أنوار الملكوت

في شرح الياقوت

تأليف

جمال الدين أبي منصور حسن بن يوسف

العلامة الحلي

بتحقيق

محمد نجمي الزنجاني



بسمـه تعالـى

كان للمحقق المغفور له فى الطبع الاول من هذا الكتاب مقدمة مطولة بالفارسية . أخذنا مايرتبط منها بالكتاب والمؤلف والشارح .

ثم رأينا تعريبه ليعم نفعه جميع المراجعين وذلك مايلى والحمد لله .

[الناشر]

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الياقوت

يقول مؤلف كتاب « **خاندان نوبختى** » : «كتاب الياقوت على حد ماأعلم أقدم كتاب كلامي موجود بأيدي الامامية » .

ولست أقدر على القول في هذا الباب ، لاني مابحثت عنه ، ولان القول فيه صعب الى حد كبير ، اذ العلم به متوقف على التفحص التام في المؤلفات القديمة والمكتبات العامة والخاصة ، ولكن يمكن القول بأن لاشك ان الكتاب من أقدم الكتب الكلامية للامامية وانه ليس بأيدينا كتاب للامامية أقدم منها .

واما توصيف الكتاب فقد قال فيه شارحه العلامة ـ ره ـ : « وقد صنّف شيخنا الاقدم وامامنا الاعظم ابو اسحق ابراهيم بن نوبخت ـ قدس الله روحه الزكية ونفسه العليةـ مختصراً سمّاه « الياقوت » قد احتوى من المسائل على أشرفها وأعلاها ، ومن المباحث على أجلّها وأسناها ، الا انه صغير الحجم ، كثير العلم ، مستصعب على الفهم في غاية الايجاز والاختصار ، بحيث يعجز عن تفهمه أكثر النظّار » .

والكتاب من المتون القديمة التي لاغناء عنها للمثقفين لانه شرح فيه وضع علم الكلام والعقائد والاراء المختلفة للفرق المذكورة في الكتاب وفي عهد المؤلف فهو من الاسناد والمراجع للمحققين في تاريخ الفرق والعلوم الاسلامية .

المؤلف :

اسم المؤلف على مايذكره الشارح في المقدمة : « **ابواسحق ابراهيم بن نوبخت** » .

ولكن يقول مؤلف كتاب « تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام » : «الشيخ الجليل **ابو اسحق اسماعيل بن اسحاق بن أبي سهل بن نوبخت** صاحب كتاب الياقوت في علم الكلام ، قال المولى عبدالله أفندي الاصفهاني في رياض العلماء في الفصل الثالث من الخاتمة في الكنى المصدرة بالابن : ابن نوبخت هو قد يطلق على الشيخ اسماعيل بن اسحاق بن أبي اسماعيل بن نوبخت ، الفاضل المتكلم المعروف الذي هو من قدماء الامامية ، صاحب الياقوت في علم الكلام » [1] .

فعلى ماترى يوجد اختلافاً في اسم المؤلف واسم أبيه بين ماذكره العلامة وما قاله في تأسيس الشيعة ورياض العلماء ، وان كان يحتمل كون الثاني ناشئاً عن التسامح في التعبير ، اذ حذف اسم الاب والنسبة الى الجد معمول متداول .

وايضاً يختلف تأسيس الشيعة ورياض العلماء في اسم جد المؤلف فانه في الاول « أبي سهل » وفي الثاني « أبي اسماعيل » .

وقال في كتاب « خاندان نوبخت » : « كلما ذكر في الكتب الكلامية قولا من الياقوت ذكر اسم المؤلف « ابن نوبخت » الا ان العلامة في مقدمة أنوار الملكوت ذكر انه الشيخ ابواسحق ابراهيم بن نوبخت وهذه الكنية والاسم رأيتها في ثلاثة نسخ من كتاب أنوار الملكوت بشكل واحد وبدون اختلاف .

ومع تصريح العلامة باسم مؤلف الكتاب ماعلمت دليل الميرزا عبدالله أفندي مؤلف رياض العلماء ومن تبعه من المؤلفين الحديثيين في العراق وسوريا بأن اسم المؤلف اسماعيل، وانه اسماعيل بن ابي سهل نوبخت ، ومستند صاحب الرياض

---

١) تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام : ٣٦٤

في ذلك غير معلوم » .

لكني لاأرى ترجيحاً لقول العلامة على قول صاحب الرياض ، اذ لو كان قرب عهد المؤلف من العلامة مرجحاً لقوله فتضلّع صاحب الرياض في تراجم العلماء وتبحره فيه أيضاً يرجح قوله .

ثم ليس في كون العلامة - ره - شارح الكتاب دليلا على أنه لم يخطأ في اسم المؤلف ، فقد وقع ذلك أحياناً من الشارحين كماترى من قطب الدين الشيرازي شارح كتاب حكمة الاشراق اذ سمى المؤلف في كتابه « عمر بن محمد » على انه في كتب التراجم « يحيى بن حبش » وذلك مع ان مابين شارح حكمة الاشراق ومؤلفه أقل مما بين العلامة ومؤلف الياقوت .

واما ماقاله مؤلف « خاندان نوبختى » في ترجيح كون اسم المؤلف ابراهيم على اسماعيل بأن المؤلف عاش في النصف الاول من القرن الرابع وليس هوسبطاً لابي سهل بن نوبخت[1] ، فيحتاج الى اثبات ملازمة بين مقدمته ونتيجته .

ويثبت هذا لوعلمنا أسامي جميع رجال اسرة نوبخت ، وقطعنا بأنه ماكان منهم في النصف الاول من القرن الرابع من كان اسمه اسماعيل . وذلك بعيد المرمى على ماتراه .

ومع ذلك كله لو اكتفينا بالظن الضعيف كنا جديراً أن نسميه طبقاً لما قاله الشارح العلامة وكذا صاحب كتاب الكنى والالقاب[2] وأعيان الشيعة[3] - وان كان أغلب الظن انهما ايضاً استفادا ذلك من العلامة - وكذلك موافقاً للمجلسي - ره - في بحار الانوار ان اسمه « ابراهيم » ومادام لم نجد على خلاف ذلك دليلا قاطعاً فانا مضطرين على الاكتفاء بذلك .

---

١) خاندان نوبختى : ١٦٧

٢) الكنى والالقاب : ١/ ٩٢ . أعيان الشيعة : ٣٣٦

عهد مؤلف الياقوت :

وذلك أيضاً غير معلوم . زعم صاحب كتاب تأسيس الشيعة انه عاش في القرن الثاني وصاحب «خاندان نوبختي» يعتقد انه عاش في النصف الاول من القرن الرابع .

ومستند صاحب تأسيس الشيعة ان الجاحظ قال في كتابه « البخلاء » : « كان أبو نواس يرتعي على خوان اسماعيل بن نوبخت . . . » وان ابا نواس مات سنة ثمان وتسعين ومائة وقيل قبل ذلك ، فلابد أن يكون اسماعيل بن اسحاق المذكور من أعيان المائة الثانية .

ثم نقل عن صاحب الرياض ايضاً ان أبا نواس الشاعر كان معاصراً لاسماعيل ابن نوبخت[1] .

وهذا الدليل مبني على كون اسم مؤلف الياقوت اسماعيل ، لاابراهيم كما ذكره العلامة ومع الشك في ذلك يبقى هذا الاستدلال أيضاً مشكوكاً فيه .

ثم اني عند مراجعتي للكتاب جمعت قرائن يستنبط منها زمان المؤلف الا ان عند مراجعتي لكتاب خاندان نوبختى رأيت فيه تحقيقاً شيّقاً في ذلك وذكر انه استفاد قسماً منه من المغفور له العلامة شيخ الاسلام الزنجاني ، فاستحسنت هنا نقل كلامه اذ رأيت فيه غنى عما كنت عازماً عليه من التحقيق مضافاً الى كونه مذكر ما كان من الصداقة بيني وبين العلامة شيخ الاسلام المرحوم .

قال : «يمكننا أن نخمن من مطالعة كتاب الياقوت عهد مؤلفه ، فأولا المؤلف أتى في آخر كتابه تبعاً لابي سهل النوبختي مبحث الامامة اثر مبحث النبوة ، وعنون فيه مسئلة الغيبة وايرادات أهل السنة على الامامية فيها وما فيما بين الشيعة من الاختلاف في الفتاوى ، وأجاب عنها ، فيعلم منها ان عصر مؤلف الياقوت متأخر عن الغيبة أولا ، وبعد عصر وجد اختلاف بين الامامية في تعداد الائمة ، وهذا العصر

---

١) تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام .

كما أشرنا اليه سابقاً لاينطبق على قبل النصف الاول من القرن الرابع ، فذلك يقارن أواخر حيات أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختي .

وثانياً اعتنى الشيخ ابو اسحق النوبختي في الياقوت في مواضع بنقض الاراء المخصوصة للاشاعرة ورئيسهم ابوالحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، فانه وان لم يصرح باسمه ولكن توجد في الكتاب فقرات من المقالات الخاصة للاشعري التي هو منفرد بها ولم يسمع قبله من أحد ، وخصوصاً في المسائل الثلاثة ـ اثبات الصفات القديمة ، والكسب ، والكلام النفساني ـ التي من المقالات والموضوعات الشخصية لابي الحسن الاشعري ، والشيخ أبو اسحاق رد هذه المقالات وطعن في قائليها وسمى الكسب والكلام النفساني هذياناً .

والامام الاشعري ولد في ٢٦٠ وكان حتى قرب أربعين من عمره ـ يعني حتى أوائل القرن الرابع ـ حاضراً لحلقة أبي علي الجبائي وتابعاً له ، ومن هذه السنة فارق استاذه ونشر مقالات خاصة بنفسه وأسس المذهب الاشعري .

فيعلم من هذا انه الى حدود السنة ٣٠٠ الهجرية ـ وبل حتى مدة بعدها ـ ماكان لمذهب الاشاعرة قوة ولارائها انتشاراً حتى يعتني أحد بردها ، ومن الشواهد على هذا انه ليس في فهرس التأليفات الكلامية لابي سهل النوبختي وأبي محمد حسن موسى كتاباً اواشارة في رد العقائدالاشعرية ، مع انهم عاشوا في عصرواحد ، وكأن في أيام حياتهما التي لايتجاوز ٣١١ لم ينشر الاشعري آراءه كما هو حقه ، وبأقرب الاحتمالات كان هذا الانتشار في القسم الاخير من عمره ، يعني بين سنين ٣١٠ و٣٢٤ .

فلابد أن يكون رد عقائده بتوسط الشيخ أبي اسحق النوبختي بعد هذه الايام وان لم يكن زمانه بعدالاشعري فلاشك انه لايتقدم على الدورة الاخيرة من عمره .

وكما يعلم من اشارات العلامة الحلي في أنوار الملكوت كان عصر الشيخ أبي اسحق متقدماً بكثير على عصر السيد المرتضى (٣٥٥-٤٣٦) وابي الحسين محمد

ابن علي البصري المعتزلي المتوفى عـام ٤٣٦ ، وهذان المتكلمان الكبيران قبـلا ببعض آراء صاحب الياقوت ، وردا على البعض الاخر .

ثم ان مؤلف الياقوت نقض القول المشهور لابي بكر محمد بن زكريا الرازي في باب اللذة فلهذا أيضاً لايمكن أن يكـون متقدماً على محمد بن زكريا المتوفى ٣٢٠ »[١] .

الشارح :

هو جمال الدين أبومنصور حسن بن سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلي، المعروف بالعلامة الحلي ـ ره ـ الذي شرح كتاب الياقوت وسماه «أنوار الملكوت » .

ولد رحمه الله في ٦٤٨ وعاش ٧٧ عاماً وكانت وفاته في ٢١ المحرم من سنة ٧٢٦[٢] .

كان ـ ره ـ من مشاهير الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ، وكان في العلوم العقلية تلميذاً للخواجة نصير الدين الطوسي ـ ره ـ ويذكر ذلك في مقدمة كتابه « كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد » ويثني على استاذه بالتحقيق والتدقيق والاعراض عن طريقة المغاربة والمغالطة .

وكان رحمه الله تلميذاً لعدة من كبار العلماء :

١ ـ منهم خاله المحقق صاحب الشرايع والمعتبر والمختصر النافع ـ ره ـ .
٢ ـ وأبوه الشيخ سديدالدين يوسف ـ ره ـ .
٣ ـ وابن عم أمه الشيخ نجيب الدين يحيى صاحب الجامع ـ ره ـ .

---

١) خاندان نوبختي : ١٦٨ ـ ١٧٠ .
٢) روضات الجنات والكنى والالقاب وتأسيس الشيعة .

٤ ـ والسيد الجليل جمال الدين أحمد بن طاوس العلوي ـ ره ـ .

٥ ـ والسيد الجليل رضي الدين علي بن طاوس العلوي ـ ره ـ .

٦ ـ والشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني ـ ره ـ .

٧ ـ والشيخ نجم الدين دبيران الكاتبي القزويني وكان من أفاضل علماء الشافعية وعارفاً بالحكمة .

٨ ـ والشيخ برهان النسفي .

٩ ـ والشيخ عزالدين الفاروقي الواسطي من فقهاء أهل السنة [1] .

وله ـ رحمه الله ـ تأليفات كثيرة مشهورة ذكر منها في كتابه خلاصة الرجال أربعاً وخمسين ، وأضاف عليها في كتاب تأسيس الشيعة من خط الشيخ زين الدين في حاشية الخلاصة عشراً أخر أعرضنا عن سرد أساميها لشهرتها ولكونها موجودة في أكثر التراجم ، كما طوينا عنان القلم في ترجمته ـ ره ـ ايضاً لذلك روماً للاختصار .

الشرح :

لئن كان الاغلاق والاعضال معمولا متداولا في كتب القدماء فلكتاب الياقوت من بينها حظ أكثر من ذلك وقد صرح به العلامة حيث قال: «الا انه صغير الحجم ، كثير العلم ، مستصعب على الفهم ، في نهاية الايجاز والاختصار ، بحيث يعجز . عن تفهمه أكثر النظار» والشارح ـ ره ـ أظهر مدى تسلطه وقدرته في شرح العبارات المشكلة والموجزة التي يقرب أحياناً من حد الالغاز، على أنه لم يقتصر على الشرح فقط ، بل أضاف كلما رأي لزوماً مطالب ثمينة تعلو بها قيمة الكتاب .

ومن خصوصيات الشرح ان الماتن ينقل الاراء والاقوال دون أن يشير الى قائليها ، والشارح رفع هذا النقص وعيّن القائلين والفرق المنتسبين بها ، ولايخفى

١) نقل جميع هؤلاء الاساتيذ من كتاب روضات الجنات.

أهمية هذا العمل على المحققين في تأريخ الكلام والباحثين عن عقائد الفرق المختلفة. على ان الشارح ـ ره ـ بشرحه هذا الكتاب حفظ لنا متناً قيماً من المتون الكلامية القديمة الذي لولاه لكان عرضة للضياع والتلف كما هو شأن العديد من الكتب والرسائل الثمينة للعلماء السالفين ، ولولاه لما كان عندنا عن الياقوت خبر ولا أثر ، كما انك لا ترى اسم الكتاب أو اشارة اليه في فهرستي ابن النديم والطوسي مع كونهما من علماء الامامية وان ابن النديم كتب فهرسه في ٣٨٧ وتوفي في ٤٦٠ الهجرية وكانا قريبين من عصر المؤلف .

نسخ الكتاب :

النسخ التي استفدت منها في المقابلة والتصحيح سبعة كما يلي :

١ ـ نسخة المكتبة المركزية لجامعة طهران رقم ٢٨٢ وهي من الكتب التي اهداها السيد الجليل السيد محمد مشكوة الى المكتبة . وليس فيها تأريخ الكتابة ولكن النسخة مع أربعة كتب اخرى كلها بخط واحد والنسخ كتبها على اكبر قزنجاهي في سنة ١٠٣٦ . أشرت اليها بعلامة (الف) .

٢ـ نسخة كلية الحقوق بجامعة طهران رقم ١٤٦ ج . منضماً الى كتاب مناهج اليقين للعلامه ـ ره ـ بدون تأريخ ، يظهر انها مكتوبة في القرن الحادي عشر والاشارة اليها (ب) .

وهناك أقدم شكري للسيد المحترم محمد تقي دانش پژوه الذي مكنني من استنساخ النسختين ومقابلتهما .

٣ـ نسخة السيد السميعي، استعارها صديقي العزيز الدكتور سيد حسن صفوي للمقابلة . بدون تأريخ ومشحونة بالاغلاط ، ولكني استفدت منها أحياناً في بعض اختلافات النسخ ورمزت لها (ج) . وهناك اقدم شكري الجزيل للدكتور صفوي والسيد السميعي .

٤ ـ نسخة مكتبة ملك برقم ٢٤١ جاء في آخرهـا « تم في النصف من شهر رمضان عام ١٢٧٦ من نسخة مكتبة آستان قدس المكتوبة في عام ٧٥٤ وعليها اجازة الشهيد أعلى الله مقامه بخطه الشريف » .

والكاتب ذكر اسم الشهيد ـ ر ه ـ واجازته ولكنه غير معلوم انه الشهيد الاول أو الثاني . والنسخة كتبة بدقة وخط جيد ورمزت لها (د) .

٥ ـ نسخة اخرى لمكتبة ملك جاء في آخرها « تم الكتابة في شهر رجب المرجب سنة ١٠٦٥ » رمزت لها (ه) .

٦ ـ نسخة اخرى لمكتبة ملك ناقص. سقط منه المسئلة السادسة من المقصد الثاني عشر الى آخر الكتاب ، بدون تأريخ يظهر أنها أقدم مـن السابقتين رمزت لها (و) .

وهناك أقدم شكري الجزيل للسيد السهيلي مدير المكتبة الذي أعطاني النسخ للمقابلة وكانت عندي زهاء شهر .

٧ ـ نسخـة لمكتبة السيد فخر الدين النصيرى الاميني رقـم ٢٧١ جاء في آخرهـا : « في تأريخ عشرين رجب المبارك سنة خمس وثلثين وسبعمأة (٧٣٥) » وبظهر الكتاب: « أنهى المولى الشيخ العالم الزاهد الورع العلامة عز الدين حسن ابن موسى مـن أوله الى آخره . . . (كلمة غير مقروّه) وبحثاً وفهماً وضبطاً في مجالس آخرها ثامن عشر جمادي الاخرة مـن سنة أربع وستين وسبعمأة ، وكتب حسن محمد بن خشنام » .

وهذه النسخة وصلت الى حين الطبع وحين كان التصحيح والمقابلة قدتم مع النسخ الستة السابقة ، ولكني استفدت ماتيسر لي منها ، وهذه أقدم مابيدي من النسخ و رمزت لها (ح) .

وهذه النسخة والنسخة الرابعة كنت أكثر اعتماداً عليهما في التصحيح، وهناك أقدم شكري للسيد فخر الدين النصيري الذي أعطاني نسخته وكانت عندي زهاء من تسعة أشهر .

كيفية الاستنساخ والتصحيح :

شرعت في الاستنساخ وعندي النسخة الاولى والثانية وفي حينها وصلت الي النسخة الثالثة ورأيت النسخة الثانية مرجحة فجعلتها أصلا وأتيت باختلافات النسخ الاخرى في الحاشية .

وبعد أن تم العمل كذلك قابلتها بنسخ مكتبة ملك وخصوصاً نسخة (د) وكنت أعتمد عليها كثيراً .

وفي حين الطبع وصلت الي النسخة السابعة واذ كان العمل خالصاً فكنت أراجع اليها في موارد احتمال الغلط والحاجة .

ولست ادعي انماجئت به الكمال المطلوب، ولكنه في حدالميسور والمقدور.

وأحمد الله على ماوفقني من نشر هذا الكتاب

فانه الموفق لكل صواب .

