليه كان الجنس أعم والفصل مساويا.

أقول: إذا نسبنا الجنس والفصل إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم من المضاف إليه أعني النوع، لوجوب

شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع، وأما الفصل فإنه يكون مساويا للنوع الذي يضاف إليه بأنه

فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لاستحالة استفادة التمييز من الأعم.

المسألة الخامسة

في التشخيص

قال: والتشخيص من الأمور الاعتبارية ⁽²⁾ فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي

(1) لأن الجنس حينئذ يصير مقوما للفصل أي يكون جزء لماهيته. وأيضاً لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وأنه باطل قطعاً.
(2) أي من الاعتبارات التي لها نفسية وواقعية، لا كاعتبارات التي لا نفسية لها كما تحقق في البحث عن نفس الأمر، ولا يلزم من كونه ذا نفسية أن يكون صفة زائدة على الذات المتشخصة كما أن زياداً موجود جزئي خارجي مثلاً وليس صفة الجزئية صفة زائدة على ذاته وهذا هو المراد من أن التشخيص أمر اعتبري لا وجود له في الخارج. ثم لا يخفى عليك أن التشخيص أمر زائد على الماهية في كل واحد من أشخاص تلك الماهية لأن هذه الماهية التوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من صدقها على كثيرين، وأما الشخص فنفس تصوره مانع من الشك في الشخص أمر زائد على الماهية وهو التشخيص. نعم إن هاهنا دقيقة في أمر الجزئي الذهني وهي أن الصورة العلمية وإن كانت مثالية جزئية كصورة الشمس مثلاً فهي من تلك الحثية قابلة للصدق على الكثيرين من أمثالها أي الصورة العلمية كلية مطلقاً، وقد تحقق البحث عن ذلك في الحكمة المتعالية والهيئات الشفاء، فتدبر.

الصفحة 145

وجد مشكراً لغوره من التشخيصات فيه ⁽¹⁾ ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: التشخيص من ثواني المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينية ⁽²⁾ وإلا لزم التسلسل، ثم إذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي كان مشكراً لغوره من التشخيصات في التشخيص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.
وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن التشخيص ليس من الأمور العينية وإلا لزم التسلسل، لأن أفاد التشخيصات قد اشتركت في مطلق التشخيص فيحتاج إلى تشخيص آخر ⁽³⁾ مغاير لما وقع به الاشتراك، ولا يجوز أن يكون عدمياً لأفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهية المتشخصة ⁽⁴⁾ عدمية لعدم أحد جزئها.
والجواب أنه أمر اعتبري عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار.

قال: أما ما به التشخيص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالأغراض الخاصة الحالة

فيها.

أقول: لما حقق أن التشخيص من الأمور الاعتبارية لا العينية شوع في البحث عن علة التشخيص، واعلم أنه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غورها.

(أما الأول) فلا يمكن أن يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص

(1) ضمير فيه راجع إلى الشخص والظرف متعلق بقوله: مشاركا.

(2) أي الخرجية.

(3) وفي (م، ق) إلى مخصص آخر.

(4) ففيهما الماهية المشخصة.

الصفحة 146

واحد، لأن الماهية علة لذلك الشخص، فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف.
(وأما الثاني) فلا بد له من مادة قابلة لا تكثر فيها (1) وتلك المادة تتشخص بانضمام أوضاع خاصة إليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين، وباعتبار تشخص تلك المادة تتشخص هذه الماهية الحالة فيها.

قال: ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله (2).

أقول: إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية، فإننا إذا قلنا لزيد أنه انسان فيه شركة، فإذا قلنا العالم الواحد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا. وإنما قيد بالعقلي لأنه ليس في الخرج شركة ولا كلية.

قال: والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشئيين بالآخر.

أقول: التشخص للشئ أنما هو في نفسه، وامتيزه أنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشركه في معنى كلي بحيث لو لم يشركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع أنه متشخص، فالتميز والتشخص متغاوران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشئيين بصاحبه لا بامتيزه فلا نور.

قال: والمتشخص قد لا تعتبر مشركته (3) والكلي قد يكون إضافيا فيتميز والشخص المنوج تحت عام متميز.

(1) كما في (م) والنسخ الأخرى: قابلة للتكثر وتلك المادة.. الخ.

(2) كلمة الكلي تطلق باشواك اللفظ على معاني عديدة جمعناها في كتابنا ألف نكتة ونكتة والنكتة الرابعة والتسعين والثلاثمائة منها في ذلك الإطلاق. والقيد بالعقلي إما للاحتراز على الطبيعي المقابل للطبيعي والمنطقي، أو البراد منه ما يحصل في العقل ولكل منهما وجه كما في الشورق على التفصيل. وقال القوشجي: ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي.
(3) والكلي قد يكون إضافيا فيتميز، فلا تشخص. والشخص المنوج تحت عام متميز، فاجتمع التشخص والتميز.

الصفحة 147

أقول: لما ذكر أن التشخص والتميز متغاوران انتفى العموم المطلق بينهما، وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شئيين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه أما صدق التشخص بدون التميز ففي الشخص الذي لا تعتبر مشركته لغوه وإن كان لا بد له من المشركة في نفس الأمر ولو في الأوضاع العامة.

وأما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً ينوج تحت كلي آخر فإنه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص.

وأما صدقهما على شئ واحد ففي التشخص المنوج تحت غيره إذا اعتبر انواجه فإنه متشخص ومتميز.

المسألة السادسة

في البحث عن الوحدة والكثرة

قال: والتشخص يغير الوحدة.

أقول: الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد، وهو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليهما.

قال: وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة، وتساوقه.

أقول: قد ظن قوم أن الوجود والوحدة عبلتان عن شئ واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنه لا يؤزم من الملازمة الاتحاد. ثم الدليل على تغايرهما أن الكثير من حيث إنه كثير يصدق عليه أنه موجود وليس بواحد، فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم، الوحدة تسالوق الوجود وتلازمه، فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى أن الوحدة تصدق على العرض

الصفحة 148

أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان.

المسألة السابعة

في أن الوحدة غنية عن التعريف

قال: ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ.

أقول: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب، فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ (1) بمعنى أن يبذل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا أنه تعريف معنوي .

قال: وهي الكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف بالاقتراسام.

(2) أقول: الوحدة والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبتهما بالاقتراسام، فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يبرك الكثرة ولا ثم العقل يؤوع منها أورا واحداً، والعقل يبرك أعم الأمور

وَألا وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل، فقد ظهر أن الكثرة والوحدة مستويتان في كون كل واحدة منهما أعرف من صاحبتهما لكن بالافتسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل، فقد اقتسم العقل

(1) كما تقدم البحث عنه مفصلا في المسألة الأولى من صدر الكتاب.

(2) في أول الفصل الثالث من ثلاثة إلهيات الشفاء (ص 339 ط 1) : يشبه أن تكون الكثرة أعرف عند تخيلنا والوحدة أعرف عند عقولنا. ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها وألا والوحدة نعقلها وألا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل إن كان ولا بد فخيالي. وفي الحكمة المنظومة (ص 103).

سنخية لذاتك الأتم
وكثرة عند الخيال أكشف

وسر أعرفية الأعم
ووحدة عند العقول أعرف

الصفحة 149

والخيال وصف الأعرفية لهما، فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة، وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة.

المسألة الثامنة

(1) في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان

قال: وليست الوحدة أمرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة.

أقول: الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلب أي شيء كان بل سلب مقابلها أعني الكثرة، فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية (2)، وإن كانت وجودية (3) كان مجموع العدمات (4) أمرا وجوديا وهو محال، وإن كانت ثبوتية (5) فإن كانت ثابتة في الخرج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب، فإذن الوحدة أمر عقلي اعتبري يحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العرضة للمعقولات الأولى، وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن تتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عرضة لغوها.

المسألة التاسعة

في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال: وتقابلهما لإضافة العلية (6) والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل

(1) وفي الأسفار: (ولا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتبارات..) (ط 1 ج 1 ص 131).

(2) أي الوحدة.

(3) أي الكثرة، فالجملة عطف على قوله: إن كانت عدمية، لأن الوجود مقابل العدم.

(4) أي مجموع الوحدات السلبية لأن الكلام في أن تكون الوحدة سلبيا فلا تغفل.

(5) أي الوحدة، فالجملة عطف على قوله: إن كانت سلبية، لأن الثبوت مقابل السلب.

(6) أقسام التقابل غير جارية بين الوحدة والكثرة وإنما التقابل بينهما بالعرض والشيخ قد بحث عن تقابل الوحدة والكثرة في

سادس ثلاثة إلهيات الشفاء (ص 88 - 92 ط 1) على التفصيل وبعد البيان في عدم أصناف التقابل فيهما قال: فبالحري أن

تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيال،

وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا شيئا واحدا بل بينهما فرق، والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالا كما أنها يعرض لها أن

تكون علة، الخ. ومعنى كون الوحدة مكيالا للكثرة أنها تقنيها مرة بعد أخرى كما أن العاد في الكم المنفصل، والمقدر في الكم

المتصل كذلك إلا أن الواحد لا يكون عادا وإن كان مفنيا كما حقق في العلوم الرياضية. وستعلم أصناف التقابل في المسألة

الحادية عشرة من هذا الفصل.

الصفحة 150

جوهرى بينهما.

أقول: إن الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى

شئ واحد، فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعا.

إذا عرفت هذا فنقول: إنك ستعلم أن أصناف التقابل أربعة: إما تقابل السلب والإيجاب أو العدم والملكية أو التضاييف أو

التضاد، وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهرى أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الأربعة، لأن الوحدة مقومة

للكثرة ومبدأ لها، وهما ثبوتيتان فليستا بسلب وإيجاب، ولا عدم وملكية، ولا متضايفتين لأن المقوم متقدم والمضاييف مصاحب،

ولا متضادتين لامتناع تقوم أحد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما إلا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية

والمكيالية والمكيالية العرضيتين لهما، فإن الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة، فبينهما هذا النوع من التضاييف

فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا.

المسألة العاشرة

(1)

في أقسام الواحد

قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة، فجهة الوحدة إن

لم تقوم جهة الكثرة ولا تعوض لها فالوحدة عرضية، وإن عرضت كانت موضوعا أو محمولات عرضة لموضوع أو بالعكس، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية، وقد يتغاير (1) فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق (2) وإلا نقطة إن كان له مفهوم زائد ذو وضع، أو مفارق إن لم يكن ذا وضع، هذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب.

أقول: قد بينا أن الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية (3) العرضة للمعقولات الأولى، إذا عرفت هذا فموضوعهما أعني المعروض إما أن يكون واحدا أو كثوا، فإن كان واحدا كانت جهة وحدته غير جهة كثوته (4) بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحدا وكثوا، وإذا ثبت أنه ذو جهتين فإما أن تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أو لا، فإن لم تكن مقومة فإما أن تكون عرضة لها أو لا، فإن لم تكن عرضة فهي الوحدة بالعوض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة اليراس (5) إلى السفينة، وكذلك حال النفس إلى البدن (6) كحال الملك إلى المدينة فإنه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة

(1) عطف على قوله قد يكون واحدا، أي وقد يتغاير معروضهما.

(2) وفي بعض النسخ وحدة شخصية بقول مطلق، أي وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة، فإن مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الأعداد فهو غير داخل في المقسم. والمواد بقول مطلق أنها وحدة من غير إضافة إلى شيء، بأن يقال مثلا وحدة النقطة أو وحدة العقل وغير ذلك.

(3) بينه في المسألة الثامنة قبيل ذلك.

(4) وذلك كأفراد الانسان مثلا فإنها كثوة من حيث أشخاصها وواحدة من حيث إنها انسان.

(5) كما في (م) والباقية: كنسبة الوبان، الوبان بالباء الموحدة كومان هو الفلاح ويقال له الملاح أيضا وهو بالفلسية ناخدا. وفي منتهى الإرب: ربان كومان مهتر كشتيبان كه كشتى راند.

(6) التحقيق أن حال النفس إلى البدن رُفع من نحو هذا القول، فإن البدن من حيث هو بدن مرتبة نزلة للنفس والإنسان الواحد الشخصي له مرتبة طبيعية ومرتبة مثالية ومرتبة عقلية ومرتبة لاهوتية (ما لكم لا توجون لله وقلوا × وقد خلقكم أطورا).

ثم مواد الشلح أن التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عرضا لأنه غير محمول عليهما، إذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما.

بل هما نسبتان وحالتان، فالوحدة بينهما عرضية (1).

وإن كانت الوحدة عرضة للكثرة فأقسامه ثلاثة: أحدها: أن تكون موضوعا كما تقول، الانسان هو الكاتب، فإن جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع.

الثاني: أن تكون محولات عرضت لموضوع واحد كقولنا: الكاتب هو الضاحك، فإن جهة الوحدة ما هو موضوع لهما أعني الانسان. الثالث: أن تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا: القطن هو الثلج⁽²⁾ ، فإن جهة الوحدة هي صفة لهما أعني البياض.

وأما إن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس إن كانت مقولة على كثرة مختلفة⁽³⁾ بالحقائق في جواب ما هو، ووع إن كانت الحقائق متفقة⁽⁴⁾ ، وفصل إن كانت مقولة⁽⁵⁾ في جواب أي ما هو في جوهه.

وإن كان موضوعهما كثيرا أعني يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا فإما أن يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير أعني أن يكون وجود ذلك الشخص هو أنه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها⁽⁶⁾ ، أو يكون له مفهوم آخر فإن كان ذا وضع فهو النقطة وإلا فهو العقل والنفس. هذا إن لم يقبل القسمة، وإن كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فإما أن تكون أجزؤه مساوية لكله أو لا، والأول هو المقدار إن كان قبوله للانقسام لذاته وإلا فهو الجسم البسيط، والثاني الأجسام المركبة.

(1) كما في (م) والنسخ الأخرى: فالوحدة فيهما عرضية.

(2) فإنهما كثير بذاتهما وواحد من حيث أنهما أبيض، فالأبيض جهة الوحدة وهو عرض ذاتي للقطن والثلج اللذين هما جهتا الكثرة.

(3) كوحدة الانسان والفوس من حيث إنهما حيوان.

(4) كوحدة زيد وعمرو من حيث إنهما انسان.

(5) كوحدة زيد وعمرو من حيث إنهما ناطق.

(6) كما سيأتي في آخر هذه المسألة من أن الوحدة قد تعرض لذاتها.

الصفحة 153

قال: وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة.

أقول: الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فإن بعض أواده أولى باسمه من بعض، فإن نفس الوحدة الحقيقية أولى بالواحد من العرضية، والواحد بالشخص أولى به من الواحد بالفوع، وهو أولى به من الواحد بالجنس، والوحدة من أقسام الواحد أولى به من غيرها وهذا ظاهر.

قال: والهو هو على هذا النحو.⁽¹⁾

أقول: الهو هو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجهه، فقياس الهو هو قياس الوحدة، فكما يقال: الوحدة إما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو، وبالجملة أقسام الوحدة هي أقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا يعرض⁽²⁾ للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

(3)

قال: والوحدة في الوصف العوضي والذاتي تتغير أسمؤها بتغير المضاف إليه.

أقول: الوحدة في الوصف العوضي والذاتي تتغير أسمؤها بتغير المضاف إليه، فإن الوصف العوضي وهو المضاف إليه الوحدة إن كان كيفاً سمي مشابهة، وإن كان في الكم سمي مساواة، وإن كان في الإضافة سمي مناسبة، وإن كان في الخاصة سمي مشكلة، وإن كان في اتحاد الأطراف سمي مطابقة، وإن كان في اتحاد وضع الأجزاء سمي موراة، وباقي الأعراف ليس لها أسماء خاصة.

(1) الهو هو لفظ مركب جعل اسماً فعرف باللام والمراد به الحمل الإيجابي بالمواطاة.

(2) ضمير الفعل راجع إلى الهو هو أي لا يعوض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

(3) المتن والشروح مطابقان للنسخ كلها، وما في المطبوعة قد سقط منها سطر. والرواد من قوله هذا أن الشئيين المتغايرين

إن اتحدا في الوصف العوضي كالتلج والعاج في البياض، أو اتحدا في الوصف الذاتي كالإنسان والفوس في الحيوانية، فإن

أسماء الوحدة تتغير بتغير المضاف إليه الوحدة لأن الوحدة تضاف إلى ذلك الوصف كوحدة البياض في الأولين، ووحدة

الحيوانية في الآخرين، وغوهما.



وأما الوصف الذاتي الذي تضاف إليه الوحدة أيضا إن كان في الجنس سمي مجانسة وإن كان في النوع سمي مماثلة.

قال: والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف (1)

أقول: اتحاد الاثنين غير معقول لأنهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان وإن عدما فلا اتحاد، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعلوم بالموجود، وليس قولنا: هو هو اتحادا مطلقا بل معناه أن الشئيين يتحدان من وجه ويتغاوان من وجه، بمعنى أن الشئ الذي يقال له أحدهما يقال له الآخر.

قال: والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير (2)

(1) سلف في المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الأول.

(2) أقول العدد إن عرف بأنه كمية تطلق على الواحد وما تألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، وإن عرف بأنه نصف مجموع حاشيته - كالأربعة مثلا حيث إن حاشيتها التحنانية ثلاثة، والفقانية خمسة فالمجموع من الحاشيتين ثمانية فالأربعة نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها - قيل: فيخرج الواحد منه. وعرف أيضا بأنه كمية تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزئة حتى يشمل التعريف الكسور أيضا فهذا التعريف عندهم هو الجامع دون الأولين.

ويورد على الأول بأن العدد كم منفصل والكم يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبله. وعلى الثاني بأن الواحد أيضا نصف مجموع حاشيته لأن الحاشية أعم من الصحيح والكسر والواحد حاشيته التحنانية نصف، والفقانية واحد ونصف إذ الحاشية التحنانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفقانية والمجموع من النصف والواحد والنصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيته، فتأمل. فالحق كما قال العلامة البهائي في أول خلاصة الحساب: إن الواحد ليس بعدد وإن تألف منه الأعداد، كما أن الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم وإن تألفت منه الأجسام، وذلك لما قلنا إن العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله. وفي الشفاء لم تكن الوحدة غير عدد لأنها لا انفصال فيها إلى وحدات (ج 2 ط 1 ص 441).

تبصوة: قال مولانا الإمام سيد الساجدين عليه السلام في دعائه متوعا إلى الله تعالى من الصحيفة الكاملة: لك يا إلهي وحدانية العدد. ولا يخفى على البصير لطائف كلامه ودقائق أسوره، ولعل ما في الفص الإبريسي من فصوص الحكم، وما في أوائل الموحلة الخامسة من الأسفار في بعض أحكام الوحدة والكثرة (ص 134 ج 1 ط 1) وما في علم اليقين للفيض في الوحدة والعدد وخواصه (ص 260 من الطبع الرحلي) وكذلك بعض رسائلنا كلقاء الله تعالى والوحدة في نظر العرف والحكيم يفيدك في ذلك إفادة تامة إن أخذت الفطنة بيدك.

أقول: هاهنا بحثان: الأول: الوحدة مبدأ العدد فإن العدد إنما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها، فإنك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية، ونبه بهذا أيضا على أنها ليست عددا.

الثاني: العدد أنما يتقوم بالوحدات لا غير، فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة وأربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات، وكذلك كل عدد فإن قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع وتكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فإنه ليس تركيب العشرة من الخمستين أولى من تركيبها من الستة والأربعة وغيرها من أنواع الأعداد التي تحتها، ولا يمكن أن يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب، وإلى هذا أشار أرسطو⁽¹⁾ بقوله: لا تحسبن أن ستة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة.

قال: وإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنيية وهي نوع من العدد ثم تحصل أنواع لا تتناهى بوايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد.

أقول: إذا أضيف إلى الوحدة وحدة أخرى حصلت الاثنيية وهي نوع من العدد - وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الاثنيين ليس من العدد لأنه الزوج الأول، فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفود الأول. وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيه⁽²⁾ وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن - فإذا انضم إليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد، فإذا انضم آخر حصلت الأربعة وهي نوع آخر مخالف للأول، وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع

(1) قاله الشيخ في الخامس من ثلثة إلهيات الشفاء بعد البحث عن حد العدد: ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن أن ستة ثلاثة وثلاثة بل هو ستة مرة واحدة (ص 340 ط 1).

(2) من خواصه أنه كم منفصل والاثنتان كذلك، وأنه نصف مجموع حاشيته والاثنتان كذلك لأن حاشيته فوقانية ثلاث والتحتانية واحدة ومجموعهما أربعة والاثنتان نصفها، وأن الاثنيين صحيح وجذر للأربعة، وأنه مضعف واحدة، وأنه تام، وأنه منطوق.

الصفحة 156

آخر من العدد، وهذه الأعداد أنواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لولمها كالصمم والمنطقية⁽¹⁾ وأشباههما ولما كان الوايد غير متناه بل كل مرتبة يفوضها العقل يمكنه أن يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالوع كانت أنواع العدد غير متناهية.

قال: وكل واحد منها أمر اعتبلي يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماما بحسبه.

أقول: كل واحد من أنواع العدد أمر اعتبلي ليس بثابت في الأعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كأواد الانسان أو الفوس⁽²⁾ أو الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الأواد إلى البعض سواء اتحدت في الماهية أو اختلفت فيها، بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد، فإنه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنتان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا.

وإنما لم يكن العدد ثابتا في الخرج لأنه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لأنه لا يعقل إلا عرضا لغوه فذلك الغير إما أن تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد أو لا

(1) (أعلم أن العدد إما مطلق أو مضاف، والأول يسمى الصحيح لأنه غير مضاف إلى غيره، والثاني يقابله لأن الجزء يضاف إلى ما فرض واحدا له ولذلك سمي كسرا. والمطلق إن كان له أحد الكسور التسعة أو جذر فمنطق - بالفتح - وإلا فأصم. والجذر هو العدد المضروب في نفسه كالثلاثة فإنها إذا ضربت في نفسه حصلت منه تسعة فيسمى الثلاثة جذرا والتسعة مجذورا. وإنما سمي منطقاً لنطقه بكسره أو جذره، وأصم لعدم نطقه بأحدهما. والمنطق إن ساوى أجزاؤه فنام كالسنة فإن لها نصفاً وثلاثاً وسدساً أي الثلاثة والأثنان والواحد ومجموعها ستة، وسمي تاماً لتامية عدده بالنسبة إلى أجزائه. وإن زاد عليها فناقص كالثمانية فإن لها نصفاً وربعا وثمناً ومجموعها سبعة، سمي ناقصاً لنقصان أجزائه منه. وإن نقص عنها فزائد كالاثني عشر فإن له نصفاً وربعا وثلاثاً وسدساً ومجموعها خمسة عشر، سمي زائداً لزيادة أجزائه عنه.

(2) تمثيل للحقائق.

الصفحة 157

يكون، فإن كان الأول فتلك الوحدة إن وجدت في الأحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعددة، وإن قام بكل واحد وحدة على حدته لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلاً للعدد وقد فرض خلافه، وإن كان الثاني فالعدد إما أن يكون موجوداً في كل واحد من الأجزاء أو في أحدها، وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف.

قال: والوحدة قد تعوض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

أقول: قد بينا (1) أن الوحدة والكثرة من ثواني المعولات، فالوحدة تعوض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى أنها تعوض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة، لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعوض الوحدة أيضاً لما يقابلها فيقال كثرة واحدة.

قال: وقد تعوض لها شركة فتتخصص بالمشهوري وكذا المقابل.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام (2) أن الوحدة قد تعوض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام أعني مفهوم مطلق الوحدة، وذلك إذا أخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها، فإن وحدة زيد تشترك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة، وحينئذ تخصص كل وحدة عن الأخرى بما تضاف إليه، فإن وحدة زيد تخصص عن وحدة عمرو بإضافتها إلى زيد، وزيد هو المضاف المشهوري لأنه واحد بالوحدة، والوحدة مضاف حقيقي فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة، وذات الواحد مضاف مشهوري أعني ذات زيد وعمرو وغرهما، فإذا أخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتزت عن وحدة عمرو.

وكذلك مقابل الوحدة أعني الكثرة فإن عشوية الأناسي (3) مساوية لعشوية

(1) بينه في ثامنة هذا الفصل.

(2) قال في الثورق: هذا أحسن ما قيل في توجيه المتن (ص 178 ط 1 ج 1).

(3) إنس بالكسر مردم، أنسي بالتحريك وإنسي يكي، أناسي بالتشديد والتخفيف وأناسية وأناس جمع (منتهى الإرب).

الصفحة 158

الأفواس في مفهوم العشوية والكثرة، وإنما تتمازان بالمضاف إليه - أعني الأناسي والأفواس - وهما المضافان

المشهوريان.

وقد يمكن أن يفهم من هذا الكلام أن مجرد الوحدة - أعني نفس عدم الانقسام - أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا، أما الذات التي يصدق عليها أنها واحدة - أعني المشهوري - فإنها ممثلة عن غيرها فهي أحق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة، والأول أنسب.

قال: وتضاف إلى موضوعها ⁽¹⁾ باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل.

أقول: أقرب ما يمكن أن يفسر به هذا الكلام أن الوحدة وحدة للواحد أعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها إضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها إضافة الحلول، وهاتان إضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها إضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها أعني الكثرة وهي نسبة التقابل. ومثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة أعني الكثرة.

المسألة الحادية عشرة

في البحث عن التقابل

قال: ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل.

أقول: يعني به أن المقابل للوحدة - أعني الكثرة - يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل، فإن التقابل لا يمكن أن يعرض للواحد وإنما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في

(1) وفي (ت) وحدها: وتضاف إلى معروضها، والنسخ الأخرى كلها: وتضاف إلى موضوعها.

وقد مضى في أول هذه المسألة كلام الشرح في تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: إذا عرفت هذا فموضوعها أعني المعروض، بل كان عبوة الماتن هناك المعروض أيضا حيث قال: ثم معروضهما قد يكون واحدا.. الخ.

الصفحة 159

زمان واحد من جهة واحدة.

قال: المتنوع إلى أنواعه الأربعة ⁽¹⁾ أعني السلب والإيجاب وهو راجع ⁽²⁾ إلى القول والعقد، والعدم والملكة وهو الأول

مأخوذا باعتبار خصوصية ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية، وتقابل

التضاييف.

أقول: ذكر الحكماء أن أصناف التقابل أربعة، وذلك لأن المتقابلين إما أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا، أو يكونا وجوديين، ولا يمكن أن يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية، إذ السلب المطلق إنما يقابله الإيجاب إما مطلق أو خاص، ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه، ولا سلب خاص لأنه جزئي تحته والسلب الخاص إنما يقابله إيجاب خاص، لا سلب

مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليهما ⁽³⁾ إن لم يتقابلا فظاهر أنهما لا يتقابلان، وكذلك إن

(1) المتنوع مجرور صفة للتقابل، وكل واحد من السلب والإيجاب والعدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل التضاد منسوب بقوله: أعني. ثم الظاهر من شرح الشارح أنه جعل القول والعقد مترادفين. وفي مصنفات القوم فسر القول بالوجود اللفظي، والعقد بالوجود الذهني فالعقد بمعنى المعتقد. ونقل صاحب الشوارق العقل باللام بدل العقد بالداك ثم فسر القول بالوجود اللفظي، والعقل بالوجود الذهني. وفي غوص القضايا من اللآلي المنظومة:

والعقد والقضية زادفا إذ لرتباطا واعتقادا صادفا وقال في الشرح: والمقصود أن العقد الذي يطلق على القضية إما بمعنى الوبط أو بمعنى الاعتقاد وكل منهما يناسب القضية، إنتهى. ثم إطلاق القول على القضية سائر في عبارات القوم وفي هذا الغوص من اللآلي أيضا: أن القضية لقول محتمل للصدق والكذب وطار ما أخل.

ثم إن النسخ كلها كانت العبارة كما اختارناه إلا نسخة (ت) ففيها: في التحقيق والمشهور، ثم كتبت فوق المشهور والمشهورية خ ل.

(2) والحق أن التقابل بحسب الإيجاب والسلب لا يختص بالقضايا بل جار فيهما وفي المفردات أيضا كما حقق في أول الفصل السادس من العرحة الخامسة من الأصفار (ط 1 - ج 1 - ص 136).

(3) أي مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل له. توضيح هذا الكلام أن السلب الخاص لا يقابله سلب خاص، مثلا أن عدم الناطق لا يقابله عدم الانسان، وكذلك عدم الفوس لا يقابله عدم البقر، وذلك لأن مقابليهما أي مقابل السلب الخاص الأصل، ومقابل السلب الخاص المقابل للأصل إن لم يتقابلا كالمثال الأول حيث إن عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر وهو عدم الناطق ومقابلهما وهما الانسان والناطق لم يتقابلا كما لا يخفى، فالظاهر أنهما أعني السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له لا يتقابلان كما هو ظاهر، لأن نقيض المتساويين متساويان.

وكذلك إن تقابلا - أي تقابل مقابلا السلبين الخاصيين الأصل والمقابل، كالمثال الثاني حيث إن الفوس مقابل للبقر والفوس والبقر مقابلا السلبين الخاصين - لا يتقابلان أيضا لصدق السلب الخاص الأصل والسلب الخاص المقابل له معا على غير المتقابلين، المتقابلان الفوس والبقر مثلا وغروهما كل ما كان غروهما مثلا يصدق على الإبل بأنه عدم الفوس كما يصدق عليه بأنه عدم البقر الذي كان مقابلا لعدم الفوس.

الصفحة 160

تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين، وهذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول: المتقابلان إما أن يؤخذا باعتبار القول والعقد، أو بحسب الحقائق أنفسها، والأول هو تقابل السلب والإيجاب كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

والثاني إما أن يكون أحدهما عدما أو يكونا وجوديين، والأول هو تقابل العدم والملكة وهو يقرب تقابل السلب والإيجاب، لكن الفرق بينهما أن السلب والإيجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد.

واعلم أن الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له كالعنى والبصر. وإن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاد كالأبوة والبوة إلا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض.

واعلم أن تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية، وذلك لأن الضدين في المشهور ⁽¹⁾ يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل

(1) هذا التفسير منه للضدين في المشهور هاهنا ليس بسديد، والحق ما قاله في شرحه على منطق التجريد للمصنف الموسوم بالجوهر النضيد من أن تقابل الضدين يطلق في المشهور على معنى وفي التحقيق على معنى آخر. أما في المشهور فيطلق الضدان على كل أمرين ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أو أحدهما، وسواء اندرجا تحت جنس قريب أو لا كما يجعلون الذكورة ضد الأنوثة، وأما بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدان على كل وجوديين بينهما غاية التباعد بشرط اندراجهما تحت جنس قريب يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد وارتفاعهما معا عنه، وكذلك المصنف في أساس الاقتباس والمثاله الشيرازي في الأسفار وغيرهم في غيرها من الكتب المنطقية والحكمية.

الصفحة 161

أحدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على أخص من ذلك وهو أن يقيد ما ذكر بأن يكون بينهما غاية التباعد، فالسواد والحررة ضدان بالمعنى الأول لا الثاني.

وأما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهوة على معنى أخص من ذلك وهو أن يقيد الشئ بأن يكون نوعا أو جنسا قريبا أو بعيدا على اختلاف التفسير، فيقال: هو عدم شئ عما من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه القريب، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني، فقد ظهر أن تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهوة، وتقابل العدم والملكة بالعكس.

قال: ويندرج تحته الجنس ⁽¹⁾ باعتبار عرض.

⁽²⁾ أقول: لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها

(1) المراد من الجنس التقابل، وضمير تحته راجع إلى التضاييف، يعني أن التقابل مع أنه جنس لأنواعه الأربعة ومنها التضاييف، فهو أحد أنواع التضاييف أيضا باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعا لنوعه ونوعه صار جنسا له، وكم له من نظير باعتبار طرو الحثيات على المعاني.

ثم لا يخفى على البصير المتدرب بأسلوب الكلام أن قول الماتن: التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة صريح بأن التقابل جنس أو كالجنس لتلك الأربعة، وأن الضمير في أي موطن كان ينظر إلى الموجه القريب إلا أن يدل دليل على خلافه، فالمعنى بالجنس التقابل، والمواد بالضمير في تحته التضاييف كما أن الشلح حمله على هذا النمط وكذلك صاحب الشلح إلا أن القوشجي رجع الضمير إلى التقابل وفسر الجنس بالتضاييف، ثم قال ما قال وبعد ذلك نقل التفسير الذي قاله الشلح ثم أورد عليه، وصاحب الشلح أجابه وشنع عليه بأنه أخطأ في الجواب، فراجع الكتابين حتى تجد الصواب في البين.

(2) أتى بالكاف تنبيها على أن التقابل ليس جنسا على الحقيقة لما تحته بوجه من الوجوه، وقد دل عليه الشيخ بقوله: وذلك لأن المتضاييف ماهيته أنه معقول بالقياس إلى غوره، ثم يلحق هذه الماهية أن يكون مقابلا ليس أنها يتقوم بهذا فإنه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدم في الذهن ولا حتى يتقرر في الذهن أن الشئ ماهيته مقولة بالقياس إلى غوره بل إذا صار الشئ متضاييفا لزم في الذهن أن يكون على صفة التقابل، فالذاتية بشوائطها غير موجودة بين التقابل وبين الأشياء التي هي كالألوان للتقابل، إنتهى.

ثم إن صاحب الشلح بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: أتى الشيخ بالتضاييف على سبيل التمثيل لجرانته في التضاد

وغره ويدل عليه قول المصنف أيضا ومقوليته عليها بالتشكيك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبارات وغيرها، إنتهى.

وقول الفخر الرلي على ما نقله القوشجي من أنا نعقل ماهية المتضايقين وإن لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايقين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لا يخفى.

ثم إن المحقق الماتن قال في أساس الاقتباس (ص 58 ط 1) بعبارة أوضح وأوجز ما هذا لفظه: وحمل تقابل بر أين أقسام نه چون حمل أناس بود چه ماهيت بعضي بي تعقل تقابل معقول است بل چون لولم بود.

الصفحة 162

ذكر أن مطلق التقابل ينوج تحت أحد أنواعه أعني التضاييف، فإن التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضاييف، وذلك لأن المقابل لا يعقل إلا مقيسا إلى غره لكن باعتبار عروض التقابل، فإن المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضاييفا فإن ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايقين، فإذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهري، فقد ظهر أن الجنس أعني المقابل من حيث هو مقابل ينوج تحت التضاييف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون الشيء أخص أو مساويا من نوعه باعتبار عرض يعرض له.

قال: ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدّها فيه الثالث (1).

(1) قد أصاب العبارة في سائر النسخ تحريف فاحش، حيث حرف فيها الثالث بالسلب أو السالب. الصواب الثالث بدل السلب أو السالب بلا دغدغة كما في (ت)، أي الثالث من أنواع التقابل الأربعة في العبارة المتقدمة وهو تقابل الضدين، على أن السلب لا يوافق شرح العلامة الحلبي أيضا لأنه قال: فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وبعد ذلك قال: وقيل إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد.

ثم إن تقابل الضدين أشد لأن محلها في الاتصاف بأحدهما يفترق إلى سلب الآخر ويستؤمه وهو - أي ثبوت الضد - أخص من السلب نون العكس، لأن السلب لا يستؤم الضد، فهو - أي ثبوت الضد - أشد في العناد للآخر من سلبه، فالضدان فيهما سلب ضمي مع كونهما في غاية الخلاف، ولذلك كان أشدها في التقابل الثالث. وفي الأصفار (ط 1 - ج 1 - ص 135): (إعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك، وأشدّها في بابه السلب والإيجاب).

الصفحة 163

أقول: التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك، فإن تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وذلك لأن ثبوت الضد يستؤم سلب الآخر وهو أخص منه نون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه. وقيل: إن تقابل السلب والإيجاب أشد من تقابل التضاد، لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وأنه ليس بشر وأنه عرضي، واعتقاد أنه شر يرفع العرضي وأنه ليس بخير يرفع الذاتي، فيكون منافاة السلب أشد.

قال: ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان.

أقول: تقابل السلب والإيجاب إن أخذ في المفودات كقولنا: زيد لازيد، فهو تقابل العدم والملكة، وإن أخذ في القضايا سمي

تناقضا كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وهو إنما يتحقق في القضايا بثمان شوائط:

الأول: وحدة الموضوع فيهما، فلو قلنا: زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب، لم تتناقضا وصدقنا معا.

الثاني: وحدة المحمول، فلو قلنا: زيد كاتب، زيد ليس بنجار، لم تتناقضا وصدقنا معا.

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

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

الخامس: وحدة الإضافة، فلو قلنا: زيد أب أي لخالد، زيد ليس بأب أي لعمرو، أمكن صدقهما.

السادس: وحدة الكل والجزء، فلو قلنا: الونجي أسود أي بعضه، الونجي ليس

الصفحة 164

بأسود أي ليس كل أجزاءه كذلك، أمكن صدقهما.

السابع: وحدة الشوط، فلو قلنا: الأسود قابض للبصر⁽¹⁾ أي بشوط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشوط

السواد، أمكن صدقهما.

الثامن: وحدة القوة والفعل، فلو قلنا: الخمر في الدن مسكر بالقوة، الخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل، لم تتناقضا وصدقنا

معا.

قال: هذا في القضايا الشخصية، أما المحصورة فبشروط تاسع وهو الاختلاف فيه فإن الكلية ضد⁽²⁾، والجزئيتان

صادقتان.

أقول: أعلم أن القضية إما شخصية أو مسورة أو مهمله، وذلك لأن الموضوع إن كان شخصا كريد سميت القضية

شخصية، وإن كان كليا يصدق على كثيرين فإما أن يتعوض للكلية والجزئية فيه أو لا، والأول هو القضية المسورة كقولنا: كل

انسان حيوان، بعض الانسان حيوان، لا شئ من الانسان بحجر، بعض الانسان ليس بكاتب.

والثاني هو المهمله كقولنا: الانسان ضاحك، وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: الشوائط الثمان كافية في القضية الشخصية، أما المحصورة فلا بد فيها من شوط تاسع وهو الاختلاف

في الكم، فإن الكليتين متضادتان لا تصدقان، ويمكن كذبهما كقولنا: كل حيوان انسان، لا شئ من الحيوان بانسان، والجزئيتان

قد تصدقان كقولنا: بعض الحيوان انسان، بعض

(1) لو ذكر المثال هكذا - كما في سائر الكتب -: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض، وليس بمفرق كونه أسود، لكان أولى.

(2) كما في النسخ كلها إلا نسخة (ت) ففي هامشها: فإن الكلية ضد الكلية وكأن تعليقة أوجت في المتن، وذلك لأن الكلام

في تناقض القضايا، وصوح بأن شوطه في المحصورة الاختلاف ومع الاختلاف لا يصدق الضدية، فهذا قوينة بينة في أن

الواد من قوله الكلية ضد هو أن الكلية ضد الكلية فلا حاجة إلى ذكورها مع بناء الرسالة على الإيجاز.

الحيوان ليس بانسان، أما الكلية والجزيئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا: كل انسان حيوان، بعض الانسان ليس بحيوان، فهما المتناقضان.

قال: وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف فيها (1) بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا.

أقول: لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما، ونعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والوأم، والإمكان والأطلاق فإنهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنين فإنهما تصدقان مع الشوائب التسع كقولنا: بعض الانسان كاتب بالإمكان، لا شئ من الانسان بكاتب بالإمكان، وكالضرورتين فإنهما تكذبان كقولنا: بعض الانسان بالضرورة كاتب، لا شئ من الانسان بالضرورة كاتب، وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافا لا يمكن اجتماعهما معه، فإن الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين، أما الممكنة والضرورية إذا اختلفتا كما وكيفا فإنهما تتناقضان وكذا المطلقة والدائمة.

قال: وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معولة وهي تقابل الوجودية (2) صدقا لا كذبا لإمكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

أقول: لما ذكر حكما من أحكام التناقض شوع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة، وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب، وهي تقابل

(1) قد حرفت العبارة في سائر النسخ بهذه الصورة: وهو الاختلاف أيضا بحيث. ولكن الصواب: وهو الاختلاف فيها بحيث، كما اخترناه في المتن موافقا لنسخة (ت) وضمير فيها راجع إلى الجهة بقريئة الموجهات، كما في الشرح وكما أن العبارة السابقة وهو الاختلاف فيه راجع إلى الحصر بقريئة المحصورة.

(2) أي الموجبة المعولة تقابل الموجبة المحصلة.

الصفحة 166

الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة، ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع، وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعولة وهي السالبة المعولة، ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي.

قال: وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه، أو لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو أو الاتصاف بالوسط (1).

أقول: هذه أحكام التضاد وهي أربعة: الأول أن أحد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد الفار، وقد لا يكون فإما أن يكون أحدهما لا بعينه لازما للموضوع كالصحة والموض للبدن، أو لا يكون فإما أن يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحولة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر (2).

قال: ولا يعقل للواحد ضدان.

أقول: هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يعرض (3) بالنسبة إلى شئ واحد إلا لواحد فلا يضاد الواحد الاثنتين لأن الواحد إذا

ضاد اثنين فأما بجهة واحدة أو بجهتين، فإن كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو أن ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، وإن كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه.

قال: وهو منفي (4) عن الأجناس.

أقول: هذا حكم ثالث للتضاد وهو أنه منفي عن الأجناس ولا ينتقض بالخير

(1) أي أو عند الاتصاف بالوسط.

(2) وهو المتوسط بين الحولة والبرودة.

(3) هذا الدليل بأسره خلاصة ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وكذا الحكمان الاتيان (ج 2 ط 1 ص 425 وص 551).

(4) أي التضاد منفي عنها. وقال الشرحان صاحب الشولق والقوشجي: إن مستند هذا الحكم والحكم الآتي وهو قوله: ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس، هو الاستقواء.

الصفحة 167

والشر لأنهما ليسا جنسين (1) ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص.

قال: ومشروط في الأنواع باتحاد الجنس.

أقول: هذا حكم رابع للتضاد العارض للأنواع وهو انواج تلك الأنواع تحت جنس واحد أخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور (2) لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال: وجعل الجنس والفصل واحد (3).

أقول: الجنس والفصل في الخرج شئ واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانوادها انضمت إليه الناطقية فصلت انسانا بل الحيوانية في الخرج هي الناطقية فوجودهما واحد، وهذه قاعدة قد مضى تقورها، والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هاهنا الجواب عن إشكال يورد على اشواط دخول الضدين تحت جنس واحد، وتقوره أن كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما، فإن وقع التضاد فإنما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب انواجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل، فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

وتقوير الجواب أن الفصل والجنس واحد في الأعيان، وإنما يتموزان في العقل فجعلهما واحد هو النوع فكان التضاد عرضا في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية، لأن التضاد إنما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة، فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غروي يفهم منه غير ذلك.

(1) لأننا قد نعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير أو الشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شرورا وقد تقدم أننا توضيح ذلك تفصيلا عن الشيخ والطوسي.

(2) بأن يقال: إنهما ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والذيلة.

(3) قد تقدم في المسألة الرابعة من هذا الفصل أيضا حيث قال: وجعلاهما واحدا، ثم إن العبارة في (م ت ص) منصوبة هكذا: وجعل الجنس والفصل واحدا بالنصب والباقية بالرفع.
والظاهر أن الرفع صواب.

الصفحة 168

الفصل الثالث

في العلة والمعلول

قال: كل شئ يصدر عنه أمر⁽¹⁾ إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة لذلك

(1) أورد عليه المحقق الشريف بأن هذا التعريف بظاهره لا يتناول غير الفاعلية، إذ لا صدور من غير الفاعلية فالأولى أن تعرف بالاحتياج فيقال: العلة ما يحتاج إليه أمر. قال صاحب الشوارق: إنما قال بظاهره لإمكان تأويل الصدور إلى الاحتياج كما يشعر به أيضا قوله:

فالأولى، ثم حمل الصدور على معنى عام حتى يجري في العلة كلها، ثم قال: لا بأس بالتعريف، لأن قوله: بالانضمام يشمل العلة الثلاث أيضا، ثم قال: أو يكون التعريف للفاعلية ويفهم غيرها منه بالمقايسة.

أقول: الأمر الأهم في المقام هو أن يعلم أن العلة والمعلول بمعناهما المتعارف في الأذهان لا يجري على الأول تعالى وآياته التي هي مظاهر أسمائه التي هي شؤون ذاته الصمدية التي لا جوف لها، وأن التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمازا تقابليا، بل التمايز هو تميز المحيط عن المحاط بالتعيين الإحاطي والشمول الإطلاقي الذي هو الوحدة بمعناها الحقيقي، بل إطلاق الوحدة من باب التفخيم وهذا الإطلاق الحقيقي الإحاطي حائز للجميع ولا يشذ عن محيطه شئ فهو الكمال الحقيقي وهو سبحانه محيط بكل شئ لأنه الحي القيوم أي القائم لذاته والمقيم لغوره لا أنه محيط على كل شئ فقط. فيجب تلطيف السر في معنى الصدور والتميز بين الحق والخلق وكون العلة والمعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان الساقلة ليس على ما ينبغي بعز جلاله وعظومته سبحانه وتعالى.

وبالجملة، يجب الوصول إلى نيل التوحيد الوأني حتى يعلم أن البيئونة بين العلة ومعلولها في المقام ليست عزلية بل وصفية بمعنى سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالى حتى يعلم أن إطلاق العلة والمعلول في المقام على ضرب من التوسع في التعبير رُفع وأشمخ من المعنى المعهود.

الصفحة 169

الأمر والأمر معلول له.

أقول: لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شوع في البحث عن العلة والمعلول لأنهما من لواحق الماهية وعولضها

وهما من الأمور العامة أيضا، ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف.

وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى

في تعريف العلة والمعلول

وهما وإن كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه ما فيذكر على سبيل التنبيه والتمييز ما يزيل ذلك الاشتباه، فإذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولا والمصدور عنه علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلل التامة⁽¹⁾ ، أو على سبيل الانضمام كجزء العلة، فإن جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد.

المسألة الثانية

في أقسام العلة

قال: وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية.

أقول: العلة هي ما يحتاج الشيء إليه، وهي إما أن تكون جزءا من المعلول أو خرجة عنه، والأول إما أن يكون جزءا يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة، وإن كانت خرجة فإما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية.

المسألة الثالثة

في أحكام العلة الفاعلية

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

(1) هكذا في النسخ الأصلية المعتبرة على صورة الجمع، وفي بعض النسخ جاءت الكلمة بالإفراد أي العلة التامة.



أقول: الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءاه ⁽¹⁾ وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول، لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه، فتخصيص وقت الوجود به إما أن يكون لأمرزائد أو لا يكون، فإن كان الأول لم يكن المؤثر المفروض ولا تاماً هذا خلف، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لموجح وهو محال.

قال: ولا تجب مقارنة العدم.

أقول: ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الإطلاق غير سديد، بل المؤثر إن كان مختلراً ⁽²⁾ وجب فيه ذلك لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد وهو إنما يتوجه إلى شئ معدوم وإن كان موجبا لم يجب فيه ذلك.

قال: ولا يجوز بقاء المعلول بعده ⁽³⁾ وإن جاز في المعد.

أقول: ذهب قوم غير محققين ⁽⁴⁾ إلى أن احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه، فإذا لُجِدَ الفاعل الفعل استغني الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني ⁽⁵⁾ وغوره من الآثار وهو خطأ، لأن علة الحاجة وهي الإمكان ثابتة بعد الإيجاد فنثبتت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي، وإنما حركته علة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة، ثم بقاء الشكل

(1) أي جزء الأثر الذي هو معلول.

(2) وقد تقدم الكلام فيه في المسألة الرابعة والأربعين من الفصل الأول.

(3) أي بعد الفاعل في قوله: فالفاعل مبدأ التأثير.

(4) وأما قول المحققين فقد تقدم في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الأول من أن علة احتياج الأثر إلى مؤثفه هو الإمكان لا غير.

(5) وكذا بالابن الباقي بعد الأب وبالسخونة الباقية بعد النار، وقالوا: لو جاز على البري العدم لما أضر عدمه بقاء العالم،

وشنع عليهم الشيخ في كتابي الإشلات والشفاء. أما الإشلات فقد تقدم نقل كلامه منه في تلك المسألة المذكورة، وأما كلامه

في الشفاء فيطلب في الثاني من سادسة الإلهيات (ص 524 ج 2 ط 1).

معلول لأمر آخر.

هذا في العلل الفاعلية، أما العلل المعدة فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحركة.

قال: ومع وحدته يتحد المعلول ⁽¹⁾.

(1) يعني مع وحدة الفاعل الذي هو مبدأ التأثير يتحد المعلول، ويعبرون عنه بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والشيخ في الإشارات وسم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال في الفصل الحادي عشر من خامس الإشارات: تنبيه مفهوم أن علة ما يجب عنها - أ - غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - ب - الخ. وقال المحقق الماتن في شرحه عليه: يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح، ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية.

أقول: ولواقم في هذا المقام من شرحه على الإشارات تعليقة هي العمدية والأصل في بيان صدور الواحد عن المبدأ الأول الواحد الأحدي الصمدي سبحانه وتعالى فعليك بالغور فيها وهي ما يلي:

إن هذه المسألة أي الواحد الأحدي لا يصدر عنه إلا واحد من أمهات المسائل الفلسفية وقد تعاضد العقل والنقل فيها فإنه تحقق عن الشروع أول ما خلق الله العقل، ثم إن لهذه المسألة الوصينة شأناً آخر أجل وأدق مما ذكر في هذا الكتاب وأزابه، وقد وهن في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية، والوصول إلى إرواك حقيقته يحتاج إلى تلطيف سر وتدقيق فكر وتجريد نظر. وذلك الشأن هو الفوق بين أول ما صدر وبين أول ما خلق، فإن أول ما خلق هو العقل والخلق هو التقدير فالعقل هو تعين تقديري من التعينات التقديرية، وهذا التعين شأن من شؤون المصادر الأول ونقش من نقوشه وكلمة من كلماته العليا، وبتعبير آخر على نحو توسع في التعبير أن هذا التعين عرض على مادة الممكنات وتلك المادة هو الوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لا الوجود المطلق الحق الأحدي المزه عن هذا الإطلاق.

والصادر الأول هو الوجود المنبسط السلي في الممكنات ومنها العقل. فأول ما خلقه الله تعالى هو العقل، وأما أول ما صدر عنه تعالى فهو الوجود المنبسط الذي هو مادة العقل ومادة جميع الممكنات.

وفي آخر نصوص الصدر القنوي: والحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ما هو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات وما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضاً بالعقل الأول وبين سائر الوجودات، الخ.

فاجع في تلك الغاية القصوى إلى المرحلة السادسة من الحكمة المتعالية أعني الأسفار في العلة والمعلول، سيما الفصل المعنون بقوله في الكشف عما هو البغية القصوى. وقد شرح هذا الفصل الحكيم الإلهي آقا علي المنوس في بدائع الحكم (ص 184)، وهكذا إلى الأسفار (ج 1 ص 193 ط 1) وإلى المقام الخامس من مصباح الأنس لابن الفلري في شرح مفتاح الغيب (ص 69 ط 1) ورسالتنا الفارسية الموسومة بوحدة از ديدگاه عرف وحكيم تجديك في المقام جدا، والله سبحانه ولي التوفيق.

الصفحة 172

أقول: المؤثر إن كان مختلراً⁽¹⁾ جاز أن يتكرر أثره مع وحدته، وإن كان موجبا ذهب الأكثر إلى استحالة تكرار معلوله باعتبار واحد، وأهوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغاوة لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئيه⁽²⁾ كان مركبا وإلا تسلسل.

وهي عندي ضعيفة⁽³⁾ لأن نسبة التأثير والصدور تستحيل أن تكون وجودية

(1) المؤثر الأول سبحانه وتعالى مختار باتفاق المتألهين في التوحيد، والفاعل الموجب هو المبدأ الطبيعي أعني الأصول الأزلية المادية

التي هي أجزاء لا تتجزأ وجواهر فردة على ما ذهب إليه الفائلون بها في تكون صورة العالم ولم يتفوه حكيم إلهي بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب إلى جواز صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لبراءته عن الحثيات الكثيرة، ومع ذلك كله يقول بسيط الحقيقة كل الأشياء، فافهم.

(2) كلمة جزئية على التنئية المضافة إلى الضمير.

(3) كذا قال رحمه الله في كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للمصنف قدس سره حيث قال الخواجة:

ويكون مقهوره عند الحكماء بلا توسط شيئاً واحداً والباقي بتوسط، قال الشلح: أقول:

ذهب الأوائل إلى أن الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شيء آخر واحداً لا يزيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه، لأنه تعالى واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه شيئان، لأن مفهوم صدور الأول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني. وهذان المفهومان إن كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واحداً، وكذا إن كان أحدهما داخلاً. وإن كانا خارجين كان مفهوم صدور أحدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل.

ثم قال رداً عليهم: وهذا الكلام في غاية السقوط، لأن مفهوم الصدور اعتبلي لا تحقق له في الخرج وإلا لزم التسلسل ويؤم امتناع اتصاف البسيط بأكثر من واحد لأن مفهوم اتصافه بأحد الشئيين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شئيين عن واحد (ص 44 ط 1).

وكذا في كتابه المسمى نهج المسترشدين الذي شرحه الفاضل المقداد وسمى ذلك الشرح إرشاد الطالبين حيث قال في النهج: ويمكن استناد معلولين إلى علة بسيطة إلى آخر ما قال.

والفاضل المقداد بعد ما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلامة: والجواب - يعني الجواب عن الحكماء - من وجهين: الأول من حيث النقض وهو أنا نمنع القسمة وحصولها فإن ذلك إنما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخرج، فيقال فيهما إما أن يكونا داخليين أو خارجين، إلى آخر الكلام. وأما إذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخرج فإننا نختار حينئذ أنهما خارجان ولا يؤم التسلسل لعدم احتياجهما إلى العلة.

ثم قال: ثم المصنف - يعني صاحب النهج - استدلل على كون الصدور أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخرج فإنه لو كان موجوداً في الخرج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمة أنه لا جائز أن يكون واجباً لاستحالة تعدد الواجب، واستحالة كونه عرضاً فيكون ممكناً فيكون له صدور وننقل الكلام إلى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الأول فيؤم التسلسل.

الثاني من حيث المعارضة وهي هنا نقض إجمالي وذلك من وجهين (الأول) أنه يؤم أن لا يصدر عن ذلك البسيط شيء أصلاً، وذلك لأنكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العلة البسيطة، وحينئذ نقول: ذلك الواحد له صدور فيكون مغايراً للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة إليهما فإما أن يكون داخلاً في العلة أو خارجاً، فمن الأول يؤم التركيب، ومن الثاني يؤم التسلسل.

(الثاني) أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب من الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتصف إلا بشيء واحد. أما الأول فلأن سلب (أ) عن (ج) مغاير لسلب (ب) عنه، لأننا نعقل أحد السلبين ونغفل عن الآخر فإما أن يكونا داخليين أو خارجين إلى آخوه. وأما الثاني فلأن اتصاف (أ) ب (ب) غير اتصافه ب (ج) وهما أيضاً مغاوير لما قلنا فإما أن يكونا داخليين أو خارجين - إلى آخر الكلام - ويؤم ما قلتم، إنتهى (ص 86 ط 1).

أقول: إن السنخية بين الفاعل وفعله مما لا يعنونه ريب ولا يتطرق إليه شائبة دغدغة ويعبرون عنها بالسنخية بين العلة ومعلولها وكل فعل يصدر من فاعله على جهة خاصة فيه وإلا يؤم صدور كل شيء عن كل شيء وظهور كل أثر عن كل شيء وهو كما ترى، فإن صدر عن فاعل أژان فلا شك أن فيه جهتين صدر كل واحد منهما عن كل واحدة منهما. وهذه الجهة هي الحثية الواقعية المتحققة في ذات الفاعل وهو مبدأ صدور الأثر ومنشأ ظهوره والأمر الاعتبلي المحض الذي يفوض في الذهن فوضا بلا واقع أنى له شأنية الاصدار. فما قالوا في صدور الكثرة عن الواحد محقق في الفاعل ذي الحثيات النفس الأمرية لا الفاعل الصمد الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وحيث علمنا وأيقنا بأن نضد الكلمات الإلهية على نظم أتم وأحسن فلا يصدر من فاعلها القيوم إلا واحد هو نور موشوش ورق منشور، ثم تصور بصور الكثرة غير المتناهية الأشرف فالأشرف نزولا والأخس فالأخس صعودا على وفق علمه العنائي الذي هو عين ذاته، والكثوات مرآيا آياته ومظاهر أسمائه وصفاته. ثم إن كلام الخواجة ليس إلا في صدور الفعل عن فاعله وأما إن كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غير مصوح في كلامه، فتأمل.

الصفحة 173

الصفحة 174

وإلا لزم التسلسل، وإذا كانت من الأمور الاعتبلية استحالت هذه القسمة عليها.

قال: ثم تعرض الكثرة (1) باعتبار كثرة الإضافات.

أقول: لما بين أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسوها في سلسلة واحدة بحيث يكون أي موجود فوضته علة لأي موجود فوضته أو معلولا له إما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكثر بها التأثير، قالوا: لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجوده ويعقل مبدأه، وهذه جهات كثرة إضافية يقع بها التكثر ولا تتلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء.

(2)

وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط، لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير

(1) إشارة إلى جواب ما قاله المتكلمون من أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما يصدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني، وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا، فيكون الموجودات سلسلة واحدة طويلة فكيف ظهرت الكثرات العرضية.

(2) هذا الاعتراض أورده الفخر الرزي أيضا. والحق أن الفاعل في الوجود هو الحق سبحانه وتلك الجهات هي شؤون

ظهور أثره. وما قالوه من أن العقل يعقل ذاته لتجوده ويعقل مبدأه فليس عقلا مباينا وموجودا متمازا عن فاعله سبحانه وإلا

كان الواجب واحدا بالعدد وهو سبحانه في السماء إله وفي الأرض إله وقيوم لهما وله ما في السموات والأرض بالملكية

الحقيقية التي يعبرون عنها بالإضافة النورية الاثراقية. نعم لو تفوه بأن الماهيات متأصلة في تحققها، أو الموجودات حقائق

متمازة متباينة لكان الاعتراض وردا ولكن الأمر رفع من تأصلها رأسا وأشمخ من تباينها أصلا. والحكم على التوحيد

لأنها أمور اعتبارية ومساوية لغوها ولا تكون شروطا فيه.

قال: وهذا الحكم ينعكس على نفسه (1).

(1) (النسخ كلها على نفسه إلا (ت) فهي: إلى نفسه. يعني أن قولنا مع وحدته يتحد المعلول ينعكس على نفسه أي مع وحدة المعلول تتحد العلة، أي كما أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد كذلك لا يصدر الواحد إلا عن الواحد. واعلم أن كلا من الأصل والعكس مستدل على حياله فلا إشكال على عكسه إلى نفسه في الظاهر. وهذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعالية: أن كل عاقل معقول وأن كل معقول عاقل، فإنهما حكمان برهن كل واحد منهما في محله لا أن الحكم الثاني استفيد من العكس فيقال: أن الموجبة الكلية لا تنعكس بنفسها.

لا بأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقق في الود على زعم الفخر الورلي تأييدا للغرام وتسديدا للحكم المبحوث عنه في الصور في المقام قال في شرح الفصل الحادي عشر من خامس حكمة الإشرات: إن الفاضل الشلح - يعني به الفخر الورلي - عرض به دليل الحكماء بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثرة كقولنا: هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر، وقد يوصف بأشياء كثرة كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثرة كالجوهر للسواد والحركة، ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحدا ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا.

وأجاب الخواجة عنه بأن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فإنه لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود أشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصور الأشياء الكثرة عن الأشياء الكثرة ليس بمحال.

بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة والقابلية إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غوه ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها. وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والإلا لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد.

لا يقال: الصور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشئ صادر، لأننا نقول:

الصور يطلق على معنيين: أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه. والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة العرضة لهما وكلامنا فيه، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة، إنتهى. ثم إن في المقام مباحثات أخرى رأينا الذب عنها أجدر وإن شئت فراجع الأسفار (ج 7 ط 2 ص

أقول: يريد بذلك أن مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الأول، فلا يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لأنه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال الحاجة إليهما مستغنيا عنهما هذا خلف.

قال: وفي الوحدة النوعية لا عكس.

أقول: إذا كانت العلة واحدة بالفوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالفوع كون العلة كذلك فإن الأشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لأن المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعين العلة جاء من جانب العلة لا المعلول.

قال: والنسبتان من ثواني المعقولات ⁽¹⁾ وبينهما مقابلة التضاييف.

(1) أعلم أن صاحب الشوارق جعل قوله: والنسبتان إلى قوله: تتكافى النسبتان مسألة ثالثة فقال: هذه المسألة في أحوال العلة مطلقا سواء كانت تامة أو غير تامة مع معلولها:

فمنها: أن العلية والمعلولية من الأمور الغير المتأصلة في الخرج على ما قاله والنسبتان .. الخ.
ومنها: أن بينهما مقابلة التضاييف، ومنها أنها قد يجتمعان .. الخ.

ومنها: أنهما أي العلة والمعلولة لا يتعاكسان فيهما أي في العلية والمعلولية، وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الأحكام كلها ضرورية.

ومنها: أنه لا يجوز الترتيب بينهما إلى غير النهاية ويقال له التسلسل، وإليه أشار بقوله: ولا يوافق .. الخ. وقد احتج على بطلانه بوجه: الأول قوله لأن كل واحد .. الخ، والثاني وهان التطبيق .. الخ.

أقول: يعني أن نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شئ في الأعيان هو مجرد علية أو معلولية وإن كان معروضهما موجودا وبينهما مقابلة التضاييف فإن العلة علة المعلول، والمعلول معلول العلة وقد نبه بقوله:
وبينهما مقابلة التضاييف على امتناع كون الشئ الواحد بالنسبة إلى شئ واحد علة ومعلولا، وهو الدور المحال، لأن كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشئ الواحد مستغنيا عن الشئ الواحد متقدما عليه، ومحتاجا إليه متأخرا عنه هذا خلف.

قال: وقد يجتمعان في الشئ الواحد بالنسبة إلى أمرين لا يتعاكسان فيهما.

أقول: قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشئ الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشئيين ومعلولا للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة العلة الأولى، وعلة المعلول الأخير لكن بشروط أن لا يكون ذاك الأمران يتعاكسان في النسبتين بأن تكون العلة الأولى معلولة للمعلول الأخير والمعلول الأخير علة لها وإلا جاء النور المحال.

المسألة الرابعة

في إبطال التسلسل

قال: ولا يتزاقى ⁽¹⁾ معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأن كل واحد منها ⁽²⁾ ممتنع الحصول بدون علة واجبة، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضا

(1) في نسخ (ص، ق، ش): ولا يترامى، بالميم على وضوح.

(2) قال صاحب الشورق: هذا إشارة منه إلى طريقة مخزعة له مشهورة عنه وهي أن الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغوه عنه وجود، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطع السلسلة أيضا. ثم قال: وهذه الطريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المؤونة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي أن الشيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده، ثم أخذ في توير الطريقة ببيان مبسوط. وأقول: قوله: وهذه الطريقة حسنة حقة مستقيمة.. الخ تعريضات على ما في الشرح أعني كشف العواد من قوله وفي هذا الوجه عندي نظر.

ولعل وجه نظره ما قاله القوشجي في الشرح: من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات إلى غير النهاية يقول: كل منها يجب بغوه ويوجد بغوه ولا ينتهي إلى ما هو واجب بذاته، فدعى أنه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مضاورة. ثم يجب أن يعتقد أو يلاحظ في هذه الوجوه من الأدلة أن سلسلة الممكنات الموجودة بالفعل معا قائمة بذاتها لا بد أن تنتهي إلى واجب قائم لذاته مقيم لغوه أي الوجود القويم ومع التوجه إلى هذا الأصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، وتعليه بالمضاورة عليل.

الصفحة 178

فيجب وجود علة لذاتها هي طرف.

أقول: لما أبطل الدور شوع في إبطال التسلسل، وهو وجود علل ومعلومات في سلسلة واحدة غير متناهية، ونبه على الدعوى بقوله: ولا يتزاقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية واحتج عليه بوجوه: الأول أن كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الأحاد ممتنع حصوله بدون علته الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة حينئذ، وإن كانت واجبة بغوها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة، وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال: وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم تفصل منها.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى بوهان التطبيق وهو دليل مشهور، وتقووه أنا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم أطبيقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين

الصفحة 179

واحدا، فإن استمرنا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة مثل الزائدة هذا خلف، وإن انقطعت الناقصة تناهت ويؤم تناهي الزائدة لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

قال: ولأن التطبيق باعتبار النسبتين (1) بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب زياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

أقول: هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو وهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذي ذكره القدماء، وتقووه أنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فإن كل واحد من تلك السلسلة علة باعتبار معلول باعتبار، فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد

(1) أي نسبة العلية ونسبة المعلولية. واعلم أن طريق هذا البرهان أن تعزل المعلول المحض من السلسلة إذا كان التسلسل في جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح وصريح الشوارق والأسفار، أو العلة المحضة إذا كان التسلسل في جانب المعلولات كما أن القوشجي أقام البرهان بهذا الوجه أيضا، ثم تجعل كلا من الأحاد التي فوقه على الأول أو تحتها على الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية، فيلزم زيادة وصف العلية على الأول والمعلولية على الثاني فتقطع السلسلتان. فقولته: من حيث السبق، أي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية، أو بالعكس على الوجهين المذكورين في طريق العزل وكان الكلام في تناهي معروضي العلية والمعلولية، فلا تغفل.

وهذا الوجه كما أفاده الشرح راجع إلى الثاني وقد استخرجه المصنف من وهان التطبيق، ثم الظاهر من قول الشرح ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، أنه ناظر إلى كون هذا الوهان أقل مؤونة من وهان التطبيق كما يستفاد من الشورق حيث قال: وهذا الوهان أقل مؤونة من وهان التطبيق لأنه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الأخرى كما احتاج إليه وهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم. وكذلك هو أتم فائدة منه لأنه يجري في المتعاقبات أيضا دون وهان التطبيق.

واعلم أن العزل إن أختص بالمعلول الأخير فقط كان العراد من إحدى النسبتين هي النسبة بالعلية كما في الأسفار والشورق وكان العراد من السبق السابق بالعلية، وإن لم يختص به كان قوله: إحدى النسبتين جليا على العلة والمعلول كليهما، وكذلك السبق.

الصفحة 180

باعتبار النسبتين، فإن الواحد من تلك السلسلة (1) من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول، فإذا أطبيقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة ترة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينات بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق، ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث إن العلل سابقة على المعلولات في طرف المبتدأ، فإذن

المعولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل، والعلل الراضة عليها إنازادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهييتين.

قال: ولأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة وكل

جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشئ هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

أقول: هذا وجه (2) رابع على إبطال التسلسل، وتقوره أنا إذا فرضنا جملة

(1) دليل لحصول التعدد.

(2) هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني عشر من رابع الإشترات وقد صوره بالتنبيه.

وكذا ذكره في الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشرح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلا بأس بما أتى به

في المبدأ والمعاد توضيحاً للواد، قال:

فصل في أنه لا يمكن أن يكون لكل ممكن الوجود علة معه ممكنة إلى غير نهاية: وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات، فمن ذلك أنه

لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً وإما أن لا يكون موجوداً معاً.

فإن لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر وهذا لا نمنعه. وأما أن

يكون موجوداً معاً (1) ولا واجب وجود فيها فلا يخلو إما أن تكون تلك الجملة بما نهي تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها، أو

ممكنة الوجود في ذاتها. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات

الوجود، هذا محال، وأما إن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود. فإما أن يكون خلجاً منها

أو داخلاً فيها.

فإن كان داخلاً فيها فإما أن يكون كل واحد واجب الوجود - وكان كل واحد منها ممكن الوجود - هذا خلف. وإما أن يكون

ممکن الوجود فيكون هو علة للجملة ولوجود نفسه لأنه أحد الجملة. وما ذاته كافية في أن توجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان

ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقي أن يكون خلجاً عنها، ولا يجوز أن يكون علة ممكنة، فإننا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذا

خلجة عنها وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة معه. إنتهى ما

أفاده في المبدأ والمعاد.

1 - قوله: وأما أن يكون موجوداً معاً.. الخ هذا المطلب الجسيم كان مرادنا في قولنا أنفاً من أنه يجب أن يلاحظ أن سلسلة

الممكنات الموجودة بالفعل معاً.. الخ.

له مؤثر فلذلك الجملة مؤثر فإما أن يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء مؤثرا في نفسه، وإما أن يكون خرجا عنها والخرج عن جملة الممكنات واجب فتقطع السلسلة وإما أن يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال وإلا لزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وفي علته التي لا تنتهي وذلك من أعظم المحالات. وأيضا فإن المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع، وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا ينتهي من تلك الجملة.

المسألة الخامسة

في متابعة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال: وتتكافى النسبتان في طرفي النقيض.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام أن نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى معروضيهما على معنى أن نسبة العلية إذا صدقت

الصفحة 182

على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس، وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقوير مقدمة هي أن عدم المعلول إنما يستند إلى عدم العلة لا غير، وبيانه أن عدم المعلول لا يستند إلى ذاته وإلا لكان ممتعا لذاته هذا خلف، بل لا بد له من علة إما وجودية أو عدمية، والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول، ولا من شوائبها لزم وجود المعلول نظرا إلى تحقق علته التامة، وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا إلى ذلك عدم لا غير.

وإذا تفردت هذه المقدمة فنقول: العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجوديا لأنه لو كان عدما لكان مستندا إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العلة، والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا لعدمية لأن تأثير المعلوم في الموجود غير معقول.

المسألة السادسة

في أن القابل لا يكون فاعلا

قال: والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لزميهما.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد، وعبر عنه المصنف بقوله: القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل إليه هو بعينه المقبول

الذي تقع نسبة القبول إليه لتتأني لآرميهما وهو الإمكان والوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان ، ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة

(1) كما في (ص) وفي (م، ق، ش) نسبة إمكان. ويأتي قوله في المسألة الأولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني في شرح قول الماتن: (وأدلة وجوده مدخولة) على تعريف الإمكان باتفاق النسخ كلها حيث يقول: لأن نسبة القبول نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب.

الصفحة 183

الوجوب فلو كان الشئ الواحد مقولا لشئ ومعلولا له أيضا لزم أن تكون نسبة ذلك الشئ إلى فاعله بالوجوب والإمكان هذا خلف.

المسألة السابعة

في نسبة العلة إلى المعلول

قال: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول (1) إن كان المعلول محتاجا لذاته إلى تلك العلة وإلا فلا.

أقول: العلة إن كان معلولها محتاجا لماهيته إليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشئ في نفسه، وإن كانت علة لشخصيتها (2) كتعليل إحدى النلرين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفا لليلة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا يساويها عند فوات شوط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك (3)، والإحساس بسخونة الأجسام الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسوة للزوجته ولبطء حركة اليد فيه لغلظه.

المسألة الثامنة

في أن مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا

قال: ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

أقول: يعني به أن نسبة العلية (4) لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة

(1) ذكره الشيخ في ثالث من سادسة إلهيات الشفاء (ص 527 ج 2 ط 1) قال في عنوان البحث:

الفصل الثالث في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها، فراجع.

(2) وفي (ص ق): لتخصصها.

(3) أي يسوي المعلول العلة لا مع فوات شوط أو حضور مانع. وقوله: والاحساس مثال لعدم التسوي عند فوات شوط أو حضور مانع.

(4) وبعبارة أخرى لا يجوز ما مع العلة علة وإلا لزم اجتماع العلتين في مرتبة واحدة، ولا أن يكون ما مع المعلول

ويلازمها فإن مع العلة شوائب كثرة ولولزم لا مدخل لها في العلية كحرة النار⁽¹⁾ فإنها لا تأثير لها في الاحواق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه، قال الشيخ أبو علي ابن سينا⁽²⁾ : إن الفلك الحوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدما بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعله المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا، ثم قال: وجود الخلاء وعدم المحوي متقلنان⁽³⁾ ، فلو كان الحوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه أعني عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء⁽⁴⁾ متأخرا عنه من حيث إنه مصاحب للمتأخر، وهذا يدل على أن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا، فتوهم بعضهم⁽⁵⁾ أن الشيخ وُجِبَ أن يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لأنه لا فوق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية، والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بأن ما مع البعد يجب أن يكون بعدا لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك⁽⁶⁾ المتباينين بالذات والاعتبار.

(1) بالحاء المهملة والمعجمة كما في بعض النسخ مهملة.

(2) راجع في ذلك شوح الماتن على الفصل الحادي والعشرين من النمط الأول من كتاب الإشرات قوله: يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئئ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا.. الخ، وكذا شوحه على الفصل الحادي والثلاثين من النمط السادس منه قوله هداية إذا فوضنا جسما يصدر عنه فعل.. الخ.

(3) وبالعكس أي وجود المحوي وعدم الخلاء متقلنان.

(4) أقول وهو الصواب وما في بعض النسخ أعني وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدا.

(5) هذا البعض هو الفخر الرزي وتفصيل كلامه في ذلك وجواب المحقق الطوسي إياه يطلبان في الموضوعين المذكورين من الإشرات.

(6) العقل هو علة المحوي في المقام، فلا تغفل.



المسألة التاسعة

في أن العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض

قال: وليس الشخص من العنصریات علة⁽¹⁾ ذاتية لشخص آخر منها وإلا لم تتناه الأشخاص⁽²⁾، ولاستغناؤه عنه

بغوره.

أقول: الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي يكون علة لوجوده وإلا لوجدت أشخاص لا تتناهي دفعة واحدة، لأن العلل الذاتية تصاحب المعلومات. وأيضا فإن الشخص⁽³⁾ من العناصر يستغني عن الشخص الآخر بغوره، إذ ليس شخص ما من أشخاص النار مثلا أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية أشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سائر الأشخاص في أن الشخصن الذي هو العلة ليس هو أولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغني عنه بغوره لا يكون علة بالذات، فهو إذن علة بالعوض بمعنى أنه معد.

(1) وفي (ت): لشخص منها، بدون كلمة آخر، وإنما خص هذا الحكم بالعنصریات لأن الأفلاك لا يجوز فيها الكثرة الإفرادية، فإن كل نوع منها منحصر في فرد الشخصي بخلاف العنصریات لأن كل نوع منها يجوز فيه تكثر الأفراد وتحققه.

(2) أقول: بل لم تتحقق الأشخاص رأسا لأن العلة الذاتية إذا تحققت كان معلولها معها ولا ينفك عنها، والفرض أن معلولها أيضا من سنخ هذا الشخص فهو أيضا علة ذاتية فكون الشخص العنصوي علة ينجر حكمه إلى كونه مقتضيا للكثرة بحسب ذاته والطبيعة التي تقتضي ذاته الكثرة محال أن يوجد لها فرد في الخرج وكأن مراده من قوله وإلا لم تتناه الأشخاص، كان هذا المعنى الذي أشونا إليه فتدبر، على أن في كون الشخص العنصوي علة ذاتية لشخص آخر مفاسد أخرى.

(3) تقرير القوشجي أوضح وأخصر حيث قال: إن العناصر ليس بعضها أولى بأن يكون علة ذاتية لبعضها من غوره، بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قال: ولعدم تقدمه.

أقول: هذا وجه ثالث⁽¹⁾ على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر، وتقوره أن العلة متقدمة على المعلول بالذات، والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم أحدهما على الآخر تقدما ذاتيا، لأن التقدم الذاتي ما يبقى⁽²⁾ للعلة مع وجود المعلول، لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة.

قال: ولتكاثرهما⁽³⁾.

أقول: هذا دليل رابع، وتقوره أن الماء والنار مثلا متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون علة للماء من العكس،

والمتكافئان لا يصح ⁽⁴⁾ أن يكون أحدهما علة للآخر.

قال: ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

أقول: هذا دليل خامس، وتقويه أن ما يفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ⁽⁵⁾ ما يفرض معلولا وما يفرض علة يكون باقيا بعده، ويستحيل بقاء العلة ⁽⁶⁾ منفكة عن المعلول.

(1) والوجه الثاني هو قوله: ولاستغنائه عنه بغيره، وقد شرحه الشارح العلامة بقوله: وأبضا فإن الشخص من العناصر.. الخ.

(2) كلمة (ما) إما موصولة أو موصوفة.

(3) قرره صاحب الشورق هكذا: الرابع أن أفاد النوع الواحد متكافئة لتمائلها، فليس بعضها أولى بالعلية من بعض وهذا

معنى قوله: ولتكافؤهما. وكذلك القوشجي في شرحه. ولكن يرد عليهما على هذا التفسير أن كون هذا الوجه غير السابق فيه

تأمل كما أورده بعض الأجلة على الشورق، وأما ما قرره الشرح العلامة فلا غبار عليه ومتمين غاية المتانة.

(4) كما في (م)، والباقية: لا يصلح.

(5) أتى به تحقيقا لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

(6) كما تقدم في المسألة الثالثة من هذا الفصل قوله في ذلك: ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المعد.

الصفحة 187

المسألة العاشرة

في كيفية صدور الأفعال منا

قال: والفاعل منا يفتقر إلى تصور جزئي ⁽¹⁾ ليتخصص الفعل ثم شوق ثم رادة ⁽²⁾ ثم حركة من العضلات ⁽³⁾ ليقع منا

الفعل.

أقول: القوة البشوية إنما تفعل أثرها مع شعور وإدراك على الوجه النافع علما

(1) لأن الرأي الكلي لا ينبعث منه شئ مخصص جزئي، وراجع في ذلك شرحه على الفصل التاسع والعشرين من ثالث الإشارات.

(2) وتسمى الإجماع أيضا وفي (م) وحدها: ثم تشوق، مكان قوله: ثم شوق.

(3) بين قدس سوه حق المطلب في المقام في شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الإشارات عند قول الشيخ

وأما الحركات الاختيلية فهي أشد نفسانية ولها مبدأ عزم مجمع، بما هذا لفظه:

إعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة متوتبة أبعدها عن الحركات هو القوى المركبة وهي الخيال أو الوهم في الحيوان،

والعقل العملي بتوسطهما في الانسان.

وتليها قوة الشوق فإنها تتبع عن القوى المدركة، وتنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إرماك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إرماكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمى شهوة، وإلى شوق نحو دفع وغلبة إنما تنبعث عن إرماك منافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمى غضبا. ومغاورة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المدركة هو هذه القوة.

ويليها الاجماع وهو العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والتوك وهو المسمى بالإرادة والكراهة. ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي، وكلها لتناول ما يشتهي. وعند وجود هذا الاجماع يتوجه أحد طرفي الفعل والتوك اللذين تتسوى نسبتها إلى القادر عليهما.

وتليها القوى المنبثة في مبادئ العضل المدركة للأعضاء، ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العزم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عزم. وهي المبادئ القوية للحركات وفعلها تشجيع العضل وإرسالها ويتسوى الفعل والتوك بالنسبة إليها، إنتهى.

بيان: مبادئ العضل هي الأعصاب والقوى المنبثة فيها هي المبادئ القوية للحركات.

الصفحة 188

أو ظنا، فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد أربعة تصور لذلك الفعل الجزئي، فإن التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لأن نسبة كل كلي إلى جزئياته واحدة فإما أن يقع كلها وهو محال أو لا يقع شئ منها وهو المطلوب، فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا، فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الإرادة (1) الجزمة بعد التردد فتحررت العضلات إلى الفعل فوجد.

قال: والحركة إلى مكان (2) تتبع رادة بحسبها، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية، فيكون السابق من هذه علة للسابق من تلك، المعدة لحصول أخرى فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرهما.