أنوار الملكوت

في شرح الياقوت

تأليف

جمال الدين أبي منصور حسن بن يوسف

العلامة الحلي

بتحقيق

محمد نجمي الزنجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذى القدرة القاهرة ، والغرة الباهره ، و الايادى الفاخرة ، والنعم الظاهره والآلاء الوافرة ، نحمده على ماولاه الينا ، من الطافه الغامره ، ونشكره على سوابغ فواضله الغابره ، و نسئله خير الزاد فى الاخرة ، و الصلوة على اشرف النفوس الطاهره ، محمد المصطفى ، وعترته الانجم الزاهرة ، وسلّم تسليما .

و بعد ، فان الله ، تعالى ، كمل الانسان ، بقدر الامكان ؛ وخصه بالعقل والنطق والبيان[1] ، فبالاول يصل الى معرفته ، التى هى غاية فى خلقه ؛ و بالثانى ، يحصل له الافادة و الاستفادة ، فى مسالكه ، وطرقه ، وكان من لطفه وحكمته ، وما اقتضاه واجب عنايته ، تكليفه بالامور السمعيه [2] ، و القضايا العقليه . و كان ذلك ، مما يمتنع الابعد معرفته ، ويتعذر بدون الوقوف على حقيقته . فلاجرم اوجب ذلك على عامة المكلفين ، ولم يكتف فى ذلك ، بتقليد المقدّمين ؛ [3] فوجب على كل عارف ، ارشاد الجاهلين ، و تنبيه الغافلين ، بتحصيل مقدمات معينة عندهم ، نافعة فى هذا المقام ، و محصلة لهذا المرام وقد صنف العلماء فى ذلك ، كثيراً من المبسوطات ، واطنبوا القول [4] فيه بكتب مختصرات ، ومطولات ؛ الّا انهم لم يسلموا من زيغ فى[5] تلك الايرادات ، ولم يخلصوا من خطاء فى بعض الاعتقادات . وقد صنفنا كتباً متعددة ، اوضحنا منها سبل الرشاد ، و هدينا الى طريق السداد ، نرجو منها ذخراً ليوم المعاد.

---

(١) فى د «باللسان»
(٢) فى ب و د «بالاوامر الشرعيه
(٣) فى ب و د «المتقدمين»
(٤) فى د «رصفوا»
(٥) فى ا «رفع تلك الايرادات»

و قد صنف شيخنا الاقدم ، وامامنا الاعظم ، ابواسحق ابراهيم بن نوبخت قدّس الله روحه الزكيّة ونفسه العليّه ، مختصراً سمّاه الياقوت فداحتوى من المسائل على اشرفها ، و اعلاها ، ومن المباحث على اجلها واسناها ، الا انه صغير الحجم ، كثير العلم ، مستصعب على الفهم ، فى غاية الايجاز ، والاختصار ، بحيث يعجز عن تفهّمه اكثر النظار ، فاحببنا ان نصنع هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت فى شرح الياقوت ، على ترتيبه ونظمه ، موضحا لما التبس من مشكلاته ومبيّنا لما استبهم [١] من مفصّلاته ، مع زيادات لم يوجد فى الكتاب مستعينين بالله ومتوكلين عليه ، هو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد

المقصد الاول

فى النظر و مايتصل به و فيه مسائل

المسئلة الاولى فى ماهيته

اختلف الناس فى تعريف النظر و ماهيته ، فقال قوم : انه عبارة عن تجريد العقل عن (الغفلات) [٢] وهؤلاء قد جعلوه امرا سلبياً ، واخرون قالوا : انه عبارة عن مجموع علوم اربعة : اولها العلم بصحة المقدمات ، و ثانيها العلم بترتيبها ، و ثالثها العلم بلزوم اللازم عنها ، و رابعها بان مالزم عن الحق فهو حق . و قيل : انه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول. و قيل : انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق اخر. والكل ضعيف ابطلناه فى كتاب مناهج اليقين [٣] ؛

والحق: ان يقال: (إنّ) [٤] النظر ترتيب امور ذهنية ليتادّى بها الى امر آخر.

و قد اعترض بعض المحققين : بانه اخص من النظر ، لاختصاصه بالانفعال [٥] من

---

(١) فى ذ «اشتبهتهم»
(٢) فى د و ه
(٣) فى د «المناهج»
(٤) فى د
(٥) فى د «بالانتقال»

المبادى الى المطالب ، وقلما يتوقف مثل هذا النظر ابتداء ، والاكثر الانتقال من المطالب الى مباديها ، ثم من مباديها اليها و هذا لايدخل بتمامه فى الحد المذكور ؛ ثم جعل الحد هو الانتقال من امور حاصلة فى الذهن الى امور مستحصلة هى المقاصد.

و الجواب ان ترتيب المبادى اعم من ان يكون مسبوقا بالانتقال من المطالب ومن عدمه ، و كل من القسمين داخل تحت النظر ، واشتراط السبق فى الكثرة لايقتضى اشتراطه فى الاعم لخروج [١] القسم الاخر منه ، خذ ، ثم [٢] اى فارق بين (الحد) [٣] الذى ذكرناه وبين حده الذى ارتضاه ، وهذه المسئله لم يتعرض لها المصنف وانما ذكرناها لتوقف مباحث النظر عليها.

المسئلة الثانية

فى أنّ النظر واجب

قال : على العبد نعم جمّة ، فلابد من ان يعرف المنعم فيشكره ؛ ولاطريق الى هذه المعرفة الواجبة الاّ النظر ، لان التقليد متردّد بين من لاترجيح فيهم ، و قول المعصوم لايكون حجّة الاّ اذا ، كان معصوما و من معرفة الله تعالى تستفاد عصمته فيكون دورا .

اقول : اعلم ان المعتزلة والأشاعرة واتفقوا على أنّ النظر واجب ، ويدل عليه و جهان : .

الاول ما ذكره المصنف وتقريره : ان معرفة الله تعالى واجبة ، ولايتم الابالنظر ومالايتم الواجب الاّ به فهو واجب كوجوبه [٤] ، فيكون النظر واجباً.

---

(١) فى ا «بخروج»
(٢) فى د «حنيئذ»
(٣) فى د و ه
(٤) فى د

فهذا الدليل يتوقف على هذه المقدمات الثلاث :

المقدمة الاولى ان معرفة الله تعالى واجبة لأنّ شكره واجب ، ولايتم الابالمعرفة ، اما وجوب الشكرفلان نعمه على العبد اكثرمن ان يحصى، وشكرالمنعم واجب بالضرورة ، واما انه لايتم الا بالمعرفة فبالضرورة .

لايقال : لم لايشكرالمنعم مطلقا و ان لم يعلم مقصداً [١].

لانانقول : اثارالنعمة لايستلزمها الامع قصدها ، فلا بدوان يعرف المؤثر ليعلم هل قصد الاحسان فيجب شكره اولا ، فلايجب ؛ و لان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف و دفع الخوف واجب .

المقدمة الثانية ان معرفةاله تعالى لاتتم الا بالنظر ، و هذهالمقدمة بيّنة لاتفتقرا الى الاستدلال ، لان المعرفة ليست ضرورية قطعا ، بل نظرية ، و المفيد فى النظريات انما [٢] هوالنظر ، لان العقلاء با سرهم فى كل زمان ومكان يلتجئون اليه فى استحصال مقاصدهم المجهوله ، ولو كان ، هناك طريق آخر لالتجؤا اليه.

لايقال : لم لايجوز ان يكون التقليد كافيا فى هذا الباب اوقول المعصوم ،

لانا نجيب عن الاول بان التقليد متردد بين من لاترجيح فيهم اذالاقوال مختلفه وليس الاستناد الى احدها اولى من الاخر ومثل هذا الطريق محصل للمعرفة ضرورة ؛ و عن الثانى بان قول المعصوم لايكون حجةً الاّ اذا عرفنا كونه معصوما ، وهو امر باطنى خفى ، لايعلمه الاالله ، فتكون معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله تعالى بالوحى على بعض الرسل و هو مسبوق بمعرفة الله فيلزم الدور المحال.

لايقال : انانعلم عصمته بالمعجز الظاهر على يده

لانانقول : العلم بالمعجز مسبوق بالعلم بالله تعالى، و كونه غنياً ، فعله لا جل التصديق فيعود المحذور.

---

(١) فى د «مفصلا»

(٢) فى د

اعلم ان المصنف ابطل بهذا قول الملاحدة ، حيث جعلوا المعارف متوقفة على قول المعصوم .

المقدمة الثالثة ان مالايتم الواجب الّا به فهوواجب ، والّا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً ، او تكليف مالايطاق وهما محالان.

والثانى ان النظر دافع للخوف فيكون واجبا.

المسئلة الثالثة

فى ان النظر مفيد للعلم (١)

قال : والنظر طريق الى العلم ، وتقسيم الخصم فى استفادته من الضرورة او النظر ينعكس عليه فى الابطال وان لم نتعرض (لنقض) (٢) تقسيمه و التهويلات بخبط اهل الكلام تدل على الصعوبة لاالتعذر.

اقول : لمابيّن المنصف ان معرفة الله تعالى ، انما تحصل بالنظر ، وجب عليه ان يبيّن ان النظر طريق الى تحصيل المجهولات ؛ و ذلك مماقدوقع الاتفاق عليه بين اكثر العقلاء .

و انكره السمنيّة و زعموا انه لايفيدالعلم اصلا؛ وجماعة من الاوائل ذهبوا الى انّه لا يفيدالعلم فى الالهيات بل فى الهند سيات.

و **العقلاء** التجئوا فى بيان هذا الى الضرورة : فان كل من علم ان العالم متغير ، و ان كل متغير محدَث ، فانه يتجدد له علم ثالث (و) (٣) هو : العلم بان العالم محدَث ، و ذلك ضرورى .

---

(١) فى د «يفيدللعلم»
(٢) فى د ، ح و فى ه «لنقص»
(٣) فى ج و فى د «يتجددله علم ثالث بان العالم محدَث»

احتج الخصم بوجوه :

احد ها التقسيم و هو ان قال: العلم يكون الاعتقادالحاصل عقيب النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر ، و القسمان باطلان ؛ اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فانا مخالفكم : و اما الثانى فلانه يلزم التسلسل ، واثبات الشئ بنفسه.

الثانى ان العقلاء من ارباب الكلام ، قد اختلفوا فى اقرب الاشياء اليهم ، كاختلافهم فى النفس ، فقال بعضهم انها جوهر مجرد ، و قال : الاخرون انها عبارة عن الهيكل المحسوس ، واخرون قالوا انها جزء لايتجزى فى القلب ؛ وغيرذلك - واذا[1] كان حال اقرب الاشياء الى العقلاء هكذا فماظنك بحال ابعد ها عنه.

الثالث ان المطلوب ان كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل ، و ان كان مجهولاً استحال توجه الطلب نحوه ، و كيف يعرف النفس انه[2] المطلوب.

والجواب عن الاول ان هذا التقسيم ينعكس على خصم فى الابطال ، بان نقول : ابطال النظر اما ان يكون ضروريا ، او نظريا ، فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نخالفكم فيه ، و ان كان الثانى لزم ابطال الشئ بنفسه ، و يناقضه[3] مذهبكم لانكم استفدتم من النظر شيئاً . هذا اذ الم نتعرض لنقض[4] التقسيم و اما اذا تعرضنا لنقضه فانانقول : لم لايجوز ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا و مكابرتكم لااعتبار بها ، او نظريا و لايتسلسل ، وذلك لانه حاصل من مقدمتين احد هما ان تلك النتيجه لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين ، و هذه مقدمة ظهرت فى المنطق ؛ و ثانيهما ان كل لازم بالضروره لضروريتين[5] علم بالضروره فاذن نتيجه القياس المفروض علم بالضروره و هذه النتيجه نظريه مستفادة من مقدمتين ؛ ثم العلم بان نتيجه القياس المفروض علم

---

(١) فى د «اذ»
(٢) فى ب «كنه»
(٣) فى ب و د «مناقضة»
(٤) فى ب «لنفس»
(٥) فى ا «لضرورتين»

بالضروره بديهى يحصل [١] من نفس تصورها فانقطع التسلسل.

وعن الثانى انه يدل على صعوبة تحصيل المجهولات ، لا كلها ، بل بعضها ، و لايدل على تعذر [٢] الجميع .

و عن الثـانث ان النفس شاعرة بالمطلوب من وجه دون اخر و المطلوب هو الشئى ذوالوجهين لاالوجهان .

المسئلة الرابعة

فى ان وجوب النظر عقلىّ

قال : ووجوبه عقلى ، و الاّ ادىّ افحام [٣] الرسل من تكذيبهم

اقول : لما بين انه واجب بَحَث عن كيفيتة وجوبه ، فقـال : انه عقلى ، و هو مذهب المعتزلة ، خلافا للأشاعرة الامن شذ.

لنا لولم يكن وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء من تكذيبهم ، و ذلك محال ، بيان الملازمة ان النبىّ (ص) اذا جاء الى المكلف ، و امره باتباعه ، فقال له المكلف لااتفكرحتى اعرف صدقك ، ولااعرف صدقك الا بالنظر ، والنظر لاافعله الا اذا وجب علىّ و لايجب على الابقولك ، و قولك اللان قبل النظر ليس حجة ، فينقطع [٤] النبى (ص). اما لوقلنا ان وجوبه عقلى ، اندفع هذا المحال ، لان قوله لايجب على النظر الابقولك يكون باطلا.

لايقال : هذا يردعليكم لان وجوب النظر نظرى ، فللمكلف ان يقول لاانظر حتى اعرف وجوب النظر ، ولااعرف وجوبه الا بالنظر ، ويعود المحذور.

---

(١) فى ا «محصل»
(٢) فى ا «تقدير»
(٣) فى ا «اقحام»
(٤) فى ب «فيقطع»

لانانقول : وجوب النظر و ان كان نظرياً الا انه فطرىّ [١] القياس.

احتجوا بقوله تعالى « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا »[٢]

نفى التعذيب من دون البعثة و ذلك ينا فى التعذيب اللازم للوجوب من دونها.

والجواب المراد و ما كنا معذّبين بالاوامر السمعية حتى [٣] نبعث رسولا هو العقل [٤].

---

(١) فى ا « نظرى القياس »

(٢) سوره اسراء اية ١٥

(٣) فى د « اوحتى »

(٤) الظاهر ان الرسول فى الاية الشريفة هو الرسول الظاهرى لا الرسول الباطنى الذى هو العقل ولاينا فى هذا المعنى وجوب النظر عقلا. يقول الزمخشرى وهو من المعتزلة فى تفسيره الكشاف فى تفسير الاية فى سورة الاسراء :

(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) و ما صحّ منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوماً الا بعد ان (نَبْعَثَ) اليهم (رَسُولاً) فتلزمهم الحجة . فان قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل ، لان معهم ادلة العقل التى بها يعرف الله وقد اغفلوا النظر و هم متمكنون منه. و استيجا بهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم و كفرهم لذلك لالاغفال الشرايع التى لاسبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لايصح الا بعد الايمان. قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة ، لئلا يقولوا : كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر فى ادلة العقل.

و يقول الطبرسى وهو من كبار علماء الا مامية فى تفسيره (مجمع البيان) فى تفسير الاية: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) معناه و ما كنا معذبين قوما بعذاب الاستيصال الا بعد الاعذار اليهم و الانذار لهم با بلغ الوجوه و هو ارسال الرسول اليهم مظاهرة فى العدل و ان كان يجوز مؤاخذتهم على مايتعلق بالعقل معجلا فعلهذا التأويل تكون الاية عامة فى العقليات والشرعيات. وقال الاكثرون من المفسرين وهو الاصح : ان المراد بالاية انّه لايعذّب سبحانه فى الدنيا و لا بعد البعثة فتكون الاية خاصةً فيما يتعلق بالسمع ←

المسئلة الخامسة

فى انه اول الواجبات

قال : وهو اول الواجبات و قيل : القصد اليه .

اقول : قد ذهب الى ذلك البصريون من المعتزله ، و ابواسحق الاسفراينى ، و ذهب اخرون منهم الى انه هو القصد الى النظر ، واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ،

و نقل عن ابى حسن الاشعرى ان اول الواجبات هو المعرفة بالله ، و هو مذهب البغداديين من المعتزله [1]

وذهب ابوهاشم الى ان اول الواجبات هو الشكر.

والاقرب فى هذا ان يقال ان عنى باول الواجبات مايجب بالقصد الاول فهو المعرفه وان عنى به مايجب كيف كان فهو القصد.

المسئلة السادسة

فى الدليل

وهو يقال بالاشتراك على معنيين احدهما الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول

١ــ فى ج و د هنا زيادة وهى «واليه اشار امير المومنين فى قوله: اول الدين معرفته»

بقية حاشية صفحه قبل

من الشرعيات فاما ماكانت الحجة من جهة العقل و هو الايمان بالله تعالى فانه يجوز العقاب بتركه وان لم يبعث الرسول عندمن قال ان التكليف العقلى ينفك من التكليف السمعى. على ان المحققين منهم يقولون انه : و ان جاز التعذيب عليه قبل بعثة الرسول فانه سبحانه لايفعل ذلك مبالغة فى الكرم و الفضل و الاحسان و الطول فقد حصل من هذا انه سبحانه لايعذب احدا حتى نيفد اليهم الرسل المنبهين الى الحق ، الهادين الى الرشد استظهارا فى الحجة لانه اذا اجتمع داعى العقل وداعى السمع تاكد الامر وزال الريبة فيما يلزم العبد. وقد اخبر سبحانه فى هذه الاية عن ذلك وهذا لايدل على انه لولم يبعث رسولا لم يحسن منه ان يعاقب اذا ارتكب القبايح العقليه الاان يفرض فى بعثة الرسول لطفا فان عند ذلك لايحسن منه سبحانه ان يعاقب احدا لابعد ان يوجه اليه ماهو لطف له فيزاح بذلك علته.

وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفى الحيوة على نفى العلم ، فالصواب ان يقال : الدليل هو الـذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول .

و يمكن ان يقال : انّا لا نعنى بالوجود هيهنا الثبوت العينى ، بل مطلق الثبوت و مثل هذه الاعدام التى يستدل عليها ، لها ثبوت ذهناً فيصح [١] اطلاق الوجود عليها وايضا الاستدلال على العدم المطلق غير ممكن ، بل عدم الملكة ، ومثل هذا العدم ليس نفيا محضا ، بل له نوع ، من التحقق ، ولهذا افتقر الى الموضوع [٢] لافتقار [٣] **الملكة** اليه ، بل الاقوى فى ابطال هذا الحد الزام [٤] الدور. و الحق ان يقال : الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بشئى آخر.

الثانى الاستدلال بالمعلول على العلـة ، و ذلك لان الدليل بالمعنى الاول يقال على الاستدلال بالعلة على المعلول ، ويقال على الاستدلال بالمعلول على العلة و يقال على الاستدلال باحد المعلولين على الاخر. فالثانى من هذه الثلثة يختص باسم الدليل و هذا المعنى اخص من الاول.

المسئلة السابعة

فى ان الدليل السمعى هل يفيد اليقين ام لا

قال : و الـدليل السمعى لا يفيد اليقين اصلاً لجواز الاشتراك ، و التخصيص ، والمجاز ، الى غير ذلك عليه . و يفيده مع القرائن الظاهرة.

اقول : اعلم ان مقدمات الدليل قد يكون عقلية محضة كالمقدمات المستعملة فى بيان حدوث العالم ، و وجود الصانع ، وصدق الرسول (ص) و ما اشبها ، و قد يكون مركبة عقلية وسمعية كسائر السمعيات فانها مستندة الى قول الرسول (ص) وهو احدى

---

(١) فى ب «فصح»
(٢) فى ب «الى موضوع»
(٣) فى ب و د «كافتقار»
(٤) فى ب «لزوم»

المقدمتين و هى نقلية ، و الى وجوب صدق قوله وهى عقليته ، ولايمكن ان يركّب من السمعيات المحضة ، لان السمعى انمايكون حجة بعدالعلم [١] بصدق المبلّغ وتلك غيرسمعية.

اذا عرفت هذا فتقول: من الناس من قال ان الدليل المركب من السمعى والعقلى لايفيد اليقين لتوقفه على عشرة امورظنية :

الاول عصمة الرواة اما بان يبلغوا حدالتواتر ، اوبان يكون الناقل معصوماً

الثانى صحة اللغة والنحو و التصريف لاختلال المعنى باختلافها ، لكن ذلك يتوقف على عصمة الناقلين [٢]

الثالث عدم الاشتراك فانه على تقديره لايتعين المطلوب من اللفظ .

الرابع عدم المجاز لاحتمال ارادته على تقديره فيختل المعنى.

الخامس عدم النقل لذلك ايضا.

السادس عدم التخصيص اذعلى تقدير ثبوته فى العام لايحصل اليقين

السابع عدم النسخ

الثامن عدم الاضمار لاحتمال حصول مضمر يصرفه عن ظاهره

التاسع عدم التقديم و التاخير.

العاشر عدم المعارض العقلى اذ مع وجوده يجب العمل بـه ، و يتـاول النقل لاستحالة اعمالهما و اهمالهمـا و ترجيح الفرع الـذى هوالنقل لاستلزامه فساد اصله المستلزم لفساده فيتعين ماقلناه.

واعلم ان هذه الاحتمالات و ان كانت متقدمة فى بعض السمعيات ، الا انه قديضم الى الدليل السمعى من القراين مايحصل معه اليقين ، وقد [٣] يكون المفيد لليقين هوالمجموع ؛ و اكثر محكمات القران من هذاالباب.

---

(١) مش بعدالتسليم بصدق المبلغ

(٢) فى ا «الناقل»

(٣) فى ب وج و د «وحينئذ»

المسئلة الثامنة

فى ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية

قال : وما يبنى عليه صدق الرسول (ص) لايكتسب من جهته[١]

اقول : اعلم ان الدايل السمعية مستندة الى قول الرسول ، وانما يكون حجة بعد ثبوت صدقه ، ويستحيل ثبوته بالسمع والالزم الدور ، بل انما يثبت بالعقل وكذا كل مقدمة يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله تعالى و كونه قادرا ، عالما ، حكيما ، اما مالايتوقف السمع عليه فان لم يكن فى العقل مايدل على ثبوته فانه لايثبت بالعقل ، لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجّح ، بل انما يثبت بالسمع و ذلك مثل التكاليف السمعية ، و ان كان فى العقل مايدل عليه جاز اثباته بالعقل و السمع كالعلم بالوحدة والكلام و ماشبهما من الصفات.

المسئلة التاسعة

فى حدّ العلم

قال : والعلم معرفة المعلوم على ماهوبه .

وقد حدّه شيوخنا ايضا بمايقتضى سكون النفس.

اقول : اختلف الناس فى انه هل يحدّ العلم ام لا فقال قوم انه لايحدّ لوجهين

احدهما ان ماعدا العلم لاينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفاً له.

الثانى اَعْلَمُ بالضرورة كونى عالما بوجودى و هو علم خاص مسبوق بتصور مطلق العلم .

اعترض بعض المحققين على الاول: بان المطلوب من حد العلم ، هو العلم بالعلم ،

---

(١) فى ا «جهة»

وماعدا العلم ينكشف بالعلم ، لاانالعلم بالعلم ، و ليس من المحال : ان يكون هو كاشفا عن غيره ، و غيره كاشفا عن العلم به.

اقول: اذا قلنا : العلم هو صفة يقتضى سكون النفس مثلا ، كان هذا القول معرفا للعلم ، لكن هذا لايعرف الا بالعلم ، فاتجه الدور.

واعلم: ان التحقيق هيهنا ان يقال: العلم اما ان يكون صفة قائمة بالعالم اضافية اوصورة مساوية للمعلوم ، على اختلاف الرايين و على كلا التقديرين ، فالمعلوم انما يعلم ، اذا حلّت تلك الصورة ، اوحصلت تلك الصفة (للعالم)[١]، والعلم بتلك الصفة او بتلك الصورة ، يكون بالحد اوالرسم ، مما ليس يعلم ، لكن توقف المعلوم على العلم فى الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة على الحد والرسم فلادور.

و اما الثانى فضعيف ، قدبينا ضعفه فى كتاب معارج الفهم.

وقال : آخرون : انه يحد ، واختلفوا فى حدها.

فقال : قوم انه معرفة المعلوم على ماهو به ؛ وهوالذى اختاره المصنف.

و فيه نظر من وجهين:

احد هما: ان المعرفة ، والعلم متردفان ، فلايصح اخذ احدهما فى تعريف الاخر

الثانى : ان المعلوم لايعلم الا بالعلم ، فتعريف العلم به دور.

وقال اخرون : انه مايقتضى سكون النفس ، و هوباطل باعتقاد المقلّد ، ومن اعتقد اشياء [٢] لشبهة[٣] فان انفسها ساكنة ، و ليس بعلم.

المسئلة العاشرة

فى تقسيم العلم

قال : و منه ضرورى : كالمشاهد ، ومكتسب كالتوحيد.

---

(١) فى د

(٢) فى ب «شيئا»

(٣) فى ا «كشبهة»

اقول : اعلم ان العلم منه ماهو ضرورى ، و منه ماهو كسبى ، فان العلوم كانت باسرها بديهيّة ، لما جهلنا شيئاً ؛ و التالى باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله ؛ اوكانت باسرها كسبية لزم الدور او التسلسل ، وهما باطلان.

الضرورى : هوالذى لايفتقر الى طلب و كسب ، هذا فى باب التصورات ، وفى ال التصديقات هوالذى يكون تصور طرفيه ، اى طرفى القضية ، كافياً فى الحكم،

والمكتسب : مايقابلها.

والضرورى : منه البديهيات ، و المشاهدات ، و المجرّبات ، و الحدسيات ، (والمتواترات[١]) وفطرية القياس.

واماالمكتسب : فمثل العلم بحدوث العالم ، و وحدة الصانع.

المسئلة الحادية عشر

فى ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة[٢]

قال : والعلم بالدليل ، مغاير للعلم بالمدلول ، (والدلالة[٣]) ويستلزمه ، والعلم بكون الدليل دليلا ، مغاير للعلم بالدليل والمدلول معاً.

اقول : اماالاول : وهو مغايرة العلم بالدليل ، للعلم[٤] بالمدلول، فلان العلم بالدليل ، علة للعلم بالمدلول ، ويستحيل ان يكون الشئى علة لنفسه، بل هومستلزم له.

و اماالثانى : و هومغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة ، فقد خالف فيه بعض المتكلمين، قالوا: لانانستدل بوجود ، سوى الله تعالى على وجوده: فلو كان وجه دلالة الدليل مغايراً للدليل والمدلول، وجب ان يكون وجه هذه الدلالة خارجة عن وجود ماسوى الله تعالى داخلة فيه لان كل ماخرج عن الله تعالى فهوداخل فيما سواه .

---

(١) فى ب و د
(٢) فى ا «وللدلالة»
(٣) فى ا
(٤) فى ا «العلم»

والحق ان هذا الكلام سخيف، وان العلم بالدلالة علم بنسبة امر الى امر، فهى مغايرة لهما، بالضرورة، وماذكروه امر اعتبارى، لاتحقق له فى الخارج.

و اعلم ان قول المصنف: (ويستلزمه) اشارة (الى) [١] فايدة وهى ان المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصه، لا العلم بالدلالة، لانها نسبة، فلو توقف العلم بوجود المدلول عليها لزم الدور.

قال بعض المحققين: يجوز ان يكون ذات المدلول، يفيد وجود هذه الاضافه، من غير عكس، لكن تصور هذه الاضافه يستلزم تصور علتها كما فى برهان ان و لادور.

اقول: لو كان الامر كذلك لكانت الدلالة، هى الدليل، اذ المعنى، مايلزم من العلم به العلم بالمدلول، و ذلك محال قطعاً.

المسئلة الثانية عشر

فى ان النظر يولد العلم

قال: والنظر يولد العلم كسائر الاسباب المولدة لمسبباتها.

اقول: اختلف الناس، فى ذلك فقالت المعتزلة: النظر الصحيح يولد العلم.

وقال الاشاعرة، ان العلم يحصل عقيبه لمجرد [٢] العادة من فعل الله تعالى، كالعاديّات.

و قال ابو بكر الباقلانى [٣]، وامام الحرمين، : ان العلم مايلزم النظر لزوما واجبا وان لم يتولد عنه.

واستدلت المعتزله: بانا نعلم اذا نظرنا، حصل لنا العلم عند هذا النظر (وبحسبه) [٤] اى يحصل لنا العلم بالمدلول الذى نطلبه بالنظر فى دليله، فوجب ان يكون متولدا عنه كساير الاسباب و المسببات.

---

(١) فى د

(٢) فى ب «لمجرى»

(٣) فى ب زيادة «والجوينى»

(٤) فى ب

و استدلت الاشاعرة : بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى وسياتى بطلان كلامهم فى باب الافعال،

و قياسهم على التذكر فاسد ، لايفيد اليقين ، ولاالزام الخصم على تقدير القول بالقياس ، لان المعتزله لم يقولوا بالتولد فى التذكر ، لان العلم فيه قديحصل فى غير قصد التذكر ، بخلاف النظر ، فان صحت هذه العلة بطل القياس ، والا منعوا الحكم فى الاصل.

المسئلة الثالثة عشر

فى ان المعارف مقدورة لنا

قال : و المعارف مقدورة لنا ، لان الجهل يقع منا ، ومن قدرعلى الشئ ، قدر على ضده ، و ليست المعارف الضروريـة كالمكتسبه ، للتفاوت فى المشقة الموجبه لارتفاع الدرجه .

اقول : نازع فى ذلك جماعة قالـوا : لان المعلوم اماتصور ، و هو بديهى لان المطلوب المشعور به يستحيل طلبه لحصوله ، و المجهول ، لامتناع توجه النفس بالطلب الى مالاتتصوره ، و اما تصديق فيتوقف على تصورين بديهيين اذا حصلا ، فان كفيا فى الحكم ، فلامقدور به [1] ، والا افتقر الى واسطة يعود البحث فيها، ولايتسلسل

واحتجت المعتزله على ذلك بوقوع الجهل منا ، لان الخصم جاهل ، فجهله ، لايستند الى الله تعالى، لتنزيهه عن فعل القبيح ، ولاالى غيره فيه لان القادر بقدرة لايفعل فى غيره علما ولاجهلا ، فلم يبق الااستناده اليه ، و اذا قدر على الجهل ، قدر على العلم لان القادر على الشى قادر على ضده بالاستقراء .

والوجه الاول ضعيف قدبينا فساده فى كتبنا الكلاميه ، و كذا الثانى لابتنائه على الاستقراء الضعيف.

---

(١) فى د «فلامقدورية»

واعلم ان العلوم الضرورية ليست كالكسبية لأن في المكتسبة مشقة عظيمة، توجب ارتفاع الدرجة ، اما العلوم الضرورية ، فان فاعلها هو الله تعالى ، فلا يحصل لنا بحصولها فينا ثواب .

المقصد الثانى

فى تعريف الجوهر و العرض و الجسم

قال : القول فى الجوهر والعرض. الجوهر: هو المتحيز، والعرض: الحال في المتحيز ولا واسطة بينهما . والجسم: ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعدا.

اقول: اعلم ان الجوهر فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتحيز الذى لا ينقسم بوجه، فالمتحيز جنس ، يندرج تحته الخط والسطح و الجسم. و قولنا الذى لا ينقسم يخرج عنه الجسم ، وقولنا بوجه يخرج عنه السطح والخط ، فانهما لا ينقسمان ، لا من كل وجه ، بل الخط لا ينقسم فى العرض و العمق ، وان انقسم فى الطول ، والسطح لا ينقسم فى العمق ، و ان انقسم فى الباقين ؛ فلو لم يفد عدم الانقسام بالعمومية لدخلا فى الحد.

والحد الذى ذكره المصنف ناقص لانتقاضه بالجسم والخط و السطح ، ويمكن ان يقال : ان مقصوده حد جنس الجوهر [1] وهى موجوده فى الجميع. او يقال مقصوده تمييز الجوهر عن العرض ، فكان ما ذكره كافيا.

واما عند الاوائل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشئ وحقيقته ، وعلى الموجود لا فى موضوع.

و العرض عند المتكلمين : عبارة عن الحال فى المتحيز ، كاللون ، و الحرارة ، والبرودة .

---

(١) «الجوهريه»

و تحقيق هـذا ان الشئ المختص بالجهة ، اما ان يشاراليه بانه هنا اوهناك بالذات ، اوبالتبعية ، و الاول هوالمتحيز ، و الثانى هوالعرض القـائم به الحال فيه ، لا كحلول الماء فى الكوز .

و فى عرف الاوائل العرض هوالموجود فى موضوع (و) [١] لاواسطة بين المتحيز والحال فيه من الممكنات ، وذهب اليه اكثر المتكلمين خلافا للاوائل فانهم اثبتوا جواهر مجرده ، هوالعقول و النفوس.

احتج المتكلمون : بان تلك مشاركة الله تعالى فى التجرد ، فيكون مشاركة له فى ذاته.

و هذا ضعيف ، لان الاشتراك فى الصفات الثبوتيه ، لايقتضى اشتراك الحقايق فكيف السلبية.

ويمكن ان يكون قوله (ولاواسطه بينهما) ردّا على القائل باثبات ارادة محدثة لافى محل ، فان تلك عرض ، و العرض هوالحال فى المتحيز ،

و اما الجسم فى عرف المعتزلة ، فانه عبارة عن الطويل العريض العميق.

قال اكثرهم : و هوانما يحصل فى ثمانية جواهر ، اذمن تالف الجوهرين يحصل الخط ، ومن الخطين، السطح ، و من السطحين ، الجسم.

وقال الكعبى : انه يحصل من اربعة جواهر ثلثة ، كمثلث ، ورابعها فوقها و يصير كمخروط .

وقال اخرون: انه يحصل من ستة جواهر مثلث مركب من ثلثه جواهر على مثله

وقال ابو الحسن الاشعرى : ان الجسم عبـارة عن المولف مطلقا ، فالمتالف من الجوهرين جسم ، و هومخالف للعرف.

وقال الاوائل : الجسم يقـال على الطبيعى ، و هو الجوهر القـابل للابعاد

---

(١) فى ب

الثلثة المتقاطعه على الزوايا القوائم ، و على التعليمى ، و هو الابعاد الثلثه انفسها و هو عرض عندهم ، و النزاع فى ذلك لفظى.

المسئلة الثانية

فى الجزء الذى لايتجزى

قال : و لابد فى كل جسم من الانتهاء الى الجوهر ، وانكره النظام ، والنقطة لازمة له ، والكـرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم و الاكان الشكل مضلعا و قد فرضناه كريا

اقول : اختلف الناس فى ذلك ، فذهب الاوايل الى ان الجسم واحد فى نفسه متصل قابل للقسمة الى مالايتناهى ، وان تلك لايخرج بالفعل.

واخرون منهم قالوا: انه مركب من اجزاء لايتجزى غير متناهيه ، و هو مذهب النظـام .

وهذ ان القائلان اتفقا على نفى الجوهر الفرد.

واما المتكلمون فانهم قالوا : الجسم مركب من اجزاء لايتجزى متناهية.

وابطل المصنف كلام الفريقين بوجهين :

الاول ان النقطه امر وجودى ، لانهـاية الخط ، ولان الخط انمـا يلاقى غيره بالنقطه ، وهى غير منقسمة اتفاقا، ولانها لوانقسمت لم تكن طرفا و نهاية ، بل احد الجزئين ويعود البحث فيه ، فان كانت جواهر ثبت المطلوب ، وان كانت عرضا ، افتقر الى محل هو جوهر ، والا تسلسل ويكون غير قابل للقسمة ، والا انقسمت ، هذا خلف.

الثانى انا نفرض كرة حقيقية فوق سطح مستو ، فان تلك الكرة تلاقيه بما لاينقسم والالم تكن كرة حقيقية ، لانا نخرج من مركزها الى طرفى ذلك المنقسم خطين

---

(١) فى ب

وتوقع عليه عموداً فيكون ذلك العمود اقصر من الخطين ، لانه يوتر الحادة وهما يوتران قائمتين ، فتكون مضلعة هذا خلف . فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى اخرى ، فتكون مركبة من النقطة وهو المطلوب.

احتجوا بالجوهر بين الجوهرين فانه ان ماسهما بشئ واحد لزم التداخل والا لزم الانقسام.

وهذه حجة قوية اعتذر المتكلمون عنها بشئ ضعيف.

قال بعض المحققين : على الاول : النقطه لايجب انقسامها لانقسام المحل لانها عرض غير سار .

قلنا المفهوم من العرض السارى هوان يكون شايعا فى اجزاء حاملة ، و من غير السارى ان يكون حاصلا فى بعض اجزائه دون بعض فالنقطة يستحيل ان تكون من قبيل القسم الاول ، فيلزم ان تكون حاصلة فى البعض ، ثم نقول ذلك البعض ، اما منقسم او غير منقسم ، وهو ماذكرناه بعينه .

وقال على الثانى ان ملاقات الكرة للسطح انما يكون بنقطة هى طرف قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس

قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب الحركه او بالفرض و لايجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها ولافرضنا القطر مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم بوجود النقطه بالفعل فكيف يكون طرفا لمالم يوجد.

المسئلة الثالثة

فى تماثل الاجسام

قال: ولااجسام مماثلة، لاستوائها فى التحيز، واشتباهها بتقدير الاستواء فى الاعراض

اقول: هذه مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمه تاتى ، و قداتفقت المعتزله على تماثلها الا ابا اسحق النظام فانه قال بتخالفها ، والا وائل و الاشاعرة و افقو المعتزلة ،

والدليل على تماثلها وجوه :

احد ها انها متساويـة فى الحصول فى الحيز ، ولانعنى بالجسم الا الحاصل فى الحيز .

الثانى بتقدير تساويها فى الاعراض يقع فيهـا الاشتباه ولولا تماثلها لماكان كذلك .

الثالث انها متساوية فىقبول الاعراض .

والكلّ ضعيف :

امالاول فلان الحصول فىالحيز من لوازمها ، والمتخلفات قد تتفق فىاللوازم

واماالثانى فلانه انما يصح على تقدير ان نشاهد جميع الاجسام ، و ايضـا والتساوى فىالحس لايقيضى التساوى فىنفس الامر.

و اما لثالث فكالاول .

والاقرب : ان يقال انها با سرها تتفق فى حد واحد ، و يستحيل ذلك فى- المختلفات ولان المفهوم منالامتداد شىء واحد ، وهو معنىالجسم ، ولايتم الابعدنفى الهيولى ، والى هذا اشارالمصنف بقوله : لاستوائها فىالتحيزلانه هوالامتداد .

المسئلة الرابعة

فى جواز خلوالاجسام عن الطعوم والالوان والروائح

قال : وقد يخلوالجسم منالون ، والطعم ، والريح كالهواء .

اقول: اتفقت المعتزله عليه ، وخالفت فيهالاشعرية .

واحبجت المعتزلة بالهواء فانه لايحس بلون، ولاطعم ، ولارائحة،وعدمالاحساس مع حصولالشرائط ، يقتضىالعدم .

واحتجت الا شاعرة بقياس اللونعلىالكون، وبقياس ماقبل الاتصافىالاعراض القاره على مابعده .

والجواب : انما ضعيفان ، لعدم الجامع ، و الفرق فى الثانى ان العرض الباقى لايزول بعد الطريان الا بضد ، بخلاف ما اذا لم يوجد .