أقول: الفاعل منا لحركة ما من الحركات إنما يفعلها بواسطة القصد والإرادة المتعلقة بتلك المسافة، فتلك الحركة تتبع رادة بحسبها يعني الحركة إلى مكان مفروض تتبع رادة متعلقة بالحركة إلى ذلك المخصوص، وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزءا من الحركة الأولى، وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلا خاصا وإرادة جزئية متعلقة به، فإذا تعلق الإرادة بإيجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الإرادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد رادة أخرى

(1) فإن قلت: الانسان قد يريد ولا يشترق كما في إرادة تناول الدواء البشع، فالجواب أن المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فإن من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلي لا محالة وإن لم يسم شهوة.

(2) هذا الكلام لدفع إرادات يتوهم في المقام وهو أن صدور الأفعال الجزئية عن الانسان لا يتوقف على تصورات وإرادات جزئية، مثلا من تصور الحركة على مسافة ينشئ رادة متعلقة بقطع جميع المسافة من غير أن يتصور المتحرك الحدود

الجزئية من المسافة حتى يتعلق بها الإيرادات الجزئية.

واعلم أن هذه المسألة العاشرة وشرحها خلاصة ما في آخر النمط الثالث من الإشارات وشرح الماتن عليه فراجع الفصلين الخامس والعشرين والتاسع والعشرين منه.

الصفحة 189

تتعلق بخوء آخر، فإذا وجدت تلك الإيرادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم، وعلى هذا تتصل التخييلات والإيرادات في النفس والحركة في الخراج فتكون كل حركة جزئية علة لإرادة خاصة، وكل رادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور.

المسألة الحادية عشرة

في أن القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشركة الوضع

قال: ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع (1).

أقول: يشترط في صدق التأثير (2) أعني صدق كون الشيء علة على المقارن أعني الصور والأعراض، الوضع أعني الإشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار إليه أنه هنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية أعني الصور والأعراض المؤثرة إنما تؤثر بواسطة الوضع على معنى أنها تؤثر في محلها أولاً، ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها، ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا،

(1) كلمة على الجارة صلة للصدق. والمقارن بكسر الراء أي المقارن للمادة وذلك المقارن هو الصور القائمة بالمواد والأعراض الحالة في الأجسام، والمقارن مقابل المفارق في اصطلاح أهل المعقول كما سيأتي في أول المقصد الثاني. والوضع مرفوع أي يشترط الوضع. واعلم أن ما يشترط في تأثيره الوضع مادي لا محالة لأن قوامه بمواد الأجسام فيؤثر أولاً لمادته وجرمه ثم للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فإن النار تسخن وتضيئ على سعتها والشمس كذلك لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأما ما ليس بمادي فلا يشترط به وله الإحاطة كالمجردات. ثم إن المفارق إما مجرد بذاته وفعله أو مجرد بذاته فقط، الأول العقل والثاني النفس، فالنفوس الفلكية والإنسانية في النشأة الأولى ليست بغنية عن الأجرام والأجسام وإن لم تكن مادية. وجملة الأمر أن القوى المتعلقة بالأجسام إما محتاجة في ذاتها إليها كالقوة النارية والمائية مثلاً، أو محتاجة إليها لا في ذاتها بل في فعلها كالنفوس مطلقاً، وسيأتي البحث عن الجوهر المفارق في أولى الأول من المقصد الثاني.

ثم كان الصواب أن يجعل المسألة الحادية عشرة واللذان بعدها مسألة واحدة.

(2) تقرير الشرح هذه المسألة بأسوها ملخص ما قرره المصنف في شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس

الإشارات.

الصفحة 190

إنما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب، فإن النار لا تسخن كل شيء بل مادتها أولاً ثم ما يجاورها، وهذا الحكم بين لا يحتاج إلى وهان.

المسألة الثانية عشرة

في تناهي القوى الجسمانية

(1)

قال: والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر.

أقول: قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير على المقلن - أعني الصور والأعراض - التناهي، لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهي.

وقبل الخوض في الدليل مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه للقوى، وأعلم أن التناهي وعدمه الخاص به - أعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهيًا - إنما يعرضان بالذات للكم إما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه، أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه، ويعرضان لغوره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل فوات العدد، فإن عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر، وأما ما يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية، ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال⁽²⁾ والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون إما مع وحدة العمل واتصال زمانه⁽³⁾ أو مع فرض الاتصال⁽⁴⁾ في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرتة، فأصناف القوى ثلاثة:

(1) كلمة الموصول صفة للكلمات الثلاث والضمير راجع إليها.

(2) هذا هو الصنف الثالث الآتي ذكره.

(3) هذا هو الصنف الأول.

(4) هذا هو الصنف الثاني. والبراد من فرض الاتصال في العمل أنه لا تعدد له أي المعتبر في هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

الصفحة 191

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في زمنية مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في زمنية مختلفة، وهاهنا الشدة بحسب قلة الزمان، فيكون ما لا يتناهي في الشدة واقعا لا في زمان وإلا لكان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهي في الشدة، وهذه قوة بحسب الشدة.

والثاني: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال⁽¹⁾ في زمنية مختلفة كرماة تختلف زمنية حركات سهامهم في الهواء، وهاهنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه، وهذه قوة بحسب المدة.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل، وهاهنا يقع لغير المتناهي عمل غير متناهي العدد، وهذه قوة بحسب العدة. فقد ظهر من هذا أن التناهي وعدمه الخاص به إنما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

(1) أي من غير اعتبار وحدته وكثرتة كما في الأول والثالث حيث اعتبر الأول في الأول والثاني في الثالث.

بقي في المقام كلام وهو أن الشرح جعل التناهي عطفًا على الوضع، وهذا الكلام بظاوه يقتضي توقف التأثير على التناهي، وفيه دغدغة كما قال الشريف: الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستأنس للتناهي.

وقال المولى إسماعيل في تعليقه على الشلوق في بيان كلامهم ومستأنس للتناهي ما هذا لفظه: أي لا يتوقف التأثير على التناهي وإلا يلزم تحقق تناهي الأثر قبل تحقق التأثير وهو مستأنس لتحقيق التأثير بعد تحقق الأثر وتحقق الأثر قبل تحقق التأثير وهو محال.

لكن صاحب الشلوق سلك سبيل الشرح العلامة فقال ما هذه خلاصة مقاله: كل مقارن مؤثر ما لم يعلم تناهي أثره لم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر ولو كان الأثر غير متناه نجرم بأن المؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن ثم شنع على القوم بأنهم لم يتفطنوا ما ذكروه فتحيروا في العطف. ولا يخفى عليك حسن رؤيته وجودة دقته في بيان العطف.

الصفحة 192

قال: لأن القسوي يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله (1).

أقول: لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شوع في الدليل على مطلوبه الأول أعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية.

وتقووه أن القوى الجسمانية إما أن تكون قسوية أو طبيعية، وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهي عنهما. أما الأول (2) فلأن صدور ما لا يتناهي بحسب الشدة من الحركات (3) عن القوتين (4) محال لما مر، وإما بحسب المدة أو العدة فلأننا لو فرضنا جسماً متناهيًا يحرك جسماً آخر متناهيًا من مبدأ مفروض حركات (5) لا تتناهي بحسب المدة أو العدة ثم حرك بتلك القوة جسماً أصغر (6) من ذلك الجسم من ذلك المبدأ فإن

(1) أي مقابل المبدأ وهو الطرف الآخر في الشرح، فيلزم التناهي بحسب التفاوت.

(2) أي القسوية.

(3) بيان لما في قوله: ما لا يتناهي.

(4) صلة للصدور في قوله: صدور ما لا يتناهي. والقوتان القسوية والطبيعية.

ثم إن قوله: محال لما مر، ناظر إلى قوله: فيكون ما لا يتناهي في الشدة واقعا لا في زمان..

الخ، وإلا ما مر صوبًا في هذا المعنى شيء غير ذكوه الأصناف الثلاثة، وقوله: لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما يتناهي وهو لا يقتضي حجة له فقط دونهما.

نعم، إن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان، ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه وأقاموا الحجة على اللاتناهي بحسب المدة

وقال صاحب الشلوح: وأما بحسب الشدة فليس بمقصود إما لظهور بطلانه وإما لعدم فساده، وذلك إذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلة إلى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته.

أقول: والصواب هو ظهور بطلانه، وأما الشق الثاني فمجرد فرض غير معتبر ولا يتوهم أحد أن تكون في الأجسام قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى شدة، وهذا الفرض الموهوم خرج عن البحث العلمي رأساً، ولذلك لم يقم الشيخ في الإشارات الحجة على التناهي في الشدة، وقال الخواجة في شوحه عليه بعد ذكر الأصناف الثلاثة - كما أتى به الشلوح العلامة في هذا الكتاب -: وكان هراد الشيخ ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة أو العدة فقط. إنتهى وإنما كان هراده ما يختلف فيهما لأن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان.

(5) منصوب بقوله: يحرك.

(6) جاءت العبارة في غير واحدة من النسخ المطبوعة وغيرها هكذا: ثم حركت تلك القوة جسماً أصغر، بتأنيث الفعل وحذف الجلالة وهي معرفة بلا دغدغة، والصحيحة ما اخترناها. وعبارة الشيخ في الإشارات هكذا: ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك بتلك القوة. وعبارة الخواجة في شوحه عليها هكذا: إذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض..

الخ. ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثرة جداً.

الصفحة 193

تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للكبير لقلة المعوقة هنا ولكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطوف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف (1).

وهاهنا سؤال صعب (2) وهو أن التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب

(1) (أعلم أن المصنف الماتن سلك في إقامة هذا البرهان مسلك الشيخ في الإشارات وبعد تقرير الحجة في الشرح قال: وأعلم أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ، فإن الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف، فإذا القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالفسر، والشيخ خصمه بالقوة الجسمانية لأن عرضه في هذا الموضوع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية، إنتهى.

أقول: إنما كان الوهان أعم مأخذاً لأن القوة الغير المتناهية تعم الجسمانية وغير الجسمانية، وقوله: سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية بيان لكونه أعم مأخذاً.

(2) (السائل هو الفخر الرلي في ذلك المقام، هذا السؤال والجواب وإيراد التلميذ وجواب الشيخ والإيراد عليه كلها مذكورة في شوح الماتن المحقق الطوسي على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الإشارات، وراجع في ذلك أيضاً الفصل الأخير من الموحلة الثامنة من الأسفار (ج 1 ط 1 ص 259). والسؤال كان رائجا قبل الفخر كما هو نص كلام الخواجة في المقام حيث قال: والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشلوح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسوعة

ثم ما قال الشلوح بعد نقل كلام الماتن من الإشرارات: وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لأن ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمي، وكما قلنا أنفاً أن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجة قال: إن هذا الاعتراض أي السؤال الصعب مندفع، لأن العواد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر. وقوله: على ما مر ناظر إلى ما قاله في الفصل الخامس عشر من النمط المذكور وقال هناك: كان مواد الشيخ في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط، وقيد فقط لإخراج ما بحسب الشدة وذلك كما قلنا لشدة ظهور بطلانه، ولذا لم يبحثوا عنه بنظر علمي.

الصفحة 194

الشدة، وأجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال في شرحه للإشرارات بأن العواد بالقوة هاهنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة.

وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

وأورد بعض تلامذة أبي علي عليه أنه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضاً على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لزيادتها كل يوم.

وأجاب الشيخ عنه بالفوق فإن الحوادث ليس لها كل موجود (1) حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه، والزيادة والنقصان بخلاف القوة هاهنا فإنها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك الكل أعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فأمكن الحكم بالتناهي هاهنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث.

وللسائل أن يعود فيقول: التفاوت في القوة إنما هو باعتبار التفاوت في القوى عليه أعني الحركات، فإذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت.

قال: والطبيعي (2) يختلف باختلاف الفاعل لتسوي الصغير والكبير في القبول، فإذا تحركا (3) مع اتحاد المبدأ عرض

التناهي.

(1) أي ليس لها مجموع موجود، فكلية (كل) مرفوعة على أنها اسم ليس بمعنى المجموع، وموجود صفة لها. وعبرة الخواجة في شرحه على الإشارات في المقام هكذا: رد الشيخ عليهم بأن قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات.

(2) منصوب بقوله: لأن، معطوف على القسوي.

(3) كما في النسخ كلها إلا نسخة (ت) ففيها: وإذا تحركا.

الصفحة 195

أقول: هذا بيان استحالة القسم الثاني (1) وهو أن تكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعياً. وتقوره أنه يجب أن يكون

قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير وإلا لكان التفاوت بسبب المانع وهو إما أن تكون الجسمية أو لولمها أو أمرا طبيعيا والكل محال، أو غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فإن القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لانقسام

(1) الخواجة قدس سره قرر البرهان في شرحه على الإشارات (من الفصل 20 إلى 23 من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات أتى بها الشيخ ينبغي التدبر فيه نبلا إلى المراد.

الأولى: أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا لتحريك ولا لمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله فإذن كبره وصغوره إذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه.

الثانية: أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعية إذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعوقة وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغوه تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى، بل أن عرض تفاوت فهو بسبب القوة فإنها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسوية بسبب القوايل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير.

الثالثة: أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ويتناسب وتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لأنها حالة فيها متجزئة بتجزئتها.

فنقول: إنه لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية، وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد بالمقدمة الأخوة، وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة بالمقدمة الأولى، وفي هذا القول إشارة أيضا إلى سبب الاحتياج إلى هذه المقدمة، وذلك السبب هو أن المعوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضا أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى، بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان بالمقدمة الثانية، فإن حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم منه تناهي الأقل.

أقول: لما ثبت أن صدق التأثير على المقلن مشروط بالوضع والتناهي المذكورين، وأن القوى الجسمانية مطلقا تكون مدة أثرها وكذلك عدد أثرها متناهية كما أنها بحسب الشدة متناهية فلا بد أن ينتهي الأمر إلى المفروق.

الصفحة 196

القوى الطبيعية بانقسام محالها، فإذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فإن حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات القوى أكثر لأنها أعظم فتكون أقوى وإلا لكان حال الشيء مع غوه كحاله لا مع غوه هذا خلف، فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف، وإن تناهت حركات الأصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر، وهذه نسبة متناهية إلى متناه فكذا الأولى.

المسألة الثالثة عشرة

في العلة المادية

قال: والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب.

أقول: المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، وإلا لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول، فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلا، وباعتبار المركب تسمى مادة.

قال: وقبوله ذاتي.

أقول: كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال، فهو إذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.

قال: وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها (1) باعتبار الحال فيه.

أقول: لما ذكر أن قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنه مناقض له، وهو أن يقال: إن المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر، ثم يعرض لها قبول الآخر ويذول عنها القبول الأول، وهذا يعطي أن القبول من الأمور

(1) هذا الاستعداد ليس ذاتياً بل يحصل من جهة العوارض الطارئة وبه يحصل القرب والبعد دون الاستعداد الذاتي الأول كان للمادة لذاتها.

العرضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها.

وتحقيق الجواب أن نقول: إن القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد، فإن قبول النطفة للصورة

الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب، فإذا حصل القرب بالنظر إلى عوض من الأعضاض نسب القبول إليه وعدمه عن غيره،

وفي الحقيقة إنما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الأعضاض والصور الحالة في المادة، فإن الحولة إذا

حلت المادة واشتدت أعدتها لقرب قبول الصورة النورية وخلع غيرها.

المسألة الرابعة عشرة

في العلة الصورية

قال: وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحلته (1).

أقول: هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة، لأنه بالنظر إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل في

المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة.

قال: وهو واحد.

أقول: ذكر الأوائل أن الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحدة، لأن

(1) كلمة الجزء مضافة إلى الفاعل أي جزء علة لمحله، والفاعل هو معطي الوجود وذلك لأن الصورة شريكة للفاعل الذي هو المفارق على ما سلك إليه المشاء وبسط الكلام فيه الشيخ في النمط الأول من الإشارات وتقدم الإشارة إليه.

قال القوشجي: واعلم أن ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهبولى والصورة، والمصنف لما كان منكوا لهما كما سيجئ كان المناسب أن لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النفي والانتكار لا على طريق الإثبات والأقار. وقال صاحب الشورق تعريضا له: إن هذه الأمور المتنوعة على ثبوت الهبولى ذكرها المصنف هاهنا على سبيل الحكاية، وبمعنى أنه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما سيأتي من نفيه الهبولى في هذا الكتاب.

الصفحة 198

الواحدة إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى، وإن لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد، فالصورة واحدة.

المسألة الخامسة عشرة

في العلة الغائية

قال: والغاية علة بماهيتها (1) لعلية العلة الفاعلية، معلولة في وجودها للمعلول.

أقول: الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول، وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل، فماهية الغاية علة لعلية الفاعل، إذ لا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما أثر ولا فعل الفعل، فإن الفاعل للبيت يتصور الاستكنان ولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت، فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت، ولا امتناع في أن يكون الشئ الواحد متقدما ومتأخرا باعتبارين.

قال: وهي ثابتة لكل قاصد (2).

(1) قريب من كلام الشيخ في الفصل السابع من رابع الإشارات في تعريف الغاية حيث قال:

والعلة الغائية التي لأجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها.. الخ. أي الغاية بصورتها الذهنية وحصولها في علم الفاعل علة لعلية العلة الفاعلية، وهي معلولة في وجودها الخرجي للمعلول، ورأوا بقولهم أول الفكر آخر العمل هذا المعنى. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: ونعني بالغائية العلة التي لأجلها يحصل وجود شئ مبائن لها.

والمبائن هو المعلول الخرجي وإنما كان مبائنا لها لأنه لا يكون حالا فيها ولا محلا لها، وللعرف الرومي في المثنوي:

باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
كي نشاندی باغبان بیخ شجر

ظاهرا آنشاخ أصل میوه است
گرنودی میل وامید ثمر

(2) الضمير راجع إلى الغاية، والغاية عرفت بأنها علة لعلية الفاعلية فلا بد أن يكون معنى هذه الجملة أن الغاية بهذا المعنى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد أعني الفاعل بالقصد على اصطلاح الحكماء، لأن الغنى التام والجراد والملك الحق لا غرض ولا غاية له مطلقا.

والفاعل الذي يفعل لغاية إما أن يكون وجود تلك الغاية أولى به فيكون الفاعل مستكملا بوجود الغاية، أو أن فاعليته يتم بتلك الغاية فيلزم أن يكون الفاعل ناقصا في عليته ويستكمل بتلك الغاية، فالفاعل لغاية فقير والله سبحانه هو الغني فليس بفاعل لغاية وغرض كما أنه ليس بعابث أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا (المؤمنون 15).

قال الخواجة في شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الإشرات: الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغاية. والقائلون بأن البلبي تعالى أنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه أنما يفعله لغرض يعود إلى غوه لا إلى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجرادا، فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه، لأن الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له، ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقا.

الصفحة 199

أقول: كل فاعل بالقصد والإرادة فإنه أنما يفعل لغرض ما وغاية ما وإلا لكان عابثا على أن العيب لا يخلو عن غاية، أما الحركات الاسطقسية⁽¹⁾ فقد أثبت الأوائل لها غايات لأن الحبة من البر إذارميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فإنها تنبت سنبلة، وهذه التأدية على سبيل النوام أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية. ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية،

(1) في أقرب الموارد: الأسطقس بفتح الألف وسكون السين وفتح الطاء وكسر القاف: أعجمية معناها الأصل وتسمى العناصر الأسطقسات (بكسر الألف) وهي الماء والأرض والهواء والنار. وفي المنجد: بفتح الألف وكسرها، وفي غياث اللغات: بضم الأول والثالث والرابع وسكون الثاني لفظ يوناني بمعنى العنصر.

أقول: الكلمة إذا كانت عجمية تلعب بها العرب ما شاءت، وهذا المثل سائر بينهم: عجمي فالعب به ما شئت. والغرض العمدة أن الشلوح أراد منها الحركات الطبيعية مطلقا في قبال الإرادية سواء كانت لعناصر بسيطة أو لم تكن، كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر وجعله مقابلا للفاعل بالقصد والإرادة، ومن قول الماتن بعيد هذا وأثبتوا للطبيعات غايات، ومن قول الشلوح هناك أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم. فقوله: فقد تقدم إشارة إلى ما قاله في هذا المقام. وفي الشلوح أن الحكماء أثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان راديا أو طبيعيا غاية والمصنف خص هذا الحكم بالإراديات.



وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها.

قال: أما القوة الحيوانية ⁽¹⁾ المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى وهو قد يكون ⁽²⁾ غاية الشوقية وقد لا يكون، فإن لم تحصل فالمحركة باطلة وإلا فهو إما خير أو عادة ⁽³⁾ أو قصد ضروري أو عبث وخفاف ⁽⁴⁾.

أقول: القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم ⁽⁵⁾ : أحدها: القوة المحركة المنبثة في العضلات، وثانيها: القوة الشوقية، وثالثها: التخيل أو الفكر. وغاية القوة المحركة إنما هي الوصول إلى المنتهى وقد تكون هي بعينها ⁽⁶⁾ غاية القوة الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر ⁽⁷⁾ لإزالة ضرره، وقد تكون غيرها كمن يطلب غويما في موضع معين، وفي هذا القسم إن لم تحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة إليها ⁽⁸⁾، وإن حصلت الغايتان ⁽⁹⁾ وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الخفاف والعبث ⁽¹⁰⁾. وإن كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد

(1) قيد القوة بالحيوانية لإخراج الفلكية وذلك لأن القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول إلى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة كما سيأتي.

(2) أي الوصول.

(3) أي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخبر. وفي (ت) وحدها: وهو قد يكون غاية الشوقية.

والنسخ الأخرى: غاية الشوقية.

(4) قال قدس سوه في شوحه على الفصل الأخير من خامس الإشرارات: الخفاف لفظة معربة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير، وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة، أو طبيعة كالتنفس، أو مزاج كحركات المرضى، أو عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية.

(5) تقدم في المسألة العاشرة من هذا الفصل.

(6) أي تكون غاية القوة المحركة بعينها.

(7) فاجتمعت الغايتان أي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

(8) وأما بالنسبة إلى القوة المحركة فالغاية حاصلة وليست بباطلة، لأن غايتها هي الوصول إلى المنتهى.

(9) أي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

(10) الشيخ جعلهما اثنتين حيث قال في الخامس من سادسة إلهيات الشفاء في إثبات الغاية (ج 2 ط 1 ص 541): كل نهاية

ينتهي إليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة بحسب الفكرة، فهي التي تسمى العبث. وكل

غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها تشوق تخيلي غير فكري، فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق

سمي ذلك الفعل خرافا ولم يسم عبثا الخ. وكذلك الخواجة في شوحه على الفصل الأخير من خامس الإشرارات جعلهما اثنتين وقد

تقدم آنفا.

الضروري، وإن كان مع خلق ومملكة نفسانية فهو العادة، وإن كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال: وأثبتوا للطبيعات غايات (1) وكذا للاتفاقيات.

(1) قال الشيخ في الفصل التاسع عشر من ثامن الإشارات: إذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شئ من الأشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا إراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو إراديا إليه إذا فارقه رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية.

وقال الخواجه في الشرح: وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات.

أقول: هذه الرسالة قد طبعت مع عدة رسائل أخرى للشيخ مؤجمة بالفرنسية أيضا، وكتبها الشيخ باسم تلميذه أبي عبد الله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: أبو عبد الله مني بمنزلة أرسطو طاليس من أفلاطون.

وكذا قال الخواجه في شرح الفصل السابع من رابع الإشارات في البحث عن العلة الغائية ما هذا لفظه: اعترض الفاضل الشلح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال إنها موجودة في الخلق لأن وجودها متوقف على وجود المعولات، فإذن تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب أن الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كآين ما مثلا لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها، إنتهى.

أقول: الحق أن الطبائع لها غايات وكل طبيعة تحب بقاءها وتوج إلى كمالها والكل تسعى إلى غاية الغايات ومبدأ المبادئ اللهم رب العالمين، ونعم ما قال صاحب الحكمة المنظومة:

حتى فواعل هي الطبائع

وكل شئ غاية مستتبع

وفي الأسفار: أن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لأن طبيعة الوجود خير محض ونور صوف وبقاءه خيرية الخير ونورية النور (ج 4 ط 1 ص 163) بل أفاد الشيخ المعظم في الأول من ثمانية نفس الشفاء أن حب النوام أمر فائض من الإله على كل شئ (ج 1 ط 1 ص 294).

أقول: ومما ينادى بأعلى صوتها أن الطبيعات أيضا لها غايات هي وحدة النظام الحاكية عن وحدة الصنع والتدبير الدالة على أن الحياة والشعور سلبية في الكل، وينتهي الأمر إلى أن الوجود المطلق الحق القيوم هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأن الخلق هو الموجود المقدر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمنكلمه، وأن ما قول من الموجودات من الصقع الوبوي ما قول بكليته بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى. وعليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان السنة واجمه:

(الذي خلق فسوى × والذي قدر فهدى) (الأعلى 3 و 4).

(قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) (طه 51).

(وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها

على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الوعد 5).

الباب السادس والثلاثون من توحيد الصدوق في الرد على الثنوية والزندقة بإسناده عن هشام بن الحكم قال: قلت لأبي عبد

الله عليه السلام: ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عز وجل: لو كان فيهما آلهة إلا الله

لفسدنا.

وفي توحيد المفضل: يا مفضل إن اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجلي المعروف عندهم قوسموس ونفسوه الزينة، وكذلك

سمته الفلاسفة ومن ادعى الحكمة فكانوا يسمونه بهذا الاسم إلا لمارأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرا

ونظاما حتى سموه زينة، ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء (البحار ج 2 ط 1 ص

45).

الصفحة 202

أقول: أما إثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه (1) وأما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم (2) لأن السبب إن

استجمع جهات المؤثرية لزم حصول

(1) في هذه المسألة حيث قال آغا: أما الحركات الاسطوقسية فقد أثبت الأوائل لها غايات.. الخ.

(2) الحق أن كل ممكن فله سبب، والاتفاق في نظام العالم منفي، وكل ما يتوهم أنه اتفاقي فهو حق وجب وجوده إلا أن

العامية يسمون نادر الوجود أو الذي سببه مجهول لهم اتفاقيا والنادر له سبب، والشئ ما لم يجب وجوده لا يتحقق قط، وما لم

ينف جميع أنحاء العدم عنه لا يوجد. ونعم ما قال المتأله السبزوري في الحكمة المنظومة (ص 122).

إذ كل ما يحدث فهو راقبي
يقول الاتفاق جاهل السبب

وليس في الوجود الاتفاقي
لعلل بها وجوده وجب

وقال في تعليقه عليه: قولنا وليس في الوجود الاتفاقي رد على القائل بالاتفاق فزعم لسوء ظنه أن المطر مثلا لضرورة

المادة كائن إذ الشمس بخوت من البحار والأراضي الوطبة فإذا ارتفع البخار ووصل إلى الؤمهير بود وصار ماء وتول

ضرورة فاتفق أن يتحقق مصالح شتى من غير قصد، ولم يعلم هذا الجاهل أنه لا يقع شئ في العالم ولو كان أحقر ما يتصور

بدون علم الله وإرادته وقدرته المحيطة، وقد مر أن كل القوى والمبادئ مجالي مشيته وقدرته، فهب أن الشمس تبخر فمن الذي

يسخوها ويدورها ويسورها والنفس المتعلقة بها التي تجرها إلى الجنوب والشمال وتعمل الفصول الأربعة من أمر من هو

وتجلى من عليه وبنور من يستضيء.

وقوله: يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر إلى عبلة المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشرات في الفصل المبحوث

فيه عن العوضي اللازم غير المقوم، حيث قال: لزم الشئ بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشئ عنه، وهو إما داخل فيه أو خرج

عنه، والأول هو الذاتي المقوم، والثاني هو المصاحب الدائم فإن المصاحب منه ما يصاحبه دائما، ومنه ما يصاحب وقتا ما، وسبب المصاحبة إما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم أو لا يكون، والأول ينسب إلى اللزوم في العرف، والثاني ينسب إلى الاتفاق، فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق (ص 18 ط 1).

ونوره ما قال في آخر شروح الفصل التاسع من النمط الثاني من الإشرارات في بيان قول الشيخ وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة: الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل هو الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتقطن له فينسب إلى الاتفاق (ص 53 ط 1).

أقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب في النمطين الرابع والخامس من الإشرارات، ثم يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذي يقول به المنطقي، وبين قول الحكيم من أن ما يوجد في الخرج ليس بإتفاقي، فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول: إن القضية اتفاقية، كقولك: إذا كانت الشمس طالعة كانت الحمامة طائرة. وأما الفلسفي فيحكم بأن كل واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد، فتبصر.

واعلم أن لولانا مبين الحقائق الإمام الصادق صلوات الله عليه في المقام كلاما في توحيد المفضل ينبغي أن نتشرف بتبوك نقله، قال عليه السلام (البحار ج 2 ط 1 ص 46 و 47):

فأما أصحاب الطبائع فقالوا: إن الطبيعة لا تفعل شيئا لغير معنى ولا [تتجاوز] عما فيه تمام الشيء في طبيعته، وزعموا أن المحنة تشهد بذلك فليل لهم: فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها، وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجرب؟

فإن أوجبوا للطبيعة الحكمة والقوة على مثال هذه الأفعال فقد أقروا بما أنكروا لأن هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة فهذا وجه الخلق يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم.

وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أن كونها بالعوض والاتفاق، وكانوا مما احتجوا به هذه الإناث التي تلد غير محوى العرف والعادة كالانسان يولد ناقصا أو زائدا إصبعا ويكون المولود مشوها مبدل الخلق، فجعلوا هذا دليلا على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعوض كيف ما اتفق أن يكون.

وقد كان أرسطا طاليس رد عليهم فقال: إن الذي يكون بالعوض والاتفاق إنما هو شيء في الفوط مرة مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمقولة الأمور الطبيعية الجرية على شكل واحد جريا دائما متتابعا.

وأنت يا مفضل ترى أصناف الحيوان أن يجري أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع كما عليه الجمهور من الناس. فأما ما يولد على خلاف ذلك فإنه لعله تكون في الرحم أو في المادة التي ينشأ منها الجنين، كما يعرض في الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب في صنعه فيعوق دون ذلك عائق في الأداة، أو في الآلة التي يعمل فيها الشيء، فقد يحدث مثل ذلك في ولاد الحيوان للأسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائدا أو ناقصا أو مشوها ويسلم أكثرها فيأتي سويا لا علة فيه، فكما أن الذي يحدث في بعض الأعمال الأعراض لعله فيه لا توجب عليها جميعا الإهمال وعدم

الصانع، كذلك ما يحدث على بعض الأفعال الطبيعية لعائق يدخل عليها لا يوجب أن يكون جميعها بالعوض والاتفاق.
فقول من قال في الأشياء أن كونها بالعوض والاتفاق من قبل أن شيئاً منها يأتي على خلاف الطبيعة يعرض له خطأ
وخطأ.

فإن قالوا: ولم صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم أنه ليس كون الأشياء باضطراب من الطبيعة ولا يمكن أن
يكون سواه كما قال قائلون، بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم، إذ جعل الطبيعة تجري أكثر ذلك على مجرى ومنهاج
معروف، ويزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على أنها مصروفة مدوة فقوة إلى إبداء الخالق وقدرته في
بلوغ غايتها وإتمام عملها تبرك الله أحسن الخالقين.

أقول: تجليل الإمام عليه السلام رأساً طاليس بما نطق فيه من لسان العصمة حجة على المتقشفين الذين ليس لهم إلا
إزراء العلم ونويه بما لوهم فيهم نفوسهم الأمرة بالسوء والإيذاء فهؤلاء بمغول عن سبيل الولاية وإلا فهذا ولي الله الأعظم
يبجل العلم والعالم. وكفى برأساً طاليس فخراً أن حجة الله على خلقه نطق باسمه بتجيباً ولتضى سيرته السنية المضيئة بأنه
كان يسلك الناس إلى بلزئهم من طريق وحدة الصنع والتدبير، ويوقظ عقولهم بأن الاتفاقي لا يكون جلياً دائماً متتابعاً وما هو
سنة دائمة لا تبدل ولا تحول فهو تحت تدبير الملكوت، فكأن الأصل ما هو قبل الطبيعة وفوقها وبعدها.

قال العالم الأوحدي محمد الديلمي في محبوب القلوب (ص 14 ط 1): يروى أن عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على
سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عماراً أي؟ فقال: رأيت قوماً يتطلسون ويجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له
رأسطو طاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو! إن رأسطو طاليس كان نبياً فجعله قومه.

قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزوري في تزيخ الحكماء: هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمي: أقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر نو المناقب والمفاخر رضي الدين علي بن طووس قدس الله
روحه في كتابه فوج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأن أوخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأن
أكثر الحكماء كانوا كذلك وإنما التبس على الناس أنهم لأجل أسمائهم اليونانية، أي لما كانت أسمؤهم موافقة لأسماء بعض
حكماء يونان الذين ينسب إليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن أصحاب تلك الأسماء بأجمعهم على نهج واحد
من الاعتقاد.

واعلم أن الشيخ سلك في الشفاء مسلك وحدة الصنع والتدبير على رد القائلين بالبخت والاتفاق أيضاً. وقد أشبع البحث عن
ذلك وأجاد في الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الأولى منه في الفوق القائلين بالبخت والاتفاق ونقض حججهم (ج
1 ط 1 ص 25 - 33) وهذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جداً، ومن كلماته السامية في الثاني منهما:

ولنمعن النظر في مثل تكون السنبلة عن الورة باستمداد المادة عن الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة عن الوحم

هل ذلك بالاتفاق؟ ونجده ليس باتفاقي بل أورا توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة.

وكذلك لنساعد أيضا على قولهم: إن المادة التي للثايا لا تقبل إلا هذه الصورة، لكننا نعلم أنها لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لأنها لا تقبل إلا هذه الصورة فإنه ليس البيت إنما رسب فيه الحجر وطفى الخشب، لأن الحجر أثقل والخشب أخف، بل هناك صنعة صانع لم يصلح لها إلا أن يكون نسب مواد ما تفعله هذه النسبة فجاء بها على هذه النسبة، والتأمل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو أن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة ورة أنبتت سنبله ورة أو حبة شعير أنبتت سنبله شعير، ويستحيل أن يقال: إن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتتفد في جوهر الورة وتربيه فإنه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها، والحركات التي لذاتها معلومة فيجب أن يكون تحركها إنما هو يجذب قوى مستكنة في الحبات جاذبة بإذن الله. وإن كانت الأمور تحوي اتفاقا فلم لا ينبت الورة شعرة؟ ولم لا يتولد شجرة مركبة من تين وزيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق عنز أيل؟ ولم لا يتكرر هذه الفوائد بل يبقى الأنواع محفوظة على أكثر؟ إلى آخر ما أفاد.

وقال العرف الرومي في المثنوي:

ديده اي اسبى كه كره خر دهد

هيج گندم كارى و جوبر دهد

الصفحة 203

الصفحة 204

الصفحة 205

الصفحة 206

مسببه قطعاً وإلا كان منتفياً فلا مدخل للاتفاق.

والجواب أن المؤثر قد يتوقف تأثره على أمور خلجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه، فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشوائب أنه اتفاقي إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجحاً، ولو أخذناه مع تلك الشوائب كان سبباً ذاتياً.

المسألة السادسة عشرة

في أقسام العلة

قال: والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة.

أقول: يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعني المادية والصورية والفاعلية والغائية، فإن كل واحدة من هذه الأربع تنقسم إلى هذه الأقسام، فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحويل الواحد منا جسماً ما، وقد تكون مركبة كتحويل جماعة جسماً أكبر.

ومنع بعض الناس من التركيب في العلل والإلزام نفيها، لأن كل مركب فإن عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه، فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم

الصفحة 207

عدم العلة، فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقيق العدم بالجزء الأول، ولأن الموصوف بالعلة ⁽¹⁾ إما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب، أو بعضها ⁽²⁾ وهو المطلوب أيضا مع انتفاء الأولوية، أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة، وإن حصل عاد الكلام في علة حصوله.

وهذان ضعيفان ⁽³⁾ لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا أم لا وهو باطل ⁽⁴⁾ بالضرورة والمادة المركبة ⁽⁵⁾ كالزجاج والعفص في الحبر، والصورة المركبة كالإنسانية المركبة من أشكال مختلفة ⁽⁶⁾، والغاية المركبة كالحركة لشواء المتاع ولقاء الحبيب.

قال: وأيضا بالقوة أو بالفعل.

أقول: هذه المبادئ الأربعة قد تكون بالقوة فإن الخمر فاعل للإسكار في الدن بالقوة، وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشوب. والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للإنسانية، وقد تكون بالقوة كالنطفة. والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة، وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها.

(1) دليل آخر.

(2) عطف على كل واحد، وكذلك قوله: أو المجموع.

(3) أي الدليلان.

(4) أي ذلك الاقتضاء باطل.

(5) والمادة البسيطة كهيوليات البسائط العنصرية، والصورة البسيطة كصور هذه البسائط، والغاية البسيطة كوصول كل منها إلى مكانه الطبيعي، ولعلها لوضوحها لم يذكرها الشرح.

عبارة الشيخ في الثاني من أولى طبيعيات الشفاء (ص 8 ط 1 ج 1) كقولنا عن الزواج والعفص كان المداد (كان الحبر - خ -)، وفي الثالث منها: والعفص والزواج للحبر.

(6) أي من صور أعضائها الآلية والإلصورية لا تكون مركبة، وقد مضى في آخر المسألة الوابعة عشرة من هذا

الفصل أن الصورة واحدة. قال الشيخ في الثاني عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصورة المركبة مثل صورة الإنسانية التي تحصل من عدة قوى وصور تجتمع، فتدبر.

الصفحة 208

والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل منها ذلك.

قال: وكلية أو جزئية.

أقول: هذه العلة⁽¹⁾ قد تكون كلية كالبناء مطلقا، وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي.

قال: وذاتية أو عوضية.

أقول: العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول إليها بالحقيقة كالتربية في الاحراق، وقد تكون عوضية وهي أن تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شئ آخر كقولنا: السقمونيا مهرد، فإنه بالعوض كذلك لأنه يقتضي بالذات لالة السخونة ويتبعها حصول البرودة.

وكذلك البواقي فإن المادة الذاتية هي محل الصورة والعوضية هي تلك مأخوذة مع عرض خلجة، والصورة الذاتية هي المقومة كالإنسانية والعوضية هي ما يلحقها من الأعضاء اللارمة أو المفارقة، والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعوضية هي ما يتبع المطلوب. وقد تطلق العلة العوضية على ما مع العلة⁽²⁾.

قال: وعامة أو خاصة.

أقول: العلة العامة هي التي تكون جنسا لليلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور⁽³⁾.

(1) قد ذكر مثلا للفاعلية الكلية والجزئية فقط، وأمثلة البواقي غير خفية.

(2) أي وصف ملازم لليلة كما يأتي في المسألة الآتية قوله: ومن العلة العوضية ما هو معد، وجعله ثاني الاعتبارين هناك.

(3) قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من أولى طبيعيات الشفاء: الصورة الخاصة لا تخالف الجزئية وهو مثل حد الشيء أو فصل الشيء أو خاصة الشيء. والعامة فلا تفرق الكلية وهو مثل الجنس للخاصة: إنتهى ما أردنا من نقل كلامه.

الظاهر أن مواد الشيخ من قوله: الصورة الخاصة لا تفرق الجزئية والعامة الكلية، هو أن الأقسام بأسوها غير جزئية في الصورة. وبعبارة أخرى أن الأقسام المذكورة وهي أن العلة مطلقا بسيطة ومركبة، والقوة أو بالفعل، وكلية وجزئية، وذاتية وعوضية، وعامة وخاصة، وقوية وبعيدة، ومشتركة أو خاصة، جزئية بأسوها في غير الصورة وأما في الصورة فالكلية والجزئية والعموم والخصوص فيها واحد. والمواد من التمثيل هو أن حد الشيء أو فصل الشيء أو خاصة الشيء كما لا يوجد في غير هذا الشيء المخصوص فكذلك الصورة الجزئية كصورة هذا الكرسي لا توجد إلا جزئية. وقوله وهو مثل الجنس للخاصة، ولم يقل: للوع، لأن الجنس بالنسبة إلى النوع ليس صورة له بل مادة، فنقول: إن قول الشرح العلامة ولا يتحقق العموم والخصوص في الصورة، يشبه أن يكون مشوا إلى ما قاله الشيخ من أنه لما كانت الصورة الخاصة والجزئية وكذلك العامة والكلية بمعنى فلا حاجة بعد ذكر أحدهما إلى ذكر الآخر، فتأمل.

وقيل: إنه لا فرق بين الصورة العامة والصورة الكلية كذلك لا فرق بين المادة العامة والكلية، والفاعل العام والكلي، والغاية العامة والكلية، فلا حاجة إلى اعتبار العامة بعد الكلية.

ولكن لا يبعد أن يكون مراد الشرح من عدم تحققهما فيها ما قاله بعضهم من أن الفاعل العام والغاية والمادة العامتان، يصح وجود فود مخصوص من أحدها يكون فاعلا أو مادة أو غاية لأشياء كثرة بخلاف الصورة فإنه لا يمكن وجود فود منها مخصوص يصلح لكونه صورة لأشياء كثرة وإلا لم اتحاد الاثنين، ويشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولى وأتم.

الصفحة 209

قال: وقريبة أو بعيدة.

أقول: العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة، والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقى.

قال: ومشتركة أو خاصة.

أقول: المشتركة كالنجانر لأبواب متعددة، والخاصة كالنجانر لهذا الباب.

قال: والعدم للحادث⁽¹⁾ من المبادئ العوضية.

أقول: الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، وهو أنما يتحقق بعد سبق عدم علتة، فلما توقف تحققه على عدم السابق أطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لا غير.

قال: والفاعل في الطرفين واحد.

(1) وفي (ت): فالعدم، والباقية: والعدم للحادث بالواو.

الصفحة 210

أقول: الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في عدمه على ما بينا⁽¹⁾ وألا من أن علة عدمه هي عدم العلة لا غير، والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها تقتضي الوجود ومع عدمها تقتضي عدمه.

قال: والموضوع كالمادة.

أقول: الموضوع أيضا من العلة التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة المادة إلى الصورة فهو من جملة العلة.

المسألة السابعة عشرة

في أن افتقار المعلول أنما هو في الوجود أو عدمه

قال: وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه

أقول: الأثر له ماهية وله وجود وعدم، وافتقاره إلى المؤثر إنما هو في أن يجعله موجودا أو معدوما، إذ التأثير إنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها، فليس السواد سوادا بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

قال: وأسباب الماهية غير أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخرج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

قال: ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة.

أقول: قد بينا أن نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن واحدة، فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب، فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه إليه وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته.

(1) بين في المسألتين الثامنة عشرة والثالثة والأربعين من الفصل الأول، وسيذكره في المسألة الآتية أيضا.

الصفحة 211

لا يقال: الموجود منه ما هو باق (1) ومنه ما هو غير باق كالحركات والأصوات، والأول يفقر عدمه إلى السبب، أما النوع الثاني فإنه يعدم لذاته.

لأننا نقول: يستحيل أن يكون العدم ذاتيا لشيء وإلا لم يوجد، والحركة لها علة في الوجود فإذا عدت أو عدم أحد شروطها عدت وكذا الأصوات، فلا فرق بين الحركات وغوها.

قال: ومن العلل المعدة ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد.

أقول: العلل تنقسم إلى المعد وإلى المؤثر، والمعد يعني به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشوط. والعلة المعدة إما أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معدة للحركة إلى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة إما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير أحدهما في المعلول الذي هو الحركة إلى المنتهى، وإما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعدة للسخونة، وإما أن تؤدي إلى ضد كالحركة المعدة للسكون عند الوصول إلى المنتهى.

قال: والأعداد قريب وبعيد.

أقول: الأعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية، ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك، وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الأعداد وهو قابل للشدة والضعف.

قال: ومن العلل العوضية ما هو معد.

أقول: قد بينا ⁽²⁾ أن العلة العوضية تقال باعتبارين: أحدهما: أن تؤثر العلة

(1) كما في (م). والنسخ الأخرى كلها: منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار.

(2) بين في المسألة السابقة عند قوله: وذاتية وعوضية. الاعتبار الأول هو قوله: وهي أن تقتضي العلة شيئاً، والثاني في آخر الشرح وهو قوله: وقد تطلق العلة العوضية.. الخ.

ثم عبارة المتن أعني قوله: ومن العلل العوضية ما هو معد، موافقة لنسخة (ز). والباقية: ومن العلة العوضية، بالأوآد.

الصفحة 212

شيئاً ويتبع ذلك الشئ شئ آخر كقولنا: الحولة تقتضي الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضي الخفة، فما هو أخف في المركب يقبل السخونة أشد فين فصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، والثاني أن يكون للعلة وصف ملازم، فيقال له علة عوضية والأول علة معدة.

الصفحة 213

قال:

المقصد الثاني

في الجواهر والأعواض

وفيه فصول:

الصفحة 214

الفصل الأول

في الجواهر

(1) الممكن إما أن يكون موجودا في الموضوع وهو العوض أو لا وهو الجوهر.

أقول: لما فُغ من البحث عن الأمور الكلية المعقولة شُرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والأعراض، وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى

في قسمة الممكنات بقول كلي

كل ممكن موجود إما أن يكون موجودا لا في موضوع وهو الجوهر، وإما أن يكون موجودا في موضوع وهو العوض، ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه، فإن المحل إما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال، إذ لا بد من حاجة أحدهما إلى الآخر، فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع، والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا، فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو المحل، والصورة والعوض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو الحال. والموضوع أخص من المحل، وعدم الخاص

(1) حرف التعريف للعهد، وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين من الفصل الأول من المقصد الأول قوله: وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى الحقيقية، وفي مواضع أخرى أيضا.

الصفحة 215

أعم من عدم العام، فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس، ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا في غيره، ولما كان تعريف العوض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر.

قال: وهو إما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل، أو في ذاته وهو النفس، أو مقارن فيما أن يكون محلا (1) وهو المادة، أو حالا وهو الصورة، أو ما يتركب منهما وهو الجسم.

أقول: هذه قسمة الجوهر إلى أنواعه، فإن الجوهر إما أن يكون مفارقا في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل، أو مفارقا في ذاته لا فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها ووجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآلة في التأثير، ولا يمكن أن يكون مفارقا في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي

(1) أورد القوشجي عليه بأن جعل المادة من أقسام المقارن للمادة نوع حزاة، فالأولى أن يقال: أو غير مفارق بدل قوله: أو مقارن. وكذا في استعمال المادة قبل أن يخرج من التقسيم فالأولى تأخير تقسيم الجواهر إلى المفارق وغيره عن تقسيمه إلى المادة والصورة.

وصاحب الشورق فسوه هكذا: إما مفارق عن الوضع أو مقلن للوضع، ولا يخفى أن إيراد القوشجي لا يرد على هذا

ثم قال في الثورق تعويضا عليه: وأنت خبير بأنه على هذا التقدير ⁽¹⁾ أيضا لا يجب أن يكون العواد من المادة هو المحل المتقوم بالحال ليرد ما ذكره فإن للمادة معنى أعم منه ⁽²⁾ ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الأجزاء التي لا تتخوأ، ألا ترى أن الطوائف كلها يطلقون لفظي المادة والمادي مع أن غير المشائين لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال، بل تفسير المفروق بالمفروق عن المادة هنا غير صحيح وإلا لزم كون الجسم على مذهب المصنف غير مادي ⁽³⁾ بل من المجردات إذ يصدق عليه المفروق بهذا المعنى، إنتهى.

1 - يعني على تقدير تفسير المفروق بالمفروق عن المادة، والمقرن بالمقرن لها.

2 - ذلك المعنى الأعم هو القابل الذي يكون ذا وضع.

3 - وذلك لأن الجسم على رأيه ليس مركبا من الهولي والصورة بل الجسم عنده هو نفس الصورة الجسمية كما يأتي.

الصفحة 216

الاستغناء في الذات، وإما أن يكون مقرنا للمادة إما يكون محلا وهو الهولي أو حالا وهو الصورة، أو ما يتوكلب منهما وهو الجسم، فهذه أقسام الجواهر.

قال: والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص، وكذا الحال والعرض.

أقول: قد بينا أن الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل، فقد تعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم، وكذا الحال والعرض فإن العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

قال: وبين الموضوع والعرض مباينة.

أقول: الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته، فبينهما مباينة.

قال: ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا ⁽¹⁾.

أقول: المحل قد يكون جوهرا وهو ظاهر، وقد يكون عرضا ⁽²⁾ على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض،

والحال أيضا قد يكون جوهرا كالصورة الحالة في المادة، وقد يكون عرضا وهو ظاهر فيصدق بعض الحال

(1) أي لا كليا فإن الحركة القائمة بالجسم محل السرعة والبطء عند المتكلم كما يأتي في المسألة الخامسة من هذا الفصل، وأما عند الحكيم المشائي أن السرعة مثلا ليست عرضا قائما بالحركة بل هي فصل مقوم لها. ومن المحل ما هو جوهر وكذا الحال كالمادة والصورة عند المشاء، فبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه، فمادة الاجتماع هي الحركة فإنها عرض على الجسم ومحل للسرعة والبطء. ومادتا الافتراق الجسم والسرعة فإن الأول محل ليس بعرض، والثانية عرض ليس بمحل، وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى. والحال يصح أن يكون عطفًا على المحل كما يصح أن يكون عطفًا على العرض، أي ويصدق الحال أيضا على المحل جزئيا لا كليا. واختار صاحب الشوارق الثاني لأن النسبة بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار.

(2) كالحركة بالنسبة إلى السوعة والبطء، والمحل أعم من الموضوع.



عرض فقد ظهر صدق العوض على المحل والحال جزئياً.

المسألة الثانية

في أن الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال: والجهرية والعوضية من ثواني المعقولات (1) لتوقف نسبة إحداهما

(1) جعل المعلم الأول المعقولات منحصرة في العشر: إحداهما مقولة الجوهر حيث إنه جنس لأنواعه الخمسة، والتسع الباقية الأعراض التسعة المشهورة. ولكن بعضهم كابن سهلان الساجي صاحب البصائر، والشيخ الإشراقي وغيرهما كل أخذ مذهبا ولا بهما نقل تلك المذاهب.

وأما ما ذهب إليه المصنف من نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتها بأدلته الثلاثة فورد عليها بأسرها بأن ما ذكره في الدليل الأول من احتياج إثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية، وكذا في إثبات عوضية كثير من الأعراض كالمقادير والأوان والأضواء مثلا إلى وسط أي نظر واستدلال، ولو كانا جنسين لما تحتها لما احتجنا إليه لأن ذاتي الشيء يكون بين الثبوت لذلك الشيء، فهو يتم لو كان الشيء متصورا بالكنه ولو تصور بالكنه لأمكن أن لا نحتاج إلى وسط أصلا. وبأن ما أتى به في الدليل الثاني من أنهما قولان على ما تحتها من الأنواع بالتشكيك، لأن بعض أنواع الجوهر كالمجرد أولى بالجهرية من آخر كالمادة مثلا، وكذلك العوض بعضه كغير القار أولى بالعوضية من البعض كالقار والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك، فهو لا يتم لأن التشكيك ناش من الوجود فإن الجوهر من حيث الوجود أقدم وأقوم من آخر. وأما بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم وتأخير لأن معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع أنه ماهية يلزمها في الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع، لا أنه كان الموجود بالفعل، مثل ما يقال: فلان ضاحك، أي من شأنه عند التعجب أن يضحك فلاريب أنا إذا قلنا في شيء: موجود أو معدوم، نجد أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وأن هذا المعنى مقوم لذلك الشيء وذاتي له والجنس يدل على طبيعة الأشياء وماهياتها بخلاف العوض ولو عرنا عنه بأنه ماهية من شأنها الوجود في الموضوع كان هذا المعنى لا يدل على طبيعة الأعراض وحقيقتها، فإن معنى العوض سلب القيام بنفسه ونسبته إلى شيء آخر وهذا ما يلحق ويعوض ماهية الأعراض ولا يدل على ماهيتها، مثلا أن العوض لا يدل على طبيعة البياض والسواد وغيرها بل على أن له نسبة إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتي يقتضي هذه النسبة كما أفاده الشيخ في منطق الشفاء والنمط الرابع من الإشرارات.

وأما ما أتى به في الثالث من أنا لا نعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، ومن العوض المحتاج إليه وهما مفهومان إضافيان ومثل ذلك لا يمكن أن يكون إلا عرضيا، فهو في العوض صحيح لا كلام فيه، وأما في الجوهر فلا، وذلك لما قلنا من أننا نتصور من الجوهر ماهية شأنها إذا وجدت في الخرج لا يكون في موضوع وهذا المعنى هو حقيقة الجوهر وكنهه، والاستغناء عن الموضوع المتصور من الجوهر وجه من وجوهه وعرض من عرضة. فتبين لك أن نفي الجنسية في

على وسط.

أقول: اتفق العقلاء على أن العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو أمر عوضي، واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته أو عرض؟ والذي اختره المصنف رحمه الله أنه عرض وجعل الجوهرية والعوضية من المعقولات الثانية، فإن كون الذات مستغنية عن المحل أو محتاجة إليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من أحكامها الذهنية، واستدل عليه بأن الذهن يتوقف في نسبة إحداهما إلى الذات على وسط⁽¹⁾ ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عوضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس وأشباه ذلك، وجنس الشيء لا يجوز أن يتوقف ثبوته له على الوهان، وهذا الذي ذكره رحمه الله يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الأنواع بالأولية.

أقول: هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها، وذلك لأن بعض الجزئيات أولى بالجوهرية من بعض، فإن الشخصيات أولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس، وهو أيضا يدل على كون العرض عوضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته، فإن الأعراض القلوة أولى بالعوضية من غيرها.

(1) أي على دليل، لأن الوسط ما يقارن قولنا لأنه.

قال: والمعقول اشتراكه عوضي.

أقول: إنا نعقل بين الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمرا مشتركاً هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها اشتراكاً في غيره وهذا القدر أمر عوضي، فالجوهرية إن جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما، وإن جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك الواقعي، وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وإن اختلفت مع اشتراكه، وكذلك البحث في العرض فإننا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعوضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتبلي فليست العرضية جنسا.

المسألة الثالثة

في نفي التضاد عن الجواهر

قال: ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها⁽¹⁾.

أقول: لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان أنهما ليسا بجنسين شوع في باقي أحكامهما فبين انتفاء الضدية عن

الجواهر على معنى أنه لا ضد للجواهر من الجواهر ولا من غوها، وبيانه أن الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها (2) وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غوه من الأعاوض.

قال: والمعقول من الفناء العدم.

أقول: لما بين انتفاء الضد عن الجوهر أخذ يرد على أبي هاشم وأتباعه حيث

(1) وفي (ت) وحدها: ولا بينها وبين عرضها، وأما النسخ الأخرى كلها فالعبارة: ولا بينها وبين غيرها.

(2) هذا هو تقابل الضدين بحسب التحقيق أي التضاد الحقيقي مقابل المشهوري، وقد تقدم الكلام في ذلك في الحادية عشرة من ثاني الأول.

الصفحة 220

جعلوا للجواهر أصدادا هي الفناء، فقال: إن المعقول من الفناء العدم وليس الفناء أورا وجوديا يضاد الجوهر لأنه إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فلا تحقق له.

قال: وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر.

أقول: إن بعض الجواهر قد يطلق عليه أنه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا (1) وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر.

المسألة الرابعة

في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

قال: ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال إلا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول: المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحلوة، وكالمادة التي تحل فيها الصور الجسمية والفوقية.

هذا مع الاختلاف، أما مع التماثل فإنه لا يجوز أن يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاتينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللزم لاتفاقهما فيهما، وبالعرض لتسوي نسبتها إليهما.

فقد ظهر أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال إلا مع التماثل، وأما العكس فإنه يستلزم فإن وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عوض واحد أو صورة واحدة في محلين وهو ضروري، وكلام أبي هاشم في التأليف (2) وبعض

(1) أي تقابل الضدين بحسب الشهرة، وقد تقدم الفرق بين المحل والموضوع آنفا في أول هذا المقصد.

(2) إن أبا هاشم ذهب إلى أن التأليف عوض واحد قائم بجوهرين فودين وأن هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين أجزاء

الأوائل في الإضافات ⁽¹⁾ خطأ.

قال: وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين.

أقول: انقسام المحل لا يستلزم ⁽²⁾ انقسام الحال، فإن الوحدة والنقطة والإضافات كالأبوة والبنوة أعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة، أما الوحدة والنقطة فظاهر، وكذا الإضافة فإنه لا يعقل حلول نصف الأبوة أو البنوة في نصف ذات الأب أو الأبن.

وذهب قوم إلى أن انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الأجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها، وأما الحال فإنه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل، فإن الحولة والحركة إذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حرا غير متحرك وبعضه متحركا غير حار. واعلم أن الأعراض السلية ⁽³⁾ إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه، والأعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلا انقسم بانقسامها.

المسألة الخامسة

في استحالة انتقال الأعراض

قال: والموضوع من جملة المشخصات ⁽⁴⁾.

(1) أي في الإضافات المتشابهة الأطراف كالتقارب والتجاور والأخوة ونظائرها.

(2) قضية مهمة في قوة الجزئية، فلا تنافي قوله الآتي: واعلم أن الأعراض السلية.. الخ.

(3) الأعراض السلية هي التي تقبل القسمة بانقسام محالها كالسواد والبياض، والمنقسمة بالمقدار كالخط، وهذه داخلة في الأولى بوجه، والحقائق الماهيات ولا يخفى عليك أن ماهيات المركبات لا تقبل الانقسام باعتبار محالها فضلا عن البسائط.

(4) أعلم أن هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة أيضا بالنسبة إلى المادة لكن المصنف لما ذهب إلى بساطة الجسم وعدم تركيبه من المادة والصورة كما يأتي عن قريب خص هذا الحكم بالعرض كما أفاده في الشلوق.

وقول الشلوح: وإلا لكان نوعه في شخصه، أي لكان نوعه منحصا في شخصه. وفي بعض النسخ: لكان نوعه منحصا في شخصه. والمتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

أقول: الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريب من البين، والدليل عليه أن العرض إن لم يتشخص لم يوجد، فتشخصه ليس

معلول ماهيته ولا لولمها وإلا لكان نوعه في شخصه، ولا ما يحل فيه وإلا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال، فبقي أن يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه وإلا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال: وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط (2).

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

المسألة السادسة

في نفي الجزء الذي لا يتخو

قال: ولا وجود لوضعي لا يتخو بالاستقلال.

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

وقد نفى المصنف رحمه الله الجزء الذي لا يتخو بقوله: لا وجود لوضعي لا يتخو بالاستقلال، وذلك لأن ما لا يتخو من نوات الأوضاع أعني الأشياء المشار إليها

(1) وفي (م) وحدها: بموجده وتشخصه.

(2) أي يتوسطه، وفي (م، ق): إلى محل يتوسطه. والباقية إلى محل متوسط، كالشرح بالاتفاق.

الصفحة 223

بالحس قد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط أو مركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال، وقد استدل عليه

بوجوده:

قال: لحجب المتوسط.

أقول: هذا أحد الأدلة على نفي الجزء، وتقوره أنا إذا فرضنا جوهراً متوسطاً بين جوهين فإما أن يحجبهما عن التماس أو لا، والثاني باطل وإلا لزم التداخل، والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر.

قال: ولحركة الموضوعين (1) على طرفي المركب من ثلاثة.

أقول: هذا وجه ثان، وتقوره أنا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وأن يتلاقيا، وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر

على نصف المتوسط فتتقسم الخمسة.

قال: أو من أربعة على التبادل.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقديره أنا إذا فرضنا خطأ مركبا من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسواعة فإنهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاة، فموضع المحاذاة إن كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وأن يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع.

قال: ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة.

أقول: هذه وجه أخرى تدل على نفي الجزء.

أحدها: إن الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدرة باق على وضعه ونسبة

(1) يعني أنا لو فرضنا خمسة جواهر أفراد متساوية، فركب خط من ثلاثة منها، ووضع الآخرين على فوق طرفيه ثم تحرك الموضوعان إلى الوسط، إلى آخر ما في الشرح.

الصفحة 224

(1) أخواته، ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك جزءا فإن تحرك القريب من القطب جزءا تسلى المدران وهو باطل بالضرورة، وإن تحرك أقل من جزء لزم الانقسام، وإن لم يتحرك أصلا لزم التفكك. الثاني: أن السواعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه، لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفوس السائر من أول النهار إلى آخره خمسين فوسا على حركاته براء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفوس، لكن فضل حركات الشمس أضعاف حركات الفوس فتكون سكنات الفوس أضعاف أضعاف حركاته، لكن الحس يكذب ذلك. إذا ثبت هذا فإذا تحرك السويح جزءا فإن تحرك البطيء جزءا تسويا هذا خلف، وإن تحرك أقل لزم الانقسام وإن لم يتحرك أصلا لزم المحال. هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله رحمه الله: وسكون المتحرك.

الثالث: أن الدائرة موجودة بالحس فإن كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية (2) إن تلاققت أخاؤها بظواهرها وبواطنها سلوت الدائرة المنطقية هذا خلف، وإن تلاققت ببواطنها خاصة لزم الانقسام، وإن لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض أخواتها وانخفاض البعض الآخر، لكن المنخفض إذا ملئ بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حينئذ ولزم ما ذكرنا وإلا لزم الانقسام.

قال: والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي.

أقول: هذا جواب عن حجة من أثبت الجزء، وتقديره أن النقطة موجودة لأنها نهاية الخط فإن كانت جوهرا فهو المطلوب، وإن كانت عرضا فمحلها إن

(1) إنما قال: القريب من القطب، لأن نقطة القطب من حيث هي قطب ساكنة لا يتصور فيها الحركة مطلقا لا الاستدارية ولا الاستقامية، ولو فرضت فيه حركة استدارية لكانت نقطة أخرى هي القطب وتدور هذه حولها، ثم إن العبارة في (م) كانت (من التفكيك) في المتن والشرح كليهما، وفي النسخ الأخرى: التفكك مطلقا.

(2) الدائرة القطبية في المقام ما تلي جانب القطب وإن كانت مجاورة ومماسة للمنطقية، فتبصر.

الصفحة 225

انقسم انقسمت، لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر، وإن لم ينقسم فهو المطلوب. والجواب أنها عرض قائم بالمنقسم، ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله، وهاهنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له.

قال: والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا (1).

أقول: هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي أن الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القولة فإما أن يكون لها في الحال وجود أو لا، والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان، فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا، وإذا كانت موجودة في الحال فإن كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف، وإن لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع أنها فرضناها غير منقسمة.

والجواب: أن الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا، لأن الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه.

قال: والآن لا تحقق له خرجا.

أقول: هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي أن الآن موجود لانقضاء الماضي والمستقبل، فإن كان الآن منتفيا كان الزمان منتفيا مطلقا ويستحيل انقسامه وإلا لزم أن يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله أنا هذا خلف، وإذا كان موجودا

(1) وفي (م) بدون كلمة (مطلقا).

الصفحة 226

فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة وإلا لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقووه.

وتقرير الجواب: أن الماضي والمستقبل موجودان في حد أنفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخرج.

قال: ولو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة.

أقول: لما فوغ من النقض شوع في المعلضة فاستدل على أن الحركة لا تتركب مما لا يتجزأ، لأنها لو تركبت مما لا يتجزأ لم تكن موجودة، والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم، بيان الشوطية أن الجزء إذا تحرك من حيز إلى حيز فإما أن يوصف بالحركة حال كونه في الحيز الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يأخذ في الحركة، أو حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل أيضا

لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني، وهذا المحال نشأ من إثبات الجوهر الفود لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطة.

ويمكن أن يقرر بيان الشوطية من وجه آخر وهو أن الحركة إما أن تكون عبارة عن المماسة الأولى أو الثانية، وهما محالان لما مر أو مجموعهما وهو محال لانتفائه.

قال: والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقص بوجود المؤلف مما يتناهي ويفتقر في التعميم إلى التناسب.

أقول: لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالجوهر الفود شوع في إبطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلا، وقد استدل عليه بما تقدم، فإن الأدلة التي ذكرواها تبطل الجوهر الفود مطلقا سواء قيل بتوكل الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية.

واستدل عليه أيضا بوجه: الأول: إنا نروض أعدادا متناهية من الجواهر

الصفحة 227

الأفراد ونؤلفها في جميع الأبعاد، فإما أن يزيد مقدرها على مقدار الواحد أو لا، والثاني باطل وإلا لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا، وإن زاد مقدرها على مقدار الواحد حتى حصلت أبعاد ثلاثة حصل جسم من أجزاء متناهية وهو يبطل قولهم: إن كل جسم متألف من أعداد غير متناهية، فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهي. وأما قوله: ويفتقر في التعميم إلى التناسب، فمعناه أنا إذا أردنا تعميم القضية بأن نحكم بأنه لا شيء من الأجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطويقه أن ينسب هذا المؤلف الذي ألفناه من الأجزاء المتناهية إلى بقية الأجسام⁽¹⁾ فنقول: كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار، لكننا نعلم أن المقدار يزيد بزيادة الأجزاء وينقص بنقصانها، فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه فكذا نسبة الأجزاء إلى الأجزاء.

قال: ويلزم عدم لحوق السريع البطيء.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على إبطال القول بعدم تناهي الأجزاء، وتقويه أن الجسم لو توكل من أجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم، بيان الشوطية أن البطيء إذا قطع مسافة ثم ابتدأ السريع وتحرك فإنه مع قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئا آخر فإذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئا آخر وهكذا إلى ما لا يتناهي فلا يلحق السريع البطيء.

قال: وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه.

أقول: هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني، وتقويه أنا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهي من الأجزاء لزم أن لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية

في زمان متناه، لأنه لا يمكنه قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهي فيكون هناك زمنة غير متناهية، وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الأسوار بما لم يسبقنا إليه أحد.

قال: والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

أقول: أعلم أن القائلين بعدم تناهي الأجزاء اعتنوا عن الوجه الأول بالتداخل، فقالوا: لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار لأن الأجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيز واحد وفي قوه فلا يلزم بقاء النسبة. واعتنوا عن الوجهين الآخرين بالطفرة، فإن المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الأجزاء في زمان متناه فإنه يطفر بعض تلك الأجزاء ويتحرك على البعض الآخر، وكذلك السريع يطفر بعض الأجزاء ليلحق البطيء، وهذان العنوان باطلان بالضرورة.

قال: والقسمة بأنواعها تحدث اثنتيئة يسوي طباع كل واحد منهما (1) طباع المجموع.

أقول: يريد أن يبطل مذهب ديموقاطيس في هذا الموضوع، وهو أن الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى أجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية. وبيانه أن القسمة بأنواعها الثلاثة - أعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف الأجزاء الإضافية أو الحقيقية - تحدث في المقسوم اثنتيئة تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوية لطبيعة المجموع ولطبيعة الخرج عنه، وكل واحد من القسمين لما صح عليه (2) الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي

(1) (الطباع أعم من الطبيعة فيشمل الفلك أيضا، وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شئ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولا وبالذات من غير إرادة، وقوله: في هذا الموضوع، باتفاق النسخ كلها.

(2) (كما في (م ز ش ق د). وفي (ص) وحدها: كما صح عليه.

القسمين إلى ما لا يتناهي.

قال: وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي.

أقول: بعض الأجسام قد تمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خرج عن الحقيقة الجسمية، إما لصغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته أو وصول صورة تقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي.

قال: فقد ثبت أن الجسم شئ واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهي.

أقول: هذا نتيجة ما مضى لأنه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الأواد سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في أنه يقبل الانقسام فإما أن يكون قابلا لما يتناهى من الأقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في إبطال مذهب ذيمقواطيس، أو لما لا يتناهى وهو المطلوب.

المسألة السابعة

في نفي الهولي

قال: ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى.

أقول: يريد أن يبين أن الجسم البسيط لا جزء له، وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي. وقال أبو علي: إن الجسم مركب من الهولي والصورة، واحتج عليه بأن الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهولي والاتصال هو الصورة فاستترك المصنف رحمه الله ذلك وقال: إن

الصفحة 230

ذلك - أي قبول الانقسام - لا يقتضي ثبوت مادة كما قرناه في كلام أبي علي، لأن الجسم المتصل له مادة واحدة (1) فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها اتفاقا بل يحصل لكل جزء مادة، فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزمه التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من مادة، وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تنتهى.

المسألة الثامنة

في إثبات المكان لكل جسم

قال: ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق.

أقول: كل جسم على الإطلاق فإنه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الأمكنة، ولا بد وأن يكون ذلك المكان طبيعيا له لأننا إذا جردنا الجسم عن كل العولض فإما أن لا يحل في شئ من الأمكنة وهو محال، أو يحل في الجميع وهو أيضا باطل بالضرورة، أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا، ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد إليه وإنما وجع إليه على أقرب الطرق وهو الاستقامة.

قال: فلو تعدد انتفى.

أقول: يريد أن يبين أن المكان الطبيعي واحد، لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في أحدهما كان تراكبا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له، فلماذا قال: فلو تعدد - يعني الطبيعي - انتفى ولم يكن له

(1) المادة من حيث هي ليست إلا هي فلا توصف بالوحدة والكترة بذاتها بل تتبع الصورة فلا يرد الايراد.

الصفحة 231

قال: ومكان المركب (1) مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه.

أقول: المركب أن تركب من جوهين (2) فإن تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما وإلا تفرقا، وإن غلب أحدهما كان مكانه مكان الغالب، وإن تركب من ثلاثة وغلب أحدها كان مكانه مكان الغالب وإلا كان في الوسط، وإن تركب من أربعة متساوية حصل في الوسط أو ما اتفق وجوده فيه وإن غلب أحدها كان في مكانه ولا استعوار للمعتدل لسواعة انفعاله بالأمور الغريبة.

قال: وكذا الشكل والطبيعي منه القوة.

أقول: قيل في تعريف الشكل (3) : إنه ما أحاط به حد واحد أو حدود، وفي

(1) ناظر إلى عبارة الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الإشارات حيث قال:

وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقا وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات عنه، فكل جسم له مكان واحد.

(2) كالبخار فإنه أخزاء صغار مائية كثرة مختلطة بالهواء، وكالدخان فإنه أخزاء صغار أرضية كثرة مختلطة بالهواء، بل وكل واحد منهما مركب من ثلاثة والجزء الثالث فيهما هي النار، ثم لو فوض تحقق المركب من جوهين أو من ثلاثة مع التسوي والتجانس وقف المركب حيثما اتفق وجوده فيه. ولعل هذا المعنى هو مراد الشلوح من الوسط، فتأمل.

وعبرة الماتن في شوحه على الفصل المذكور من الإشارات هكذا:

المركب إما أن يكون أحد أخزائه غالبا على الباقية بالاطلاق، أو لا يكون، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأخزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلا غالبية على الأخزاء الباقية وحينئذ يكون تلك الأخزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان، أو لا يكون.

فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام: ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا، ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تسوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها.

(3) الشكل عند المهندسين هو ما أحاط به حد أو حدود، كما في صدر المقالة الأولى من الأصول.

ولكنه عند التحقيق من الكيفيات المختصة بالكم المتصل وهو هيئة إحاطة حد أو حدود بالشئ.

التحقيق أنه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسوي، لأن كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة، فإذا فرض خاليا عن جميع العولض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا، ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أمرا مختلفة ولا شكل أبسط من الاستدرة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الأشكال قسوي.

المسألة التاسعة

في تحقيق ماهية المكان

قال: والمعقول من الأول البعد فإن الأمرات تساعد عليه.

أقول: الأول يعني به المكان لأنه قد تبين أن الجسم يقتضي بطبعه شيئين:

المكان والشكل، ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس

فيه، والذي عليه المحققون أوران:

أحدهما: البعد المسولي لبعد المتمكن وهذا مذهب أفلاطون.

والثاني: السطح الباطن من الجسم الحوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب أرسطو وأبي علي بن

سينا.

وقد اختار المصنف الأول وهو اختيار أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه، والدليل على ما اختاره المصنف أن

المعقول من المكان أنما هو البعد فإننا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الأبعاد التي يحيط بها حرم الكوز بحيث إذا ملئ

ماء شغلها الماء بجملتها، والأمرات المشهورة في المكان من قولهم إنه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما

يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على أن المكان هو البعد.

قال: واعلم أن البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه، ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقها

بجملتها ويدخلها بحيث ينطبق على بعد

المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة.

أقول: لما فرغ من بيان ماهية المكان شوع في الجواب عن شبهة مقفوة تورد على كون المكان بعدا، وهي أن المكان لو

كان هو البعد لزم اجتماع البعدين، والتالي محال فالمقدم مثله، بيان الشوطية أن المتمكن له بعد فإن بقيا معا لزم الاجتماع

والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحوي عند حلول المحوي، وإن عدم أحدهما كان المعنوم حالا في الموجود أو بالعكس وهما محالان.

وأما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد، ولأن المعقول من البعد الشخصي أنما هو البعد الذي بين

طرفي الحوي، فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة.

وتقویر الجواب أن البعد ینقسم إلى قسمین: أحدهما: بعد مقرن للمادة وحال فیها وهو البعد المقرن للجسم، والثانی: مفرق للمادة وهو الحاصل بین الأجسام المتباعدة. والأول یمانع مساویه یعنی البعد المقرن للمادة أيضا فلا یجامعه لاستحالة التداخل بین بعدین مقرنین، والثانی لا یمتھیل علیه مداخلة بعد مادي بل یداخله ویطابقه ویتحده وهو محل الجسم المداخل بعده له، فلا امتناع فی هذه المداخلة والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة.

قال: ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام.

أقول: لما بین حقيقة المكان شوع فی إبطال مذهب المخالفین القائلین بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحولي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وتقویر البطلان أن المكان لو كان هو السطح لتضادت الأحكام الثابتة للجسم الواحد، فإن الحجر الواقف فی الماء والطیر الواقف فی الهواء یفرقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساکنین، ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركین لأن الحركة هی مفرقة الجسم لمكان إلى مكان آخر، ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة، فیلزم سکون المتحرك وحركة الساکن وذلك تضاد فی الأحكام محال.

قال: ولم یعم المكان.

أقول: هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح، وتقویره أن العقلاء



حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان، ولو كان المكان عبلة عن السطح الحوي لزم أحد الأمرين وهو إما عدم تناهي الأجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغوره، أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطا بجميع الأجسام، والقسمان باطلان فالمقدم مثله (1).

المسألة العاشرة

في امتناع الخلاء

قال: وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لسوت حركة ذي المعالق حركة عديمه عند فرض معالق أقل

بنسبة زمانيهما.

أقول: اختلف الناس في هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله، وبيان الشوطية أنا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفوض تلك المسافة ممثلية فإن زمان الحركة يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معلوق المتحرك عن الحركة، فلننفضه يقطعها في ساعتين ثم نفوض ملاء آخر رُق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف، فيكون معاوقته نصف المعاقفة الأولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معلوق أيضا فتكون الحركة مع المعالق كالحركة بدونه وهو باطل.

المسألة الحادية عشرة

في البحث عن الجهة

قال: والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشلة.

(1) كما في جميع النسخ الست المعتبرة بلا استثناء. وأما ما في المطبوعة من قوله: فالملزوم مثله، فكأنه تصحيح قياسي أوجبه قوله: لزم أحد الأمرين.

أقول: لما بحث عن المكان وكانت الجهة ملائمة (1) له حتى ظن أنهما واحد عقبه بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الأوائل عبلة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشلة وذلك لأننا نتوهم امتدادا آخذا من المشير ومنتهيا إلى المشار إليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشلة.

قال: وليست منقسمة.

أقول: لما كانت الجهة عبلة عن الطرف لم تكن منقسمة لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل متناهية فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخل إما أن يكون متحركا عن الجهة فلا

يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركا إليها فلا يكون المتروك من الجهة.

قال: وهي من نوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشلة.

أقول: الجهة ليست أورا مجردا عن المواد وعلائقها بل هي من نوات الأوضاع التي تتناولها الإشلة الحسية وتقصد بالحركة وبالإشلة فتكون موجودة. وإنما قيد القصد بالحركة بقوله: للحصول فيها، لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجهة فإنها تقصد بالحركة لأنها تقصد الحصول فيها، وقد يكون معموما كالبياض الذي يتحرك الجسم إليه من السواد فإنه معوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: والطبيعي منها فوق وسفل (3) وما عداهما غير متناه.

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) كما في (م) وهو اسم مكان، وغورها: بل نهايته.

(3) ولم يتعرض بأن محددتهما ما هو، واعلم أن كثوا منهم ذهبوا إلى أن محدد الجهات هو تاسع الأفلاك الموسوم بالأطلس ومعدل النهار وفلك الأفلاك أيضا، وبعضهم كمعاصرينا إلى أنه الأرض والبحث على المذهب الأول يطلب في النمط الثاني من الإشلات، وعلى الثاني في مؤلفات المعاصرين، ولا يهمننا الورود في البحث عن ذلك.

الصفحة 236

أقول: الجهة منها ما هو طبيعي وهو ثنتان لا غير: الفوق والسفل، ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما، ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغوره وانتقاله عن هيئته، وبغير الطبيعي ما يمكن تغوره فإن القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين قد يصير يسرا، وأما الفوق والسفل فلا، وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية.

الصفحة 237

الفصل الثاني

في الأجسام

قال: الفصل الثاني في الأجسام

وهي قسمان: فلكية وعنصرية، أما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحتة فلك الثوابت، ثم أفلاك الكواكب السيلة السبعة، وتشتمل على أفلاك تدوير وخرجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحورة (1) وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت.

أقول: لما فوغ من البحث عن مطلق الجوهر شوع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لأنه أقرب إلى الحس، وفي هذا

المسألة الأولى

في البحث عن الأجسام الفلكية

اعلم أن الأجسام تنقسم قسمين: فلكية وعنصرية، والأفلاك إما كلية تظهر

(1) هكذا في جميع النسخ التي عندنا، والصواب على سبعة سيارة بدل على سبعة متحيرة، إلا أن نسخة واحدة كانت خمسة متحيرة مكان سبعة متحيرة ولكنها صواب بحسب الصورة لأن المتحيرة خمسة، وليست بصواب بحسب المعنى لأن تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سيارة وألف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت، لا على الخمسة المتحيرة وتلك الكواكب، وإلا فأين النيران. وتصدى بعض لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. والخمسة المتحيرة هي الخنس الجوار الكنس.

الصفحة 238

منها حركة واحدة إما بسيطة أو مركبة، وإما جزئية.

أما الكلية فتسعة واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الأطلس بهذا الاعتبار، وتحتة فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقوه محذب هذا الفلك وتحت هذا حل وتحتة المشتوي وتحتة المويخ وتحتة الشمس وتحتة الزهرة وتحتة عطارد وتحتة القمر يماس العالي بمقوه محذب السافل، وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للأرض في موكها.

ثم إن كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والوجوع والسوعة والبطء والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج موكه مركز العالم يماس بمحذبه مقعر ما فوقه وبمقوه محذب ما تحتة وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله محيط بآخر يسمى المائل.

وأثبتوا أيضا فلكا خرج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يتماس محذباهما ومقواهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا والأقرب منه حضيضا.