المسئلة الخامسة

فى ان الاجسام مرئية

قال : وهى مرئيه ، واعتبارها بالحصول فى الخيز ، المبطل لشبهة القوم فى العرض

اقول: هذا مما لاخلاف فيه ، لكن الاوائل قالوا : انها غير مرئية بالذات ، بل بواسطه اللون ، والضوء .

احتج المتكلمون : بانا نرى الطويل والطول ليس بعرض ، لما ثبت من تركب الجسم من الجواهر ، فلو كان عرضا فكان محله جوهرا فردا ، لاستحالة تعدد المحل ، فيلزم انقسامه فيثبت انه نفس الجوهر .

واعترض بعود المحذور عليهم ، لان الطول اذا كان نفس الجوهر لزم الانقسام فلم يبق الان يكون عرضا هو التالف فى سمت مخصوص ، والتالف عرض فالمرئى عرض

اجابوا: بانا نرى الطويل حاصلا فى الحيز وليس العرض كذلك.

و المصنف جعل هـذا الجواب دليلا براسه ، هو : انانرى ماهية حاصلة فى الحيز ، ويمتنع ان يكون العرض كذلك.

وخلاصة الدليل : هو ان المرئى يرى طويلا ، فليس بعرض ، والثانى انه يرى حاصلا فى الحيز فليس بعرض.

المسئلة السادسة

فى اثبات الخلاء

قال: و لابد فى العالم من الخلاء ، والالزم ان العالم لايزال منتقلا عند تنقل بعوضة واحدة ، وهذا محال.

اقول: المتكلمون اتفقوا على اثباتة ، وخالف فيهالاوائل .

احتج المتكلمون بوجهين :

الاول انه لولاالخلاء لزم التداخل اوالدور ، اوحركةالعالم عندحركةالخردلة و **التالى** باقسامه باطل. بيان الملازمه : ان الجسم اذاتحرك ، فاما الىمكان مملواوفارغ فان كان الاول فان بقى المالىحركة الجسمالاول لزم الاول وانانتقل فان كانالىمكان الاول لزم الثانى وان كان الى مكان آخر لزمالثالث .

الثانى انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء فى الوسط.

والاوائلاجابواعن الاول بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين ، وهومبنىعلى كون المقدار زايداً على ذات [١] الجسم. و عن الثانى بانالرفع ان كان مستويا ارتفعالجسم الاسفل الاسفل ، وهذا مايستعمله اصحاب الحيل ، وان لم يكن مستويا ، ارتفعجانب قبلآخر ، ويمتلى الوسط بالهواءِ الداخل اليه.

ثم احتجوا بان الخلاء مقدر فهو [٢] كمّ.

والمتكلمون قالوا : التقدير للجسمالمفروض فيه ، كماتعدد خارجالعالمفنقول لو كان نصف قطرالعالم ضعف ماهوالان ، لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم.

الثانى ان وجود الخلاءِ يستلزم مساوات الحركة معالعائق لهامن دونهلفرض جسم متحرك فىالخاليه فىزمانوفيها مملوة فىاكثرونفرض ورقارق بنسبةالزمانين [٣] فتساوىٰ الحركة ، الخلاءِ .

و المتكلمون قالوا : المحال ينشاءِ لوجعلنا الزمان مقابلاً للعايق [٤] اما اذا جعلنا بعضه للحركة و الباقى للعايق فيزيد وينقص علىنسبته فلااستحالة [٥].

---

(١) فى ب «عن»
(٢) فى ب «وهو»
(٣) فى ب «زمانين»
(٤) فى ا «للزمان»
(٥) فى ب «ولا»

ثم اعترض عليهم بعض المحققين : بان الحركة بنفسها لاتوجد الامع حدّما [١] من السرعة والبطوء فكيف يستدعى زمان يستحقه ، فان استحقت الزمان فانما يكون بسبب المقاومة [٢]

والجواب : ان الحركة وان استلزمت السرعه و البطوء لكنها لاتخرج عن حقيقتها ، وهى من حيث هى لاتعقل الامع الزمان.

المسئلة السابعة

فى تعريف الحركة

قال: والحركة حصول الجوهر فى حيز عقيب حصوله فى حيز قبله.

اقول: الحركة عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر فى حيز عقيب حصوله فى حيز قبله ، و هومبنى على القول بالجوهر الفرد و تتالى الانات و تتالى الحركات التى لاتنقسم .

والاوائل قالوا : الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، و جعلوا الحركة هى الانتقال ، لاالحصول فى المكان الثانى ، لان الحركة تكون قد انتهت و انقطعت ، ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبداء الى المنتهى و الثانى التوسط بين المبداء والمنتهى ، و جعلوا وجود الاول ذهنيا فى زمان و الثانى خارجيا فى آن.

المسئلة الثامنة

فى تعريف السكون

قال: السكون حصوله فى حيز اكثر من زمان واحد.

اقول: هذا تعريف السكون عند المتكلمين، وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد

---

(١) فى ب «عدمها»

(٢) فى ب و د «المعاوقه»

واعلم ان على تفسيرهم الحركة و السكون بمافسرهما به لايكون بيهما تقابل بل يكون الحركات هى السكنات، اذ قد اشترا كافى الحصول فى الحيز، والفارق بينهما الثبات و الزوال ، وذلك لايستدعى تغاير الشخص كالشاب و الشيخ.

اما الاوائل فجعلوا السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك، فالتقابل بينه و بين الحركة ، تقابل العدم والملكة.

المسئلة التاسعة

فى أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى

قال : وليس حصوله بمعنى ، بل نفس الحصول ، الحركة.

اقول : اختلف الا ماميّه فى هذه المسئلة فقال السيّد المرتضى : ان الحركة معنى يوجب انتقال الجسم ، والسكون معنى يوجب لبث الجسم فى الحيز ، وهومذهب ابى هاشم و اتباعه قالوا : و ذلك المعنى هوالكون و هو يقتضى الحصول فى الحيز ، و الحصول يقتضى الكائنيّة.

والمصنف نفى هذا المعنى وهو مذهب ابى الحسين ، وساير النفاة .

والدليل على نفيه وجهان :

احد هما انه لوكان ذلك المعنى ثابتا من فعلنا ، لعلمناه اجمالا او تفصيلا ، بالضرورة والعلم منتف.

الثانى ان ذلك المعنى الذى يوجب الحصول فى الحيز ، ان صح وجوده قبل الحصول فى ذلك الحيز ، فان اقتضى اندفاع الجوهر اليه ، فهوالاعتماد والا لم يكن بان يحصل بسبب ذلك المعنى ، فى حيز اولى من حصوله فى غيره الا المنفصل يعود الكلام فيه ، وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر فى ذلك الحيز لزم الدور ، لان حصول الجوهر فيه محتاج الى ذلك المعنى.

احتج المثبتون بانالوقدرنا على جعل الجسم متحركا لقدرنا على ذاته، كالكلام.

و الجواب ان القياس باطل ، على انانعلل القدرة فى الكلام على الصفة بالقدره على الذات ، لا بالعكس.

المسئلة العاشرة

فى استحالة الانتقال و البقاء على الاعراض

قال : والاعراض لايصح عليها الانتقال و البقاء لانهما عرضان ، والعرض لايقوم بالعرض .

اقول : اما الانتقال عليها فشئى قد اتفق عليه العقلاء ، و اعلم ان الانتقال : يفسر بالحصول فى حيز بعد حصول فى حيز آخر، وهوواجب الانتفاء عن العرض قطعا، لايحتاج فيه الى دليل ، انما المحتاج الى الدليل ، هو امتناع حلول العرض فى محل بعد محل، والمصنف ابطل الانتقال عليها باىّ معنييه اخذ ، لان الانتقال عرض، فلايقوم بالعرض ، لانه لابد فى اخر الامر من جسم يقوم فيه، تلك الاعراض، فهوالمحل بالحقيقة.

وهذه الحجة ضعيفة ، لجواز قيام العرض بالعرض ، كالسّرعة بالحركة ؛

وللاوائل فى هذا الباب طريق آخر ، قالوا : العرض متشخص ، و علة تشخّصه انما هوالحامل، والامكان العرض غنياً عن محله ، اما فى وجوده فبالفاعل ، واما فى تعينه فبالشخص[1] و التالى باطل، و اذ استند الى المحل امتنعت المفارقة ؛ واما امتناع البقاء عليها ، فشئى مختلف فيه ، ذهب الاشاعرة اليه ، وجوزت المعتزله بقائه و هو مذهب الاوائل .

وادعى ابو الحسين الضرورة فى بقاء بعض الاعراض ؛

واستدل غيره بانهاباقيه فى[2] الزمان الاول ، فيجوز فى الثانى ، والالزم الانتقال

---

(١) فى ب «فبالتشخص»

(٢) فى ب «فى الزمان»

من الامكان الى الامتناع ، وهذه حجة ابطلناها فى كتاب المناهج.

واستدلت الاشاعرة بوجهين :

الاول انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم الى الذات والالزم الانتقال من الامكان الى الامتناع ، والى طريان الضد لانه ليس احد هما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس.

لايقال : الطارى يعدم السابق لكونه متعلق السبب، ونجواز ازدياده على السابق ولاستحاله اجتماع الوجود والعدم لوعدم الطارى ، بخلاف الباقى .

لانانجيب عن الاول باستوائهما فى الحاجة ؛

و عن الثانى بالمنع من جواز جمع المثلين.

وعن الثالث بانه يلزم على تقدير ان نقول : يوجد الطارى ثم يعدم ونحن نقول : انه يمتنع وجوده ، ولاالى الفاعل ، لاستحالة استناد الاعدام الى الفاعل لانه ان لم يفعل شيئاً فلااعدام ، وان فعل كان وجوديا ، فيكون ضداً ، ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر وهوباق والكلام فى عدمه كالكلام فى عدم العرض.

و الحجتان رديتان :

اما الاولى فلتوقفها على كون البقاء عرضا ، و امتناع قيام العرض بالعرض :

واما الثانية فلجواز استناد العدم الى ذاته ، كماهو قولكم فى الزمان الثانى او الى زوال الشرط ، وهو ان يكون الاعراض الباقية ، مشروطة باعراض لاتبقى ، فعند انقطاعها يفنى الباقى ، اوالى الفاعل ؛

وقوله : (ان فعل كان وجوديا) ممنوع لان تأثيره فى امر متجدد ليس هو ايجاد معدوم بل اعدام موجود فلم قلتم : ان الاول ممكن دون الثانى ، وان الممكن اذا حصل معه ترجيح احد الطرفين وجب حصول الراجح، وجودا كان اوعدما، وقوله: شرط العرض الجوهر فقط ممنوع ، فان الجوهر قابل ، ويجوز توقف العرض على غيره.

المقصد الثالث

فى احكام الجواهر والاعراض وفيه مسائل

المسئله الاولى فى حدوث الاجسام .

قال : القول فى احكامها

مسئله ، الاجسام حادثة ، لانها اذا اختصت بجهة ، فهى اما للنفس وللزم[١] منه عدم الانفعال[٢] ، اولغيره ، وهو اما موجب اومختار؛

والمختار قولنا والموجب يبطل ببطلان التسلسل ، ولانها لاتخلو من الاعراض الحادثة لعدمها المعلوم ، والقديم لايعدم ، لانه واجب الوجود اذلو كان وجوده جايز الكان اما بالمختار ، وقد فرضناه قديماً ، او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود فالمقصود ايضا حاصل.

اقول: هذه المسئلة من اعظم المسائل ، فى هذا العلم ، ومدار مسائله ، كلها عليها وهى المعركة العظيمه بين المسلمين وخصومهم

اعلم : ان الناس اختلفوا فى ذلك اختلافا عظيما ، وضبط اقوالهم ؛ ان العالم اما محدَث الذات والصفات ، وهو قول المسلمين كافة ، و النصارى ، واليهود والمجوس واما ان يكون قديم الذات والصفات ، وهو قول ارسطو وثاوفرسطس[٣] وسامسطيوس وابى نصر و ابى على بن سينا فانهم جعلوا السماوات قديمة ، بذاتها وصفاتها ، الاالحركات والاوضاع ، فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل حادث مسبوق بمثله الى مالايتناهى : و اما ان قديم الذات ، محدَث الصفات ، و هو مذهب انكيساغورس و فيثاغورس و السقراط[٤] و الثنويه.

---

(١) فى ب و د «ويلزم»
(٢) فى ب ود «الانتقال»
(٣) فى ب «بارفرسيطيس» وفى د «ثافرسطيس»
(٤) فى ب «سقراط»

ولهم اختلافات كثيره لايليق بهذا المختصر ، و اما ان يكون محدث الذات قديم الصفات ، وذلك ممالم يقل بهاحد ، لاستحالته ؛

وتوقف جالينوس فى الجميع.

والدليل على الحدوث وجهان :

الاول ان الاجسام لابدلها ، من جهات ، و احياز مّا يختص كل جسم بحيزو جهة (بالضروره)[1] والالكان الجسم حاصلا لافى حيز وجهة ، وهوباطل قطعا، اويكون حاصلا فى كل الجهات وهوباطل ايضا بالضرورة ، اذا ثبت ذلك فنقول : اختصاص الجسم بذلك الحيز اما ان يكون لذات الجسم اوغيره ، والاول باطل ، والالزم عدم انتقاله عن تلك الجهة وهو باطل بالضرورة : لانانشاهد حركة الاجسام الفلكية والعنصريه ، و ان كان غيره فاما ان يكون قادرا مختارا و هوالمطلوب ، لان بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصوداً لذاته ، بل لاثبات ذات واجب الوجود تعالى ، و صفاته ، و اما ان يكون موجباً ويلزم التسلسل ، اما اولاً فلانه اما واجب فيلزم عدم الانتقال والتغير وهو باطل لماقلناه فى امتناع الاستناد الى الذات ، و اما جائز فيفتقر الى مؤثر اما مختار وهوالمطلوب ، اوموجب ويعود المحال ، وامّا ثانياً فلان ذلك الموجب ان كان مجردا ، تساوا اثره فى الاجسام فلايخصص البعض بجهة دون اخرى وان كان مقارنا افتقرا الجسم فى الاتصاف بهالى امر اما مختار و هو المطلوب او موجب اما مجرد او مقارن ويتسلسل لكن التسلسل باطل على مياتى

وهذادليل حسن اخذه المصنف من المثبتين الا ان بعض مقدماتهم كانت فاسدة والمصنف اصلحه حتى صارهكذا.

الوجه الثانى ان الاجسام لاتخلو عن الحوادث ، و كل مالايخلوا عن الحوادث فهوحادث وهوالمشهور عندالمتكلمين وهو مبنى على اربع دعاو ، اثبات الحوادث ،

---

(١) فى د وب

وامتناع خلوالاجسام عنها ، و وجوب سبق العدم على مجموعها، وحدوث كل مالاينفك عن مثل هذه. فالمقدمه الاولى قد اشتملت على الدعاوى الثلاث المتقدمه : اما اثبات المقدمه الاولى ، فلانا نعلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى السكون ، و بالعكس ، ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاخرى ، و كذا فى الاجتماع والافتراق ، ولايجوز ان يكون المرجع لهذه الى ذات الجسم لبقائه ، ولا الى العدم : اما اولا فلانها محسوسة والعدم لايكون ، واما ثانيا فلان الحركة مثلا تتبدل بالسكون ويرتفع به وذلك يقتضى ثبوت احدهما ، و ايا ما كان الاخر مثله ، لتساويهما فى الماهية و افتراقهما بعوارض : واما ثالثا فلانها ليست اعداما مطلقه بالضرورة ، ولااعدام ملكات ، والالوجب ان يتصور ملكاتها بل يكون تصور ملكاتها سابقا على تصورها ، و نحن لانعقل شيئاً يكون نسبة اليها نسبة الملكة الى العدم ، فلابد من امور زايدة على الجسم هى الاكوان

فان قيل هذا بناءً على ثبوت الجوهر فى المكان ، وهوفرع على المكان ، وهوليس بثبوتى لانه اما جوهر اوعرض ، والاول محال لانه ان كان مجردا استحال حلول المقارن فيه ، وان كان مقارنا لزم التداخل ان ان يعنى بذلك الممارسة ، و هومسلم ، و لان كل متحيز له مكان ، ويلزم التسلسل لادفعة واحدة ، وان كان عرضا لزم الدور ، واذا لم يكن ثبوتياً استحال حلول الجوهر فيه لانه لايعقل حصول الجوهر فى المعدوم ، سلمنا لكن التبدل لايقتضى الثبوت ، لانه تعالى قد كان عالما بان العالم سيوجد ، ثم بعد وجوده يبدل بعلمه بالوجود ، و لانه لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، و ليست صفة ثبوتيه والانسلسل

والجواب عن الاول انه لم لايكون المكان جوهرا كما ذهب اليه افلاطون ، وذلك ان الجوهر ينقسم الى مقاوم للداخل عليه ، ممانع له ، وهوالذى يمتنع فيه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال و هوالمكان ، وهوالبعد والجوهر الممانع يمكن ان يداخل الممانع و ذلك هو كون الجوهر فى المكان ، سلمنا لكن لم لايجوز ان يكون

عرضاً هو[١] سطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والدور يلزم لو قلنا المكان يفتقر الى المتمكن ، اما اذا قلنا انه يفتقر الى غيره فلادور واذالم (يكن)[٢] ثبوتيا لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله فى المعدوم بمعنى انه فى العدم.

وعن الثانى ان التبدل فى الاضافات و هولا يقتضى التبدل فى الذات و الصفات هكذا قال بعض المتاخرين وليس بجيّد لانانقول: التبدل هنا قد وجد فان اقتضى ثبوت التبدل فيه لزم المحذور ، والا اتجه النقض.

و الصواب ان يقال : ليس مطلق التبدل يقتضى ثبوت شىء من التبدل فيه بل التبدل الذى يستحيل خلو الماهية عنهما من حيث هماهما: ولو منع المتبدل فى العلم وانتفاء الفاعلية على مياتى البحث فيها كان وجها .

و بهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد الحركات و غيرها حادثا او تبدلها يقتضى انعدام افرادها والقديم لايعدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه ، واما ممكن الوجود لذاته ، فيستند الى فاعل اما مختار وهومحال لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لايتوجه الى الموجود فلايجوز ان يكون فعل المختار قديما، اوموجب فيدوم .

لايقال : نمنع استحاله عدم القديم فان الله تعالى قادر على ايجاد زيد ابتداءً واذا اوجدوزالت[٣] تلك القدرة الازلية و قد كان عالما بانه سيوجد فبعدالوجود زال ذلك العلم مع عدم العلية و العلم.

لانانقول : ان تلك الاضافات[٤] لاتحقق لها فى الخارج فزوالها لايقتضى جواز عدم القديم و اما المقدمة الثانيه و هى ان الجسم لاينفك عنها فقريبة من البين لان كل جسم فى مكان فان كان ثابتا فيه فهوالساكن والافهوالمتحرك.

---

(١) فى ب «وهو»
(٢) فى ح
(٣) فى ب «زالته»
(٤) فى ب «إضافات»

لايقال : الجسم اول[١] ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرك ولاساكن فبطل الحصر.

لانانقول : كلامنا فى الجسم البـاقى لافى الحادث ، سلمنا لكن هذا المنع يعود بالابطال على الخصم ، وهومساعدلنا : اما المقدمة الثالثه وهى الطامة العظمى.

فقداستدل المتكلمون عليها بوجوه :

احدها ان كل واحد من هذه الحركات حادث فالكل كذلك

اعترض عليه بعض المحققين : بان حكم الكل قديخالف حكم الافراد

الثانى انها يزيد و ينقض ، و مالايتناهى ليس كذلك ، فلها بداية و الكل حـادث .

واعترض عليهم بالنقض فى المقدمة الثانيه بمعلومات الله تعالى و مقدوراته.