وأثبتوا فلكا آخر يسمى فلك التنوير غير محيط بالأرض بل هو في ثخن الخرج المركز يماس محذبه سطحه على نقطتين تسمى الأبعد نروة والأقرب إلى الأرض حضيضا في السبعة عدا الشمس فإنهم أثبتوا لها فلكا خرج المركز خاصة.

وأثبتوا لعطارد فلكين خلجي المركز يسمى أحدهما المدير والثاني الحامل، فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحوة. وفلك البروج يحوي على ألف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة، وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الأفلاك فيما ذكره

الصفحة 239

غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثرة إما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك.

وقول بعضهم إن أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل، لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك

قال: والكل بسائط.

أقول: ذهبوا إلى أن الفلك بسيط، لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال والفلك لا يتطرق إليه الانحلال في هذه الممد المتطولة فيكون بسيطاً، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا، لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير إليها والانحلال.

قال: خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولولمها.

أقول: هذا حكم آخر للأفلاك وهو أنها غير متصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحولة والبرودة وما ينسب إليهما، ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما، وغير متصفة بلولمها أعني الثقل والخفة. واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك⁽¹⁾ لو كانت حرة لكانت في غاية الحولة،

(1) هذه العبارة إلى قوله: انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة، لا توجد في نسخة معتبرة من النسخ المخطوطة المعتبرة عندنا وهي نسخة (ق) والظاهر أنها تعليقة أدرجت في الكتاب، ونسخة (م) قد أصابها سوانح من أول هذا الفصل الرابع وكتبت ثانياً من النسخ الراجحة.

واعلم أن المتفكرين في خلق السموات والأرض أثبتوا بأفهامهم الوصينة أفلاكاً مجسمة لتنظيم حركات الكواكب، ولذا قالوا: إنا لا نثبت فضلاً في الفلكيات وعند التحقيق العالم الفلكي لا يحتاج ولا إلى إثبات الفلك المجسم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب، وفرض الفلك مجسماً لسهولة التعليم والتعلم، والبحث عن عدد الأفلاك إنما هو بحث رياضي هوي أوج في الكلام والفلسفة وقصلى ما يثبت الطبيعي في المقام هو محدد الجهات الذي يعين الجهتين الطبيعيتين وهما فوق وسفل، اللهم إلا أن يقال: إن فرض الفلك المجسم انتشأ من تعريف الفلسفة بأنها علم بأحوال الأعيان فإن الفيلسوف تظن باختلاف الأفلاك على اختلاف أوضاع الكواكب وحركاتها المختلفة، فتدبر. وقد بسطنا الكلام في الفلك عند الطبيعي والرياضي في درس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفة الوقت والقبة فراجع.

وما قاله الشرح العلامة من أن كون الثوابت في فلك واحد غير معلوم، فالصواب أن كونها في فلك واحد من فرض العالم الهوي لأنه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك ولا يثبت فضلاً في الفلكيات. ومن فرض كونها في فلك واحد ينتظم به أمر حركاتها فإنها تتحرك في كل سبعين سنة بوجه واحدة فلكية، نعم أن للحكيم الرياضي الوصدي المولوي أبي القاسم غلام حسين ابن المولى فتح محمد الكوبلاني الجينوري صاحب التريج البهاوي بيانا على التفصيل في حركاتها المختلفة في ذلك التريج ينجر نقله وشوحي إلى الإطناب وأن شئت فراجع (ص 565).

ثم إن الشرح كأنما ناظر في قوله المذكور إلى ما قاله الشيخ في الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء: على أي لم يتبين لي بيانا واضحا أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة، أو في كرات ينطبق بعضها على بعض إلا بإقناعات، وعسى أن يكون ذلك واضحا لغوي (ص 175 ج 1 ط 1).

بطلان التالي أن الهواء العالي أود من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شئ من الحيوان. ولقائل أن يقول: لا يؤرم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية، لأن الشديد والضعيف مختلفان بالفوع ولا يؤرم من اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضائها الفوع الآخر، ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخونة ولم يقتض البالغ منها. ولا يصح الاعتذار بأن الوطوبة مانعة عن الكمال، لأن الوطوبة إنما تمنع عن كمال السخونة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الوقة واللطفة ولا مكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال، ولأن الوطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين، إذا عرفت هذا فنقول: لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لزمهما، أعني النقل والخفة.

قال: شفاقة.

أقول: استدلو على شفاقية الأفلاك بوجهين: أحدهما: أنها بسائط وهو منقوض بالقمر. والثاني: أنها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار، فإننا نبصر الثوابت

الصفحة 241

وهي في الفلك الثامن وهذا أيضا ظني لا يفيد اليقين لجواز أن يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما في البلور.

المسألة الثانية

في البحث عن العناصر البسيطة

قال: وأما العناصر البسيطة فربعة: كرية النار والهواء والماء والأرض، واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعلية

والانفعالية.

أقول: لما فُغ من البحث عن الأجرام الفلكية شوع في البحث عن الأجسام العنصرية، وهي إما بسيطة أو مركبة، ولما كان البسيط جزءا من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البساط. وأعلم أن البساط العنصرية أربعة، وأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض، ومركوها مركز العالم⁽¹⁾ لأن النار حرة في الغاية فطلبت العلو، والهواء حار

(1) هاهنا زيادة في النسخ المطبوعة بعد قوله: ومركزها مركز العالم، تقرب من ستة عشر سطرا ولكن النسخ المخطوطة كلها خالية عنها، وإنما هي تعليقة أدرجت في الكتاب بلا ترتيب، ولا بأس بنقلها هاهنا تكميلا للفائدة وهي ما يلي:

ومركوها مركز العالم لا غير، بيان ذلك أن العنصريات نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شئ آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح، وقوى مهياة نحو الانفعال السريع أو البطئ أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السوعة أو البطء مثل الوطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك. ثم فتننا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستورد بالقياس إلى الحار،

وتستسخن بالقياس إلى البرد. فإننا نجد جسما خاليا عن اللون، وجسما خاليا عن الطعم، ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة، وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما، فعلم بهذا الاستواء أن العناصر البسيطة لا تخلو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة، ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة.

ولما كانت الإزواج الممكنة الثنائية غير زائدة على أربعة: الحرارة مع اليبوسة، والحرارة مع الرطوبة، والبرودة مع الرطوبة، والبرودة مع اليبوسة، كانت البسائط الموضوعة لتلك المزوجات أربعة: الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار، والموضوع للحرارة والرطوبة وهو الهواء، والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء، والموضوع للبرودة واليبوسة وهو

الأرض.

والدليل على أنها كرات هو أنها بسائط، وقد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكروي، انتهت تلك الزيادة.

الصفحة 242

لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر، والأرض أورد العناصر فطلبت المركز.

وهذه الأربعة كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، ولأن خسوف القمر إذا اعتبر⁽¹⁾ في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلاد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه، والسائر على خط من خطوط نصف النهار⁽²⁾ إلى

(1) ولذلك كانوا يخسوف القمر يحصلون مقادير أطوال البلاد. وهذا الطريق في تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهاري في الباب الخامس عشر من المقالة الثالثة منه (ص 80) وأما في أزياج المتقدمين وصحفهم النجومية الهيوية فكثير ذكره، منها المجسطي الإسلامي قانون أبي ريجان البيروني بعمده الله برحمته فإن الباب الأول من المقالة الخامسة منه في بيان تصحيح أطوال البلدان بالخسوفات، وقد بسط القول فيه وأحسن وأجاد وأفاد وهذا الأثر القويم العظيم لم تجد له بديلا بل عديلا في موضوعه.

واعلم أن الطريق المذكور في تحصيل أطوال الآفاق جار في خسوف القمر فقط، ولا يمكن تحصيلها من خسوف الشمس لأن خسوفها ليس بانمحاء نورها واقعا بل بحيلولة القمر بينها وبين الأرض، ولذا يختلف الخسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافا يتفق في أفق أن ينكسف الشمس كليا، وفي أفق آخر أن ينكسف جزئيا، أو لم ينكسف أصلا، بخلاف القمر فإن انخسافه انمحاء نوره واقعا لوقوعه في ظل الأرض وعدم إمكان كسبه النور من الشمس، فمتى تحقق خسوف القمر في أفق كانت الآفاق الأخرى على سواء في رؤيته على التفصيل الذي بين في محله.

ثم إن من أدلة أنسطو على كروية الأرض ما روى من ظل الأرض على صفحة القمر حين الخسوف، فإن الظل روى مدورا وظل الكرة فقط مدورا للأرض كرة.

وفي المقام أدلة أخرى نكونها مع الإشارة إلى مصاورها ومأخذها في كتابنا الموسوم بدروس معرفة الوقت والقبلة فاجع الدرس السادس عشر منه بل عدة مواضع أخرى من سائر دروسه أيضا.

(2) أقول: وبذلك الارتفاع والانخفاض حصلوا مساحة الأرض على التفصيل الذي نكوناه في الدرس المذكور آنفا (ص

101 من دروس معرفة الوقت والقبلة ط 1).

الصفحة 243

الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كوية الأرض، والأغوار والأنجاد (1) لا تؤثر في الكوية لصغرهما بالنسبة إليها.

وأما الماء فلأن ركب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته ولا ثم أسفله ثانياً، والبعد بينه وبين القلة أكثر مما بينه وبين الأسفل، والسبب فيه منع حذبة الماء عن إبطار الأسفل وأما الباقيان فلما مر من بساطتهما وهي تقتضي الكوية. وإنما استقيد عدد هذه العناصر وانحصرت في أربعة من زلوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال: وكل منها ينقلب إلى الملاصق، وإلى الغير بواسطة أو بوسائط.

أقول: هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر إما ابتداء كصيورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم انقلاب الهواء ماء، أو بوسائط كصيورتها أرضاً بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم أرضاً، والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كإنقلاب النار هواء ابتداءً، وإلى البعيد بواسطة، ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيورة النار هواء عند الانطفاء وصيورة الهواء نارا عند إلحاح النفخ وصيورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من

(1) وذلك لأن تضاريس الأرض أوهدها وأنجدها لا تخرجها عن الاستدارة حساً إذ لا نسبة محسوسة لها إلى جملتها كبيضة من حديد الزفت بها حبات شعير فلا تقدح في كونها كروية الشكل. بل قالوا: إن نسبة تلك التضاريس إلى كرة الأرض أصغر بكثير من نسبة الشعير إلى البيضة إذ برهنوا أن نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطر الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع كما بين في محله.

ووهن المتأخرون أيضاً إلى أن ارتفاع أعظم الجبال لا يتجاوز جزءاً من سبعمائة جزء من نصف قطر الأرض، نعم أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الأرض ليست بكوة تامة بل شبيهة بالكوة شكلها في الحقيقة شلجمي بسبب تطامن طرفيها. والمباحث عن ذلك بطولها تطلب في النرس المذكور من دروس معرفة الوقت والقبلة.

الصفحة 244

غير وصول بخار إليه، وصيورة الماء هواء عند إسخانه، وصيورة الماء أرضاً كما يعقد أهل الحيل (1) المياه الجارية أحجراً صلبة، وصيورة الأرض ماء كما يتخون مياها حرة ويحلون فيها أجساداً صلبة حورية حتى تصير مياها جارية.

قال: فالنار حرة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على إحالة المركب إليها.

أقول: لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شوع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من أحكامها ستة:

الأول: أنها حرة والحس يدل على حرة النار الموجودة عندنا، وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير (2) فإنها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق ولبساطتها فإن الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع أمواجها بالضد فكيف

(1) أهل الحيل هم أرباب الأكسير أي طلاب الكيمياء، والأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحات أصحاب الحيل أي الفلزات.

وإنما يعبرون عنها بالأجساد لا الأجسام لأن الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظة ما دونه، ولا بلطافة ما فوقه، كما يعبر أرباب المعقول عن التمثلات في الخيال المتصل والمنفصل بالأجساد، وبعضهم يعبرون عن الأبدان الأخرية مطلقا بالأجساد، وبعضهم قائلون بأن معراج الخاتم صلى الله عليه وآله كان جسديا. وبالجملة لما كانت الفلزات مما تكونت من العناصر وهي مركبات معدنية ذوات أمزجة، ولها أيضا استجالات الطف مما هي بالفعل عبروا عنها بالأجساد فهي ذاتية بالنسبة إلى بعدها كما هي ذاتية بالنسبة إلى قبلها. والأكسير هو الكيمياء وأهل العصر يقولون: الشيمي، وهي كلمة فرنسية أصلها Chimic ولها فروع لغوية كثيرة وحرف C يتلفظ كثيرا بالكاف وإن كان مع حرف h بعدها يتلفظ بالشين.

وما تذاب بها تلك الأجساد من الزبيق والكرويت والنوشادر وغورها تسمى في اصطلاح أهل الكيمياء أرواحا، صوح بذلك

ابن الفنزي في مصباح الأئس (ص 209 ط 1) والشروح العلامة ناظر في أغلب هذه المباحث إلى كلمات الماتن في شرحه على كتاب الإشرات.

فراجع شرحه على الفصل العشرين من النمط الثاني منه في المقام.

(2) الأثير هي النار الخالصة الصرفة، وقد يطلق على الفلك أيضا بل أكثر استعماله في الفلكيات. والشروح قد أطلق الفلك على كرة الأثير، وقد أطلقه عليها غيره أيضا.

الصفحة 245

بالنار الصرفة.

الثاني: أنها يابسة وهو معلوم بالحس أيضا إن عني باليوسه ما لا يلتصق بغيره، أما إن عني بها ما يعسر تشكله بالأشكال القوية فالنار ليست يابسة بهذا المعنى.

الثالث: أنها شفاقة وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار، ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفاقية كانت أقوى كما في أصول الشعل (1).

الرابع: أنها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لماروا الشهب (2) متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا: إن كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فإذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة.

وهذا ضعيف، لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى، وما ذكره من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له، ولو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض

(1) ناظر إلى عبارة الشيخ في الفصل الخامس والعشرين من النمط الثاني من الإشرات قال:

إعلم أن النار الساورة لما وراءها إنما يكون ذلك لها إذا علق شينا رصيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفاقة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

(2) الشهب والنيزك ليستا بمتحركتين بل يظن من نحو حدوثهما أنهما متحركتان، وبيان حدوثهما هو كما حرره الماتن في

شرح على الفصل المذكور أخوا من الإشرات أن المتخلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المتوقع من الأرض إنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظا للكيفية الفعلية وأشد إفاطا فيها لذلك، فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالي ولا ثم ذهب الاشتعال فيه إلى أخوه

وأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب، فإذا استحالت الأجزاء الأرضية نرا صوفة صلت غير موثية لعدم الاستضاءة فظن أنها طفئت فليس ذلك بطوء .
نعم أن حدوث النيوك والشهب عند القطبين يدل على أن النار كروية الشكل صحيحة الاستدلة تحديدا وتقعوا، فتأمل.

الصفحة 246

الآخر مكانا للآخر .

الخامس: أنها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على إحالة ما يملجها فلا يوجد في مكانها غوها .
السادس: أنها قوية على إحالة المركب إليها، وذلك ظاهر .

قال: والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات .

أقول: لما فرغ من البحث عن أحكام النار شوع في البحث عن الهواء الملاصق لها، وذكر له أحكاما أربعة: الأول: أنه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه، فأكثر الناس ذهب إلى أنه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء، وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعوق . الثاني: أنه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر، وهذا فيما يرجع إلى الكيفية الانفعالية . الثالث: أنه شفاف وهو ظاهر لعدم إواكه صوفا بالبصر . الرابع: أنه ذو طبقات أربع: الطبقة الأولى الملاصقة للأرض، الثانية الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخرة، الثالثة الطبقة الصوفة، الرابعة الطبقة الممتوجة بشئ من النار .⁽¹⁾

قال: والماء بلرد رطب شفاف محيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة .

(1) في النسخ المطبوعة زيادة أسطر هاهنا وهي تعليقة أدرجت في المتن تأتي بها تكميلا للفائدة وهي هذه:

الطبقة الأولى: المجاور للأرض، المتسخن لمجورة الأرض، المشعشة بشعاع النير، وهي بخارية حرة . والبخار هو المتخلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للأرض . الطبقة الثانية: وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة، ويقال لها: الطبقة الزمهرورية، وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة . الطبقة الثالثة: الهواء الصوف . الطبقة الرابعة: طبقة دخانية فإن البخار وإن صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركة وأقوى نفوذا لشدة الحرارة، والدخان هو المتخلل اليابس . انتهت الزيادة .

الصفحة 247

أقول: ذكر للماء خمسة أحكام:

الأول: أنه بلرد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخرجية يحس بورده .

واختلفوا فالأكثر على أن الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد عن المسخنات والحركة الفلكية، وقال قوم: إن الماء أبرد لأننا نحس بذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة، ولهذا كانت السخونة في الأجسام الدائبة كالرصاص وغیره أشد في الحس من النار الصوفة الخالية عن الضد لسواعة انفصال النار الصوفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك ها هنا أثر الماء للطفاته ينبسط على العضو ويصل إلى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سويعا فكان الاحساس ببرد الماء أكثر.

الثاني: أنه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة، وقيل: إنه يقتضي الجمود لأنه برد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وإنما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء، ولو خلي وطبعه لاقتضى الجمود.

الثالث: أنه شفاف لأنه مع صوافته لا يحجب عن الأبصار. وقيل: إنه ملون وإلا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار.

الرابع: أنه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادلة ⁽¹⁾ وإلا لاستحال الأضعف وعدم عنصوه، فلو لا إحاطته بثلاثة أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطا بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فإما أن يكون فوق الأرض أو تحتها ⁽²⁾، والثاني باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فبقي الأول وهو البحر.

(1) أي متعادلة في الحجم.

(2) (المراد من التحت جوفها وباطنها، ولذا كان أصغر من الأرض لأن ما في بطن الجسم أقل منه).

الصفحة 248

الخامس: أنه ذو طبقة واحدة هو البحر، وهو ظاهر.

قال: والأرض برودة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات.

أقول: ذكر للأرض أحكاما خمسة:

الأول: أنها برودة لأنها كثيفة، وقد سلف البحث في أنها أبرد العناصر.

الثاني: أنها يابسة، وهو أيضا ظاهر.

الثالث: أنها ساكنة في الوسط، وقد نزع في ذلك جماعة فذهب قوم إلى أنها متحركة إلى السفلى، وآخرون إلى العلو، وآخرون بالاستدارة، والحق خلاف ذلك كله وإلا لما وصل الحجر العرمي إليها إن كانت هاوية، ولما تزل الحجر العرمي إلى فوق إن كانت صاعدة، ولما سقط على الاستقامة ⁽¹⁾ إن كانت متحركة على الاستدارة.

وقد أشار في هذا الحكم إلى فائدة بقوله: في الوسط، وهو الورد على من زعم أنها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفلى لا من حيث الطبع، وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهية.

الرابع: أنها شفافة، وقد وقع فيه منزع بين القوم فذهب جماعة إليه لأنها بسيطة، وذهب آخرون إلى المنع لأننا نشاهد الأرض فإن كانت بسيطة فالمطلوب وإن كانت ممتوجة بغوها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفافية أغلب وليس كذلك، ثم

نقضوا كوى أولئك بالقمر .

الخامس: في طبقاتها وهي ثلاث ⁽²⁾ : طبقة هي أرض محضنة وهي المركز

(1) بل هو كذلك لا يسقط عليها على الاستقامة على نقطة رمي الحجر منها إلى فوق، وقريب من هذا المنهج حركة الفاندول على الوجه الذي انتقل به فوكولة وعمل به في مرصد باريس وبيان تفصيله يطلب من تحفة الأفلاك (ص 27 - 30 ط 1) وغيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسية تأليف الفنس برزت (ص 13 - 16 ط باريس).

(2) عبلة الشفاء في المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقة تميل إلى محوضة الأرضية، وتغشيتها طبقة مختلطة من الأرضية والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر (ج 1 ط 1 ص 227).

وعبلة الفاضل الرومي في شوحه على الملخص في الهيئة للجغميني هكذا:

انحصار العناصر في الأربعة مستفاد من لواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية على ما ذكر في الطبيعي لكن التعويل على الاستواء، وهي تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالأفلاك: طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، ثم الطبقة الطينية، ثم طبقة الأرض المخالطة التي تتكون فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للأرض والماء، ثم الطبقة الزمهرورية الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة وعدم رتقاء انعكاس الأشعة إليها وهي منشأ السحب والعد والوق والصواعق، ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثم الطبقة الدخانية التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفلى وتتكون فيها نوات الأذئاب والنيك وما يشبههما من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشبيعا له، ثم طبقة النار.

ومنهم من قسم الهواء باعتبار مخالطة الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما: الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنها تنتهي في ارتفاعها إلى حد لا يتجاوز وهو قريب من سبعة عشر فوسخا.

وثانيهما: الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمى كوة البخار وعالم النسيم وكوة الليل والنهار إذ هي مهب الريح والقابلة للظلمة والنور، والزرقة التي يظن أنها لون السماء أنما يتخيل فيها. وبهذا الاعتبار يمكن أن يؤخذ الطبقات سبعا كالمسلمات (ص 18 ط 1).

الصفحة 249

وما يقلبه، وطبقة طينية، وطبقة بعضها منكشف هو البر وبعضها أحاط به البحر.

المسألة الثالثة

في البحث عن المركبات

قال: وأما المركبات فهذه الأربعة أسطقساتها.

أقول: لما فغ من البحث عن البساط شوع في البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بساطها.

واعلم أن المركبات إنما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة، ولما دل الاستقواء على انتقاء صلاحية ما عدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ما ينسب

الصفحة 250

إليها للفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل إنما هو في هذه الأربعة وحاملها وكانت الاسطقتات هذه العناصر الأربعة لاغير. وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى لكانا، ومن حيث إنها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى أسطقتات.

قال: وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض.

أقول: المركبات عند محققي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالزواج.

وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك، وقال: إن هنا أجزاء هي لحم وأجزاء هي عظام وأجزاء هي حنطة⁽¹⁾ وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطة مبنوثة في العالم غير متناهية، فإذا اجتمع أجزاء من طبيعة

(1) وفي غير واحدة من النسخ المعتبرة أيضا: وأجزاء هي شحمة بدل قوله: وأجزاء هي حنطة. وقد ذهب أصحاب الخليط إلى أن مادة هذه المحسوسات أي أعيان الموجودات هي تلك الأجزاء المختلفة بالنوع كما قاله الخواجة في شرحه على الثاني عشر من خامس الإشارات. وقال أيضا في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من ثاني الإشارات: إن انكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة - أي كانوا ينكرون الاستحالة والكون - ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما تسمى بالظاهر منها ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا.

وبرائهم قومز عموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غوه فيه كالماء مثلا فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان متقربان فإنهما يشتركان في أن الماء مثلا لم يستحل حرا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأن أحدهما وى أن النار برزت من داخل الماء، والثاني وى أنها وردت عليه من خارجه.

وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء، وامتناع صيرورة الشيء شيئا آخر.



واحدة ظن أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير، والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فإننا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة.

قال: فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها⁽¹⁾ وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي الزواج.

أقول: لما ذكر أن المركبات إنما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شوع في كيفية هذا التفاعل، واعلم أن الحار والبلرد، أو الرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما في الآخر لم يخل إما أن يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقترنا ويؤزم من الأول صيرورة المغلوب غالبا وهو محال، ومن الثاني كون الشئ الواحد غالبا مغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل، فقيل: الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة، وينتقض بالماء الحار إذا مزج بالماء البارد واعتدلا، فإن الفعل والانفعال بين الحار والبلرد هناك موجود مع أنه لا صورة تقتضي الحولة في الماء البارد.

وقيل: الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا تفعل حولة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية الماء البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحولة والبرودة هي الزواج، وهذا اختيار المصنف رحمه الله وفيه نظر لأن المادة إنما تتفعل في الكيفية الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب يصير غالبا أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشئ الواحد في الوقت الواحد بالنسبة إلى شئ واحد وهو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

(1) وفي (ت): فتكسر ما فيه كيفيتها، والباقية كلها: فتكسر صرافة كيفيتها، كما اخترناه.

والضمير في كيفيتها راجع إلى الاسطفسات، وإن كان راجعا إلى المادة فبالإضمار أي تكسر هذه الكيفية صرافة كيفية الصورة التي حالة في المادة.

أقول: نقل الشيخ⁽¹⁾ في هذا الموضوع في كتاب الشفاء أن هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لزواج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانوادها عرض ينتهي بها إلى أن تصير حورتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءا من المركب فتصير النار البسيطة لحما.

وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كونا وفسادا لا مزاجا⁽²⁾، ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات.

ونقض ما ذكره بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العرض للنار البسيطة فإن شوطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال: ثم تختلف الأزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال.

(1) نقله في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ص 205 ج 1 ط 1).

وقد ذهب صاحب الأسفار إلى ذلك المذهب الذي استغربه الشيخ فاجع الفصل الأول من الباب الثاني من كتاب النفس منه (ص 6 ج 4 ط 1)، وكذلك الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والأعراض منه (ج 2 ط 1 ص 194)، وكذلك الفصل الرابع عشر من الفن السادس منه (ج 2 ص 202)، وتفصيل ذلك يطلب في الفصل الخامس عشر من ذلك الفن (ج 2 ص 206).

وخلاصة كلام الشيخ في الشفاء وغوره من طائفة المشاء ما ذكره بهمنيار في التحصيل من أن الجواهر العنصرية ثابتة في المموج بصورها متغيرة في كفياتها فقط وكيف لا تكون ثابتة فيه والمركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة وإلا لكان بسيطاً لا يقبل الأثد والأضعف.

وأما كفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عن حد الصرافة (ص 693 ط 1).

(2) وفي (م ق): لا أمواجاً. ومفادهما في المقام واحد. وعنوان الفصل في الشفاء كان: في إبطال مذهب محدث في الزواج. وما في الفصل من عبارات الشيخ ترة يناسب الزواج، وأخرى الامواج. وتعبير الخواجة في شرح الإشارات والقوشجي وصاحب الشورق في شرح التجريد هو الزواج.

الصفحة 253

أقول: الأزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية، إذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التوق جامعة لمتضادات مفوداته من غير أن يكون مبدأً لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية، وبعضها اتصف بصورة تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية، وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة الإرادية وهي النفس الحيوانية، فلا بد وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوايل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال، وكل من كان مزاجه أقرب⁽¹⁾ إلى الاعتدال قبل نفساً أكمل.

قال: مع عدم تناهيا بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفاً وإفاط وتفريط وهي تسعة.

(1) وأتم منه ما أفاد الخواجة في شرحه على الفصل الأخير من النمط الثاني من الإشارات ونأتي بكلامه السامي تبركاً ثم نتبعه بما نشير إليه في المقام لنفاسة البحث عن ذلك المطلب الأسنى، قال قدس سره:

اعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها إلى مبدئها الواحد، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل والنفس الفائضة بمبدئها أشبه، إنتهى.

أقول: كلامه السامي في اعتدال الزواج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفية التي هي المركز والقطب وما سواها من النفوس وغوها تنور حولها، فما كان أقرب منها فهو ذو مزاج أعدل فهكذا الأقرب فالأقرب، وعلى خلافه الأبعد فالأبعد.

وبهذا المطلب الأسنى تقدر أن تفهم أسورا في علم الانسان الكامل الإمام وما جاء في الجوامع الروائية من أن النفوس المكتفية إذا شأوا أن يعلموا علموا، فتدبر حق التدبر .
ثم اعلم أن التوحد أيضا هو ملاك تعلقنا الحقائق لأن التعقل هو التوحد والتعلق هو التفوق، والتعقل لا يتحقق مع التعلق، ولذا قال أصحاب التوحيد: إن حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطة فلا نتركها على نحو تعيينها فيها إلا من حيث أحدثنا كما أفاده في مصباح الأنس (ص 9 ط 1).

الصفحة 254

أقول: الأزوجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكورها، وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الأزوجة لذلك غير متناهية بحسب الشخص وإن كان لكل نوع طرفا إواط وتقيط فإن نوع الانسان مثلا له بزاج خاص معتدل بين طرفين هما إواط وتقيط لكن ذلك الزواج الخاص ⁽¹⁾ يشتمل على ما لا يتناهى من الأزوجة الشخصية ولا يخرج عن حد الزواج الانساني وكذلك كل نوع.
إذا عرفت هذا فاعلم أن الأزوجة تسعة لأن البسائط إما أن تتسوى فيه وهو المعتدل، أو يغلب أحدها فإما الحار مع اعتدال الانفعالين أو البارد معه أو الحار مع غلبة الوطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الوطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال:

(1) أي ذلك المزاج الخاص النوعي.

الصفحة 255

الفصل الثالث

في بقية أحكام الأجسام

وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقياسه بمثله مع فرض نقصانه عنه.
أقول: لما فُرض عن البحث في الأجسام شوع في البحث عن باقي أحكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها، وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

المسألة الأولى

(1) في تناهي الأجسام

وقد اتفق أكثر العقلاء على ذلك وإنما خالف فيه حكماء الهند، واستدل المصنف رحمه الله على ذلك بوجهين: الأول وهان

(1) أقول: أما تناهي الأبعاد الجزئية أي الأجسام الجزئية فهو قريب من الأوليات كتناهي كرة الأرض وغيرها من العناصر والكواكب، وأما تناهي الأبعاد بمعنى أن العالم الجسماني ينتهي في جميع الجهات إلى محدب محدد الجهات وبعده لا خلاء ولا ملاء فدون إثباته خرط القتاد. والأدلة التي ذكرها كلها مدخولة. وتلك الأدلة هي البرهان السلمي، والترسي، وبرهان التطبيق، والبرهان الذي أقامه السيد السمرقندي، والبرهان اللام الفعي، والذي أقامه صاحب التلويحات، وبرهان التخليص، وبرهان المسامته. وقد حررتها وبينت وجوه عدم تماميتها في المدعى في كتابنا الموسوم بالف نكتة ونكتة فاطلها من النكتة الثالثة والثمانين والستمائة منه.

الصفحة 256

غير متناهية لأمكنا أن نروض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفضل من أحدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر، وثاني الأول مقابلا لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهي، فإن استورا كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وإن انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد إنما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا، فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنوجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقوله: وتشترك الأجسام في وجوب التناهي، إشارة إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم.

وقوله: لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي لأننا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي (1).

وقوله: عند مقايسته بمثله، معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي. ومعنى المقايسة هنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل.

وقوله: مع فرض نقصانه عنه، يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا، فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

أقول: هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد، وتقووه أنا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهي على الاستقامة فإن النسبة بين زيادة الضلعين

(1) صلة لقوله: اتصاف الخط، وهو بيان به في قول الماتن.

الصفحة 257

وزيادة الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة، فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهي استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهي مع وجوب اتصاف الثاني أعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين.

في أن الأجسام متماثلة

قال: واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة.

أقول: ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وإن اختلفت بصفات وعروض، وذهب النظام إلى أنها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

وقد استدل المصنف رحمه الله على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع، أما عند الأوائل فإن حده الجوهر القابل للأبعاد، وأما المتكلمون فإنهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه، فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا: الحيوان إما ناطق أو صاهل، وواد بهما الانسان والفوس.

المسألة الثالثة

في أن الأجسام باقية

قال: والضرورة قضت ببقائها.

أقول: المشهور عند العقلاء ذلك، ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع

الصفحة 258

استناد عدم إلى الفاعل وأنه لا ضد للأجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة، فالترم بعدم بقائها وأنها تتجدد حالا فحالا كالأعراض غير القوة، والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه. وقيل: إن النظام⁽¹⁾ ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر، فتوهم الناقل أنه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

المسألة الرابعة

في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والألوان

قال: ويجوز خلوها عن الكيفيات المنوقة والمروية والمشومة كالهواء.

أقول: ذهب المعتولة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان،

(1) أقول: ذهب النظام إلى أن الأجسام متجددة أنا فأنا كالأعراض كما في شرح المواقف (ص 447 ط قسطنطينية). فقد تفوه النظام بالقول الحق أعني القول بحركة الجوهر لأن الأعراض هي المرتبة النازلة للجوهر فإذا كانت متجددة أنا فأنا كانت موضوعاتها متجددة أيضا وهذه حجة من حجج إثبات الحركة في الجوهر، كما قال الحكيم السبزواري في الحكمة المنظومة.

فالأجسام ليست بباقية بالرومان فهي متجددة أنا فأنا فلا بد لها من جامع حافظ يجمع أجزاءها ويحفظ صورها على الاتصال والذوات كما يقوله القائل بتجدد الأمثال أيضا، وذلك الجامع الحافظ ليس إلا أصلا مفارقا ولولاه لاضمحت الأجسام وتوقفت الصور والهيئات لاقتضاء الحركة ذلك. وادعاء الضرورة في بقائها ليس إلا من شهادة الحس باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والثوق به.

وقال الآمدي كما في شوح المواقف: نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال والاسيات والأرضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم، وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه، وأن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل، إنتهى.

وأقول: التعبير بالضرورة العقلية محض ادعاء، والحق أن يقال: نحن نعلم بالضرورة الحسية.

الصفحة 259

ومنعت الأشعوية منه، أما المعتولة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك كالهواء، واحتجت الأشعوية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده، وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق، فإن الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فإنه يمكن أن يتصور الجسم خاليا عنه، وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضا لأن الخلو بعد الاتصاف إنما امتنع لافتقار الأوائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة إليه.

المسألة الخامسة

في أن الأجسام يجوز رؤيتها

قال: ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن الأجسام موقوفة لكن لا بالذات بل بالعرض، فإنها لو كانت موقوفة بالذات لرؤي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله، وإنما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا.

المسألة السادسة

في أن الأجسام حادثة

قال: والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر.

أقول: هذه المسألة من أجل المسائل وأشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها وعليها مبنى

الصفحة 260

القواعد الإسلامية⁽¹⁾ وقد اختلف الناس فيها، فذهب المسلمون والنصرى واليهود والمجوس إلى أن الأجسام محدثة، وذهب جمهور الحكماء إلى أنها قديمة، وتفصيل قولهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج. إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على أن الأجسام حادثة أنها لا تخلو عن أمور متناهية حادثة، وكل ما لم يخل عن أمور متناهية حادثة فهو حادث، فالأجسام حادثة أما الصغرى فلأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أمور حادثة متناهية، أما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجودا في الخرج منفكا عن المكان فإن كان لا يثاب فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلا عنه فهو المتحرك. وأما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون هو الحصول في الحيز بعد إن كان في ذلك الحيز، فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأرلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة.

وأیضا فإن كل واحد منهما يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم أما الصغرى فلأن كل متحرك على الإطلاق فإن كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقبيه جزء آخر منها، وكل ساكن فإنه إما بسيط أو مركب، وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتسلي الجانب الملاقي منه لغوره من الأجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقة فأمكن على غير الملاقي الملاقة كما أمكنت على

(1) أي وهو مبنى قواعد جميع الأديان الإلهية لأن الدين عند الله الإسلام، ولا شك في حدوثها أنا فآنا لأنه سبحانه وتعالى دائم الفضل على ما سواه بشؤون جميع أسمائه الحسنی وصفاته العلیا كما أخبر عن نفسه بأنه كل يوم هو في شأن، فلا تعطيل في اسم من أسمائه أزلا وأبدا لأنه الحق الأحدي الصمدي الغني المغني، فلا حالة انتظار له في فعل من أفعاله وإيفاء حكم اسم من أسمائه المنتشأة من ذاته بل الأسماء عين المسمى كما أنها غيره وكل يوم هو في شأن، وإذا كان هو في شأن فأسماؤه غير المتناهية أزلا وأبدا في شؤونهم. الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الصفحة 261

الملاقي لكن ذلك إنما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه، وأما المركب فإنه مركب من البسائط، ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من أجزاء المركب، وأما الكوى فلأن القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه، وإن كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد إنما يتوجه إلى إيجاد المعنوم فكل أثر لمختار حادث، فلو كان القديم أثرا لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا، فإن كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله، وإن كان ممكنا نقلنا الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله، فقد ظهر أن القديم يستحيل عليه العدم، وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

قال: وأما تناهي جزئياتها⁽¹⁾ فلأن وجود ما لا يتناهي محال للتطبيق، ولوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين ويجب

زيادة المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص والرائد أيضا.

(1) كما في (ت، ق، ز) والضمير راجع إلى الأجسام وذلك لأن المتصف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفة بوصفين: أحدهما كونها متناهية، وثانيهما كونها حادثة. فما لم يتبين تناهي الجزئيات وحدوثها لم يتبين حدوث الأجسام فأخذ المتصف في بيانها فبدأ بحدوث الجزئيات مع أن ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تناهيها لأن الحدوث مأخوذ في بيان التناهي، فقال: فإنها - يعني الجزئيات - لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث. ثم تصدى لبيان تناهي الجزئيات فقال: وأما تناهي جزئياتها.. الخ. فكان ينبغي في الشرح أن يقال: لما بين حدوث الجزئيات شرع الآن في بيان تناهيها، إلا أن الشارح قرأ جزئياتها على التثنية فأرجع الضمير إلى الحركة والسكون والنساج كتبوا المتن على منواله على صورة التثنية وهو كما ترى.

ثم العواد من قوله: فيجب زيادة المتصف بإحدهما، هو الذي اتصف بالإضافة أي السبوق واللحوق أو العلية والمعلولية

كليهما، والناقص هو الذي اتصف بالسبق مثلا وحده، والرائد ما اتصف بالسبق واللحوق معا.

الصفحة 262

أقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن في بيان تناهيها لأن بيان حدوثها غير كاف في الدلالة، وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين، فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تنتهي، والأوائل جوزوا ذلك. والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه: أحدها: أن كل فود حادث فالمجموع كذلك، وهو ضعيف إذ لا يؤم من حدوث كل فود حدوث المجموع.

الثاني: إنها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية، وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى زيد من الثانية (1) ولا يؤم تناهيها.

الثالث: التطبيق وهو (2) أن تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الأزل جملة، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم تطبق إحدى الجمليتين بالأخرى فإن استورا إلى ما لا يتناهي كان الرائد مثل الناقص هذا خلف، وإن انقطع الناقص تناهى وتناهى الرائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والرائد على المتناهي بمقدار متناه

(1) الحق أن معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهيتين بالفعل لأنه صمد غير متناه فكذلك معلوماته ومقدوراته فلا تجري النسبة فيهما فلا تنطبق الزيادة والنقصان فيهما، فتبصر.

(2) أقول: الأمر المهم في التناهي هو أن جميع أعيان الموجودات المتحققة في الخرج مستندة في وجوداتها إلى الغني الواجب بالذات بالفعل وهذا معنى انتهؤها واستنادها الوجودي إلى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: أنا بذك اللارم يا موسى. والحركات الماضية ليست علا فاعلية لوجودها والأمر رفع من المباحث العادية. قالت المتكلمة: إن نوام الشيء مع الشيء يقتضي مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلوية وهو ممنوع فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير منه وهو معه يدوم بنوامه، وكذا حركة الخاتم مع حركة الإصبع فلأن يوم أثر أقوى المؤثرات وما له كل التأثير في الحقيقة كان أولى، والخلو عن التأثير تعطيل. ثم كون الحركات دائمة زلية لا يؤم منه أن يكون كل حادث متوقفا على حصول ما لا يتناهي فيقال: إن كل ما كان كذلك فلا يحصل، وذلك أعني عدم اللزوم لأن المتوقف على غير المتناهي وجودا يؤم منه عدم حصوله، لا على غير المتناهي إعدادا له. والأهم من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيد سببانه. ورأينا التعوض بوحدة واحدة من شبيههم والورد عليها موجبا للإسهاب فالأعراض عنها أنسب بالتعليق على الكتاب.

يكون متاهيا .

الرابع: أن كل حادث يوصف بإضافتين متقابلتين هما السابقة والمسبوقية، لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله، والسبق واللاحق إضافتان متقابلتان وإنما صح اتصافه بهما لأنهما أخذا بالنسبة إلى شيئين . إذا عرفت هذا فنقول: إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تلة من حيث إن كل واحد منها سابق، وتلة من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللاحق المتبائن بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيقي، ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع، وإلى هذا أشار بقوله: ويجب زيادة المتصف بإحداهما، أعني بإحدى الإضافتين وهو إضافة السبق على المتصف بالأخرى أعني إضافة اللاحق، فإن اللاحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية، والسوابق أيضا تكون متناهية لأنها زادت بمقدار متناه، وهذا الوجه الأخير استنبطه المصنف رحمه الله ولم نعثر عليه في كلام القدماء .

قال: والضرورة قضت بحوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

أقول: لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضرورة قضت بحوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

قال: فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الأجسام، وأما الأعراض فإنه يستحيل قيامها بأنفسها وتفترق في الوجود إلى محل تحل فيه وهي إما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث، أما الجسمانية فلا تمتنع قيامها بغير الأجسام وإذا كان الشوط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة، وأما غير

الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى . والمصنف رحمه الله إنما قصد الأعراض الجسمانية لقوله: لما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها .

قال: والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله، والمختار يرجح أحد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم (1) .

أقول: لما بين حدوث العالم شوع في الجواب عن شبه الفلاسفة، وأقوى شبههم ثلاثة أجاب المصنف رحمه الله عنها في هذا الكتاب .

الشبهة الأولى وهي أعظمها قالوا: المؤثر التام في العالم إما أن يكون زليا أو حادثا، فإن كان زليا لم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو لا، والأول يستلزم كون ما فوضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف، والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت

الذي وجد فيه نون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح.

وإن كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويؤم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه، وهذا المحال أنما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه: أحدها: أن المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الإحداث لانتهاء وقت قبله، فالأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتميز إلا في الوهم، وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدأ وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر

(1) كما في (ت، ق، ش، ز، د) وذلك الأمر هو الداعي والمرجح. وفي بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمظنون أن تفسير الأمر جعل موضعه في المتن. وفي (ص): أحد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم، وفي هامشه لا الأمر - خ ل. وقوله: لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 265

الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

الثاني: أن المؤثر التام أنما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا، أما إذا كان مختلراً فلا لأن المختار يوجع أحد مقدوريه على الآخر لا لوجع، فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد إيجاداه وقت وجوده نون ما قبله وما بعده لا لأمر.

الثالث: أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه بها نون ما قبل ذلك الوقت وبعده، فالمؤثر التام وإن كان حاصلًا في الأزل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلًا لتلك المصلحة.

الرابع: أن الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال، فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس: أن الله تعالى أراد إيجاد العالم وقت وجوده والإرادة مخصصة لذاتها.

السادس: أن العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال، ثم علّوهم بالحادث اليومي فإنه معلول إما لتقديم فيؤمه قدمه أو لحادث فيتسلسل.

قال: والمادة منفية.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية، وتقرؤها أنهم قالوا: كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمراً عدمياً وإلا فلا فوق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، ولا قوة القادر لأننا نعللها به فهو مغاير، وليس جوهاً لأنه نسبة وإضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة، فتلك المادة إن كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيؤم قدم الجسم وإن كانت حادثاً تسلسل.

والجواب قد بينا أن المادة منفية وقد سلف تحقيقه.

الصفحة 266

قال: والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثالثة، وتقرؤها أنهم قالوا: كل حادث فإن عدمه سابق على وجوده، وأقسام السبق منفية هنا إلا الزماني، فكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان إن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً وهو محال، وإن كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه.

والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان وإلا لزم التسلسل.

قال:

الصفحة 267

الفصل الرابع

في الجواهر المجردة

أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه⁽¹⁾.

أقول: لما فرغ من البحث عن الجواهر المقترنة شوع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخوها عن

البحث عن المقترنات وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى

في العقول المجردة

(واعلم) أن جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بأنه لو كان هاهنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشركاً له في ذاته. وهذا الكلام سخيف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في النوات فإن كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشوكة بينهما في الذات، بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك النوات لأن الأشياء المختلفة قد يؤمها لأم واحد فإذا ثبت ذلك لم يؤم من كون هذه الجواهر المجردة مشركة للواجب تعالى في

(1) بل الأدلة الرصينة العقلية والنقلية قائمة على تحققه وجوداً.

الصفحة 268

وصف التجرد وهو سلب مشركتها له في الحقيقة فلماذا لم يجزم المصنف رحمه الله بنفي هذه الجواهر المجردة.

قال: وأدلة وجوده مدخولة كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران، ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثره أو وجوده، ولا

لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر هنا مختار.

أقول: لما بين انتفاء الجرم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شوع في بيان انتفاء الجرم بثبوتته وذلك ببيان ضعف أدلة المثبتين .

واعلم أن أكثر الفلاسفة ذهبوا إلى أن المعلول الأول هو العقل الأول ⁽¹⁾ وهو موجود مجرد عن الأجسام والمواد في ذاته وتأثوه معا، ثم إن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله، ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير وهو المسمى بالعقل الفعال، وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر .

واستدلوا على إثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجه:

الأول: قالوا: إن الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو إما أن يكون جسما أو مادة أو صورة أو نفسا أو عرضا أو عقلا، والأقسام كلها باطلة سوى الأخير .

أما الأول فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة، وقد بينا أن المعلول الأول يكون واحدا وإلى هذا القسم أشار بقوله: الواحد لا يصدر عنه أموان .

وأما الثاني: فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية، لأن نسبة

(1) المعلول هو المخلوق وقد اعتبر في الخلق التقدير فينبغي أن يفرق ويميز في هذا المقام بين أول ما صدر وبين أول ما خلق. أما الصادر الأول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النورية الخلقية من العقل الأول إلى آخر الخلق. والبحث عن ذلك بالتفصيل والاستيفاء موكول إلى محله. ولعل ما في رسالتنا الفارسية الموسومة بالوحدة في نظر الحكيم والعارف يجديك في المقام.



القبول نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجود، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان ووجود، فإذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة فاعلية لما بعده، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه، أي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلا وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا أن المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

وأما الثالث فلأن الصورة مفتوقة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها إنما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة، وإنما تكون كذلك إذا كانت مقرنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال، فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق، وإلى هذا القسم أشار بقوله: ولا سبق لمشروط، أي الصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده. وأما الرابع فلأن النفس إنما تفعل بواسطة البدن، فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علة لما بعدها من الأجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفسا بل عقلا وهو محال، فهي إذا مشروطة بأسوها⁽¹⁾ بالأجسام، فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تأثيره المستند إليه وهو محال، وإلى هذا أشار بقوله: ولا سبق لمشروط أي النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره.

وأما الخامس فلأن العوض محتاج في وجوده إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عوضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله: ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده، فالحاصل أن الصورة والعوض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين

(1) كما في (م، د) وفي (ص، ق، ز، ش): مشروط تأثيرها.

عليهما، والنفس إنما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول وإلا استغنت في تأثيرها عنه. إذا عرفت هذا الدليل فنقول: بعد تسليم أصوله أنه إنما يؤزم لو كان المؤثر موجبا، أما إذا كان مخترا فلا فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله، وسيأتي الدليل على أنه مختار.

قال: وقولهم استدرة الحركة توجب الإرادة المستزمنة للتشبهه بالكامل، إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع، وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه، وعلى حصر أقسام الطلب، مع المنزعة في امتناع طلب المحال.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوها بها على إثبات العقول المجردة مع الجواب عنه. وتقدير الدليل أن نقول: حركات السموات رادية⁽¹⁾ لأنها مستدرة، وكل حركة مستدرة رادية لأن الحركة إما طبيعية أو قسرية، والمستدرة لا تكون طبيعية لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع، وكل جزء من المسافة في الحركة المستدرة

فإن تركه بعينه هو التوجه إليه، وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فنثبت أنها رادية وكل حركة رادية فإنها تستدعي مطلوبا، ولأن العيب لا يدوم وذلك المطلوب يجب أن يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه، فإما أن يكون كما لا في نفسه أو لا، والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد وأن يظهر لذلك الطالب أن

(1) قال عز من قائل: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين (يوسف 6) والساجدون صيغة جمع لذوي العقول. وفي الدعاء الثالث والأربعين من الصحيفة الكاملة السجادية وهو دعاؤه عليه السلام إذا نظر إلى الهلال: أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير.. الخ.

الصفحة 271

ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيتوك الطلب، وإذا كان المطلوب كمالا حقيقيا فإما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب، ولما كانت كمالات الفلك حاضرة بأسوها سوى الوضع لأنه كامل في جوهه وباقى مولاته غير الوضع فإن أوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسوها، إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك أوضاع لا نهاية لها معدومة عنه، ولا يمكن حصولها دفعة فهي إنما تحصل على التعاقب. ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل، ولما تعذر ذلك دفعة استخرج كماله في أوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فإن كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسوعة والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكررة بحسب تكثر الحركات في الجهة⁽¹⁾ والسوعة والبطء.

لا يقال: لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السوعة والبطء والجهة لذلك؟ لأننا نقول: الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئا لأجل السافل وإلا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف، فلا يمكن أن تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل.

والجواب أن هذا مبني على نوام الحركة، ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. وأيضا فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والأقسام التي ذكرها ليست حاصوة، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونمنع وجوب الشعور بذلك؟ ثم نقول: لا نسلم أن الحركة الفلكية نورية فلم لا يتحرك على الاستقامة؟ سلمنا أنها نورية فلم لا تكون قسرية قوله: انتفاء الطبع يقتضي

(1) وفي (م): الحركات والجهة، وفي غيرها: في الجهة. وهذا هو الصواب المختار.

الصفحة 272

انتفاء القسر؟ قلنا: مموع فإن حركة المحوي بالحوي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي نورية، سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل إنما أراد لغوها فلم حصرت ذلك الغير في استخراج الأوضاع ولم؟ لا يجوز أن تكون للفلك كمالات

غير الأوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة؟ وأيضا فإنه على قدر خاص فباقي أنواع الكم عنه معدومة، وكذا كثير من أنواع الكيف فلم لوجبت الحركة في الوضع للتشبه باستخراج أنواع الأوضاع ولم توجوا استخراج باقي الأعراض من الكم والكيف؟ بل الأيون⁽¹⁾ عنه معدومة مع استحالة حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثله في الأوضاع؟ سلمنا ذلك لكن لم لوجبت وجود عقل يتشبه به الفلك؟ ولم لا يقال: إن خروج الأوضاع كمال مقصود له⁽²⁾ فيتحرك لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به؟ سلمنا لكن لم أحلتهم نفع السافل وحديث الاستفادة مع أنه خطابي غير لازم؟ وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا.

إذا عرفت هذا فزجج إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فقوله: وقولهم يوقأ بالجر عطا على قوله: كقولهم. وقوله: استدلة الحركة توجب الإداة، إشارة إلى ما نقلناه عنهم من أن الحركة المستدوة لا تكون إلا رادية. وقوله: المستدوة للتشبه بالكامل، إشارة إلى أن الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة ولا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. وقوله: إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع، إشارة إلى أن ذلك الكمال ليس حاصلًا بالفعل وإلا لوقفت

(1) كما في غير (م) وأما في (م) - وهي أقدم النسخ - فالعبارة: بل الألوان. والمراد من الأيون أمكنة الأفلاك التي هي غير أمكنتها الفعلية. وقال الشيخ في التعليقات: هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية للفلك. وقال في إلهيات الشفاء (ج 2 ط 1 ص 615): فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات إلى قوله: لأنها نفس استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب.. الخ، ونحوه في طبيعيات الشفاء (ج 1 ط 1 ص 46) فكلماته فيهما يؤيد الأيون في الكشف، بل المحقق هو الأيون لا الألوان.

(2) وفي غير واحدة من النسخ المعنوة: كمال مفقود له.

الصفحة 273

الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك أيضا. وقوله وغير الممكن محال، إشارة إلى أن الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحالة طلبه. وقوله: لتوقفه على نوام ما لوجبنا انقطاعه، إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فإنه مبني على نوام الحركة، وقد بينا وجوب انقطاعه. وقوله: وعلى حصر أقسام الطلب، إشارة إلى اعتراض ثان وهو أن نمنع حصر أقسام الطلب في أنه إما أن يكون كما لا حاصلًا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب. وقوله: مع المنزعة في امتناع طلب المحال، إشارة إلى اعتراض آخر وهو أنا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال: وقولهم لا علية بين المتضائفين⁽¹⁾ وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف لمنع الامتناع الذاتي.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوها بها على إثبات العقول، وتقواه أن نقول: الأفلاك ممكنة فلها علة فهي إن كانت غير جسم ولا جسماني ثبت المطلوب، وإن كانت العلة جسمانية لزم الدور، وإن كانت جسما فإما أن يكون الحوي علة للموي أو بالعكس، والثاني محال لأن الموي أضعف من الحوي فلو كان الموي علة لزم تعليل الأخرى الذي هو الحوي بالأضعف الذي هو الموي وهو محال، والأول وهو أن يكون الحوي علة في الموي⁽²⁾ محال أيضا، وبيانه يتوقف على مقدمات: إحداها: أن الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصا معينا، وهو ظاهر لأنه إنما يؤثر إذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير الشخصي. الثانية: أن المعلول حال فوض وجود العلة يكون ممكنا وإنما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة

ووجوبها. الثالثة: أن الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والإمكان، إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الحوي علة

(1) وفي (م): قال لا عليّة بين المتضائفين. وظاهر الشرح يوافقها.

(2) باتفاق النسخ كلها، وأسلوب الكلام يقتضي أن يقال: علة للموي.

الصفحة 274

للموي لكان متقدما بشخصه المعين علي وجود الموي فيكون الموي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لأنه مصاحب لوجود الموي لكن الخلاء ممتنع لذاته، والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا. إذا عرفت هذا فراجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب، فنقول: قوله: لا عليّة بين المتضائفين، الذي يفهم من هذا الكلام أنه لا عليّة بين الحلوي والموي وسماهما المتضائفين لأنه أخذهما من حيث هما حاو وموي، وهذان الوصفان من باب المضاف. وقوله: وإلا لأمكن الممتنع، إشارة إلى ما بيناه من إمكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحلوي علة. وقوله: أو علل الأقرى بالأضعف، إشارة إلى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون الموي علة للحلوي. وقوله: لمنع الامتناع الذاتي، إشارة إلى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعا لذاته، فهذا ما فهمناه من هذا الموضوع.

المسألة الثانية

في النفس الناطقة

قال: وأما النفس فهي كمال (1) أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

أقول: هذا هو البحث عن أحد أنواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة، وقبل البحث عن أحكامها شوع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمة إليه الذي يحصل من اجتماعهما (2) نبات أو حيوان أو انسان صورة، وإذا أخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل، وقد عرفنا

(1) أقول يناسب المقام الرجوع إلى رسالتنا الموسومة بعيون مسائل النفس مما برز من قلم الراقم. وهي تنشعب إلى ستة وستين عينا في كل عين تنهمر حقائق نورية في معرفة النفس، ونرجوا أن تكون تامة الفائدة لأهل التحقيق وأن تقع موقع قبول أرباب البحث والتنقيب، والله سبحانه ولي التوفيق.

(2) هكذا بإفواد الموصول بإطباق النسخ وكأن الصواب الذين على التثنية أي الجسم والنفس الذين يحصل من اجتماعها..

الخ (الشفاء ج 1 ط 1 ص 278).

الصفحة 275

النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له، واعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتووع به الشئ كالفضول، ومنه ثان وهو ما يعرض للووع بعد كماله من صفاته اللزومة والعلرضة، فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي غير صناعي كالسوير وغوره، وليست كمالا لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم

(1)

طبيعي آلي تصدر عنه أفعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذية والنمو والتوليد واللاواك والحركة الإرادية والنطق.

المسألة الثالثة

في أن النفس الناطقة ليست هي الزواج

قال: وهي مغاورة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور.

أقول: ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقة مغاورة للزواج، وعليه ثلاثة أوجه⁽²⁾: الأول: ما ذكر الأوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول الزواج، لأن الزواج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي الزواج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور. وفي هذا الوجه نظر⁽¹⁾ لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من الزواج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. وللشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

(1) وذلك كعلم النفس بنفسها وبآلاتها من القوى ومحالها، وإدراكها الحقائق المرسله والكلية المطلقة.

(2) باتفاق النسخ كلها، أي يستدل عليه، أو يدل عليه، أو نحوهما.

(3) والماتن في شرحه على الفصل الخامس من نفس الإشورات أورد هذا النظر ثم أجابه على أسلوب الحكمة المشائية. والشلح العلامة ناظر إلى كلامه هناك فاجع العين الخامسة عشر من عيون مسائل النفس.

الصفحة 276

قال: وللممانعة في الاقتضاء.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقوره أن الزواج يمانع النفس في مقتضاها كما في العشة، فإن مقتضي النفس الحركة إلى جانب ومقتضي الزواج الحركة إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فهنا الممانعة بين النفس والزواج في جهة الحركة. وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة إما بأن تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها الزواج كما في حال حركة الإنسان على وجه الأرض فإن مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة، أو بأن تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوي.

قال: ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر.

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مغاورة للزواج، وتقوره أن اللاواك إنما يكون بواسطة الانفعال فإن اللامس إذا أرك شيئاً لا بد وأن ينفعل عن الملموس⁽¹⁾ فلو كان اللامس هو الزواج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أخرى، وليس المتروك هو الكيفية الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المتروك عند اللاواك، ولا الثانية لأن المتروك لا بد وأن ينفعل

المسألة الرابعة

في أن النفس ليست هي البدن

قال: ولما تقع الغفلة عنه.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن النفس الناطقة هي البدن، وقد أبطله المصنف بوجه ثلاثة:
الأول: أن الانسان قد يغفل⁽²⁾ عن بدنه وأعضائه وأخزائه الظاهرة والباطنة

(1) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ وكان الصواب: فلا بد وأن ينفعل لأن في إذا معنى الشرط.

(2) إن شئت فاجع في ذلك درس الرابع والخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفة النفس (ص 172 ط 1) بل يجديك ذلك الكتاب في مسائل النفس الموردة في هذه المباحث من التجريد وشوحي غاية الجوى.

الصفحة 277

وهو متصور لذاته ونفسه فوجب أن يغاوها، فقله: ولما تقع الغفلة عنه عطف على قوله: لما هي شوط فيه أي والنفس مغاورة لما هي شوط فيه ولما تقع الغفلة عنه أعني البدن.

قال: والمشركة به.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على أن النفس ليست هي البدن، وتقووه أن البدن جسم وكل جسم على الإطلاق فإنه مشرك لغوره من الأجسام في الجسمية فالانسان يشرك غوره من الأجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم، فقله: والمشركة به عطف على قوله: الغفلة عنه أي وهي مغاورة لما تقع الغفلة عنه والمشركة به.

قال: والتبدل فيه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقووه أن أعضاء البدن وأخزائه تتبدل كل وقت ويستبدل ما ذهب بغوره فإن الحولة الغويزية تقتضي تحليل الوطوبات البدنية، فالبدن دائما في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره، والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن، فقله: والتبدل فيه عطف على قوله: والمشركة به أي وهي مغاورة لما تقع المشركة به والتبدل فيه.

المسألة الخامسة

في تجرد النفس

قال: وهي جوهر مجرد لتجرد عرضها.

أقول: اختلف الناس في ماهية النفس وأنها هل هي جوهر أم لا، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا في أنها هل هي مجرد أم لا، والمشهور عند الأوائل وجماعة

الصفحة 278

من المتكلمين كابي نوبخت من الإمامية والمفيد منهم والغالي والحليمي⁽¹⁾ والواغب من الأشاعرة أنها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني، وهو الذي اختره المصنف رحمه الله واستدل على تجردها بوجه⁽²⁾ :

الأول: تجرد عرضها وهو العلم، وتقدير هذا الوجه أن هاهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها، فمحلها وهو النفس يجب أن يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد في المادي.

قال: وعدم انقسامه.

أقول: هذا هو الوجه الثاني وهو أن العرض للنفس أعني العلم غير منقسم فمحلها أعني المعروض كذلك، وتقدير هذا الدليل يتوقف على مقدمات: إحداها:

أن هاهنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فإن واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة. الثانية: أن العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه إما أن يكون علما أو لا يكون، والثاني باطل لأنه عند الاجتماع إما أن يحصل أمر زائد أو لا، فإن كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف، وإن كان الأول فذلك الزائد إما أن يكون منقسما فيعود البحث، أو لا يكون فيكون

(1) هذا الرجل يذكر في البحث عن المعاد الجسماني من هذا الكتاب أيضا، والنسخ المطبوعة عارية عن اسمه وغير واحدة من المخطوطة الموثوق بها واجدة إياه، وكذلك الراغب في الموضوعين لكن لم نظفر بالحليمي في غير واحد من تراجم الرجال.

ولعل الحليمي هو الحكيمي وفي الفهرست لابن النديم (ص 168 ط تجدد): أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إواهيم بن قريش الحكيمي. وكان أخبريا قد سمع من جماعة.. الخ.

(2) قد جمعنا أدلة تجردها العقلية من مساوئها العلمية تنتهي إلى أكثر من سبعين دليلا عدة منها ناطقة في تجردها

البرزخي، وطائفة منها في تجردها العقلي، وبعضها في فوق طور تجردها. ثم قوله لاستحالة حلول المجرد في المادي، كان على ممشى المشاء والمنكلمة والأمر أشمخ من الحلول وأرفع منه كما حقق في الحكمة المتعالية. وهكذا كثير من التعبورات الآتية من الحال والمحل والعروض والعرض والمعرض أو القبول والقابل والمقبول ونظائرها.

الصفحة 279

العلم غير منقسم وهو المطلوب، وإن كان كل جزء علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف، أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف. الثالثة: أن محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه إن لم يحل في شيء من أجزائه لم يحل في ذلك المحل، وإن حل فإما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب، أو في

أكثر من جزء فإما أن يكون الحال في أحدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة، أو غيره فيلزم الانقسام. الرابعة:
أن كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لأننا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس.
وفيه نظر للمنع ⁽¹⁾ من المسلواة مطلقا عند المسلواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

قال: وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقويه أن النفوس البشوية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها
تقوى على ما لا ينتهي لأنها تقوى على تعقلات الأعداد غير المتناهية، وقد بينا أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا ينتهي
فتكون مجردة، وفيه نظر لأن التعقل ⁽²⁾ قبول لا فعل وقبول ما لا ينتهي للجسمانيات ممكن.

قال: ولحصول عرضها بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وتقويه أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله
البنية، والتالي باطل بقسميه فكذا

(1) وفي نظره نظر لأن الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذي يكون العلم بالجزء علما بكل ذلك المعلوم
فيلزم على هذا أن يكون الجزء مساويا للكل بلا كلام.

(2) وفي (م): لأن التعقل قبول الفعل. والنسخ الأخرى: لأن التعقل قبول لا فعل. ثم إن نظر الشرح منظور فيه، فتدبر.

الصفحة 280

المقدم، بيان الشوطية أن القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل إما أن تكفي صورة ذلك المحل في التعقل أو لا
تكفي، فإن كفت لزم حصول التعقل دائما لنوام تلك الصورة للمحل، وإن لم تكف لم تعقله البنية لاستحالة أن يكون تعقلها
مشروطا بحصول صورة أخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثليين وأما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ
في وقت دون وقت.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب فقوله رحمه الله: ولحصول عرضها يعني بالعرض التعقل. قوله: بالنسبة إلى ما يعقل محلا
منقطعا، أي ولحصول العرض وهو التعقل بالنسبة إلى ما يعقل محلا من قلب أو دماغ حصولا منقطعا لا دائما.

قال: ولاستواء استغناء العرض استغناء المعروض.

أقول: هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة، وتقويه أن النفس تستغني في عرضها وهو التعقل عن المحل فتكون
في ذاتها مستغنية عنه، لأن استغناء العرض يستلزم استغناء المعروض لأن العرض محتاج إلى المعروض، فلو كان
المعروض محتاجا إلى شئ لكان العرض أولى بالاحتياج إليه، فإذا استغنى العرض وجب استغناء المعروض.
وبيان استغناء التعقل عن المحل أن النفس تترك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تترك آلتها وتترك إواكها لذاتها ولآلتها، كل ذلك
من غير آلة متوسطة ⁽¹⁾ بينها وبين هذه المركبات، فإن هي مستغنية في إواكها لذاتها ولآلتها وإواكها عن الآلة فتكون في
ذاتها مستغنية عن الآلة أيضا، فقوله رحمه الله: ولاستواء استغناء العرض، عنى بالعرض هنا التعقل. وقوله: استغناء

المعروض، عنى به النفس التي يعرض لها التعقل.

(1) كما في (م، ش) والنسخ الأخرى تتوسط، وقوله الآتي: التي يعرض لها التعقل، جاءت العبارة في (م) يحصل مكان يعرض. ولكن سياق الكلام في المتن والشرح بقريئة العارض والمعروض يوافق المختار.

الصفحة 281

قال: ولانتفاء التبعية.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن هذا وجه آخر دال على تجرد النفس، وتقويه أن القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فإنها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها، فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على أنها ليست جسمانية.

قال: ولحصول الضد.

أقول: هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس، وتقويه أن القوة الجسمانية مع تولد الأفعال عليها وكثرتها تضعف وتلك لأنها تتفعل عنها، ولهذا فإن من نظر طويلا إلى قوس الشمس لا يدرك في الحال غوها إواكا تاما والقوى النفسانية بالضد من ذلك، فإن عند تكثر التعقلات تقوى وتوداد، فالحاصل عند كثرة الأفعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الأفعال، فهذا ما خطر لنا في معنى قوله رحمه الله: ولحصول الضد.

المسألة السادسة

(1) في أن النفس البشرية متحدة بالنوع

قال: ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب لسطا طاليس. وذهب جماعة من القدماء إلى أنها مختلفة بالنوع، واحتج المصنف رحمه الله على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد.

(1) بل التحقيق أن النفس في النشأة الأولى نوع وتحتها أفراد، وفي النشأة الأخرى جنس وتحتها أنواع، فتبصر.

الصفحة 282

وعندي في هذا نظر، فإن التحديد ليس لجزيئات النفس حتى يؤم ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي، وذاك كما يحتمل أن يكون نوعا يحتمل أن يكون جنسا، فإن قال: إن حد الكلي حد لكل نفس نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك وأؤمناه النور لأن الأشياء المتكثرة إنما يصح جعلها (1) في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية، فلو

استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور، والتحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر وإلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة.

قال: واختلاف العولض لا يقتضي اختلافها.

أقول: هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها، وتقدير الدليل أنهم قالوا: وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة، وليس ذلك من قواعب الزواج لأن الزواج قد يكون واحدا والعولض مختلفة، فإن ببرد الزواج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار الزواج قد يكون في غاية البلادة وقد يتبدل والصفة النفسانية باقية، ولا من الأشياء الخرجية لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلنا أنها لو لم للماهية، وعند اختلاف اللزم يختلف الملزوم. والجواب أن الملزومات مختلفة، وليست هي النفس وحدها بل النفس والعولض المختلفة، ومجموع النفس مع العولض إذا كان مختلفا لا يلزم أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية، هذا صورة ما أجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة، وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره هنا وهو أن هذه عولض مفارقة غير لازمة، فاختلافها لا يقتضي اختلاف معروضها.

(1) كما في (م). وفي غيرها: يصح جمعها.

الصفحة 283

المسألة السابعة

(1) في أن النفوس البشرية حادثة

قال: وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لو كانت زلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع.

أقول: اختلف الناس في ذلك، فالمليون ذهبوا إلى أنها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم، ولأجل ذلك قال المصنف رحمه الله: وهو ظاهر على قولنا. وأما الحكماء فقد اختلفوا ها هنا، فقال رُسْطو: إنها حادثة. وقال أفلاطون: إنها قديمة (2). والمصنف رحمه الله ذكر ها هنا حجة رُسْطو أيضا على الحدوث.

وتقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت زلية لكانت إما واحدة أو كثرة، والقسمان باطلان، فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة رُلا فإما أن تتكثر فيما لا زال أو لا تتكثر، والثاني باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانية، لكن الحق خلاف ذلك فإنه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به، ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين. والأول باطل أيضا لأنها لو تكثرت لكانت النفوس الموجودة

الآن إما أن يقال: كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف، وإما أن يقال: حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة، وأظن أن

(1) التحقيق أنها حادثة بحدوث الأبدان لا مع حدوثها.

(2) والحق أن مراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما في الفصل السابع من الطوف الثاني من المسلك الخامس من الأسفار (ط 1 ج 1 ص 319) وراجع في ذلك الدرس الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص 42 ط 1).

الصفحة 284

قوله رحمه الله: وإلا لزم اجتماع الضدين، إشارة إلى هذه اللوژم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا زال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين، والقول بالكثرة فيما لا زال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين أيضا، والقول بالكثرة مع تجدها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضا.

وأما بطلان كثرتها رُأى فلا نكثرت إما بالذاتيات أو باللوژم أو بالعرض، والكل باطل. أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالووع، وكذا الثاني لأن كثرة اللوژم تستلزم كثرة الملزومات، وأظن أن قوله: أو بطلان ما ثبت، إشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالووع وقد أثبتناه.

وأما الثالث فلأن اختلاف العرض للنوات المتساوية إنما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العرض إلى المتلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة وإلا لزم التناسخ وهو محال. وأظن أن قوله: أو ثبوت ما يمتنع، إشارة إلى هذا.

المسألة الثامنة

في أن لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس

قال: وهي مع البدن على التسلوي.

أقول: هذا حكم ضروري أو قويب من الضروري، فإن كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة⁽¹⁾ فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال، فيستحيل تعلق النفوس الكثرة ببدن واحد. وكذا العكس فإنه لو تعلق نفس واحدة ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

(1) كما قال سبحانه وتعالى: ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه (الأحزاب 5).

الصفحة 285

المسألة التاسعة

(1) في أن النفس لا تفنى بفناء البدن

قال: ولا تفنى بفنائه.

أقول: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعادة المعنوم جزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هنا. أما الأوائل فقد اختلفوا أيضا والمشهور أنها لا تفنى، أما أصحابنا فإنهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الإعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي، ولو عدت النفس لامتنعت إعادتها لما ثبت من امتناع إعادة المعنوم فيجب أن لا تفنى، وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدت لكان إمكان عدمها محتاجا إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف، على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل. وهذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية على ثبوت الإمكان واحتياجه إلى المحل الوجودي وهو ممنوع، سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فإنها ممكنة ومعنى إمكانها قبولها للعدم فتكون مادية، سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهين مجردين أحدهما يجري معوى المادة والآخر يجري معوى الصورة، وبقاء الجوهر المادي لا يكفي في بقاء جوهر النفس، ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فإنه قد تحقق هناك إمكان من دون مادة قابلة فكذا إمكان الفساد.

المسألة العاشرة

في إبطال التناسخ

قال: ولا تصير مبدأ صورة لآخر وإلا بطل (2) ما أصلناه من التعادل.

(1) هذا الحكم المحكم نتيجة أدلة تجردها مطلقا.

(2) وفي (ت) وحدها: وإلا لبطل. والنسخ الأخرى كما اخترناه.



أقول: اختلف الناس هاهنا، فذهب جماعة من العقلاء إلى جواز التناسخ⁽¹⁾ في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له، ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها. وذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب، والدليل عليه أنا قد بينا أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه، والاستعداد إنما هو باعتبار القابل فإذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به، فإذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها، فإذا انتقلت إليه نفس أخرى مستسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد، وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الأبدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس.

المسألة الحادية عشرة

(2) في كيفية تعقل النفس وإرواكها

قال: وتعقل بذاتها وتترك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير إسناد.

أقول: أعلم أن التعقل هو إرواك الكليات والارواك هو الاحساس بالأمر الجزئية، وقد ذهب جماعة من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج إلى آلة، وتترك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الارواك، والحكم الأول ظاهر فإننا نعلم قطعا أنا ندرك الأمور الكلية مع اختلال

(1) القول الحق المحقق في التناسخ هو ما حررناه بعون الفيض على الإطلاق في كتابنا المسمى بألف نكتة ونكتة، فراجع النكتتين 637 و 849 منه.

(2) هذه المسألة من أغمض المسائل الحكمية، وقد حررنا البحث عنها والفحص عن مبادئها في النرس التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

كل عضو يتوهم آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك، وأما الحكم الثاني وهو انتقالها في الإدراك الجزئي إلى الآلات فلأننا نميز بين الأمور المتفكة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير، كما أنا نفوق بين العين اليمنى واليسوى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع، فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يؤم الذات لفرض تساوئيهما بل بأمر عرضة، ثم اختصاص كل واحدة منهما بعرضها ليس في الوجود الخلجي، لأن المتخيل قد لا يكون موجودا في الخرج فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه بل للأخذ، فإن كان محل إحداها هو بعينه محل الأخرى استحال اختصاص إحداها بكونها اليمنى والأخرى بكونها يسوى، لأن نسبة العرض إليهما واحدة فبقي أن يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي تحل فيه إحداها غير الجانب الذي تحل فيه الأخرى.

إذا عرفت هذا فقول: وتعقل بذاتها، إشارة إلى ما ذكرناه من أن التعقل للأمور الكلية لذات النفس من غير آلة. وقوله:

وتترك بالآلات، إشارة إلى أن إرواك الأمور الجزئية إنما يكون بواسطة قوى جسمانية. وقوله: للامتياز بين المختلفين وضعاً، إشارة إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين. وقوله: من غير إسناد، أي من غير إسناد إلى الخرج.

المسألة الثانية عشرة

في القوى النباتية

قال: وللنفس قوى تشترك بها غيرها وهي الغذائية والنامية والمولدة.

أقول: لما كان البدن آلة للنفس في أفعالها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه، ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الخوء النري فيه الإحالة احتج في بقائه إلى إيراد بدل ما يتحلل منه، فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس

الصفحة 288

ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك إنما يكون بالغذاء. ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقلده على ما يناسب في أقطره بأجسام تنضم إليه من خرج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم إليه على تناسب في أقطره⁽¹⁾ هي النامية. ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تحيل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصورة الإنسانية إلى تلك الصورة وهي القوة المولدة، فكانت النفس ذات قوى ثلاث: الغذائية والنامية والمولدة، وهذه القوى مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات. فالغذائية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغذي ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية هي التي تريد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشوء، والمولدة هي التي تفيد المنى بعد استحالتة في الرحم الصور والقوى والأعراض. واعلم أن إسناد التصوير إلى هذه القوة باطل، وسيأتي بيانه⁽²⁾ إن شاء الله.

قال: وأخرى أخص يحصل بها الاوراك إما للجزئي أو للكلي.

أقول: للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الاوراك إما للجزئي وهو الاحساس، وإما للكلي وهو التعقل، فالإحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها وبين النبات، والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للإنسان.

قال: فللغذائية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

أقول: القوة الغذائية يتوقف فعلها على رُبع قوى ليتم الاغتذاء⁽³⁾ وهي:

(1) أي في أبعاده الثلاثة من الطول والعرض والعمق على تناسبه الطبيعي.

(2) وهو قوله الآتي بعيد هذا: والمصورة عندي باطلة.

(3) كما في غير (م) من النسخ الخمس، وأما (م) ففيها: ليتم الغذاء.

الجاذبة للغذاء، والماسكة له لتعضمه الهاضمة، والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبتة الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغذائية جزءا بالفعل من المغتذى، والدافعة للفضلات.

قال: وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

أقول: قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن، والتي تمسكه هناك، والتي تغوه إلى ما يصلح لأن يصير دما، والتي تدفعه إلى الكبد. وفيها أيضا قوة جاذبة لما تغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة.

قال: والنمو مغاير للسمن.

أقول: النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه، وتكون الزيادة مداخله (1) في أجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للذوال، فإن الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو، وكذلك النامي قد يهزل.

قال: والمصورة عندي باطلة (2) لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا.

أقول: أثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة، والحق ما ذهب إليه المصنف من أن ذلك محال، لأن هذه الأشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل

(1) جمع المدخل، والضمير راجع إلى جسم آخر. والكلمة حرفت تارة بمدخله، وأخرى بمدخله.

(2) التحقيق التام في هذه المسألة مذكور في العين الثانية والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس فراجع.

يجب إسنادها إلى مدبر حكيم. وأيضا فإن هذه التشكيلات أمور مركبة، والقوة البسيطة لا تصدر عنها أشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو القوة، فتكون هذه المركبات على شكل الكوات وهو باطل بالضرورة.

المسألة الثالثة عشرة

في أنواع الإحساس

قال: وأما قوة الإبراك للجزي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأمر العام - أعني القوة النباتية - شوع الآن في البحث عما هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الإحساس المشترك بين الإنسان وغوه من الحيوانات، وبدأ باللمس لأن باقي الحواس واد لجلب النفع وهذا لدفع الضرر، ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا حرم قدم البحث فيه على غوه من القوى الحساسة. واعلم أن

اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك بها المنافي والملائم.

قال: وفي تعدده نظر (1).

أقول: اختلف الناس في أن اللمس هل هو قوة واحدة أو قوى كثرة، فالجمهور على أنها قوى أربع: الأولى: الحاكمة بين الحار والبرد. الثانية:

الحاكمة بين الرطب واليابس. الثالثة: الحاكمة بين الصلب واللين. الرابعة: الحاكمة بين الخشن والأملس، لأن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد.

قال: ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد.

أقول: الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، لأنها إن كانت ذات طعم مماثل

(1) وفي (ت) كتب في هامشها على صورة النسخة: وهي متعددة. وفي (د) بالعكس أعني جعل قوله: وفي تعدده نظر، نسخة. وكان ما في الشرح يستشتم منه صحة قوله: وهي متعددة.

الصفحة 291

للمدرك لم يتحقق الإدراك، لأن الإدراك إنما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن مماثله، وإن كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها بصحة كما في الموضى.

قال: ومنه الشم ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل أو ذي الرائحة (1) إلى الخيشوم.

أقول: الشم قوة في الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ وقد فرقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب، ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحة إليه، لأنه إنما يدرك بالملافة.

وقد ذهب قوم إلى أن الشم إنما يكون بأن تتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة، لأن الدلك والتبخير يهيج (2) الرائحة ويذكيها.

وقال آخرون: إن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير وإلا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها، والمصنف رحمه الله قد نبه بكلامه على تجويز الأمرين، فإن الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال: ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ.

أقول: ذهب قوم إلى أن السمع إنما يحصل عند تأدي الهواء (3) المنضغط بين القراع والمقروع إلى الصماخ ولهذا ترك

الجهة، ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني، والمصنف رحمه الله مال إلى هذا هاهنا، وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل (4) على

(1) باتفاق النسخ كلها كما هو صريح الشرح أيضا. وما في المطبوعة: (المنفعل من ذي الرائحة) فهو وهم.

(2) كما في (م)، وفي نسخة: يفيح والباقية: يفتح.

(3) (النسخ كلها إلا (م) ففيها: عند بادي الهواء. وفي النسخ المطبوعة: عند تعدي الهواء.

(4) أي شكل توج الهواء وهيئة الصوت. وقوله: لهذا ترك الجهة ويتأخر السماع عن الإبصار، استدلال على أن الصوت له وجود في الخرج. وفي المباحث المشرقية للفخر الرلي لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له في الخرج بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتوج، وهذا باطل لأننا كما أركنا الصوت أركنا مع ذلك جهته.. الخ (ج 1 ط 1 ص 306).
واعلم أن صفتي القوب والبعد في الأصوات أوران معنويان، فأواك النفس إياهما تدل على تجردها عن الأحياز وسائر أوصاف المادة كما حررناه في رسالتنا المصنوعة في واهين تجردها، وجملة الأمر في المقام ما أفادها صدر المتألهين في الفصل الثاني من الباب الرابع من الجواهر والأعواض من الأسفار (ج 2 ط 1 ص 32) من أن التحقيق أن يقال: إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شئ تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعوض، فكلما حدث فيه شئ مما يمكن للنفس إواكه بشئ من الحواس من الهيئات والمقادير والأبعاد بينها والجهة التي لها وغورها فأدركت النفس له كما هو عليه.

أقول: هذا التحقيق الأنيق هو أحد الواهين على أن النفس الناطقة تصير بعد تكاملها الجوهري علية عن المواد، وهو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. وقد حررناه بالتقوير الأبين في الدرس الثمانين من دروس معرفة النفس، وأما نظر الشرح العلامة ففيه أن الصوت المسوع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

الصفحة 292

حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال: ومنه البصر (1) ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

أقول: المبصوات إما أن يتعلق الأبصار بها أولا وبالذات أو ثانيا وبالعرض، والأول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصوات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف الموثيات.

قال: وهوراجع فينا إلى تأثر الحدقة (2).

أقول: الإواك عند جماعة من الفلاسفة والمعتولة راجع إلى تأثر الحاسة، فالإبصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشئ الموثي، هذا في حقنا نحن

(1) في النسخ المطبوعة زيادة كانت تعليقة أدرجت في المتن على هذه الصورة ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

(2) وفي (ت) وهوراجع فيهما إلى تأثر الحدقة.

ولهذا قيده المصنف رحمه الله بقوله: فينا (1) ، لأن الإواك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثر، وذهبت الأشاعرة إلى أنه معنى زائد على تأثر الحدقة.

قال: ويجب حصوله مع شرائطه.

أقول: شروط الإواك (2) سبعة: الأول: عدم البعد المفوظ. الثاني: عدم القوب المفوظ، ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين. الثالث: عدم الحجاب. الرابع: عدم الصغر المفوظ. الخامس: أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل. السادس: وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته أو من غيره. السابع: أن يكون المرئي كثيفاً، بمعنى وجود الضوء واللون له. إذا عرفت هذا فنقول: عند المعقولة والأوائل أن عند حصول هذه الشرائط يجب الإواك بالضرورة، فإن سليم الحاسة يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة، ولو تشكك العقل في ذلك جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة وإن كنا لا نتركها وذلك سفسطة.

أما الأشاعرة فلم يوجوه ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الإواك، واحتجوا بأننا نرى الكبير صغواً، والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تسوي الجميع في الشرائط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقوب والبعد، فلماذا أتركنا بعض الأجزاء وهي القوية دون الباقي، ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئي، أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي، فالعمود أقصر لأنه يوتر الحادة والضلعا أطول لأنهما يوتران القائمة.

(1) أقول: بل لا يصح فينا على الإطلاق أيضاً، لأننا نبصر في منامنا بل في يقظتنا في أحوالنا الأخرى أبصاراً أرفع وأشد مما في يقظتنا مع أنه لا يتحقق بتأثر الحدقة، فعلى هذا اقرأ وأرقه.

(2) أي الإواك البصوي ولكن الأبصار في الرؤيا بل في كثير من أحوالنا حالة اليقظة أيضاً لا يشترط فيه واحدة من تلك الشرائط.

ثم جاءت النسخ كلها هكذا: شوائط الإواك سبعة: الأول.. الثاني.. الثالث.. والصواب: شروط الإواك سبعة: الأول.. الخ. أو شوائط الإواك سبع: الأولى.. الثانية.. الثالثة.. الخ.

قال: بخروج الشعاع (1)

أقول: اختلف الناس في كيفية الأبصار، فقال قوم: إنه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وقال أبو علي: إن الأبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية (2). والقولان عندي باطلان، أما الأول فلأن الشعاع إما جسم أو عرض، والثاني يستحيل عليه الانتقال، والأول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثابت، وأيضاً فإن حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسوية وظاهر أنها ليست رادية، ولأن الشعاع جسم لطيف جدا

فيؤم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الأبصار للمقابل، وأما الثاني فلأنه يستحيل انطباع العظيم في الصغير.

قال: فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه.

أقول: الشعاع إذا خرج (3) من العين واتصل بالمرئي وكان صقيلا كالمرآة انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئي كنسبة العين إليه، ولهذا وجب تسوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة (4) كل ما وضعه إليها كوضع الرائي فإن انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقالة لم

(1) الأمر الأهم في الأبصار أن تعلم أن المقصود من خروج الشعاع عند قائله خروج الشعاع من المرئي إلى البصر لا بالعكس كما اشتهر في صفح المتأخرين وراجع في ذلك العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.

(2) (الوطوبه الجليديه هي رطوبة نوة تشبه الجليد، مستدوة غير صحيحة الاستلرة وبها يكون البصر.

(3) (عبزة القوشجي في المقام هكذا: الشعاع إذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه إلى شئ آخر وضعه من ذلك

الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فواوية الانعكاس كواوية الشعاع على ما ذكر في المناظر.

(4) (كما في (ز). والباقية: في المرآة. ولكن الأولى أنسب بكلام أصحاب الشعاع من الثانية.

الصفحة 295

يحصل الانعكاس كالأشياء الخشنة التي نشاهدها فإنه لا ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسة. هذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه بالمرآة، وأما القائلون بالانطباع فقالوا: إنه تنطبع في المرآة صورة الرائي ثم تنطبع في العين من تلك الصورة صورة أخرى. وهو باطل لأن الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغير وضع الرائي.

قال: وإن عرض تفرق السهمين تعدد المرئي.

أقول: هذا إشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع، والسبب في الحول عندهم أن النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط، فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا أدرك المدرك الشئ كما هو، وإن لم يلتق السهمان عند شئ واحد بل حصل الإواك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشئ الواحد شيئين.

أما القائلون بالانطباع فإنهم قالوا: الصورة تنطبع ولا في الوطوبه الجليديه وليس الإواك عندها وإلا لأدركنا الشئ الواحد شيئين، كما إذا لمسنا باليدين كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليديه تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلقتي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ تتحد عند الروح من صورتين صورة واحدة، وإن لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليديه خيال بانواده وهو الحول.

المسألة الرابعة عشرة

في أنواع القوى الباطنة المتعلقة بإدراك الجزئيات

قال: ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات.

الصفحة 296

أقول: أثبت الأوائل للنفس قوى جزئية خمس باطنة: الأولى: بنطاسيا⁽¹⁾ وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية: حرانته وهي الخيال. الثالثة: الوهم وهو قوة تترك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعدوة الجزئية. الرابعة: حرانته وهي الحافظة. الخامسة: القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتتركب صورة إنسان يطير وجبل ياقوت، وهذه القوة تسمى متخيلة إن استعملتها القوة الوهمية، ومتفكرة⁽²⁾ إن استعملتها القوة الناطقة. إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: أحدها أنا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعينين عند الحاكم، لكن الحاكم وهو النفس إنما يدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا في آلة واحدة وليس شئ من الحواس الظاهرة لذلك فلا بد⁽³⁾ من إثبات قوة باطنة هي الحس المشترك، وإلى هذا الدليل أشار بقوله:

الحاكمة بين المحسوسات.

قال: لرؤية القطة خطأ والشعلة دائرة.

أقول: هذا دليل ثان على إثبات الحس المشترك، وتقويه أنا زى القطة النزلة خطا مستقيما، والشعلة التي تدار بسوعة دائرة مع أنه ليس في الخرج كذلك ولا في القوة الباصرة، لأن البصر إنما يدرك الشئ على ما هو عليه، ولا النفس لأنها لا تترك الجزئيات فلا بد من قوة أخرى يحصل بها إدراك القطة

(1) ويقال لها الخيال أيضا. والأطباء يسمونها المصورة، تفصيل البحث يطلب في عيون مسائل النفس.

(2) كما في (ش) وفي (ق ص د ز) مفكرة. المفكرة صفة للقوة الناطقة من حيث إنها استعملت القوة المتصرفة، والمتفكرة صفة للمتصرفة من تلك الحيثية كالمتخيلة.

(3) كما في (ص). والباقية: كذلك فلا بد.

الصفحة 297

حال حصولها في المكان الأول ثم إدراكها حال حصولها في المكان الثاني، ويرتسم الحصول الثاني قبل انحاء الصورة الأولى عن القوة الشاعرة فتتصل صورتان في الحس المشترك فتوى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة.

قال: والمبرسم ما لا تحقق له⁽¹⁾.

أقول: هذا دليل ثالث على إثبات هذه القوة، وتقويه أن صاحب الرسام يشاهد صوراً لا وجود لها في الخرج وإلا لشاهدها

كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة، وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها في الخرج والسبب فيه ما ذكرناه، وقد بينا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور.

قال: والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ.

أقول: هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولاً، واستدلوا على مغايرتها الحس المشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور الأثرين عن علة واحدة، ولأن الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة. وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الأسوار.

قال: والوهم المدرك للمعاني الجزئية (2).

(1) المبرسم على هيئة المفعول معرب من كلمتين فارسيتين إحداهما بر بمعنى الجنب والأخرى سام بمعنى المرض. وفي البرسام من بحر الجواهر للهروي قال نفيس أنه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض فإنهم انفقوا على أنه ورم في الحجاب الحاجز نفسه وهو الحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة. وفي بعض النسخ المخطوطة المبرسم مكان المبرسم وأصله من السرسام كالبرسام.

(2) والحق أن الأمر في الإدراك تثليث لا توبيع، والوهم عقل ساقط، والبحث عن تحقيق هذا المطلب الأسنى يطلب في كتابنا الموسوم بألف نكتة ونكتة فاجع النكتة 515 منه.

الصفحة 298

أقول: هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من أن النفس لا تترك الجزئيات لذاتها وأشار إليه بقوله:

الجزئية، وللحس المشترك لأن هذه القوة تترك المعاني والحس يترك الصور المحسوسة (1) وأشار إليه بقوله: للمعاني، وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الإدراك فتغاوا كما قلنا الحس والخيال وأشار إليه بقوله: المدرك.

قال: والحافظة.

أقول: هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم ودليل إثباتها كما قلناه في الخيال سواء. وهذه تسمى المتذكورة باعتبار قوتها على استعادة الغائبات ولهم خلاف في أن المتذكورة هي الحافظة أو غيرها.

قال: والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض (2).

أقول: هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها والمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تتركب بعض الصور مع بعض كما تتركب صورة جذع عليه رأس إنسان، وتتركب بعض المعاني مع بعض وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني. ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور أكثر من فعل واحد عن قوة واحدة.

قال:

(2) وفي بعض النسخ بعضها ببعض، ولكن الصواب هو ما اختارناه لأن التركيب ليس بعرجي بل انضمامي، فتدبر.

الفصل الخامس

في الأعض

وتنحصر في تسعة.

أقول: لما فغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الأعض، وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى

في أن الأعض منحصرة في تسعة

هذا رأي أكثر الأوائل فإنهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن، والواجب هو الله تعالى لا غير، والممكن إما غني عن الموضوع وهو الجوهر أو محتاج إليه وهو العوض (وأقسامه تسعة): الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل والتمى. والمتكلمون حصروه في أحد وعشرين هي: الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والوطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقوة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفوة والألم واللذة. وأثبت بعضهم أعضا آخر يأتي البحث عنها وهذه الأعض منرجة تحت تلك، لأن الكون هو الأين أو ما يقربه وباقي الأعض التي ذكروها منرجة تحت الكيف، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عن الأعض التسعة لدخول هذه تحتها، ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر

الأعض في التسعة، وبعضهم جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة:

الجوهر والكم والكيف والنسبة، وبالجملة فالحصر لم يقم عليه وهان.

المسألة الثانية

في قسمة الكم

قال: الأول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد.

أقول: الكم إما متصل أو منفصل، ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشتوك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر

كالجسم إذا نصف فإن موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر، والمنفصل ما لا يكون كذلك كالرابعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذا الثلاثة، ولا يتوهم أن الوسط نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر لأنه إن عد فيهما صلت الثلاثة أربعة وإن أسقط منها صلت اثنين ولا أولوية لأحدهما دون الآخر. إذا عرفت هذا فنقول: المتصل إما قار الذات وهو الذي تجتمع أخاؤه في الوجود كالجسم، أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فإنه لا يمكن أن يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر، والقار الذات إما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط، أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي. وغير قار الذات هو الزمان لا غير. والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت أجزاء العدد لا غير.

المسألة الثالثة

في خواصه

قال: ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وإمكان وجود العاد (1).

(1) والعاد يطلق على الكم المنفصل، والمقدر على المتصل والعدد الأول هو الذي لا يعده غير الواحد، والمركب هو الذي يعده عدد آخر كما في صدر تاسعة الأصول، والظاهر أنه أراد معناه الأعم كما هو المستفاد من كلام الشارح أيضا.

ثم إن أصول النسخ المعنوية التي عندنا مطبقة على لفظة ويشملها، كما في (ت د ص ق ش ز) وأما (م) فناقصة هنا. فالضمير راجع إلى الجسم والسطح والخط والزمان والعدد، وفي غيرها جاءت اللفظة ويشملها، فالضمير راجع إلى الكمين المتصل والمنفصل.

الصفحة 301

أقول: ذكر لكم ثلاث خواص: الأولى: قبول المساواة وعدمها عدم الملكة، فإن أحد الشئيين أنما يسوي غيره أو يفقره باعتبار مقدره لا باعتبار ذاته، فإن كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار. الثانية: قبول القسمة، وذلك لأن الماهية أنما يعرض لها الانقسام والإثنية بواسطة المقدار، وهذا الانقسام قد يعني به كون الشئ بحيث يوجد فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه، ومرادهم هنا الأول.

الثالثة: إمكان وجود العاد، وذلك لأن المنقسم أنما ينقسم إلى آحاد هي أخاؤه فتلك الآحاد عادة له، ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو إمكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال: وهو ذاتي وعرضي.

أقول: الكم منه ما هو بالذات كالأقسام التي عدناها له، ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي أو عرضها

كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقوة فكميته عرضية لا ذاتية، أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له
كقولنا: قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي المقوى عليه في العدة أو المدة أو الشدة وعدم تناهيه.

(1) وفي المطبوعة زيادة تقرب من سطر كانت تعليقة أدرجت في الكتاب وهي هذه: كالجسم الطبيعي الذي هو معروض لكم المتصل،
والمعدود الذي هو معروض لكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

الصفحة 302

المسألة الرابعة

في أحكامه

قال: ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما (1).

أقول: قد بينا أن الكم إما متصل وإما منفصل، وأيضا إما ذاتي أو عرضي، والثاني من القسمين في القسمين معا يعرض
لأول منهما فإن الجسم التعليمي يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو
المنفصل، وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والأيام والأعوام فيحصل له التعدد، وأيضا الزمان متصل بذاته ويعرض له
التقدير بالمسافة أيضا كما يقال زمان حركة فوسخ فظهر معنى قوله: ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما.

قال: وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية.

أقول: يريد أن الكم لا تضاد فيه، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أن المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة، بيانه
أن أنواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فأحد النوعين إما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر.
وأما المتصل فلأن أحد النوعين إما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده
ولا مقولا له، فحصول التوفيق والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية.

الثاني: أن الشوط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه، بيانه أن للتضاد شوطين أحدهما اتحاد الموضوع، الثاني أن
يكون بينهما غاية التباعد، وهما منتفیان هنا أما عدم اتحاد الموضوع في العدد فلأنه ليس لشيء من العددين

(1) كما في (ق) وفي (ز ت د ص ش): منهما لأولهما. ولكن الشرح موافق للوجه الأول لأن المراد من قوله الثاني من القسمين هو
المنفصل والعرضي، والمراد من قوله: في القسمين معا هو قسما الكم، أحدهما: إما متصل ومنفصل، وثانيهما: إما ذاتي أو عرضي.



موضوع قريب مشترك، وكذا المتصل فإن الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح، وأما عدم كونهما في غاية التباعد فلأنه لا مقدار يوجد إلا ويمكن أن يفوض ما هو أكبر منه أو أصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد.

قال: ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها.

أقول: الكم بأنواعه يوصف بأن بعضاً منه زائد على بعض آخر، فإن الستة زُيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة زُيد من الذي طوله خمسة، فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأن الزائد إنما يعقل بالقياس إلى الناقص. وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتدح اتصافه بالشدة والضعف، وبيانه ظاهر فإنه لا يعقل أن خطأ أشد من خط آخر في الخطية، ولا ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في الثلاثية. والفرق بين الكثرة والشدة ظاهر، وكذا بين الزيادة والشدة، فإن الكثرة والزيادة إنما تتحققان بالنسبة إلى أصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة.

قال: وأنواع متصله قد تكون تعليمية.

أقول: الأنواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى تعليمية، وقد تؤخذ باعتبار آخر، مثلاً إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغورها كان ذلك مقدراً تعليمياً كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة، وإنما سميت هذه الأنواع تعليمية لأن علم التعاليم⁽¹⁾ إنما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها.

(1) أي علم الرياضي سيما الهندسة، فإنهم أول ما كانوا يتعلمونه هو علم الهندسة لأنه يقوم الفكر ويعدله ويقومه على الوسط ويحفظه من الانحراف والشطط، وهذا العلم نعم العون لتعديل الفكر. قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه ونعم ما قال: إعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره لأن براهينها كلها بينة الانتظام، حلية الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أفيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيبة. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون: من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوسار والأدران وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه، إنتهى، (ص 486 ط مصر).

قال: وإن كانت تختلف بوع ما من الاعتبار.

أقول: الظاهر من هذا الكلام أن كون الجسم تعليمياً يفرق كون السطح والخط كذلك، وبيانه أن الجسم يمكن أن يؤخذ لا بشروط غوه، أو بشروط لا غوه وأما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فهذا اختلفت الأنواع بوع ما من الاعتبار.

قال: وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته.

أقول: يريد أن يبين أن هذه الأنواع بأسرها أعضا، واستدل بطريقتين أحدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد، أما العام فتقويه أن معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في

جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خلجا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا.

قال: والتبدل (1) مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى وهان وثبوت الكوة

(1) الغرض أن الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد أعراض فلا يكون واحد منها جزءا لماهية الجسم الطبيعي لأنه جوهر. والبرهان الأول للأول وهكذا على الترتيب أي التبدل مع بقاء الحقيقة يعطي عرضية الجسم التعليمي، وافتقار التعليمي إلى برهان يعطي عرضية السطح - إلى قوله: - والتقوم به أي التقوم بالعرض يعطي عرضية العدد.

وفي (ت) وحدها: والتقوم به، والنسخ الأخرى كلها: والتقويم به. ووجهها ظاهر. ولكن قول الشلح: وأما العدد فلأنه

متقوم بالأحاد على إطباق النسخ، ظاهر في الأول إن لم يكن نسا صويحا عليه.

الصفحة 305

الحقيقية والافتقار إلى عوض والتقوم به، يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد.

أقول: هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته، أما الجسم التعليمي فإنه عوض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من أبعاده والحقيقة باقية، فإن الشمعة تقبل الأشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها، فزوال كل واحد من الأبعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الأبعاد أعني الجسم التعليمي.

وأما السطح فإنه عوض لأن ثبوته للجسم إنما هو بواسطة التناهي العرض للجسم لافتقاره إلى وهان يدل عليه مع أن

أجزاء الحقيقة لا تثبت بالوهان، وإذا كان التناهي عرضا كان ما يثبت بواسطته أولى بالعرضية.

وأما الخط فإنه عوض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا، وبيان عدم وجوبه أنه إنما يثبت للسطح

بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفوض فيه النهاية كما في الكوة الحقيقية الساكنة فإنه لا خط فيها بالفعل.

وأما الزمان فإنه يفنقر إلى الحركة لأنه مقدرها والمقدار مفنقر إلى المتقدر والحركة عوض والمفنقر إلى العوض أولى

بالعرضية فالزمان عوض.

وأما العدد فلأنه متقوم بالأحاد على ما تقدم والأحاد عوض فالعدد كذلك.

قال: وليست الأطراف أعداما وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة.

أقول: ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي

طرف الخط اعدام صوفة لا تحقق لها في الخرج وإلا لانقسمت لانقسام محلها، ولأن الطرف عبلة عن نهاية الشئ التي هي

عبلة عن فنائه وعدمه، ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الأجسام إن كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام (1)، وكذا الخط

والنقطة.

(1) كما في النسخ كلها إلا (ص) ففيها: وإلا لزمه الانقسام. ولكنها تصحيح قياسي وتصرف وهمي من غير لزوم وضرورة.

الصفحة 306

وهذه الوجه لا تخلو من دخل، أما الأول فإنما يؤم ذلك في الأعواض السلية، أما غيرها فلا.

وأما الثاني فلأن النهاية ليست عدما محضاً ولا فناء صوفاً⁽¹⁾ لأن العدم لا يشار إليه، والأطراف يشار إليها بل هاهنا أمور ثلاثة:

أحدها: السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للإشلة موجود.

والثاني: فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه.

والثالث: إضافة تعرض تلة للسطح فيقال: سطح مضاف إلى ذي السطح، وتلة للفناء فيقال: نهاية لجسم ذي نهاية،

والإضافة عرضة لهما متأخرة عنهما، وقد يؤخذ السطح علياً عن هذه الإضافة فيكون موضوعاً لعلم الهندسة، وكذا البحث

في الخط والنقطة.

وأما الثالث فأن الجسمين⁽²⁾ إذا التقيا عدم السطحان وصرا جسماً واحداً إن اتصلا، وإن تماسا فالسطحان باقيان.

قال: والجنس معروض التناهي وعدمه.

أقول: يريد بالجنس الكم من حيث هو هو، فإنه جنس نوعي المتصل والمنفصل، وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم

التناهي عدم الملكة لا العدم المطلق، فإن العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق أنه متناه

كالمجردات. وإنما يلحقان أعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم، فيقال للجسم أنه متناه أو غير متناه

باعتبار مقدره، ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الآثار⁽³⁾ وامتداد زمانها وقصوه، ويقال للبعد

(1) وفي النسخ الست الأولى: ولا نفياً صرفاً.

(2) وفي عدة نسخ معتوة: وعن الثالث أن الجسمين، ولكن سياق العبارة يقتضي ما اخترناه من نسخ أخرى.

(3) وفي (م) باعتبار عدد الآتات، ولا معنى للآتات في المقام.

الصفحة 307

والزمان والعدد أنها متناهية أو غير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها.

قال: وهما اعتباريان.

أقول: يريد به أن التناهي وعدمه من الأمور الاعتبارية لا العينية فإنه ليس في الخرج ماهية يقال لها أنها تناه أو عدم تناه،

بل إنما يعقلان عرضين لغورهما في الذهن.

قال: الثاني كيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها⁽¹⁾ بالاجتماع.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكم شوع في البحث عن كيف وهو الثاني من الأعراف التسعة، وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في رسمه

إعلم أن الأجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل توهم بأمر أعرف منها عند العقل، والرسم إنما يتألف من خواص الشيء وعرضه، ولما كانت العولض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العولض العامة للتعريف إلا إذا اختصت بالاجتماع بالماهية الموسومة، كما يقال في تعريف الخفاش: إنه الطائر الولود، ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصويره توصلوا إلى تعريفه بعولض عدمية كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصة به، فقالوا في تعريفه: إنه هيئة قرلة لا يتوقف تصويرها على تصور غيرها ولا تقتضي القسمة واللاقسة في محلها اقتضاء أوليا.

فقولنا: هيئة، يشمل جميع الأعاوض التسعة ويخرج عنها الجوهر.

وقولنا: قرلة، يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الأعاوض.

وقولنا: لا يتوقف تصويرها على تصور غيرها، يخرج عنه الأعاوض النسبية.

(1) وفي (م): تحصر جملتها. وفي (ت) تخص جملتها.

الصفحة 308

وقولنا: ولا تقتضي القسمة واللاقسة في محلها، يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة.

وقولنا: اقتضاء أوليا، ليدخل في المحنود العلم بالأشياء التي لا تنقسم فإنه يقتضي اللاقسمة مع أنه من الكيف لأن اقتضاءه لذلك ليس أوليا بل لوحدة المعلوم.

المسألة الثانية

في أقسامه

قال: وأقسامه أربعة.

أقول: الكيف له أنواع أربعة: أحدها: الكيفيات المحسوسة كالسواد والحلوة، الثاني: الكيفيات المختصة بنوات الأنفس كالعلوم والإرادات والظنون، الثالث:

الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين، الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها.

المسألة الثالثة

في البحث عن المحسوسات

قال: فالمحسوسات إما إنفعاليات أو إنفعالات.

أقول: الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسوة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا، وإن كانت غير

راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وإن لم تكن في أنفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسوعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات.

المسألة الرابعة

في مغاورة الكيفيات للأشكال والأمزجة

قال: وهي مغاورة للأشكال لاختلافهما في الحمل.

الصفحة 309

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أن هذه الكيفيات نفس الأشكال، قالوا: لأن الأجسام تنتهي في التحليل إلى أجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الأجزاء مختلفة في الأشكال، فالتى تحيط⁽¹⁾ بها أربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة، والتي تحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرد، والذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والملاقي لذلك التقطيع هو الحلو، والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقي الألوان.

والمحققون أبطلوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحولات فيحمل على أحدهما بالاجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيؤم تغارهما بالضرورة، وبيانه أن الأشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة، وأيضا الأشكال مبصوة والحرارة والبرودة ليستا كذلك.

قال: والزواج لعمومها.

(1) أي الأجزاء التي تحيط بها.. الخ. وقوله الآتي: والذي يقطع، وكذا والذي ينفصل أي الجزء الذي كان كذلك. وعبارة النسخ مضطربة، وعبارة الفوشجي في المقام موافقة للمختار، وصاحب الشوارق نقل عبارة الفوشجي أيضا حرفا بحرف، قال: زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: إن الأجسام ينتهي تحليلها إلى أجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي، وزعموا أن تلك الأجزاء متخالفة الأشكال فالأجزاء التي يحيط بها أربع مثلثات تكون متحدة الأطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها بالحرارة. والأجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الأطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة. وكذا الحال في الطعوم فإن الجزء الذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار وتكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف، والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو. وكذا القول في الألوان فإن الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود، ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطة بين السواد والبياض.

الصفحة 310

أقول: ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ، لأن الزواج كيفية متوسطة بين الحار والبلرد يحصل من تفاعلها والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون الزواج منها، فاللون والطعم مما ليس بلموس يكون مغاورا للزواج وإن كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتوع.

المسألة الخامسة

في البحث عن الملموسات

قال: فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والبواقي منتسبة إليها.

أقول: لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها. واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب إليهما، فالفعلية كقيمتان هما الحرارة والبرودة، والمنفصلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة، ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، وبالمنفصلة ما تتفعل المادة باعتبارها. وإنما كانت الأوليان فعليتين والأخرى منفعلتين وإن كانت المادة تتفعل باعتبارها لأن الأوليين تفعلان في الآخرين دون العكس، وأما باقي الكيفيات الملموسة كاللطف والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فإنها تابعة لهذه الأربعة.

قال: فالحرارة جامعة للمتشاكلات، مفارقة للمختلفات، والبرودة بالعكس.

أقول: الحرارة من شأنها إحداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة، فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنه طلب الألف الصعود قبل غره لسواعة انفعاله فافتضى ذلك تفريق أجزاء المركب المختلفة، فإذا صعد الألف جامع مشاكله، فمن هاهنا قيل: إنها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، وأما البرودة فإنها بالعكس من ذلك.

الصفحة 311

قال: وهما متضادتان.

أقول: الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان، ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حرا، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية وهو خطأ، لأننا نترك من الجسم البرد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مترك، فالبرودة صفة وجودية.

قال: وتطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة.

أقول: لفظة الحرارة تطلق على معان: أحدها: الكيفية المحسوسة من حرارة النار، والثاني: الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الخيرية⁽¹⁾ وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها، والثالث: حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم.

قال: والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل، واليبوسة بالعكس.

أقول: الرطوبة فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفوق، والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم، وعند الشيخ أنه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجلية على ظاهر الجسم، كما أن الانتفاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يبطل واليبوسة مقابلة للرطوبة.

قال: وهما مغايرتان للين والصلابة.

أقول: اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية، فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغمار، ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثرا ولا يتفوق بسهولة وإنما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من

اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك.

قال: والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقا، والخفة بالعكس، ويقالان بالإضافة باعتبارين.

أقول: لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صارتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما. واعلم أن كل واحد منهما يقال بمعنيين: حقيقي وإضافي، فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق، والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

وأما الإضافي فإنه يقال بمعنيين في كل واحد منهما، فالخفيف بالإضافة يقال بمعنيين: أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيطولا تتضاد هاتان الحركتان، والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة.

قال: والميل طبيعي وقسوي ونفساني.

أقول: الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا، وينقسم بانقسام معلوله أعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء والرق في الماء، وإلى قسوي كميل الحجر إلى فوق عند قسوه على الصعود، وإلى نفعاني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الإرادي.

قال: وهو العلة القريبة للحركة، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير.

أقول: الميل هو العلة القريبة للحركة، وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شئ متغير وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت، وكذا القوة القسوية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من أمر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخرجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل

باشتداده سوعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك.

قال: ومختلفه متضاد.

أقول: يشير إلى عدم إمكان اجتماع ميلين مختلفين، وذلك لأن الميل يقتضي الحركة إلى جهة والصوف عن أخرى، فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان أحدهما بالذات والأخرى بالعرض، كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان

متحرك فإن الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي، فإذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسوي تقاوم السببان أعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخلجية في إفنائه قليلاً قليلاً ثم تقوى الطبيعة ويأخذ الميل القسوي في النقص والطبيعة في الزيادة إلى أن يتعادلا، فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشوباً بآثار الضعف⁽¹⁾ ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا

(1) وفي (مرص): فتوجد ميلاً مستويًا بإزاء الضعف. وعبارته الآتية بعد بضع أسطر: فإذا فرضناه ممنوا بالمعاقبة: حرفت هكذا: محفوفاً، وفي بعضها ممنوعاً وفي بعضها مستواً، وفي بعضها بكلمات أخرى، ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيرة جداً. وكذا الإضافات التي هي إلحاقات الحواشي بالكتاب، وكذا الاسقاط الأخرى رأينا عدم التعرض بها أجدراً وأولى واعلم أن عبارة المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات المطبوع الرائج موافقة لما اخترناها حيث قال في شرح الفصل السادس من النمط الثاني: فإذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسوي تقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسوي وبطل الطبيعي، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في إفنائه قليلاً قليلاً وتقوى الطبيعة بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسوي في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسوي فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسوي قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة (ص 49 ط شيخ رضا).

الصفحة 314

يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسوي على حد الصوافة بل يكون الجسم أبداً ذا حال متوسط بين الميل القسوي الشديد والطبيعي الشديد.

قال: ولولا ثبوته لتسوى ذو العائق وعادمه.

أقول: هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم⁽¹⁾ قابل للحركة القسوية، وتقوره أن المتحرك إذا كان خالياً عن المعاقبة وقطع بميله القسوي مسافة ما فإنه يقطعها في زمان، فإذا فرضناه ممنوا بالمعاقبة قطعها في زمان أطول، فإذا فرضناه مع معاقبة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساوٍ لزمان عديم المعاقبة، وذلك محال قطعاً لامتناع تسوي زمني عديم المعاقبة وواجدها.

قال: وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات وتماتل ومختلف باعتبارها.

أقول: لما فرغ من البحث عن الميل وأحكامه على رأي الأوائل شوع في

(1) هذا لو لم يكن القول بقوة جاذبة الأرض حاكماً عليه. وقد ذهب ثابت بن قرة من علماء صدر الاسلام إلى القول بتجاذب الأرض كما نص به المتأله السبزواري في شرح الأسماء حيث قال في شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قوله عليه السلام: يا من استقرت الأرضون بإذنه: وقال ثابت بن قرة: سببه - أي سبب ميل الأجزاء الثقيلة من جميع الجوانب إلى المركز - طلب كل جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً إذ عنده ميل المدرة إلى السفلى ليس لكونها طالبة للمركز بالذات بل لأن الجنسية منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهاى تلاقيها (ص 53 ط 1) فيما قلنا دريت أن مذهب نيوتن في القوة الجاذبة للأرض ليس بمذهب بدعي لم يكن قبل ولم يذهب إليه أحد وهو ممن نطق به وليس إلا. وأكثر الآراء الغربية الرائدة الدارجة في أصول المسائل العلمية كانت هكذا وما منها إلا وله أصل رصين في الصحف الاسلامية إلا أن الناس لغفلتهم عما في أيديهم يأكلون نعمهم ويشكرون الأغيار.

الصفحة 315

البحث عنه على رأي المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا: إن منه ما هو

متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لأن تسوي المعلول يستلزم تسوي العلة، ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته. واختلف أبو علي وأبو هاشم في مختلفه، فقال أبو هاشم: إنه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسوا وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبو علي: إنه متضاد.

قال: ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغاورا.

أقول: من أجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللزم الموجب للحركة سفلا، وقال أبو علي (1): إن الثقل راجع إلى وَايد أجزاء الجسم فجعله مغاورا لجنس الاعتماد، وهو خطأ لأن وَايد الأجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له.

قال: ومنه لزم ومفارق.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لزم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل، ومنه ما هو مفروق وهو المختلف (2) وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الأربع، وإنما كان مفرقا لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

قال: ويفتقر إلى محل لا غير (3).

أقول: لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتوقا إلى محل كان الاعتماد مفتوقا إلى المحل، ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك، فلأجل

(1) هو أبو علي الجبائي المعتزلي.

(2) كما في (م ق) والنسخ الأخرى: المجتلب. وقد تقدم ذكر المختلف في هذه المسألة غير مرة، وسيأتي أيضا.

(3) أي يحتاج الاعتماد إلى محل واحد، أما إلى محل فلكونه عرضا، وأما إلى محل واحد فلامتناع حلول عرض في محلين، والقياس بالتأليف وهم. ومدافعة محله أي حفظه.

هذا قال: إنه يفترق إلى محل لا غير. وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا، واستدلوا على الأول بأن صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته، فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات، وعلى الثاني بأنه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى مزيد من محل واحد من خواص التأليف، والاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

قال: وهو مقذور لنا.

أقول: ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقذور لنا، لأنه يقع بحسب نواصينا وينتفي بحسب صولفنا فيكون صاورا عنا.

قال: وتتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته.

أقول: قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى أقسام ثلاثة، أحدها: ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وإن كان قد يحتاج إليه أحياناً وهو الأكوان والاعتماد في محله وإن كان يولدهما في غير محله بشرط التماس. وإنما قلنا: إنه يتولد عنه الأكوان، لأن الجسم يختص بجهة تون أخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد. وقلنا إنه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسوية شيئاً بعد شيء، فإن المتحرك يوجد⁽¹⁾ فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معا ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر. وثانيها: ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات فإنها تتولد عنه

(1) كما في (د، ش) وفي نسخ أخرى المحرك مكان المتحرك، ولكن الحق هو الأول، والأكوان هي الأكوان الأربعة على اصطلاح المتكلمين وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.
وسياتي البحث عنها في مقولة الأين.

الصفحة 317

بشرط المصاكة لأن الصدى موجود في غير محل القوة وما يتعدى محل القوة لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القوة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها أولى.
وثالثها: ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسطه وهو الألم والتأليف، فإن الاعتماد يولد المجورة والتفريق، والمجورة تولد التأليف، والتفريق يولد الألم.

المسألة السادسة

في البحث عن المبصوات

قال: ومنها أوائل المبصوات وهي اللون والضوء.

أقول: من الكيفيات المحسوسة المبصوات، وقد نبه بقوله: أوائل المبصوات على أن من المبصوات ما يتناوله الحس البصري ولا وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء، ومنها ما يتناوله بواسطة كغورها من المرئيات، فإن البصر إنما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول، ومنها أوائل الملموسات فإن فيه تنبيهها على أن هناك كيفيات تترك باللمس بواسطة غوها.

قال: ولكل منهما طرفان.

أقول: لكل واحد من اللون والضوء طرفان، ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخرق والظلمة، وما عدا هذه فإنها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغرة وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه من الأضواء.

قال: وللاول حقيقة.

أقول: ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الألوان لا حقيقة لها، فإن البياض المتخيل إنما يحصل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المنقسمة إلى الأجزاء الصغار كما في زبد الماء والتلج، والسواد المتخيل إنما يتخيل لعدم غور الجسم (1)

(1) هذه هي العبارة الصحيحة. والعدم بضم العين وسكون الدال المهملتين. والغور بفتح الغين المعجمة، والضوء منصوب على المفعولية. وقد حرفت العبارة في النسخ المطبوعة بصور مشوهة.

وعيلة الشيخ في الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاق معا (أول الفصل الرابع من المقالة الثالثة من نفس الشفاء، ص 313 ج 1 ط 1).

الصفحة 318

الضوء. والشيخ اضطرب كلامه في البياض، فتلوة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر. والحق أنه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخرج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ، وبالجملة فالأمور المحسوسة غنية عن الوهان.

قال: وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

أقول: طرفا اللون هما السواد والبياض، وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين، وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفاده كما ذهب إليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة: السواد والبياض والحمرة والصفوة والخضوة، ونبه بقوله: المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب إلى أنهما يجتمعان كما في الغرة وهو خطأ.

قال: ويتوقف على الثاني في الإبراك لا الوجود.

أقول: ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، فالأجسام الملونة حال الظلمة تعدم عنها ألوانها لأنها لا زاها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد، أو لحصول المانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الأبصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جدا، لأننا نقول: إنما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانقضاء المرئي في نفسه، ونبه المصنف على ذلك بقوله: ويتوقف - أي اللون - على الثاني - أي الضوء - في الإبراك لا الوجود.

الصفحة 319

قال: وهما متغاوران حسا.

أقول: يريد أن اللون والضوء متغاوران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون، قالوا: إن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظل، والحس يدل على المغاورة.

قال: قابلان للشدة والضعف، المتباينان نوعا.

أقول: كل واحد من هذين - أعني اللون والضوء - قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس، فإن البياض في الثلج أشد من البياض في العاج، وضوء الشمس أشد من ضوء القمر. إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع يخالف الضعيف منه بالفوع، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة، وقد بينا خطأهم فيما تقدم.

قال: ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس.

أقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم، وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضئ، وإنما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بانتقله إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تجريده عن محل يقومه، فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغلوؤه عن موضوع يحل فيه.

ويحتمل أن يكون قوله: لحصل ضد المحسوس، أن الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما زاد إشراقاً زاد ظهوراً في الحس، فلو كان جسماً لكان ساقوا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق، ويكون كلما زاد إشراقه زاد ستره، لكن الحس يشهد بصد ذلك.

أو نقول: إن الحس يشهد بسوعة ظهور ما يشرق عليه الضوء، فإن الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرفت دفعة واحدة، ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة فكان يحصل ضد السوعة المحسوسة، فهذه



الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله: لحصل ضد المحسوس.

وأما سبب وهم أولئك⁽¹⁾ من أنه متحرك فهو خطأ، لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا أنه يتحرك من الجسم المقابل إلى غوه.

قال: بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل.

أقول: لما أبطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل، إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحلته لتكيفه بمثل كلفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل، وقد نبه بذلك على أن المضيء إنما يضيء ما يقابله.

قال: وهو ذاتي وعرضي، أول وثان.

أقول: الضوء منه ذاتي ومنه عرضي، وأيضاً منه ما هو أول ومنه ما هو ثان، فالذاتي يسمى ضوءاً بقول مطلق وأما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غوه فإنه يسمى نورا، والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته، والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طوع الشمس فإنها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس.

قال: والظلمة عدم ملكة⁽²⁾.

أقول: الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً، ومثل هذا عدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة، وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة

(1) باتفاق النسخ كلها وهو ناظر إلى قوله: وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً.

(2) ولكن قال الأمام سيد الساجدين عليه السلام: سبحانهك تسمع أنفاس الحيتان في قعر البحار، سبحانهك تعلم وزن السموات، سبحانهك تعلم وزن الأرض (الأرضين - خ ل)، سبحانهك تعلم وزن الشمس والقمر، سبحانهك تعلم وزن الظلمة والنور، سبحانهك تعلم وزن الفئ والهواء، سبحانهك تعلم وزن الريح كم هي من مثقال فوة. (الصحيفة الثانية السجادية مما جمعه المحدث الثقة الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحر العاملي رضوان الله تعالى عليه ص 277 ط 1 مصر. وكان من دعائه عليه السلام في التسبيح).

بالمظلم كما ذهب إليه من لا تحقيق له، لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تغميضها في عدم الإلواك، فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفوق. وفي هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية متحركة لا على أنها وجودية مطلقاً⁽¹⁾.

المسألة السابعة

في البحث عن المسوعات

قال: ومنها المسوعات وهي الأصوات الحاصلة من التوج المعول للوقع والقلع.

أقول: من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المتحركة بالسمع. واعلم أن الصوت عرض قائم بالمحل، وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر⁽²⁾ ينقطع بالحركة وهو خطأ، لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك. وذهب آخرون إلى أنه عبلة عن التوج الحاصل في الهواء من القلع أو الوقع، وآخرون قالوا: إنه القلع أو الوقع. وهذان المذهبان باطلان، وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فإن الصوت معول للتوج المعول للوقع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تترك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم أن القلع أو الوقع إذا حصل حدث توج بين القلع والمقوع في الهواء وانتقل ذلك التوج إلى سطح الصماخ فأترك الصوت، ولا نعني بذلك أن توجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل توج بعد توج عن صدم بعد آخر كما في توج الماء إلى أن يصل إلى الحس.

(1) وهي العبارة الصحيحة اتفقت النسخ الست الأصلية وما في المطبوعة: (لا على انتفاء كونها وجودية مطلقا) مصحفة جدا، وكم لها من نظير في الكتاب أعرضنا عن التعرض بها خوفا للإسهاب.

(2) باتفاق النسخ الست الأولى: الصوت جواهر، على صيغة الجمع.

الصفحة 322

قال: بشرط المقاومة.

أقول: الوقع إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القلع والمقوع، فإنك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فإنه يحدث الصوت، ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت، ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك.

قال: في الخرج.

أقول: ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل في الخرج بل إنما يحصل عند الصماخ، وهو ما إذا توج الهواء وانتهى التوج إلى قوع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ، وإلا لم تترك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان إيراكه بالملاقاة. ولا يمكن أن يقال: إن إيراك الجهة إنما كان لأن الوقع توجه من تلك الجهة وإيراك البعد، لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد⁽¹⁾ لأننا لو سدنا الأذن اليسوى لأتركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسوى والضعف لو كان للبعد لم نفوق بين القوي البعيد والضعيف القريب.

قال: ويستحيل بقؤه لوجوب إيراك الهيئة الصورية.

أقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكوامية، والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظة زيد⁽²⁾ أتركنا الهيئة الصورية أعني

ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض، ولو كانت أخاء الحروف باقية لم يكن إرواك هذا الترتيب أولى من باقي

التركيبات الخمسة.

قال: ويحصل منه آخر.

أقول: الصوت إنما يحصل باعتبار التوج في الهواء الواصل إلى سطح

(1) تقدم كلامنا فيهما.

(2) وفي (م): إذا وضعنا لفظة زيد، والتركيبات الخمسة هي غير كلمة زيد من حروف زيد وهي: يزد، ديز، زدي، نوي،

يدز.

الصفحة 323

الصماخ، وقد بينا وجوده في الخراج فإذا تأدى التوج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التوج رده، فحصل منه توج آخر

وحصل من ذلك التوج الآخر صوت آخر هو الصدى، والظاهر أن هذا الصدى إنما يحصل من توج الهواء الحاصل بين

الهواء المتوج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وإن كان فيه احتمال، وكلام

المصنف رحمه الله محتمل لهما لأن قوله:

ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال: وتعرض له كيفية ممزوجة، تسمى باعتبارها حرفا.

قوله: تعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تمزا في المسوع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا

وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالرواهان.

قال: إما مصوت أو صامت، متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض.

أقول: تنقسم الحروف إلى قسمين (1) : مصوت وصامت، فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء، وهي

أنما تحصل في زمان، وإما صامت وهو ما عداها. والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف، والمختلف إما بالذات كالجيم

والحاء أو بالعرض وهو إما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكنا والآخر متحركا أو يكون أحدهما متحركا والآخر بضدها.

قال: وينتظم منها الكلام بأقسامه.

أقول: هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفا مخصوصا أي بحسب الوضع سميت كلاما، فحد الكلام على هذا هو ما انتظم

من الحروف المسموعة ويدخل

(1) ينبغي التوجه إلى التمييز بين الحروف المصوتة أو الصامتة هاهنا وبين ما في العلم الارثماطيقى، لأن في ذلك العلم اصطلاحا آخر في الصامتة ففيه تسمى أربعة عشر حرفا صامتة تجمعها هذه الكلمات الأربع: أحد، رصص، طعكل، موهلا. وذكروا لها خواص وأثارا معجبة وراجع في المقام الأسفار أيضا (ج 2 ط 1 ص 33).

فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة، والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب، وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدي وغيره، وإلى هذا أشار بقوله: بأقسامه.

قال: ولا يعقل غيره (1).

(1) رد على الأشاعرة إعلم أنما الأوائل ذهبوا - من قوله سبحانه: (وكلم الله موسى تكليماً) ونحوه - إلى القول بأن الله متكلم والقرآن كلام الله ثم إلى أن القرآن قديم، إجلالاً للقرآن ثم اقتفاهم الأشاعرة فانجر الأمر إلى أن أفتوا بأن من قال بخلق القرآن أي حدوثه فهو مبدع بل كافر. ثم لما قابلوا الاعتراضات الكثيرة من أرباب العقول القائلين بأن القرآن مخلوق أي حادث تمسكوا لتثبيت اعتقادهم وإنفاذه رداً على المعترضين عليهم بالكلام النفسي. وقالوا:

إن الكلام نفسي ولفظي، والقوآن كلام قديم بالمعنى الأول، والثاني المخلوق الحادث دال عليه وهذا متصم الحوث نون الأول. ثم لما واجهوا اعتراضات القول في الكلام النفسي بأنه أي نحو من الكلام تمسكوا بأنه كلام ليس بخبر ولا أمر ولا نهي ولا يدخل فيه ماض ولا حال ولا استقبال ولا غيرها من أحكام الكلام اللفظي ولا أحكام الكلام الخيالي. وقد تمسك الفخر الرلي في المحصل في إثبات الكلام النفسي بقول الأخطل (ص 126 ط الآستانة):

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

وقال المصنف أعني المحقق الطوسي في نقد المحصل رداً عليه: الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للأخوس: متكلم، لكونه بهذه الصفة. وقال في النقد أيضاً: فقد صلت مسألة قدم الكلام إلى أن قام العلماء وقعدوا وضرب الخفاء الأكابر لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنية على هذا البيت الذي قاله الأخطل، والأعجب تكفروهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

وقد أصر الفخر في محصله بأن كلام الله تعالى قديم وهو إمام الأشاعرة، وموادهم من الكلام هذا هو النفسي. وقال شوح المقاصد: وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القوآن ينبغي أن يحمل ما نقل من مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف ستة أشهر ثم استقرر رأيهما على أن من قال بخلق القوآن فهو كافر. وفي شوح القوشجي: الحنابلة قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف.

وفي الملل والنحل للشهرستاني: قال أبو الحسن الأشعري: البري تعالى متكلم بكلام وكلامه واحد، والعبارات والألفاظ المتولة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأربي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم رلي، والفرق بين القواءة والمقروءة والتلاوة والتملو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم. انتهى ملخصاً (ص

96 ج 1 ط مصر).

فما يعني بقوله: وكلامه واحد؟ فإن رُاد علمه البسيط الأحدي القوآني الجمعي فلم يجعل الكلام قسيم العلم، ثم ما يعني في

قوله: والعبارات والألفاظ المقولة على لسان الملائكة.

والأمر: رُفِعَ من هذه الأقوليل، وبعض إشاراتنا في رسالتنا الفرسية المسماة بالقآن والإنسان يجديك في المقام. وبالجملة إن رأوا بالكلام النفسي علمه الألي الذاتي البسيط الأحدي القواني الجمعي، وباللفظي فوقان المحدث الكتبي أو اللفظي وإلا فلا فائدة في قيل وقال.

الصفحة 325

أقول: يريد أن الكلام إنما هو المنتظم من الحروف المسووعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتولة. والأشاعرة أثبتوا معنى آخر سموه الطلب والكلام⁽¹⁾ النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للإرادة، لأن الإنسان قد يأمر بما لا يريد إظهارا لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عنوه في ضوبه، ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها، وهذا المعنى لا يختلف وظاهر أنه مغاير للحياة والقوة وغيرهما من الأعواض، والمعتولة بالغوا في إنكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا: الأمر إنما يعقل مع الإرادة وليس الطلب مغاورا لها⁽²⁾ وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا.

المسألة الثامنة

في البحث عن المطعومات

قال: ومنها المطعومات التسع الحادثة من تفاعل الثلاث في مثلها.

(1) كما في (م)، والنسخ الأخرى خالية عن الطلب إلا الثانية منها بعد كتابته مد على وجهه خط البطلان. ولكن ذيل الشرح يؤيد ما في نسخة (م) حيث يقول: وليس الطلب مغايرا لها.

(2) وهذا البحث عن الطلب والإرادة تطرق في أصول الفقه أيضا، وقد بسطوا الكلام فيهما في كتبهم غاية البسط بل ألفوا فيه رسائل.

الصفحة 326

أقول: المشهور عند الأوائل أن الجسم إن كان عديم الطعم فهو التقه، وتعد التفاهة من الطعوم التسعة، وإن كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهي:

الحلوة والحموضة والملوحة والحوافة والحرارة والعفوصة والقبض والدسومة.

وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي: الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد، أعني

ثلاث كفيات لا مثلها في الحقيقة وهي:

الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة. فإن الحار إن فعل في الكثيف حدثت الحرارة، وفي اللطيف الحوافة، وفي المعتدل

الملوحة. والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل القبض. والمعتدل إن فعل في

اللطيف حدثت الدسومة، وفي الكثيف الحلاوة، وفي المعتدل التفاهة.

المسألة التاسعة

في البحث عن المشمومات

قال: ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة.

أقول: من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم، ولم يوضع لأنواعها أسماء مختصة بها كما وضعا لغورها من الأعواض، بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة، فيقال: رائحة طيبة ورائحة منتنة، أو من حيث إضافتها إلى المحل كرائحة المسك.

المسألة العاشرة

في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال: والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض.

أقول: لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شوع في القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يتوجح به القابل في

الصفحة 327

أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض - أعني الوجود والعدم - وذلك لأن الرجحان لا يزال يوايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما، فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم، وهذا الرجحان إن كان نحو الفعل فهو القوة، وإن كان نحو الانفعال فهو اللاهوت.

المسألة الحادية عشرة

في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال: والنفسانية حال أو ملكة.

أقول: هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية، ونعني بها المختصة بنوات الأنفس وهي إما أن تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسوعة زوالها، وإما بطيئة الزوال وتسمى ملكة، والفرق بينهما ليس بفصول ممزوجة بل بعولض خلجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة.

المسألة الثانية عشرة

في البحث عن العلم بقول مطلق

قال: منها العلم وهو إما تصور أو تصديق ⁽¹⁾ جزم مطابق ثابت.

(1) العلم المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي الارتسامي لا مطلق العلم. والبحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكمية، ولنا رسالة فيه لعلها مفيدة في موضوعها.

ثم عد العلم من الكيفيات فيه ما فيه لأن الكيف عوض والعرض لا يكون مؤثراً في حقيقة الموضوع وجوده والعلم يخرج النفس من الظلمة إلى النور ويصير عينها وأنى للعرض هذه الشأنية؟! بل العلم من حيث إنه يجعل وجود النفس قويا ويخرجها من الضيق إلى السعة فهو من حيث الوجود خرج عن المقولات. اللهم إلا أن يقال: مفهومه كيف نفساني، تفصيل البحث يطلب في رسالتنا في العلم.

الصفحة 328

أقول: من الكيفيات النفسانية العلم، وقسمه إلى التصور وهو عيلة عن حصول صورة الشيء في الذهن، وإلى التصديق الجزم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً. وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنما هو الظن، وشرط المطابقة لأن الخالي منها هو الجهل المركب، وشرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد، أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة.

قال: ولا يحد.

أقول: اختلف العقلاء في العلم، فقال قوم: إنه لا يحد لظهوره، فإن الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها، ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم النور. وقال آخرون: يحد. فقال بعضهم: إنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا. وقال آخرون: إنه اعتقاد يقتضي سكون النفس، وكلاهما غير مانعين.

قال: ويقتسمان الضرورة والاكْتساب.

أقول: يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب، يريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب، ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً، وبالمكتسب ضد ذلك فيهما.

المسألة الثالثة عشرة

في أن العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولا بد فيه من الانطباع ⁽¹⁾.

(1) بل الأمر أرفع من الانطباع. وقول الشارح: لا تحقق لها في الخارج، كثيرا ما يراد من الخارج نفس الأمر، فالصور العلمية المحققة لها نفسية في متن الحقائق الوجودية بمراتبها ومدارجها، ثم إن استدلالهم هذا من إحدى الدلالات على إثبات الوجود الذهني على مذاق القوم.

الصفحة 329

أقول: اختلف العلماء في ذلك، فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكوه آخرون، احتج الأولون بأننا قد نترك أشياء لا تحقق لها في الخرج، فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صوفا ونفيا محضا فيستحيل الإضافة إليها.

واحتج الآخرون بوجهين: الأول: أن التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلا له، والتالي باطل فكذا المقدم. الثاني: أن الذهن قد يتصور أشياء متقنوة فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقنوا، والجواب عنهما سيأتي.

قال: في المحل المجرى القابل (1).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن الإشكاليين، وتقويه أن المحل الذي جعلناه عاقلا مجرد عن المواد كلها، والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه، فإن صورة المقدار لا يلزم أن تكون مقدرًا، وأيضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها، أما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلا له.

قال: وحلول المثال مغاير.

أقول: هذا إشارة إلى كيفية حلول الصورة في العاقل، وتقويه أن الحال في العاقل أنما هو مثال المعقول وصورته (2) لا ذاته ونفسه، ولهذا جوزنا حصول

(1) القبول والانطباع والارتسام ونظائرها رائجة في السنة المشاء، والأمر كما قلنا فوق هذه العبارات، ثم إن العلم صورة عارية عن المادة وأحكامها فوعاؤه أعم من الواهب والمتهب يجب أن يكون من سنخه، فالنفس ومخرجها من النقص والكمال ليسا من هذه النشأة الأولى الطبيعية.

(2) الصورة بمعنى ما هو الشيء بالفعل فالعلم هو إواك النفس صورة الشيء بهذا المعنى وعطف على المثال الصورة ليفيد أن المثال بمعنى ما هو الشيء بالفعل. وراجع في تفصيل ذلك الفصل السابع من نفس الإشرلات حيث يقول الشيخ: إواك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يترك. والى بيان الخواجة في الشوح حيث يقول:

يقال تمثل كذا عند كذا إذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله. والى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول أن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه.. الخ. والى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: وكمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب.. الخ.

ومع الغور والخوض في تلك الكلمات الكاملة تحصل أن ما شنع القوم على المشاء بأنهم ذهبوا إلى أن ذات الأول تعالى

محل الصور والارتسام ليس على ما ينبغي، فإن التشنيع يرد عليهم لو كان المثال بمعنى الشبح والشكل ونحوهما، فتدبر.

الصفحة 330

صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخرج، فعلم أن حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء، ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه.

قال: ولا يمكن الاتحاد (1).

أقول: ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فإن الاتحاد محال على ما تقدم، ويؤممه أيضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد النوات المعقولة. وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستوائه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد.

قال: ويختلف باختلاف المعقول.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلوماتين

(1) بل الاتحاد محقق وليس إلا. وكتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل أنحاء المباحث عنه في المسألتين أي مسألة اتحاد صورة المعقول والعاقل، ومسألة اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

الصفحة 331

ومنعه آخرون وهو الحق، لأننا قد بينا أن التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وإنما جوز ذلك من جعل العلم أمرا وراء الصورة.

قال: كالحال والاستقبال.

أقول: هذا إشارة إلى إبطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال، فقالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد. وإنما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم، فإذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد فإن زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وإن لم يزل كان هو المطلوب. وهذا خطأ فاحش فإن العلم بأن الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال، والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو منافي له فيستحيل اتحادهما. والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الرائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضوع (1) إن شاء الله تعالى.

قال: ولا يعقل إلا مضافا فيقوى الإشكال مع الاتحاد.

أقول: اعلم أن العلم وإن كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فإنه لا يعقل إلا مضافا إلى الغير، فإن العلم علم بالشيء ولا

(2)

يعقل تجرده عن الإضافة حتى أن بعضهم توهم أنه نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت

(1) كما في (مرش زد) وفي (ص) وحدها: في هذا الموضوع.

(2) وهو الفخر الوري وأتباعه، قال الفخر: لست أفتي أن العلم من أي مقولة إن لم يكن من مقولة الإضافة، إنتهى. أقول: لو سئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له: هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا؟ فيقر بعدم الإضافة لأن بين الشئ ونفسه لا يتحقق إضافة. ثم العجب أنه كيف ذهب إلى أن أشرف البضاعة الانسانية هو أضعف المقولات الاعتبلي، وإنما ذهب في العلم إلى الإضافة ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الاواك صورة وتفصيل ذلك يطلب في شوح الخواجة على الفصل السابع من نفس الإشارات في العلم.

قال صدر المتألهين في الفصل الحادي عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس من الأسفار (ج 1 ط 1 ص 288) والعجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشئ الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان إلى مبدئه ومعاده، عنده من أضعف الأعواض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟ أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: (نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم)؟ أما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور)؟ وفي قوله:

(هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)؟ ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام: الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خرجا وذهنا إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين؟!.

وقال في الفصل الرابع من القسم الثاني من الجواهر والأعواض من الأسفار (ج 2 ط 1 ص 39): قال فخر المناظرين - إلى قوله: - وأما العلم والإواك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير - يعني به فخر المناظرين - عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة، وإلا فلم يكن منقسما إلى التصور والتصديق، ولا أيضا متعلقا بالمعوم حين عدمه، ولا أيضا حصل علم الشئ بنفسه، إذ لا إضافة بين الشئ والمعوم، ولا بينه وبين نفسه، بل المواد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة.. الخ.

الصفحة 332

أما حقيقيا مغاورا للإضافة. إذا عرفت هذا فإن الأشكال بقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف رحمه الله والذي يلوح منه أن العاقل والمعقول إذا كانا شيئا واحدا كما إذا عقل نفسه توجه الإشكال عليه بأن يقال: أنتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، وهذا لا يتأتى هاهنا لاستحالة اجتماع الأمثال، وبقوى الإشكال باعتبار الإضافة إذ الإضافة أنما تعقل بين شيئين لا بين الشئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته.

والجواب عن الأول أن العلم أنما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغوره، أما عالم ذاته فإن ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى.

وعن الثاني أن العاقل من حيث أنه عاقل مغاير له من حيث إنه معقول

الصفحة 333

فأمكن تحقق الإضافة، ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية.

وهذان رديان، أما الأول فلأن المغايرة بين العاقل من حيث إنه عاقل والمعقول من حيث إنه معقول متوقفة على التعقل، فلو جعلنا التعقل متوقفاً على هذا النوع من التغاير دار. وأما الثاني فلأن العالم هاهنا يكون عالماً بجزئه وليس بالبحث فيه.

قال: وهو عرض⁽¹⁾ لوجود حده فيه.

أقول: ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض، واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا: إن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، قالوا: إنه عرض أيضاً. والذين قالوا: إن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم: إنه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر، والمحققون قالوا: إنه عرض أيضاً لوجود حد العرض فيه فإنه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض. واستدل القائلين بأنه جوهر خطأ، لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخرج وإنما الموجود ما هي مثال له.

المسألة الرابعة عشرة

في أقسام العلم

قال: وهو فعلي وانفعالي وغيرهما.

أقول: العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخرجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، وكما إذا تصورنا نقشنا لم نستفد صورته من الخرج ثم أوجدنا في الخرج ما يطابقه، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الأعيان الخرجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما، ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود

(1) بل هو فوق المقولة وجوداً.

الصفحة 334

تعالى بذاته.

قال: وضروري أقسامه ستة، ومكتسب.

أقول: قد تقدم أن العلم إما ضروري وإما كسبي، ومضى تفسيهما، وأقسام الضروري ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خرجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغوره من البديهيات.

الثاني: المشاهدات وهي إما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحركة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية

بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بنواتنا وبأفعالنا. الثالث:

المجربات وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم، وتفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو أنه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثرها، والفرق بين هذه وبين الاستواء هو القياس. الرابع: الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس، وتفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلا أن الفرق بين هذه وبين المجربات أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين. الخامس: المتواترات وهي قضايا تحكم بها النفس لتولد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ. السادس: فطوية القياس وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفك الذهن عنه.

قال: وواجب وممكن.

أقول: العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن وهو ما عداه، وإنما كان الأول واجباً لأنه نفس ذاته الواجبة.

الصفحة 335

قال: وهو تابع (1) بمعنى أصالة موازيه (2) في التطابق.

أقول: إعلم أن التابع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتوع، وعلى ما يكون مستفاداً منه، وهما غير مرادين في قولنا: العلم تابع للمعلوم، فإن العلم قد يتقدم المعلوم زماناً وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي. وإنما هو كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق وأن العلم تابع له وحكاية عنه وأن ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم، وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو الأصل عن تابعه فإن العقل يجوز تقديم الحكاية على المحكي.

قال: فوال دور.

أقول: الذي يفهم من هذا الكلام أوران: أحدهما: أن يقال: قد قسمت العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم، وهما جعلتم جنس العلم تابعا فؤمكم النور، إذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه. وتقدير الجواب عن هذا أن نقول: نعني بتبعية العلم ما قرناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وأن

(1) وبمعنى آخر العلم تابع حيث يعطى الأعيان الثابتة ما يطلبه كل واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور، والبحث عنه يطلب في عدة مواضع من شرح القيصرى على فصوص الحكم (ص 17، 104، 179، 200، 270 ط 1) وفي مصباح الأنس (ص 83 ط 1).

(2) كما في (م ز). وهو الصواب على مولاة قوله الآتي في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث:

(فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يولي ظلمه). باتفاق النسخ كلها، ص 354. وفي (ت): مولنه، بالنون، وفي (ش): مولنته.

وفي (د): مولاته. وفي بعض النسخ: مقلنه.

ويؤيد المختار تعبير الشيخ في إلهيات الشفاء (ج 2 ط 1 ص 636) حيث قال في كمال النفس الناطقة: فتنقلب عالما معقولا موزيا للعالم الموجود كله. وكذا قوله في رابع النمط الخامس من الإشارات: مثل هذا الاتصال الذي يولي الحركات في المقادير.

الصفحة 336

ما عليه العلم فع عليه⁽¹⁾، ووجه الخلاص من النور بهذا التحقيق أن العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخرج لا مطلقا. الثاني: أن يقال: المتنوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة، وهاهنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لأنهما غير معقولين فبقي أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان، وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتنوع عن التابع في الزمان ولا شك في أن علم الله تعالى الأزلي، والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخرج متقدمة بالزمان، والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بوع ما من أنواع التقدّمات بالاعتبار الذي كان به متأخرا عنه، والجواب عنه ما تقدم أيضا.

المسألة الخامسة عشرة

في توقف العلم على الاستعداد

قال: ولا بد فيه من الاستعداد أما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول.

أقول: قد بينا أن العلم إما ضروري وإما كسبي، وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت ولا علية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه، فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم، فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه، وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد. وإنما تستعد النفس للقبول على التريج فتنقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لأجل المعدات التي هي الإحساس بالحواس على اختلافها والتنون عليها وتكررها مرة بعد أخرى، فيتم الاستعداد

(1) ولكن في (ص): هو فاعلية المعلوم وأن فاعلية العلم فرع عليه، وهي لا تفيد معنى محصلا والظاهر أنها محرفة.



(1) لإفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات فهي كليات تلك المحسوسات .

وأما النظرية فإنها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية، أما في التصورات فبالحد والرسم، وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية.

المسألة السادسة عشرة

في المناسبة بين العلم والايواك

قال: وباصطلاح يفارق (2) الإيواك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين.

أقول: أعلم أن العلم يطلق على الإيواك لأمر الكلية كاللون والطعم مطلقاً، ويطلق الإيواك على الحضور عند المتك مطلقاً فيكون شاملاً للعلم وللإيواك الجزئي - أعني المتك بالحس - كهذا اللون وهذا الطعم، ولا يطلق العلم على هذا النوع من الإيواك، ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وإن وصفوها بالإيواك، فيكون الفرق بين العلم والإيواك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الإيواك. وقد يطلق الإيواك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس وهو الإيواك مطلقاً هنا.

المسألة السابعة عشرة

في أن العلم بالعلة يستتزم العلم بالمعلول

قال: وتعلقه على التمام بالعلة يستتزم تعلقه كذلك بالمعلول.

(1) كما في (م). والباقية: بين كليات تلك المحسوسات.

(2) كما في (ت) والباقية: وفي الاصطلاح يفرق.

أقول: العلم بالعلة يقع باعتبار ثلاث، الأول: العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر، وهذا لا يستتزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثاني: العلم بها من حيث هي مستتمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستتزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث إنه لازم للعلة لا من حيث ماهيته.

الثالث: العلم بذاتها وماهيتها ولولمها وملزوماتها وعروضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير،

وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإن ماهية المعلول وحقيقته لإزمة لماهية العلة، وقد فوض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولولمها.

المسألة الثامنة عشرة

في مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

أقول: ذكر الشيخ أبو علي ⁽¹⁾ أن للتعقل ثلاث مراتب: الأولى: أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك. الثانية: أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علما تفصيليا. الثالثة: العلم بالشيء إجمالا كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنه يحضر الجواب عنها في ذهنه، وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتلره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر.

المسألة التاسعة عشرة

في كيفية العلم بذى السبب

قال: وذو السبب إنما يعلم به كليا.

(1) في الفصل السادس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء في البحث عن العقل البسيط (ص 358 ط 1) حيث قال: فنقول إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة.. الخ.

الصفحة 339

أقول: أعلم أن الشيء إذا كان ذا سبب فإنه إنما يعلم بسببه لأنه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه، فإذا نظر إليه من حيث هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه، فذو السبب إنما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه. إذا ثبت هذا فإن ذا السبب إنما يعلم كليا لأن كونه صاوا عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضا، وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية.

وتحقيق هذا أنك إذا عقلت كسوف شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا في شخصه كان العلم به كليا، والكسوف وإن كان شخصيا فإنه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص، والنوع المجموع في شخص، له معقول كلي لا يتغير وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون متركا بالعقل فلا يتغير فإنه كلما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي، فيقال: إن هذا الشخصي أسبابه كذا، وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كليا بعلة.

المسألة العشرون

في تفسير العقل

قال: والعقل غريزة يترجمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

أقول: هذا هو المحقق في تفسير العقل، وقد فسره قوم بأنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو ضعيف لعدم الملائمة بين التلازم والاتحاد.

قال: ويطلق على غيره بالاشتراك.

أقول: لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا، وينبج تحتة عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها.

الصفحة 340

أما القوى النفسانية فيقال: عقل علمي وعقل عملي، أما العلمي فأول مراتبه الهولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي.

وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد بحصول العلوم الضرورية لإبواك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات، وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية، وأدناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكره دون حصول مطالبه، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القوب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه.

وثالثها العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شاعت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على أنها بالفعل موجودة.

ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة.

وأما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وعلى المقدمات التي يستنبط بها الأمور الحسنة والقبيحة، وعلى فعل الأمور الحسنة والقبيحة.

المسألة الحادية والعشرون

في الاعتقاد والظن وغورهما

قال: والاعتقاد يقال لأحد قسميه.

أقول: الاعتقاد من الأمور الضرورية، لكن اختلفوا في أنه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها؟ فقال جماعة بالأول، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني، وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان إما مثلا للعلم وهو المطلوب أو ضدا فلا يجتمعان مع أنهما قد يجتمعان أو مخالفا فلا ينتفیان بالضد الواحد.

الصفحة 341

والتحقيق هنا أن نقول: إن الاعتقاد أحد قسيمي العلم، وذلك لأننا قد بينا أن العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما، والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسيمي العلم.

قال: فيتعاكسان في العموم والخصوص.

أقول: هذا نتيجة ما مضى، والذي نفهم منه أن الاعتقاد قد ظهر أنه أحد قسيمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار، لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد، والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لأنه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد. فهذا ما ظهر لنا من قوله: فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص.

واعلم أن لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً، وذلك لأن الاعتقاد إنما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الأعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد، وحينئذ لا يتم التعاكس لأن الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب أن راد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه.

قال: ويقع فيه التضاد بخلاف العلم.

أقول: أعلم أن الاعتقاد منه ما هو متمائل ومنه ما هو مختلف، والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد، وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين، وقال به أبو هاشم ولا ثم حكم بأن تضاده إنما هو لتعلقه بالإيجاب والسلب لا غير، أما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه.

قال: والسهو عدم ملكة العلم (1) وقد يفرق بينه وبين النسيان.

(1) وفي (ت): والسهو عدم ملكته، والباقية كلها كما اخترناه.

الصفحة 342

أقول: هذا هو المشهور عند الأوائل والمتكلمين، وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم، وقد فرق الأوائل بينه وبين النسيان فقالوا: إن السهو زوال الصورة عن المركب خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معاً.

قال: والشك تردد الذهن بين الطرفين.

أقول: الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التسلوي وليس معنى قائماً بالنفس وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم. وقال أبو علي: إنه معنى يضاد العلم، واختاره البلخي لتجدده بعد أن لم يكن، وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات.

قال: وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالأخر فيتغاير الاعتبار لا الصور.

أقول: أعلم أن العلم والاعتقاد من قبيل النسب والإضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد، إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة

ينظر به، وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه، وكون الشيء معلوماً مغايراً لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغيير الاعتبار، أما الصور فلا وإلا لزم وجود صور لا تنتهي بالنسبة إلى معلوم واحد، لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتوين. (واعلم) أن العلم بالعلم علم بكيفية وهينة للعالم يقتضي النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علماً بالمعلوم كما ذهب إليه الجبائيان.

قال: والجهل بمعنى يقابلهما وآخر (1) قسم لأحدهما.

أقول: أعلم أن الجهل يقال على معنيين: بسيط ومركب، فالبسيط هو عدم

(1) أي بمعنى آخر. وفي (م ش ص د): وبآخر. وفي (ز): وتأخر.

الصفحة 343

العلم عما من شأنه أن يكون عالماً، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة. والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغوه، ويسمى الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركيبه والثاني مركباً لتركيبه من اعتقاد وعدم مطابقة.

قال: والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان.

أقول: الظن ترجيح أحد الطرفين - أعني طرف الوجود وطرف العدم - ترجيحاً غير مانع من النقيض، ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجزم.

واعلم أن رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان، لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علماً.

قال: ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل.

أقول: لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلاً للشدة والضعف، وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المحض.

المسألة الثانية والعشرون

في النظر وأحكامه

قال: وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة.

أقول: قد بينا أن العلم ضربان: ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب، ونظري يفتقر إليه. فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنية للتوصل إلى أمر مجهول، فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخلجية، فالترتيب بالأمر الذهنية يخرج الأخير عنه.

ثم الترتيب الخاص قد واد لاستحصال ما ليس بحاصل، وقد لا يكون كذلك.

الصفحة 344

فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه إشارة إلى الفاعل، وهذه الأمور قد تكون تصورات هي إما حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفود، وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق. واعلم أن النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري، فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها، فإذا سلم هذان الجزءان بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات، وكذا في التصورات فإنه إذا كان الحد مشتملا على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعاً، وإليه أشار المصنف بقوله: مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري.

واعلم أن الناس اختلفوا هنا، فقال من لا مزيد تحصيل له: إن النظر لا يفيد العلم لأن العلم بإفادته للعلم إن كان ضروريا ثم اشتراك العقلاء فيه، وإن كان نظريا تسلسل، ولأن النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ النظرية. وذهب المحققون إلى أنه يفيد العلم بالضرورة فإننا متى اعتقدنا أن العالم ممكن وأن كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الأولى بقوله: ضرورة، ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثوا من الضروريات ينتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء في التصور أو لغير ذلك، وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله: مع سلامة جزئيه، وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد إنما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من أسباب الغلط، أما في الجزء المادي أو الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين.

قال: ومع فساد أحدهما قد يحصل ضده.

الصفحة 345

أقول: النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم، وقد يحصل ضده أعني الجهل وقد لا يحصل، والضابط في ذلك أن نقول: إن كان الفساد من جهة الصورة لم تؤم النتيجة الباطلة وإن كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا، فإن كانت الصغوى في الشكل الأول صادقة والكوى كاذبة في كل واحد⁽¹⁾ كانت النتيجة كاذبة قطعاً وإلا جاز أن تكون صادقة وأن تكون كاذبة.

وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المحق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معرض بالنظر الصحيح، فإن شرط اعتقاد حقيقة المقدمات في الصحيح شوطناه نحن في الفاسد أيضا.

قال: وحصول العلم عن الصحيح واجب.

أقول: اختلف الناس هنا، فالمعتولة على أن النظر مولد للعلم وسبب له، والأشاعرة قالوا: إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم، واستدلوا على ذلك بأن العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال، فيكون العلم من فعله، والمعتولة لما أبطلوا القول باستناد الأفعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال، ولما رآوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بأنه سبب له كما في سائر الأسباب. والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه، فإننا نعلم قطعا أنه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فإنه يجب حصول النتيجة، قالت الأشاعرة: التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفوق بينهما ظاهر.

قال: ولا حاجة إلى المعلم.

(1) أي في كل واحد من الضروب. وفي (م): في كل واحدة. ولكن الصواب ما اخترناه كما في النسخ الأخرى كلها.

الصفحة 346

أقول: ذهبت الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعرف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الأشياء وأقربها من دون مرشد، وأطبق العقلاء على خلافه لأننا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم أو لا، وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الأشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم، وقد أؤمهم المعتولة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المعجزة، فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار، ولأن احتياج كل عرف إلى معلم يستلزم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل. وهذان الإلزامان ضعيفان، لأن الدور لزم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعرف وليس كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الأحكام من الأدلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يؤم لو وجب مسلواة عقل المعلم لعقولنا، أما على تقدير الزيادة فلا.

قال: نعم لا بد من الجزء الصوري.

أقول: يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حصول المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر، إذ لو لا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في اعتقاده. وقيل: لا حاجة إليه وإلا لزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو، فإن التسلسل يؤم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفترق إلى الترتيب إنما هو الأجزاء المادية خاصة.

قال: وشروطه عدم الغاية وضدها وحضورها.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن شوط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر وإلا لزم تحصيل الحاصل، ويشترط أيضا عدم ضدها أعني الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه،

ويشترط أيضا حضورها ⁽¹⁾ أعني حضور المطلوب الذي هو الغاية، إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب.

قال: ولوجوب ما يتوقف عليه العقلان ⁽²⁾ وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا.

أقول: اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني، أما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بأن معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فهاهنا ثلاث مقدمات: إحداها: أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقا، واستدلوا على ذلك بوجهين: الأول: أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغوه ودفع الخوف واجب عقلا، الثاني: أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثرة، والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة. الثانية: أن معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعا فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند إليه وتصفية خاطر إن انفلت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة. الثالثة: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا لخروج الواجب المطلق عن كونه واجبا أو لزم تكليف ما لا يطاق، لأن الشوط إذا لم يكن واجبا جاز تركه، فحينئذ إما أن يجب على المكلف المشروط أو لا، والثاني يؤزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا، والأول يؤزم منه تكليف ما لا يطاق، إذ وجوب المشروط حال عدم الشوط إيجاب لغير المقنور وهو محال، فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعا خاصة وإلا لم يجب، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشوطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم إفحام الأنبياء لأن النبي إذا جاء إلى

(1) وذلك لأن طلب المجهول المطلق محال، فمن يطلب شيئا فلا بد من أن يدرك منه أولا شيئا.

(2) وفي (م ز): العقليات بالجمع. والنسخ الأخرى كلها بالتثنية كما في الشرح.

المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر، فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتقي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي. إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ولوجوب ما يتوقف عليه العقلان، أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقلان أشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس. وقوله: وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته، يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده هو الوجوب السمعي. وقوله: على تقدير ثبوته، يعني لو فرض الوجوب سمعيا لم يكن واجبا، فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع.

وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين: الأول: قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها. الثاني:

لو وجب النظر فإما لفائدة عاجلة والواقع مقابلها أو آجلة وحصولها ممكن بدون النظر، فتوسط النظر عبث وكذا إن لم يكن لفائدة، ثم قالوا: ما أؤتمونا به من الإفحام على تقدير الوجوب السمعي لآم لكم على تقدير الوجوب العقلي، لأن وجوب

النظر وإن كان عقليا إلا أنه كسبي، فالمكلف إذا جاءه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه، ولا يعرف صدقه إلا بالنظر، والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر، فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، وذلك يستلزم الإفحام أيضا.

والجواب عن الأول التخصيص، وهو حمل نفي التعذيب المتوقع على الرسالة على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعا بين الأدلة.

وعن الثاني أن الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وأجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة.

وعن الثالث أن وجوب النظر وإن كان نظريا إلا أنه فطري القياس، فكان الإلزام عائدا على الأشاعرة دون المعتزلة.

الصفحة 349

قال: وملزوم العلم دليل والظن أمرة.

أقول: لما كان النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق، فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى أمرة، وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة.

قال: وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور.

أقول: بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة إلى الدليل وإن كانت مركبة في نفس الأمر. إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي، ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة وإلا لزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول، وهذه المقدمة لو استقيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة، فإذن إحدى مقدمات النقليات كلها عقلية، والضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل، وكل ما يتسوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما.

قال: وقد يفيد اللفظي القطع.

أقول: قيل: إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي:

اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعرض العقلي، والحق خلاف هذا فإن كثيرا من الأدلة اللفظية تعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاصد عنها.

قال: ويجب تأويله عند التعرض.

أقول: إذا تعرض دليان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل، أما مع تعرض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدلة، وأما مع تعرض العقلي والنقلي

الصفحة 350

فكذلك أيضا. وإنما خصصنا النقل بالتأويل لامتناع العمل بهما وإغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال النوع أيضا، فوجب العُدول إلى تأويل النقلى وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه.

قال: وهو قياس وقسيماه.

أقول: الضمير في وهو عائد على الدليل مطلقا، واعلم أن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس واستقواء وتمثيل، وإلى الآخرين أشار بقوله: وقسيماه، وذلك لأن الاستدلال إما أن يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المنرجين تحت عام شامل لهما على الآخر. فالأول هو أجلى الأدلة وأشرفها لأفادته اليقين وهو المسمى بالقياس أخذا من المحاذاة، كأن القانس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم، والثاني الاستقواء أخذا من قصد القوى قوية فخرية، كأن المستوى يتبع الجزئيات، والثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقتراني واستثنائي.

أقول: القياس إما أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو بالقوة، والأول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني، مثال الأول: إن كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج أنه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل، أو نقول: لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بانسان، فالنقيض مذكور في القياس بالفعل. ومثال الثاني: كل انسان حيوان وكل حيوان جسم، ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة.