الثالث التطبيق وهوانانطبق الحركة المبتدية من الان الى الازل و من زمان الطوفان اليه ، فيظهر التفاوت فى المبداء لاتحاد الطرفين عندنا فرضا

واعترض عليهم بان التطبيق هنا لايفرض الا فى الوهم بشرط ارتسام المتطابقين فيـه و ذلك محال فى مالايتناهى فـاذن هذا الدليل موقوف على حصول مالايحصل ، لافى الوهم ولافى الوجود.

وايضا الزياده والنقصان انما فرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غيره مؤثرفيه.

ثم احتج على هذا المطلب بان كل حادث موصوف بكونه سابقـا على مابعده لاحقا لماقبله و الاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضيه المبتدية من الان تارة من حيث كل واحد منها[٢] سابق و تارة من حيث هوبعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان (بالاعتبار)[٣] متطابقتين فى الوجود ولايحتاج فى تطابقها الى هم تطبيق

---

(١) فى ب «الاول»
(٢) فى ب «هنا»
(٣) فى ب و د

ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه ، فاذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق و السوابق الزايدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا و لما تبين امتناع وجود حوادث لااوّل لها فى جانب الماضى وتبين فيمامرّ امتناع وجود حوادث ليس لهااوّل ينتهى اليه وهوسكون ازلى فقد تبين امتناع وجود مالايخلوا الاجسام عنها فى الازل وتبين منه امتناع وجود الجسم فى الازل .

واعلم أنّ الاعتراض الاول غيرصواب ، لان حكم الاجزاء و ان كان قد يخالف حكم الجملة لكن لايجب بل(قد)[1] يتفق احكامها وهيهنا الكلّ والجزء من المواضع التى ادّعى المتكلمون وجوب الاتفاق فيهما ، و ذلك لان الكل قديراد به الكل النوعى وقديراد به الكل المجموعى و قديراد به كل واحد ، و الثالث غيرمراد هيهنا ، فبقى احدالاولين لكن ايهما فرض كان حدوث كل فرد مستلزماً لحدوثه لامتناع وجود النوع خارجا منفكّاً عن شخص و وجود الكل بدون وجود جزئه .

واماالاعتراض الثانى فقداجاب المتكلمون عنه بالفرق فان معلومات الله تعالى ومقدورا ته ليست امورا ثابتة بل معناه انّ الله تعالى لايوجد فعلا الاوهو قادر على غيره وعالم به.

و عن الثالث ان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم بل العقل الذى يعقل الامور التى لاتتناهى ثمّ مادرى كيف يقع[2] من التطبيق الذى هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته به ، مع ان مبنى برهانه على ذلك اذاعتبار السابقيّة واللاحقيّة لكل جزء انما هوبالقياس الى آخر، وذلك يتوقف على استحضار الجميع، فان اسند تموه هنا الى العقل فلم لانقول بمثله

---

(١) فى ب

(٢) فى ب و د «منع»

وقوله ان الزيادة و النقصان انما فرضنا فى الطرف المتناهى مسلم لكنا[١] بعد التفاوت بينهما فرضا نفرض[٢] تطابقهما .

ثم ان هذا البرهان استعمله الاوائل فى تناهى الاجسام والفرق بان تلك امور وجودية بخلاف الاشياء التى يقع التطبيق فيها هنا[٣] فلايحتاج تلك الى[٤] حكم الوهم باطل لانه لابد من اعتبار عقلى او و همى يحكم بالتطبيق فى تلك الامور الوجوديه .

واماالمقدمة الرابعة ، فضرورية .

المسئلة الثانية

فى ابطال التسلسل

قال : و بطلان التسلسل بفرض نقصان جملة ، فاما لايؤثر ، اويؤثر، وكلاهما محالان. و لان مالايتناهى لاينقضى[٥] بالافراد . و لأنّ حركات بعض الافلاك اكثر من بعض و قبول التّفاوت فى مثل هذا محال . ومعلومات القديم و مقدوراته ليست اعداد متحققه ، لانهاية لها ، بل المعلوم الصلاحية .

اقول : لما كان الدليل الذى ذكرناه مبنيّاً على وجوب النّهاية فى الحوادث، امتناع تسلسلها ذكر مايبطل التّسلسل ، ليتمّ الدليل .

واعلم ان المراد من التسلسل هوتتالى اموربينها ارتباط لاالى نهاية ؛

والاوائل شرطوا فى ابطاله امرين : الاجتماع فى الوجود ، و الترتيب الوضعى كالاجسام اوالطبيعى ، كالعلل والمعلولات ؛

---

(١) فى ب «لكنهما»
(٢) فى ا «يفرض»
(٣) فى ا و ج «هيهنا»
(٤) فى ا «فى تلك اى حكم الوهم»
(٥) فى ا «يقتضى»

والمتكلمون لم يشرطوا ذلك ؛

و المصنف استدل على ابطاله مطلقا بوجوه :

احد ها التطبيق و هو ان فرض جملة لايتناهى من الان الى الازل ، واخرى من زمان الطوفان اليه ، ثم اطبق احدى الجملتين بالاخرى ، و يعود البحث المذكور فى المسئلة السالفة ، و قوله (و كلاهما محالان) اى التاثير و عدمه : امّا عدم التاثير فبالضرورة ، فانانعلم ان الشئى ليس مع غيره كهو لامع عيره ، و اما التاثير ، فلوجوب تناهى الجملتين ضرورة انتقاص الناقصة[1] من الطرف الاخرفتتناهى الاخرى .

و ثانيهـا ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركة اليوم موقوفـة على انقضاء مالاينتاهى ، وانقضأ مالايتناهى بالافراد محال اى كلّ فرد عقيب آخر والموقوف على المستحيل يكون مستحيلا .

و ثالثا ان حركات زحل اقل من حركات الشمس ، وهى اقل من حركات القمر و كل مانقص عن غيره فهومتناه .

لايقال : ينقض هذا بمعلومات الله تعالى ، و مقدوراته ، فانهما غير متناهيين و احدهما اقل من الاخر ، فثبت الحكم .

لانانقول: يعنى قولنا انه لايتناهى مقدورات الله ومعلوماته انه مامن فعل يوجد الا و هوعالم به وقادر عليه.

و الدليل على ابطال التسلسل على طريقة الاوائل : ان تلك الامور ممكنة بالضّرورة فلا بدّلهـا من مؤثر ليس ذات المجموع والا كان الشئى موثرا فى نفسه ، ولا كلّ واحد لانه لايجب به الجملة ، ولا البعض لذلك ايضا ، و لانه لايوثر فى نفسه ، ولا فى علله فلابد من شئى خارج عن الممكنات فثبت المطلوب وهووجود مبداء اوّل لايسبقه غيره . (ولا حاجة الى التطبيق)[2]

---

(١) فى د «الناقص»

(٢) فى د و فى ب «والتطبيق» و فى ا «للتطبيق»

اعترض بعض المحققين فقال: هذا الدليل اثبتم به لمجموع الامور الغير المتناهية موثراً بسبب احتياج المجموع الى احاده ، وانما يجب من ذلك أن يكون المجموع موثرات لانهاية لها هى الاحاد و اذا لم يكن كلّ واحد من تلك الاحاد علّة لنفسه و لالعلله يلزم ان لايكون علة بانفراده للمجموع و لايلزم ان لايكون هومع[1] ساير الاحاد علّة ، بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه ، ولايلزم من ذلك ان يكون علّة المجموع خارجة عنه فلايتم مطلوبه .

و فى قوله و اذا لم يكن علة لنفسه ولالعلته لم يكن علة ذلك المجموع نظر لأنه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحاً وان ارادبه لايكون جزءً من علته لم يكن صحيحاً ، لانا ان فرضنا مجموعاً مولفاً من واجب وممكن هومعلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لالنفسه ولا علّته و مع ذلك يكون كل واحدمنهما جزءً من علة المجموع ولايكون لذلك المجموع علة خارجة عنه .

و اقول : الافراد اذا اجتمعت فقديحصل لهامع الاحتمال صورة اخرى اوهيئة وقدلايحصل مايزيد على الافراد و الجملة التى اخذناها نحن هيهنا بمعنى التناهى ، فهى نفس احادها ، فلواثرت الاحاد فيها لزم ان يكون الشئ موثرا فى نفسه .

ثم نقول الممكنات كلها قداشتركت فى امر هو امتناع وجودها بالنظر اليها ، بل لابدلها من موثرخارج عنها والايشاركها فى امتناع الوجود فكيف الوجود فيكون واجبا .

قال الشيخ فى الالهيات « الممكنات كلها متناهية او غير متناهية اشتركت فى كونها اوساطا الاالمعلول الاخير فانه طرف فلابدمن طرف آخرهوالواجب.

---

(١) فى ب «فى»

المسئلة الثالثة

فى شبهٔ الخصوم والرد عليها

قال : وحجة الخصم : ان حدوث العالم بعدان لم يحدث يفتقر الى مخصص و يلزم المذهب[١] ، ولان الامكان متحقق ازلا[٢] فلابدمن محل.

وايضا فهو جواد فكيف يكون يده عاطلا عن الجود ؛

وهذا كله يدفعه ان فرض قدم[٣] الحادث محال فلامخصص سواه و عليه يخرج الشبه .

اقول : لما استدل على مطلوبه شرع فى الشبه التى اوردها[٤] الاوائل على مقتضى[٥] مطلوبه و بين وجه الانفصال عنها وقد ذكر هيهنا ثلث شبه :

الشبهةالاولى وهى اقواها و تقريرها : ان الموثر التام فى ايجاد العالم امّا ان يكونقديما اوحادثا فان كان قديماً لزم وجود اثره معه والاكان تخصيص بعض الاوقات بالحدوث فيه[٦] ، ان لم يفتقرالى مخصص لزم رجحان احد طرفى المكن على الاخر لالمرجح[٧] و هومحال وانافتقر لم يكن الموثرالتام ازليا هذاخلف ولانانتقل الكلام على ذلك المخصص ويلزم التسلسل ، و ان كان حادثا افتقرالى محدث بالضرورة فان كان موثره التام ازليّاً لزم ايجاده ازلاً هذا خلف و ان كان حادثا لزم التسلسل ايضا وهوالمطلوب[٨]. هذا اقوى شبه القوم.

---

(١) فى ا «الموهب»
(٢) فى ا «اولا»
(٣) فى ا «عدم»
(٤) فى ا «تعددها» وفى د «تورها» وفى ج «يوردها»
(٥) فى ب و د «نقيض»
(٦) فى ب «منه»
(٧) فى ب «الىمرجح»
(٨) فى د «لزم التسلسل وهوايضا باطله»

الشبهة الثانية قالوا : كل حادث فهو مسبوق بامكان يفتقر الى ثابت ازلى و وهذا مفتقر الى مقدمات :

الاولى سبق الامكان و ذلك ظاهر ، لانه قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ، ولايمتنع والا لاستحال وجوده دائماً فيثبت الامكان.

المقدمةالثانية انه يفتقر الى محل ، و ذلك لان الامكان نسبة بين الوجود والماهية فهو مغايرلهما ، فليس بجوهر ، فكان عرضا محتاجا الى محل .

المقدمةالثالثة ان ذلك المحل يكون ثبوتياً لان الامكان ثبوتى وقد استدلوا **عليه** بانه نقيض الامكان وهوعدمى فيكون نقيضه ثبوتيا وهو مغايرلصحة اقتدارالقادر (عليه)[١] لانا نعللنا به[٢].

المقدمةالرابعه ان ذلك المحل يكون ازليا ، لانه لوكان حادثا لافتقر الى مكان آخر ، و لزم التسلسل ة وذلك المحل هوالهيولى و اذاثبت قدم الهيولى لزمقدم الصورة لاستحالة انفكاكها عنها والالكانت نقطة، اوخطا، اوسطحا،اوجسما،ان كانتذات وضع او كونها مقارنة مع فرض التجرد والترجيح لحصولها فى مكان خاص لالمرجح والكل محال والهيولى و الصورة هما الجسم فيكون الجسم قديما .

الشبهة الثالثة ان ايجاد العالم جود ، فلوكان حادثا لزم تعطيل الله تعالى من الجود مدة لايتناهى ، وهو محال .

واجاب المصنف عن الجميع بشيء واحد و هوان فرض وجود العالم فى الازل محال لانه حادث ، له اول ، والازل[٣] ينا فى ذلك ، وفيما لايزال هوممكن فقد ظهر الفرق والتخصيص ، : و هو ان ايجاده ازلامحال ، و فيما بعد ممكن من غيراحتياج الى حدوث امر فى الذات ، او خارج .

---

(١) فى ب
(٢) فى ب «دللنا»
(٣) فى ب «والاول»

امـا تحصيص ايجـاده بوقت دون آخر ، فداك يستند الى المصلحة ، او غير ها من الاسباب التى نعجز عن تفصيلها .

و بهذا يظهر الجواب عن الثانى لانه اذا كان مستحيلا لم يكن فى الازل امكان ولامادة و لاغيرها .

وعن الثالث ايضا لان ترك الجود ، للاستحاله ليس تعطيلاً ؛ مع انه خطابى .

وقداجاب المتكلمون عن الشبة الاولى بان وجوب قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجباً ، اما المختار قلا و لهذا يخصص الجايع ، و العطشان و الهارب احد الرغيفين ، والا نائين ، والطريقين ، على الاخر لالمرجح.

و ايضا يجوز ان يكون المخصص هوالاراده الازليه ، او العلم بايقاعه ، فى وقت وقوعه ؛ او المصلحة .

وايضا طلب التخصيص انما يتوجه لوامكن غيره ، و ايجاد العالم قبل وجوده محال ، اولا قبل هناك ، وبالجملة فالاوقات التى يطلب فيه التخصيص معدومة ولاتمايز بينها الا فى الوهم و احكام الوهم فى امثال ذلك غير مقبولة انما يبتدى وجود الزمان مع اوّل وجود العالم ولايمكن وقوع ابتـداء ساير الموجودات قبل ابتـداء وجود الزمان اصلا .

وايضا فهو معارض بالحادث اليومى .

وعن الشبهه الثانيه بالمنع من كون الامكان ثبوتياً بوجوه :

احد هـا انـه اما ان يكون واجبا وهو محال والا الممكن واجبا او ممكناً فيتسلسل او ممتنعاً فيكون الممكن ممتنعا .

الثانى : ان الشيء قبل حدوثه ممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوتى .

الثالث كيف يعقل حلول صفة الشيء فى غيره .

الـرابع ان الهيولى ممكنة فلها هيولى.

اجاب بعض المحققين عن الاول بان الامكان امر عقلي مهما اعتبر العقل الامكان ماهيةً و وجوداً حصل فيه امكان امكان وانقطع اعتبارها[١] و تحقيقه ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل و يعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه الةً للعاقل ، ولاينظر فيه من حيث ينظر فيما هوالة لتعقله ، بل انما ينظر به ، مثلا العقل يعقل السمآء بصورة في عقله ، و يكون معقوله السماء لاينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هوالسماء وهو جوهر ، ثم اذا في تلك الصورة اى يجعلها معقولا منظور اليها ، لاالة بالنظر الى غيرها وحدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود ، و هكذا الامكان هوالة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولاينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود او جوهرا اوعرضا او واجبا او ممكنا ثم ان ينظر في امكانه ، او وجوده او وجوبه ، امكن بذلك الاعتبار امكانا لشيء ، بل كان عرضا في محل هوالعقل و ممكنا في ذاته ، و وجوده غير ماهيته

و اذا تقرر هذا فالامكان من حيث هوامكان لايوصف بكونه موجودا او ممكنا، و اذا وصف بشيء من ذلك لايكون حينئذ امكاناً ، بل يكون له امكان آخر ، وفي هذا اعتراف بكون الامكان امراً عقليا[٢] و اعتبارا ذهنياً لاتحقق له عيناً و هو المطلوب فلايلزم قدم الهيولى .

وعن الثاني بان الامكان صفة للمتصور المستند الى الوجود الخارجي، فالشي حال عدمه يكون متصورا ، فيكون موصوفا بالامكان .

وعن الثالث ان ذلك الغير محل للممكن ، و اذا حل فيه الموصوف ، كان حلول امكانه فيه اولى .

---

(١) في ب «اعتباره»

(٢) في ا «اواعتبارا»

وعن الرابع ان امكان الهيـولى بحسب ماهيتها و هو امر عقلـى يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها ، و الذى نثبته هوالاستعداد ، و هو استعداد وجود شيء فيكون موجودا قبل وجود ذلك الشيء ، و يحتاج الى محل لانـه عرض من انواع الكيف .

واعلم ان الجوابين الاولين فيهما اعتراف بكـون الامكان ذهنيّا فلا يستدعى محلا فى الخارج و فيه ابطال الدليل الذى اجاب عن الاعتراض عليه.

وجوابه عن الثّالث ضعيف ، لأنّ حلول الشيء فى غيره لايقتضى جواز حلول صفات ذلك الشيء فى ذلك الغير منفكة عنه.

وجوابه عن الرابع ضعيف ايضا لانّ الدليل انما يقتضى ثبوت الامكان الراجع الى الماهية اما الاستعدادى فلا فان قالـوا ان كل حادث فلابد ان يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه كان هو نفس النزاع .

المسئلة الرابعة

فى ان العالم لايجب أن يكون ابدياً

قال: مسئلة العالم لايجب كونه ابديا ، لان قبول الماهية للعـدم من لوازمها فكيف يكون ابديا .

و شبه الخصم ناشية من كيفية الاعدام لان عدم الشيء اما بعدم[1] اوبضد[2] اوانتفاء[3] شرط و فى الانتفاء مايتجـه اولا اولا و الضد يلزم الدور والمعدم لايفعل النفى ولابد من الوجود وهوالضد .

وهذه شبة باطلة بالواحد منا ، ويلزم الضد ، والعلة غيرمحوجة الى المعلول .

---

(١) فى د «بمعدم» و فى ا «بمقدم»
(٢) فى ا «اوقصد»
(٣) فى ا «اذانتفاء شرط»

اقول: اتفق العقلاء على امكان عدم العالم نظرا الى ذاته الا من خالف من قدماء ائل القائلين بكونه واجبا لذاته و كلامهم قدبان بطلانه.

ثم اختلفوا فذهب المسلمون الا الكرامية و الجاحظ الى ان العالم ليس واجبا ره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه نظرا الى الغير .

وقالت الاوائل ، والكرامية ، انه يمتنع عدمه نظرا الى علته.

ثم اختلف القائلون بجواز عدمه هل هو معلوم عقلاً ، اوسمعاً ، قال ابوعلى جبائى والاشاعرة بالاول و قال ابوهاشم[1] بالثانى.

ثم اختلفوا ايضا فى كيفية الاعدام ، فقالت الاشاعرة : انه[2] يفنى بان[3] الله تعالى لايخلق[4] الاعراض التى تحتاج الجواهر الى وجودها .

وقال ابوبكر الباقلانى : و تلك الاعراض هى الاكوان ، و قال : فى موضع اخر ان الفاعل المختار يفنى بلاواسطة ، و بمثله قال محمود الخياط و قال ان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس الاعراض الى نوع ، فاذا لم يخلق اى نوع كان انعدم الجوهر. و بمثله قال امام الحرمين .

وقال الكعبى : ان لم يخلق البقاء و هوعرض انعدم الجوهر.

وقال ابوالهذيل : كما انه قال له كن فكان كذلك يقول له افن فيفنى

وقال الجبائيان : انّ الله يخلق الفناء و هوعرض فيفنى جميع الجواهر **الا** انّ ابا الهاشم جعل الفناء واحد ، و ابا على جعل لكل جوهر فناء و ذلك الفناء يفنى لذاته .