قال: فالأول باعتبار الصورة القريبة أربعة والبعيدة اثنان.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن القياس الاقتراني له اعتباران: أحدهما بحسب مادته أعني مقدماته، والثاني بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العرضيين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا، وهو بهذا الاعتبار على أربعة أقسام كل قسم سموه شكلا، لأن الحد الأوسط إن كان محولا

الصفحة 351

في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا: كل (ج ب) وكل (ب ا)، وإن كان محولا فيهما فهو الثاني كقولنا: كل (ج ب) ولا شئ من (ا ب)، وإن كان موضوعا فيهما فهو الثالث كقولنا: كل (ج ب) وكل (ج ا)، وإن كان موضوعا في الصغرى محولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا: كل (ج ب) وكل (ا ج)، وهذه القسمة باعتبار الصورة القوية. وأما بالنظر إلى المادة فله اعتباران أيضا: أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها، فبالاعتبار الأول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين: حملي وشروطي، فالحملي كما قلنا، والشروطي كقولنا: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (ج د) ف (ه ز) ينتج كلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وليس البتة إذا كان (ه ز) ف (ج د) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (أب) ف (ه ز) أو نقول: كلما كان (أب) ف (ج د) وكلما كان (ه ز) ف (أب).

قال: وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة.

أقول: مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة، ومقدمات القياس أربع:

مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات، هذا باعتبار المادة البعيدة. وأما باعتبار المادة القريبة فأقسام القياس خمسة: الوهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

قال: والثاني متصل فئاته أوران وكذا غير الحقيقي من المنفصل، ومنه ضعفه.

أقول: الثاني هو الاستثنائي وهو ضوبان: الأول: أن تكون مقدمته الشرطية متصلة وينتج منه قسمان: أحدهما: استثناء عين المقدم لعين التالي، والثاني:

استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم. والثاني: أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضا: أحدهما أن تكون غير حقيقية، والثاني أن تكون حقيقية، فغير الحقيقية ضوبان:

الصفحة 352

مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم، ومانعة الخلو وينتج قسمان منها أيضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم. وأما الحقيقة فإنها تنتج أربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس، ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال: والأخوان يفيدان الظن، وتفصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن.

أقول: يريد بالأخوين الاستقواء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم، واعلم أن تفاصيل هذه الأشياء وبيان شوائبها مذكورة في علم المنطق وإنما انساق الكلام إليه هنا.

قال: والتعقل والتجرد متلازمان لاستقرار انقسام المحل انقسام الحال، فإن تشابهت (1) عرض الوضع للمجرد وإلا تركب مما لا يتناهى.

أقول: هذه المسألة وما بعدها من تنمة مباحث التعقل، وقد ادعى هنا أن التعقل والتجرد متلازمان بمعنى أن كل عاقل مجرد وبالعكس (أما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل إما أن ينقسم أو لا، والثاني هو العواد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال، إذ الحال إما أن يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزئيه أو لا يحل في شيء منه، والأول يؤزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر أو تعدد الواحد إن اتحدا، والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض.

فإذا ثبت ذلك فالجزءان إما أن يتشابهوا أو يختلفا، والأول يستلزم وجود المقدم لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا

يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية

(1) أي فإن تشابهت أقسام المحل المستفادة من قوله: لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال.

والمحل هو القوة العاقلة في المقام.

الصفحة 353

وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة.

قال: ولاستلزام التجرد صحة المعقولة المستتومة لإمكان المصاحبة.

أقول: هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجرد عاقل، وتقره أن كل مجرد فإنه يصح أن يكون معقولا بالضرورة، إذ العائق عن التعقل إنما هو المادة لا غير وكلما صح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وهو قطعي، فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقرن غيره فنقول: هذه الصحة إما أن تتوقف على ثبوت المجرد في العقل أو لا، والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف إمكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب. وهذا الدليل عندي في غاية الضعف، لأن توقف إمكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الإمكان على الوقوع، إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير، والثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

المسألة الثالثة والعشرون

في أحكام القوة

قال: ومنها القوة وتفارق الطبيعة والزواج بمقارنة الشعور والمغاورة في التابع.

أقول: لما فرغ من البحث عن العلم شوع في البحث عن القوة، وأشار بقوله:

ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنها صفة قائمة بنوات الأنفس.

واعلم أن الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الأجسام في ذلك، وإنما يؤثر باعتبار صفة قائمة به، والصفة المؤثرة إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين إما أن يتشابه التأثير أو يختلف، فالأقسام أربعة: أحدها:

الصفة المقترنة بالشعور المنفقة في التأثير وهي القوة الفلكية. الثاني: المقترنة

الصفحة 354

بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية أعني القوة التي يأتي البحث عن أحكامها. الثالث: الصفة المؤثرة غير

المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية. الرابع: غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس

النباتية.

إذا عرفت هذا فنقول: القوة مغاورة للطبيعة والزواج، أما الأول فلوجب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة، وأما الثاني

فلأن الزواج كيفية متوسطة بين الحولة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة أعني تأثوه من جنس تأثرهما، وأما القوة فإن تأثرها مضاد لتأثرهما وإلى هذا أشار بقوله: والمغاورة في التابع.

قال: مصححة للفعل بالنسبة.

أقول: القوة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والتوك معا فلو اقتضت الإيجاب لزم المحال، ومعنى قوله:

بالنسبة أي باعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح في نفسه لا يجوز أن يكون للقوة مدخل في صحته الذاتية لأن الإمكان للممكن واجب وأما نسبه إلى الفاعل فجاز أن يكون معللاً، هذا الذي فهمناه من قوله: بالنسبة.

قال: وتعلقها بالطرفين.

أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهو أن القوة متعلقة بالضدين، وقالت الأشاعرة: إنما تتعلق بطرف واحد، وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب.

قال: وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم أحد محالين لولاه.

أقول: هذا مذهب الحكماء والمعتزلة، وقالت الأشاعرة: إنها مقلنة للفعل، والضرورة قاضية ببطلان هذا فإن القاعد يمكنه القيام قطعاً، والأشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى.



ثم المعتولة استدوا على مقالتهم بوجه ثلاثة: الأول: أن القوة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله، وبيان الملازمة أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الإيمان حال كونه لزم تكليف ما لا يطاق. الثاني: لو لم تكن القوة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القوة مع فرض الحاجة إليها وهو تناف ظاهر، وبيان الملازمة أن الحاجة إلى القوة إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الإخراج يستغني عن القوة وقبله لا قوة فلا حاجة إليها مع أن الفعل إنما يخرج بالقوة، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وللتنافي. الثالث: لو لم تكن القوة متقدمة لزم إما حدوث قوة الله تعالى أو قدم الفعل، والقسمان محالان فالمقدم باطل، وإلى هذا أشار بقوله: ولزوم أحد محالين ولأه أي لولا التقدم، هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام.

ويمكن أن يكون قوله: وللتنافي، إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو أن القوة لو قرنت الفعل وقد بينا أن القوة تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معا وهو تناف، فيكون قوله: ولزوم أحد محالين من تنمة هذا الكلام، وهو أن نقول: لو كانت القوة مقرنة لزم اجتماع الضدين للقوة عليهما وهو تناف، فيلزم أحد محالين إما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو إيجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقرنة.

قال: ولا يتحد وقوع المقذور مع تعدد القادر.

أقول: لا يمكن وقوع مقذور واحد بقارين وهو مما قد اختلف فيه، والدليل عليه أنه لو وقع بهما لزم استغنؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته إليه وهو باطل بالضرورة، ويمكن تعلق القارين بمقذور واحد بأن يكون ذلك الشيء مقورا لكل واحد منهما وإن لم يقع إلا بأحدهما، ولهذا قال: ولا يتحد وقوع المقذور، ولم يقل: ولا يتحد المقذور.

قال: ولا استبعاد في تماثلها.

أقول: ذهب قوم من المعتولة إلى أن القدر⁽¹⁾ مختلفة وبنوه على أصل لهم وهو أنه لا تجتمع قترتان على مقذور واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقذور الواحد قانون وهو محال، وإذا ثبت امتناع اجتماع قترتين على مقذور واحد ثبت اختلاف القدر لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق، ونحن لما جوزنا تعلق القارين بمقذور واحد اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الأواض.

قال: وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم.

أقول: العجز عند الأوائل وجمهور المعتولة أنه عدم القوة عما من شأنه أن يكون قاورا فهو عدم ملكة القوة، وذهبت الأشعرية إلى أنه معنى يصاد القوة لأنه ليس جعل العجز عدما للقوة أولى من العكس، وهو خطأ فإنه لا يلزم من عدم الأولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى.

قال: وتغاير الخلق لتضاد أحكامهما والفعل.

أقول: الخلق ملكة نفسانية تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية، وهو مغاير للقوة لتضاد أحكامهما، لأن القوة تتسوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك، والخلق أيضا يغاير الفعل لأنه قد يكون تكليفا.

المسألة الرابعة والعشرون

في الألم واللذة

قال: ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الاواك تخصصا بإضافة تختلف بالقياس.

(1) كما في (م ص ز د) وكذا في العبارة الآتية. وهي جمع القدرة كثقة وثقب، وغرفة وغرف.

(2) وفي (ت) وحدها: وتضاد الخلق. والشروح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلها.

الصفحة 357

أقول: من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والموجع بهما إلى الإواك، فهما نوعان منه تخصصا بإضافة تختلف بالقياس، لأن اللذة عبرة عن إواك الملائم والألم عبرة عن إواك المنافي، فهما نوعان من الاواك تخصص كل واحد منهما بإضافة إلى الملائمة والمنافاة، وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الأشخاص، إذ قد يكون الشيء ملائما لشخص ومنافوا لآخر.

قال: وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير (1).

أقول: نقل عن محمد بن زكريا الطبيب (أن اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها أنما تعرض بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال) وهو غير جيد فإنه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، ولهذا نلنذ بصورة نشاهدها من غير سابقة إبصار لها حتى لا تجعل اللذة عبرة عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: وقد يستند الألم إلى التفرق.

أقول: للألم سببان: أحدهما: تفرق الاتصال فإن مقطوع اليد يحس بالألم

(1) كما في (م ر ت د ص ش) وهذه عبارة صحيحة اخترناها. وكلمة غير كما في المطبوعة زائدة. وهذا التصحيف قد تطرق في كتب أخرى كالأسفار حيث قال: وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكريا الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية.. الخ (ج 2 ط 1 ص 38)، وكالمباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ (ج 1 ط 1 ص 387) وعبارة الأسفار مأخوذة من المباحث. ولكن العبارة محرقة وقد تصرف فيها من لا درية له في فهم أساليب العبارات العلمية. والعبارة في نسخة مخطوطة من المباحث عندنا هكذا: زعم محمد بن زكريا أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية، وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.. الخ. وعبارة الخواجة موافقة لها، ونسخة التجريد المنسوبة إلى خط الخواجة أيضا موافقة لما اخترناه.

ثم قد نقل الفخر في المحصل عبرة لولي هكذا: ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبرة عن الخلاص عن الألم (ص 75 ط

مصر).

الصفحة 358

بسبب تفرق اتصالها عن البدن، وقد نزع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي، وفيه نظر لأن التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على أن التفرق إنما كان علة بالعوض، فإن العلة بالذات إنما هي سوء الزواج. الثاني: سوء الزواج المختلف ⁽¹⁾ لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك، وإنما قلنا المختلف لأن سوء الزواج المتفق لا يقتضي التألم.

قال: وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى.

أقول: يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل، وذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منهما، والحق خلافه فإننا نلتذ بالمعروف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية، ولهذا كثروا ما تترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية، وأيضا فإن الحس إنما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأمر الكلي، والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعروض ويفرق بين الجنس والفصل، فيكون إواكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى.

المسألة الخامسة والعشرون

في الإرادة والكراهة

قال: ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم.

أقول: من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة، وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم، وذلك لأن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة، والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسدة، هذا مذهب جماعة. وقال آخرون: إن الإرادة والكراهة زائدتان على هذا العلم

(1) لأن المتفق أي المستوى صارت حرارة الحمى متمكنة فيه كالمزاج له (الأسفار ج 2 ط 1 ص 38).

مترتبتان عليه، لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشيء أو عنه مترتبا على هذا العلم، وهي تفرق الشهوة فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي.

قال: وأحدهما لارم مع التقابل.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن أحدهما أي رادة الشيء تستلزم كراهة ضده فإن الكراهة للضد أحدهما يعني أحد الأمرين إما الإرادة أو الكراهة لارم للإرادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد. وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر إليه، وذهب قوم إلى أن رادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعوض مكان ما بالذات.

ويحتمل أن يكون معنى قوله: وأحدهما لارم مع التقابل، أي أن أحدهما لارم للعلم قطعا إذ المعلوم إما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة، فأحد الأمرين لارم لكن لا يؤرمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللارم واحد لا

قال: ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغوره.

أقول: الذي يظهر لنا من هذا الكلام أن الإرادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغوره، وذلك لأن الإرادة إن كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالإيجاد دون غوره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غوره من سائر الأوقات، وإن كانت لفعل الغير فإنها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال: وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفوة.

أقول: الإرادة قد تزد والكراهة قد تكوه، وهذا حكم ظاهر لكن الإرادة المتعلقة بالإرادة ليست هي الإرادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقات يقتضي اختلاف المتعلقات (1) أما الشهوة والنفوة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا

(1) الأول بالفتح والثاني بالكسر.

تستهي وكذلك النفوة لا ينفر عنها، لأن الشهوة والنفوة إنما تتعلقان بالمرك لا بمعنى أنه يجب أن يكون موجودا، فقد تتعلق الشهوة والنفوة بالمعوم وهما غير مركبين.

قال: فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال الزواج عندنا.

أقول: هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر، ثم فسر الحياة بأنها صفة تقتضي الحس والحركة، وزادها إيضاحا بقوله: مشروطة باعتدال الزواج، ثم قيد ذلك بقوله: عندنا، ليخرج عنه حياة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال الزواج ولا تقتضي الحس والحركة.

قال: فلا بد من البنية.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم من اشتراط الحياة باعتدال الزواج، فإن ذلك إنما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر، والأشاعرة أنكروا ذلك وجوزوا وجود حياة في محل غير منقسم بانواده وهو ظاهر البطلان.

قال: وتفتقر إلى الروح (1).

أقول: الحياة تفتقر إلى الروح، وهي أجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سلية في العروق تنبعث من القلب، وحاجة الحياة إليها ظاهرة.

قال: وتقابل الموت تقابل العدم والملكة.

أقول: الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابلة العدم والملكة، وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه معنى وجودي يصاد الحياة لقوله تعالى: الذي خلق الموت والحياة والخلق يستدعي الإيجاد وهو ضعيف، لأن

الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقنور وجوديا.

المسألة السادسة والعشرون

في باقي الكيفيات النفسانية

قال: ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

أقول: الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ، أما الصحة فقد حدها في الشفاء بأنها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المعوى الطبيعي غير مؤوفة، والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك (1). وهنا إشكال فإن المتضادين يدخلان تحت جنس واحد، فالصحة إن دخلت في الحال والملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء الزواج وسوء التركيب وتفق الاتصال، فسوء الزواج إن كان هو الحورة الزائدة مثلا فهو من الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة، وإن كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن يفعل، وسوء التركيب عيلة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد معوى يخل بالأفعال، ولا شئ من هذه بحال ولا ملكة وتفق الاتصال عديمي لا يدخل تحت مقولة.

قال: والفوح والغم.

أقول: الفوح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم، والسبب المعد للفوح كون

(1) أي مقابلة للصحة. وفي (م) وحدها: مقابلة لذلك أي مقابلة لذلك الحد. والوجه الأول مطابق لعبارة الشيخ كما في نسخة عتيقة من الشفاء عندنا حيث قال في الفصل الثاني من المقالة السابعة من فاطمغورياس منطق الشفاء: الصحة وهي ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المعوى الطبيعي غير مؤوفة، وسواء نسبت إلي البدن كله أو إلى عضو واحد، وسواء كانت بالحقيقة أو بحسب الحس، فإن الذي بحسب الحس رسمه بحسب الحس. والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفة في الفعل.. الخ.

حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف، والفاعل تخيل الكمال (1)، وأضداد هذه أسباب للغم.

قال: والغضب والحزن والهم والخجل والحقد.

أقول: هذه أيضا من الأعراض النفسانية، واعلم أن جميع العولض النفسانية تسلتوم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج، والأول إن كانت كثرة فكما في الووع أو قليلة فكما في الحزن، والثاني إما دفعة فكما في الغضب أو يسورا يسورا فكما في اللذة، وقد يتفق أن يتحرك إلى جهتين دفعة واحدة إذا كان العرض يلومه عرضان كالمهم فإنه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، وكالخجل الذي تنقبض الروح معه ولا إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتقاء الضرر فتتبسطن ثانيا، ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته.

المسألة السابعة والعشرون

في الكيفيات المختصة بالكميات

قال: والمختصة بالكمية إما المتصلة بالاستقامة والاستدلة والانحناء والتعير والتقيب والشكل والخلقة، أو المنفصلة

كالزوجية والفردية.

أقول: لما فُغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شُوع في الكيفيات المختصة بالكميات، ونعني بها الكيفية التي تعوض للكمية ولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض، واعلم أن الكم على قسمين: متصل ومنفصل، أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدلة والانحناء والتعير والتقيب والشكل والخلقة، وأما المنفصل فقد يعرض له أيضا أنواع آخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما.

قال: فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين، وكما أنه موجود فكذا

(1) التخيل مصدر مضاف خبر للفاعل.

الصفحة 363

الدائرة.

أقول: رسم لشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو أقصرها. إذا عرفت هذا فنقول: الخط المستقيم موجود بالضرورة، أما الدائرة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخرجة منها إلى المحيط متساوية، فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من نوات الأوضاع نفوها، والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف رحمه الله لأن الدائرة المحسوسة موجودة، فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر، فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزيادة جزء أولناه وإن كان لنقصان جزء ملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وإمكان العمل أيضا.

قال: والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن علزئيهما.

أقول: إنه ربما توهم بعض الناس أن الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتأفي بينهما، والتحقيق خلاف هذا فإن الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل أن ينقلب إلى المستدير وبالعكس، وأيضا فإن المستقيم قد يكون وترا لقسى غير متناهية (1) كثرة وضد

(1) كما في (مر ص ز د ش) وفي بعض النسخ: غير متشابهة. والوجهان يفيدان معنى صحيحا إلا أن الأول متعين ولا تكون القسي غير

المتناهية على وتر إلا غير المتشابهة، وأظن أن تعليقة أقيمت مقام غير المتناهية ثم بدلت الكثرة بالكثرة ليستقيم المعنى. والقسي المتشابهة هي التي تقبل الزوايا المتساوية، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانياة اكرنا وذوسيوس بتحرير المحقق الماتن: إذا كانت في كرة دوائر متوازية ورسمت دوائر عظيمة تمر بأقطابها فإن القسي من الدوائر المتوازية التي فيما بين الدوائر العظيمة متشابهة.

الصفحة 364

الواحد واحد لا غير، وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن علزئيهما، ويفهم منه أوران: أحدهما: أن التضاد منتف عن الاستقامة والاستدرة العرضيتين للخط المستقيم والمستدير. والثاني: أن التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير.

قال: والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة.

أقول: ذكر القدماء أن الشكل ما أحاط به حد أو حدود، والتحقيق أنه من باب الكيف فإنه هيئة تعرض للجسم بسبب إحاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة، وإذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة.

قال: الثالث المضاف.

أقول: لما فغ من البحث عن الكيف وأقسامه شوع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر، وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات، وفي هذا القسم مسائل:

المسألة الأولى

في أقسامه

قال: وهو حقيقي ومشهوري.

أقول: المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني العرضة للشئ باعتبار قياسه إلى غوه كالأوة والبوة، ويقال له: المضاف الحقيقي فإنه لذاته يقتضي الإضافة، وغوه أنما يقتضي الإضافة بواسطته، ويقال للذات التي عرضت لها الإضافة بالفعل كالأب والابن ويسمى المضاف المشهوري، وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للإضافة.

الصفحة 365

المسألة الثانية

في خواصه

قال: ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو القوة.

أقول: هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف لا يشركه فيهما غوه، إحداهما: وجوب الانعكاس فإنه كما أن الأب أب لابن فكذا الابن ابن لأب، والمواد بالانعكاس الحكم بإضافة كل واحد منها إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه كما مثلناه، فإن لم تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول: الأب أب للإنسان.

الثانية: التكافؤ في الوجود بالفعل أو القوة والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا.

قال: ويعرض للموجودات أجمع.

أقول: المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات، كما يقال للواجب تعالى:

قادر عالم خالق رزق، ويقال لروح من الجواهر: إنه أب وابن وغرهما، ويقال للخط: طويل وقصير، وللعدد: قليل وكثير،
وللكيف: أسخن وأبرد، وللمضاف:
كالأقرب والأبعد⁽¹⁾، وللأين: أعلى وأسفل، وللمتى: أقدم وأحدث، وللوضع: أشد استقامة وانحناء، وللملك: أكسى وأعوى،
وللفعل: أقطع وأصوم، وللانفعال: أشد تسخنا وتقطعا.

المسألة الثالثة

في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان

قال: وثبوته ذهني وإلا تسلسل ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها.

أقول: اختلف العقلاء هنا، فذهب قوم إلى أن الإضافة ثابتة في الأعيان، لأن فوقية السماء ليست عدما محضا ولا أورا ذهنيا
غير مطابق. وقال آخرون: إنها

(1) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 366

عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان، وهو اختيار المصنف رحمه الله وأكثر المحققين.

والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها أن الإضافة لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل، لأن حلولها في المحل
إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلا وحولا وذلك يوجب التسلسل.
أجاب الشيخ أبو علي ابن سينا عن هذا⁽¹⁾ بأن قال: يجب أن نوجع في حل

(1) أجاب عنه الشيخ في الفصل العاشر من الثالثة إلهيات الشفاء (ج 2 ط 1 ص 462) عبارة الشيخ المنقولة في نسخ كشف المراد تغاير
عبارة الشفاء في الجملة. وقول الشارح بعد نقل كلام الشيخ: (وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب) يعطي أنه نقل كلامه من غير
تصرف فيه وتحريير آخر، ولكن عرضها على الشفاء يوهم أن ما في الكشف كأنه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد أتني هنا بعبارة
الشيخ من نسخة مصححة عندنا صححناها في أثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عدة نسخ مخطوطة كريمة موجودة في مكتبتنا المحقرة
على غاية الدقة والاتقان في العمل فهي ما يلي:

يجب أن نوجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول: إن المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غوه
فكل شئ في الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غوه فذلك الشئ من المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة
بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود فإن كان للمضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس
إلى غوه فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس إلى غوه، وغوه إنما هو معقول بالقياس إلى غوه بسبب هذا المعنى وهذا

المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غوه بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث إنه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس إلى هذا الموضوع وله وجود آخر، مثلا وهو وجود الأبوّة وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عرضا من المضاف لذي المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محولا مضاف لذاته، والكون أبوّة مضاف لذاته، إنتهى.

أقول: إن الشرح في البحث عن التقابل وهو المسألة الحادية عشرة من ثاني المقصد الأول قال في تعريف التضاييف ما هذا لفظه: المتقابلان إن كانا وجوديين فإن عقل أحدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضاييف كالأبوّة والبوّة.. إلى قوله في تعريف الضدين في المشهور: إن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر.. الخ.

وعلى هذا الوزن ينبغي أن يقال هاهنا في تعريف الإضافة نحو عبارات الشيخ من يعقل، والمعقول ونظائرهما في عبلة الشفاء والشرح عدل عنها إلى مقولة ونظائرهما كما في الكتاب.

الصفحة 367

هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غوه، فكل شئ في الأعيان يكون بحسب ماهيته (1) إنما يقال بالقياس إلى غوه فذلك الشئ هو المضاف، لكن في الأعيان أشياء كثرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود. ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرّد ما له من المعنى المقول بالقياس إلى غوه فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غوه، وغوه أنما هو مقول بالقياس إلى غوه بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس إلى غوه بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات. وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع (2) فله وجود آخر - مثلا وجود الأبوّة في الأب - أمرزائد على ذات الأب، وذلك الموجود أمر مضاف أيضا فليكن هذا عرضا من المضاف لذي المضاف (3) وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه لا لإضافة أخرى. فالكون محولا مضاف لذاته، والكون أبوّة مضاف لذاته.

وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب، لأن التسلسل الذي أؤمنه ليس من حيث إن المضاف الذي هو المقولة يكون مضافا بإضافة أخرى حتى تقسم

(1) كما في (م). وفي غيرها: يكون بحيث ماهيته.

(2) كما في (م). وفي غيرها في هذا الموضوع.

(3) كما في (م). وفي عدة نسخ مخطوطة من الشفاء وكشف المراد:

فليكن هذا عرضا من المضاف لزم المضاف. وما في (م) أمتن وأوفق بأسلوب العبلة. بل ينبغي أن يقال هو متعين ولزم

الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغوره بل من حيث إن المضاف الحقيقي كالأهوية تفنقر إلى محل تتقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلا وحولا ويتسلسل، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها، أي تعلق الإضافة بالمضاف إليه لذاتها لا لإضافة أخرى.

قال: ولتقدم وجودها عليه (1).

أقول: هذا وجه ثان دال على أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان، وتقوره أنها لو كانت ثبوتية لشركت الموجودات في الوجود وامتزت عنها بخصوصية ما، فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة فيؤم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال، فالضمير في (عليه) يرجع إلى وجودها. ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام أن الإضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها حقيقة له، فاتصافه به نوع إضافة سابق على وجود الإضافة، وأعاد الضمير إليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال: ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقوره أن الإضافات لو كانت ثابتة في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبة من مراتب الأعداد تجتمع فيه إضافات وجودية لا تنتهي، لأن الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة وتعوض له بذلك الاعتبار إضافة النصفية، وإلى الستة وتعوض له بحسبه إضافة الثلثية، وهكذا إلى ما لا يتناهي وهو محال. أما ولا فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقا، وأما ثانيا فلأن تلك الإضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف إليه على بعض فيؤم اجتماع أعداد لا تنتهي دفعة مترتبة وهو محال اتفاقا، وأما ثالثا

(1) برفع الوجود فاعل تقدم، وتقدم فعل ماض.

فلأن وجود الإضافات يستلزم وجود المضاف إليه فيؤم وجود ما لا يتناهي من الأعداد دفعة من ترتبها، وكل ذلك مما وهن على استحالته.

قال: وتكثر (1) صفاته تعالى.

أقول: هذا وجه رابع، وتقوره أن الإضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى منكثرة لا تنتهي، لأن له إضافات لا تنتهي وذلك محال.

في باقي مباحث الإضافة

قال: ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي (2) فيعوض له الاختلاف والاتفاق إما باعتبار زائد أو لا.

أقول: المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبوة وكذا الابن تعرض له البنوة، فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عرضاً لمضافين مشهورين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين، فإذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالأبوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار.

ثم إن هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري إما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة متركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الإثراك فيحصل حينئذ إضافة العشق باعتبار هذا الزائد، وقد يكون الزائد في أحدهما إذ العالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به، وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والمياسر (3) فإنهما يتضايقان لا لأجل صفة زائدة

(1) برفع التكثر وإضافته عطفاً على عدم التناهي، أي لزم تكثر صفاته.

(2) باتفاق النسخ كلها، فمضاف حقيقي فاعل.

(3) على هيئة اسم الفاعل فيهما. وفي نسخ قد حرفاً بالتيامن والτίαςر. ولا يخفى عليك وجه التحريف لأن الكلام في المضاف المشهوري وعروض إضافة حقيقية.

الصفحة 370

على الإضافة، هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام.

المسألة الخامسة

في مقولة الأين

قال: الابع الأين وهي النسبة إلى المكان (1).

أقول: لما فُغ من البحث عن المضاف شوع في البحث عن الأين وهي نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به، وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا: زيد في الدار، وهذه النسبة مغاورة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف.

قال: وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

أقول: أنواع الكون عند المتكلمين أربعة: الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانواده باعتبار المكان، والاجتماع والافتراق وهما حالتهما باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال: فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصول الجسم في مكان بعد آخر.

أقول: هذان تعريفاً للحركة، الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين.

أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم، ثم إن حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً، والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين، فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني. وإنما قيدنا بقولنا: من حيث هو بالقوة،

(1) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 371

لأن الحركة تفرق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل، وهذا الكمال من حيث إنه كمال يستترم كون ذي الكمال بالقوة.

وأما الثاني فإن المتكلمين قالوا: ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول، لأن الجسم لم يتحرك بعد، ولا واسطة بين الأول والثاني وإلا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير.

قال: ووجودها ضروري.

أقول: اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك، وخالفهم جماعة من القدماء كرينون وأتباعه قالوا: إنها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجه:

أحدها: أن الحركة لو كانت موجودة لكانت إما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركيبها من الأجزاء التي لا تتجزأ، والارمان باطلان.

الثاني: أن الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد، ولا في المكان الثاني لأن الحركة انتهت وانقطعت، ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا تكون موجودة.

الثالث: أن الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة.

وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة.

قال: يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار.

أقول: وجود الحركة يتوقف على أمور ستة: أحدها: ما منه الحركة. والثاني:

ما إليه الحركة أعني مبدأ الحركة ومنتهاها، والظاهر أن مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في

شئ واحد باعتبار واحد. الثالث: ما به الحركة وهو السبب والعللة الفاعلية لوجودها. الرابع: ما له الحركة أعني الجسم

المتحرك وهو العلة القابلية، وهذان هما المرادان بقوله: والعلتين. الخامس: ما فيه



الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع، والظاهر أنه المراد بقوله: والمنسوب إليه، إذ المقولة تنسب الحركة إليها بالتبعية (1).

السادس: الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو المراد بقوله: والمقدار، فإن الزمان مقدار الحركة.

قال: فما منه وما إليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا.

أقول: ما منه وما إليه قد يكون محلهما واحدا لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستدرة فإنها بعينها مبدأ للحركة المستدرة ومنتهى لها لكن باعتبارين، وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكرر إما ذاتا كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضا كالحركة من اليمين إلى الشمال.

قال: ولهما اعتباران (2) متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أن لكل واحد مما منه وما إليه اعتبارين: أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدأ وذا المنتهى، والثاني بقياس كل واحد إلى صاحبه. فالأول قياس التضاييف والثاني قياس التضاد، وذلك لأن المبدأ لا يضاييف المنتهى لانفكاكهما تصورا بل يضاييف ذا المبدأ، فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ وكذا المنتهى، وأما اعتبار المبدأ إلى المنتهى فإنه مضاد له إذ ليس مضاييفا، ولا سلبا وإيجابا، ولا عدما وملكة فلم يبق إلا التضاد، وهذان الاعتباران أعني التضاييف والتضاد متقابلان. (واعلم) أن هاهنا إشكالا وهو أن يقال: الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه، والمبدأ والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

(1) كما في نسخة (م) والنسخ الأخرى كلها بالفينية.

(2) العبرة في الشورق هكذا: ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له، وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر إلى الآخر (ص 376 ج 2 ط 1) ولكن نسخ كشف المراد كلها مطبقة على ما نقلناه، وكأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلالة أسلوب الكلام عليه.

والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما، وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الأطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغاورة، بقي أن يقال: هذا لا يتأتى في الحركات المستدرة، وقد نبه المصنف رحمه الله على ذلك بقوله: قد يتحدان محلا، فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين إذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفي عنه كونه مبدأ، وفيه ما فيه.

قال: ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

أقول: قد بينا أنه يريد بالعلتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك، وادعى تغايرهما على معنى أنه لا يجوز

أن يكون الشيء محركا لنفسه بل إنما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خرجة عنه ⁽¹⁾ لأنه لو تحرك لذاته لانتفتت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول، فإذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم، لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضي أن لا يوجد الثاني لامتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة هذا خلف، وإلى نفي الحركة أشار بقوله:
انتفى المعلول.

قال: وعم.

أقول: هذه حجة ثانية على أن الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية، وتقرره أن نقول: الأجسام متساوية في الماهية، فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا (هف) ثم إن الجسمية إن اقتضت الحركة إلى جهة معينة لزم حركة كل الأجسام إليها وهو باطل بالضرورة، وإن كان إلى جهة غير معينة انتفتت الحركة، وأشار إلى هذا الدليل بقوله: (وعم) أي

(1) باتفاق النسخ كلها. وفي المطبوعة: أو خارجة عنه كالنفس. والظاهر أن المثال أعني قوله:
كالنفس تعليقة أوجت في الكتاب.

الصفحة 374

وعم ما فرضناه معلولا وهو الحركة إما مطلقا أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه.

قال: بخلاف الطبيعة المختلفة المستزومة في حال ما.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين، وتقرره أن نقول:
الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم نوامها بنوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها.
وتقرير الجواب أن نقول: الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهة معينة بخلاف غيرها، وإلى هذا أشار بقوله:
المختلفة.

وأیضا الطبيعة لم نقل إنها مطلقا علة للحركة وإلا لزم المحال بل إنما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي، أما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة، وإليه أشار بقوله: المستزومة في حال ما.

قال: والمنسوب إليه أربع، فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم أجزائها.

أقول: يريد بالمنسوب إليه ما توجد فيه الحركة على ما تقدم تفسره، والحركة تقع في أربع مقولات لا غير ⁽¹⁾ هي: الكم والكيف والأين والوضع، ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان: بسيط ومركب، فالبسيط يوجد دفعة فلا تتحقق فيه حركة، والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه حركة أيضا.

قال: والمضاف تابع.

أقول: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لأنه أبدا تابع لغوره، فإن كان متوعدة قابلا للشدة والضعف قبلهما هو وإلا فلا.

قال: وكذا متى.

أقول: ذكر الشيخ في النجاة أن متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف

(1) التحقيق في المقام يطلب في كتابنا الفارسي الموسوم ب (گشی در حرکت).

الصفحة 375

يكون فيه حركة فإن كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وقال في الشفاء: يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لآما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

قال: والجدة دفعة.

أقول: مقولة الملك لا تتحقق فيها حركة، لأننا قد بينا أنها عبارة عن نسبة التملك فإن حصل وقع دفعة وإلا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة.

قال: ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال.

أقول: هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما، لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع، وإن كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد أعني حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال: ففي الكم باعتبارين لدخول (1) الماء القارورة المكبوبة عليه، وتصعد الانية عند الغليان.

أقول: لما بين أن الحركة تقع في رُبع مولات وأبطل وقوعها في الرائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة، فابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين: أحدهما التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول.

أما الأول فالواد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود أجزاء جسمانية عليه، أو انفصال أجزاء منه بناء على أن المقدار أمرزائد على الجسم

(1) كما في (ش د ق) والنسخ الأخرى بالكاف أي كدخول. وقول الشارح: (واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين) موافق للام فإن اللام للاستدال والتعليل. وإن قيل: إن الكاف تأتي للتعليل أيضا نحو قوله تعالى (واذكروه كما هداكم). وقوله: (وتصدع) مصدر مجرور مضاف إلى الأنبة، عطفًا على الدخول.

الصفحة 376

وأن الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التبريد، واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين:
الأول: أن القارورة إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلا فلا، مع أن الخلاء أو الملاء في البابين واحد

(1)

فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شئ من الهواء فيكتسب الباقي
لضرورة الخلاء (2) مقدرًا أكثر غير طبيعي فإذا كبت القارورة على الماء

(1) كما في (ش د ق ص). وفي (ز): مع أن الخلاء والملاء في البابين واحد. وفي (م) مع أن الخلاء والملاء في المائين واحد. وفي
نسخة أخرى مع أن الخلاء والملاء في التأثير واحد.

وفي المطبوعة: مع أن الخلاء والماء في البابين واحد. (المباحث المشرقية للفخر الوري ج 1 ص 569).

(2) كما في النسخ كلها إلا (ص) ففيها: لضرورة الخلاء، وما في المطبوعة: لضرورة امتناع الخلاء وهم، وإن كان عبلة
القوشجي ونحوها عبلة صاحب الثورق أيضا: ضرورة امتناع الخلاء. ومعنى لضرورة الخلاء أن الخلاء يوجب ذلك، أي
يجب أن يكتسب الباقي مقدرًا أكثر غير طبيعي.

وعبلة القوشجي في تقرير الدليل الأول هكذا: إن القارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها أصلا، فإذا مصت
مصا قويا وسدرأسها بالإصبع بحيث لا يتصل وأسها هواء من خلج ثم تكب عليه دخلها، وبهذا الطريق يملأون الرشاشات
الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد، وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى
مكان ذلك البعض الخرج خاليا لامتناعه على رأيهم، بل لأن المص أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر
حجمه بحيث يشتغل مكان الخرج أيضا، ثم وُجد في ذلك الهواء المتخلخل الورد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد
بطبعه إلى مقدره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء.

وفي المباحث للفخر (ج 1 ص 569): أن القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخلاء وهو
محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فوجع
إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خلجا عن طبعه وذلك هو المطلوب.

وفي الدليل بعض شبهات أوردها في الكتب المطولة أشار إلى جوابها صاحب المنظومة في الحكمة في التعليقة بقوله:
فيتكاثف هواء القارورة ببرد الماء أو لتناوفا أو شبه ذلك فوجع إلى الخلف ويتبعه الماء أو المائع الآخر لمحايلة الخلاء
بخلاف ما إذا كانت غير ممصوفة (ص 243 ط 1 أعلى).

الصفحة 377

داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقدره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخرج بالمص.

الثاني: أن الآنية إذا ملئت ماء وسدرأسها سدا محكما وغلبيت بالنار فإنها تنتشق، وليس ذلك لمداخلة أجزاء النار لعدم الثقب
في الآنية فبقي أن يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها، وعندي في هذين الوجهين نظر وإن أفادا الظن.

قال: وحركة أجزاء المغندي في جميع الأقطار (1) على التناسب.

أقول: هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو، (واعلم) أن النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر
به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا دخلت أجزاء المزيد عليه وتشبهت به، فصد هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن،

والفرق بينهما أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن الموائد في النمو قد يهزل، وذلك لأن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو، والشيخ قد يسمن لأن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفويقها والنفوذ فيها، فلا تتحرك أجزؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا وإن تحرك لحمه إلى الزيادة، فيكون ذلك في الحقيقة نموًا في اللحم لكن المسمى باسم النمو إنما هو حركة الأعضاء الأصلية.

قال: وفي كيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والورود (2) لتكذيب الحس لهما.

(1) أي في جميع الأبعاد.

(2) (مقابل الكمون هو البروز، ووجه الورود ظاهر أيضا وفي الشرح ما يدل عليه، والنسخ كلها ببطلان الكمون والورود مكان الكمون والبروز، وفي بعضها كلمة البروز مكتوبة على صورة خ ل. والنسخة المنسوبة إلى خط الخوجة أيضا: ببطلان الكمون والورود. وفي المباحث المشرقية: أصحاب الكمون والظهور (ج 1 ط 1 ص 576). وعبرة الخوجة في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الإشارات كانت بلفظة البروز والورود، وتقدم الكلام فيهما (ص 250).

الصفحة 378

أقول: لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شوع في الحركة في كيف أعني الاستحالة، واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضي بصيرورة الماء البلرد حولا على التبريج وبالعكس وكذا في الألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة. واعلم أن الآراء لم تتفق على هذا، فإن جماعة من القدماء أنكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحولة المحسوسة في الماء إلى قسمين: أحدهما ذهب إلى أن في الماء أجزاء نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خروج بوزت تلك الأجزاء وظهرت للحس، والثاني ذهب إلى أن الأجزاء النارية ترد عليه من خروج وتداخله فيحس منه بالحولة. والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما، أما الأول فلأن الأجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع أجزاء الماء وتفوقها قبل ورود الحولة عليه، ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون. وأما الثاني فلأننا نشاهد جبلا من كبريت تقوب منه نار صغيرة فيحترق، مع أننا نعلم أنه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الأجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حسا.

قال: وفي الأين والوضع ظاهر.

أقول: وقوع الحركة في هاتين المقولتين أعني الأين والوضع ظاهر، لكن الشيخ ادعى أنه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع، وقد وجد في كلام أبي نصر الفرابي وقوعها فيه. (واعلم) أن الحركة في الوضع وإن استلّمت حركة الأجزاء في الأين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع.

قال: وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل.

أقول: الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثرة، أما الواحدة فهي الحركة

الصفحة 379

المتصلة من مبدأ المسافة إلى نهايتها، وقد بينا تعلق الحركة بأمر ستة والمقتضي لوحدها إنما هو ثلاثة منها لا غير:

الأول: وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين، وإليه أشار بقوله: والمحل.

الثاني: وحدة الزمان وهو كذلك أيضا لاستحالة إعادة المعنوم بعينه، وإليه أشار بقوله: المقدار.

الثالث: وحدة المقولة التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين، وإليه أشار بقوله:

والقابل.

ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة، ووحدة المحرك غير شرط فإن المتحرك بقوة ما مسافة إذا

تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركة، وإذا اتحدت الأشياء الثلاثة اتحد ما منه وما إليه، لكن كل واحد منهما

غير كاف فإن المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي إلى شيئين والمنتهي إلى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين.

قال: واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضي الاختلاف (1).

أقول: إذا اختلف أحد الأمور الثلاثة أعني ما منه وما إليه وما فيه، اختلفت الحركة بالوحد فإن الحركة في الكيف تغاير

الحركة في الأين وهذا ظاهر، وأيضا الصاعدة ضد الهابطة. ورأد بالمتقابلين ما منه وما إليه وبالمنسوب إليه ما فيه ولا

يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالوحد، ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسوية قد تصدر

عنهما حركة واحدة به، ولا الزمان لعدم اختلافه، وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الأسوار.

قال: وتضاد الأولين التضاد.

(1) كما في (ش ص ز د) وفي (م ق ت) ونسخ أخرى: مقتضى للاختلاف، ولكن الصواب هو الأول كما نص به الشارح في بيان المتن التالي حيث يقول: أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد.

الصفحة 380

أقول: من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعدة والهابطة، فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك

لإمكان صعود الحجر والنار، ولا تضاد المحرك لصعود الصعود عن الطبع والقسر، ولا الزمان لعدم تضاده، ولا ما فيه

لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلا ما منه وما إليه، وإليه أشار بقوله: وتضاد الأولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد

وعنى بالأوليين ما منه وما إليه.

ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدرة لأنهما غير متضادين.

قال: ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام.

أقول: الحركة تنقسم بانقسام الزمان، فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التسوي في السوعة

والبطء، وبانقسام المتحرك فإنها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما، وبانقسام ما فيه أعني المسافة فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل للمقابلين أعني ما منه وما إليه في الانقسام ولا للفاعل، وذلك كله ظاهر.

قال: وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة، وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما ماهية.

أقول: تعرض للحركة كيفية واحدة تشتد ترة وتضعف أخرى، فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء، ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول: أن هذه الكيفية واحدة وإنما تختلف بالقياس إلى غوها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة إلى غيره. الثاني: أنا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه أيضا إلى السريع والبطيء، وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما للجنس بواسطة الأخرى بل يعوضان ولا لذلك الجنس، وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة.

الصفحة 381

قال: وسبب البطء الممانعة الخرجية أو الداخلية لا تخلل السكنات وإلا لما أحس بما اتصف بالمقابل.

أقول: اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن تخلل السكنات بين أجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطء، والأوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزأ في الحركة امتنع إسناد البطء إلى تخلل السكنات بل أسنوه إلى الموانع الخرجية كالملاء في الحركات الطبيعية، وإلى الداخلية كالميل الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطء لما أحس بما اتصف بالمقابل يعني أنه يؤرم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدم في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ.

قال: ولا اتصال لنوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين.

أقول: يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة، وعبر عن ذلك بنوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة، والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبدأ. وإنما وجب السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي إيصال الجسم إلى المطلوب والوصول موجود آنا فعلته كذلك، وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو أن الميل الذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآتان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب.

قال: والسكون حفظ النسب فهو ضد.

أقول: اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وأنها هل هي وجودية أو عدمية؟ فالتكلمون على الأول، فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد، والحكماء على الثاني قالوا: إنه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك،

للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبلة عن حفظ النسب بين الأجسام الباقية⁽¹⁾ على حالها.

قال: يقابل الحركتين.

أقول: يمكن أن يفهم من هذا الكلام معنيان: أحدهما: إنه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الأوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا نهايتها، أو أن السكون مقابل للحركة من مكان السكون وإليه، والحق هو الأخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان المتحرك إلى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان، واحتج الأولون بأن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله. والجواب أن السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك.

الثاني: أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستدرة معا، وذلك لأنه لما بين أن السكون عبلة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب إنما يتم ببقاء الجسم في مكانه على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستدرة معا لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال: وفي غير الأين حفظ النوع.

أقول: لما بين أن السكون عبلة عن حفظ النسب وكان ذلك إنما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان، وجب عليه أن يفسر السكون في غير الأين من المقولات فجعله عبلة عن حفظ النوع في المقولة، التي تقع فيها الحركة.

قال: ويتضاد لتضاد ما فيه⁽²⁾.

(1) كما في (م) والنسخ الباقية: الأجسام الثابتة. والصواب الأول كما يصرح به في شرح المتن التالي.
(2) كما في غير (م) وفيها: ويتضادان لتضاد ما فيه، على التثنية. ولعلها باعتبار السكونين أي يتضاد سكونا لتضاد ما فيه.

أقول: قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة، فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الأسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما تقدم في الحركة، ولا تعلق له بما منه وما إليه فوجب أن تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه.

قال: ومن الكون طبيعي وقسوي وإرادي.

أقول: الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون، وقسمه إلى أقسام ثلاثة وذلك لأنه

عبارة عن حصول الجسم في الحيز، وذلك الحصول قد بينا أنه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلا بد من قوة يستند إليها، وتلك القوة إما أن تكون مستفادة من الخرج وهي القسوية، أو لا وهي الطبيعية إن لم تقلن الشعور، والإدائية إن قرنته.

قال: فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقلنة أمر غير طبيعي.

أقول: الطبيعية أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند إليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي، ويفتقر في الورد إليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً أما في الأين فكالجبر العرماً إلى فوق، وأما في الكيف فكالماء المسخن، وأما في الكم فكالذابل بالمرض.

قال: ليرد الجسم إليه فيقف.

أقول: غاية الحركة الطبيعية إنما هي حصول الحالة الملائمة الطبيعية التي فوضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم إليها بعد عدمها عنه، لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية، قيل لعدم الاختصاص وهو مموع، إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي، وعلى كل تقدير فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشوط وهو عدم الحالة غير الطبيعية.

قال: فلا تكون دورية.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم، فإن الحركة الطبيعية تطلب استوداد الحالة الطبيعية

الصفحة 384

بعد زوالها، والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر.

واعلم أن الحركة الطبيعية قد بينا أنها إنما تصدر عن الطبيعة لا بانفادها بل بمشركة الأحوال الغير الطبيعية، ولتلك الأحوال توجات متفاوتة⁽¹⁾ في القوب والبعد، فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى هي الحصول في حد آخر، فعلة الحركة الأولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال: الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهوب عما طلبته بالطبيعة.

قال: وقسريها مستند إلى قوة مستفادة قابلة للضعف.

أقول: الحركة القسوية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك أو مع مفارقتة، والأول لا إشكال فيه وإنما البحث في الثاني، فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأمور الخرجية والطبيعة المقاومة، وكلما ضعفت القوة القسوية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى أن تقنى تلك القوة بالكلية.

وعندي هنا إشكال، فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه، فالقوة القسوية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافتقار الحركة، والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسواً أمراً ثلاثة: الحركة القسوية والميل القسوي وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميل ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه

المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوة القسوية بالكلية.

قال: وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقا.

أقول: السكون منه طبيعي كاستوار الأرض في المركز، ومنه قسوي كالحجر

(1) هكذا في جميع النسخ إلا (م) ففيها: درجات متقاربة.

الصفحة 385

الواقف في الهواء قسوا، ومنه رادي كسكون الحيوان بلادته في مكان ما.

والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقرنة

أمر غير ملائم.

قال: وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة.

أقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى أسفل، ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الوحى إذا اختلفتا في

المقصد، فإن حركة كل من النملة والوحى وإن كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل

متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت إحدى الحركتين مساوية للأخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة

وإن فضلت إحدهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل إحدهما على الأخرى، وهذا أنما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ

يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين.

قال: ولا يعلل الجنس (1) ولا أنواعه بما يقتضي الدور.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الود على أبي هاشم حيث قال: إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وإن

الحركة معللة بمعنى، والدليل على بطلانه أن المعنى الذي جعل علة في الحصول إما أن يوجد قبل الحصول أو لا، فإن كان

الثاني لزم الدور، وإن كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان ما فهو الميل وهو ثابت، وإلا لم يكن علة.

المسألة السادسة

في المتى

قال: الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه.

(1) المراد بالجنس في المقام الكون أي الأين كما تقدم في كلام الشارح أنفا بيان قوله: (ومن الكون طبيعي وفسري وإرادي) من أن الكون هو الجنس، فإن الكون عند المعتزلة هو الجنس لأنواعه الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

الصفحة 386

أقول: لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شوع في البحث عن المتى، والمواد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه

بالحصول فيه وهو إما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار، وإما غير حقيقي كالصلاة فيه.
والفوق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة أن المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقي.

قال: والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العرضين لها (1) باعتبار آخر.

أقول: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما، فإن الحركة لا بد لها من مسافة تريد زيادتها وتتقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك، ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض، فإن الجزء من الحركة الحاصل في الحيز المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها، وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العرضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والإلزام الدور، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار آخر، أي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان.

قال: وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات، وبالعرض لمعرضها.

أقول: هذه المقولة التي هي المتى إنما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، وإنما تعرض لغوها بالعرض وبواسطتها، فإن ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبة إلا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي تعرض لها الحركات

(1) كما في (ز) وفي عدة نسخ مخطوطة مصححة معتبرة (م ق ص ش د): العارضان لها، وكذا في عبارة الشارح. ومتن الشوارق والقوشجي والشرح القديم للأصفهاني والنسخة المنسوبة إلى خط الخواجة كلها: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيها على أن الزمان يلحقه التقدم والتأخر لذاته.

فتلحقها هذه النسبة.

قال: ولا يفتقر وجود معرضها وعدمه إليه.

أقول: الذي فهمناه من هذا الكلام أمران: (أحدهما) أن وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدرها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها، فلو افتقر وجود المعرض وعدمه إليه لزم الدور.

(الثاني) أن هذه النسبة التي هي المقولة عرضة للمنتسبين للذين أحدهما الزمان، فالزمان معرض لهذه النسبة ووجود هذا المعرض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان والإلزام التسلسل.

قال: والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج.

أقول: الطرف يعني به الآن فإنه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره المصنف رحمه الله من نفي الجوهر الفود كوجود النقطة في الجسم، وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام

وغوها من الأجزاء القلوة، وقد يكون في زمان وهذا على قسمين:

الأول: أن يكون العدم على التبريج كعدم الحركة، والثاني: أن يكون لا على التبريج كاللاماسة وكعدم الآن.

قال: وحدث العالم يستلزم حدوثه.

أقول: قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة، والأوائل نزلوا في ذلك وقد تقدم

كلامهم والجواب عنه.

المسألة السابعة

في الوضع

قال: السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

الصفحة 388

أقول: الوضع من جملة الأجزاء النسبية، واعلم أن لفظة الوضع تقال على معان بالاشتراك: أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك، فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار بكون الوحدة. وثانيها: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. والثالث: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخرجة عنه، وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فإنه يفترق إلى حصول نسبة الأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخرجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياما، وإلى هذا أشار بقوله: باعتبار نسبتين، أي باعتبار نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخرجية.

قال: وفيه تضاد وشدة وضعف.

أقول: قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس، فإنهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين، وقد يقع فيه أيضا شدة وضعف فإن الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف.

المسألة الثامنة

في الملك

قال: السابع الملك وهو نسبة التملك.

أقول: قال أبو علي: إن مقولة الملك لم أصلها إلى الآن، ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حائله أو لبعض

أجزائه كالتمسك⁽¹⁾ والتختم، فمنه

(1) بالحاء المهملة، والمعجمة مهملة.

أما عبارة الشيخ فقال في الفصل الثالث من ثانية طبيعيات الشفاء في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها: وأما مقولة الجدة فأني إلى هذه الغاية لم أتحققها، والذي يقال: إن هذه المقولة تدل على نسبة الجسم إلى ما يشمله ويلزمه في الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأول إنما هو في السطح الحوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وألا حركة (ج 1 ط 1 ص 47).



ذاتي كحال الهوة عند أهابها، ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه. وأما المصنف رحمه الله فإنه حصل هذه المقولة وبين أنها عبلة عن نسبة التملك قال رحمه الله:

ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبرات مختلفة كالجدة والملك وله.

المسألة التاسعة

في مقولتي الفعل والانفعال

قال: الثامن والتاسع أن يفعل وأن يفعل.

أقول: هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى أنهما ثابتان عينا وهما عبلة عن تأثير الشيء في غيره وتأثره عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين، وإذا انقطع قيل لهما: فعل وانفعال، فإن الجسم ما دام في الاحترق قيل له هو ذا يحترق (1) فإذا

(1) هو ذا كلمة واحدة معناها بالفارسية: اينك، اكنون، أنك.

وفي طبيعيات أرسطو (ص 465 ط 1 القاهرة): وأما هو ذا فإنه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غير المنقسم، مثال ذلك أن تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هو ذا يمضي، أي الوقت الذي هو مزعم بالمضي فيه قد رُف. ومن الزمان السالف ما ليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هو ذا قد مضيت. ولسنا نقول: إن مدينة ايليون هو ذا قد فتحت، لأن فتحها كان بعيدا جدا من الآن.

أقول: فكلمة هو ذا يونانية دخيلة في كلمات العرب لا أنها مؤلفة من كلمتين هما: هو وذا، ثم استعملت مفودة كما يظن، ونحوها كلمة هب بمعنى سلمنا الرائجة في الصحف العربية فإنها يونانية أيضا دخلت في لغة العرب من قلم المتوجمين في أوائل الاسلام، لا أنها من وهب كما يظن أيضا.

وقال الشيخ في آخر المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ج 1 ط 1 ص 81): ومن هذه الألفاظ - يعني الألفاظ الزمانية - قولهم: هو ذا، وهو ما يدل على أن قريب في المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصوا شعورا يعتد به. والشيخ عقد في الموضوع المذكور من الشفاء فصلا في بيان الألفاظ الزمانية نحو: بغتة ودفعة وقبيل ونحوها. وقال في منطق الشفاء: شكل الكلمة التي في المستقبل بعينه شكل الكلمة التي للحاضر فيقال: إن زيدا يمشي أي في الحال، ويمشي أي في الاستقبال، فإذا حولوا زيادة البيان قالوا: إن زيدا هو ذا يمشي فأقتضى الحال، أو قالوا: سوف يمشي فأقتضى الاستقبال.

وهذه الكلمة في الروايات أيضا غير عوزة ففي كتاب الطب لأبي عتاب وأخيه أحمد بن العباس بن المفضل قال: حدثني أخي المفضل قال: لدغنتي عقوب فكادت شوكته حين ضوبنتي تبلغ بطني من شدة ما ضوبنتي، وكان أبو الحسن العسكري عليه السلام جلنا، فصوت إليه فقال [أبي]: إن ابني عبد الله لدغته وهو ذا يتخوف عليه، فقال: أسقوه من نواء الجامع فإنه نواء الرضا عليه السلام، الحديث.

وفي الباب الحادي والعشرين من أبواب التيمم من وسائل الشيعة (ج 1 ص 189 من الطبع البهاوي): عبد الله بن عاصم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلاة فجاء الغلام فقال: هو ذا الماء، فقال: إن كان لم يركع فليصوف ويلتوضأ وإن كان قد ركع فليمض في صلاته.

وقال الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثالث من الإشارات في إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والزواج ما هذا لفظه: هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته.. الخ.

وترجمه عبد السلام الفارسي هكذا: أنك جانور جنبش می کند بجزی جز جسم أو.

وللسيد الأفحم محمد باقر المعروف بالمير الداماد تعليقة في ذلك المقام من الإشارات في بيان كلمة هو ذا، قال: هو ذا - بفتح الهاء وتسكين الواو - كلمة مفودة تستعمل للاستتوار والتأكيد ومرادفها في لغة الفوس همي، ومقابلتها في لغة العرب بـغثة.. الخ.

أقول: والصواب أن مرادفها في لغة الفوس اينك واكنون وأنك، كما علمت من كلمات أسطو والشيخ وموضع استعمالها في الرواية وغيرها، ثم إن قوله: تستعمل للاستتوار والتأكيد فيه ما فيه أيضا كما دريت، ولما فورها للاستتوار والتأكيد قال: إن مرادفها في لغة الفوس همي، وقد فهمت معناها الصحيح ومرادفها كذلك.

الصفحة 390

انقطع احتواؤه واستقر أطلق عليه لفظة المصدر.

قال: والحق ثبوتهما ذهنا وإلا لزم التسلسل.

أقول: المصنف رحمه الله ذهب هنا إلى ما ذهب إليه المتكلمون، وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين أمرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا وإلا لزم التسلسل. ووجه اللزوم أن ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما، فلذلك العلة نسبة التأثير إليهما ولهما نسبة التأثر عنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتيين أخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى.

الصفحة 391

المقصد الثالث

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثره

الفصل الأول في وجوده تعالى

قال: الموجود إن كان واجبا وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثره وابتداء بإثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله، والدليل على وجوده أن نقول هنا موجود بالضرورة فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر إن كان واجبا فالمطلوب، وإن كان ممكنا افتقر إلى مؤثر موجود فإن كان واجبا فالمطلوب وإن كان ممكنا تسلسل أو دار، وقد تقدم بطلانها وهذا وهان قاطع أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) ⁽¹⁾ وهو استدلال لمي.

والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث، فلو كان محدثا تسلسل أو دار، وإن كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجود، وهذه الطريقة أنما تتمشى بالطريقة الأولى، فلهذا اختلها المصنف رحمه الله على هذه.

(1) فصلت: 53.

الفصل الثاني في صفاته تعالى

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
(1) في أنه تعالى قادر

قال: الثاني في صفاته. وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

أقول: لما فوغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شوع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتداء بالفقرة،

والدليل على أنه تعالى قادر أننا قد بينا أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعني العالم والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر ويؤزم التسلسل، فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار.

قال: والواسطة غير معقولة.

أقول: لما فُغ من الاستدلال على مطلوبه شوع في أنواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها، وتقدير هذا السؤال أن يقال: دليلكم يدل على أن

(1) باتفاق النسخ كلها، بدون كلمة مختار وفي آخر البحث: فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار، أيضا باتفاق النسخ كلها، فأوهم ذيل البحث زيادة مختار في العنوان كما في المطبوعة.

الصفحة 394

مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جاز أن يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر⁽¹⁾ في العالم على سبيل الاختيار، وتقدير الجواب أن هذه الواسطة غير معقولة⁽²⁾ لأننا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه، والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول.

قال: ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقديره أن المؤثر إما أن يستجمع جميع جهات المؤثرية أو لا، فإن كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا وإلا لافترق توجيهه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة، وإن لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحالة صدور الأثر عنه، وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع التوك، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين. وتقدير الجواب أن الأثر تعرض له نسبتا للوجوب والإمكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يؤزم الترجيح من غير مرجح، وبيانه أن فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يسوي طوفا الوجود والعدم بالنسبة إليها ومع داعيه الذي وجح أحد طرفيه، وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظرا إلى وجود الداعي والقوة ولا تنافي بين

(1) كما في (م ص ش د) فقله: معلولا، مفعول لقله: موجبا، بالكسر على هيئة الفاعل. وفي (ق ز): موجبا لذاته وله معلول يؤثر. فعلى هذه النسخة كان قوله: موجبا، بالفتح، ولكنها تصرف من غير لزوم ومفادها واحد لكن ما في النسخ الأولى وهي أمتنها وأقدمها متعين بلا كلام.

(2) وفي (م)، وحدها وهي أقدم النسخ: أو بواسطة غير معقولة. والنسخ الأخرى كلها كما في المتن، وأسلوب كلام الخواجة

في التجريد يعطي الأول.

الصفحة 395

هذا الوجوب وبين الإمكان نظرا إلى مجرد القوة والاختيار، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فإنه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير الالترمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدريه على الآخر لا لوجج.

قال: واجتماع القوة على المستقبل مع العدم.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقويه أن نقول: الأثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا، أو معدوم فممتنع فلا قوة.

وتقوير الجواب أن الأثر معدوم حال حصول القوة ولا نقول: أن القوة حال عدم الأثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل، فيمكن اجتماع القوة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال: الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال، وإذا كان كذلك فلا قوة عليه في الحال وعند حصول الاستقبال يعود الكلام، لأننا نقول: القوة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

قال: وانتفاء الفعل ليس فعل الضد.

أقول: هذا جواب عن سؤال آخر، وتقويه أن القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود. أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم، وأما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والتوك وإذا انتفى إمكان التوك انتفى إمكان الفعل. وتقوير الجواب أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وليس لا يفعل عبلة عن فعل الضد.

قال: وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.

أقول: يريد بيان أنه تعالى قادر على كل مقدر وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس في ذلك فإن الفلاسفة قالوا: إنه تعالى قادر على شئ

الصفحة 396

واحد (1) لأن الواحد لا يتعدد أؤه، وقد تقدم بطلان مقالتهم.

والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى والشر من الشيطان، لأن الله تعالى خير محض وفاعل الشر شوير. والمانوية ذهبوا (2) إلى أن الخير من النور والشر من الظلمة.

والنظام قال: إن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة.

وذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدر العبد لأنه إما طاعة أو سفه (3).

وذهب الجبائيان إلى أنه تعالى لا يقدر على عين مقدر العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه

والعبد عدمه.

وهذه المقالات كلها باطلة، لأن المقتضي لتعلق القوة بالمقهور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والإمكان ثابت في الجميع فثبت الحكم وهو صحة التعلق، وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله: عمومية العلة أي الإمكان تستلزم عمومية الصفة، أعني القوة على كل مقهور.

والجواب عن شبهة المجوس أن العواد من الخير والثوير إن كان من فعلهما فلم لا يجوز إسنادهما إلى شئ واحد، وأيضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشئ فجاز أن يكون الشئ خوا بالقياس إلى شئ وشوا بالقياس إلى آخر، وحينئذ يصح إسنادهما إلى ذات واحدة.

وعن شبهة النظام أن الإحالة حصلت بالنظر إلى الداعي، فلا تنافي الإمكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر.

(1) الفيلسوف الإلهي لا يقول أن ذلك الشئ واحد عددي فلا ردع ولا بطلان.

(2) قال الماتن في نقد المحصل (ص 130 ط مصر): المجوس من الثنوية يقولون: إن فاعل الخير يزدان، وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا، والله تعالى مزه عن فعل الخير والشر. والمانوية يقولون: إن فاعلها نور والظلمة. والديسانية يذهبون إلى مثل ذلك.. الخ فيستفاد من كلامه أن الثنوية في الشوح كما في المطبوعة معرفة والصواب المانوية.

(3) وفي (م) إما طاعة أو سنة، والنسخ الباقية سفه، والشرح العلامة قال في الشوح: إن الطاعة والعبث وصفان.. الخ والعبث هو السفه.

الصفحة 397

وعن شبهة البلخي أن الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

وعن شبهة الجبائين أن العدم إنما يحصل إذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى إيجاد.

المسألة الثانية

في أنه تعالى عالم

قال: والأحكام والتجرد (1) واستناد كل شئ إليه دلائل العلم.

أقول: لما فوغ من بيان كونه تعالى قالوا وكيفية قدرته شوع في بيان كونه تعالى عالما وكيفية علمه، واستدل على كونه تعالى عالما بوجه ثلاثة، الأول منها للمتكلمين والأخوان للحكام:

الوجه الأول: أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم، (أما المقدمة الأولى) فحسية لأن العالم إما فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهرة مشاهدة، (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى.

الوجه الثاني: أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغوره، أما الصغوى فإنها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، وأما الكوى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغوره وكل

مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول فإذن كل مجرد فإنه عاقل لذاته.
وأما إن كل مجرد عالم بغوره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولا وحده وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولا مع غوره وكل مجرد

(1) الأحكام هو إتقان الصنع ووحدة التدبير، والحكم بالأحكام محكم، وأما تجرده تعالى فتزويه في عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو في السماء إله وفي الأرض إله وهو الصمد الحق العالي في دنوه والداني في علوه.

الصفحة 398

يعقل مع غوره فإنه عاقل لذلك الغير، أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير، وأما صحة النقل في المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة، وأما وجوب العاقلية⁽¹⁾ حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل، وإمكان المقارنة هو إمكان التعقل، وفي هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

الوجه الثالث: أن كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوجدانية، وكل ممكن فإنه مستند إلى الواجب إما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم، وقد سلف أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغوره.

قال: والأخير عام.

أقول: الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالما يدل على عمومية علمه بكل معلوم، وتقويه أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إليه فيكون عالما به سواء كان جزئيا أو كليا، وسواء كان موجودا قائما بذاته أو عرضا قائما بغوره، وسواء كان موجودا في الأعيان أو متعلقا في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضا فيستند إليه، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا رهان شريف قاطع.

قال: والتغاير اعتبلي.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الولدة عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه

(1) كما في (م ص) وهما أصح النسخ والأولى أقدمها. وفي (ش ق ز د): وأما ثبوت العاقلية.

ولا يخفى عليك أن قوله: فإنه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب أشد مناسبة من الثبوت.

الصفحة 399

تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل أجاب عنه وحذفه للعلم به. وتقدير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغاورة بين العالم والمعلوم ولا مغاورة في علمه بذاته.

والجواب أن المغاورة قد تكون بالذات وقد تكون بوع من الاعتبار، وهاهنا ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغاورة لها من حيث إنها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم.

قال: ولا يستدعي العلم صورا مغاورة للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: هذا جواب عن اعتراض آخر أورده من نفي علم الله تعالى بالماهيات المغاورة له، وتقدير الاعتراض أن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالما بغوره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلا وفاعلا ومحلا لآثره، وأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباين ذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه⁽¹⁾ وكل ذلك باطل.

وتقدير الجواب أن العلم لا يستدعي صورا مغاورة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرى على ما تقدم، ولا ريب في أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدتها، وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغاورة لذات الحاصل، فإننا إذا عقلنا نواتنا لم نفتقر إلى صورة مغاورة لنواتنا، ثم إذا أركنا شيئا ما بصورة

(1) وفي (م): بل بتوسط الأمور الخارجية، فالأمور الخارجية هي تلك الصور الحالة في الذات فهي من حيث إنها تغاير الذات خارجية عنها، فتدبر. والنسخ الباقية بعضها: بل بتوسط الأمور الحالة فيه، وبعضها: أو بتوسط الأمور الحالة فيه. وما اخترناه موافق لعبارة الخواجة في الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الإشارات (ص 192 ط الشيخ رضا) حيث قال: وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه.

والشروح العلامة ناظر إلى عباراته في ذلك المقام من شوح الإشرارات، فراجع.

الصفحة 400

تحصل في أذهاننا فإننا نترك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفادها بل بمشركة من المعقولات، فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الأشياء من ذاته بانفاده من غير افتقار إلى صور لها أولى، ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متعاونان بوع من الاعتبار، وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف رحمه الله في شوح الإشرارات، وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لُزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال: وتغير الإضافات ممكن.

أقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية، وتقدير الاعتراض أن العلم يجب تغوره عند تغير المعلوم وإلا لانفتت المطابقة، لكن الجزئيات الزمانية متغورة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال.

وتقدير الجواب أن التغير هنا إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقوة التي تتغير نسبتها

وإضافتها إلى المقثور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها، وتغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبائية لا تحقق لها في الخرج.

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها، وتقدير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجده لم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد، فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال.

الصفحة 401

والجواب إن أردتم بوجوب ما علمه تعالى⁽¹⁾ أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعلومات⁽²⁾ وإن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الإمكان الذاتي، وإلى هذا أشار بقوله: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

المسألة الثالثة

في أنه تعالى حي

قال: وكل قادر عالم حي بالضرورة.

أقول: اتفق الناس على أنه تعالى حي واختلفوا في تفسيره، فقال قوم: إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون: إنه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالموجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق، وقد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيا لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

المسألة الرابعة

في أنه تعالى مريد

قال: وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على رادته تعالى⁽³⁾.

أقول: اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه، فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) أي يعلم المتجددات قبل وجودها.

(3) التحقيق هو أن العلم والإرادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة إنسانية، وأن رادته تعالى للأشياء

عين علمه بها وهما عين ذاته. (الأسفار ج 3 ط 1 ص 76 و 80) وراجع في ذلك رسالتنا في الجعل.

الداعية إلى الایجاد هو المخصص والإرادة. وقال النجار: إنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكبر وعن الكعبي أنه راجع إلى أنه عالم بأفعال نفسه وأمر بأفعال غيره. وذهبت الأشعرية والجبائیان إلى أنه صفة زائدة على العلم. والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى وُجد بعض الممكنات دون بعض مع تسوي نسبتها إلى القوة، فلا بد من مخصص غير القوة التي شأنها الایجاد مع تسوي نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الإرادة، وأيضاً بعض الممكنات يخصص بالایجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التسوي فلا بد من مرجح غير القوة والعلم.

قال: وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدمات.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت الأشعرية إلى إثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الإرادة، والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين: إنها نفس الداعي، وهو الذي اختره المصنف. وقال أبو علي وأبو هاشم: إن رادته حادثة لا في محل. وقالت الكرامية: إن رادته حادثة في ذاته، والدليل على ما اختره المصنف أن رادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدمات، والتالي باطل فالمقدم مثله، ولو كانت حادثة إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسل، لأن حدوث الإرادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت رادة مخصصة، والكلام فيها كالكلام هنا.

المسألة الخامسة

في أنه تعالى سميع بصير

قال: والنقل دل على اتصافه بالإبراك والعقل على استحالة الآلات.

أقول: اتفق المسلمون كافة على أنه تعالى مبرك واختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه أبو الحسين أن معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصوات، وأثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً، فإن القآن قد دل عليه وإجماع المسلمين على ذلك. إذا عرفت هذا فنقول: السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيره من الأوقات، وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يوجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإما إلى صفة زائدة غير مفتوحة إلى الآلات في حقه تعالى.

المسألة السادسة

في أنه تعالى متكلم

قال: وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

أقول: ذهب المسلمون كافة إلى أنه تعالى متكلم واختلفوا في معناه، فعند المعتزلة أنه تعالى وُجد حروفاً وأصواتاً في أجسام

جمادية دالة على العواد، وقالت الأشاعرة: إنه متكلم بمعنى أنه قام بذاته معنى غير العلم والإرادة وغورهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني، وهو عندهم معنى واحد (1) ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام، والمصنف رحمه الله حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الأول بما تقدم من كونه تعالى قانوا على كل مقدور لا شك في إمكان خلق أصوات في أجسام تدل على العواد، وقد اتفقت المعتولة والأشاعرة على إمكان هذا لكن الأشاعرة أثبتوا معنى آخر، والمعتولة نوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

قال: وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه.

أقول: لما أثبت كونه تعالى متكلماً وبين معناه شوع في بيان كونه تعالى

(1) قد تقدم البحث عن الكلام النفسي، وكونه معنى واحداً بسيطاً كأنه ناظر إلى علمه الأحدي، إلا أنهم جعلوه مقابل العلم، فلا يصح بناء كلام النفسي على العلم وتصحيحه.

صادقاً، وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على أصول الأشاعرة، أما المعتولة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى مژه عن القبايح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

المسألة السابعة

في أنه تعالى باق

قال: ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الؤاءد.

أقول: اتفق المثبتون للصانع تعالى على أنه باق أبداً واختلفوا فذهب الأشعوي إلى أنه باق ببقاء يقوم به. وذهب آخرون إلى أنه باق لذاته وهو الحق الذي اختلزه المصنف، والدليل على أنه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلا لكان ممكناً. والاعتراض الذي يورد هنا - وهو أنه يجوز أن يكون واجبا لذاته في وقت وممتعا في وقت آخر - يدل على سوء فهم مورده لأن ماهيته حينئذ بالنظر إليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك. (واعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي أثبتته أبو الحسن الأشعوي، لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير، فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إليه فيكون ممكناً هذا خلف.

المسألة الثامنة

في أنه تعالى واحد

قال: والشريك.

أقول: هذا عطف على الزائد، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك. (واعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد، والدليل على ذلك

الصفحة 405

العقل والنقل، أما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته، لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فيما أن يتمزا أو لا، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشوكة والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكنا، وقد فرضناه واجبا هذا خلف، وأما النقل فظاهر.

المسألة التاسعة

في أنه تعالى مخالف لغوره من الماهيات

قال: والمثل.

أقول: هذا عطف على الزائد أيضا، أي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب أكثر العقلاء، وخالف فيه أبو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغورها من النوات، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة وهي: الحية والعالمية والقادرية والموجدية، وتلك الحالة هي صفة آلهية، وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الأشياء المتساوية تتشرك في لولمها، فلو كانت النوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة.

المسألة العاشرة

في أنه تعالى غير مركب

قال: والتركيب بمعانيه.

أقول: هذا عطف على الزائد، بمعنى أن وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضا، والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى أجزائه لتأخوه وتعليقه بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

الصفحة 406

واعلم أن التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خرجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير من غورها، والجميع منفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقرها إلى الأجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غورها من الأجزاء العقلية والحسية.

المسألة الحادية عشرة

في أنه تعالى لا ضد له

قال: وال ضد.

أقول: هذا عطف على الوائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي ال ضد لأن ال ضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غوه من النوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحول فلا ضد له بهذا المعنى، ويطلق أيضا على مساو في القوة ممانع، وقد بينا أنه تعالى لا مثل له فلا مشرك له تعالى في القوة.

المسألة الثانية عشرة

في أنه تعالى ليس بمتحيز

قال: والتحيز.

أقول: هذا عطف على الوائد أيضا، فإن وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة، والدليل على ذلك أنه لو كان متحيزا لم ينفك عن الأكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحادث (1) فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هذا خلف، ويؤم من نفي التحيز نفي الجسمية.

(1) بالأفراد كما في (م). والنسخ الأخرى كلها عن الحوادث، بالجمع.

المسألة الثالثة عشرة

في أنه تعالى ليس بحال في غوه

قال: والحلول.

أقول: هذا عطف على الوائد، فإن وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالا في غوه، وهذا حكم متفق عليه بين أكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حل في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنه حال في أبدان العرفين، وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحول قيام موجود آخر على سبيل التبعية بشروط امتناع قيامه بذاته، وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستوائه الحاجة المستؤمة للإمكان.

المسألة الرابعة عشرة

في نفي الاتحاد عنه تعالى

قال: والاتحاد.

أقول: هذا عطف على الرائد، فإن وجود الوجوب ينافي الاتحاد لأننا قد بينا أن وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغوره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا، وأيضا فلو اتحد بغوره لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا فلا اتحاد وإن عدمهما فلا اتحاد أيضا ويؤم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف.

المسألة الخامسة عشرة

في نفي الجهة عنه تعالى

قال: والجهة.

أقول: هذا حكم من الأحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على



الزائد، وقد نزل فيه جميع المجسمة فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى جسم في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا، فقال محمد بن الهيصم: إنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضا غير متناه. وقال بعضهم: البعد متناه. وقال قوم منهم: إنه تعالى على العرش كما تقوله المجسمة، وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار إليه ومحل للأكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

المسألة السادسة عشرة

في أنه تعالى ليس محلا للحوادث

قال: وحلول الحوادث فيه.

أقول: وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد، وقد خالف فيه الكرامية، والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغوه وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب، وأيضا فإن مقتضى للحادث إن كان ذاته كان زليوا وإن كان غوره كان الواجب مفتوحا إلى الغير وهو محال، ولأنه إن كان صفة كمال استحاله خلو الذات عنه وإن لم يكن استحاله اتصاف الذات به.

المسألة السابعة عشرة

في أنه تعالى غني

قال: والحاجة.

أقول: وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد، وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي

الحاجة، ولأنه لو افتقر إلى غوره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه. (لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير، فإذا احتاج في جهة أخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأننا نقول) هذا بناء على أن صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سيأتي، وأيضا فالنور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا إليه، وحينئذ يلزم الدور المحال، ولأن افتقره في ذاته يستلزم إمكانه وكذا في صفاته، لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا، وهذا وهان عول عليه الشيخ ابن سينا.

المسألة الثامنة عشرة

في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

قال: والألم مطلقا واللذة الزوجية.

أقول: هذا أيضا عطف على الزائد، فإن وجوب الوجود يستلزم نفي اللذة والألم.

واعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع الزواج، فإن اللذة من توابع اعتدال الزواج والألم من توابع سوء الزواج، وهذان المعنيان أنما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه. وقد يعني بالألم إواك المنافي وباللذة إواك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له، وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مبرك لأكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذا به، والمصنف رحمه الله كأنه قد لتضى هذا القول، وهو مذهب ابن نوبخت وغوه من المتكلمين إلا أن إطلاق الملتذ عليه يستدعي الأذن الشوعي.

الصفحة 410

المسألة التاسعة عشرة

في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

قال: والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عينا.

أقول: ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى معاني قائمة بذاته هي القوة والعلم وغورهما من الصفات تقتضي القارية والعالمية والحيية إلى غورها من باقي الصفات. وأبو هاشم أثبت أحوالا غير معلومة لكن تعلم الذات عليها⁽¹⁾ وجماعة من المعتولة أثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات، وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفة غورهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر في كونه قاروا إلى صفة القوة ولا في كونه عالما إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال، وإنما قيد الصفات بالزائدة عينا لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار.

المسألة العشرون

في أنه تعالى ليس بموئي

قال: والرؤية (2).

(1) وفي (ش) علتها، أعربها بتشديد اللام والتاء المنقوطين من فوق. وفي (د) بدون تشديد وإعجام، وفي النسخ الأخرى: عليها، على الجار والمجرور بالإعجام. وفي نسخة أخرى عندنا صححت العبارة وأعربت هكذا: (لكن بعلم الذات عللها) بإضافة العلم إلى الذات المجرور

والصواب هو الأوسط المختار أعني عليها على الجار والمجرور كما في نسختين من شوح القديم لمؤلفه محمود بن أحمد الأصفهاني حيث قال في المقام: ومذهب أبي هاشم أن الله تعالى أحوالا مثل العالمية والقارية وغيرهما، والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها، إنتهى. وكلام الفخر الرلي في المحصل أيضا يفيد هذا المعنى (ص 136 ط 1 مصر).

(2) الحق أن الرؤية بمعنى لقائه سبحانه هي غاية آمال العرفين بالله وقد ندب إليه الشوع بأنحاء عديدة، وأما الرؤية بمعنى الأبصار بالعين فلا تتركه الأبصار وهو يترك الأبصار.

والواقم قد صنف في كل واحدة من المسألتين رسالة على حدة لعلها وافية في شعوب مباحثها العقلية والنقلية.

قال الشيخ الأجل الصدوق في باب رؤية كتاب التوحيد ما هذا لفظه: والأخبار التي رويت في هذا المعنى - يعني في

الرؤية - صحيحة وإنما تركت إوادها في هذا الباب خشية أن يؤأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا

يعلم.

والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نواره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعه في معنى

الرؤية صحيحة لا يردها إلا مكذب بالحق أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكل خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل

ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أن لا نكلم الناس إلا على قدر عقولهم.

ومعنى الرؤية الولردة في الأخبار العلم، وذلك أن الدنيا دار شكوك ولرتياب وخطوات فإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من

آيات الله وأمره في ثوابه وعقابه ما ترول به الشكوك كوك ويعلم حقيقة قوة الله عز وجل، وتصديق ذلك في كتاب الله عز

وجل (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصوك اليوم حديد).

إنتهى ما أردنا من نقل كلامه - رضوان الله تعالى عليه - في التوحيد، ولكن لا يخفى عليك أن الأئمة عليهم السلام أمرونا

أن نكلم الناس على قدر عقولهم، وما أمرونا أن لا نروي أحاديثهم التي حدثوا بها. والشيخ الأكرم المفيد قدس سوه قال في

تصحيح الاعتقادات نقدا عليه: ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه

سلوكه.

والمتأله السيزوري في شوح الأسماء عند قوله عليه السلام في الفصل الخمسين من الجوشن الكبير:

يا من وي ولا وي، حرر أقوال القوم في الرؤية أتم تحرير فاجعه إليه (ص 185 ط 1).

الصفحة 411

أقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضا، (واعلم) أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمجسمة جوزوا

رؤيته لاعتقادهم أنه تعالى جسم، ولو اعتقلوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنه

تعالى مع تجرده تصح رؤيته، والدليل على امتناع الرؤية أن وجوب وجوده يقتضي تجرده ونفي الجهة والحيز عنه فينتفي

الرؤية عنه بالضرورة، لأن كل مرئي فهو من جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك، ويكون مقابلا أو في حكم المقابل، ولما انتفى

هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

قال: وسؤال موسى لقومه.

أقول: لما استدل على نفي الرؤية شوع في الجواب عن احتجاج الأشاعرة، وقد احتجوا بوجه أجاب المصنف عنها، الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال. والجواب أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى: (لن تؤمن لك حتى نرى الله جوه فأخذتهم الصاعقة) وقوله: (أفهلكننا بما فعل السفهاء منا).

قال: والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

أقول: تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال: (إلى ربها ناظرة) والنظر المقرون بحرف (إلى) يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته، وهذا متعذر في حقه تعالى لانتهاء الجهة عنه فبقي المراد منه مجزؤه وهو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز. والجواب المنع من رادة هذا المجاز، فإن النظر وإن اقترن به حرف (إلى) لا يفيد الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وإذا لم يتعين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره، وهو أن يقال: إن (إلى) واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة، أو نقول: إن المضاف هنا محذوف وتقديره: إلى ثواب ربها. (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سبقت لبيان النعم، (لأننا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرهم في الجنة والنار بقوله: (وجوه يومئذ ناظرة) بدليل قوله تعالى: (وجوه يومئذ باسوة تظن أن يفعل بها فاقرة) فإن في حال استقار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقى للظن معنى، وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضلة الوجه، كمن يعلم وصول نفع إليه يقينا في وقت

فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت كما أن انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقنضي بسوة الوجه.

قال: وتعليق الرؤية⁽¹⁾ على استقار الجبل المتحرك لا يدل على الإمكان.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث للأشعرية، وتقدير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقار الجبل والاستقار ممكن، لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن. والجواب أنه تعالى علق الرؤية على الاستقار لا مطلقا بل على استقار الجبل حال حركته واستقار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على إمكان المعلق.

قال: واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصص.

أقول: هذا جواب عن شبهة الأشاعرة من طويق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى، وتقويها أن الجسم والعرض

قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدما فلم يبق إلا الوجود فكل موجود تصح رؤيته والله تعالى موجود. وهذا الدليل ضعيف جدا لوجه: الأول: المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير. الثاني: لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العوض. الثالث: لا نسلم أن الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية وهو الإمكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة. الرابع: لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعطولات المتساوية. الخامس: لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع أننا نتوع بذكر قسم آخر وهو الإمكان وجاز التعليل به وإن

(1) كما في (م) وفي (ق، ص، ش، د): وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان.

وفي (ز): لاستقرار المتحرك. وفي (ت): والتعليق باستقرار الجبل لا يدل على الإمكان.

الصفحة 414

كان عدما لأن صحة الرؤية عدمية. السادس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية، وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على أنا نمنع من كون الحدوث عدما لأنه عبوة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشروط الإمكان أو بشروط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية. الثامن: المنع من كون الوجود مشتركا لأن وجود كل شيء نفس حقيقته، ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغوه من الوجودات لأنه نفس حقيقته، ولا يلزم من كون بعض الماهيات⁽¹⁾ علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء. التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى إما ذاته أو صفة من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

المسألة الحادية والعشرون

في باقي الصفات

قال: وعلى ثبوت الجود.

أقول: هذا عطف على قوله: على سمديته، أي أن وجوب الوجود يدل على سمديته وعلى ثبوت الجود، واعلم أن الجود هو إفادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه، والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعويض منها شيئا من صفة حقيقية أو إضافية فهو جواد، وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل.

(1) أي بعض الماهيات بوجوده علة لشيء كما هو ظاهر. أو أن الكون في الموضعين بمعنى الوجود. وفي المطبوعة: ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات، ولكن النسخ كلها عارية عن الوجود والكلمة كانت تعليقة أدرجت في المتن.

قال: والملك.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستزمنة للإضافة وكل شئ مفتقر إليه، لأن كل ما عداه ممكن إنما يوجد بسببه وله ذات كل شئ لأنه مملوك له مفتقر إليه في تحقق ذاته فيكون ملكا، لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال: والتمام وفوقه.

أقول: وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام، أما كونه تاما فلأنه واحد على ما سلف، واجب من كل جهة يتمتع تغره وانفعاله وتجدد شئ له، فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، وأما كونه فوق التمام فلأن ما حصل لغوه من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال: والحقية.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى، واعلم أن الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما، ويقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقا وهو الصادق أيضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد إليه، والله تعالى واجب الثبوت والنوام غير قابل للعدم والبطلان، فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة.

قال: والخيرية.

أقول: وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى، لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشئ من حيث هو مستحق له، وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شئ من الكمالات فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

قال: والحكمة.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة، لأن الحكمة قد يعني

الصفحة 416

بها معرفة الأشياء وقد واد بها صدور الشئ على الوجه الأكمل، ولا عوفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول، وأيضا فإن أفعاله تعالى في غاية الأحكام والإتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضا.

قال: والتجبر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبلا، لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شئ إليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث إنه واجب الوجود.

قال: والقهر.

أقول: وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهلا بمعنى أنه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال: والقيومية.

أقول: وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى أنه قائم بذاته ومقيم لغوره، لأن وجوب الوجود يقتضي استغناءه عن غوره وهو معني قيامه بذاته ويقتضي استناد غوره إليه وهو المعنى بكونه مقيما لغوره.

قال: وأما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد صفة وراء القوة، والوجه صفة مغاورة للوجود، وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغاورة للبقاء وأن الرحمة والكرم والرضا صفات مغاورة للإرادة، وأثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغاورة للقوة، والتحقيق أن هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

الصفحة 417

الفصل الثالث

في أفعاله

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في إثبات الحسن والقبح العقليين

قال: الثالث في أفعاله، الفعل المتصف بالوائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة.

أقول: لما فرغ من إثباته تعالى وبيان صفاته شوع في بيان عدله وأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل، وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان، وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة. وأما الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشوع فكل ما أمر الشوع به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح، ولولا الشوع لم يكن حسن ولا قبح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لا نقلب القبيح إلى الحسن. والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي، وقد شنع أبو الحسين على الأشاعرة بأشياء ردية وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الإسلام بارتكاب ما ذهب إليه الأشعري من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز إخلاله بالواجب، وما أوري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

واعلم: أن الفعل من التصورات الضرورية، وقد حده أبو الحسين بأنه ما

الصفحة 418

حدث عن قادر مع أنه حد القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل فؤمه الدور، على أن الفعل أعم من الصادر عن

قادر وغوره. إذا عرفت هذا، فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمرزائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم وإما أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح، فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم القبيح بخلافه، والحسن إما أن لا يكون له وصفزائد على حسنه وهو المباح ويوسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والتوك، وإما أن يكون له وصفزائد على حسنه فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتوكه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتوكه ذم وهو المنوب، أو يستحق المدح بتوكه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه، فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمنوب والمباح والمكروه ومع القبيح تبقى الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة.

قال: وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شوع.

أقول: استدل المصنف رحمه الله على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجه، هذا أولها وتقوره أنا نعم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شوع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشوع لحكم الواهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشوائع.

قال: ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شوعا.

أقول: هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان، وتقوره أنهما لو ثبتا شوعا لم يثبتا لا شوعا ولا عقلا، والتالي باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشوطية أنا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فإذا أخونا في شئ أنه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخونا في شئ أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال: ولجاز التعاكس.

أقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس، فكان يجوز أن يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك، ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشوعية ولا العادات.

قال: ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور.

أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين شوع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، وقد احتجوا بوجه: الأول: لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم لزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله، والشوطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت. (الجواب) المنع من الملازمة فإن العلوم

الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات، فقله: (ويجزز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور) إشارة إلى هذا

الجواب.

قال: ورتكاب أقل القبيحين مع إمكان المخلص (1).

أقول: هذا يصلح أن يكون جوابا عن شبهتين للأشعرية: إحداهما: قالوا: لو

(1) مع إمكان التخلص كما في (ش، ت) وفي (م، ص، ز) مع إمكان المخلص. وفي (د) مع عدم إمكان المخلص. وفي (ق) مع عدم إمكان التخلص. يعني إذا اضطر إلى ارتكاب القبيحين ولم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب أقل القبيحين كالمثال الثاني في الكتاب فإنه أن يكذب غدا فالكذب قبيح، وإن لم يكذب فخلاص الوعد قبيح، لكنه يرتكب أقل القبيحين.

وظاهر الشرح حيث قال: وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم وإن كان للعدم معنى صحيح، وكذا التخلص في المتن، ولكن قد تكرر ذكر المخلص في الكتاب ونسخ (م ص) متفقة فيه والشرح تعبير بعبارة أخرى.

الصفحة 420

كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا، والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانية: قالوا: لو قال الانسان: لأكذب غدا، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد ثم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب لرتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق. وأيضا يجب عليه ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبيح وهو الغرم على الكذب وفعله، ووجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تنمة الغرم والكذب وهما وجها حسن، وفعل وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه، ولأن جهة الحسن هي التخلص (1) وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا.

قال: والجبر باطل.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي أنهم قالوا: الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

المسألة الثانية

في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال: واستغفروه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب، ونزع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك، والدليل على ما اختاره المعتزلة أن له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صرف عنه، وله صرفا عن فعل القبيح وليس له داع إليه وهو قادر على كل مقهور، ومع وجود القوة والداعي يجب الفعل، وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح، ومن المعلوم بالضرورة أن العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فإنه بوجوده، وتحروه أن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته، وكل ممكن مفتقر إلى قادر فإن علته أنما تتم بواسطة القوة والداعي، فإذا وجدا فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

المسألة الثالثة

في أنه تعالى قادر على القبيح

قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق.

أقول: ذهب العلماء كافة إلى أنه تعالى قادر على القبيح إلا النظام، والدليل على ذلك أنا قد بينا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته. احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى. والجواب أن الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الإمكان الأصلي، ولهذا عقب المصنف رحمه الله الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وإن لم يذكرها صريحا.

المسألة الرابعة

في أنه يفعل لغرض

قال: ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة، وذهبت الأشعرية إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة أن كل فعل لا يفعل لغرض فإنه عبث والعبث

قبيح، والله تعالى يستحيل منه فعل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فإنه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، والله تعالى يستحيل عليه النقصان. (والجواب) النقص إنما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا كما نقول: إنه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

المسألة الخامسة

في أنه تعالى يريد الطاعات ويكوه المعاصي

قال: وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك رادة الحسن وللأمر والنهي (1).

أقول: مذهب المعتزلة أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لا، ويكوه المعاصي سواء وقعت أو لا. وقالت الأشاعرة: كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية. والدليل على ما ذهب إليه المعتزلة وجهان: الأول: أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم، فكما أن فعل القبيح قبيح

(1) كما في (م) وهو الصواب والشرح يوافقه. والنسخ الباقية كلها: والأمر والنهي. وعلى هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: وكذا ترك إرادة الحسن قبيح، وكذا ترك الأمر والنهي قبيح.

لأنه سبحانه يجب عليه الأمر بالحسن والنهي عن القبيح، ولكن شوح العلامة ناص على صحة النسخة الأولى.

الصفحة 423

فكذا رادته قبيحة، وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا رادة تركه. الثاني: أنه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكوهه، وينهى عما يكوهه لا عما يريد، فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاها عنها، وكان الكافر مطيعاً بكوهه وعدم إيمانه لأنه فعل ما رآه الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كوهه وذلك باطل قطعاً.

قال: وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لامة والعلم تابع.

أقول: لما فرغ من الاستدلال شوع في إبطال حجج الخصم، وهي ثلاثة:

الأولى: قالوا: الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة إليه بإرادته. والجواب ما يأتي من كون بعض الأفعال

مستندة إلينا.

الثانية: إن الله تعالى لو أراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى

مغلوباً، إذ من يقع مراده من المرئيين هو الغالب. والجواب أن هذا غير لازم لأن الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على

سبيل الاختيار وهو إنما يتحقق بإرادة المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن إختيار أو

إجبار لوقعت.

الثالثة: قالوا: كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال

رادتها منه وإلا لكان مريدا لما يمتنع وجوده. والجواب أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل، وقد مر تقرير ذلك.

المسألة السادسة

في أنا فاعلون

قال: **والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا** ⁽¹⁾.

(1) ينبغي في المقام الفرق بين إسناد الفعل وإيجاده وإلوجه هو الوجود الحق سبحانه وتعالى، وأفعالنا مستندة إلينا، بحول الله وقوته أقوم وأقعد. وسلطانه لا يرفع عن ممكن ولا معنى للرفع أصلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين، فتدبر في قوله سبحانه: وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى وأن عليه النشأة الأخرى وأنه هو أغنى وأقنى فالأفعال الستة موجدتها هو سبحانه واستنادها إلى الخلق. والمسائل والبحث عنها حول هذا المطلب تطلب في رسالتنا المصنوعة في رد الجبر والتفويض وإثبات أمر بين الأمرين.

الصفحة 424

أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب إليه المعقولة أن العبد فاعل لأفعال نفسه، واختلفوا فقال أبو الحسين: إن العلم بذلك ضروري، وهو الحق الذي ذهب إليه المصنف رحمه الله. وقال آخرون: إنه إستدلالي. وأما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد وإضافتها إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل:

فلان صلى وصام، كان بمقولة قولنا: طال وسمن. وقال ضوار بن عمرو والنجار وحفص الفود ⁽¹⁾ وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقوة العبد أثرا في الفعل بل القوة والمقدور واقعان بقوة الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب، وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقوة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقوة العبد. وقال أبو إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة: إن الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنف التجأ إلى

(1) في غير واحد من كتب الملل والنحل: وحفص بن الفرد. والفرد بالفاء، وبالقاء تصحيف.

قال الأستاذ في شوحه على التجريد بالفلرسية ما هذا لفظه: وحفص القود يعني بوزينه لقب است. أقول الظاهر أن تحريف القود بالقود نشأ من تكفير الشافعي إياه. وفي أول المقالة الخامسة من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص 229 طرضا تجدد): وكان حفص القود من المجرة من أكاوهم نظروا للنجار. ويكنى أبا عمرو. وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل، وكان ولا معقوليا ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى، ثم عد كتبه. وفي لسان الموزان للعسقلاني (ص 330 ج 1 ط حيروآباد، الترجمة رقم 1355) حفص القود (معجمة بالقاف) مبتدع. قال النسائي صاحب كلام لا يكتب حديثه وكفه الشافعي في مناظرتة.

وفي موزان الاعتدال (1 / 564 الترجمة رقم 2143) مثل ما في اللسان.

الصفحة 425

الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيلا وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران

القوة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال: والوجوب للداعي (1) لا ينافي القوة كالواجب.

أقول: لما فُغ من تقوير المذهب شوع في الجواب عن شبه الخصم، وتقوير الشبهة الأولى أن صدور الفعل من المكلف إما أن يقدرن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر والأول إما أن يتوَجَّح منه الصدور على لا صدوره لموجح أو لا لموجح، والثاني يلزم منه التوجيح لأحد طرفي الممكن من غير موجح وهو محال، والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه التوجيح، وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر.

والجواب أن الفعل بالنظر إلى قوة العبد ممكن وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فإن هذا الدليل قائم في حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه، على أن هذا غير مسوع من أكْثُهم حيث جوزوا من القادر توجيح أحد مقنوريه على الآخر من غير موجح، وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم، فما أوي لم كان الجواب مسوعا هناك ولم يكن مسوعا هاهنا.

قال: والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال (2).

أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم، وتقورها أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشوطية ظاهرة. وبيان بطلان التالي أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيات تلك الحركة.

(1) كما في (ق ش د ز) وفي (م ت): والوجوب الداعي. وفي (ص): والوجوب والداعي.

والشوح يوافق ما اخترناه وهي النسخ الأربع المذكورة.

(2) كما في (م د). والنسخ الأخرى: فيكفي الاجمالي، مع الباء.



والجواب أن الایجاد لا یستؤم العلم، فإن الفاعل قد یصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأحراق الصادر عن النار من غیر علم فلا یؤم من نفي العلم نفي الایجاد، نعم الایجاد مع القصد یستؤم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الحركات الجزئية بین المبدأ والمنتهى.

قال: ومع الاجتماع يقع مراده تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وتقورها أن العبد لو كان قانوا على الفعل لزم اجتماع قارين على مقنور واحد، والتالي باطل فالمقدم مثله، بیان الشوطية أنه تعالى قادر على كل مقنور، فلو كان العبد قانوا على شئ لاجتمعت قوته وقوة الله تعالى عليه. وأما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله تعالى إيجاده ورأد العبد إعدامه فإن وقع الموادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما نون الآخر لزم التوجيح من غیر موجح.

والجواب أن نقول: يقع مراد الله تعالى لأن قوته أقوى من قوة العبد وهذا هو الموجح، وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوجدانية وهناك يتمشى لتسوي قرتي الإلهين المفروضين، أما هنا فلا.

قال: والحدوث اعتبلي.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكروها قداماء الأشاعرة وهي أن الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث، ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث.

(وتقوير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتبلي ليس زائد على الذات والإلزام التسلسل، وإنما يؤثر في الماهية وهي مغايرة له.

قال: وامتناع الجسم لغوه.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي أنا لو كنا فاعلين في الإحداث لصح منا إحداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلم وهي الحدوث. والجواب أن الجسم يمتنع صدره عنا لا لأجل الحدوث حتى يؤم تعميم الامتناع بل إنما امتنع صدره عنا لأننا أجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر.

قال: وتعدر المماثلة (1) في بعض الأفعال لتعدر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكروها قدامهم وهي أنا لو كنا فاعلين لصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه ولا من كل جهة لوجود القوة والعلم، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان بطلان التالي أنا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

(وتقوير الجواب) أن بعض الأفعال تصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات

والأفعال، وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتع ولكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً، فإن مقادير الحروف إذا لم نضبظها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأن الإيمان خير من القودة والخنزير، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله. والجواب أن نسبة الخيرية هنا منتفية لأنكم إن عنيتم بأن الإيمان خير أنه أنفع فليس كذلك لأن الإيمان إنما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، وإن عنيتم به أنه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القودة والخنزير فحينئذ لا يكون الإيمان خيراً بنفسه وإنما الخير هو ما يؤدي إليه

(1) والحق أن الجواب الحاسم للشبهة هو التحقيق في تجدد الأمثال وعدم تكرار التجلي.

الصفحة 428

الإيمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب، وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وأنفع للعبد من القودة والخنزير لكن ذلك من فعله تعالى. (واعلم) أن هذه الشبهة ركيكة جداً، وإنما أوردتها المصنف رحمه الله هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضوار بن عمرو فأذعن لها والترم بالجبر لأجلها.

قال: والشكر على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله، والشروطية ظاهرة فإنه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا. والجواب أن الشكر ليس على فعل الإيمان بل على مقدماته من تعريفنا إياه⁽¹⁾ وتمكيننا منه وحضور أسبابه والأقدار على شرائطه.

قال: والسمع متأول ومعرض بمثله والترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي، وتقوره أنهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى: (الله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صوره ضيقاً حرجاً). والجواب أن هذه الآيات متأولة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وأيضاً فهي معرضة بمثلها وقد صنفها⁽²⁾ أصحابنا على عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم) (إن يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بأنفسهم) (بل سولت لكم أنفسكم) (فطوعت له نفسه) (ومن يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرئ بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من

سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) إلى آخرها.

الثاني: الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى: (اليوم تخزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وإواهيم الذي وفي) (لا تزر وازرة وزر أخرى) (لتخزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) (من أعرض عن ذكوي) (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا) (إن الذين كفروا بعد إيمانهم).

الثالث: الآيات الدالة على تنويه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى: (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذي أحسن كل شئ خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم، (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (إن الله لا يظلم مثقال فوة) (وماربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (لا يظلمون فتيلًا).

الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى: (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك أن تسجد) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصون عن سبيل الله).

الخامس: الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (اعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) (فمن شاء ذكوه) (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً) (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم).

السادس: الآيات الدالة على المسئلة إلى الأفعال قبل فواتها كقوله تعالى:

(وسلوا إلى مغفرة من ربكم) (أجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول)

(واتبعوا أحسن ما أتول إليكم) (وأنبيوا إلى ربكم).

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى: (إياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر).

الثامن: الآيات الدالة على استغفار الأنبياء (بنا ظلمنا أنفسنا) (سبحانك إني كنت من الظالمين) (رب إني ظلمت نفسي) (رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم).

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم كقوله تعالى: (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند

ربهم - إلى قوله: - بل كنتم مجرمين) وقوله: (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القي فيها فوج). العاشر:
الآيات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله: (وهم يصطوخون فيها ربنا أخرجنا منها) (رب
لجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤوسهم) (أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كوة) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة
وهي معرضة لما ذكره (1) على أن الترجيح معنا، لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف
والانذار، وإنما طول المصنف رحمه الله في هذه المسألة لأنها من المهمات.

المسألة السابعة

في المتولد

قال: وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا.

أقول: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخوع، فالأول هو الحادث

(1) وفي النسخة الثانية: بما ذكره.

الصفحة 431

ابتداء بالقوة في محلها. والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصاوية عن الاعتماد ويسمونه المسبب
ويسمون الأول سببا سواء كان الثاني حادثا في محل القوة أو في غير محلها. والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا
والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك.

واعلم أن الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا (1) أم لا؟ فجمهور المعتولة على أنه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنه لا
فعل للعبد إلا الإرادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل، والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الإرادة وما
عداها يضيفه إلى طبع المحل. وقال آخرون: لا فعل للعبد إلا الفكر وهم بعض المعتولة. وقال أبو إسحاق النظام: إن فعل
الانسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب نواحيه والإنسان عنده هو شئ مناسب (2) في الجملة، والإرادة والاعتقادات حركات
القلب، وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغوها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل. وقال ثمامة: إن فعل الانسان هو ما
يحدثه في محل قنوته فأما ما تعدى محل القوة فهو حادث لا يحدث له وفعل لا فاعل له. وقالت الأشعرية:

المتولد من فعله تعالى، والجماهير من المعتولة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فإننا نعم استناد المتولدات إلينا كالكتابة
والحركات وغوهما من الصنائع، ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر، والمصنف رحمه الله استدل بحسن المدح
والذم على العلم بأننا فاعلون للمتولد لا عليه، لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها، نعم يجوز الاستدلال على كونها
ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضروريا، وجماعة من المعتولة ذهبوا إلى أنه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فزومهم
الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد إلينا فلو جعلنا الاستناد إلينا مستقادا منه لزوم الدور.

(1) وفي غير واحدة من النسخ: هل يقع منا.

(2) وفي (ص) وحدها: هو شئ سار.

الصفحة 432

قال: والوجوب باختيار السبب لاحق.

أقول: هذا جواب عن إشكال يورد هنا وهو أن يقال: إن المتولد لا يقع بقوتنا لأن المقنور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر، وهذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقوة المصححة. والجواب أن الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القوة والداعي وعند فوض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الإمكان الذاتي والقوة فكذا هنا.

قال: والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الاحراق.

أقول: هذا جواب عن شبهة لهم وهي أن المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد إلينا، فإننا نذم على المتولد وإن علمنا استناده إلى غيرنا، فإننا نذم من ألقى الصبي في النار إذا احترق بها وإن كان المحرق هو الله تعالى. والجواب أن الذم هنا على الالتقاء لا على الاحراق، فإن الاحراق من الله تعالى عند الالتقاء حسن لما يشتمل عليه من الأضرار لذلك الصبي ولما فيه من مواعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الأنبياء، ووجوب الدية حكم شوعي لا يجب تخصيصه بالفعل فإن الحافر للبئر يؤمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه.

المسألة الثامنة

في القضاء والقدر

قال: والقضاء والقدر (1) إن أريد بهما خلق الفعل ثم المحال أو الإلزام صح

(1) القدر هو تفصيل قضائه. قال قدس سره في شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الإشارات:

إن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخرجية بعد حصول شوائبها مفصلة واحدا بعد واحد، كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل: (وإن من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم).

وقال الشيخ -رضوان الله عليه -: ويجب أن يكون عالما بكل شئ لأن كل شئ لازم له بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قنوه الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون.

الصفحة 433

في الواجب خاصة أو الأعلام صح مطلقا وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ.

أقول: يطلق القضاء على الخلق والاتمام، قال الله تعالى: (فقضاهن سبع سموات في يومين) أي خلقهن وأتمهن، وعلى الحكم والإيجاب كقوله تعالى:

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) أي أوجب وأزم، وعلى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) أي أعلمناهم وأخبرناهم، ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى: (وقدر فيها أوقاتها) والكتابة كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى: (إلا امرأته قدرناها من الغايرين) أي بينا وأخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما تعني بقولك: إنه تعالى قضى أعمال العباد وقورها، إن ردت به الخلق والإيجاد فقد بينا بطلانه وإن الأفعال مستندة إلينا، وإن عني به الإلزام لم يصح إلا في الواجب خاصة، وإن عني به أنه تعالى بينها وكتبها وأعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقوره ولا يجوز الرضا بالكفر وغوره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً، وثانياً فلأننا نقول: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقوره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن

الصفحة 434

لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب⁽¹⁾ صلوات الله عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الأصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فإنه قام إليه شيخ فقال له: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقوره، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبة ووأ النسمة ما وطأنا موطناً ولا هبطنا واديها ولا علونا تلة إلا بقضاء وقدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما رأى لي من الأجر شيئاً، فقال له: مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصوكم وأنتم منصوفون ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكوهين ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا، فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقروا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئ ولا المسئ أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قنرية هذه الأمة ومجوسها، أن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسوا لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الوصل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سونا إلا بهما، فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى:

(1) راجع في بيان الحديث الوافي للفيض - قدس الله سره - فإنه قد أتى ببيان من المحقق الخواجة في بيانه وفوائد أخرى مطلوبة جدا (ص 117 ج 1 ط 1). وفيه كان المصراع الأخير هكذا: جزاك ربك بالاحسان إحسانا. وفي نسخة: جزاك ربك عنا منه إحسانا. وللشيخ الكراجكي رضي الله عنه في كثر الفوائد في القضاء والقدر لطائف عذبة (ص 168 ط 1) وإن شئت فراجع الاحتجاج للطبرسي - رضوان الله عليه - (ص 109 ط 1). وفي باب الرضا بالقضاء من الوافي أيضا إشارات لطيفة في ذلك (ص 55 ج 3 ط 1).

الصفحة 435

(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول:

أنت الأمام الذي نوجو بطاعته يوم النشور من الوحن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه إحسانا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي: وجه تشبيهه عليه السلام المجرة بالمجوس من وجه: أحدها: أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجرة.
وثانيها: أن مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتوأم منه كما خلق إبليس ثم انتفى منه وكذلك المجرة قالوا: إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتوأم منها.
وثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقوه وولادته، ووافقهم المجرة حيث قالوا: إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقوه وولادته.
ورابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس، والمجرة قالوا: إن القوة موجبة للفعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس.

المسألة التاسعة

في الهدى والضلالة

قال: والإضلال الإثارة⁽¹⁾ إلى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والأولان منفيان عنه تعالى.

أقول: يطلق الإضلال على الإثارة إلى خلاف الحق واللباس الحق بالباطل كما تقول: أضلني فلان عن الطريق، إذا أشار إلى غره وأوهم أنه هو الطريق، ويطلق على فعل الضلالة في الإنسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف

(1) إسناد الإضلال إليه سبحانه بالعرض، وقد قررنا بيانه في النكتة السابعة من ألف نكتة ونكتة.

الصفحة 436

الحق. ويطلق على الالهالك والبطلان كما قال تعالى: (فلن يضل أعمالهم) يعني يبطلها. والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هداني إلى الطريق، وبمعنى فعل الهدى في الإنسان حتى يعتقد

الشيء على ما هو به، وبمعنى الإثابة كقوله تعالى: (سيهديهم) يعني سيثيبهم، والأولان منفيان عنه تعالى يعني الإشلة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة، لأنهما قبيحان والله تعالى مزه عن فعل القبيح، وأما الهداية فإله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به ويثيب على الإيمان، فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به، وإذا قيل: إنه تعالى يهدي ويضل فإن العواد به أنه يهدي المؤمنين بمعنى أنه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى أنه يهلكهم ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: إن هي إلا فتنتك فالعواد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب، يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

المسألة العاشرة

في أنه تعالى لا يعذب الأطفال

قال: وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الأحكام جارة.
أقول: ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين ويلزم الأشاعرة تجوزة والعديلية كافة على منعه، والدليل عليه أنه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجه: الأول: قول نوح عليه السلام: (لا يلوا إلا فاحرا كفرا) والجواب: أنه مجاز والتقدير أنهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم. الثاني: قالوا: إنا نستخدمه لأجل كفر أبيه فقد فعلنا فيه ألما وعقوبة فلا يكون

الصفحة 437

قبيحا. والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة، فإن الفصد والحجامة ألما وليس عقوبة، نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعرض عليه كما يعرض على أمراضه.
الثالث: قالوا: إن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التورث والصلاة عليه ومنع الترويح. والجواب أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر أن يتبع حكم أبيه في بعض الأشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتورث وترك الصلاة عليه.

المسألة الحادية عشرة

في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجمله من أحكامه

قال: والتكليف حسن (1) لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه.

أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، وحده رادة من تجب طاعته

(1) التكليف يتعلق في العبادة الصفاتية لا الذاتية، وفي مصباح الأنس في المقام فوائد نفيسة، منها قوله: لا تكليف في العبادة الذاتية وليست من نتائج الأمر إنما متعلقه الصفاتية رافة من الله واحتياطاً من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال إذ القلوب وإن كانت مفطورة على معرفته والعبادة له واللجأ إليه فإن الشواغل والغفلات التي هي من خواص هذه النشأة تشغله عن ذكر ما

يجب استحضاره فاحتاج إلى التذكير لا جرم أمره بها وإليه الإشارة بقوله عليه وآله السلام: كل مولود يولد على الفطرة، الحديث (ص 149 ط 1).

ثم إن كلامه والتكليف حسن، رد على أصحاب المعرف يشابه قولهم قول الواهمة الآتي رد عقيدتهم في البحث عن حسن البعثة. قال الطوسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه:

(ولو أنهم آمنوا واتقوا لمتوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) (البقرة 103) وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول أصحاب المعرف لأنه نفى ذلك العلم عنهم.

وفي نسخة مخطوطة مصححة من المجمع عندنا فسر أصحاب المعرف في هامشها هكذا:

الظاهر أن المواد بأصحاب المعرف الذين يقولون لا حاجة بنا إلى بعثة الأنبياء لأن عقولنا مستقلة بما يحتاج إليه في المعاش والمعاد.

الصفحة 438

على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشروط الإعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي عليه السلام والإمام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي.

وشوطنا الابتداء لأن رادة هؤلاء إنما تكون تكليفا إذا لم يسبقه غوه إلى رادة ما أراد، ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بأمر الصلاة ولده لسبق رادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود، إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

وشوطنا الإعلام لأن المكلف إذا لم يعلم رادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعويض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال، وإن كان لغرض فإن كان عائدا إليه تعالى لزم المحال، وإن كان إلى غوه فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحا، وإن كان إلى المكلف فإن كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يمكن فإن كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كونه وإن كان للتعويض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعويض لمنفعة عظيمة لأنه تعويض للثواب، وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولا شك أن التعظيم إنما يحسن للمستحق له، ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرذال كتعظيم العلماء، وإنما يستحق التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات، ومعنى قولنا: إن التكليف تعويض للثواب، أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل إليه وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثم التدوي، والمعاضات والشكر باطل.

أقول: هذه إرادات على ما اختاره المصنف: الأول: أن التكليف للنفع يتول

متولة من جرح غوه ثم دراه طلبا للنواء (1) وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني: أن التكليف طلبا للنفع يتقوّل متولة المعاوضات كالبوع والإجرات وغوها، ولا شك أن المعاوضات تفنقر إلى رضا المتعوضين حتى أن من عوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكرا للنعم السابقة؟

والجواب عن الأول بالفوق من وجهين: أحدهما: أن الجرح مضوة والتكليف نفسه ليس بمضوة وإنما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف. الثاني: أن الجرح والتدوي إزال مضوة لا غرض فيه إلا التخلص من تلك المضوة بخلاف التكليف.

وعن الثاني أن الرضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا، أما إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدا يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى أن العقلاء يسفهون الممتع منه.

وعن الثالث أن الشكر لا يشترط فيه المشقة، والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكرا لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكرا يخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال: ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: لما ذكر المصنف رحمه الله حسن التكليف على رأي المتكلمين شوع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثم ذكر منافعه الدنيوية والأخروية، وتحقيقه أن نقول: إن الله خلق الإنسان مدنيا بالطبع (2) لا

(1) كما في النسخة الثالثة وهي الصحيحة، والباقية كلها داواه بالواو وهي عليية.

(2) ناظر إلى كلمات الشيخ في الفصل الرابع من النمط التاسع من الإشرارات في إثبات النبوة حيث قال: إشلة لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه.. الخ، بل الشيخ ناظر في هذا الفصل إلى كلام الشيخ اليوناني زينون الكبير تلميذ لسطا طاليس في الفصل الرابع من رسالته في المبدأ والمعاد وقد حررها المعلم الثاني أبو نصر الفلراي أتم تحرير وقد طبعت مع عدة رسائل أخرى للفلراي في حيواآباد الدكن. قال زينون: النبي يضع السنن والشرائع ويأخذ الأمة بالتؤغيب والتؤهيب يعرفهم أن لهم إليها مجزيا لهم على أفعالهم، يثيب الخير ويعاقب على الشر ولا يكلفهم بعلم ما لا يحتملونه فإن هذه الرتبة التي هي رتبة العلم أعلى من أن يصل إليها كل أحد. قال معلمي لسطا طاليس حكاية عن معلمه أفلاطن:

إن شاهر المعوفة أشمخ من أن يطير إليه كل طائر وسوادق البصوة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر.

كغوه من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون، لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج إليه واجتماعهم مع تباين

شهوراتهم وتغاير أفرجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصاورة عنهم مظنة التطلع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم، ثم تلك السنة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعة له، وذلك أنما يكون بمعجزات تدل على أنها من عند الله تعالى، ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والوذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أفرجتهم وهيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشلوع مؤيدا لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالوهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال، ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلهية تجديد غيرها، فوضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشوع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكوير، فيحصل لهم من تلقي الأوامر والنواهي الإلهية منافع ثلاث: إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات ومنعها

الصفحة 441

عن القوة الغضبية المكورة لصفاء القوة العقلية. الثانية: تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالواهيين القطعية الخالية عن المغالطة. والثالثة: تذوهم ما وعدهم الشلوع من الخير والشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتبادل والتوافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملي الثرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجب لوجه عن القبائح.

أقول: هذا مذهب المعتولة وأنكوت الأشاعرة ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح، والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا إلى القبيح وشهوة له ونفرا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمواخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما، وإلى هذا أشار بقوله: لوجه عن القبائح، أي لوجه التكليف عن القبائح.

قال: وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وإمكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقوة المكلف على الفعل وعلمه به أو إمكانه وإمكان الآلة.

أقول: لما ذكر أن التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف، وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل والمكلف والمكلف. أما ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما: انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر.

والثاني: أن يكون متقدما على الفعل قورا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه. وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما: إمكان وجوده. والثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجبا أو مندوبا، وإن كان التكليف ترك فعل فإما أن يكون الفعل قبيحا أو يكون الإخلال به أولى من فعله. وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب، وأن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه، وأن يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

وأما ما يرجع إلى المكلف فأن يكون قاروا على الفعل وأن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

قال: ومتعلقه إما علم إما عقلي أو سمعي وإما ظن وإما عمل.

أقول: متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا، أما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قاروا عالما إلى غير ذلك من المسائل التي ⁽¹⁾ يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعية. وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة وغوها. وأما العمل فقد يكون عقليا كود الوديعة وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو، وقد يكون سمعيا كالصلاة وغوها، وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطع للاجماع وإيصال الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع، ويدل عليه الاجماع والمعقول، أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغوهم واقع على أن التكليف منقطع، وأما

(1) وفي عدة نسخ: إلى غير ذلك من الصفات التي.



المعقول فنقول: لو كان التكليف دائما لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله، بيان الشوطية أن التكليف مشروط بالمشقة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق، والجمع بينهما محال ولا بد من وَاخ بين التكليف والثواب وإلا لزم الالغاء.

قال: وعلة حسنه عامة.

أقول: لما بين وألا حسن التكليف مطلقا شوع في بيان حسنه في حق الكافر، والدليل عليه أن العلة في حسن التكليف وهي التعويض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر.

قال: وضرر الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقويه أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا، بيان المقدمة الأولى أن التكليف نوع مشقة في العاجل وحصل العقاب بتوكله وهو ضرر عظيم فانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا.

والجواب: أن التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستترم من حيث هو تكليف ضررا وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال: وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال مقدر أيضا وهو أن يقال: إنكم شوطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغوه، وهذا التكليف يستترم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا، كما أن تكليف زيد لو استترم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحا.

والجواب: أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللارمة للتكليف.

قال: والفائدة ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر، وتقويه أن تكليف الكافر لا فائدة فيه، لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا.

والجواب لا نسلم أن الفائدة هي الثواب بل التعويض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

المسألة الثانية عشرة

في اللطف وماهيته وأحكامه

قال: واللطف واجب لتحصيل الغرض به (1).

أقول: اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الاجراء.

واحتزنا بقولنا: ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة، فإن لها حظا في التمكين وليست لطفا.
وقولنا: ولم يبلغ حد الاجراء، لأن الاجراء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه.
هذا اللطف المقرب.

وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولا له لم يطع مع تمكنه في الحالين، وهذا بخلاف التكليف الذي يطع عنده لأن اللطف أمرزائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يؤم أن يكون التكليف الذي يطع عنده لطفا.

إذا عرفت هذا فنقول: اللطف واجب خلافا للأشعرية، والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا وإلا لم نقض الغرض، بيان الملائمة أن

(1) كما في (مر ص ز ق). والباقية: ليحصل الغرض به.

الصفحة 445

المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه، فوجب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال: فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يشوه به ويؤجبه وإن كان من غورهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

أقول: لما ذكر وجوب اللطف شوع في بيان أقسامه وهو ثلاثة: الأول: أن يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم. الثاني: أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه إياه ويشوه به ويؤجبه عليه. الثالث: أن يكون من فعل غورهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

قال: ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والأخبار بالسعادة والشقوة ليس مفسدة.

أقول: لما ذكر أقسام اللطف شوع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها، وقد أورد من شبهات الأشعرية ثلاثة: الأولى: قالوا: اللطف إنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات

المفسدة، فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا. وتقدير الجواب أن جهات القبح معلومة لنا لأننا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالا بعدم العلم على العلم بالعدم.

الثانية: أن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه، والأول باطل وإلا لم يكن لظفا لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده، والثاني إما أن يكون عدمه لعدم القوة عليه فيؤزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها

الصفحة 446

فيؤزم الاخلال بالواجب. والجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فإن اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا بل كونه لظفا من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه، وامتناع توجيهه أنما يكون لمعرض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحا.

ويمكن أن يكون ذلك جوابا عن سؤال آخر لهم، وتقديره أن اللطف لو كان واجبا لم تقع معصية من مكلف أصلا لأنه تعالى قادر على كل شيء، فإذا قدر على اللطف لكل مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة. وتقدير الجواب أن نقول: إنما يصح أن يقال: يجب أن يُلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف.

الثالثة: أن الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه إغواء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف. والجواب أن الأخبار بالجنة ليس إغواء مطلقا لجواز أن يقتون به من الألفاظ ما يمتنع عنده من الإقدام على المعصية وإذا انتفى كونه إغواء على هذا التقدير بطل قولهم إنه مفسدة على الإطلاق وأما الأخبار بالنار فليس مفسدة أيضا لأن الأخبار إن كان للجاهل كآبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره تعالى فلا يدعه ذلك إلى الإصوار على الكفر، وإن كان عرفا كإبليس لم يكن إخباره تعالى بعاقبته⁽¹⁾ داعيا إلى الإصوار على الكفر لأنه يعلم أنه بإصوره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغويا عليه.

قال: ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم.

أقول: المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمقتولة الأمر بالمعصية والملجئ إليها، كما قال الله تعالى: (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله

(1) وفي (ص ش): إخباره تعالى بمعاقبته.

الصفحة 447

لقالوا ربنا ولا أرسلت إينار سولا) فأخبر أنهم لو منعهم اللطف في بعثه الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف

بخلاف العقاب المستحق للمكلف، ولهذا لو بعث الانسان غوه على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما أن لإبليس ذم أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي.

قال: ولا بد من المناسبة وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين.

أقول: لما فُغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شُرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة: الأول: أنه لا بد وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة، والمواد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه، وهذا ظاهر لأنه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كون غوه لطفاً فيؤزم الترجيح من غير مرجح، ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غوه من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً، وإلى هذين أشار بقوله: وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين، وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه، هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً، فلهذا شوطنا في اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً.

(1) كما في (م ص). والباقية: فأخبر أنه لو منعهم.

الصفحة 448

أقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف إما بالاجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه (1) فإن كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وإن كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه.

قال: ويزيد اللطف على جهة الحسن.

أقول: هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفوائض أو مندوباً كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا، وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكيمته.

قال: ويدخله التخيير.

أقول: هذا هو الحكم الخامس وهو أن اللطف لا يجب أن يكون معيناً بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده، أما في حقنا فكما في الكفولات الثلاث،

وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولدا يكون لطفاً له وإن كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أخوة غير أخوة الولد الأول وعلى صورة غير صورته، وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

قال: بشرط حسن البدلين (2).

أقول: لما ذكر أن اللطف يجوز أن يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من

(1) كما في (م) والباقية: إلى فعل الملطوف فيه.

(2) كما في جميع النسخ التي عندنا، وكذا في شرح القوشجي وشرح القديم، ولكن في (ت):

بشروط حسن التذكير. والظاهر أن التذكير تعريف البدلين فإنه لا معنى للتذكير.

الصفحة 449

البدلين أعني اللطف وبدله، وأطلق على كل واحد منهما اسم البديل بالنظر إلى صاحبه، إذ ليس أحدهما بالأصالة أولى من الآخر، وذلك الشوط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح، وهذا مما لم تتفق الآراء عليه فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً بمقام إبراض الله تعالى. واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه. وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب واللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم، كما نقول: إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

المسألة الثالثة عشرة

في الألم ووجه حسنه

قال: وبعض الألم قبيح يصدر منا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على

النفع أو دفع الضرر الوائدين أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

أقول: في هذا الكلام مباحث: الأول: في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله.

إعلم أنا قد بينا وجوب الألفاظ والمصالح وهي ضوبان: مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية، ومصالح الدين إما مضار أو منافع، والمضار منها آلام وأراض وغوها كالأجال والغلاء، والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص، فلأجل هذا بحث المصنف رحمه الله عقيب اللطف عن هذه الأشياء، ولما كانت الآلام تستلزم الأعاوض وجب البحث عنها أيضاً.

البحث الثاني: اختلف الناس في قبح الألم وحسنه، فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام، وذهبت المجورة إلى حسن جميعها

من الله تعالى، وذهبت البكوية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث: في علة الحسن، اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن، فقال أهل التناسخ: إن علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشوية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوبا استحققت الألم عليها، وهذا أيضا قول البيهقي. وقالت المعتزلة: إنه يحسن عند شروط: أحدها: أن يكون مستحقا، وثانيها: أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، وثالثها: أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، ورابعها: أن يكون مفعولا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار، وخامسها: أن يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا ⁽¹⁾ من يقصد قتلنا، لأننا متى علمنا اشتغال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعا.

قال: ولا بد في المشتغل على النفع من اللطف.

أقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف إما للمتألم أو لغوره، لأن خلو الألم عن النفع الوائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي: إن علة قبح الألم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط. وقال أبو هاشم: إنه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فلوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعضاء الوائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر، ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشروط كسر يده واستيجار من يروح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة، ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية الغرام ⁽²⁾.

قال: ويجوز في المستحق كونه عقابا.

(1) من الإيلام.

(2) كتاب نهاية الغرام في علم الكلام للعلامة، نسخة منه موجودة في مكتبة المجلس.

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصري فإنه جوز أن تقع الأمراض ⁽¹⁾ في الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق، لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود. ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون أمراضهم محنا لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الخوع ولا يؤرمهم ذلك في العقاب.

والجواب المنع من عدم لزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين:

أحدهما: الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة، والثاني: موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقنن للعبد ⁽²⁾ فلا يجب في المحنة ولا في العقاب، وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بأن لا يظهر خلاف الرضا وهو الخوع، ويجب أيضا التسليم بأن يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه

قال: ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن.

أقول: هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة، وجوز بعض المشايخ إدخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وإن لم يحصل في مقابلته عوض، لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي إليه الألم، ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر، ولما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلى عن العوض لأدائه إلى النفع. وحجة الأوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل

(1) كذا في جميع النسخ التي عندنا إلا في (م) ففيها: تقع الآلام.

(2) كذا في (م) والباقية: بدون للعبد.

الصفحة 452

الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجردا عن النفع وذلك قبيح.

قال: ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطيفته (1).

أقول: هذا مذهب أبي الحسين البصوي خلافا لأبي هاشم، وتقدير مذهب أبي هاشم أنا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختلزه المتألم لو عرض عليه؟ قال أبو هاشم: نعم لأن الألم المشتتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء، ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الأرباح مضرا، وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتحير الحكيم في أيهما شاء. وأبو الحسين منع ذلك لأن الألم إنما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم، ولو أمكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضررا وعبثا، ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح بدونه.

قال: ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

أقول: لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل، لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين، فأما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فإنه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

المسألة الرابعة عشرة

في الأعراض

قال: والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال.

(1) كما في (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) أي باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 453

أقول: لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه وبدأ بتحديدته، فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب.

قال: ويستحق عليه تعالى بإزال الآلام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وإزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار أو إباحته وتمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى: الأول: إزال الآلام بالعبد كالموض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به (1) من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تقويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنه لا فوق بين تقويت المنافع وإزال المضار، فلو أمات الله تعالى ابنا يزيد وكان في معلومه تعالى أنه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاتته من منافع ولده، ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تقويته المنفعة منه تعالى. وكذلك لو أهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر، لأن تقويت المنفعة كإزال الألم ولو ألمه ولم يشعر به لاستحق العوض، فكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها، وعندني في هذا الوجه نظر.

الثالث: إزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم، لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة أو وصول ألم، أو كان ظنا بأن يغم عند أمرة لوصول مضرة أو فوات منفعة، أو كان علما مكتسبا لأن الله

(1) أي العوض بإنزال الآلام بالعبد. وفي (م): العوض بها، فالضمير راجع إلى الآلام، ولكن الأول أنسب بأسلوب الكلام.

الصفحة 454

تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمرة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه، وأما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالا وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغم به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلاء الحيوان أو أباحه سواء كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفلة والنذر أو للندب كالأضحايا، فإن العوض في ذلك كله على الله تعالى لاستئثار الأمر والإباحة الحسن والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع

العظيمة البالغة في العظم حدا يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا ويغوى هذا القول إلى أبي علي الجبائي. وقال آخرون: إن العوض على فاعل الألم وهو قول يحيى عن أبي علي أيضا ⁽¹⁾. وقال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان. وقال قاضي القضاة: إن كان الحيوان ملجأ إلى الإيلام كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه. احتج الأولون بأنه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا إلى الإيلام مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الألم من قبحه ولم يوجه بشئ من أسباب الرجز مع إمكان ذلك كله، فكان ذلك بمنزلة الإغواء فولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

(1) كذا في جميع النسخ، وفي (م) يحيى مكان يحيى، ولم نجد يحيى هذا في تراجم الرجال مع طول فحصنا.

الصفحة 455

واحتج الآخرون بقوله عليه السلام: إن الله تعالى ينتصف للجماء من القنواء. واحتج النافون للعوض بقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار. واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن وإلا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ، وبأن العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل. والجواب عن الأول أنه لا دلالة في الحديث على أنه تعالى ينتصف للجماء بأن ينقل أعض القنواء إليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى إياها كما أن السيد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنه يحتمل المجاز بتشبيهه الظالم لتمكنه من الظلم بالقنواء والمظلوم بالجماء لضعفه. وعن الثاني أن المراد انتفاء القصاص. وعن الثالث بالفروق، فإن القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الأقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع. وعن الرابع أنه قد يحسن المنع عن الأكل إذا ⁽¹⁾ كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الاحراق ⁽²⁾ عند الألقاء في النار والقتل عند شهادة الزور.

أقول: إذا طرحنا صبيا في النار فاحتوق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأن فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطرح كأنه الموصل إليه الألم فلهذا كان العوض علينا بونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الأمام شاهدا زور بالقتل فإن العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد وُجب

(1) كذا في (م). والباقية: قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا.

(2) بخلاف الأحوار (م).

الصفحة 456

عليهما عوض لأنهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشروع فصار كأنهما فعلاه. (لا يقال) هذا يوجب العوض⁽¹⁾ عليه تعالى لأنه هو الموجب على الإمام قتله. (لأننا نقول) قبول الشاهدين عادة شوعية يجب إجراؤها على قانونها كالعادات الحسية، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشوعية، والمناط هو الحكمة المقتضية لاستوار العادات.

قال: والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم: إنه يجب سمعا لأن الوالد يجب عليه تدبير ولاده وتأديبهم أما الانتصاف بأخذ الأرش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى أن تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض، والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلا وسمعا أما من حيث العقل فلأن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف، فولا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا. وأما من حيث السمع فلورود الوآن بأنه تعالى يقضي بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بأنه الطالب أي الذي يطلب حق الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوري ظلمه.

(1) كما في (م) وفي عدة نسخ: هلا وجب العوض.

الصفحة 457

أقول: هذا تفريع علي وجوب الانتصاف وهو أنه هل يجوز تمكين الله⁽¹⁾ تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوري ظلمه فممنع منه المصنف رحمه الله وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم والكعبي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوري ظلمه، وقال: إن الله تعالى يفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا يجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيد الموتضى: إن التبقية تفضل أيضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فلهذا وجب العوض في الحال واختاره المصنف رحمه الله لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى (2) أعضاه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها وإن كان من أهل

العقاب أسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الأوقات.

أقول: لما بين وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقه.

(واعلم) أن المستحق للعوض إما أن يكون مستحقا للجنة أو للنار فإن كان مستحقا للجنة فإن قلنا: إن العوض دائم فلا بحث،

وإن قلنا: إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.

والجواب من وجهين: الأول: أنه يوصل إليه عوضه متوقفا على الأوقات بحيث لا يبين له انقطاعه فلا يحصل له الألم.

الثاني: أن يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل الألم، وإن كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه

جزءا من عقابه بمعنى أنه يسقط من عقابه براءة ما يستحقه من الأعراض،

(1) كما في (م). والنسخ الأخرى: هل يجوز أن يمكن الله.

(2) كما في النسخ كلها إلا (ت) ففيها: عرف الله تعالى. وكان الشرح على الأولى أعني فوق أنسب من الثانية.

الصفحة 458

إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد

إسقاط ذلك القدر من العقاب أشد ولا يظهر له أنه كان في راحة، أو نقول: إنه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من أعراضه

متوقفا على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

قال: ولا يجب نوامه لحسن الوائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة

التأخير، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل التواع.

أقول: لما ذكر وجوب العوض شوع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا فقال أبو علي الجبائي: إنه يجب نوامه.

وقال أبو هاشم: لا يجب، واختاره المصنف رحمه الله، والدليل عليه أن العوض إنما حسن لاشتماله على النفع الوائد على الألم

أضعافا يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا تجب إدامته.

وقد احتج أبو علي بوجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما: الأول: أنه لو كان العوض منقطعا لوجب إيصاله في الدنيا،

لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإنما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو النوام مع انقطاع الحياة

المانع من نوامه. (والجواب) لا نسلم أن المانع من تقدمه في الدنيا إنما هو انقطاع الحياة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة

خفية.

الثاني: لو كان العوض منقطعا لزم نوامه والتالي لا يجامع المقدم، بيان الملازمة أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم

يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه نوامه.

والجواب من وجهين: الأول: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إما لإيصاله إليه على التدرج في الأوقات

بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غوه من منافعه، أو بأن يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ. الثاني: أنه غير

محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب إدامته، وليس البحث في استئثار الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما.

قال: ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضا.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفرق به الثواب وهو أنه لا يجب إشعار مستحقه بتوفيقه عوضا له بخلاف الثواب، إذ يجب في الثواب مقرنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به، أما هنا فلأنه منافع وملاذ وقد ينتفع ويلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثاب في الآخرة من الأعراض يجب أن يكون عالما به من حيث إنه مثاب لا من حيث إنه معوض، وحينئذ يمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعين منافعه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا يتعين منافعه، بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعة معينة تون أخرى بل يصلح توفيقه بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض، وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذ كالأكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق، بخلاف العوض فإننا قد بينا أنه يصح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعة.

قال: ولا يصح إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة. وحزم أبو الحسين بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.



واحتج القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به. ولا يعرف مقلده ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه.

(1) والوجه عندي جواز ذلك لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحق إليه فكان جازاً. والحمل على الصبي غير تام لأن الشروع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شوعية حتى أنا ولا الشروع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، وأن هبته (2) إحسان إلى الغير وأثر هذا الإحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة لأنه كالبالغ لكن الشروع فوق بينهما، وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه تعالى أمكن هبته مستحقة لغوره من العباد لما ذكرنا من أنه حقه، وفي هبته انتفاع الموهوب وإمكان نقل هذا الحق، أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغورنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

قال: والعوض عليه تعالى يجب تزايداً إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض وهو أنه إما أن يكون علينا أو عليه تعالى، أما العوض الواجب عليه تعالى فإنه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة تنتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به، لأنه لو لا ذلك لزم الظلم، أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل، وأما العوض علينا فإنه يجب مساواته لما

(1) هو كلام الشارح العلامة خالف المصنف وأبا هاشم وقاضي القضاة في عدم صحة إسقاط العوض علينا، واختار رأي أبي الحسين في صحة إسقاط العوض علينا، ثم صرح بالفرق بين العوض والثواب بأن الأول يصح إسقاطه علينا دون الثاني، فتبصر.

(2) باتفاق النسخ كلها إلا (ز) ففيها: من الصبي المميز إذا علم دينه بأن هبته.. الخ، ثم الظاهر أن دينه فتح الدال.

فعله من الألم أو فوته من المنفعة، لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً، ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شوطناه في الآلام الصاورة منه تعالى.

المسألة الخامسة عشرة

في الآجال

قال: وأجل الحيوان (1) الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه.

أقول: لما فرغ من البحث عن الأعراض انتقل إلى البحث عن الآجال، وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطف، وجاز أن يكون موت إنسان في وقت مخصوص لطفاً لغوره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح. (واعلم) أن الأجل هو الوقت، ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فإن

طُوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتا لغره، ولو فرض جهالة طُوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال: طلعت الشمس عند مجيء زيد. إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه، وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلا له.

قال: والمقتول يجوز فيه الأمان لولاه.

أقول: اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل، فقالت المجوعة: إنه كان يموت قطعاً، وهو قول أبي الهذيل العلاف. وقال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً.

وقال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. ثم اختلفوا فقال قوم منهم: إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان. وقال الجبائيان

(1) وفي (ت): وأجل الحيوان الموقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه. والشرح يوافق الأول. وكلمة على في (ت) تحريف علم لأن رسم الخط القديم كان علم قريبا من على.

الصفحة 462

وأصحابهما وأبو الحسين البصري: إن أجله هو الوقت الذي قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري.

واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال.

واحتج الموجبون لحياته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غره محسنا إليه، ولما وجب القود لأنه لم يفوت حياته.

والجواب عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم، وعن الثاني بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها

عوضا زائدا على الله تعالى فيذبحه فوت عليه الأجزاء، والقود من حيث مخالفة الشلوع إذ قتله حرام عليه وإن علم

موته، ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله.

قال: ويجوز أن يكون الأجل لظفا للغير لا للمكلف.

أقول: لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لظفا لغره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لظفا للمكلف نفسه، لأن الأجل يطلق

على عمه وحياته، ويطلق على أجل موته. (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللفظ زائد على التمكين،

(وأما الثاني) فهو قطع التكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لظفا له فيما يكلفه من بعد واللفظ لا يصح أن يكون لظفا فيما

مضى.

المسألة السادسة عشرة

في الأزواق

قال: والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المجرة ما أكل سواء كان حراماً أو حلالاً، وعند المعتزلة أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: (وأنفقوا مما رزقناكم) والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع،

الصفحة 463

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لأن للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه، لأن تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيع له الطعام لأنه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لأنه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به. وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك، ولا يقال: إن الأشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليس ملكا لنا، فحينئذ الأزراق كلها من قبله تعالى لأنه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيضة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه، ويحظر على غيره من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم (1).

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ، وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز، وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقرا ليحل له أخذ الأموال الممتوجة بالحرام ولأن في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة. والحق ما قلناه ويدل عليه المعقول والمنقول، أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا. وأما المنقول فقولته تعالى: (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الآيات، وقوله عليه السلام: (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأول بالمنع من عدم التميز، إذ الشلوع ميز الحلال من الحرام

(1) كذا في النسخ كلها إلا في (م) ففيها: ويباح ويكره ويحرم. والشرح على وزن النسخ الأولى.

الصفحة 464

بظاهر اليدولأن تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم تناول والارم باطل اتفاقا (1)، وعن الثاني أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة (2). (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

المسألة السابعة عشرة

في الأسعار

قال: والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند⁽³⁾ إليه تعالى وإلينا أيضا.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثلن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان. وإنما اعتبرنا الثمن والمكان لأنه لا يقال: إن الثلج قدر رخص سوه في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس وأن يبيعه، ويجوز أن يقال:

رخص في الصيف إذا نقص سوه عما جرت به عادته في ذلك الوقت، ولا يقال:

رخص سوه في الجبال التي يزول فيها لأنها ليست مكان يبيعه، ويجوز أن يقال: رخص سوه في البلاد التي اعتيد يبيعه فيها.

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) وفي (ش): لا معونة الظلمة. وفي (د): لا معونة، نسخة. والنسخ الأخرى هي ما اخترناه في الكتاب.

(3) أي السعر، وإن شئت قلت: كل واحد من الرخص والغلاء. وفي (ش ق د): ويستندان، أي الرخص والغلاء، والمال

واحد. وفي (م ص ز ت): ويستند. وظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانية أمتن من الأولى غالبا كما اخترناه.

الصفحة 465

(واعلم) أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى، بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس إليه تفضلا منه تعالى وإنعاما أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المستتدة إلينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة رخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

المسألة الثامنة عشرة

في الأصلح

قال: والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصلح.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إن الأصلح ليس يوجب على الله تعالى. وقال البلخي: إنه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين. وقال أبو الحسين البصري: إنه يجب في حال دون حال، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وتحرير صورة النزاع أن الله تعالى إذا علم لم انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك القدر له أم لا؟ احتج الموجبون بأن الله تعالى داعيا إلى

إيجاده وليس له صرف عنه، فيجب ثبوته لأن مع ثبوت القفوة ووجود الداعي وانتفاء الصرف يجب الفعل. وبيان تحقق الداعي أنه إحسان خال عن جهات المفسدة، وبيان انتفاء الصرف أن المفسد منتفية ولا مشقة فيه. واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً، بيان الملازمة أنا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الرائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب

الصفحة 466

إيجاده ثم وقوع ما لا نهاية له، لأننا نفرض ذلك في كل زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب. قال أبو الحسين: إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الرائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصرف، وإذا لم يكن في الرائد مفسدة إلى غير النهاية فإنه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله، لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلًا في فعل ما يشق فإن ذلك يجري مجرى الصرف عنه فيصير الداعي مؤدداً بين الداعي والصرف فلا يجب الفعل ولا الترك، وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع رهم إلى فقير ولم يظهر له ضرر في دفعه فإنه يدفعه إليه، فإن حضوه من الفقاء جماعة يكون الدفع إليهم مساوياً للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع إليهم لحصول الضرر فإنه قد يدفع الرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه، فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه، فهذا قال: قد يجب الأصلح في بعض الأحوال نون بعض. وللنفاة وجوه أخر ذكرناها في كتاب نهاية الروام على الاستقصاء.

الصفحة 467

قال:

المقصد الرابع

في النوبة

الصفحة 468

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وإزالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضرار⁽¹⁾ وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى

في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت الواهمة منه، والدليل على حسن البعثة أنها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاصد فكانت حسنة قطعاً، وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثة:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغورها، وأن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغورها من

(1) كما في (ق ش د ز ت) وفي (م ص): والمنافع والمضار. ونسخ الشرح القديم موافقة للأولى.

مسائل الأصول.

ومنها: إزالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنه مملوك لغوره وأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فإلا البعثة لما علم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعده، إذ يجوز العقل طلب المالك من العبد فعلا لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف.

ومنها: أن بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة، ثم الحسن منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

ومنها: أن بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يترك ذلك كله، وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

ومنها: أن النوع الانساني خلق لا كغوره من الحيوانات فإنه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشركة ومعونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقوهم على الاجتماع وهو السنة والشوع، ولا بد للسنة من شلوع يسنه ويقور ضوابطها ولا

بدو أن يتميز ذلك الشخص من غوه من بني نوعه لعدم الأولوية، وذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وأن يتميز من قبل الله تعالى بمعزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعددهم على متابعتة بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

ومنها: أن أشخاص البشر متفاوتة في إرواك الكمالات وتحصيل المعرف واقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال إرواكه وشدة استعداده للاتصال بالأمور العالية، وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية، وبعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد

الصفحة 470

الطرفين وبعدها عن الآخر، وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان.

ومنها: أن النوع الإنساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمسكن وغوها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه، ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية. ومنها: أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفترق فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومثوله.

ومنها: أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: وشبهة الواهمة باطلة بما تقدم.

أقول: احتجت الواهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله. وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفا للعقول؟ بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشوائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية

في وجوب البعثة

قال: وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكليف العقلية.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إن البعثة واجبة. وقالت الأشعرية:

إنها غير واجبة. احتجت المعتزلة بأن التكليف السمعية أطفاف في التكليف العقلية

الصفحة 471

واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب، ولا تمكن معرفته إلا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفا في العقلي بأن الانسان إذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشوعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاة عن المناهي العقلية أقرب، وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

المسألة الثالثة

في وجوب العصمة

قال: ويجب في النبي العصمة (1) ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولو جوب متابعتة وضدها والإنكار عليه (2).

أقول: اختلف الناس هنا، فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء إما على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم، أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم، أو لأنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم. وذهبت الأشعرية والحشوية إلى أنه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب. وقالت الإمامية: إنه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغورها وكبورها والدليل عليه وجوه: أحدها: إن الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنما يحصل بالعصمة فتجب العصمة تحصيلًا للغرض. وبيان ذلك أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في

(1) الحق أن السفير الإلهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع أحواله وأطواره وشؤونه قبل البعثة أو بعدها، فالنبي معصوم في تلقي الوحي وحفظه وإبلاغه كما أنه معصوم في أفعاله مطلقا بالأدلة العقلية والنقلية فمن أسند إليه الخطأ فهو مخطئ، ومن أسند إليه السهو فهو أولى به. ونقل الروايات والأخبار بل الآيات القرآنية في ذلك يؤدي إلى الإسهاب وتنزيه الأنبياء لعلم الهدى السيد المرتضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

(2) وفي (ق د): لانكار عليه. والباقية كلها: والانكار عليه.

أمرهم ونهيبهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ذلك، وحينئذ لا ينفادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة. الثاني: أن النبي تجب متابعتة فإذا فعل معصية فإما أن تجب متابعتة أو لا، والثاني باطل لانقضاء فائدة البعثة والأول باطل لأن المعصية لا يجوز فعلها، وأشار بقوله: لوجب متابعتة وضدها، إلى هذا الدليل لأنه بالنظر إلى كونه نبيا تجب متابعتة، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه. الثالث: أنه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم إيذائه وهو منهي عنه، وكل ذلك محال.

قال: وكمال العقل والذكاء والفتنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظافة والغلظة والابنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكروها، وقوله: وكمال العقل، عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر، وأن يكون في غاية الذكاء والفتنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي مترددا في الأمور

متحوا، لأن ذلك من أعظم المنوات عنه، وأن لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه، وأن يكون موزها عن دناءة الآباء وعهر الأمهات لأن ذلك منفر عنه، وأن يكون موزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النوة عنه، وأن يكون موزها عن الأبراض المنوة⁽¹⁾ نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن

(1) في خصال الصدوق وخامس البحار في كتاب النبوة (ص 204 ط 1).

في خبر القطان عن السكوي عن الجوهري عن ابن عمرة عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: إن أيوب عليه السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب - خ ل) وإن الأنبياء عليهم السلام لا يذنبون لأنهم معصومون مطهرون لا يذنبون ولا يريغون ولا يرتكبون ذنبا لا صغورا ولا كبوا، وقال: إن أيوب عليه السلام من جميع ما ابتلي به لم تنتن له رائحة ولا قبحت له صورة ولا خرجت منه مدة من دم ولا قيح ولا استنقوه أحدر آه ولا استوحش منه أحد شاهده ولا تنود شئ من جسده، وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يبتليه من أنبيائه وأوليائه المكممين عليه، وإنما اجتنبه الناس لفقوه وضعفه في ظاهر أمره لجهلهم بما له عند ربه تعالى من التأييد والوج. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، وإنما ابتلاه الله عز وجل بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لئلا يدعوا له الوبوبية إذا شاهدوا ما أراد الله أن يوصله إليه من عظام نعمه تعالى متى شاهدوه وليستدلوا بذلك على أن الثواب من الله تعالى على ضربين: استحقاق واختصاص، ولئلا يحتقروا ضعيفا لضعفه ولا فقرا لفقوه ولا مريضا لمرضه وليعلموا أنه يسقم من يشاء ويشفي من يشاء متى شاء كيف شاء بأي سبب شاء ويجعل ذلك عوة لمن شاء وشقوة لمن شاء وسعادة لمن شاء، وهو عز وجل في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله لا يفعل بعباده إلا الأصلاح لهم ولا قوة لهم إلا به، إنتهى.

قوله صلى الله عليه وسلم: أعظم الناس بلاء الأنبياء. ومن ذلك العظم الضر بالضم قال عز من قائل: (وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين) إذ الضر بالفتح الضر في كل شئ، وبالضم الضر في النفس، ذكوه في الكشاف. قال علم الهدى في تنويه الأنبياء: فإن قيل أفتصحون ما روي من أن الجذام أصابه حتى تساقطت أعضؤه؟ قلنا: أما العلل المستنقفة التي تنفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شئ منها على الأنبياء عليهم السلام لأن النور ليس بواقف على الأمور القبيحة بل قد يكون من الحسن والقبح معا وليس ينكر أن يكون أرواض أيوب عليه السلام وأوجاعه ومحنه في جسمه ثم في أهله وماله بلغت مبلغا عظيما تريد في الغم والألم على ما ينال المجنوم وليس ينكر ترايد الألم فيه عليه السلام وإنما ينكر ما اقتضى التفسير.

قال في مجمع البيان عند قوله سبحانه: (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عومت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين) (آل عمران 159).

في هذه الآية دلالة على اختصاص نبيينا بمكرم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومن عجيب أمره صلى الله عليه وسلم أنه كان أجمع الناس لواعي الترفع ثم كان أدناهم إلى التواضع وذلك أنه كان أوسط الناس نسبا وأوفهم حسبا وأسخاهم وأشجعهم وأكاهم وأفصحهم، وهذه كلها من نواعي الترفع. ثم كان من تواضعه أنه كان يوقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار

ويعلف الناضح ويجيب دعوة المملوك ويجلس في الأرض ويأكل على الأرض وكان يدعو إلى الله من غير زئير وكهرو ولا زجر. ولقد أحسن من مدحه في قوله:

فما حملت من ناقة فوق ظهرها أبر وأوفى ذمة من محمد

إلى أن قال رحمه الله: وفيها أيضا دلالة على ما نقوله في اللطف لأنه سبحانه نبه على أنه لو لارحمته لم يقع اللين والتواضع ولو لم يكن كذلك لما أجابوه فبين أن الأمور المنفوعة منفية عنه وعن سائر الأنبياء ومن يجري مجراهم في أنه حجة على الخلق، وهذا يوجب تترئيبهم أيضا عن الكبائر لأن التنفير في ذلك أكثر.

الصفحة 473

الصفحة 474

كثير من المباحات الصلوة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق ⁽¹⁾ وغير ذلك لأن ذلك كله مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة.

المسألة الرابعة

في الطريق إلى معرفة صدق النبي

قال: وطريق معرفة صدقه ⁽²⁾ ظهور المعجز على يده وهو ثبوت ⁽³⁾ ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى.

أقول: لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه وهو شئ واحد وهو ظهور المعجز على يده، ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى، لأن الثبوت والنفي سواء في الإعجاز فإنه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر على رفع أصغر الأشياء. وشروطنا

(1) في الكافي عن الصادق عليه السلام قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو يأكل ويمشي وبلال يقيم الصلاة. وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام: لا بأس أن يأكل الرجل وهو يمشي وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدين رحمه الله في الكشكول (ص 571 ط 1) فتدبر في الروايتين فإن في الأولى ناصا على أنه خرج قبل الغداة فهي تقيد الثانية على وجه لا ينافي التنافر العقلي.

(2) الحق أنه نفسه دليل لنفسه كما أن الدليل دليل لنفسه أي دليل كل أمر فإنما هو دليل لنفسه.

كما أن الوحي إذا أتى إليه وجبرئيل قول به على قلبه أترك النوة بنفسه وصدقها بذاته إيراكا ما اعتراه وسوسة، وتصديقا ما اعتوره دغدغة بل هو على بينة من ربه رأى نبوته على بصوة أشد من رؤية الشمس البلغة على بصر.

(3) المعجز أمر خلق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة.

الصفحة 475

خرق العادة لأن فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق، وقلنا مع مطابقة الدعوى لأن من يدعي النبوة ويسند معجزته إلى إواء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم رء العمى ⁽¹⁾ لا يكون صادقا. ولا بد في المعجز من شروط: أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقربه الأمة المبعوث إليها. الثاني: أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث: أن يكون في زمان التكليف، لأن العادة تنتقض عند أشراط الساعة. الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جريا مجرى ذلك، ونعني بالجري مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه وأنه لا مدعي للنبوة غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه وأنه لأجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه. الخامس: أن يكون خرقا للعادة.

المسألة الخامسة

في الكرامات

قال: وقصة مريم ⁽²⁾ وغيرها تعطي جواز ظهوره على الصالحين.

قال: اختلف الناس هنا، فذهب جماعة من المعتولة إلى المنع من إظهار

(1) كما في (م) والنسخ الأخرى: مع عدم براء عماء.

(2) (حكم حكيم وكلام كامل رصين لأن النفوس الانسانية مجبولة ومفطورة على الاعتلاء إلى مقاماتها الشامخة التي تعطي المفاتيح وتصرف في مادة الكائنات بإذن الله سبحانه، والأنبياء والأوصياء دعوا ما سواهم من النفوس الانسانية إلى الارتقاء إلى معراجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصدق تعالوا، فولا هذه الشأنية لهم لما وقعوا في محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب، وهم عليهم السلام معصومون في جميع شؤون أحوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب وقابلين له فإن هذا من أعمال الجهال قال تعالى شأنه: (قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) (البقرة 68) نعم يجب الفرق في المقام بين النبوة الإنبائية والنبوة التشريعية على ما حررناهما في سائر رسائلنا، والإشارات القوانية والمآثرات المتطاوة معاضدة على أفصح لسان وأنطق بيان في ذلك.

الصفحة 476

المعجز على الصالحين كرامة لهم ومن إظهاره على العكس على الكذابين إظهارا لكذبهم، وجيزه أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتولة والأشاعرة وهو الحق، واستدل المصنف رحمه الله بقصة مريم فإنها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالأخبار المتوازة المنقولة عن علي عليه السلام وغوه من الأئمة، وحمل المانعون قصة مريم على الإهاص لعيسى عليه السلام ⁽¹⁾ وقصة آصف على أنه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول: إن بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، ولهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصة علي عليه السلام على تكملة معجزات النبي عليه السلام.

قال: ولا يؤرم خروجه عن الأعجاز ولا التنفير ولا عدم التميز ولا إبطال دلالاته ولا العمومية.

أقول: هذه وجوه استدلال بها المانعون من المعقولة: الأول: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وإن لم يعلم بها غوهم، لأن الغرض هو سرورهم، وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الإعجاز. والجواب المنع من الملائمة، لأن خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح ونحن أننا نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فنجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم، فإذا شركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، ولهذا لو أكرم⁽²⁾ الرئيس بؤوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع

(1) الرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط، يقال: رهصت الحائط بما بقيمه، قاله الجوهري في الصحاح. وفي منتهى الإراب: رهص بالكسر جينه بن ديوار. والإرهاص إحداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته فكانه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرهص بالنسبة إلى ما بينى عليه ويأتي بعده.

(2) أي هان موقع الإعجاز. والنسخ كلها متفقة على ما اخترناه، وضمير موقعهم كما في المطبوعة من قبل راجع إلى

الأنبياء.

الصفحة 477

لمن يستحق الاكرام. والجواب بمنع انحطاط مرتبة الإعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فإنه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تؤرم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الأنبياء كذا لا تؤرم الإهانة مع ظهوره على الصالحين. الثالث: احتجاج أبي هاشم قال: المعجز يدل بطريق الإبانة والتخصيص، وفسوه قاضي القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره، إذ الأمة مشركون له في الانسانية ولولمها فولا المعجز لما تميز عنهم فلو شركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. والجواب أن امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة، وهذا شئ يختص به نون غوه ولا يؤرم من مشركة غيره له في المعجزة مشركته له في كل شئ.

الرابع: لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالاته على صدق مدعي النبوة، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملائمة أن ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها، وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغوها في المعجز فبطلت دلالاته، إذ لا دلالة للعام على الخاص. (والجواب) المنع من الملائمة، لأن المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزة على شخص فإما أن يدعي النبوة أو لا، فإن ادعاها علمنا صدقه إذ اظهر المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا، وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته. والحاصل أن المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى، فإن تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه ويستترم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس: قالوا: لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على

المخبر بالشعب وغوهما.

والجواب لا يؤرم⁽¹⁾ العمومية أي لا يؤرم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن أننا نجوز إظهاره على مدعي النبوة أو

الصلاآ إكراما له وتعظيما، وذلك لا يحصل

(1) النسخ كلها متفقة على ما اخترناه في المقام.



لكل مخبر بصدق.

قال: ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة تعطي الإهavas.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكوامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الإهavas إلا جماعة منهم وجوزه الباقون، واستدل المصنف رحمه الله على تجوزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه وآله قبل النبوة كما نقل من انشقاق إيوان كسوى، وغور ماء بحيرة سلوا⁽¹⁾، وانطفاء نار فارس وقصة أصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم الأحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة.

قال: وقصة مسيلمة وفوعون إواهيم تعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكوامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعوهم إظهارا لكذبهم، واستدل المصنف رحمه الله بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة، فقيل له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لأعور فود الله عينه الذاهية، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة. وكما نقل أن إواهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال نمود عند ذلك⁽²⁾: إنما صلت كذلك هيبه مني فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته.

لا يقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعوهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا، لأننا نقول: قد يتضمن

(1) البحيرة تصغير البحر يعني بها درياچه ساوة، وهي معروفة في زماننا ببحيرة قم.

(2) كما في النسخ كلها إلا (ق) ففيها: قال عمه عند ذلك. ولكن كلام الخاجة حيث قال:

وفوعون إواهيم، يعطي الأول. نعم جاءت العبارة في (ق ت) بالواو بعد فوعون، أي:

وفوعون وإواهيم. فعلى هذا الوجه يمكن أن يقال: وقصة عم إواهيم، فكان فوعون هو فوعون موسى كما يقال في قصة فوعون موسى إنه قال انفلق البحر هيبه مني فألركه الغوق.

ولكن الصواب هو الإضافة أي: فوعون إواهيم، كما في (م ص د ش ز) على أن الشلوح لم يشر إلى فوعون موسى

أصلا.

المصلحة إظهاره على العكس إظهارا لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجوز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجرم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة

في وجوب البعثة في كل وقت

قال: ودليل الوجوب يعطي العمومية.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتزلة: إن البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. وقال علماء الإمامية: إنه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلوزمان من شوع نبي. وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين، وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت بأن دليل الوجوب يعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زحوا عن القبائح وحثا على الطاعة فتكون لطفًا، ولأن فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهوج والبرج، وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت.

قال: ولا تجب الشريعة.

أقول: اختلف الشيخان هنا، فقال أبو علي: تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن تكون له شريعة. وقال أبو هاشم وأصحابه: لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثًا. والجواب يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعائه إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثًا ويجب عليهم النظر في

الصفحة 480

معجزته (1) فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة. واحتج أبو علي بأنه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة وكذا تجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

المسألة السابعة

في نوبة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال: وظهور معجزة القرآن وغوره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته، والتحدي (2) مع

الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز، والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شوع في إثبات نوبة نبينا محمد عليه السلام، والدليل عليه أنه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا، أما ظهور المعجزة على يده فوجهين: الأول: أن القرآن معجز (3) وقد ظهر

(1) كما في (ص). والباقية: النظر في معجزتهم.