فهذه هى المذاهب المشهورة

---

(١) فى ا «ابوالقاسم»

(٢) فى ا «انه»

(٣) فى ا «لان» و فى د «يفنى بامرالله تعالى»

(٤) فى ا «لايخلف»

و استدل المصنف على مطلوبه ، بان العالم محدَث ، فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم ثم اتصفت بالوجود فتكون قابلة لهما ، و ذلك من لوازم تلك الماهية ، والا كان عارضا فيفتقر الماهية فى قبولـه الى قبول آخر و يتسلسل ، و اذا كان من لوازمها استحال وجوب البقاء على تلك الماهية .

واعلم أن هذا الدليل صحيح يمكن الردبه على قدماء الاوائل ، اما على القائلين بالوجوب مستندا الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون واجبا به والا لما وجد و اذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز أن يدوم ذلك الوجوب بدوام الموثر ، فاذاً ليس طريق الرد هذا بل ان يقال : الموثر قادر مختار و العالم من حيث الماهية قابل للعدم فيكون قابلاله باعتبار ماهيته ، وفاعله ، و استحالة العدم عليه بالنظر الى الغير انما يكون اذا كان الموثر موجبا ، او يستند فى هذا الى السمع .

واحتج الاوائل بأن الموثر موجب فيـدوم ، و بان كل قابل للعدم له هيولى فلوصح العدم عليها تسلسل ؛ وبان العدم بعدالوجوب يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان عارض لحركة قائمة بالجسم فيلزم ثبوت العالم حال عدمه .

احتجت الكرامية بان عدم العالم لايمكن استناده الى ذاته ، والا لكان ممتنعاً ، ولا الى الغير ، لان ذلك الغير اما وجودى او عدمى ، والاول اما مختار ، اوموجب ، لاجايز أن يستند الى العدمى ، لانه انما يكون انتفاء شرط ، اوانتفاء علة ، والالم يكن له مدخل فى تاثير الاعدام لكن ذلك باطل ، لان شرط الموجود ، و علته ، موجود ان فيكون الكلام فى كيفية عدمه ، كالكلام فى العالم و ايضـا شرط الجوهر هوالعرض فيكون محتاجا اليه ، لكن العرض محتاج الى الجوهر فيلزم الدور ، ولا جايز ان يستند الى الموجب لانه ليس الا طريان الضد لكنه محال والالزم ، ولان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الاول فلو علّل انتفاء الاول به دار. و لان التضاد حاصل من الجانبين وليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس ، فاما ان ينتفيا معاً اويوجدا معاً لكن

انتفائهما محال ، لان العلة فى نفى كل واحد منهما وجود الاخر فلو انتفيا معاً لوجدا معا و وجود هما محال والالزم اجتماع الضدين ؛

لايقال الحادث اولى لانه متعلق السبب فيكون اقوى ولانه حال حدوثه لوعدم لزم اجتماع الوجود و العدم فيه و هومحال ، ولانه جاز ان يكون اكثر عددا

لانا نجيب عن الاول بان الباقى متعلق السبب ايضا لامكانه و **عن الثانى ان** المحال يلزم لوقلنا انه يوجد الحادث ثم يعدم ونحن نقول ان الباقى يمنع الحادث من الطريان. و عن الثالث ان اجتماع الامثال محال ، ولايجوز ان يعدم بالفاعل ، **لان** الاعدام ان كان وجوديا لم يكن ذلك الوجود غير عدم العالم ، والا لكان الوجود غير العدم ، اقصى ما فى الباب انه يوجبه فيرجع الى طريان الضد وان لم يكن وجوديا كان عدما محضاً فيستحيل استناده الى الموثر لانه لافرق فى العقل بين ان يقال لم يفعل و بين ان يقال فعل النفى والا لوقع التمايز فى العدمات فتكون ثبوتيه.

والجواب عن الاولين ماياتى من كون الفاعل قادرا او ماتقدم من كون الامكان عدميا

وعن الثالث ان القبلية و البعدية من الصفات الاعتبارية ، لايجب وجود معروضها كالامكان ، والامتناع ؛ ولانهما يلحقان الزمان فيلزم التسلسل ؛ ولان العدم يوصف بهما ، والبارى تعالى ؛ ولانهما لو كانا وجوديين لافتقرا الى قبلية وبعدية اخرى و يتسلسل.

واجاب بعض المحققين عن الاول بان القبلية و البعدية يلحقان الزمان لذاته ولما عداه بسببه ، فلايتسلسل .

وعن الثانى بانانلتزم صحة اتصاف العدم بهما لكن وجود هما فى الذهن يدل على وجود معروضيهما فى الخارج .

و عن الثالث ان العقل اذا اعتبر لهما قبلية و بعدية حصلتا لهما ، لكن تقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار.

والاول ضعيف لانه اذا عقل فى بعض الموجودات حصول السبق والتاخر من غيرزمان فلم لايعقل فى العدم و الوجود ، و كيف يصح ان يقال انهما يلحقان الزمان لذاته و اجزاء الزمان متساوية ، بل هى امور فرضية لا وجود لها الا بالفرض و اتصاف بعضها بالتقدم دون بعض يقتضى وجودها فعلا فيلزم تتالى الآنات .

والثانى ضعيف لان المقتضى لثبوت المعروض فى الخارج اما ثبوتها فى الذهن وهو محال بالامتناع و الامكان ، و اما كون الذهن يلحقهما بالغير و هو باطل ، لان الذهن يلحقهما بالعدميات .

و الثالث تسليم كونهما عقليين لايد لان على وجود معروضيهما فى الخارج اذ المعروض هنا القبليات و البعديات الذهنيه .

وعن الرابع انها شبهة باطله بالواحد منا.

واعلم انه قدنقل عن الكرامية ان الواحد منا اذامات يعدم فلهذا نقض الشيخ عليهم بذلك .

واجاب الشيخ ابواسحق بوجه آخر : وهو انه يعدم بطريان الضد و الدور غير لازم ، لان انتفاء الاول بحدوث الثانى ، و ليس حدوث الثانى محتاجا الى الاول وان كان لاينفك عنه كما ان العلة لاينفك عن المعلول و هى غير محتاجة اليه ، و حصول الرجحان من غير مرجح ليس بلازم لجواز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لانعرف وجه قوته و ايضا فان الباقى حافظ للوجود الحاصل و الحادث معط للوجود والمعطى اقوى من الحافظ فيترجح الحادث

سلمنا لكن لم لايعدم بالفاعل و ما ذكراه غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم بالاستمرار على ماكان و بعدم صدور شيء عن الفاعل و قولنا فعل العدم حكم بتجدد

العدم بعد ان لم يكن و بصدوره عن فاعله فالتمايز واقع بالضرورة ولا استبعاد فى التمايز بين العدميين بانتسابهما الى وجودين اوبانتساب احدهما دون الاخر و ايضا فما ذكروه يقيضى ان لايتجدد عدم اصلاً لانانقول: المتجدد ان كان وجوديا لم يكن عدميا و ان كان عدميا فهو محال لانه لافرق بين قولنا لم يتجدد شيء وبين قولنا تجدد العدم و لما كان ذلك باطلا بالضرورة فكذا ما قلتموه.

قال بعض المحققين : انه ليس بحل شك بل هو زياد شك و تاكيد لقول من يقول : الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد ، وانتفاء الشرط و هومذهب اكثر المتكلمين

و فيه نظر لان الجواب بالمعارضة انما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة فيكون باطلا و ليس فيه زياد شك بل هوابطال كلام الخصم.

سلمنا لكن يجوز ان يعدم بانتفاء الشرط والدور غير لازم لان دعوى ان الشرط لايكون الاعرضا خالية عن الحجة لجواز ان يكون لاجوهرا و لاعرضا بل امرا عدميا.

او تقول : الجوهر مشروط بعرض لايبقى فاذا لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر ويكون الجوهر والعرض متلازمين و ان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كالمضافين فاذا لم يوجد احد المتلازمين انتفى الاخر .

قال بعض المحققين هولاء الكراميه يقولون ببقاء الاعراض فلايرد عليهم ماذكرتموه والتلازم من غير الحاجة [1] محال ، و التمثيل بالمضافين غير صحيح لان اضافة كل واحد منهما محتاجة الى ذات الاخر .

ثم اجاب عن الدور بانه انمايلزم لوكان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه و هيهنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض مالابعينه لاالى عرض معين ، و العرض المعين يحتاج الى جسم بعينه فلايلزم الدور .

---

(١) فى ا «غير الخارج»

اقول : قول الكرامية ببقاء الاعراض ليس بمخرج الجواب عن الصحة لجواز بطلان قولهم بل الاولى ان يقال : ان هذه المسئلة تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض فان ثبت صح الجواب والا فلا

و الجواب عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة الى معروض الاخرى لايقتضى حاجتها اليها مع التلازم وجوابه على دفع الدورجيّد

المقصد الرابع

فى الموجودات وفيه مسائل

المسئلة الاولى فى ان الوجود نفس الماهية

قال : القول فى الموجودات ، وجود الشيء نفس ذاته ، والالزم التسلسل ووجب قيام الموجود بالمعدوم ، و كلاهما محال .

اقول : اختلف الناس فى ذلك فذهب البصريون من المعتزله والمثبتون من الاشاعره الى ان وجود الممكنات زايد عليها ، مشترك بينها .

وقال ابوالحسين البصرى وابوالحسن الاشعرى وجماعة من المتكلمين : ان وجود كل شيء نفس حقيقته . وقد اختار المصنف هذا المذهب .

وقالت الاوائل : ان الوجود مقول بالتشكيك بين الموجودات وهو زأيد عليها و لكل موجود وجود خاص ، ففى الممكنات ذلك الوجود الخاص زأيد ، وفى الواجب هو نفس الماهية .

واستدل المصنف بوجهين :

الاول ان الوجود لو كان زأيدا على الماهيته لم يكن عدماً محضا لاستحالة ان يكون الشى عين نقيضه ، بل يكون ثبوتيا ، فيكون ثبوته زأيدا عليه ، ضرورة

مشاركته لغيره من الثابتات فى الثبوت ، وتخصيصه بامر زأيد والمشترك غير المختص ، فيلزم ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل.

الثانى ان الوجود لو كان وصفا بثوتيا قائماً بالماهيته لزم قيام الموجود و هو الوجود بالمحل المعدوم لاستحالة ان يكون تلك الماهية موجودة والا لزم اشتراط الشيء بنفسه او كون الماهية موجودة مرتين ، و الكل محال .

وايضا لو كان الوجود زأيدا لم يكن الموجود الواحد واحدا ، بل موجودين كل منهما موجود ، ويلزم ثبوت مالايتناهى .

احتج الاخرون بانانفرق بين قولنا السواد سواد و بين قولنا السواد موجود

ولان الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقق الامكان النسبى ، فلاينحقق التاثير

ولانا نعقل الماهية و نشك فى وجودها

ولان تصور الوجود بديهى بخلاف الماهية .

ولان الوجود مشترك لكـون مقابله واحدا فلو لم يمائله لزم عدم الانحصار فى النقضين .

ولتقسيمه الى الواجب والممكن

و لزوال اعتقاد الخصوصيات و ثبات اعتقاده ، فيكون زايدا ، و الاتسلسلت العلل والمعلولات ، وكان الجنس داخلا فى طبيعة الفصل

والتحقيق عندى فى هذا الباب ان الوجود زأيد فى المفهوم لافى الخارج وليس الوجود حالاً فى الماهية حلول السواد فى الجسم ، وانما يكون الماهية محلاله من حيث هى هى ، لاباعتبار الوجود ، ولا باعتبار العدم ، ولا باعتبار عدمهما ، وتلك ذهنية وبهذا التحقيق يزول جميع الاشكات الواردة من الجانبين .

المسئلة الثانية

فى أن المعدوم ليس بشئ

قال : والمعدوم غير ذات فى العدم ، والعلم المدّعى، والتميز حاصل فى المستحيل الوجود ، و فيما لساعدون على انه غير متحقق[١] وان كان ممكناً .

اقول : زعم اكثر المعتزلة كابى يعقوب ، و ابى على ، و ابنه ، و ابى الحسن الخيّاط ، و البلخى ، و ابى عبدالله ، و ابن عياش ، و عبدالجبّار ، : ان المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ، ذوات ، و حقايق ، و اعيان خارجية ، و الفاعل انما يؤثر فى جعلها موجودة ، و انها متبايته باشخاصها ، وان الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص ، عدد غير متناه ، وانها متساوية فى كونها ذوات ، وان اختلافها بالصفات.

ثم اختلفوا فذهب جهور هم الى انها فى العدم موصوفة بصفات الاجناس ، كالجوهرية والسوادية ، الا ابن عياش ، فانه نفى الصفات عدماً.

وزعم البصرى ان المعدوم[٢] بكونه معدوما صفة ، وانكره الكل

وزعم الخياط : انها موصوفة بكونها اجساماً فى العدم ، و انكره الباقون

اما النفاة من الاشاعرة ، و ابوالحسين البصرى من المعتزلة ، و من تبعه ، و ابوالهذيل العلاف ، فانهم قالوا : ان المعدومات قبل وجود ها نفى محض ، و عدم صرف .

والاوائل زعموا : ان الماهيتة غير الوجود ، و انه يجوز تعريها عن الخارجى و عن الذهنى ، و هل يجوز تعريها عنهما معاً ، منع المحققّون منه ، و اتفقوا على

---

(١) فى ب «مستحق»

(٢) فى ا «للعدم»

ان تلك الماهيات لاواحدة ، ولا كثيرة من حيث هى هى بل هذه لو احق يلحقها العقل بها .

لنا على انها نفى محض قبل الوجود : ان الوجود نفس الماهية ، ولايمكن اجتماع الوجود والعدم فكذا الماهيته معه ؛

وهذه الدلالة يتمشى عندالشيخ ابى‌اسحق المصنّف

اما عندنا فلا بل الذى نقول : ان الماهيات لوكانت ثابتةً فى العدم ، لكانت قد اشتركت فيه ، و امتازت بخصوصياتها ، و ما به الاشتراك غير مابه الامتياز ، و لانفى بالوجود الا ذلك الثبوت ، و التحقق فى الاعيان ، فتكون موجودة حال عدمها و هو محال .

احتجوا بان المعدوم متميز و كل متميز ثابت

واما الصغرى فلانه معلوم و مراد ، و مقدور ، وذلك متميز[1] عن‌غيرالمعلوم و المراد والمقدور

واماالكبرى فلان المعنى به كون المعدومات ماهيات متميزة ، متحققه ، و نحن نعلم ان امتياز هذه الماهيته عن غيرها انما يكون بعد تحققها .

ايضا الممكن متميز عن الممتنع والامتناع لكون محلـه عدماً ليس ثبوتيّا ، فنقيضه وهوالامكان ثبوتى ، فالممكن الموصوف ثابت .

و الجواب ان ما ذكرتموه من‌العلم والتميز حاصل فى‌المستحيلات مع انها غير ثابته و فى المركبات مع اعترافكم بكونها نفيامحضا ، و ان كانت ممكنة و فى الاضافيات[2] والوجود نفسه ، فانه متصور وليس بثابت فى العدم.

وايضا لوكان متعلق‌القدرة والارادة ثابتا لزم تحصيل الحاصل والابطل كلامهم

---

(١) فى ب «يميز»

(٢) فى ب «فى‌الاضافيات»

وقد سلف ان الامكان ذهنى.

المسئلة الثالثة

فى قسمة الوجود الى القديم و المحدث

قال: والوجود اما ان يكون لا اول له و هوالقديم اويكون و هوالحادث.

اقول: اعلم ان الوجود اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولايكون والثانى هوالقديم والاول هوالمحدث ثم لما كان السبق على خمسة معان سبق العلية ، والذات ، والرتبة ، والشرف ، و الزمان ، و على سادس زاده المتكلمون وهو : تقديم امس على اليوم : والاول و الثالث و الرابع لايعقل هيهنا فتعين الباقى للارادة فالسبق ان اخذ بالذات فهو المحدث الذاتى و ذلك لان الممكن لايستحق من ذاته الوجود بل من غير. و ما بالذات اسبق مما بالغير[1] فالا كون اسبق على الكون بالذات ، و يقابله القديم الذاتى وان اخذ بالزمان كان هو المحدث الزمانى و هو الذى يسبق عدمه وجوده بالزمان لايصح ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى الاخير ، وهوالمصطلح عليه بين المتكلمين ، دون الاولين ، فالقديم يقابله بالمعانى المذكورة

المسئلة الرابعة

فى ان القديم لايستند الى المؤثر

قال: القديم لايستند الى الفاعل ان كان مختارا ويستند اليه ان كان موجباً

اقول : الذى يجرى فى الكتب ان هذه المسئلة ممّا وقع فيها الخلاف بين المسلمين و الفلاسفه وليس كذلك لان المسلمين جوّز و استناد القديم الى قديم موجب

---

(١) فى ب «بالعرض»

لايفعل بواسطة القصد و احالوا استناده الى المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد و هولايتجه الى الوجود بل الى شى معدوم والفلاسفة سلّموا هذين فلا منازعة بينهم فى الحقيقة نعم.

المتكلمون لمّا ابطلو الموجب لزم ان يكون حادثاً و ايضا منعوا من كون القديم يسمّى مفعولاً

والاوائل جوّزوه فالمنازعة لفظية .

وقال بعض المحققين : هذا صلح من غير تراضى الخصمين لان المتكلمين لم يمنعوا القول بالعلّة والمعلول فان السيد المرتضى رحمه الله تعالى واصحابه زعموا ان العالمية والقادرية والحيية ، والموجودية احوال كانت الذوات عليها فى الازل مع تعليلها بالحالة الخامسة .

و زعمت الكلامية : ان عالمية الله تعالى و قادريته قديمتان مستند ان الى العلم و القدرة ، وهو مذهب اكثر الاشاعرة

و زعم ابو الحسين : ان العالمية حالة معللة بالذات و اما الفلاسفه فانهم لم ينفو الاختيار من الله تعالى

واقول : هذا ضعيف جدا لانّا لم نقل : ان المتكلمين نفوا العلة و المعلول فى كل صورة بل نفوه فى العالم وانه غير مستند الى علة فلايرد تعليل ما ذكره بعلل والاختيار الذى اثبته الاوايل ليس هوالذى اثبته المتكلمون بل الاختيار واقع عليهما بالاشتراك اللفظى .

المسئلة الخامسة

فى انقسام الموجود الى الواجب والممكن

قال : والموجود اما أنْ يكون واجبا اوممكنا

اقول : هذه قسمة ضرورية لان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن الغيراولا يكون والاول الواجب و الثانى الممكن .

و اعلم : ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك اللفظى

العامّ و هوالذى يحكم فيه برفع احدى الضروريتين .

الخاص و هو الذى حكم فيه برفعهما معاً

والاخص و هو الذى حكم فيه برفع الضروريات كلها ، الذاتيه ، والمشروطيه، والوقتيه ؛

والاستقبالى ، وهو الذى اعتبرفيه رفع الضرورة بالنظر الى الاستقبال.

و مرادنا فى هذه القسمة هوالخاص و المنفصلة[١] حقيقية ولواردنا العام لكان المنفصلة [٢] التى ذكرها الشيخ ابواسحق مانعة الخلو و لواردنا الاخص اوالاسبقبالى لكانت مانعة الجمع [٣]

قيل هيهنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك الثانى دون الاول ولانا نقول موجود[٤] واجب فيقيد[٥] فان[٦]لم يكن بينهما الملازمة صح الانفكاك بينهما

و هو باطل لعدم تعقل انفكال الوجود عن الوجوب و بالعكس لكونه صفة و ليست الملازمة من الطرفين لاستحالة الدور ولامن الوجود والا لاشتركت الوجوب بين الموجودات و يلزم كون الوجوب معلولا ولا بالعكس لان الوجوب نعت متاخر فلايكون علة للوجود

---

(١) فى ا «المتصله» وفى د «فالمنفصلة»
(٢) فى ا «المتصلة»
(٣) فى ب «لكانت مانعة»
(٤) فى ا «بوجود واجب فيفيد»
(٥) فى د «فيفعل»
(٦) فى ا وان

لايقال : الوجوب عدمى

لانانقول : انه تاكدّالوجود ولان اللاوجوب المحمول على العدمى عدمى فالوجوب . . ى .

اجاب بعض المحققين بان الـوجود لو اشترك بالتواطى لتساوت افراده بالاقتضاء و ليس كذلك ، و انما اشتراك بالتشكيك ، فكان كاقتضاء نور الشمس لابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار ، ولايلزم من كون الوجوب لإزماً كونه معلولا لان المعلول مستلزم لعلته ، و علته لازمة له مع استحالة كون المعلول علة لعلته

و الحق ان الوجوب ، و الامكان ، والامتناع ، امور معقولة فيحصل فى العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجى وفى انفسها معقولات للعقل بشرط الاستناد المـذكور وليس بموجودات فى الخارج حتى يكـون علة للامور التى يستند اليها او معلولالها كمـا ان تصور زيد و ان كان معلولا لمن يتصور فلا يكون علـة لزيد ولا معلولاله ؛

و كون الشى واجبا فى الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستندا الى الوجود الخارجى حصل فى عقله معقول هو الوجوب ، و اذا كان الوجوب سلبيّا لايلزم منه[1] ان يكون نقيضا للوجود فإن السلبى هو سلب الشىء عن شىء وسلب الشى عن الوجود[2] لايكون حمل العدم عليه .

وايضا إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى تقسيمان جميع الاحتمالات و الوجود و العـدم كذلك و كان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم إن يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليّا لانّه من الجائز أن يكون بعض ماهو وجوب عدميّا ايضا فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمى فلايجب

---

(١) فى ب «من»

(٢) فى ب «وجوده»

أن يكون كلّ ماهو ممكن بالامكان العام وجوديّا بل بعضه وجودىّ وبعضه عدمىّ

المسئلة السادسة

فى خواص الواجب لذاته تعالى

قال : خواصّ الواجب لذاته أن لايكون وجوده بغيره والاّ ينا فى الحال حال فرض عدم الغير و أن لا يتركّب عن الغير و إلاّ لكان محتاجـا اليه و أن لايكون وجوده زائيدا عليه و إلاّ لزم الاستغناء اوينا فىالوجوب والامكان او لزم تأثير المعدوم فىالموجود والكلّ محال وأن لايصحّ عدمه وإلاّ كان وجوده مفتقرا الى عدم موجب العدم فينا فىالفرضان .

اقول : قد ذكر المصنف رحمه الله للواجب خواص :

الاولى انه لايجب بـذاته و بغيره معاً لأنّ مابالذات لايرتفع بارتفاع الغير و ما بالغير يرتفع بإرتفاعه فيلزم اجتماع النّقيضين حال فرض عدم الغير .

الثانية انه لايتركب عن غيره و إلاّ لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج المركب الى مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه و يكون [1] واجبا بذاته وبغيره معا هذا خلف

الثالثة انّ وجود نفس ماهيته و هو قول الاوائل ومذهب ابى الحسن البصرى، و ابى الحسن الاشعرى ، خلافا لاكثر المتكلّمين

والدليل على ذلك أنه لوكان زائيدا فإمّا ان يكون محتاجا الى الماهية ا مستغنياً والثّانى باطل بالضّرورة لأنه لايعقل استغناء الصفة عن المحلّ والاوّل يقتض أن يكون ذلك الوجود ممكناً و هو محال و هذا كاف إلاّ ان المصنف رحمه الله القسم الثانى الى امرين زيادةً فى الايضاح و هو أن يقال إذاكان الوجود ممكنا

---

(١) فى ب «وجوده»

له من مؤثر فإمّا أن يكون المؤثر شيئاً غير الماهيّة وهو محال لانه يلزم منه احتياج واجب الوجود فى وجوده الى غيره و هو محال او نفس الماهيّة فان اثرت وهى موجودة لزم التّسلسل فيكون الماهيّة موجودة مرتين و ان اثرّت و هى معدومة لزم تاثير المعدوم فى الموجود و هو محال.

قيل عليه لم لاتؤثر من حيث هى هى كالقابلية ولان وجوده معلوم وماهيّته غير معلومة ولان الوجود إن اقتضى التجرّد اطرد فالممكنات ليست موجودة او وجود ها نفس ماهيّتها وإن اقتضى عدمه فهو المطلوب و إن لم يقتض شيئاً لزم افتقار واجب الوجود فى تجرّده الى علّة منفصلة.

وأجاب بعض المحققين عن الأوّل بأن المؤثر فى الوجود لايعقل أن يكون عدميّاً و الماهيّة من حيث هى هى إنما تكون موجودة فى الذّهن معدومة فى الخارج فلايكون حينئذ مؤثرا بخلاف القابل الذى ليس مبدأً[1] للتّاثير.

و عن الثانى بأنّ الوجود الخاص به غير معلوم والوجود العام المقول بالتّشكيك **زايد فى المعقول.**

وعن الثالث بأنّ المقول بالتّشكيك على اشياء إذا اقتضى شيئاً لايجب اطّراد تأثيره كالضّوء الحاصل من الشمس المقتضى لابصار الاعشى بخلاف غيره من الانوار

الرابعه انه لايصح عدمه وهذه قضية بديهية لأنّ الواجب لذاته لايكون ممكنا

واستدلت المصنف رحمة الله عليها ببرهان غير واضح : هو أنه لوجاز عدمه لكان لعلّة يجب معها فيكون وجوده متوقفا على عدم تلك العلّة فيكون ممكنا و قد فرضناه واجبا هذا خلف.

وليس بجيّد لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لابغيره وتعليله لامتناع العدم

---

(١) فى ب «معدا»

بتوقف وجوده على عدم سبب العدم تعليل ماثبت للشيء [١] لذاته لعلة غير [٢] ذاته

المسئلة السابعة

فى خواصّ الممكن لذاته

قال : خواصّ الممكن لذاته أن لايوجد احد طرفيه إلاّ بامر منفصل و إلاّ يكون احد الطّرفين اولى به

والحاجة الى المؤثر من الامكان لامن الحدوث

اقول: لما ذكر خواص الواجب شرع فى خواصّ الممكن وقد ذكرهنا ثلثا:

الاولى أن لايوجد احد طرفيه امّا الوجود او العدم الا بعلّة خارجة عن ذاته منفصلة عنه لانه لولا ذلك لزم احد الامرين إمّا استغنائه وهو باطل بالضّرورة او افتقاره الى علّة هى ذاته و هو محال لأنّ العلة متقدمة فلوكان الشى علة فى نفسه لزم تقدمه على نفسه و ذلك باطل بالضّرورة

الثانية أنه لايعقل أن يكون احد الطّرفين اولى به من الاخر لانه مع تلك الاولوية إن أمكن وقوع الطرف المرجوح فلنفرض فى وقت فتخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطّرفين دون الاخر ترجيح من دون مرجّح و هو محال و إن لم يمكن ذلك كان وجوبا لا إمكانا

قال بعض المحقّقين هذا يقتضى نفى الاولوية مطلقا و لقائل أن يقول الطّرف الاولى يكون أكثر وقوعا اواً شدّ عند الوقوع او أقلّ شرطا للوقوع وقد قيل فى رجحان العدم فى الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أنّ العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء

---

(١) فى ب «الشى»

(٢) فى ا «عين»

واجيب عنه بأن كلامنا فى الممكن لذاته لافى الممتنع بغيره وبقاء الغيرالقارّ ممتنع بغيره .

و اقول : ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاشخاص فى وقت واحد او اوقات او كثرة وقوع الشخص الواحد فىازمنة متعددة لانّ الوقوع واجب مستندالى علّة ولا شدّة الواقع ولا قلة شرط وقوعه فإن جميع ذلك مستفاد من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذى لاينتهى الى طرف الوجوب والامتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفى الاولوّية مطلقا لان المعلول المستند الىعلّة مركبة يكون وجوده اولى عند وجود بعض اجزاءِ العلّة من وجوده عند عدم الجميع

الثالثه ان الامكان علـة الحاجة الى المؤثر و ذلك حكم قد وقع الخلاف فيه فإن جماعة من الناس[1] ذهبوا الى أن علة الحاجة هى الحدوث وهم قدماء المتكلّمين ، امّا المتأخرون منهم و الاوائل فإنهم قالوا : علّة الحاجة هى الامكان و هو الحقّ عندى بوجهين :

الاوّل ان العقل مع فرض كون الشّىء ممكنا يطلب العلّـة فى ترجيح احد طرفيه على الاخر و إن لم يتصور شيئاً آخر ولوجوز وجوب الحادث لجزم باستغنائه

الثانى انّ الحدوث هو كون الموجود مسبوقا بالعدم فهو صفة له و الصّفة متأخره بالطّبع عن الموصوف و الوجود متأخر عن تأثيرموجده بالذات تأخرالمعلول عن العلّة و تاثير الموجود متأخر عن احتياج الاثر اليه فى الوجود بالطّبع والاحتياج عن علّته بالذّات فلوكان الحدوث علّة لزم تقدّم الشىء على نفسه بمراتب

قيل الامكان صفة الممكن فهو متأخرعنه والممكن متأخرعن التأثيرالمتاخر عن الاحتياج المتأخر عن علّته

و الجواب الكذب فى قولكم الممكن متأخر عن التأثير بل المتأخر انما

---

(١) فى ح

هو وجوده اوعدمه و ليس الامكان متأخرا عنهما.

المقصد الخامس

فى اثبات الصانع و توحيده و احكام صفاته وفيه مسائل

الاولى فى اثباته

قال : القول فى اثبات الصّانع و توحيده واحكام صفاته وثبوت محدَث، يوجب ثبوت صانع ، لانه ممكن فلابدّله من مؤثر

اقول: هذا هو الغاية القصوى فى علم الكلام ، و استدلّ المصنّف رحمةالله عليه بطريقة ابراهيم الخليل(ص) ، وتقريرها: ان العالم محدَث و كل محدَث ؛ فلهمحدَث

أمّا الصغرى فقد تقدمت ؛

و أمّا الكبرى فلان كل محدِث ممكن و كل ممكن فله موّثر

أمّا الصغرى فلان المحدَث قد اتصفت ذاتــه بصفتى الوجود و العدم فهى قابلة لهما بالضرورة ولانعنى بالممكن الا هذا

و أمّا الكبرى فضرورية وقد تقدمت

اذا ثبت هذا فنقول المؤثر ان كان ممكنا افتقر الى مؤثر اخر فإمّا ان يتسلسل وهو محال لما تقدم او يدور و هوباطل بالضرورة عند قوم اولانه يلزم تقديم الشىعلى نفسه او ينتهى الى الواجب لذاته و هوالمطلوب

فان قيل المعدوم نفى محض فلايصح الحكم عليــه بالقبول سلمنا لكن يجوز ان يكون الماهية واجبة العدم حين العدم و واجبه الوجود حين الوجود[1] فلايلزم الامكان كما ان المحدث بشرط الحدوث لايجوز فى العقل فرض تقدمه[2] لاالى اول

---

(١) فى ب «يجوز ان يكون الماهية واجبة العدم حين الوجود فلايلزم الامكان»

(٢) فى ا «تقديمه»

والالزم صحة كون الحادث بشرط الحدوث ازليًا هذا خلف فلصحة وجوده بذاته [١] فقبلها هو ممتنع ثم انقلب ممكنا فجاز ان ينقلب واجبا سلمنا لكن الامكان باطل لان الوجود ان كان نفس الماهية كان قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا الموجود يصح وجوده و عدمه والقضية الاولى باطلة والا لكان الامكان منسوبا الى شيء الثانيه كذلك لان القابل مع المقبول و العدم واحد او اتصاف الوجود بالوجود و لايجامع الماهية وان كان الوجودزايدا كان معناه ان المعدوم يصح ان يكون موجودا وهو باطل لماتبين من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا و لان الماهية اما موجودة فهى واجبة او معدومة فهى ممتنعة فلا امكان

و الجواب عن الاول ان المحكوم عليه هو الماهية المعقولة و ذلك لانانعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجودا [٢] و عدما و نقول تلك انماهية يمكن ان يكون مع الوجود الخارجى و يمكن ان لايكون

و عن الثانى ان الماهية من غير اعتبار القيدين ممكنة و هو المطلوب و البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لالذاته و تعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج بسبب غير [٣] الحدوث

وقيل البداية له امتناع بالغير اى يمتنع لكونه قبل صحة بدايته و مع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولايلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة التى له لذاته اذليه

و عن الثالث ان القايل بكون الوجود نفس الماهيه يريد بقوله : (الشيء) [٤] يصح ان يكون موجودا اومعدوما انه من الممكن لن يحدث مايسمى بعدحدوثه

---

(١) فى ا «بداية»
(٢) فى ح «اوعدما»
(٣) فى ب «عن»
(٤) فى ا و د.

ذلك الشيء و يصح ان ذلك الشيء ينعدم مطلقا و من يقول بالزيادة لايقول المعدوم يصح ان يتصف بالوجود و هو معدوم اذ الماهية من حيث هي هي لاموجودة ولا معدومة .

وعن الرابع ان ذلك الوجوب و الامتناع ضروريان بحسب المحمول لاحقان بعد حصول المنتسب اليه لايوثران فى الامكان السابق .

المسئلة الثانية

فى انه تعالى قادر

قال : و الصانع قادر مختار والا لزم قدم العالم لقدم موجبه.

و احالة العالم على فاعل اوجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع وهو كاف و القدح بعدم بقاء القادرية لوفرضنا ها تهويل فانه فى الحقيقة عدم الامور الاضافيه ولاوجود لها الا فى الذهن

اقول : لما اثبت الذات شرع فى الصفات ، و بداء بالقدرة

ومعنى القادر عند محققى المتكلمين : هوالذى يصح منه ان يفعل و ان لايفعل

و الدليل عليه ان العالم محدث فمؤثره ان كان مختارا فهو المطلوب ، وان كان موجبا فان كان حادثا لتسلسل . و ان كان قديماً فان توقف تاثيره على شرط حادث لتسلسل ، او على شرط قديم ، او لم يتوقف لزم قدم العالم لان عند وجودالعلة يجب وجود المعلول.

فان قيل : لم لايكون المؤثر مختارا ممكنا و علته واجبة موجبة له فلابلزم ماذكرتم من المحاذير . سلمنا لكن بقاء القادرية الازلية بعد وجود المقدورمحال لاستحالة ايجاد[1] الموجود و ان عدمت لزم جوازعدم القديم سلمنا لكن لم لايكون

(١) فى ا «اتحاد»

المؤثر موجبا قوله يلزم القدم قلنا القدم ان كان ممكنا التزمنا و ان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لقدم المؤثـر لان الاثر يتبرفيه القابل سلمنا لكن الممكنة [١] من الطرقين يستحيل حصولهـا حال حصول احد هما لوجوبه و امتناع الاخر وقيله لان الحصول فى الاستقبال مشروط بالاستقبال الممتنع فى الحال فلايكون مقدورا سلمنا لكن الترك غيرمقدور لكونه نفيـا صرفا فلايصح نفيه عن القادر بانه الذى يمكنه الفعل و الترك

والجواب عن الاول ان نفى الواسطه معلوم بالاجماع ومثل هذه يمكن الاستدلال فيها بالسمع فلايكون دورا وهذا كاف فى نفى الواسطه اونقول الواسطة ممكنة لاستحالة تعدد الواجب لذاتـه فهى من جملة ماسوى الله و ثبوت واسطة بين وجود الله تعالى و وجود ماسواه غير معقول .

وعن الثانى ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافه الى مقدور دون آخر فاذا وجد المقدور عدمت تلك الاضافه لا القدرة والذات والاضافه انما يتحقق فى الذهن لاستحالة التسلسل

وعن الثالث ان القدم مستحيل على تقدير الاختيار ممكن على تقدير الايجاب سلمنا لكن الاستحاله مستندة الى الازل فكان يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهومحال

وعن الرابع ان التمكن حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان متمكن من الفعل فى ثانيـه و حاصله ان الوقوع فى الاستقبال يجامع المكنة فى الحال لا الى وقوع فى الحال .

وعن الخامس ان القادرهوالذى يصح ان يفعل وان لايفعل لا انه يفعل الترك الاعند من يقول انه وجودى.

---

(١) فى ا «الكنه»

المسئلة الثالثة

فى انه تعالى عالم

قال : وهو عالم لوقوع الافعال المحكمة منه ؛

والمحتذى و الزنبور عالمـان ولان المحتذى ان كان فعله فهو قبله عالم والا كان قديما و سنبطله .

اقول: اتفق اكثر العقلاء على انه تعالى عالم

و الدليل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة و كل من كان كذلك فهو عالم و الصغرى محسوسة والكبرى بديهية

فان قيل : الكبرى منقوضة بالزنبور الفاعل للبيوت المسدسه التى يعجزعنها الاذكياء و بالمحتذى لفعل غيره فان افعالهما محكمة و هما غير عالمين و لان العلم نسبة فهو مغاير و المقتضى له ذاته فيكون قابلا فاعلا وهو محال لان نسبة القابل بالامكان و الفاعل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صفة كمال كان الله تعالى منزها عنه و ان كان صفة كمال كان الله مستفيد.

والجواب عن الاول ان الزنبور والمحتذى عالمان ان قلنا بصدور الفعل عنهما و اما القائلـون بان لاموثر الا الله تعـالى فلايتمشى على اصلهم ولانا لوفرضنا ان الله تعالى احتذى فعل غيره فذلك الغير ان كان قديما لزم ثبوت قديمين وهو محال على ماسياتى و ان كان محدثا كان من فعله تعالى فيكون عالما بالضرورة .

وعن الثانى ان المحال يلزم لواتحدت نسبة القابل بالامكان العام فلا ينا فى فى الوجوب

اعترض بعض المحققين : بان مراد هم ان الفعل مع فاعلـه يجب و مع قابله لايجب و هـذا الممكن بازاء الواجب فكيف يجامع الواجب ثم اجاب بـان الاضافه

لاتوجد الا فی العقل وهی تکون بین شیئین یقتضی کل واحد منهما صفة الاخر[1] هی الاضافة فالفاعل غیر القابل[2].

اقول : هذا بناءً علی ان العلم اضافة و ان الاضافات لاوجود لها فی الخارج وان الله تعالی مستفید من غیره صفة و الکل مشکل

و عن الثالث ان الذات الناقصة یتکمّل بغیر ها اما الکامل بذاتها فان صفاتها کاملة بکمالها لا انها موجبة له .

المسئلة الرابعة

فی ان الله تعالی حیّ

قال : و هو حیّ و معناه انه لایمتنع علیه صدور الفعل .

اقول: اختلف الناس فی معنی کونه تعالی حیّا مع اتفاقهم علی علی ثبوته ، فالذی اختاره ابوالحسین و جمهور الاوائل ان معناه انه الذی لایستحیل ان یکون قادرا عالما

و ذهب جمهور المعتزله الی ان هناك صفة زایدة باعتبارها یکون قادرا عالما

و الدلیل علی انه تعالی حیّ بالمعنی الاول انه قادر عالم فیکون حیّابالضرورة

المسئلة الخامسة

فی ان أنّه تعالی سمیع بصیر

قال : وهو سمیع بصیر ای یعلم ما یسمع ویبصر و ادعاء امر زاید علی العلم لایتلقی الامن الشاهد و تدرکه الحواس فکیف تثبة غائباً و الاعتماد علی المشارکة

---

(١) فی ج «الاخر»

(٢) فی ب «فالفاعل القابل»

فى الحيوة وعدم الافة لايغنى لما ذكرنا ولان حيوته مخالفة لحياتنا فلايلزم الاشتراك فى كل حكم فحياتنا مصححة للشهوة دون حيانه

اقول: اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير و اختلفوا فى معناه ، فذهب شيخنا ابواسحق المصنف الى ان معناه انه عالم بمايسمع ويبصر

و ذهب شيخنا المرتضى رحمه‌الله : الى ان السميع و البصيرمن كان على صفة[1] لكونها مختصة به صح ان يبصر المبصرو يسمع المسموع اذا وجدا و السامع (و)[2] المبصرهوالمدرك للمسموع والمبصرففى الاول[3]هو تعالى سميع بصير لاسامع مبصر.