(2) قال الجوهري في الصحاح: تحديث فلانا إذا مللته في فعل ونزلته الغلبة.

3) (لا يخفى عليك أن معجزات السواء الإلهية على قسمين: قولي وفعلي، والقولي أقوى الحجتين على حجبتهم، وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا نهج الولاية (ص 195 - 202 ط 1 من 11 رسالة فرسي)، فإن شئت فاجعه. ثم إن من معجزاته الفعلية الباقية إلى الآن قبلة المدينة الطيبة زادها الله تعالى شرفا بيان ذلك يطلب في الدرس السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص 365 - 384 ط 1).

ثم إن معجزته الفعلية الأخرى هي بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظله وقت زوال كل يوم في غاية الاستواء والتعديل على أساس رصين علمي بني بنور الله صار دليلا لمهوه الفنون الرياضية على استنباط الشكلين الظلي والمغني منه، كما أن نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلا للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقي معتقدين بأنه أوثق الطرق وأحسنها وأتقنها لذلك والبحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب أيضا من الدرس الثاني والسبعين من كتابنا المذكور. وقد حررناه بالفرسية في رسالتنا (قرآن وإنسان) وفي النكتة المائة من ألف نكتة ونكتة.

الصفحة 481

على يده، أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى⁽¹⁾ به فصحاء العرب لقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهرا)، والتحدي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر النواحي عليه إظهارا لفضلهم وإبطالا لدعواه وسلامة⁽²⁾ من القتل يدل على عجزهم وعدم قوتهم على المعرضة. وأما ظهوره على يده فبالقواتر. الثاني: أنه نقل عنه معجزات كثيرة كنوع الماء⁽³⁾ من بين أصابعه صلى الله عليه وآله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غوة تبوك.

وكعود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكلية وتنشف البئر فدفع سهمه إلى الواء بن عزب فأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على الواء بن عزب من الغرق. ونقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف فتقل فيها حتى انفجر الماء لللال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء يؤهم ذلك فتقل فيها فذهب الماء أجمع. ولما قل قوله تعالى: وأنذر عشيرتكم الأوثيين قال لعلي عليه السلام: شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع لي من بني أبيك بني هاشم، ففعل علي عليه السلام ذلك ودعاهم وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبوا ما يوي فيه إلا أثر أصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله، فلما أراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبو لهب: كاد أن يسحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى، فقال

(1) كأنه تحدى أولا بمثل القرآن، ثم خفف فتحدى بعشر سور، ثم خفف فتحدى بسورة من مثله ولو كانت مثل الكوثر.

(2) بالإضافة باتفاق النسخ كلها، أي مع سلامته صلى الله عليه وسلم من القتل.

(3) وفي (م): كنبع الماء. والنوع والنبع بمعنى. وما في المطبوعة من قوله: (كينوع الماء) فهو محرف كنوع الماء.

لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في اليوم الثاني كالأول فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام ⁽¹⁾ على الخلافة بعده ومتابعته. وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال أنا وأصحابي، فقال: نعم، ثم جاء إلى امرأته وأخوها بذلك فقالت له: أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال: لا بل هو لما قال أنا وأصحابي قلت نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم، قال جابر: ما عندنا إلا عناق في التور وصاع من شعير خبزناه فقال له عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل فأكلوا كلهم.

وسبح الحصى في يده عليه السلام وشهد الذئب له بالرسالة: فإن أهبان بن أوس ⁽²⁾ كان وعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة، هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه، فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعي مكلم الذئب.

وتقل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا، ودعا له بأن يصوف الله تعالى عنه الحر والورد، فكان لباسه في الصيف والشتاء واحدا. وانشق له القمر. ودعا الشوة فأجابته وجاءته تخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت إلى مكانها. وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منوا فانتقل إليه فحن الجذع إليه حنين الناقة إلى ولدها فالتومه فسكن. وأخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع الفتك به فقتل في ذلك الموضع. وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه السلام.

وأخبر أصحابه بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خرا فإن لهم ذمة ورحما. وأخبرهم

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) (أهبان بضم الأول كعثمان صحابي. في الخصائص الكبرى للسيوطي: أهبان بن أوس (ج 2 مصر ص 268 و ط حيوآباد الدكن ج 2 ص 61) وفي أسد الغابة: ج 1 ص 161 ط مصر.

بادعاء مسيلمة النوة باليمامة وادعاء العنسي ⁽¹⁾ النوة بصنعاء وأنهما سيفقتلان فقتل فيروز الديلمي العنسي قوب وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة.

وأخبر عليا عليه السلام بخبر ذي الندية وسيأتي. ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة: كفوت ربب النجم، بتسليط كلب الله عليه فوج عتبة إلى الشام فوج الأسد فرتعدت فوائسه فقال له أصحابه: من أي شئ ترتعد، فقال: إن محمدا دعا علي فوالله ما أظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد فأحاط القوم بأنفسهم ⁽²⁾ ومتاعهم عليه فجاء الأسد فلحس ⁽³⁾ رؤوسهم واحدا واحدا حتى إنتهى إليه فضغمه ضغمة ففوع منه ومات. وأخبر بموت النجاشي ⁽⁴⁾ وقتل زيد ابن حلثة بموته فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة، وأن جعفوا أخذ الراية ثم قال: قتل جعفر، ثم توقف وقفة ثم قال: وأخذ

الرواية عبد الله بن رواحة، ثم قال: وقتل عبد الله ابن رواحة، وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعوا إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام. وقال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام، فقال: قتله من جاء به، فعرضه ابن عباس وقال: لم يقتل الكفار إذن حذوة وإنما قتله رسول الله لأنه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه. وقال لعلي عليه السلام:

ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والملقين، فالناكثون طلحة وزبير لأنهما بايعاه وناكثا، والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة،

-
- (1) بالعين المهملة والنون الساكنة، الأسود العنسي في الخصائص الكبرى ج 2 ص 116 ط مصر. والعنسي من الأنساب للسمعاني.
- (2) في الخصائص الكبرى للسيوطي فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطه بينهم (ج 1 ط مصر ص 369). والكلب هو الحيوان المفترس فيشمل الأسد والذئب ونحوها.
- (3) كما في (م) والنسخ الأخرى: يهمش مكان فلحس.
- (4) ثم جمع المسلمين في البقيع فصلى على جنزة النجاشي عن بعد، وقد كان النجاشي قد لوى المسلمين في الحبشة وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

الصفحة 484

والملقون هم الخرجون عن الملة وهم الخوارج. وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصونا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه، وقد أوردنا معجزات أخرى منقولة في كتاب نهاية البرام.

قال: وإعجاز القرآن قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه وفصاحته، وقيل للصرفة⁽¹⁾. والكل محتمل.

(1) قال في نقد المحصل: إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته. وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة. قالوا: كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه، وعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز. والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا قوي وهو معنى قوله تعالى: ويتلوه شاهد منه فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه، إنتهى كلامه.

وقال ياقوت في معجم الأدباء: قرأت بخط عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي في كتاب له ألفه في الصرفة زعم فيه أن القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبي صلى الله عليه وآله وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صوفوا عن ذلك لا أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحة، وهو مذهب لجماعة من المتكلمين والرافضة منهم بشر المرويسي والمروزي أبو القاسم قال في تضاعيفه: وقد حمل جماعة من الأدباء قول أصحاب هذا الرأي على أنه لا يمكن أحد من المعارضة بعد زمان التحدي على أن ينظموا على أسلوب القرآن وأظهر ذلك قوم وأخفاه آخرون، إنتهى.

فعم أصحاب الصرفة أن الله تعالى صوف القوى البشرية عن المعارضة ولذلك عجزوا ولولا صوفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله.

والحق أن القرآن معجز في بلاغته وأسلوبه وكماله اللفظي والمعنوي في جميع جهاته وليس إجله منحصر في البلاغة والأديب ينظر إليه من حيث صناعته، فيقول من هذه الجهة معجز، وكل ذي فن في الفنون يخبر عنه بحسب فنه ويظهر العجز عن الإتيان بمثله كذلك.

وعلى القول بالصرفة أيضا إجله تام بل يمكن التفوه بالألوية وذلك لأنهم عاجزون عن إتيان ما هو كان مقنونا لهم فبصوفه سبحانه إياهم عجزوا عن ذلك فكل من اهتم عن الإتيان بمثله يصوفه الله تعالى عن ذلك. ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإمامية قائلا بالصرفة أسنوا القول بالصوفة إليهم وإلا لم يذهب الإمامية - أنار الله وهانهم - على الإطلاق إلى الصرفة.

ثم لما كان الشريف المرتضى من أعظم الإمامية قائلا بالصرفة أسنوا القول بالصوفة إليهم وإلا لم يذهب الإمامية - أنار الله وهانهم - على الإطلاق إلى الصرفة.

الصفحة 485

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجبائين: إن سبب إعجاز القرآن فصاحته.

وقال الجويني: هو الفصاحة والأسلوب معا⁽¹⁾، وعنى بالأسلوب الفن والضرب.

وقال النظام والمرتضى: هو الصرفة، بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعلضة. واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب أنهم كانوا يستعظمون فصاحته، ولهذا أراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فوده أبو جهل وقال له: يحرم عليك الأظبيين⁽²⁾، وأخبر الله تعالى عنهما بذلك بقوله: (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآية، ولأن الصرفة لو كانت⁽³⁾ سببا في إجله لوجب أن يكون في غاية الركافة، لأن الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز، والتالي باطل بالضرورة. واحتج السيد المرتضى بأن العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفودة وعلى التركيب، وإنما منوا عن الإتيان بمثله تعجزوا لهم عما كانوا قادرين عليه، وكل هذه الأقسام محتملة.

قال: والنسخ تابع للمصالح.

أقول: هذا إشارة إلى الود على اليهود حيث قالوا بنوام شوع موسى عليه السلام، قالوا: لأن النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه وإن كان مفسدة قبح الأمر به، وإذا بطل النسخ لزم القول بنوام شوع موسى عليه السلام. وتقدير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الأوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به،

(1) هكذا نقلت العبارة بإطباق جميع النسخ التي عندنا. وما في المطبوعة: وقال أهل الحق هو الفصاحة والأسلوب معا، يعد من تعريفات الكتاب.

(2) كما في (م ص) والنسخ الأخرى: فصدده. وفي صحاح الجوهري: الأظبيان الأكل والجماع.

(3) هكذا كانت العبارة في جميع النسخ وسياق العبارة يقتضي أن يقال: وبأن الصرفة لو كانت بالباء الجلة لا اللام، أي

ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

قال: وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدمه وأوجب الختان بعد تأخوه وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك من الأحكام (1).

أقول: هذا تأكيد لأبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين ولا جواز وقوعه، وها هنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها: أنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كل ما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية، وورد فيها أنه قال لnoch عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام. ومنها:

أنه أباح نوحا عليه السلام تأخير الختان (2) إلى وقت الكبر وحرمة على غيره من الأنبياء، وأباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كونه وحرمة على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام. ومنها: أنه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأختين وحرمة على موسى عليه السلام.

قال: وخوهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلق (3) ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا.

أقول: إن جماعة اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلا ومنعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبب أبدا، والتأبيد يدل على النوام ودوام الشروع بالسبب ينفي القول بنوثة محمد صلى الله عليه وآله، والجواب من وجه: الأول: أن هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الروندي (4).

(1) هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ.

(2) باتفاق النسخ كلها.

(3) كما في (م، ص، ق، ز) وفي (ت): مختل. وفي (د، ش) مختلف. والشوح يوافق الأول.

(4) في جميع النسخ المعتوة عندنا ابن الروندي، بلا الف. ولكن الصحيح مع الألف، ولعل رسم الخط كان بدونه نحو

إسماعيل وإسحق. وابن الروندي هو أحمد بن يحيى المروزي معروف مذكور في التاجم والفهلوس. ففي تزيخ ابن خلكان: أبو الحسين أحمد بن يحيى ابن إسحاق الروندي العالم المشهور له مقام في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصوه وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابا - إلى قوله: ونسبته إلى راوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهي قوية من قوى قاسان بنواحي أصفهان، وراوند أيضا ناحية ظاهر نيسابور - توفي سنة خمس وأربعين

ومائتين (ج 1 ط 1 ص 28).

الثاني: لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع قواهم لأن بخت نصر استأصلهم وأفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله. الثالث: أن لفظة التأبيد لا تدل على اللوام قطعا فإنها قد وردت في التوراة لغير اللوام، كما في العبد أنه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبي العتق ثقت أذنه واستخدم أبدا، وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة. وأمروا في البقرة التي كلوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة أبدا ثم انقطع تعبدهم بها. وفي التوراة قروا إلي كل يوم خروفين خروف غنوة وخروف عشية بين المغرب قربانا دائما لاحقا بكم وانقطع تعبدهم به، وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على اللوام انتفت دلالاته هنا قطعاً، أقصى ما في الباب أنه يدل ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تتوك لوجود الأدلة المعارضة لها.

قال: والسمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه وآله.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمدا صلى الله عليه وآله مبعوث إلى العرب خاصة، والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى: (لأنزركم ومن بلغ) وقال تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وسورة الجن⁽¹⁾ تدل على بعثه عليه السلام إليهم، وقال عليه السلام:

(بعثت إلى الأسود والأحمر). لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)؟ لأننا نقول: لا استبعاد

(1) بل وسور أخرى أيضا والبحث عن ذلك يطلب في المجلد الثالث من كتابنا تكملة منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (ص 286 - 295). والجن من ذوي العقول ولهم استنباط عقلي في الأمور كما ترى أنهم قالوا: إنا سمعنا قرأنا عجا يهدي إلى الرشده فأما به. والآية في سورة الجن. والفاء في فأما به للنتيجة أي القرآن يهدي إلى الرشده وما يهدي إلى الرشده يجب أن يؤمن به فأما به. على أن وصفهم القرآن بالعجب والهداية إلى الرشده فرع التمييز العقلاني، ولكنهم في القوة العاقلة دون الانسان والانسان الكامل الإلهي في كل عصر وزمان إما خائفا مغمورا أو ظاهرا مشهورا، فكما هو إمام الإنس وهو إمام الجن أيضا بل هو قطب عالم الإمكان مطلقا كبقية الله وتتمة النبوة مولانا المنتظر القائم في هذا العصر المحمدي.

في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس في الآية أنه تعالى ما أرسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

وجوز قاضي القضاة في يأهوج ومأهوج احتمالين: أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلا وإن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض.

والثاني: أن يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقولوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد. وجوز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته.

وعندي أن العواد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوته عليه السلام، وإن كان العواد أنهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: وهو أفضل من الملائكة⁽¹⁾ وكذا غيره من الأنبياء عليهم السلام لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد

عليها.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة عليهم السلام. وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة أفضل، واستدل الأولون بوجه ذكر المصنف رحمه الله منها وجهها للاكتفاء به وهو أن الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرهما وأكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية وتمانعها حتى أن أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويتروك مقتضى القوة العقلية، والأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعوضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى، وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السلام: أفضل الأعمال أحزها. وهاهنا وجه أخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية النور.

(1) الفص العيسوي من فصوص الحكم: (فالانسان في الرتبة فوق الملائكة..). وقال القيصري في الشرح: (قال في الفتوحات: إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فسألته أن الانسان أفضل أم الملائكة..). (ط 1 ص 336).

الصفحة 489

قال:

المقصد الخامس

في الإمامة

الصفحة 490

الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى

في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى.

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعقولة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام، وذهب الباقر إلى الوجوب لكن اختلفوا، فالجبائين وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا: إنه واجب سمعا لا عقلا. وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية: إنه واجب عقلا، ثم اختلفوا فقالت الإمامية: إن نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبو الحسين والبغداديون: إنه واجب على العقلاء. واستدل المصنف رحمه الله على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب، أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهوش⁽¹⁾ ويصددهم عن المعاصي ويعددهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التتاصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل، وأما الكورى فقد تقدم بيانها.

قال: والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده

(1) بالواو كما في (ق، ص، ش، ز) والتهارش بالراء كما في (م، د) والوجه الأول أنسب بل هو المتعين.

الصفحة 491

لطف وتصرفه آخر وعدمه منا⁽¹⁾.

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتهاء المفسد في ظننا، أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسد ولا يكفي الظن بانتفائها، فلم لا يجوز اشتمال الإمامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة على الله تعالى؟ (والجواب) أن المفسد معلومة الانتفاء عن الإمامة، لأن المفسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع، وإنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال، وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى، ولأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنتفك عنها، والتالي باطل قطعاً، ولقوله تعالى:

(إني جاعلك للناس إماماً) وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الإمامة إنما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة فلا تتعين الإمامة للطفية فلا يجب على التعيين؟

(والجواب) أن انحصار اللطف الذي ذكناه في الإمامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفسد الناشئة من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان منصوفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا

(1) هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ إطباقاً. قوله: وتصرفه آخر، أي تصرفه لطف آخر.

وزيادة لطف في العبارة ليست بمنقولة في نسخة من تلك النسخ المصححة المعتوة عندنا.

وقوله: وعدمه منا، أي وعدم تصرفه منا وذلك بأن يكون غائباً ولكن عدمه هذا منا. ورسائلنا الأربع: الإمامة بالعربية

والثلاث الأخرى بالفارسية: نهج الولاية، انسان كامل لديدگاه نهج البلاغة، انسان وقآن، لعلها تجديدك في المقام.

الصفحة 492

تقولون بذلك فما تعتقونه لطفاً لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

(والجواب) أن وجود الإمام نفسه لطف لوجه: أحدها: أنه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها: أن

اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجريز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولتقريبهم إلى الصلاح، وهذا

معلوم بالضرورة. وثالثها: أن تصرفه لا شك أنه لطف ولا يتم إلا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر.

والتحقيق أن نقول: لطف الإمامة يتم بأمر: (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالقوة والعلم والنص

عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى. (ومنها) ما يجب على الإمام وهو تحمله للإمامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام.

(ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتنال قوله، وهذا لم تفعله الرعية فكان منع اللطف

الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام.

المسألة الثانية

في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً

قال: وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولأنه حافظ للشروع ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة

ويفوت الغرض من نصبه ولا تحطاط برجته عن أقل العوام.

أقول: ذهبت الإمامية والإسماعيلية إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق، والدليل على ذلك وجه:

الأول: أن الإمام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشوطية أن المقتضي لوجوب نصب

الإمام هو تجريز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي

إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الإمام الأصلي.

الصفحة 493

الثاني: أن الإمام حافظ للشروع فيجب أن يكون معصوماً، أما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشروع ليس هو الكتاب لعدم

إحاطته⁽¹⁾ بجميع الأحكام التفصيلية ولا السنة لذلك أيضاً ولا إجماع الأمة، لأن كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم

يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، ولأن إجماعهم ليس لدلالة وإلا لاشتهرت ولا لأمر إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع

على الأمر الواحدة، كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت واحد، أو لا لهما⁽²⁾ فيكون باطلاً، ولا

القياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشروع بالاجماع، ولا الواءة الأصلية لأنه لو وجب المصير إليها لما وجب بعثة الأنبياء وللجماع على عدم حفظها للشروع فلم يبق إلا الإمام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانتقال إلى هراد الله تعالى⁽³⁾.

الثالث: أنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم.

الرابع: لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشوطية أن الغرض من إقامته⁽⁴⁾ انقياد الأمة له وامتنال أوامره واتباعه فيما يفعله، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه.

(1) بل الحق أنه نور وتبيان لكل شيء كما نطق به لسانه الصدق ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (النحل 90) والصواب فيه ما قاله الوصي عليه السلام في الخطبة 123 من النهج: وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال.

(2) باتفاق النسخ كلها، والضمير راجع إلى الدلالة والأمر.

(3) كما في (م، ق، ش، د) وفي (ص، ز): إلى أمر الله.

(4) هكذا جاءت العبارة في النسخ الثلاث الأولى أي (م، ص، ق) وهي توافق قوله: ويفوت الغرض من نصبه فإن نصبه هو إقامته. وفي (ش، د، ز): من إمامته.

الصفحة 494

الخامس: أنه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجة من العوام، لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من رعيته، وكل ذلك باطل قطعاً.

قال: ولا تنافي العصمة القوية.

أقول: اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكنه منها.

أما الأولون فمنهم من قال: إن المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعصية، ومنهم من قال: إن العصمة هو القوة على الطاعة وعدم القوة على المعصية، وهو قول أبي الحسين البصري. وأما الآخرون الذين لم يسلبوا القوة فمنهم من فسوها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الألفاظ المقبولة إلى الطاعات التي يعلم معها أنه لا يقدم على المعصية بشروط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الإلجاء، ومنهم من فسوها بأنها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي. وآخرون قالوا: العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعة ورتكاب المعصية، وأسباب هذا اللطف أمور أربعة: أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغاورة للفعل. الثاني: أن يحصل له علم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات. الثالث: تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى. الرابع: مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنه لا يتوك مهملًا بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور

الحسنة.

فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوماً ⁽¹⁾ والمصنف رحمه الله اختار المذهب الثاني وهو أن العصمة لا تنافي القوة بل المعصوم قادر على فعل

(1) وفي نسخة (م) وحدها كان الإمام معصوماً، والنسخ الأخرى كلها كان الانسان معصوماً والانسان أنسب بأسلوب الكلام من الإمام.



المعصية وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خرجا عن التكليف، وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي).

المسألة الثالثة

في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غوه

قال: وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المسئول (1).

أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته لأنه إما أن يكون مساويا لهم أو أنقص منهم أو أفضل. والثالث هو المطلوب، والأول محال لأنه مع التسوي يستحيل ترجيحه على غوه بالإمامة، والثاني أيضا محال لأن المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: (أمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية.

المسألة الرابعة

في وجوب النص على الإمام

قال: والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام.

أقول: ذهب الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوبا عليه. وقالت العباسية: إن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الموات. وقالت الزيدية: تعيين الإمام بالنص أو بالدعوة إلى نفسه. وقال باقي المسلمين: الطريق إنما هو

(1) كما في (ص، ق، ش، ز، د) وفي (ت): وإلا يرجح في التساوي. وفي (م) ولا ترجيح المتساوي، ولكل وجهة هو موليها.

النص أو اختيار أهل الحل والعقد.

والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان: الأول: أنا قد بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوما والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرطون غوه. الثاني: إن النبي صلى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى أنه عليه السلام أرشدهم إلى أشياء لا نسبة لها إلى الخليفة بعده كما أرشدهم في قضاء الحاجة إلى أمور كثرة مندوبة وغوها من الوقائع، وكان عليه السلام إذا سافر عن المدينة يوما أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين، ومن هذه حاله كيف ينسب إليه إهمال أمته وعدم إرشادهم في أجل الأشياء (1) وأسناها وأعظمها قروا وأكثرها فائدة

وأشدهم حاجة إليها، وهو المتولي لأمرهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب إمام بعده والنص عليه وتعريفهم إياه، وهذا وهان لمي.

المسألة الخامسة

في أن الإمام بعد النبي عليه السلام
بلا فصل علي بن أبي طالب عليه السلام

قال: وهما مختصان بعلي عليه السلام (2).

(1) وفي (م)، إلى أجل الأشياء، والنسخ الأخرى كلها هي ما اخترناه.

(2) قال ابن أبي الحديد شلح نهج البلاغة المتوفى 665 في ضمن شوح الخطبة الخامسة والثمانين من نهج البلاغة حيث قال الوصي عليه السلام: (بل كيف تعمهون وبينكم عترة نبيكم وهم رمة الحق وأعلام الدين وألسنة الصدق فأتولوهم بأحسن منزل القوان وروهم ورود الهيم العطاش) ما هذا نصه (ج 1 ص 341 من الطبع الحوري):
فأتولوهم بأحسن منزل القوان تحته سر عظيم وذلك أنه أمر المكلفين بأن يجروا العترة في إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القوان.

ثم قال:

فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العترة معصومة فما قول أصحابكم في ذلك؟

قلت: نص أبو محمد بن متويه رحمه الله في كتاب الكفاية على أن عليا معصوم، وأدلة النصوص قد دلت على عصمته وأن ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصحابة.

هذا ما حكاه الشلح المذكور في شوحه على النهج، وأقول: لو تفوه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافاً، أن الأمير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس في رسالته المواجية: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس، وبتعبير الشيخ الأكبر في الباب السادس من فتوحاته المكية: إمام العالم وسر الأنبياء أجمعين (ج 1 ص 132 ط ولاق).

ثم لنا في بيان كلام الوصي صلوات الله عليه في إزال العترة بأحسن منزل القوان تقرير رفيع في عصمتهم في رسالتنا نهج الولاية فرجع إليها (ص 205 - 208، 11 رسالة ط 1).

الصفحة 497

أقول: العصمة والنص مختصان بعلي عليه السلام، إذ الأمة بين قائلين أحدهما لم يشترطهما والثاني المشروطون، وقد بينا بطلان قول الأولين (1) فانحصر الحق في قول الفويق الثاني، وكل من اشتراطهما قال: إن الإمام هو علي عليه السلام.

قال: والنص الجلي (2) في قوله سلموا عليه بإمرة المؤمنين وأنت الخليفة من بعدي وغيرهما.

أقول: هذا دليل ثان على أن الإمام هو علي عليه السلام، وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع تواترت بها الإمامية ونقلها غيرهم ⁽³⁾ نقلا شائعا ذائعا:
(منها) لما قول ⁽⁴⁾ قوله تعالى: وأنذر عشيرتک الأقربين أمر رسول الله صلى الله عليه وآله

(1) كما في (م)، والباقية: بطلان قول الأوائل.

(2) كما في (م ت ش ص) وهو الصحيح. والنسخ الأخرى: وللنص الجلي. وكلامه هذا أعني النص الجلي ذكر مورد لقوله آنفا: والعصمة تقتضي النص.

(3) بل أقول: إن الجوامع الروائية لأهل السنة وحدها كافية في إثبات المذهب الحق الإمامية.

(4) في مجمع البيان: وقد فعل ذلك النبي صلى الله عليه وآله واشتهرت القصة بذلك عند الخاص والعام، وفي الخبر

المأثور عن الرء بن عرّب أنه قال: لما قرئت هذه الآية جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بني عبد المطلب وهم يومئذ أربعون رجلا، الرجل منهم يأكل المسنة ويشرب العس، فأمر عليا بوجل شاة فأدمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشرة عشرة فأكلوا حتى صدروا، ثم دعا بقعب من لبن فوجع منه جوعة، ثم قال: هلموا اشربوا بسم الله فشرّبوا حتى رووا، فبرّهم أبو لهب فقال: هذا ما سحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه وآله يومئذ ولم يتكلم.

ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشواب، ثم أنزّهم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بني عبد المطلب إني أنا النذير إليكم من الله عز وجل والبشير فأسلموا وأطيعوني تهتوا، ثم قال: من يواخيني ويوازرني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في أهلي ويقضي ديني؟

فسكت القوم، ويقول علي: أنا، فقال في المرة الثالثة: أنت.

فقام القوم وهم يقولون لأبي طالب: أطع ابنك فقد أمر عليك. أوردته الثعلبي في تفسيره.

وروي عن أبي رافع هذه القصة وأنه جمعهم في الشعب فصنع لهم رجل شاة فأكلوا حتى تضلعوا، وسقاهم عسا فشرّبوا كلهم حتى رووا.

ثم قال: إن الله أموني أن أنذر عشيرتک الأقربين، وأنتم عشيرتي ورهطي، وإن الله لم يبعث نبيا إلا جعل له من أهله أبا ووزيرا ووليا وخليفة في أهله، فأيكم يقوم فيبايعني على أنه أخي وولّي ووزي ووصيي ويكون مني بموتة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي؟ فسكت القوم، فقال: ليقومن قائمكم أو ليكونن في غيركم ثم لتندمن، ثم أعاد الكلام ثلاث مرات، فقام علي فبايعه فأجابته، ثم قال: أدن مني فدنا منه ففتح فاه ومج في فيه من ريقه وتقل بين كتفيه وتديبه. فقال أبو لهب: بنس ما حبوت به ابن عمك أن أجابك فمألت فاه ووجهه زاقا، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ملأته حكمة وعلما. هذا ما أردنا نقله من المجمع.

أبا طالب أن يصنع له طعاما، وجمع بني عبد المطلب فقال لهم: أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي ووصيي من

بعدي، فقال علي عليه السلام: أنا أبايعك وأوزرك، فقال عليه السلام: هذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وورثي فاسمعوا له وأطيعوا، وبقوله صلوات الله عليه: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني. (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال:

يارسول الله أخيت بين الصحابة دوني، فقال له عليه السلام: ألم ترض أن تكون أخي وخليفتي من بعدي، وأخي بينه وبينه. (ومنها) أن رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إلى الصحابة بأن يسلموا عليه بإمرة المؤمنين، وقال له: أنت سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين، وقال فيه: هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة، والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من أن تحصى ذكورها المخالف والمؤلف إلى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال: ولقوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله) الآية، وإنما اجتمعت الأوصاف في علي عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى: (إنما وليكم الله

الصفحة 499

ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات، إحداها: أن لفظة (إنما) للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول. أما المنقول فلإجماع أهل العبيية عليه، وأما المعقول فلأن لفظة (إن) للاثبات و (ما) للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلالة⁽¹⁾ ولا يصح تولدهما على معنى واحد ولا صرف الإثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للإجماع فبقي العكس وهو صرف الإثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر.

الثانية: إن الولي يفيد الأولى بالتصرف، والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم: السلطان ولي من لا ولي له، وكقولهم: ولي الدم وولي الميت، وكقوله عليه السلام:

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الثالثة: إن العواد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم، ولأنه لو لا ذلك لزم اتحاد الولي والمتولي⁽²⁾.

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: العواد بهذه الآية هو علي عليه السلام للإجماع الحاصل على أن من خصص بها بعض المؤمنين قال إنه علي عليه السلام، فصرفها إلى غيره خرق الإجماع، ولأنه عليه السلام إما كل العواد أو بعضه للإجماع، وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل العواد، ولأن المفسرين اتفقوا على أن العواد بهذه الآية علي عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمته حالة ركوعه تولت هذه الآية فيه، ولا خلاف في ذلك.

قال: ولحديث الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وتقويه أن النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من

حجة الوداع: معاشر المسلمين أأست أولى بكم من

أنفسكم، قالوا: بلى، قال صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصوه واخذل من خذله. وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة، ووجه الاستدلال به أن لفظة (مولى) تفيد الأولى لأن مقدمة الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى: (النار هي مولاكم) أي أولى بهم، وقول الأخطل:

(فأصبحت مولاها من الناس كلهم)، وقولهم مولى العبد أي الأولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلا الأولى، ولأنه إما كل المراد أو بعضه ولا يجوز خروجه عن الإرادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت رادة غوه.

قال: ولحديث المتزلة المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وتقويه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: (أنت مني بمقولة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وقواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة، وتقوية الاستدلال به أن عليا عليه السلام له جميع منزل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله لأن الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما ولناه لوجب دخوله كالعدد، والأصل عدم الاشتراك والانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم ولناه ومن جملة منزل الخليفة بعده لو عاش لثبوتها له في حياته.

قال: ولاستخلافه على المدينة⁽¹⁾ فيعم للإجماع.

أقول: هذا دليل آخر على إمامته عليه السلام، وتقويه أن النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة ورأى المناقون بأمر المؤمنين عليه السلام فخرج إلى النبي وقال: يا رسول الله

(1) أقول: ولاستخلافه على مكة المكرمة ليلة المبيت، وللمواخاة بينهما حيث أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: هذا أخي. حينما قرن كل شبه إلى شبيهه كما هو مقتضى المواخاة ويوم المواخاة يوم مشهور. والبحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء في شرحنا على نهج البلاغة.

إن المناققين زعموا أنك خلفتني استتقالاً وتحزراً مني، فقال عليه السلام: (كذبوا إنما خلفتكم لما تركت ورائي فرجع فأخلفني أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمقولة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غوه خليفة عليها، وإذا انتفت خلافة غوه عليها انتفت خلافتها على غوها للإجماع فثبت الخلافة له عليه السلام. (لا يقال) قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله جماعة على المدينة وعلى غورها ومع ذلك فليسوا أئمة عندكم، لأننا نقول: إن بعضهم عزله عليه السلام والباقي لم يقل أحد بإمامتهم.

قال: ولقوله عليه السلام: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي (1) وقاضي ديني بكسر الدال.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وتقوره أن النبي صلى الله عليه وآله قال: أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال، وهذا نص صريح على الولاية والخلافة على ما تقدم.

قال: ولأنه أفضل وإمامة المفضلون قبيحة عقلا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام، وتقوره أنه أفضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام، لأن تقديم المفضلون على الفضل قبيح عقلا وللمسمع على ما تقدم.

(1) أقول: كان عليه السلام في صدر الاسلام معروفا بالوصي، وغير واحد من سنام الصحابة وكبار التابعين وصفوه في أشعارهم ومقالاتهم بالوصي، وقد جمعنا أشعار جمع منهم مع ذكر مأخذها في المجلد الثاني من تكملة المنهاج في شرح النهج (ص 19 - 29) وفي عدة مواضع أخرى منها، إلا - كما جرى الحق على لسان الفخر الرازي في تفسيره الكبير (ج 1 ص 160 ط استانبول) - أن الدولة لما وصلت إلى بني أمية بالغوا سعيا في إبطال آثار علي عليه السلام.

الصفحة 502

قال: ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر (1) ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القلب (2) ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الإمامة فيكون صادقا.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وتقوره أنه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له نون غيره فيكون صادقا، أما المقدمة الأولى فلما تواتر عنه أنه فتح باب خيبر وعجز عن إعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوة ومخاطبه الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال: إنه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبتة عنها.

(1) والسر العظيم لأهل السر في هذا القلع أن أعضائه لم تحس بباب خيبر. هذا هو تعالي النفس الناطقة حيث تتصرف في مادة الكائنات بلا أعمال آلات وأدوات جسمانية، وتصير أعيان الأكوام بمنزلة أعضائه وجوارحه يتصرف فيها بإذن الله تعالى. روى عماد الدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس الهجري في كتابه القيم بشارة المصطفى لشيعته المرتضى مسندا، أنه عليه السلام قال: والله ما قلعت باب خيبر وفذفت به أربعين ذراعا لم تحس به أعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن أبدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة (مستضيئة - ج ل) (ص 235 ط النجف).

وذلك هو السعادة التي بحثوا عنها في الصحف العلمية في بيان لرتقاء النفس الناطقة الانسانية. قال الفرابي في المدينة الفاضلة (ص 66 ط مصر): وذلك هو السعادة وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء الوريثة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد.. الخ. ونعم ما أفاد العرف الرومي في أول ثالث المثوي:

أين چراغ شمس كو روشن بود	نزفتيله پنبه وروغن بود
سقف گردون كوچنين دائم بود	نرطناب واستنى قائم بود
قوت جبرئيل از مطبخ نبود	بود از ديدار خلاق ودود
همچنين أين قوت ابدال حق	هم زحق دان نرطعام واز طبق
جسمشان رآهم زنور اسرشته اند	تا ز روح واز ملك بگذشته اند

(2) قد ورد هذا الأمر في موضعين من شرحنا على النهج مع بيانه وإشـارات إلى لطائف نورية، الأول في أول التكملة (ص 362 ط 1) والآخر في الثاني منها (ص 24 ط 1).

الصفحة 503

ولما توجه إلى صفين أصابهم عطش عظيم فأوهم فحفروا بؤا قريبا من دير، فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فقول عليه السلام فاقتلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا، ثم أعادها فقول صاحب الدير وأسلم فسئل عن ذلك فقال: بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يركوه واستشهد معه عليه السلام في الشام وحرب الجن وقتل منهم جماعة كثرة لما رأوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حيث سار إلى بني المصطلق وردت له الشمس مرتين، وغير ذلك من الوقائع المشهورة الدالة على صدق فاعلها. وأما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك أحد في أنه عليه السلام ادعى الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: ولسبق كفر غوه فلا يصلح للإمامة فتعين هو عليه السلام.

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو أن غوه ممن ادعى لهم الإمامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله، فلا يصلحان للإمامة لقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) والبراد بالعهد هنا عهد الإمامة لأنه جواب دعاء إواهيم عليه السلام.

قال: ولقوله تعالى: (وكونوا مع الصادقين).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) أمر تعالى بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم، إذ غوه لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع.

قال: ولقوله تعالى: (وأولي الأمر منكم).

أقول: هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) أمر بالاتباع والطاعة لأولي الأمر، والبراد منه المعصوم إذ غوه لا أولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع.

الصفحة 504

المسألة السادسة

في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي عليه السلام

قال: ولأن الجماعة غير علي عليه السلام غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفهم.

أقول: هذه أدلة تدل على أن غير علي عليه السلام لا يصلح للإمامة: الأول: أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله كانوا كوة فلا يناولوا عهد الإمامة للآية وقد تقدمت.

قال: وخالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه هو.

أقول: هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، وتقويه أنه خالف كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك، وأيضا قوله تعالى: (وورث سليمان داود) وقوله في قصة زكريا: (بوثني وورث من آل يعقوب) ينافي هذا الخبر، وقالت له فاطمة عليها السلام: أتوث أباك ولا إرث أبي لقد جئت شيئا فريا. ومع ذلك فهو خبر واحد لم تعرف أحدا من الصحابة وافقه على نقله فكيف يعرض الكتاب المتواتر وكيف بين رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته، ولو كان هذا الحديث صحيحا عند أهله لم يمسك أمير المؤمنين عليه السلام سيف رسول الله صلى الله عليه وآله وبغلته وجمامته (1) ونزع العباس عليا عليه السلام بعد موت فاطمة عليها السلام، ولو

كان هذا

(1) كما في (ص ق ز) والنسخ الثلاث سيما الأولين منها مصححة بالقراءة والإجازة. وفي (مرش د): ونعليه وجمامته. وهذه الثلاث عارية عن علامة التصحيح والقراءة والإجازة. وقال في ناسخ التواريخ: چگونه أبو بكر آلات ودابه وبعضى أشياء را.. الخ (ج 2 ط 1 ص 100) والظاهر أن الدابة ترجمة البغلة بل صريح البخاري: ما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله.. إلا بغلته البيضاء التي كان يركبها.. الخ (سيرة ابن كثير، ج 4 ص 560 ط مصر).

وفي الكافي والتهذيب بإسنادهما عن حنيفة بن حمران قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال فاطمة ورثته متاع البيت والخير وكل ما كان له.

وفي الفقيه بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا والله ما ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العباس ولا علي ولا ورثه إلا فاطمة عليها السلام وما كان أخذ علي عليه السلام السلاح وغوه إلا أنه قضى عنه دينه. ثم قال وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله.

الخري بالضم أثاث البيت وأسقاطه، والخير الأخير رد لمازعمته العامة أن ورثه صلى الله عليه وآله وسلم كان مع فاطمة عليها السلام عمه العباس بناء على ما يروونه من التعصيب. وعندنا أنه لولا فاطمة عليها السلام لكان ورثه أمير المؤمنين صلوات الله عليه لأنه كان ابن عمه أخي أبيه لأبيه وأمه دون العباس، لأنه كان أبا أبيه لأبيه دون أمه. هذا ما أفاده الفيض في الوافي (ج 13 ص 115).

الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك، وروي أن فاطمة عليها السلام قالت: يا أبا بكر أنت ورثت رسول الله أم ورثه أهله، قال: بل ورثه أهله، فقالت: ما بال سهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله

يقول: إن الله إذا أطعم نبيا طعمة كانت لولي الأمر بعده، وذلك يدل على أنه لا أصل لهذا الخبر.

قال: ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي عليه السلام (1) وأم أيمن وصدق الأزواج في

ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للإمامة وهو أنه أظهر التعصب على أمير المؤمنين عليه السلام وعلى فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله لأنها ادعت فدكا، وذكرت أن النبي عليه السلام أنحلها إياها فلم يصدقها في قولها مع أنها معصومة ومع علمه بأنها من أهل الجنة واستشهدت عليا عليه السلام وأم أيمن فقال: رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة (2) وصدق أزواج النبي عليه السلام في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة، ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة عليها السلام مظلومة رد على ولادها فدكا، ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر إنحاله فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالمواث.

(1) كما في (ص ق ش د) وفي غيرها بدون لها.

(2) (النسخ المطبوعة عليية عنه، وهو مذكور في النسخ التي عندنا كلها متفقة، إلا أن في (م، ص) فقال، بالفاء، والباقية:

وقال، بالواو.

الصفحة 506

قال: وأوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر فدفنت ليلا.

أقول: هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة أوصت أن لا يصلي عليها أبو بكر غيظا عليه ومنعا له عن ثواب الصلاة عليها فدفنت ليلا، ولم يعلم أبو بكر بذلك وأخفي قوها لئلا يصلي على القبر (1) ولم يعلم بقوها إلى الآن.

قال: ولقوله: أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم.

أقول: هذا وجه آخر في الطعن على أبي بكر وهو أنه قال يوم السقيفة: أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم، وهذا الأخبار إن كان (2) حقا لم يصلح للإمامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السلام وإن لم يكن حقا فعدم صلاحيته للإمامة حينئذ أظهر.

قال: ولقوله: إن له شيطانا يعتريه.

(1) وفي (م) حتى لا يصلي عليها. وفي (ص) ولم يعلم قبرها إلى الآن. والنسخ الأخرى موافقة لما نقلناه.

(2) (الأخبار بالكسر أي إخبار أبي بكر من نفسه بأنه ليس بخير من علي عليه السلام إن كان حقا أي صدقا ومطابقا للواقع

فلاعترافه بعدم الصلاحية للإمامة لم يصلح لها، وإن لم يكن حقا وصدقا فعدم صلاحيته للإمامة حينئذ أظهر لأن إخباره لم يكن

حقا ومطابقا للواقع فهو كاذب في إخباره من نفسه والكاذب لعدم عصمته لا يصلح للإمامة على الأمة.

هذا هو قول أبي بكر في أوله، ومثله قول عمر في آخره كما رواه البخاري في مقتل عمر بن الخطاب من جامعه أنه قال لعبد الله: انطلق إلى عائشة أم المؤمنين فقل يوقاً عليك عمر السلام ولا تقل أمير المؤمنين فإنني لست اليوم للمؤمنين أمراً البتة. فأقر عمر بأنه بعد ضربة أبي لؤلؤة إياه ليس بأمر المؤمنين فيكون كغوه من آحاد الناس.

فهذا الأخبار إن كان كذبا فعدم صلاحيته للإمامة أظهر وأهل السنة يدعون إجماعهم على تقدمه وفضله وعدله وعلمه وصدقه واجتهاده ووصوله إلى حقائق الأحكام واتصاله بروح النبي صلى الله عليه وسلم.

وإن كان صدقا فكيف يصح له تأسيس الشورى وتعيين أمر الخلافة في سنة نفر وحكمه بقتل جماعة وهو تصوف في أهم أمور المؤمنين وجوأة على خواب الدين.

الصفحة 507

أقول: هذا دليل آخر (1) على عدم صلاحيته للإمامة وهو ما روي عنه أنه قال مختلرا: وليتكم ولست بخيركم فإن استقمتم فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني، فإن لي شيطانا عند غضبي يعتريني، فإذا رأيتموني مغضبا فاجتنبوني لئلا أؤثر في أشعلكم وأبشركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان (2) له في كثير من الأحكام

(1) سقطت العبارة في النسخ المطبوعة من قبل، عبارة الشرح تقرب من أربعة أسطر الكتاب وأكملناها من عبارة النسخة الأولى. وراجع في بيان تفصيل هذا الدليل (الشافعي) لعلم الهدى الشريف المرتضى، أو تلخيصه لشيخ الطائفة محمد الطوسي - قدس سرهما القدوسي -. (ص 415 ط 1) فإن العلمين المحقق والعلامة في إمامة التجريد ناظران كثيرا إليهما، وإن كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع وملأت الأصقاع.

واعلم أن العلامة أبا الويحيان البيروني المتوفى في سنة أربعين وأربعمائة من الهجرة في البحث عن الفئ والظل من رسالته الكريمة الموسومة بإفاد المقال في أمر الظلال أفاد في معنى ما ورد من الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه بقوله (ص 8 ط حيروآباد الدكن):

.. وإليه وجع ما روي عن أبي الرداء أنه قال: (إن شئتم لأقسمن لكم إن أحب عباد الله إلى الله الذين وعون الشمس والقمر والنجوم والأظلة لذكر الله) يعني الفئ فإنه بفضل التفكير في خلق السموات والأرض واستعماله في التوحيد وفي أوقات العبادة.

وأما ما ورد في الخبر أن السلطان ظل الله في أرضه فمعناه متجه على الذي يكون حجة لا على المتسلط بالغبلة، وكيف يتوجه إليه مع ما ورد (أن لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق) وإنما قصر الخبر على من يتقبل فعله تعالى في إبقاء العالم على نظام التعادل وحملهم على مناهج المصلحة حتى تشابه بفعله ظل الشخص يتحرك بحركته ويسكن بسكونه إلا أن يسهو بما في جبلته، كما قال أبو بكر الصديق في قوته الغضبية: (إن لي شيطانا يعتريني فإذا مال بي فقوموني). فأما من يبعث في الأرض قصدا ويخرب البلاد عمدا ويخالف فعل الله مضوا فتعالى الله عن أن يكون مثله ظله أو حجة على خلقه من عنده، إنتهى.

وقد أفاد وأجاد ويا ليته كان يورد البحث عن المقوم أيضا بأن مقوم من يعتويه الشيطان هل يعتويه الشيطان أيضا أم يجب

أن يكون معصوما من ذلك الاعتزاء الخبيث، أي يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

(2) جاءت العبارة منقولة في جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. وهي عبارة أخرى عن اعتزاء الشيطان وفي النسخ المطبوعة هاهنا سقط يقوب من ثلاثة أسطر وما اختزنناه موافق لنسختي (م ص) وراجع في ذلك الشافي لعلم الهدى (ص 415 و 416 ط 1).

الصفحة 508

ومثل هذا لا يصلح للإمامة.

قال: ولقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله (1) شوها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

أقول: هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه، لأن عمر كان إماما عندهم وقال في حقه: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله المسلمين شوها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة، وهذا من أعظم ما يكون من الذم والتخطئة.

قال: وشك عند موته في استحقاقه للإمامة.

أقول: هذا وجه آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر وهو أنه قال لما حضرته الوفاة: ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وقال أيضا:

ليتني كنت في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير، وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للإمامة واضطراب أمره فيها وأنه كان يرى أن غوه أولى بها منه.

قال: وخالف الرسول صلى الله عليه وآله في الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله صلى الله عليه وآله.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم، لأنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي صلى الله عليه وسلم عندهم، ومخالفة النبي صلى الله عليه وسلم توجب الطعن. وأيضا فإنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم في استخلاف من عزله النبي عليه السلام، لأنه استخلف عمر بن الخطاب، وقد كان النبي لم يوله عملا سوى أنه بعثه في خيبر فوجع منهزما، وولاه

(1) وفي (ت) وحدها: فوقى الله. وفي قوله الآتي: في استحقاقه للإمامة، وفي (ت) وحدها أيضا: في استحقاقه الإمامة. وقوله الآتي: وخالف الرسول صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلها. وفي المطبوعة: وخالف الرسول في الاختلاف عندهم. وفي قوله الآتي: مع علمهم بقصد البعد، باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 509

أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلى الله عليه وآله فعزله وأنكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة: وليت علينا فظا غليظا.

قال: وفي التخلف عن جيش أسامة مع علمهم بقصد البعد وولى أسامة عليهم فهو أفضل وعلي عليه السلام لم يول عليه

أحدا وهو أفضل من أسامة.

أقول: هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وهو أنه خالف النبي صلى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش أسامة ⁽¹⁾ لأنه صلى الله عليه وآله قال في موضه حالا بعد حال نفخوا جيش أسامة، وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وآله، لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثقوا على الإمامة ⁽²⁾ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام معه، وجعل النبي صلى الله عليه وآله أسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان، فهو أفضل منهم وعلي عليه السلام أفضل من أسامة، ولم يول عليه أحدا فيكون هو عليه السلام أفضل الناس كافة.

قال: ولم يتول ⁽³⁾ عملا في زمانه وأعطاه سورة واءة فنزل جبرئيل فأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقاها إلا هو أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام.

أقول: هذا طعن آخر على أبي بكر وهو أنه لم يول النبي صلى الله عليه وآله عملا في حياته أصلا سوى أنه أعطاه سورة واءة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق قل جبرئيل عليه السلام على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقاها إلا هو عليه السلام أو أحد من أهل بيته فبعث بها عليا عليه السلام وولاه الحج بالناس، وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن أهلا لأمرة الحج فكيف يكون أهلا للإمامة بعده ولأن من

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) في (م) بحيث لا يتفثوا على الإمامة. وفي (د): بحيث لا يتوثقوا على الإمامة. وهذه تحريف لا يتوثقوا.

(3) عبارة المتن هي ما في (م، ص) بلا اختلاف إلا أن العبارة في (م) جاءت: فقل جبرئيل فأمر برده. وفي (ق ش ت ز

(د): إلا هو أو أحد من أهله.

الصفحة 510

لا يؤمن على أداء سورة في حياته عليه السلام كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قال: ولم يكن علفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار ولن يعوف الكلاله ولا مواث الجدة واضطرب في أحكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه.

أقول: هذا طعن آخر في أبي بكر وهو أنه لم يكن علفا بالأحكام فلا يجوز نصبه للإمامة، أما المقدمة الثانية فقد مرت، وأما الأولى فلأنه قطع سارقا من يسره وهو خلاف الشروع وأحرق الفجائة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال: لا يعذب بالنار إلا رب النار. وسئل عن الكلاله فلم يعوف ما يقول فيها ثم قال: أقول فيها رأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والحكم بالأي باطل. وسألته جدة عن مواثها فقال: لا أجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه رجعي حتى أسأل ⁽¹⁾ فأخوه المغورة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وآله أعطها

السدس. واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي الصحابة فيها، وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته. وقتل خالد بن الوليد (2) مالك بن نورة وواقع امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا

(1) في النسخة الأولى أعني (م) وكذا في النسخة الرابعة وهي (ق) بإضافة الجلالة، أي أرجعي حتى أسأل الله فأخبره المغيرة بن شعبه.. الخ. فهذه الإضافة ناصة على أن كاتب النسختين كان من محبيه أضاف الجلالة رفعا لنقص ممدوحه وترفيعا لمقامه ولم يرزق المحب المسكين فهم عبارة الكتاب بأن المغيرة بن شعبه ومحمد بن مسلمة أخبراه بذلك، على أين هو والتفوه بذلك.

المغوة بن شعبه بن أبي عامر بضم الميم وكسر الغين المعجمة كان موصوفا بالدهاء، مذكور في رقم 5064 من أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (ص 247 ج 5 ط دار الشعب بالقاهرة).

ومحمد بن مسلمة، هو محمد بن مسلمة بن خالد بفتح الميم واللام وسكون ما بينهما أخو محمود بن مسلمة الأنصلي، وهو مذكور في رقم 4761 من أسد الغابة (ص 112 ج 5). وفي نسخ كشف العواد قد حرف محمد بن مسلمة ترة بمحمد بن سلمة وأخو بمحمد بن مسلم.

(2) في (م ص): وواقع امرأته. وفي غورهما: وتزوج امرأته. وفي تلخيص الشافي (ص 422 ط 1) إن خالدًا قتل مالك بن نورة وهو على ظاهر الاسلام، وضاجع امرأته من ليلته، وترك إقامة الحد عليه وزعم أنه سيف من سيوف الله سله الله على أعدائه.



قتله بالقصاص، وأشار عليه عمر ⁽¹⁾ بقتله وعزله فقال: لا أغمد سيفاً شهوه الله على الكفار.

قال: **ودفن في بيت ⁽²⁾ رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته بغير إذن وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام.**

أقول: هذه مطاعن أخر في أبي بكر وهو أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير إذن النبي صلى الله عليه وآله حال حياته فكيف بعد موته، وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم وأخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه وأخرجوه من الدار ⁽³⁾ وضربت فاطمة عليها السلام فألقت جنينا اسمه محسن ولما بويع أبو بكر سعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغوهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السلام: هذا مقام جدنا لست له أهلاً، ولما حضوته الوفاة قال: لئن تترك بيت فاطمة لم أكشفه، وهذا يدل على خطائه في ذلك ⁽⁴⁾.

قال: **وأمر عمر بوجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال: لولا**

(1) أي أمره ودله عليه لأن الإشارة إذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى.

واعلم أن مطاعن أبي بكر مذكورة أيضاً في شوح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة فراجع الجزء السابع عشر من ذلك الشوح (ص 336 - 349 ج 2 من الطبع الحروي سنة 1304).

(2) المتن والشوح كلاهما موافقان لنسختي (م، ص) وهما أصح النسخ، ولأولاهما أقدمها.

(3) كما في (م، ص) وفي (ش، ق، د، ز): فكسروا سيفه وأخرجوا من الدار من أخرجوا.

(4) بل على..

علي لهلك عمر.

أقول: هذا طعن على عمر يمتنع معه الإمامة له وهو أن عمر أتى إليه بامرأة قدزنت وهي حامل فأمر وجمها، فقال له علي عليه السلام: إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فأمسك، وقال: لولا علي لهلك عمر. وأتى إليه بامرأة مجنونة قدزنت فأمر وجمها، فقال له علي عليه السلام: إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فأمسك، وقال: لولا علي لهلك عمر. ومن يخفى عليه هذه الأمور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الإمامة؟!

قال: **وتشكك في موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه أبو بكر ⁽¹⁾ : (إنك ميت وإنهم ميتون فقال: كأي لم أسمع**

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدورا لآياته فلا يستحق الإمامة، وذلك أنه قال عند موت النبي صلى الله عليه وسلم: والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى: (إنك ميت وإنهم ميتون) وبقوله (أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم قال: كأني ما سمعت بهذه الآية وقد أيقنت بوفاته.

قال: وقال: كل أفته (2) من عمر حتى المخوات، لما منع من المغالاة في الصداق.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر قال يوما في خطبته: من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له امرأة: كيف تمنعنا ما أحله الله لنا في كتابه بقوله: وآتيتم إحداهن قنطرا الآية، فقال عمر: كل أفته من عمر حتى المخوات في البيوت (3) ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للإمامة.

قال: وأعطى أزواج النبي صلى الله عليه وآله واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم.

(1) وفي (ت): حتى علمه أبو بكر. وفي الشرح: فلما نبهه أبو بكر.

(2) المتن والشرح متطابقان للنسخ كلها.

(3) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 513

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر كان يعطي أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك فقال: أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز.

قال: وقضى في الجد مائة قضية (1) وفضل في القسمة ومنع المتعنين.

أقول: هذه مطاعن آخر وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة (2) فقضى في الجد بمائة قضية وروي تسعين قضية، وهذا يدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة. وأيضا فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية. وقال: (متعنان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما) مع أن النبي صلى الله عليه وسلم تأسف على فوات المتعة ولو لم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السلام سلام ذلك، وجماعة كانوا قد ولوا من المتعة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ولو لم تكن سائغة لم يقع منهم ذلك.

قال: وحكم في الشورى بصد الصواب.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس، وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمام بعده ثم

(1) أي قضى في ميراث الجد بمائة حكم مختلفة فكان يتلون ولم يدر الصواب، والعبارة المذكورة قد حرفت في النسخ المطبوعة بل وفي غير واحدة من المخطوطة أيضا تحريفا فاحشا بهذه العبارة: وقضى في الجد بمائة قضيب، ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح أيضا. ففي تلخيص الشافعي: ومما طعنوا عليه أنه كان يتلون في الأحكام حتى روي أنه قضى في الجد سبعين قضية وروي مائة قضية (ص 438 ط 1). وكذا في شرح ابن أبي الحديد على النهج في مطاعنه قال: الطعن السابع أنه كان يتلون في الأحكام حتى روي أنه قضى في الجد بسبعين قضية وروي مائة قضية، ومطاعنه مذكورة في الجزء الثاني عشر من ذلك الشرح (ص 80 - 99 ج 2 من الطبع المذكور أنفا).

(2) كما في النسخ كلها إلا نسخة (ص) ففيها: وهو أنه لم يكن علفا بأحكام الشريعة.

الصفحة 514

إنه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى وأظهر كراهية أن يتقلد أمر المسلمين ميتا كما تقلده حيا، ثم تقلده وجعل الإمامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف، ثم قال: (إن اجتمع علي وعثمان فالأمر كما قالاه وإن صاروا ثلاثة فالثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن) لعلمه بعدم الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه (1) ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن، وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام وعثمان وغورهما

(1) وفي شرح ابن أبي الحديد على النهج: لعلمه بأن عليا وعثمان لا يجتمعان، وأن عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمه (الجزء الثاني عشر ص 92 ط 1). وفي الشافعي: لعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بالأمر عن أخيه وابن عمه (ص 439 ط 1). وفي (م):

لا يعدل بها عن زوج أخته عثمان ابن عمه.

وفي أول كتاب عثمان من وقائع الأقاليم السبعة من ناسخ التواريخ.. أهل شوري از تود عمر بيرون شدند هوكس طريق سوای خویش گرفت، عباس بن عبد المطلب با علي عليه السلام می رفت، پس علي باعباس فومود: سوگند باخدای كه اينكار از ما بيرون شد، عباس گفت: از كجا گویی؟ فومود: مگر ندانستی سخن عمرراكه گفت از آنسوی روید كه عبد الرحمن می رود؟ عبد الرحمن پسر عم عثمان است وبا او سمت مصاهرت دلد چه أم كلثوم دختر عقبه ابن أبي معيط كه بشروط زنی در سوای عبد الرحمن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، وروی دختر كریز مادر عثمان ومادر أم كلثوم است، وزيادتر رسول خدای میان عثمان وعبد الرحمن عقد مواخات بست لاجرم او هوكز جانب عثمان را فرونگذلد ونگون او باشد (ج 2 ط 1 ص 444 و 445).

وفي أسد الغابة: عثمان بن عفان بن أبي العاص، أمه أروى بنت كريب بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، وأم أروى: البيضاء بنت عبد المطلب عمه رسول الله صلى الله عليه وآله. فما في (م) لا يستقيم لأن عبد الرحمن كان زوج أخت عثمان من قبل أمه لا بالعكس، وأما كون عثمان ختن عبد الرحمن فلأن الختن يطلق على كل من كان من قبل المرأة كما في صحاح الجوهري، فلا بأس بما في نسخة شوح النهج لابن أبي الحديد، وأما كونه أخاه فلأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخي بينهما.

الصفحة 515

وهما من أكابر المسلمين.

قال: وخرق كتاب فاطمة عليها السلام.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن فاطمة عليها السلام لما طالت المنزعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا، فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها، فأخذ منها الكتاب وخرقه فدعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن فدك.

قال: وولى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

أقول: هذا طعن على عثمان وهو أنه ولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقربيه، وقد كان عمر حنوه وقال له: إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين، وصدق عمر فيه في قوله أنه كلف بأقربيه واستعمل الوليد بن عقبة⁽¹⁾ حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران. واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها. وولى عبد الله بن أبي سوح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سوح أن يستمر على ولايته سوا بخلاف ما كتب إليه جهوا وأموه بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فأحدث من الفتن ما أحدث.

قال: وآثر أهله بالأموال.

أقول: هذا طعن آخر على عثمان هو أنه كان يؤثر أهل بيته وأقربيه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين، فإنه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمئة ألف

(1) الوليد بن عقبة بالقاف ابن أبي معيط بالتصغير، وعتبة بالناء محرفة وتقدم بيان التحريف في المقدمة عند ذكر نماذج التحريف في رقم ي.

ثم إن مطاعن عثمان المذكورة في الجزء الثالث من شوح ابن أبي الحديد على النهج (ص 129 - 142 ج 1 من الطبع المذكور). والمجلد الثاني من تكملة منهاج الرواة قد تصدى لوض كثير منها مع ذكر مصادرها وإشارات تليخية ودينية في ذلك.

دينار حيث زوجهم ببناته، ودفع إلى مروان⁽¹⁾ ألف ألف وهم حين فتح أويقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يتخطى الأجانب إلى الأقرب.

قال: وحمى لنفسه.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه، وذلك مناف للشروع لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شوعا سواء.

قال: ووقع منه أشياء منكوة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عمرا حتى أصابه

فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحل، فضرب ابن مسعود حتى مات عند إراقه المصاحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قواعته، وقد قال صلى الله عليه وآله: من رآه أن يقو القرآن غضا فليقوا⁽²⁾ بؤاة ابن مسعود ، وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفوه. وضرب عمار ابن ياسر حتى صار به فتق وكان يطعن في عثمان وكان يقول: قتلناه كافوا.

واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معلوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكرهم لهم.

قال: وأسقط القود⁽³⁾ عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما.

أقول: هذا طعن آخر وهو أن عثمان كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه، ومثل هذا لا يصلح للإمامة فإنه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه، ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لإقامة القصاص عليه

(1) كما في (م) وفي النسخ الأخرى: دفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح أفريقية.

(2) وفي النسخ الأخرى غير (ص): فليقوا بؤاة ابن أم عبد. وفي (ص): فليقوا بؤاة ابن أم عبد يعني ابن مسعود.

(3) المتن والشروح موافقان للنسخ كلها إلا في (ش ز) ففيهما: لا تبطل حدود الله وأنا حاضر.

فلحق بمعلوية، ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الثوب أراد أن يسقطه عنه فحده علي عليه السلام وقال: لا يبطل حد الله وأنا حاضر.

قال: وخذله الصحابة حتى قتل، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله ولم يدفن إلا بعد ثلاثة أيام⁽¹⁾ وعاوا غيبته عن بدر وأحد والبيعة.

أقول: هذه مطاعن آخر في عثمان وهو أن الصحابة خذلوه حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه، فولا علمهم باستحقاقه لذلك وإلا لما ساغ لهم التأخر⁽²⁾ عن نصوته. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله قتله، وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفوه، وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وأفراطهم في الحنق لما أصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر وأحد ولم يشهد بيعة الوضوان.

المسألة السابعة

في أن عليا عليه السلام أفضل من الصحابة

قال: وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد

رجته في غواة بدر وأحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغوها.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة من الصحابة: إن أبا بكر أفضل من علي عليه السلام، وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ. وقال الزبير وسلمان والمقداد وجابر بن عبد الله وعمار وأبو ذر وحذيفة من الصحابة: إن عليا عليه السلام

(1) كما في (ص). والنسخ الأخرى كلها: بعد ثلاث وعابوا. وفي الإمامة والسياسة للدينوري:

ثم احتملوه على باب ليلا وانطلقوا مسوعين ويسمع من وقع رأسه على الموح طق طق (ج 1 ص 45 ط مصر).

(2) باتفاق النسخ كلها، أي فولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان والقتل لما خذوه حتى قتل، وإلا لما ساغ لهم التأخر

عن نصرته.

الصفحة 518

أفضل، وبه قال في التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة⁽¹⁾ والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصري. وتوقف الجبائيان وقاضي

(1) كذا في جميع النسخ إلا نسخة (م) وكذا في ابتداء شرح ابن أبي الحديد على النهج حيث قال: وقال البغداديون قاطبة قدمائهم ومؤخروهم كأبي سهل بشر بن المعمر، وأبي موسى عيسى بن صبيح، وأبي عبد الله جعفر بن ميشر، وأبي جعفر الإسكافي، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم عبد الله بن محمود البلخي وتلامذته: إن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر. الخ (ص 3 ط 1 ج 1 الحجري).

وقال في انتهاء شرحه عليه عند قوله عليه السلام: يهلك في رجلان محب مطر وباهت مفتر، ما هذا لفظه (ص 491 ج 2 من الطبع الحجري): والحاصل أنا لم نجعل بينه عليه السلام وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلارتبة النوبة وأعطينا كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه - إلى أن قال - والقول بالترفضيل قول قديم قد قال به كثير من الصحابة والتابعين، فمن الصحابة عمار والمقداد وأبو ذر وسلمان وجابر بن عبد الله وأبي بن كعب وحذيفة وريدة وأبو أيوب وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وأبو الهيثم بن التيهان وخزيمة بن ثابت وأبو الطفيل عامر بن واثلة والعباس بن عبد المطلب وبوه وبنو هاشم كافة وبنو المطلب كافة، وكان من بني أمية قوم يقولون بذلك منهم خالد بن سعيد بن العاص ومنهم عمر بن عبد العزيز - إلى أن قال: - فأما من قال بتفضيله على الناس كافة من التابعين فخلق كثير كأبيس القوني وزيد بن صوحان وصعصعة أخيه وجندب الخير وعبيدة السلماني وغوهم ممن لا يحصى كثرة ولم تكن لفظة الشيعة تعرف في ذلك العصر إلا لمن قال بتفضيله ولم تكن مقالة الإمامية ومن نحا نحوها من الطاعنين في إمامة السلف مشهورة حينئذ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالترفضيل هم المسمون الشيعة وجميع ما ورد من الآثار والأخبار في فضل الشيعة وأنهم موعودون بالجنة فهؤلاء هم المعينون به دون غوهم. قال: ولذلك قال أصحابنا المعولة في كتبهم وتصانيفهم نحن الشيعة حقا فهذا القول هو أقرب إلى السلامة وأشبه بالحق من القول المقتسمين طرفي الاواط والتوبيط إن شاء الله، إنتهى كلام ابن أبي الحديد. وفي نسخة (م) وحدها: وهو اختيار البغداديين من المعولة كافة.

أقول: ومن المعنفدين بأن عليا أمير المؤمنين عليه السلام أفضل من أبي بكر وغوه، الشيخ العرف مجود بن آدم السنائي العنوي حيث قال في قصيدته النونية في ذلك (ص 100 من الطبع الحروي من ديوانه):

جان نكين مهر مهرشاخ بي برداشتن كي روا باشد دل اندر سم هر خر داشتن زشت باشد چشم را در نقش آذر داشتن دل أسير سيرت بوجهل كافر داشتن بي سفينة نوح نتوان چشم معبر داشتن خويشتن چون دائره بي پا وبى سرداشتن تاتوانى خويشتن را ايمن از شرداشتن تا كي آخر خويشتن چون حلقه بر در داشتن خوب نبود جز كه حيدر مير ومهتر داشتن	كار عاقل نيست در دل مهر دلبر داشتن تا دل عيسى مريم باشد اندر بند تو يوسف مصرى نشسته با تو در هر انجمن احمد مرسل نشسته كي روا دارد خرد بحر پر كشتى است ليكن جمله در گرداب خوف گرنجات دين ودل خواهى همى تا چند از اين من سلامت خانه نوح نبى بنمايمت شومدينه علم را درجوى پس دروى خرام چون همى دانى كه شهر علم را حيدر دراست
ديو را برمسند قاضى أكبر داشتن قدرخاك افزون تر از گوگرد احمر داشتن پارگين را قابل تسنيم وكوثر داشتن حق زهرا بردن ودين پيمبر داشتن كافرم گرمى تواند كفش قنبر داشتن زشت باشد ديورا برتارك أفسر داشتن جاهلي باشد ستور لنگ رهبر داشتن باغبانى زشت باشد جز كه حيدر داشتن عالم دين را نيارد كس معمر داشتن جز به حب حيدر وشبير وشير داشتن مهر زر جعفري بردين جعفر داشتن	كي روا باشد به ناموس وجيل درراه دين من چه گويم توجه دانى مختصر عقلي بود از تو خود چون مى پسندد عقل نابيناى تو مرمرا باورنكو نايد زروى اعتقاد آن كه اورا برسر حيدر همى خوانى أمير تا سليمان وارباشد حيدر اندر صدر ملك خضر فرخ پى دليلى را ميان بسته چوكلك چون درخت دين بباغ شرع هم حيدر نشاند از گذشت مصطفى مجتبهى جز مرتضى هشت بستانرا كجا هرگز توانى يافتن گر همى مؤمن شماری خويشتن را بايدت

إلى آخر أبيات القصيدة وهي كثيرة وفي ديوانه مسطورة، وسبب انشائه هذه القصيدة هو أن السلطان سنجر بعد وفاة أبيه ملكشاه كتب اليه وطلب منه معرفة الدين الحق الإلهي فأنشأها وأرسلها اليه وقال فيها مخاطباً له:

تاج وتخت پادشاهى جزكه سنجر داشتن جزعلى وعترتش محراب ومنبر داشتن	از پس سلطان ملكشه چون نمى دارى روا از پس سلطان دين پس چون روادارى همى
--	---

مراجع في ذلك المجلس السادس من مجالس المؤمنين للقاضي السعيد نور الله الشهيد نور الله نفسه ورمسه (ص 294 ط الحروي).

ثم إن لهذا المتمسك بذيل ولاية الوصي مذهباً آخر تفرد به وهو أنه لا يقول بذلك التفضيل أبداً ولا يتفوه به قط، وذلك لأن التفضيل شرطه مشاركة الطرفين في صفات الفضيلة وتجانسهما في جميع المقاييسات إلا أن أحدهما في تلك الصفات أفضل من

الآخر كما ينبئك عن هذه الدقيقة قوله علت كلمته: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (البقرة 254) وقوله: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض (الإسراء 22) ونحوهما من آيات أخرى، فحيث إن التشرك والتجانس شوط في المقايسة فلا يقاس الخط بالنقطة، ولا السطح بالخط، ولا الجسم بالسطح، ولا النور بالظلمة، ولا العلم بالجهل، ولا الحق بالباطل، ولا المعصوم بغير المعصوم. ولست أوري أي مشركة بين الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام وبين الثلاثة في العصمة التي اختص هو بها دون غيره من الصحابة؟! وأي مجانسة بينه وبينها في الفضائل القوانية والحقائق العقلية الملكوتية وقد كان عليه السلام بين الصحابة المعقول بين المحسوس، وعدل النبي إلا لرجة النوبة، وما سبقه الأولون إلا بفضل النوبة ولا يدركه الآخرون. وأين النوبة من المحوة، والحصباء من الشوى، ونار الحباب من نور البيضاء حتى يتفوه بذلك التفضيل؟! رأيت هل تجوز التفوه بتفضيل رسول الله صلى الله عليه وآله على أبي بكر بأن تقول: كان هو أفضل من أبي بكر كما تجوز القول بأنه عليه السلام أفضل الأنبياء والموسلين. وإنما مقولة الذي كان عدله إلا بفضل النوبة، هي هكذا بلا دغدغة ولا وراء. فشرط المناسبة في المقايسة يوجب مقايسته عليه السلام مع سائر الأنبياء وقاطبة الأوصياء والأولياء الكاملين لا مع آحاد الرعية وعاغة الناس، ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وأخى بين الصحابة وقون كل شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة وآخاه عليه السلام من دون الصحابة. وأنه صلى الله عليه وسلم قال: من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى فوح في تقواه، وإلى إراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب، رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله فالوصي عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين.

الصفحة 519

الصفحة 520

القضاة: قال أبو علي الجبائي: إن صح خبر الطائر فعلي أفضل، ونحن نقول: إن الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي عليه السلام كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما، والدليل على ذلك وجه ذكرها المصنف رحمه الله: الأول إن عليا عليه السلام كان أكثر جهادا وأعظم بلاء في غزوات النبي صلى الله عليه وسلم بأجمعها ولم يبلغ أحد نوجته في ذلك: منها في عوادة بدر وهي أول حروب امتحن بها المؤمنون لقتلهم وكثرة المشركين، فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة⁽¹⁾ ثم العاص بن سعيد بن العاص

(1) ولكن الرواية جاءت في السيرة لابن كثير هكذا.. فجمي عند ذلك عتبة بن ربيعة، وأراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين أخيه شيبة وابنه الوليد، فلما توسطوا بين الصفيين دعوا إلى البراز - إلى أن قال: - فقال النبي صلى الله عليه وآله: (قم يا عبدة بن الحارث، وقم يا حمزة، وقم يا علي) - إلى قوله: - فبارز عبدة - وكان أسن القوم - عتبة، وبارز حمزة شيبة، وبارز علي الوليد بن عتبة، فأما حمزة فلم يمهل شيبة أن قتله، وأما علي فلم يمهل الوليد أن قتله، واختلف عبدة وعتبة بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، وكر حمزة وعلي بأسيا فهما على عتبة فدفا عليه، واحتملا صاحبهما فحازاه إلى أصحابهما (ج 2 ص 413 ط مصر).

والغرض من النقل أن قاتل شيبة بن ربيعة كان حمزة عليه السلام لا أمير المؤمنين علي عليه السلام فإنه كان قاتل ابن

أخيه الوليد بن عتبة.

الصفحة 521

ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا وسأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يكفيه أمره فقتله علي عليه السلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين (1) والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الرواية في يد علي عليه السلام.

ومنها في عروة أحد جمع له الرسول صلى الله عليه وآله بين اللواء والرواية وكانت رواية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلام فأخذ الرواية غوه فقتله عليه السلام ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بأصحابه (2) على النبي صلى الله عليه وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهم الناس

(1) كما في (ص) وحدها وهو الصواب والنسخ الأخرى عارية عن الوصف أعني المقتولين.

قال اليعقوبي في تربيته (ص 33 ج 22 ط النجف) في نقل وقعة بدر العظمى: وأقبلت قريش مستعدة لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدتهم ألف رجل، وقيل: تسعمائة وخمسون، إنتهى.

وفي السيرة النبوية لابن هشام (ص 706 ج 1 ط مصر): جميع من شهد بوا من المسلمين ثلاث مائة رجل وأربعة عشر رجلا - إلى أن قال (ص 714): - إن قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلا، والأسوي كذلك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب. وفي كتاب الله تبارك وتعالى: أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها يقوله لأصحاب أحد - وكان من استشهد منهم سبعين رجلا - يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلي من استشهد منكم يوم أحد، سبعين قتيلا وسبعين أسوا، وأنشدني أبو زيد الأنصاري لكعب بن مالك:

فأقام بالعطن المعطن منهم سبعون، عتبه منهم والأسود

يعني قتلى بدر، إنتهى باختصار.

والغرض من النقل أن الصحيح هو ما اخترناه من (ص)، وعبارة النسخ الخالية عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

(2) وفي (م ص): وأصحابه.

عنه سوى علي عليه السلام فنظر إليه النبي صلى الله عليه وسلم بعد إفاقته وقال له اكفني هؤلاء فيهم عنه وكان أكثر المقتولين منه عليه السلام.

ومنها يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى الواز مرورا فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وسلم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين، فلما رأى امتناعهم أذن له وعممه بعمامته ودعا له، قال حذيفة: لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه

السلام فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أحو من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عليه السلام، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: لضوبة علي خير من عبادة الثقلين.

ومنها في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصنهم بضعة عشر يوماً وكانت الرواية بيد علي عليه السلام فأصابه رمد فسلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرواية إلى أبي بكر مع جماعة فوجوا منهزمين خائفين فدفعا الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام: لأسلمن الرواية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح على يده، فلما أصبح قال: إئتوني بعلي، فقيل: به رمد، فتقل في عينه (1) ودفع الرواية إليه فقتل موحباً فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي عليه السلام الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا، فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه أوعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلاً وقال عليه السلام: (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية). ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم في عشوة آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال: لن نغلب اليوم من قلة (2) فانهزموا

(1) كما في (ش م ز د) وفي (ق ص): في عينه.

(2) كما في أول باب غزاة حنين من سادس البحار ط 1 : إن بعضهم حين رأى المسلمين لن نغلب اليوم من قلة. وكذا في (م ص ز د) وفي (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قلة.

الصفحة 523

بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة نفر علي عليه السلام والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا أبي لهب، فخرج أبو جبرول فقتله علي عليه السلام فانهزم المشركون وأقبل المسلمون بعد نداء النبي صلى الله عليه وسلم وصافوا العدو فقتل علي عليه السلام أربعين وانهزم الباقر وغنمهم المسلمون، وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها لرباب السير وكانت الفضيلة في ذلك بأجمعه (1) لعلي عليه السلام وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غوه وأكثر ثواباً.

قال: ولأنه أعلم (2) لقوة حدسه وملازمته للرسول صلى الله عليه وآله ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم، وقال النبي صلى الله عليه وآله: أقضاكم علي، واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو عليه السلام بذلك. أقول: هذا هو الوجه الثاني في بيان أن علياً عليه السلام أفضل من غوه، وهو أنه عليه السلام أعلم من غوه فيكون أفضل، أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجه:

الأول: أنه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس، ونشأ في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازماً له مستفيداً منه والرسول صلى الله عليه وسلم كان أكمل الناس وأفضلهم، ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل

أقوى وأتم وبالخصوص وقد ملرس المعرف الإلهية من صغوه، وقد قيل: إن العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا رهان لمي.

الثاني: أن الصحابة كانت تشتبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا واجعونه في ذلك، ولم ينقل أنه عليه السلام راجع أحدا منهم في شئ البتة، وذلك يدل على أنه أفضل من الجماعة فإنه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه

(1) كما في (م) والنسخ الأخرى كلها: وكانت الفضيلة بأجمعها في ذلك.

(2) (المتن مطابق للنسخ كلها إلا أن العبارة في (م) جاءت: (وشدة ملازمته للنبي) مكان (شدة ملازمته للرسول).

الصفحة 524

فقال له: أين الله تعالى، فقال: على العرش، فقال اليهودي: خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة، فانصرف اليهودي مستهزئ بالاسلام فلقبه علي عليه السلام فقال له: إن الله أين الأين فلا أين له.. إلى آخر الحديث، فأسلم على يده، وسئل عن الكلاله والأب فلم يعرف ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب. وسئل عمر عن أحكام كثرة⁽¹⁾ فحكم فيها بصد الصواب فاجعه فيها علي عليه السلام فوجع إلى قوله، كما نقل عنه من إسقاط حد الشوب عن قدامة لما تلي عليه قوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال علي عليه السلام:

الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما، وأمه بوده واستتابته فإن تاب فاجلده وإلا فأقتله، فتاب ولم يدر عمر كم يحده⁽²⁾ فأمره عليه السلام بحده ثمانين.

وأمر عمر وجم مجنونة زنت فوده عليه السلام بقوله: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق، فقال: لولا علي لهلك عمر. وولدت امراة لستة أشهر فأمر عمر وجمها، فقال له عليه السلام: إن أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى: (وفصاله في عامين) وقوله تعالى:

(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا و) أمر عمر وجم حامل فقال له علي عليه السلام: إن كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل، فامتنع، وغير ذلك من الوقائع الشهوة⁽³⁾.

الثالث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه: أقضاكم علي، والقضاء يستترم العلم فيكون أفضل منهم. الرابع: استناد العلماء بأسوهم إليه، فإن النحو مستند إليه وكذا أصول المعرف الإلهية وعلم الأصول⁽⁴⁾ فإن أبا الحسن

الأشعوي تلميذ أبي علي الجبائي من

(1) وفي (م) فقط: عن أشياء كثيرة.

(2) كما في النسخ كلها، وأما ما في المطبوعة من زيادة (وقال عليه السلام) بعد (واستتابته) فيشبه أن تكون تعليقة أُرجت

في الكتاب.

(3) كما في (م ص) وفي غوهما: من الوقائع الكثرة.

المعتولة وكافة المعتولة ينتسبون إليه ويدعون أخذ معرفهم منه، وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي عليه السلام والفقهاء ينتسبون إليه والخارج مع بعدهم عنه ⁽¹⁾ ينتسبون إلى أكاوهم وهم تلامذة علي عليه السلام. الخامس: أنه عليه السلام أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله: سلوني ⁽²⁾ عن طرق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض، وقال: والله لو كسوت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم.

وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، وبالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غوهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال: ولقوله تعالى: (وأفسنا)

أقول: هذا هو الوجه الثالث الدال على أنه عليه السلام أفضل من غوه، وهو قوله تعالى: (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم)، واتفق المفسرون كافة على أن الأبناء إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء إشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس إشارة إلى علي عليه السلام، ولا يمكن أن يقال: إن نفسيهما واحدة فلم يبق العواد من ذلك إلا المسلوي ⁽³⁾ ولا شك في أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضا.

قال: ولكثرة سخائه على غوه.

أقول: هذا وجه رابع يدل على أن عليا عليه السلام أفضل من غوه وهو أنه كان أسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أنه جاد بقوته وقوت عياله وبنات طلويها هو وإياهم ثلاثة أيام ⁽⁴⁾ حتى أقول الله تعالى في حقهم (ويطعمون الطعام على

(1) وفي (م) مع بعد عنهم.

(2) كما في (ش). والنسخ الأخرى كلها: أسألوني. وفي (ق) كتبت فوق أسألوني، لفظة بخطه.

(3) وفي (م) وحدها: إلا التسلوي.

(4) كذا في جميع النسخ بالاتفاق.



حبه مسكينا وبيتما وأسوا) وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دواهم لا غير فتصدق بدهم ليلا وبدهم نهلا وبدهم سوا وبدهم علانية فأقول الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) وكان يعمل بالأجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع، وشهد له بذلك أعدؤه فضلا عن أوليائه، قال معاوية: لو ملك علي بيتا من تبر وبيتا من تبن لأنفذ توره قبل تبنه ولم يخلف شيئا أصلا، وقال: يا بيضاء ويا صفاء غوي غوي، وكان يكنس بيوت الأموال ويصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده.

قال: وكان رُهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقوره أن عليا عليه السلام كان رُهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون أفضل من غوره، بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه أنه عليه السلام كان سيد الأبدال واليه تشد الرحال في معرفة الرهد والتسليك فيه وترتيب أهوال الرياضيات وذكر مقامات العرفين، وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط، قال عبيد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوما فقدم حرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابساً موضوعاً فأكل منه، فقلت يا أمير المؤمنين: كيف تختمه، فقال: خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن.

وهذا شيء اختص به علي عليه السلام لم يشركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض تروجه، وكان نعلاه من ليف ويوقع قميصه بجلد ترة وبليف أخرى، وقل أن يأتدّم فإن فعل فبالملح أو بالخل فإن ترقى فبنبات الأرض فإن ترقى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول: لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان، وطلق الدنيا ثلاثا، والمقدمة الثانية ظاهرة.

قال: وأعبدهم.

أقول: هذا وجه سادس، وتقوره أن عليا عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنه تعلم الناس صلاة الليل واستقنوا منه ترتيب النوافل

والدعوات، وكانت جبهته كثفنة البعير⁽¹⁾ لطول سجوده، وكان يحافظ على النافلة حتى أنه بسط له بين الصفيين نطع ليلة الهرير فصلى عليه السلام النافلة والسهم تقع بين يديه وإلى جوانبه، وكانوا يستخرجون النصول⁽²⁾ من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

(1) في (ص) وحدها: كركبة البعير، والنسخ الأخرى كلها: كثفنة البعير.

(2) قال السيد الخوازي في الأتوار النعمانية (ص 300 ط الحاج موسى): نور في الحب ووجاته - إلى قوله: - العشق هو الإفراط في المحبة، واشتقاقه من العشقة وهي نبت يلتف على الشجرة من أصلها إلى فرعها فهو محيط بها كما أن العشق محيط بمجامع القلب. وأما اشتغال النفس بهذه المرتبة عن قواها الشهوانية وعن النوم فإنما جاء من فوط نار المحبة الكامنة في

القلب، الشاغلة له عما عداه حتى أنه في هذه الحالة ربما شغل قلبه وحسه عن آلام البدن وأوجاعها. وهذه الحالة قد كانت في الحب الحقيقي وذلك أن أمير المؤمنين عليه السلام لما كانت النصال تلج في بدنه الشريف من الحروب كان الجراح يخرجها منه إذا اشتغل بالصلاة لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس وملك الجيروت، إنتهى باختصار. وقد أجاد العرف الجامي في المقام نظما حيث قال:

صيقلى شرك خفي وجلي	شير خدا شاه ولايت علي
تير مخالف به تنش جا گرفت	روز أحد چون صف هيجا گرفت
صد گل محنت زگل أو شكفت	غنچه پيكان بگل أو نهفت
پشت ببرد سراصحاب کرد	روی عبادت سوى محراب کرد
چاك بتن چون گلشن انداختند	خنجر الماس چو بنداختند
آمد از آن گلشن احسان برون	غرقه بخون غنچه زنگارگون
گشت چو فارغ ز نماز آن بديد	گل گل خونش بمصلی چكيد
ساخته گلزار مصلاى من	اين همه گل چيست ته پای من
گفت كه سوگند به دانای راز	صورت حالش چونمودند باز
گرچه زمن نيست خبر دارتر	کز ألم تيغ ندارم خبر
گر شودم تن چو قفس چاك	طاير من سدره نشين شد چه
چاك	باك
در قدم پاك روان خاك شو	جامی از آلايش تن پاك شو
گرد شكافى وبمردى رسى	شايد از آن خاك بگردى رسى

الصفحة 528

قال: وأحلمهم.

أقول: هذا وجه سابع وهو أن عليا عليه السلام كان أحلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقابل أحدا بإسائته، فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السلام، وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره (1) يوم الجمل وكان يشتمه عليه السلام ظاهرا، وقال عليه السلام: لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شبه عبد الله، وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدوا له عليه السلام، وأكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له، وصفح عن أهل البصرة مع محلبتهم له، ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه من الماء فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم ورفقهم وملك الشريعة فرأد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك، وقال: افسحوا بعض الشريعة (2) ففي حد السيف ما يغني عن ذلك.

قال: وأشرفهم خلقا.

أقول: هذا وجه ثامن، وتقويه أن عليا عليه السلام كان أشرف الناس خلقا وأطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته، قال صعصعة بن صوحان: كان فينا كأحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد، وكنا نهاه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه. وقال

معاوية لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة، فقال قيس: أما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى، تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طعام الشام فيكون أفضل من غره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه.

قال: وأقدمهم إيماناً.

أقول: هذا وجه تاسع، وتقووه أن علياً عليه السلام كان أقدم الناس إيماناً، روى

(1) كما في النسخ كلها إلا نسخة (م) ففيها: لما استأمره.

(2) كما في (م) وفي غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعة.

الصفحة 529

سلمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب عليه السلام (1). وقال أنس: بعث النبي يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة عليها السلام: زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً. وقال عليه السلام يوماً على المنبر: أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم آمنت قبل أن آمن أبو بكر وأسلمت قبل أن أسلم، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد. وروى عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة إلا نبي الله، ولأنه عليه السلام كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط، وأبو بكر كان بعيداً عنه مجاناً له فيبعد عوض الإسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام وبالخصوص وقد قول قوله تعالى: (وانذر عشيرتَك الأقربين).

(لا يقال) إن إسلامه عليه السلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به. (لأننا نقول) المقدمتان ممنوعتان. (أما الأول) فلأن سن علي عليه السلام كان ستاً وستين سنة أو خمساً وستين والنبي صلى الله عليه وسلم بقي بعد الوحي ثلاثاً وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سن علي عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة، والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله صلى الله عليه وسلم: زوجتك أقدمهم إسلاماً وأكثرهم علماً. (وأما الثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً (2) كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً، ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة إسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي، (أما الأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل إليهما، فأعراض الصبي

(1) هكذا روي باتفاق النسخ كلها.

(2) قال عز من قائل: (وأتيناها الحكم صبياً) و (كيف نكلم من كان في المهد صبياً) (مريم 12، 29).

الصفحة 530

عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله، (وأما ثانيا) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية وملائمة للعب واللهو، فإعراض الصبي عما يلائم طباعه إلى ما ينافه يدل على عظم منزلته في الكمال، فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم إيمانا فيكون أفضل لقوله تعالى: (والسابقون السابقون أولئك المقربون).

قال: وأفصحهم (1).

أقول: هذا دليل عاشر، وتقويه أن عليا عليه السلام كان أبلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال البلغاء كافة: إن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق، ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية: ما سن الفصاحة لقويش غوره. وقال ابن نباتة (2): حفظت من خطبه مائة خطبة. وقال عبد الحميد بن يحيى: حفظت سبعين خطبة من خطبه.

قال: وأسدهم رأيا.

أقول: هذا دليل حادي عشر، وتقويه أن عليا عليه السلام كان أسد الناس رأيا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجودهم تدبيرا وأعرفهم بزرايا الأمور (3) ومواقعها، وهو الذي

(1) باتفاق النسخ كلها. وما في المطبوعة: وأفصحهم لسانا، زيادة من النسخ، أو هو تصحيح قياسي.

(2) في وفيات الأعيان لابن خلكان: أبو يحيى عبد الرحيم بن نباتة صاحب الخطب المشهورة، كان إماما في علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابة كذا لا يزيد الأتفاق إلا سعة وكثرة، حفظت مائة فصل من مواعظ علي بن أبي طالب عليه السلام. وفيه أيضا: أبو غالب عبد الحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموي آخر ملوك بني أمية، وبه يضرب المثل في البلاغة حتى قيل: فتحت الوسائل بعبد الحميد وختمت بابن العميد. وكان في الكتابة وفي كل فن من العلم والأدب إماما، قال: حفظت سبعين خطبة من خطب الأصلح ففاضت ثم فاضت.

أقول: يعني بالأصلح أمير المؤمنين عليا عليه السلام.

(3) وفي (ق) وحدها: وأعرفهم تميزا بالأمور. والنسخ الأخرى كلها كما في الكتاب.

الصفحة 531

أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفوس وبعث نوابه، وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غوره.

قال: وأكثرهم حرصا على إقامة حدود الله تعالى.

أقول: هذا وجه ثاني عشر، وتقويه أن عليا عليه السلام كان أكثر الناس حرصا على إقامة حدود الله تعالى، لم واقب في ذلك أحدا ولم يلتفت إلى قباية بل كان شديد السياسة (1) خشنا في ذات الله تعالى، لم واقب ابن عمه ولا أخاه، ونقض دار مصقلة بن هبوة ودار جوير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين، ولم يسلوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون

قال: وأحفظهم للكتاب العزيز.

أقول: هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه، ونقل الجمهور أنه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم، وأئمة القواء يسنون قواءاتهم إليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغوهم لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غوه.

قال: وإخبله بالغيب.

أقول: هذا وجه رابع عشر، وتقويه أن عليا عليه السلام أخبر بالغيب في مواضع كثيرة، ولم تحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً، وذلك كإخبله بقتل ذي الندية ولما لم يجده أصحابه بين القتلى قال: والله ما كذبت ولا كذبت، فاعتوهم عليه السلام حتى وجده وشق قميصه (2) ووجد على كتفه سلعة كئدي الوأة عليها شوات تنحدر (3) كتفه مع جذبها وترجع مع تركها.

(1) كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: بل كان شديد الشوكة.

(2) وفي (ص): وفتق قميصه.

(3) هذه العبارة الصحيحة قد حرفت في النسخ المطبوعة وغوها بوجوه مشوهة. وراجع في أمر ذي الندية المجلد الثاني من مروج الذهب للمسعودي (ص 417 ط مصر).

الصفحة 532

وقال له أصحابه: إن أهل النهروان قد عبروا، فقال عليه السلام: لم يعبروا، فأخبروه مرة ثانية فقال: لم يعبروا، فقال جندب بن عبد الله الأردني في نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقائله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا، فقال عليه السلام:

يا أبا الأرد أتبين لك الأمر، وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضموه.

وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويوية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية، وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عثورة ورأه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج.

وقيل له: قد مات خالد بن عرفطة بوادي القوى، فقال: لم يموت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن جمار، فقام رجل من تحت المنبر فقال: والله إنني لك لمحِب وأنا حبيب، قال: إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب، وأوماً إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالدًا وحبيب

صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. وقال عليه السلام يوما على المنبر: سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فنة تضل (1) مائة وتهدي مائة إلا نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة، فقام إليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وأن على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاننا يستفرك وأن في بيتك لسخلا يقتل ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان تولى قتله، والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤلف.

قال: واستجابة دعائه.

(1) كما في النسخ كلها إلا نسخة (م) ففيها: عن فتنة تضل.

الصفحة 533

أقول: هذا وجه خامس عشر، وتقوره أن عليا عليه السلام كان مستجاب الدعوة سريعا دون غوه من الصحابة فيكون أفضل منهم، وتقدير المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه عليه السلام في ذلك كما دعا على بسر بن رطاة فقال: (اللهم إن بسوا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك) فاختلط عقله. واتهم العزار برفع أخبزه إلى معاوية فأنكر فقال له عليه السلام: إن كنت كاذبا فأعمى الله بصرك فعمي قبل أسوع. واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد له اثنا عشر رجلا من الأنصار وسكت أنس بن مالك فقال له:

يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا؟ فقال: يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت، فقال: اللهم إن كان كاذبا فاضوبه ببياض الوضح لا توريه العمامة (1) فصار أروص. وكنتم زيد بن رقم فذهب بصوه وغير ذلك من الوقائع المشهورة.

قال: وظهور المعجزات عنه.

أقول: هذا وجه سادس عشر، وتقوره أنه عليه السلام ظهرت عنه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغوه من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم.

قال: واختصاصه بالقوابة.

أقول: هذا وجه سابع عشر، وتقوره أن عليا عليه السلام كان أقرب الناس نسبا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون أفضل من غوه، ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله اصطفى من ولد إسماعيل قريشا ومن قريش هاشما.

قال: والأخوة.

أقول: هذا وجه ثامن عشر، وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما وأخى بين الصحابة وقون كل شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة رأى عليا عليه السلام منكروا فسأله عن سبب ذلك فقال: إنك آخيت بين الصحابة وجعلتني منودا، فقال

(1) الوضح بفتحيتين: البرص، أي فاضربه ببياض البرص لا تواريه العمامة.

الصفحة 534

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما أخرجك إلا لنفسك ألا ترضى أن تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي؟ فقال: بلى يارسول الله، فإخاه من دون الصحابة فيكون أفضل منهم.

قال: ووجوب المحبة.

أقول: هذا وجه تاسع عشر، وتقويه أن عليا عليه السلام كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً، وبيان المقدمة الأولى أنه كان من أولي القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى: (قل لا أسألكم عليه أحوالاً إلا المودة في القربى).

قال: والنصرة.

أقول: هذا وجه عشرون، وتقويه أن عليا عليه السلام اختص بفضيلة النصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم، بيان المقدمة الأولى قوله تعالى: (فإن الله هو هلاله وجبريل وصالح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على أن البراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام، والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة (هو) في قوله تعالى: (فإن الله هو هلاله).

قال: ومساواة الأنبياء.

أقول: هذا وجه حادي وعشرون، وتقويه أن عليا عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين فيكون أفضل من غيره من الصحابة بالضرورة، لأن المساوي للأفضل أفضل، بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أحب أن ينظر⁽¹⁾ إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر إلى علي بن أبي طالب.

(1) كما رواه في جوامعهم الروائية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من أراد أن ينظر إلى ميت يمشي على وجه الأرض فليتنظر إلى أبي بكر.

الصفحة 535

قال: وخبر الطائر والتمتلة والغدير وغيرها.

أقول: هذا وجه ثاني وعشرون، وتقويه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على إمامته:

(منها) ما ورد في خبر الطائر وهو أنه قال: اللهم أنتي بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر، فجاء علي بن أبي

طالب عليه السلام فأكل معه، وفي رواية:

اللهم أدخل إلي أحب أهل الأرض إليك، رواه أنس وسعد بن أبي وقاص وأبوراغ مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس، وعول أبو جعفر الإسكافي وأبو عبد الله البصوي على هذا الحديث في أنه عليه السلام أفضل من غيره وادعى أبو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهره بين الصحابة ولم ينكوه أحد منهم فيكون متواترا.
(ومنها) خبر المتولة وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أنت مني بمتولة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند أخيه فكذا علي عليه السلام عند محمد صلى الله عليه وآله وسلم.
(ومنها) خبر الغدير وهو قوله صلى الله عليه وآله لما خطب الناس بغدير خم في عوده من حجة الوداع: معاشر المسلمين ألت أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فأخذ بيد علي عليه السلام وقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصوه وأخذل من خذله وأدر الحق مع علي كيف ما دار، وقد بينا أن العواد بالمولى هاهنا الأولى بالتصوف، وإذا كان علي عليه السلام أولى من كل أحد بالتصوف في نفسه كان أفضل منهم قطعا. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون العواد به الولاء لأنه وقع مشاورة بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حرثة فقال له علي عليه السلام: أنت هولاي، فقال زيد: أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولست ببولاك، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه.

والجواب من وجه: الأول: ما ذكره أبو عبد الله البصوي وهو أنه لا اختصاص لعلي عليه السلام بالولاء دون غيره من أقرب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثاني: ما ذكره أبو عبد الله أيضا وهو أن عمر قال له بعد هذا الحديث: هنيئا

الصفحة 536

لك أصبحت هولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وقالت عائشة والأَنْصار بعد ذلك: يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء.
الثالث: أن مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله عليه السلام: ألت أولى منكم بأنفسكم.
(ومنها) قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذي النُدبية: يقتله خير الخلق والخليفة، وفي رواية أخرى: يقتله خير هذه الأمة. وقال لفاطمة عليها السلام: إن الله اطلع على أهل الأرض فاختر منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختر منهم بعلك فأمرني أن أنكحك إياه وأن أتخذه وصيا، وقالت عائشة: كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأقبل علي عليه السلام فقال: هذا سيد العرب، قالت: قلت: بأبي أنت وأمي ألت أنت سيد العرب، فقال: أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب. وعن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام: أنت أخي ووزوي وخير من أتوكه بعدي تقضي ديني وتتجز مو عدي.

وسأل رجل عائشة عن مسوها فقالت: كان قورا من الله، فسألها عن علي عليه السلام فقالت: لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزوج أحب الناس إليه وقال لفاطمة عليها السلام: أما توضين أني زوجتك خير

أمتي؟. وعن سلمان أنه قال رسول الله: خير من أتوك بعدي علي بن أبي طالب. وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: علي خير البشر فمن أبى فقد كفر. وعن أبي سعيد الخوري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أفضل أمتي علي بن أبي طالب.

قال: ولانتفاء سبق كوفه.

أقول: هذا وجه ثالث وعشرون، وتقويه أن عليا عليه السلام لم يكفر بالله تعالى أصلا بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحدا، بخلاف باقي الصحابة فإنهم كانوا في زمن الجاهلية كوفة، ولا ريب في فضل من لم يزل موحدا على من سبق كوفه على إيمانه.

قال: ولكثرة الانتفاع به.

أقول: هذا وجه رابع وعشرون، وتقويه أن عليا عليه السلام انتفع به المسلمون أكثر

الصفحة 537

من نفعهم بغوره فيكون ثوابه أكثر وفضله أعظم، بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقره شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الأحزاب: لضوية علي خير من عبادة الثقلين، وبلغ في الزهد مرتبة لم يلحقها أحد بعده واستفاد الناس منه طوائف الوياضة والتوك للدين والانتفاع إلى الله تعالى، وكذا في السخوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد، وأما العلم فظاهر استفاد كافة العلماء إليه واستفادتهم منه وعاش بعد أبي بكر زمانا طويلا يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلي بما لم يحصل لغوره من المشاق.

قال: وتموزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخرجية.

أقول: هذا وجه خامس وعشرون، وتقويه أن الكمالات إما نفسانية وإما بدنية وإما خرجية، أما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه فيها إلى الغاية إذ كان العلم والزهد والشجاعة والسخاء وحسن الخلق والعفة فيه أبلغ من غوره بل لا يجزيه في واحد منها أحد، وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه أحد حتى قيل: إنه عليه السلام كان يقط الهام قط الأقلام لم يخط في ضوبه قط ولم يحتج إلى المعاودة، وقلع باب خبير وقد عجز عن نقلها سبعون رجلا من أشد الناس قوة مع أنه عليه السلام كان قليل الغذاء جدا بأخشن مأكلا وملبس كثير الصوم مدوم العبادة.

وأما الخرجية فمنها: النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه كان أقرب الناس إليه، فإن العباس كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأب خاصة وعلي عليه السلام كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فإنه كان هاشميا من الأب والأم لأنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم.

ومنها: المصاهرة ولم يحصل لأحد ما حصل له منها فإنه زوج سيده نساء العالمين، وعثمان وإن شركه في كونه ختنا

أشرف بناته، وكان لها من المتولة والقرب من قلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى أنه كان إذا جاءت إليه نهض لها قائماً ولم يفعل ذلك بأحد من النساء ⁽¹⁾ ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: سيدة نساء العالمين في الجنة أربع وعد منهن فاطمة عليها السلام.

ومنها: الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل ولاده في الشرف والكمال، فإن الحسن والحسين عليهما السلام إمامان سيدا شباب أهل الجنة، وكان حب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهما في الغاية حتى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتطأطأ لهما ليوكباه ويبيع لهما ثم أولد كل واحد منهما عليهما السلام ولادا بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام أولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم وأولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجاد والهادي والعسكوي والحجة، وقد نشروا من العلم والفضل والوهد والانقطاع والتورك شيئاً عظيماً حتى أن الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فأبو يزيد البسطامي كان يفتخر بأنه يسقي الماء ⁽²⁾ لدار جعفر الصادق عليه السلام، ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا عليه السلام وكان يواب دره إلى أن مات، وكان أكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب إليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سئل في الثوب عن مسألة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال: إني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض ولبس أفر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وأفادني شيئاً.

واستفادة أبي حنيفة من الصادق عليه السلام ظاهرة غنية عن الوهان، وهذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابة فيكون علي عليه السلام أفضل منهم.

(1) يستوي في الأحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: (لستن كأحد من النساء) وقال تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين).

(2) كما في (م) والنسخ الأخرى: يستقي الماء.

المسألة الثامنة

في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام

قال: والنقل المتواتر دل على الأحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم.

أقول: لما بين أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن أبي طالب عليه السلام شوع في إمامة الأئمة الأحد عشر وهم الحسن بن علي ثم أخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده علي الرضا ثم ولده محمد الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكوي ثم

واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة: الأول: النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فإنه يدل على إمامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص، وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الإجمال وأخرى على التفصيل، كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متواترا أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ابني إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم، وغير ذلك من الأخبار. وروي عن مسروق وقال:

بيننا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ قال له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم كم يكون من بعده خليفة، قال: إنك لحديث السن وإن هذا شيء ما سألني أحد عنه نعم عهد إلينا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني إسرائيل.

الوجه الثاني: قد بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين إجماعا، فتعينت العصمة لهم وإلا لزم خلو الزمان عن المعصوم، وقد بينا استحالتة.

الوجه الثالث: أن الكمالات النفسانية والبدنية بأجمعها موجودة في كل واحد منهم، وكل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغوره، وذلك يدل على

الصفحة 540

استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل أحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم الفضول على الفاضل فيجب أن يكون كل واحد منهم إماما، وهذا وهان لمي.

المسألة التاسعة

في أحكام المخالفين

قال: ومحاربوا علي عليه السلام كفرة ومخالفوه فسقة.

أقول: المحارب لعلي عليه السلام كافر لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: حوبك يا علي حربي، ولا شك في كفر من حارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وأما مخالفوه في الإمامة فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على إمامته مع تواتره، وذهب آخرون إلى أنهم فسقة وهو الأقوى.

ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة: أحدها: أنهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة. الثاني: قال بعضهم: إنهم يخرجون من النار إلى الجنة. الثالث: ما ارتضاه ابن توبخت وجماعة من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الأيمان المقتضي لاستحقاق الثواب.

الصفحة 541

قال:

المقصد السادس

في المعاد⁽¹⁾ والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

(1) قد ذكرنا فيه أصولاً وأمّهات وإشارات لطيفة في تعليقاتنا على رسالته الفارسية الموسومة بتذكرة أعاز وانجام، فراجع ولا حاجة إلى نقلها هاهنا.

الصفحة 542

حكم المثليين واحد والسمع دل على إمكان المماثل⁽¹⁾

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى

في إمكان خلق عالم آخر

وأعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة ولأجل ذلك صوّها في أول المقصد، وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه وخالف فيه الأوائل واحتج المليون بالعقل والسمع، أما العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثليين واحد، فلما كان هذا العالم ممكناً وجب الحكم على الآخر بالإمكان، وإلى هذا الوهان أشار بقوله: حكم المثليين واحد. وأما السمع فقوله تعالى: (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم).

قال: والكربة ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة.

أقول: هذا إشارة إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر، وتقويه من وجهين: الأول: أنه لو وجد عالم آخر

لكان كوة لأنه الشكل الطبيعي فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء. والجواب لا نسلم وجوب الكربة في

(1) العالم الثاني، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان لتسام الثاني في ثخن بعض الأفلاك أو إحاطة المحيط بالعالمين. الثاني: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغوهما فإن طلبت أمكنة هذه العناصر لزم قسوها دائماً وإلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضاها، (والجواب) لم لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة؟ سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما؟ فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف -رحمة الله عليه-.

المسألة الثانية

في صحة العدم على العالم

قال: والإمكان يعطي جواز العدم.

أقول: اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه أم لا؟ فذهب المليون أجمع إلى ذلك إلا من شذ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى أن الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم ووهنا على حدوثة فيكون ممكنا بالضرورة، وذهب آخرون إلى أن الامتناع باعتبار الغير وذلك أن العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود، ونحن قد بينا خطأهم في ذلك ووهنا على أن المؤثر في العالم قادر مختار، وذهبت الكرامية والجاحظ إلى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث، لأن الأجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الإيجاد لا الأعدام، إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للأجسام لأنه بعد وجوده ليس إعدامه للباقي أولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين، وأولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشوكة وبكوثه باطلة لامتناع اجتماع المثليين، وباسلؤام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول

(1) باتفاق النسخ كلها. وقوله: في مقتضاها، كما في (م) والنسخ الأخرى: في مقتضياتها.



بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ، فإن الإعدام يستند إلى الفاعل كما يستند الوجود إليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يعدم بوجود الضد ويكون الضد أولى بإعدامه وإن كان سبب الأولوية مجهولاً؟ سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر بأعراض غير باقية بوجودها الله تعالى حالاً فحالا، فإذا لم يجدد العرض انتفتت الجواهر؟ ودليل المصنف رحمه الله على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو أنا بينا أن العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه إلى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

المسألة الثالثة

في وقوع العدم وكيفيته

قال: والسمع دل عليه.

أقول: يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى: (هو الأول والآخر) وقوله تعالى: (كل شئ هالم إلا وجهه) وقال تعالى: (كل من عليها فإن) وقد وقع الاجماع على الفناء وإنما الخلاف في كيفيته على ما يأتي.

قال: ويتأول في المكلف (1) بالتفريق كما في قصة إواهيم عليه السلام.

أقول: المحققون على امتناع إعادة المعنوم وسيأتي الوهان على وجوب المعاد، وهاهنا قد بين أنه تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف مراده من الإعدام، أما في غير المكلفين وهم من لا يجب إعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب إعادته فجاز إعدامه بالكليّة ولا يعاد، وأما المكلف الذي يجب إعادته فقد تأول المصنف رحمه الله معنى إعدامه بتفريق أخائه ولا امتناع في ذلك، فإن المكلف

(1) في (ت م): ويتناول في المكلف. والنسخ الأخرى كلها بالاتفاق: ويتأول في المكلف بالتفريق.

بعد تفريق أخائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به، أو يقال: إنه هالك بالنظر إلى ذاته، إذ هو ممكن وكل ممكن فإنه بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد، إذ لا وجود إلا للواجب بذاته أو بغوره فهو هالك بالنظر إلى ذاته، فإذا فوق أخزاه كان هو العدم فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت فذلك هو المعاد، ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال إواهيم عليه السلام عن كيفية الإحياء للأجزاء في الآخرة، لأنه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وإنما الإحياء يقع في الآخرة، فسأل عليه السلام عن كيفية ذلك الإحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعددهم لنفخ الروح، فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أخزائها وجمع بعض الأجزاء ببعض ثم يوقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها، فلما دعاها ميز الله تعالى أجزء كل طير عن الآخر وجمع

أخزاء كل طير ورفقها عن أخزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها ولا ثم أحيائها الله تعالى ولم يعد تلك الأخزاء فكذا في المكلف، هذا ما فهمناه من قوله: كما في قصة إراهيم عليه السلام، فهذا هو كيفية الإعدام.

قال: وإثبات (1) الفناء غير معقول لأنه إن قام بذاته لم يكن ضدا وكذا إن قام بالجوهر.

أقول: لما ذكر المذهب الحق في كيفية الإعدام شرع في إبطال مذهب المخالفين في ذلك. واعلم أن من جملة من خالف في كيفية الإعدام جماعة من المعتولة ذهبوا إلى أن الإعدام ليس هو التوقيق بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالى للجواهر ضدا هو الفناء، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أحدها:

(1) في (م) وحدها: وامتياز الفناء. والنسخ الأخرى كلها: وإثبات الفناء كذلك في متون شرح القديم للأصفهاني وشروح أخرى: وإثبات الفناء. وكل واحد منهما صواب يفيد معنى فاردا.

(2) باتفاق النسخ على هيئة الجمع.

الصفحة 546

قال ابن الأخشيد: إن الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز (1) إلا أنه يكون حاصلًا في جهة معينة، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها. الثاني:

قال ابن شبيب: إن الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائمًا بالمحل. الثالث: قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما: إن الفناء يحدث لا في محل فيفني الجواهر كلها حال حدوثه، ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر، وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضادا له لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره. فإذا عرفت هذا فنقول: القول بالفناء على كل تقدير فوضوه باطل (2) لأن الفناء إن قام بذاته كان جوهرًا، إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدا للجواهر وإن كان غير قائم بذاته كان عرضا إذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر إما ابتداء أو بواسطة، وعلى كلا التقديرين فيستحيل أن يكون منافيا للجواهر.

قال: ولانتفاء الأولوية (3).

أقول: يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما: إقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجواهر، وتقويه أن نقول: لو كان الفناء قائمًا بالجواهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن اقتضاه لنفي محله أولى من اقتضائه محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل أولى، إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع إمكان إعدامه له أولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلا له. الثاني: إقامة دليل ثان على انتفاء الفناء، وتقويه أن نقول: لو كان الفناء ضدا للجواهر لم يكن إعدامه للجواهر الباقي أولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول

(1) وفي (م) فقط: ولا حال في المتحيز: والنسخ الأخرى كلها: ولا قائم بالمتحيز.

(2) باتفاق النسخ كلها إلا (ش) ففيها: كان في ضده، أصلا، وفوضوه نسخة بدل في ضده.

في الوجود بل هو أولى لما تقدم.

قال: ولاستزامة انقلاب الحقائق أو التسلسل.

أقول: القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين: أحدهما: انقلاب الحقائق، والثاني: التسلسل، وكل مستلزم للمحال فإنه محال قطعاً، أما استحالة الأمرين فظاهر، وأما بيان الملازمة فلأن الفناء إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود، والقسمان باطلان. أما الأول فلأنه قد كان معدوماً وإلا لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي إمكانه، وأما الثاني فلأنه يصح عليه العدم وإلا لم يكن ممكناً، فعدمه إن كان لذاته كان ممتنعاً بعد أن كان ممكناً، وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وإن كان بسبب الفاعل بطل أصل دليلكم، وإن كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل، هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال: وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح أو اجتماع النقيضين.

أقول: ذهب قوم منهم ابن شبيب إلى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل، فإذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر، والمصنف رحمه الله أحال هذا المذهب أيضاً باستزامة المحال، وذكر أن القول بذلك يستلزم أمرين: أحدهما: الترجيح من غير مرجح، والثاني: اجتماع النقيضين.

والذي يخطر لنا في تفسير ذلك أمران: أحدهما: أن يقال: البقاء إما جوهر أو عرض، والقسمان باطلان فالقول به باطل، أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن جعله شرطاً لجوهر آخر أولى من العكس، فإما أن يكون كل واحد منهما شرطاً لصاحبه وهو دور، أو لا يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو المطلوب. وأما الثاني فلأنه لو كان عوضاً قائماً بذاته لزم اجتماع النقيضين، إذ العرض هو الموجود في المحل، فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عوضاً لزم ما ذكرناه.

الثاني: أن يقال: البقاء إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والقسمان باطلان، أما

الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجود يستلزم عدم جوله وذلك جمع بين النقيضين، وأما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده إلى ذاته وإلا لكان ممتنع الوجود مع إمكانه وذلك جمع بين النقيضين، ولا إلى الفاعل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر، فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح، ولا إلى انتفاء الشوط وإلا لزم أن يكون للبقاء بقاء آخر فليس أحدهما بكونه صفة للآخر أولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح.

قال: وإثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداءً أو بواسطة.

أقول: ذهب جماعة من الأشاعرة والكعبي إلى أن الجواهر تبقى ببقاء قائم بها، فإذا أراد الله تعالى إعدامها لم يفعل البقاء

فانتفت الجواهر، والمصنف رحمه الله أبطل ذلك باستزاهه توقف الشيء على نفسه إما ابتداء أو بواسطة. وتقويه أن حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني، لكن حصوله في الزمان الثاني إما أن يكون هو البقاء أو معلوله، ويستزوم من الأول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه، وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة، فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

المسألة الرابعة

في وجوب المعاد الجسماني

قال: ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إمكانه.

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه، واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقاً بوجهين: الأول: أن

الصفحة 549

الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين، فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعده. الثاني: أن الله تعالى قد كلف وفعل الألم، وذلك يستزوم الثواب والعضو وإلا لكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإننا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في أن الثواب والعضو أنما يصلان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا. واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمد ⁽¹⁾ صلى الله عليه وآله وسلم، والقآن دل عليه في آيات كثيرة بالنص مع أنه ممكن فيجب المصير إليه، وإنما قلنا بأنه ممكن لأن العواد من الإعادة جمع الأجزاء المتفوقة وذلك جائز بالضرورة.

قال: ولا تجب إعادة فاضل المكلف.

أقول: اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصرى والتناسخية والغوالي والحليمي والراغب من الأشاعرة وابن الهيصم ⁽²⁾ من الكرامية وجماعة من الإمامية والصوفية. (ومنها) قول جماعة من المحققين أن المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وإنما تقعان في أجزاء المضافة إليها.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية، أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها، وغرض المصنف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقدير قولهم إن إنساناً لو أكل آخر أو اغتذى ⁽¹⁾ بأجزائه فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى الأول عدم الثاني وإن أعيدت إلى الثاني عدم الأول.

(1) في (م) والنسخ الأخرى: بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي.

(2) بالصاد المهملة هو محمد بن الهيصم الكامي. وما في المطوعة من الثاء المثلثة فمحرف.

(3) كما في (م)، والنسخ الأخرى: لو أكل آخر واغتذى.

الصفحة 550

وأیضا إما أن يعيد الله تعالى جميع الأجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر إلى آخوه أو القدر الحاصل له عند موته، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن البدن دائما في التحلل والاستخلاف، فلو أعيد البدن مع جميع الأجزاء منه لزم عظمه في الغاية ولأنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى تصير أجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له ولألا، فإذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو محال، وأما الثاني فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الأجزاء ويعصي في أجزاء أخرى فإذا أعيد في تلك الأجزاء بعينها وأثابها على الطاعة لزم إيصال الحق إلى غير مستحقه. وتقوير الجواب واحد وهو أن لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن تصير جزءا من غيرها بل تكون فواضل من غيره لو اغتذى بها (1) فإذا أعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له ولألا، وتلك الأجزاء هي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخوه.

قال: وعدم انخواق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ونوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى

الجسمانية استبعادات.

أقول: احتج الأئمة على امتناع المعاد الجسماني بوجوه: أحدها: أن السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخواق الأفلاك وذلك محال. الثاني: أن حصول الجنة فوق الأفلاك كما ذهب إليه المسلمون يقتضي عدم الكرية. الثالث: أن بقاء الحياة مع نوام الاحتراق في النار محال. الرابع: أن تولد الأشخاص وقت الإعادة من غير توالد الأبوين باطل. الخامس: أن القوى الجسمانية متناهية والقول بنوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي.

والجواب عن الكل واحد وهو أن هذه استبعادات، أما الأفلاك فلأنها حادثة

(1) وفي (م) وحدها: ولو أعيد بها. والنسخ الأخرى كلها متفقة على ما في الكتاب، ولا يفيد ما في (م) معنى صحيحا.

الصفحة 551

على ما تقرر ولألا فيمكن انخواقها كما يمكن عدمها، فكذا حصول الجنة فوق الأفلاك، ونوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنه تعالى قادر على كل مقدر فيمكن استحالة الجسم إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما، والتولد ممكن كما في آدم عليه السلام، والقوى الجسمانية قد لا يتناهي أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

المسألة الخامسة

في الثواب والعقاب

(1)

قال: ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمنوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمنوب كذلك والضد لأنه ترك القبيح والاخلال به لأنه إخلال لأن المشقة من غير عوض ظلم ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

أقول: المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه، والثواب هو النفع المستحق المقدر للتعظيم والاجلال، والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده، والعقاب هو الضرر المستحق المقدر للاستخفاف والإهانة. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المنوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضد والاخلال بالقبيح. ومنع

(1) المتن موافق للنسخ كلها.

(2) أي ضدا للفعل. وفي النسخ الأخرى على مذهب من يثبت.

إلا أن نسخة (م) متفودة بزيادة به بعد الاخلال الأول، وهو الحق المطابق للشرح بل المتن أيضا وقد جاء في هامش (ش) بعد لفظة (كان) في المتن كلمة التكليف بدون بيان أنه من الأصل أو نسخة. وبالجملة عبارة المتن على ما اختارناه لا ريب في صحتها، بيانها: أنه ذكر استحقاق الثواب والمدح بلاء الأفعال الأربعة وهي: فعل الواجب، وفعل المنوب، وفعل ضد القبيح، وفعل الاخلال بالقبيح. ثم قال: إن الاستحقاق المذكور بلاء تلك الأفعال مشروط بشروط. وذكر الشوط في قبال تلك الأفعال على الترتيب بقوله: بشروط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. والمنوب كذلك أي بشروط فعل المنوب لندبه أو لوجه ندبه. والضد لأنه ترك القبيح أي بشروط فعل ضد القبيح لأنه ترك القبيح. والاخلال به لأنه إخلال به أي بشروط فعل الاخلال بالقبيح لأنه إخلال به. ثم علل الاستحقاق بقوله: لأن المشقة من غير عوض ظلم. ثم قال: إن الابتداء بذلك العوض أي الاستحقاق عبث فيجب أن يكون بلاء تلك الأفعال أي بلاء التكليف.

الصفحة 552

أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وصلوا إلى ذلك لأن المكلف يتمتع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد، والحق ما ذكره المصنف رحمه الله فإن العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وإن لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

واعلم أنه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المنوب بفعله لندبه أو لوجه ندبه، وكذا في ترك القبيح بتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه إخلالا بالقبيح فإنه لو فعل الواجب أو المنوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما، وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب.

والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة أنها مشقة قد أؤمها الله تعالى المكلف، فإن لم يكن لغرض كان عبثا وظلما وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإن كان لغرض فأما الإضرار وهو ظلم وأما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أو لا، والأول باطل

والإثم العيب في التكليف، والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقرن للتعظيم والاجلال فإنه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال: وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع (1).

أقول: كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح

(1) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 553

وتترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب (1) لوجهين: أحدهما: عقلي كما ذهب إليه جماعة من العدلية، وتقويه أن العقاب لطف واللطف واجب، أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف أن مع المعصية يستحق العقاب (2) فإنه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً، وأما الكبرى فقد تقدمت. الثاني: سمعي وهو الذي ذهب إليه باقي العدلية، وهو متواتر معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب جماعة إلى أن الإخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب، بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب وهو تركه، وقد تقدم بيان ذلك.

قال: ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

أقول: هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم، وتقويه أنه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبباً للمدح لكان المكلف إذا خلا من الأمرين مستحقاً للذم والمدح. والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر، كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية ببعض الآخر.

قال: وإيجاب المشقة في شكر النعمة قبيح (3).

أقول: ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وإنما الثواب تفضل من الله تعالى، وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول، واحتج المصنف رحمه الله على إبطاله بأنه يقبح عند العقلاء أن ينعم الإنسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكوه

(1) كما في (م) وفي (ص ش ز د): وهي فعل القبيح أو الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق العقاب.

(2) هكذا كانت العبارة في النسخ كلها إلا (ص) ففيها (أن بالمعصية) كيف ما كان اسم أن يجب أن يكون هو الشأن.

(3) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 554

ومدحته على تلك النعمة من غير إيصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبون إلى الوفاء، وذلك قبيح لا يصدر

من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال: ولقضاء العقل به مع الجهل.

أقول: هذا دليل ثان على إبطال قول البلخي، وتفويده أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجود شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع أن العقل لا يبرك التكاليف الشرعية ووجب القول بكونها ليست شكرا.

قال: ويشترط في استحقاق الثواب (1) كون الفعل أو الإخلال به شاقا لرفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع العاجل إذا

فعل للوجه.

أقول: يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقا وكون الإخلال بالقبيح شاقا، إذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي لاستحقاق، ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فإن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب، وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه. نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب، وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

المسألة السادسة

في صفات الثواب والعقاب

قال: ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري

(1) المتن توافقه النسخ كلها والزيادات في المطبوعة تعليقات أدرجت في المتن. قوله: لا رفع الندم على فعله أي يشترط في استحقاق الثواب ما قلنا لا رفع الندم ولا انتفاء النفع العاجل أي لا يشترط ذلك ولا ذلك كما في الشرح.

الصفحة 555

باستحقاقهما مع فعل موجبهما.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقلرته التعظيم، والعقاب ضرر عظيم مستحق يقلرته الإهانة، واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الإهانة بالعقاب بأننا نعلم بالضرورة أن فاعل الفعل الشاق (1) المكلف به فإنه يستحق التعظيم والمدح، وكذلك من فعل القبيح فإنه يستحق الإهانة والاستخفاف.

قال: ويجب نوامهما لاشتماله على اللطفية (2) ونوام المدح والندم ولحصول نقيضيهما لولاه.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب دائمان، واختلف في العلم بنواميهما هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهب المعتزلة إلى أنه عقلي، وذهب المرجئة إلى أنه سمعي.

واحتج المصنف رحمه الله على نواميهما بوجه: أحدها: أن العلم بنوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري، وإذا كان كذلك كان لطفًا ولطف واجب على ما مر. الثاني: أن المدح والندم دائمان، إذ لا وقت

إلا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل، وهما معولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائميتين، فيجب نوام الثواب والعقاب لأن نوام أحد المعلولين يستلزم نوام المعلول الآخر، لأن العلة تكون دائمة أو في حكم الدائمة. الثالث: أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الألم بانقطاعه، ولو كان العقاب منقطعاً لحصل لصاحبه السرور⁽³⁾ بانقطاعه، وذلك ينافي الثواب والعقاب لأنهما خالصان عن الشوائب، هذا ما

(1) كما في (م)، والنسخ الأخرى كلها: إن من فعل الفعل الشاق.

(2) باتفاق النسخ كلها.

(3) كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: لحصل له السرور.

الصفحة 556

فهناه من كلام المصنف رحمه الله. وقوله: لحصول نقيضيهما، يعني نقيضي الثواب والعقاب، ولأه أي ولا النوام.

قال: ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل في باب

الزجر.

أقول: يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب، أما الثواب فلأنه لا ذلك لكان العوض والتفضل أكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب أنقص درجة وأنه غير جائز، وأما العقاب فلأنه أعظم في الزجر⁽¹⁾ فيكون لطفاً.

قال: وكل ذي مرتبة في الجنة⁽²⁾ لا يطلب الأريد ويبلغ سرورهم بالشكر إلى حد انتفاء المشقة وغنؤهم بالثواب ينفي

مشقة ترك القبائح وأهل النار يلجأون إلى ترك القبائح.

أقول: لما ذكر أن الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات، فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدهم اجتهاده في العبادة وأيضاً، فإنه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة. والجواب عن الأول أن شهوة كل

(1) باتفاق النسخ كلها. وفي المطبوعة فلأنه أدخل في الزجر. وهذا تحريف سيح من ظاهر قول الماتن: (وهو أدخل في باب الزجر). والصواب أعظم، وهو تفسير أدخل. يعني يجب خلوص الثواب من شوائب الألم أي يجب أن لا يكون مشوباً بالألم من مثل الحزن والغم والخوف ونحوها، وكذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذة أي يجب أن لا يكون مشوباً باللذة.

(2) وذلك لأن الدرجات هنالك ليست إلا مراتب الأعمال الصالحة والحقائق الايقانية النورية المكسوبة هاهنا. وعن هولانا

إمام الملك والملوك الصادق عليه السلام: لا تقولن الجنة واحدة إن الله يقول: ومن دونهما جنتان، ولا تقولن درجة واحدة إن

الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، إنما تفاضل القوم بالأعمال، رواه في الصافي في سورة الرحمن في تفسير قوله سبحانه:

(ومن دونهما جنتان).

الصفحة 557

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم بفقد الأريد لعدم اشتهاؤه له، وعن الثاني أنه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة

إلى حد تنتفي المشقة معه. وأما الاخلال بالقبائح فإنه لا مشقة عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقة، أما أهل النار فإنهم يلجأون إلى فعل ما يجب عليهم وتترك القبائح فلا تصدر عنهم، وليس ذلك تكليفاً لأنه بالغ حد الاجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال: ويجوز توقف الثواب على شرط وإلا لأثيب العرف بالله تعالى خاصة.

أقول: ذهب جماعة إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفاً على شرط ومنعه آخرون، والأول هو الحق، والدليل عليه أنه لو لا ذلك لكان العرف بالله تعالى وحده مثاباً مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والتالي باطل إجماعاً فكذا المقدم، بيان الشرطية أن المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجب إثابة من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث لم ينظر في معجزته.

قال: وهو مشروط بالموافاة⁽¹⁾ لقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك)

أي الثواب مشروط بأن عامل الخير يوافي إيمانه الموت أي يدوم إيمانه إلى حال الموت ويوافي بالطاعة سليمة إلى الموت. قال في تفسير المجمع عند قوله سبحانه: (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين) (البقرة 34):

وأما قوله تعالى: (وكان من الكافرين) قيل: معناه كان كافراً في الأصل، وهذا القول يوافق مذهبنا في الموافاة.

وفي نسخة مخطوطة مصححة من المجمع عندنا مزدانة بتعليقات عتيقة، جاءت عبارة التعليقة في المقام هكذا: اختلف المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب فقال بهما مشائخ بغداد وأنكوه الباقون. والقائلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلا في الآخرة وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلى دار الآخرة. ومنهم من قال: يثبت في حال الموت وهو إذا وافى العبد بها إلى الموت. ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشروط الموافاة وهو إذا كان معلوم الحكم منه أنه لا محبط الطاعة إلى حالة الموت.

احتج المشوّطون بأن ثواب الأيمان دائم فلو لم يتوقف على الموافاة لكان الموتد إما أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق نوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب. واعلم أن استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الإيمان وعلامة ذلك الموافاة.

وقوله تعالى: (ومن يرتدد منكم عن دينه).

أقول: اختلف المعتزلة على أربعة أهوال: فقال بعضهم: إن الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وأبطلوا القول بالموافاة. وقال آخرون:

إنهما يستحقان في دار الآخرة. وقال آخرون: إنهما يستحقان حال الاخترام.

وقال آخرون: إنهما يستحقان في الحال بشروط الموافاة، فإن كان في علم الله تعالى أنه يوافي الطاعة سليمة إلى حال الموت أو الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وإن كان في علمه تعالى أنه يحبط الطاعة أو يتوب من المعصية قبل

الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما، واستدل المصنف رحمه الله على القول بالموافاة بقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى:

(ومن یرتد منكم عن دینه فیمت وهو کافر فأولئك حبطت أعمالهم) وتقووه أن نقول ⁽¹⁾: إما أن يكون العواد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في أصله أو أن

(1) العبارة قد حرفت في النسخ المطبوعة والمخطوطة تحريفا فاحشا، ومختارنا مطابق لما في نسخة (م) وهو الحق محققا. فنقول في بيانه على وزن كلام الشارح العلامة في تقرير هذا المطلب القويم الأصيل: إن الثواب مشروط بالموافاة على ما تقدم منا تفسيرها أنفاً، وذلك بالكريمتين اللتين استدل بهما المحقق الطوسي على الموافاة، فإن المراد بالاحباط والحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون العمل باطلا في أصله.

وثانيها: أن الثواب يسقط بعد ثبوته.

وثالثها: أن الكفر أي الشرك والارتداد أبطله، أي لم يتحقق الموافاة.

والوجه الأول باطل بدليلين: الأول: أن الله سبحانه علق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن أشركت ليحبطن عملك، وقال: ومن یرتد منكم.. الآية. الدليل الثاني: أن قوله سبحانه في الآيتين شرط وخفاء، والشرط والخفاء إنما يقعان في المستقبل، فبالأول أي الشرط يبطل الثاني أي الخفاء، يعني إذا سنح الشرك والارتداد يحبط الأعمال فلا يكون العمل باطلا في أصله.

والوجه الثاني باطل لأنه إحباط كما يأتي في المسألة الآتية.

فإذا بطل الوجهان الأولان تعين الوجه الثالث وهو صحة القول بالموافاة.

فيما بينا نريت أن العواد من قوله: وبالأول يبطل الثاني، هو الشرط والخفاء، وقد توهم بعضهم أن العواد بهما هو الوجه الأول والثاني. ثم أوجب هذا الوهم سوء تبديل الثاني بالثالث وإسقاط قوله فتعين الثالث.

والصورة المحرفة هكذا: والأولان باطلان أما الأول لأنه علق بطلانه بالشرك ولأنه شرط وخفاء إنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني وأما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط.

الصفحة 559

الثواب يسقط بعد ثبوته أو أن الكفر أبطله، والأولان باطلان. أما الأول فلأنه علق بطلانه بالشرك المتجدد ولأنه شرط وخفاء وهما إنما يقعان في المستقبل وبالأول يبطل الثاني، وأما الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط فتعين الثالث.

المسألة السابعة

في الإحباط والتكفير

قال: والاحباط باطل ⁽¹⁾ لاستوائه الظلم ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال

(1) وهو في الحقيقة الكشف عن عدم اليقين في الإيمان، وعدم الاخلاص في العبادة كالمراثي فيرى لا ثواب له لأنه عمل لغير وجه الله واقعا كما قال سبحانه: (كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شئ مما كسبوا) (البقرة 264). وقال عز من قائل: (ألا لله الدين الخالص) (الزمر 3) والروايات في بطلان عمل المراثي أيضا دالة على ذلك، وليس هاهنا إحباط بمعناه الحقيقي.

قال الطوسي في المجمع في تفسير قوله تعالى: (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) الآية (البقرة 35): وإنما قلنا لا يجوز واقعة الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث أن القبيح يستحق فاعله به الذم والعقاب لأن المعاصي عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيرة بإضافتها إلى ما هو أكبر عقابا منها لأن الاحباط قد دل الدليل عندنا على بطلانه وإذا بطل ذلك فلا معصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب وإذا كان الذم والعقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن ينتفي عنهم سائر الذنوب.. الخ.

وقال فيه عند كلامه سبحانه: قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون (البقرة 139): فصل في ذكر الاخلاص: روي عن حذيفة بن اليمان قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاخلاص ما هو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال:

سألت رب الغرة عن ذلك فقال: هو سر من سوي استودعته قلب من أحببته من عبادي.

وروي عن ابن إريس الخولاني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن لكل حق حقيقة وما بلغ عبد حقيقة الاخلاص حتى لا يحب أن يحمد على شئ من عمل الله.

وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن يخلص العبد دينه وعمله لله ولا يشرك به في دينه ولا وائي بعمله أحدا.

وقيل: الاخلاص أن تسوي أعمال العبد في الظاهر والباطن. وقيل: هو ما استتر من الخلائق واستصفى من العلائق.

وقيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.



نوة خورا وه).

أقول: اختلف الناس هنا، فقال جماعة من المعتولة بالاحباط والتكفير، ومعناها أن المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة أو تكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون، ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي: إن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله. وقال أبو هاشم: إنه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما سواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموزنة، ويدل على بطلان الاحباط أنه يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمقولة من لم يحسن وإن كان إحسانه أكثر يكون بمقولة من لم يسيء وإن تساوى يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعده ووعيده واجب.

قال: ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً (1) وحصول المتناقضين مع التسوي.

(1) الضعف بالكسر فالسكون وما في بعض النسخ: (ضعيفا) فمحرف بلا حرف. وفي (ت) بعد قوله ضعفاً: وحصولها لمتناقضين والنسخ الأخرى كما اخترناه وحصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الأولوية. ونسخة (م) قد نقصت منها عدة صفحات من هذه المسألة إلى المسألة الخامسة عشرة.

الكلام في رد قول أبي هاشم بالموزنة وقد دريت أنه ذهب إلى أنه ينتفي الأقل بالأكثر، وينتفي من الأكثر بالأقل ما سواه ويبقى الزائد مستحقاً، فالمحقق أتى بدليلين في إبطال قوله أحدهما بعدم الأولوية على فرض أحد من الثواب والعقاب ضعفاً للآخر كما مثل الشرح العلامة بقوله: إذا فرضنا استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشوة أجزاء من العقاب. والثاني حصول المتناقضين أي جمعهما على فرض تسوي الثواب والعقاب كما مثل في الشرح بقوله: ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب. وتقرير الشرح في بيان الدليلين خال عن التكلف جار على أسلوبه الطبيعي. والأسناد العلامة الشواني عدل من الضعف إلى الضعيف ففسر العبارة بما ليس بمراد وقد تكلف بما استفاد، وأسند بيان الشرح إلى التكلف وعدم السداد.

أقول: هذا دليل على إبطال قول أبي هاشم بالموزنة، وتقويه أنا إذا فرضنا أنه استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشوة أجزاء من العقاب، فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإما أن يسقطا معا وهو خلاف مذهبه أو لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب، ولو فرضنا أنه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثراً، وإن تقلرنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما نفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين المتناقضين.

المسألة الثامنة

في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر

قال: والكافر مخلد (1) وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحة عند العقلاء.

أقول: أجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع، واختلفوا

(1) فإنه بإبطال نفسه وجعلها بترًا صار من سنخ الجحيم فلا ترد النعيم، كما لو كان في هذه النشأة مخلدًا فأزال مرة بصره بسوء عمله أنا ما، فإنه في هذه النشأة أعمى مخلدًا فلا يسمع منه أن يقول إن سوء عملي كان أنا ما فلماذا كنت أعمى بالخلود المؤبد.

الصفحة 562

في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على أنه كذلك، وذهبت الإمامية وطائفة كثرة من المعقولة والأشاعرة إلى أن عذابه منقطع، وينبغي أن يعرف هنا الصغير والكبير من الذنب (1) أما الصغير فيقال على وجه:

(منها): ما يقال بالإضافة إلى الطاعة، فيقال: هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة، باعتبار أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة في كل وقت، وإنما شوطنا عموم الوقت لأنه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وترة ينقص لم نقل إن تلك صغيرة بالإضافة إلى تلك الطاعة على الإطلاق، بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها أقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية، فإن الإنفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى: (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح).

(ومنها) أن يقال بالنسبة إلى معصية أخرى، فيقال: هذه المعصية أصغر من تلك، بمعنى أن عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الأخرى.

(ومنها) أن يقال بالإضافة إلى ثواب فاعلها، بمعنى أن عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت، هذا هو الذي يطلقه العلماء عليه، والكبير يقال على وجه مقابلة لهذه الوجه.

إذا عرفت هذا فنقول: الحق أن عقاب أصحاب الكبائر منقطع، والدليل عليه وجهان: الأول: أنه يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) والإيمان أعظم أفعال الخير، فإذا استحق العقاب بالمعصية فيما أن يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجتماع لأن الثواب المستحق بالإيمان دائم على ما تقدم أو بالعكس وهو البراد والجمع محال. الثاني: يلزم أن يكون من عبد الله

(1) قد تقدم أنفاً عن المجمع أن المعاصي عندنا كلها كبائر وإنما تسمى صغيرة بإضافتها إلى ما هو أكبر عقاباً منها، فلا تنظر إلى الذنب أنه محقر بل انظر إلى من عصيته.

الصفحة 563

تعالى مدة عمره بأنواع القربات إليه ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء إيمانه مخلدًا في النار كمن أشرك بالله تعالى مدة عمره، وذلك محال لقبحة عند العقلاء.

قال: والسمعيات متأولة وبوام العقاب مختص بالكافر.

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل.

(أما النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نورا خالدا فيها) وقوله تعالى: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزؤه جهنم خالدا فيها) إلى غير ذلك من الآيات. (وأما العقل) فما تقدم من أن العقاب والثواب يجب توامهما. (والجواب) عن السمع التأويل إما بمنع العموم والتخصيص بالكفار وإما بتأويل الخلود بالبقاء المتطول وإن لم يكن دائما، وعن العقل بأن توام العقاب إنما هو في حق الكافر أما غيره فلا.

المسألة التاسعة

في جواز العفو

قال: والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولأنه

إحسان.

أقول: ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أن العفو جائز عقلا غير جائز سمعا، وذهب البصويون إلى جوره سمعا وهو الحق، واستدل عليه المصنف رحمه الله بوجه (1) ، الأول أن العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان.

(1) بوجه، كما في (ص). وفي (ق ش ز د): بوجه ثلاثة. وعبارة المتن أيضا جاءت في غير (ت): ولأنه إحسان، بالواو. وأما نسخة (ت) ففيها: فحسن إسقاطه لأنه إحسان بدون الواو.

ونسخة (م) هاهنا ساقطة وقد كتبت ثانية وكانت هي أقدم النسخ. فالوجه محمولة على أقل الجمع، ولكن الشرح القوشجي في شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، وكلامه هذا بيان لقول المحقق الطوسي ولأنه إحسان كما هو ظاهر. وظني أن كلام الشرح العلامة في الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ وقد رأيت نظوه في الكتاب، فيجب أن يضاف إليه نحو قول القوشجي بأن يقال: الثالث العفو إحسان والاحسان على الله تعالى واجب، بيانا لقوله: ولأنه إحسان.

الصفحة 564

الثاني: أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكل ما كان كذلك كان تركه حسنا، أما أنه ضرر بالمكلف فضروري وأما عدم الضرر في تركه فقطعي لأنه تعالى غني بذاته عن كل شيء وأما إن ترك مثل هذا حسن فضروري.

قال: وللمسمع.

أقول: هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الدالة على العفو كقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فإما أن يكون هذان الحكمان مع التوبة أو بدونها، والأول باطل لأن الشوك يغفر مع التوبة فتعين الثاني، (وأیضا) المعصية مع التوبة يجب غوانها وليس العواد في الآية المعصية التي يجب غوانها، لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان

يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآية إلى معصية لا يجب غوانها كقوله تعالى: وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم و (على) تدل على الحال أو الغرض كما يقال: ضربت زيدا على عصيانه، أي لأجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الأول. (وأیضا) فانه تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنه عفو غفور، وأجمع المسلمون عليه ولا معنى له إلا إسقاط العقاب عن العاصي.

المسألة العاشرة

(1) في الشفاعة

قال: والاجماع على الشفاعة فقليل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه صلى الله عليه وآله.

(1) المحقق في الشفاعة أن المؤمن يكسبها في هذه النشأة باتباع سيرة الشفيع فما حرثه في مزرعة نفسه هاهنا يرى نتيجته في نشأته الأخرى التي هي يوم حصاده والنتيجة في طول العمل بل الجزاء نفس العمل، فافهم.

الصفحة 565

أقول: اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله، ويدل عليه قوله تعالى: (عسى أن يبيعتك ربك مقاما محمودا) قيل: إنه الشفاعة، واختلفوا فقالت الوعيدية: إنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، وذهبت التفضيلية إلى أن الشفاعة للفساق من هذه الأمة في إسقاط عقابهم وهو الحق، وأبطل المصنف الأول بأن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكننا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات، والتالي باطل قطعا لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

قال: ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار (1).

أقول: هذا إشارة إلى جواب من استدل على أن الشفاعة إنما هي في زيادة المنافع، وقد استدلوا بوجوه: الأول: قوله تعالى: (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفي الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم. (والجواب) أنه تعالى نفي الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه، ولا يؤرم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الأدلة؟ الثاني: قوله تعالى: (وما للظالمين من أنصار) ولو شفع عليه السلام في الفاسق لكان ناصوا له. الثالث: قوله تعالى: (لا تتفעה شفاعه) (يوما لا تحزي نفس عن نفس شيئا) (فما تنفعهم شفاعه الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها أنها مختصة بالكفار جمعا بين الأدلة. الرابع: قوله تعالى: (لا يشفعون إلا لمن رتضى) نفي شفاعه الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى (2) والجواب لا نسلم أن الفاسق غير مرتضى بل هو

(1) في الكفار، كما في (ت)، والنسخ الأخرى: متأولة بالكفار.

(2) وفي نسخة (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظة: بخطه. يعني أن غير مرتضى بخط الشرح العلامة.

مرتضى الله تعالى في إيمانه.

قال: وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صلى الله عليه وآله بقوله: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

أقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه أولاً وهو أن الشفاعة في إسقاط المضار، ثم بين المصنف رحمه الله أنها تطلق على المعنيين معاً، كما يقال: شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء، ثم بين أن الشفاعة بالمعنى الثاني - أعني إسقاط المضار - ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وذلك حديث مشهور.

المسألة الحادية عشرة

في وجوب التوبة

قال: والتوبة واجبة⁽¹⁾ لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب.

أقول: التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والغرم على ترك المعصية في المستقبل لأن ترك الغرم يكشف عن نفي الندم، وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنها صغائر. وقال آخرون: إنها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. وقال آخرون: إنها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب. وقد استدل المصنف على وجوبها بأمرين: الأول: أنها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب. الثاني: أنا نعلم قطعاً وجوب الندم على

(1) قد بحثنا عن وجوب التوبة على الاستقصاء في ثلاثة عشر مبحثاً في المجلد الأول من تكملة المنهاج (ص 171 - 209 ج 1 ط 1) فراجع.

فعل القبيح أو الإخلال بالواجب. إذا عرفت هذا فنقول: إنها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الإخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عام في كل ذنب وإخلال بواجب.

قال: ويندم على القبيح لقبحه وإلا انتفت وخوف النار إن كان الغاية فكذلك وكذا الإخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وأن يعزم على ترك المعصية إليه، إذ لو لا ذلك انتفت التوبة كمن يتوب عن المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينتلم عند الناس، فإن مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم فيه. وأما التائب خوفاً من النار فإن كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى أنه لو لا خوف النار لم يتب فكذلك أي لا

يصح منه التوبة لأنها ليست توبة عن القبيح لقبحه، فعوى معوى طالب سلامة البدن وإن لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنه قبيح وفيه عقاب النار ولولا القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار صحت توبته، وكذا الإخلال بالواجب إن ندم عليه لأنه إخلال بواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه إخلالا بواجب، فهي توبة صحيحة وإن كان خوفا من النار أو من فوات الجنة، فإن كان هو الغاية لم تصح توبته وإلا كانت صحيحة، ولهذا إن المسئ لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عنوه.

قال: فلا تصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب.

أقول: اختلف شوخ المعتولة فذهب أبو هاشم إلى أن التوبة لا تصح من قبيح دون قبيح، وذهب أبو علي إلى جواز ذلك، والمصنف رحمه الله استدل على مذهب أبي هاشم بأننا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه.

الصفحة 568

واحتج أبو علي بأنه لو لم تصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشوطية أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشواك القبائح في القبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشواك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون آخر. وأما بطلان التالي فبالاجماع، إذ لا خلاف في صحة صلاة من أخل بالصوم. وأجاب أبو هاشم بالفوق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني، فإن من قال: لا آكل الومانة لحموضتها، فإنه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع، ولو أكل الومانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كل رمانة حامضة فافترقا، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: ولا يتم القياس على الواجب، أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: ولو اعتقد فيه الحسن صحت.

أقول: قد تصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح أنها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحا، فإنه يقبل توبته لحصول الشوط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه، ولهذا إذا تاب الخرجي عن الزنا فإنه يقبل توبته وإن كان اعتقاده قبيحا، لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: وكذا المستحقر (1).

أقول: إذا كان هناك فعلا: أحدهما عظيم القبح والآخر صغره وهو مستحقر بالنسبة إليه حتى لا يكون معتادا به، ويكون وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه تقبل توبته، مثال ذلك: إن الانسان إذا قتل ولد غوه وكسر له قلما ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه تقبل

(1) وفي (ت) فقط: وكذا المستحقر. وقوله في آخر الشرح: فكذا الندم، كما في (ص) والنسخ الأخرى: وكذا العزم.

توبته ولا يعتد العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته، وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يعد إساءة فكذا الندم.

قال: والتحقيق⁽¹⁾ أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في النواعي إلى الفعل، ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغوة.

أقول: لما شوع في تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا المقام، وتقوره أن نقول: الحق أنه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح، لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتتلفي بحسب الصولف، فإذا ترجح الداعي وقع الفعل. إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يرجح فاعل القبائح نواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض، وإن كانت القبائح مشتركة في أن الداعي يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقتون ببعض القبائح قوائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقتون هذه القوائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، وهذا في نواعي الفعل فإن الأفعال الكثيرة قد تشترك في النواعي ثم يؤثر صاحب النواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجح نواعيه إلى ذلك الفعل بما يقتون به من زيادة النواعي، فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم، ثم تقتون ببعض القبائح زيادة النواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبائح في قوة النواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وكلام أولاده كالرضا وغوه عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح

(1) المتن موافق للنسخ كلها إلا نسخة (ص) ففيها: وبهذا يتأول، مكان وبه يتأول. وما في المطبوعة حواشٍ إيضاحية أدرجت في المتن.

دون بعض، لأنه لو لا ذلك لزم خرق الاجماع، والتالي باطل فالمقدم مثله، ببيان الملازمة أن الكافر إذا تاب عن كفوّه وأسلم وهو مقيم على الكذب إما أن يحكم بإسلامه وتقبل توبته عن الكفر أو لا، والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه، والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه لكن يمنع إطلاق الاسم عليه⁽¹⁾.

المسألة الثانية عشرة

في أقسام التوبة

قال: والذنب إن كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والغرم وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه

وقضائه وعدمهما، وإن كان في حق آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو الغرم عليه مع التعذر أو الإرشاد إن كان إضلالاً
(2) وليس ذلك أجزاءً .

أقول: التوبة إما أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة أو يتعلق به حق

(1) (كما في (ص ش) أي يمنع أبو هاشم إطلاق اسم الكافر على الكافر الذي تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب مثلاً. وفي (ق) لكن لا يمتنع إطلاق اسم الإسلام عليه. وفي (ز د): لكن يمتنع إطلاق اسم الإسلام عليه. والصواب هو الأول، لفظاً ومعنى، والثاني معنى فقط. وقد سقطت كلمة لا في العبارة في الثالث.

(2) على صيغة الجمع. وفي بعض النسخ: أجزء، وفي بعضها: أجزاء. ولكنهما محرفان. وهذا رد على المعتولة لأنهم

ذهبوا إلى أن رد المظالم شرط في صحة التوبة فقالوا: لا تصح التوبة عن مظلمة نون مظلمة عن تلك المظلمة. وذهب

أصحابنا الإمامية ووافقهم الأشعرية إلى أن ذلك واجب وأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائي في

كتاب الأربعين: أعلم أن الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك

ليس شرطاً في صحة التوبة بل هذه واجبات وأسهلها والتوبة صحيحة بدونها وبها تصير أكمل وأتم، إنتهى. وراجع في ذلك

شرح الروضة الحادية والثلاثين من رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه الصلاة والسلام (ص 329 ط 1)

وكذلك شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

الصفحة 571

الآدمي، والأول إما أن تكون عن فعل قبيح كشراب الخمر والزنا أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة. (فالأول) يكفي

في التوبة منه الندم عليه والغرم على ترك العود إليه، (وأما الثاني) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع

التوبة منه من فعله أداء كالأزكاة، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة اليومية، ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين (1) وهذا الأخير

يكفي فيه الندم والغرم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح.

وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج إليهم منه، فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكة أو على ورثته إن مات

ولو لم يتمكن من ذلك وجب الغرم عليه، وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصاً وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه إلى

أولياء المقتول، فإما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها، وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقص منه في ذلك

العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة، وإن كان إضلالاً وجب إرشاد من أضله ورجوعه عما اعتقده (2) بسببه من

الباطل إن أمكن ذلك.

واعلم أن هذه التوابع ليست أجزاءً من التوبة فإن العقاب يسقط بالتوبة، ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة من

جهة المعنى، لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات

بمقتولة ذنوب مستأنفة تؤرمه التوبة منها، نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم، وإن لم يقم

بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم.

قال: ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه.

أقول: المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتياؤه أو لا، ويلزم على الفاعل للغيبة في الأول الاعتذار منه إليه لأنه أوصل إليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه

(1) باتفاق النسخ كلها.

(2) باتفاق النسخ كلها.

الصفحة 572

والندم عليه، وفي الثاني لا يؤمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألماً، وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والغرم على ترك المعلولة.

قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.

أقول: ذهب قاضي القضاة إلى أن التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلاً، وإن كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال، واستشكل المصنف رحمه الله إيجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلاً.

قال: وفي وجوب التجديد إشكال (1).

أقول: إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة؟ قال أبو علي: نعم بناء على أن المكلف القادر بقوة لا ينفك عن الضدين إما الفعل أو الترك، فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها، والثاني قبيح فيجب الأول. وقال أبو هاشم: لا يجب لجواز خلو القادر بقوة عنهما.

قال: وكذا المعلول مع العلة.

أقول: إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليهما، مثاله الوامي إذا رمى قبل الإصابة؟ قال الشوخ:

(1) أقول: لا كلام في أن التوبة تكون من الذنب فمتى عمل ذنباً وتاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لا يكون صرف تذكره ذنباً بالاتفاق فلم يفعل قبيحاً ولم يترك ذنباً حتى يتوب عنه، فما قال أبو علي فهو بمعزل عن التحقيق، على أنا نعلم - كما قاله الأمدى - بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الإسلام ولا أمروا بذلك وكذلك في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

الصفحة 573

يجب الندم على الإصابة لأنها هي القبيح وقد صلت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب. وقال القاضي: يجب عليه ندمان: أحدهما على الومي لأنه قبيح، والثاني على كونه مولداً للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم

على القبيح إنما هو لقبه، وقبل وجوده لا قبح.

قال: ووجوب سقوط العقاب بها.

أقول: المصنف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها. (واعلم) أن الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة، واختلفوا فقالت المعتزلة: إنه يجب سقوط العقاب بها. وقالت المرجئة: إن الله تعالى يتفضل عليه بإسقاط العقاب لا على جهة الوجوب. احتجت المعتزلة بوجهين: الأول: أنه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي، والتالي باطل إجماعا فالمقدم مثله، بيان الشوطية أن التكليف إنما يحسن للتعويض للنفع ووجود⁽¹⁾ العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى إسقاط العقاب عنه، ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً. الثاني: أن من أساء إلى غيره واعتذر إليه بأنواع الاعتذرات وعرف منه الإقلاع عن تلك الإساءة بالكلية فإن العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك.

(والجواب عن الأول) لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب، سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع، (وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم، سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب، وأما المرجئة فقد احتجوا بأنه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، والقسمان باطلان. أما الأول فلأن من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات وأعظمها قتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر إليه فإنه لا يجب قبول عونه، وأما الثاني فلما بينا من إبطال التحابط.

(1) اتفاق النسخ كلها على الوجود بالدال.

المسألة الثالثة عشرة

في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال: والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لأنها قد تقع محبطة ولولاه لا يبقى الفرق بين التقدم والتأخر ولا اختصاص ولا

تقبل في الآخرة لانتفاء الشوط.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إن التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى أنها لذاتها تؤثر في إسقاط العقاب، بل على معنى أنها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمرزائد. وقال آخرون: إنها تسقط العقاب لكثرة ثوابها، واستدل المصنف رحمه الله على الأول بوجه: الأول: إن التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخرجي من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها. الثاني: أنه لو أسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها، ولو صح ذلك لكان

التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب. الثالث: لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن إسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره، لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب نون بعض. ثم إن المصنف رحمه الله أجاب عن حجة المخالف، وتقورها أن التوبة لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته في حال المعاينة في الدار الآخرة. (والجواب) أنها إنما تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي أن تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الاجزاء فلا يكون الندم للقبح.

المسألة الرابعة عشرة

في عذاب القبر والميزان والصراط

قال: وعذاب القبر واقع⁽¹⁾ لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه.

(1) راجع في بيانه شرح الحديث التاسع والثلاثين من كتاب الأربعين للعلامة البهائي، وفي بيانه على الاستقصاء كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، وشرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على رسالة آغاز وانجام للمحقق الطوسي.

الصفحة 575

أقول: نقل عن ضوار أنه أنكر عذاب القبر والاجماع على خلافه، وقد استدل المصنف رحمه الله بإمكانه عقلا فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى: (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) وقال في قطاع الطريق: (ذلك لهم خزي في الدنيا) وقال تعالى: (ونحن نترصد بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه إهلاك الفوق الذين كفروا به، وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) فذكر الروع بعد إحيائين، وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى: (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر، وذكر إحيائين أحدهما في الدنيا والأخرى في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم، وقيل: إنما أخبروا عن الإحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقوله: (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فوعون: (النار يعرضون عليها غوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب.

قال: وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب⁽¹⁾ ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق

بها.

أقول: أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان، فقال شوخ المعتولة: إنه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين

من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، إما بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها. وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين:

المراد بالمؤزين العدل نون الحقيقة، وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقيين: إحداهما إلى الجنة⁽¹⁾ يهدي الله تعالى أهل الجنة إليها، والأخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة: (سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال في أهل النار: (فأهروهم إلى صراط الجحيم) وقيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه، ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ كل واحد إلى مستواه من النار سقط من ذلك الصراط.

قال: والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعرضات متأولة.

أقول: اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟

فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي، وذهب أبو هاشم والقاضي إلى أنهما غير مخلوقتين. احتج الأولون بقوله تعالى: (أعدت للمتقين)، (أعدت للكافرين)، (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)، (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على أنها مخلوقة الآن في السماء.

احتج أبو هاشم بقوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها، والتالي باطل لقوله تعالى: (أكلها دائم) والجواب نوام الأكل إشارة إلى نوام المأكول بالنوع بمعنى نوام خلق مثله⁽²⁾ وأكل الجنة

(1) لأن الطريق يذكر ويؤنث.

(2) كما في النسخ كلها إلا نسخة (ش) ففيها: خلف مثله، بالفاء.

يفنى بالأكل إلا أنه تعالى يخلق مثله، والهالك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب أن مع فناء المكلفين يخوج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى.

المسألة الخامسة عشرة

(1)

في الأسماء والأحكام

قال: والإيمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى:

(واستيقنن أنفسهم) ونحوه ولا الثاني لقوله: (قل لم تؤمنوا).

أقول: اختلف الناس في الإيمان على وجه كثرة ليس هذا موضع ذكرها، والذي اختره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي أحدهما فيه، أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى: (وجحوا بها واستيقنتها أنفسهم) وقوله تعالى: (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فأثبت لهم المعرفة والكفر، وأما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضا لقوله تعالى: (قالت الأعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) ولا شك في أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم.

قال: والكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر.

أقول: الكفر في اللغة هو التغطية، وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان، إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شوط في الإيمان أو بدون الضد كالتشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل. والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر، والنفاق في اللغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

قال: والفاسق مؤمن لوجود حده فيه.

(1) باتفاق النسخ كلها إلا نسخة (ز) ففيها: في الإيمان والأحكام. فبدل الأسماء بالإيمان، أي في أسماء المؤمن والمسلم والكافر والفاسق والمنافق وأحكامها.

الصفحة 578

أقول: اختلف الناس هاهنا، فقالت المعتزلة: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأثبتوا مقولة بين المتولتين. وقال الحسن البصري: إنه منافق. وقالت الزيدية: إنه كافر نعمة. وقالت الخوارج: إنه كافر. والحق ما ذهب إليه المصنف وهو مذهب الإمامية والعرجة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية، والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم موجود فيه فيكون مؤمنا.

المسألة السادسة عشرة

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر، والمنوب (1) مندوب سمعا وإلا ثم خلاف الواقع أو

الإخلال بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة (2) أو نفس الحمل على الطاعة أو رادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضي لذلك أو كراهة وقوعها، وإنما قلنا ذلك للاجماع على أنهما يجبان باليد واللسان والقلب، والأخير يجب مطلقا بخلاف الأولين فإنهما مشروطان بما يأتي.

وهل يجبان سمعا أو عقلا؟ اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنهما يجبان سمعا للوأن والسنة والاجماع، وآخرون

ذهبوا إلى وجوبهما عقلا، واستدل المصنف على إبطال الثاني بأنهما لو وجبا عقلا لزم أحد الأمرين وهو إما خلاف الواقع أو الإخلال بحكمة الله تعالى، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية⁽³⁾ أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى، فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إما

(1) مجرور معطوف على الواجب صفة للمعروف أي الأمر بالمعروف المندوب، وفي (ص ز ش د ق): وبالمندوب.

(2) وفي (م) وحدها بنون (على الحمل).

(3) كما في (ص م) وفي غوهما: بيان الملازمة.

الصفحة 579

فاعلا لهما فكان يؤول وقوع المعروف قطعا لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعا لأنه تعالى يمنع المكلفين منه، وإما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة.

أقول: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة: الأول: أن يعرف الأمر والناهي وجه الفعل، فيعرف أن المعروف معروف وأن المنكر منكر وإلا لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف. الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثران لم يجبا. الثالث: انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعا للضرر. فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى أن يجعله ذخرا لنا يوم المعاد⁽¹⁾ وأن يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه، والحمد لله وحده.

(1) وفي (ص) وحدها: ذخرا ليوم المعاد، نحو قول الخواجة في صدر الكتاب.

قال الطوسي في مجمع البيان في تفسير الآية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران 104): في هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعظم موقعهما ومحلهما من الدين لأنه تعالى علق الفلاح بهما، وأكثر المتكلمين على أنهما من فروض الكفايات.

ومنهم من قال: إنهما من فروض الأعيان واختاره الشيخ أبو جعفر رحمه الله. والصحيح أن ذلك إنما يجب بالسمع وليس في العقل ما يدل على وجوبه إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر.

وقال أبو علي الجبائي: يجب عقلا والسمع يؤكد.. الخ.

أقول: فليتدبر في ذلك في قوله عز من قائل: بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر جعلنا الله وإياكم من العاملين به إنه ولي التوفيق.

والى هنا ختمت تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد وشرحه كشف الراد بعون الفياض على الإطلاق، وقد فوغنا من تسويدها

صبيحة الأحد ثامن شهر الله المبارك من سنة 1406 هـ الموافق 28 / 2 / 1365 هـ ش في دار العلم قم، دعواهم فيها

سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. وأنا العبد حسن حسن زاده الآملي.