و ذهب الاشاعرة الى انه تعالى سميع بصير بسمع و بصر قديمين .

و الدليل على انه تعالى سميع بصير مايأتى فى بيان كونه تعالى عالما بكل معلوم ومسموع .

احتج السيد المرتضى بان الادراك زائد على العلم فى الشاهد فكذا فى الغايب اما الاولى فلانا نجد تفرقة ضرورية بين حالتنا عن فتح العين و عند التغميض مع وجود العلم فى البابين[4] ، ولايجوز ان يكون المرجع بذلك الى تأثير الحاسة لان الانطباع محال لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فلابد من امر زائد هو الادراك ، و اما الثانية فلان المصحح هو كون الواحد (منا)[5] حيّا لاآفة به بالدوران وهوثابت فى حقه تعالى فثبت الدائر و هو الادراك .

احتجت الاشاعرة على الزائد بانه تعالى حىّ ، و الحى يصح اتصافه بالسمع و البصر فلولم يتصف بهما لكان متصفا بضدهما و ضد هما نقص و هو على الله تعالى محال .

الجواب عن الاول ان ادعاء الزائد انما يستفاد من الشاهد لكن مدركه

---

(١) فى ح «على صفته»
(٢) فى ح
(٣) فى ح «فى الازل»
(٤) فى ب «فى الثانى»
(٥) فى ب

الحواس و هی منتفیة عن الله تعالی فلایتم الالحاق.

و تعویلهم علی الاشتراك فی الحیوة و عدم الآفة ضعیف لان عدم الآفـة عدمی فلایصح التعلیل به فلم یبق العلة الا کون الواحد منّاحیّا حسّاسا و ذلك لایمکن اثباته فی حقه تعالی علی ما تقدم ، والیه اشار بقوله لماذکرنا.

وایضا حیوته تعالی مخالفة لحیاتنا فلایلزم اذا کانت حیاتنا مصححة لشیء کون حیوته تعالی کذلك فان حیاتنا مصححة للجهل و الشهوة و غیرهما مما یمتنع فی حقه تعالی .

و به یظهر الجواب عن الثانی

وایضا انما یلزم من حصول المصحح حصول الصحة لو کانت الماهیة قابلة.

وقوله کل حیّ یصح إتّصافه بالسمع و البصر باطل بکثیر من الهوام کالدیدان و غیرها فانها حیّة ولایصح علیها الادراك فبطل ان یکون المقتضی هوالحیوة .

و لیس یلزم الاتصاف بالضد عند صحة الاتصاف بالضد الاخر فان الشفّاف یصح اتّصافه بالضدین : اعنی السواد و البیاض ولا یجب اتصافه باحدهما.

سلمنا لکن لانسلم ان ضد هما نقص فی حقه تعالی و لیس اذا کان الشیء نقصا فی حقنا نقصا فی حقه تعالی.

سلمنا لکنّ استحالة النقص علیه مستفاد من الاجماع[1] ومعرفة کون الاجماع حجّة مستفاد من آثارغیر قطعیّة الدلالة بالتمسك بالآیات الدالّة علی کونه سمیعا بصیرا

---

(١) نزاهته تعالی عن کل عیب و نقص واستحالة النقص علیه من القضایا التی برهن علیها بالبراهین والادلة القطعیة العقلیة و النقلیة و هذه الادلة و البراهین مسطورة فی کتب الحکمة الالهیة و بعض کتب الکلام من المتاخرین و تفاسیر القرآن الکریم العقلیة کتفسیر صدر المتألهین رحمه الله و غیره من الکتب الباحثة عن التوحید والتنزیه.

المسئلة السادسة

فى انه تعالى مريد

قال : و هو مريد : اى يعلم المصلحة فى فعل فيدعوه علمه الى ايجاده ولازيادة على ذلك إلاّ من الشاهد و هو غير ثابت غائباً لان الزايد ان كان للذات [1] او المعنى القديم او الحادث فيه او فى الجماد اولا فى محل فهو باطل بالمنافات للكراهية وبما يبطل به المعانى القديمة و باستحالة حدوثه و باستحالة قيام الارادة بالجماد ولوجوب رجوع حكم الارادة الى الحىّ و باستحالة حلول عرض لا فى محل و تقديم الافعال و تاخير ها و امر عباده و نهيه و عقاب اهل الآخرة الى غير ذلك يكفى فيه الداعى واذا تاملته وجدته صحيحا

اقول: اتفق المسلمون على كونه تعالى مريداً ، و اختلفوا فى معناه ، فالذى ذهب اليه الشيخ ابواسحق رحمه الله تعالى ان المراد به انه عالم بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد و تبعه على ذلك ابوالحسين البصرى فجعل الارادة هى الداعى و الداعى نوع من العلم

وقالت الاشاعرة : ان له صفة زايدة على العلم وهو اختيار ابى هاشم

والدليل على كونه تعالى مريدا أنه قد خصّص [2] بعض المقدورات بايجاد دون بعض ، مع تساوى النسبة فلابدّ من مرجح عن القدرة المتساوية النسبة وذلك هو الارادة

و اما الزايد فلا دليل على اثباته و القياس على الشاهد ضعيف لانا انما احتجنا الى صفة اخرى لاجل التردد الحاصل لنا عند ايقاع [3] افعالنا؛ امّا الواجب تعالى، فانه

---

(١) فى ب «الذات او المعنى اوالحادث فيه او فى الجماداولا فى محل فهو باطل»
(٢) فى ا «قد اختص»
(٣) فى ب «امتناع»

ليس عليه التردد ، فلا يفتقر الى امر زائد على علمه بالمصلحة .

احتج المثبتون للزائد : بانه تعالى خصّص بعض الاوقات بالايجاد فيه دون بعض مع امكان التقدّم و التاخّر ، فلابد من الارادة الزايدة على القدرة التى شأنها الايجاد لاغير ، والعلم التابع ؛ ولانه تعالى امر ونهى و اخبر ؛ و ذلك لايصح الامع الارادة ، اذ صيغة (الامر)[1] قد يراد للتهديد ، و الخبر قدلايراد به الخبر ، و لانه تعالى يعاقب الكفار فى الاخرة ، ويولهم ، والا يلام المستحق لاينفصل عن الظلم الا بالارادة

واعترض عليهم المصنف ابواسحق فقال هذه الوجود انما تدل على الداعى امّا على الزايد فلا

ثم استدل ره على نفى الزايد فقال : لو كانت الارادة زائدة لكانت امّا ذاتية ، او (يكون)[2] مريدا بارادة قديمة ، او حادثة ، و الكلّ باطل.

اما الاول فلانه لو كان مريدا لذاته ، لكان كارها لذاته ، و ذاته متساوية النسبة الى كل المرادات ، و المكروهات ، فلايختص ببعضها دون بعض فيكون الشيء الواحد المراد لزيد ، المكروه لعمرو ، مرادا و مكروها .

و اما الثانى فيأتى بطلانه عند الكلام على المعانى.

و اما الثالث فلان تلك الارادة : اما ان يكون حالة فى ذاته او فى غيره ، او لا فى محل ، و الاول باطل لاستحالة كونه محلا للحوادث و الثانى باطل ، وإلاّ لزم قدم المحل ، لان كل حادث مفتقر الى ارادة ، فلو كان محلها حادثا ، لافتقر الى ارادة محدثه ، مفتقرة الى محل آخر ، و يتسلسل و لانه ان كان حيّا ، رجع حكم الارادة اليه ، اوجمادا ، فلايعقل حلول الارادات[3] فيه ، لافتقارها الى نيّة .

---

(١) فى ح

(٢) فى ح

(٣) فى ب «الارادة»

و الثالث باطل ، لان العرض لايقوم بنفسه ، و لعدم اختصاصه تعالى بها ، و الاشتراك فى التجرّد اشتراك فى عدمى .

المسئلة السابعة

فى أنه تعالى متكلم

قال : و هو متكلّم ، و استفادته من السمع ، و معناه انه فاعل الكلام ، لانه فى اللغة كذلك ، و الالزم ان يقال : تكلّم المصروع والصدى ،

وقول الخصم بكلام النفس باطل ، لانانعلم و لانجده ، وايضا فهو متابع متوالٍ ، ان صح فكيف يثبت قدمه .

اقول: اتفق الناس على كونه تعالى متكلّما ، و اختلفوا فى معناه ، فالذى ذهب اليه الاماميّة و المعتزله كافّة : معناه انه تعالى اوجد حروفاً واصواتا دالّة على معان مخصوصة فى اجسام مخصوصة

و الاشاعرة اثبتوا معنىً قائماً بالنفس ، سمّوه كلاماً و الله تعالى متّصف به وهو قديم ، واحد ، و اعترفوا بجواز ماقال المعتزلة الا انّهم نازعوا فى تسمية من فعل الكلام متكلّما ، بل جعلوه اسماً لمن قام به الكلام

و المعتزلة انكروا المقامات الاربع التى ذهب اليه الاشاعرة

الدليل على كونه تعالى متكلما «وَكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً»[1]

لايقال هذا اثبات الكلام بالكلام وهودور

لانانقول: انه اثبات مطلق الكلام لله تعالى باثبات نوع منه لامن حيث انه مستند الى الله تعالى بل من حيث ان الرسول ص اخبر به و صدق الرسول ص لايتوقف على اثبات الكلام .

---

(١) سورة النساء آية ١٦٤

واستدل الشيخ ابواسحق المصنف ره على تفسيره باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون كلّم الجنّى ، على لسان المصروع فيسندون الكلام ، الى من فعله لاالى من قام به ، و كذلك الصوت القائم بالصدى[١] فانّه ينسب الى فاعل الكلام ، لاالى من قام الصدى به

ثم ابطل قول الاشاعرة بانّ ذلك المعنى غيرمتصوّر بالعقل ، ولايدرك بالحواسّ الباطنة والظاهرة فلا يصحّ الحكم عليه بالثبوت والانتفاء .

و استدل على ابطال القدم بانّ الكلام المعقول مركّب من اجزاء متوالية متتابعة لايوجد اللاّحق مع السابق ، فكل جزء لاحق **حادث** ، كذا كل سابق ، لانّه انّما سبق[٢] عليه بزمان متناه .

واحتجت الاشاعرة بان ماهية الطلب **معقولة لكل** احد ، و هى غير الارادة ، لان الانسان قد يامر بمالا يريد كالسيّد اذا امر عبده طلباً لاقامة عذره عند السلطان بالتخلّف عن اوامره المزيل للمؤاخذة فذلك المعنى نحن نسمّيه[٣] كلاماً و لان اهل اللغة تصوّروا هذا المعنى كماقال:

ان الكلام لفى الفؤاد و انما ـ جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

و (كقول عمر زورت فى نفسى كلاماً)

و احتجوا على المقام الثانى بانه تعالى حىّ يصح اتّصافه بالكلام، فيتصف به والا اتّصف بضده و هو نقص ، و لان افعال العباد متردّدة بين الحظر ، والاباحة ، والندب ، والوجوب فاختصاص بعضها بصفة من هذه يفتقر الى مخصّص، و لانه تعالى ملك مطاع و كلّ ملك فله الامر والنهى

---

(١) فى ب «بالقايم الصدى»

(٢) فى ب «نسبوه عليه»

(٣) فى ب «يحسن تسميته كلاما»

وعلى الثالث بانه لو كان حادثا لكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال.

وعلى الرابع بانّ حقيقة الكلام هو الخبر و الامر و النهى خبر ايضا لان الامر والنهى خبران عن ثبوت الثواب والعقاب على الفعل والترك.

و الجواب عن **الاوّل** بان المعقول هو الارادة اوتصوّر المراد و الحروف **الدالة** على الارادة، والطلب الذى اثبتموه هو الارادة نفسها[1] وليس هناك زائد، و دليلكم باطل، لانه كما انه لايريد منه الفعل فكذا لايطلب وقوعه، والصحيح ان السيّد حينئذ يأتى بصيغة دالّة على الطلب من غير طالب.

والاستدلال بالبيت، وقول عمر ضعيف، لوجود المعنى فى الاخرس مع انه لايسمّى متكلما، و مراد الشاعر تصوّر الكلام

وعن الثانى انه لايلزم من صحّة الاتّصاف وجوبه او وجوب الضدّ على ماسلف سلّمنا لكن لانسلّم صحّة الاتّصاف به سلّمنا لكن لانسلّم نقص ضده بل الاولى ان يكون هو نقصا فان توجّه الامر، و النهى، و الخبر الى غير مأمور ومنهى ومخبر غير معقول ونقص عظيم.

وعن الثالث ان المخصّص هوالارادة وايضا(مع)[2] تردّد الافعال بين هذه الاحكام عند القائلين بالوجوه و الاعتبارات و هذا ايضا يناقض مذهبكم فان تردّد الافعال بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحد هما يدل على صحة الاتصاف باحدهما، لابعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك مناقض[3] القول: بان ماهية الوجوب والحظر مستفادة من السمع. و كونه تعالى ملكاً له الامر و النهى لايدل على محلّ النزاع، و قيام الحادث به انما يلزم لوقلنا بقيام الكلام الحادث بذاته و نحن لانقول به بل انه فعله.

و كون الامر و النهى خبراً باطل، والا دخله التكذيب و التصديق، واستحال العفو.

---

(١) فى ب «بعينها»
(٢) فى ح
(٣) فى ح «يناقض»

وايضا الخبر ليس بواحد لتركّبه عن المخبر عنه و المخبر بـه والنسبة ؛ نعم هو يدل على الصفة الواحدة التى هى المبدء و اذا كان كذلك فالقول بان الامروالنهى خبر لكونهما اخباراً عن ترتّب الثواب و العقـاب على الفعل و الترك ليس بشيء لان الدليل بالذات يغاير الدليل بالعرض بالضرورة

المسئلة الثامنة

فى انه تعالى غنى

قال : و هو غنى : اى لاحاجة له الى غيره و إلّالكان ناقصا ، و منه يستفاد الكمال.

اقول: لمـا فرغ عن البحث[1] عن الصفات الثبوتيه شرع فى السلبية و ابتداء بكونه تعالى غنيّاً و هو قريب من الوضوح ، قد اتفق العقلاء عليه ، لانّه واجب لذاته ، و كلّ شيء منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقصا ، مستفيدا للكمال من غيره وهومحال.

و ليس بمشتهٍ و لانافر لانّ الشهوة ميل الطبع الى المشتهى ، و النفار مجانبة الطبع لماينفرعنه و هما فرعان على الطبع وهومحال على الله تعالى.

المسئلة التاسعة

فى نفس المعانى و الاحوال

قال : القول بالمعانى القديمة باطل ، لانّ العلم بذا غير العلم بذا ، فيلزم اثبات قدماء لانهاية لها .

---

(١) فى ا و فى ب «من»

و لانـه ان حل فيه لم يعقل ، والا لم يكن (كونه)[١] عالما به اولى (منا)[٢]

ولان قديما غير الله تعالى باطل بالاجماع .

و ايضا فلم يكن هذا ذاتا و ذلك صفته اولى من عكسه .

و الاعتماد بتسميته عالما ليس بشيء لان اهل اللغـة لم يعلم معنى ذلك ويثبته على اعتقاد ها . و استفادة امر زائد على الذات (من)[٣] دليل العالمية مسلّم لكنّه غير موجود فى الخارج ، بل فى الذهن كالطول للطويل ، والفعل المحكم يدل على انه تعالى عالم لاعلى ذات العلم .

اقول: اختلف الناس فى ذلك فالّـذى ذهب اليه اصحابنا و اكثر المعتزلة هو ان الله تعالى قـادر ، عالم ، حىّ لذاته ، : على معنى انه ذات متميّزة عن غيرها تميزا يجب معه صحّة الفعل اوتبين الشيء اوعدم استحالة القدرة و العلم ، و لايحتاج فى ذلك الى ذات غيرها يوجب لهـا ذلك بل لولم يكن فى الوجود الّا الله تعالى لكان قـادرا ، عالما ، حيّاً .

وقالت الكلامية والاشعرية : انه لابد و ان يقوم بذاته معنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل فيوصف لاجله بانه قادر، ولابدّ من معنى يقوم (به)[٤] هوعلم ليصح منه الاحكام فيوصف لاجله بانه عالم ، و معنى هو حيوة ليصح ان يعلم ، و يقدر و يوصف بانه حىّ ، و كذا فى الادراك والارادة وغير ذلك.

وقال ابوهاشم واصحابه : انه يوصف بهذه الصفات لاجل اختصاص من ذاته باحوال فيوصف بانه قادر لانه مختص بحالـة لولاها لم يصح منه الفعل و يوصف

---

(١) فى ب
(٢) فى ا
(٣) فى ا
(٤) فى ح

بانه عالم لاختصاصه بحالة لولاها لما صح منه الأحكام ، وهكذا فى كونه تعالى حيّا ؛ وموجوداً .

وعنوا بالحال صفة لموجود لايوصف بالوجود ولابالعدم.

و استدل المصنف ابواسحق ره بوجوه :

الاول : ان القول بالمعانى يستلزم اثبات مالانهاية لـه ، و التالى باطل قطعا ، على مامرّ فالمقدم مثله : بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة متغاير و المعلومات غير متناهية ، هذا خلف : و بيـان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة، ويستحيل مطابقة شيء واحد لمختلفين.

و لانا قدنعلم كون الشيء عالما بهذا (الشيء)[1] ونغفل[2] عن كونه عالمابالآخر و ذلك يدل على المغايرة .

الثانى : ان ذلك المعنى ان حل فيه فهو غير معقول ، وان حل فى غيره رجع حكمه اليه ، لاالى الله تعالى، وان تجرّد لم يختص به تعالى دوننا.

الثالث : ان اثبات قدماء غيرالذات باطل بالاجماع .

الـرابع : لو كانت القدرة مثلا ذاتا قديمة لم يكن (الصفة)[3] صفة اولى من الذات ولاالذات ذاتا اولى من الصفة و هو باطل .

احتجت الاشاعرة بوجوه :

احد هـا : ان اهل اللغة سمّوا من له علم بالعالم ، فيجب ان تثبت له صفة العلم.

و الجواب : لااعتبار فى ذلك لقول اهل اللغة لان مثل هذه المعانى لايدرك كونها و انما يثبتون فى وضع الفاظهم على مايعتقدونه .

---

(١) فى ا

(٢) فى ا «ويعقل»

(٣) فى ب

الثاني. انانعقل الذات ثم نستدل على كونها قادرة ، و عالمة إلى غيرها من الصفات فيحصل لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصلا اوّلا ؛ و ذلك يدل على المغايرة بين الذات و هذه الصفات .

و الجواب: هذا الدليل انّما يدل على الزيادة فى الذهن ؛ امّا على ثبوت شيء فى الخارج زائد على الذات : هو قدرة ، او علم ، او غير ذلك فلا ، وذلك مثل الطولية للطويل فإن طولية الجسم وصف للجسم فى الذهن ليس بموجود فى الخارج.

الثالث: ماذكره الباقلانى من الكلامية فى التمهيد؛ وتقريره : ان الفعل المحكم يدل على ان الفاعل عالم فلابد من مدلول يتعلق به الدليل ، ولايجوز ان يكون المدلول هو الذات و إلّا لزم انتفائها عند انتفاء الفعل المحكم. ولايجوز ان يكون صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل عالم ، قادر ، دلالة على صفة يرجع الى ذاته لوجب ان لايوجد نفس العالم القادر الا عالما قادرا ، وان لاينتفى عنه هذ ان الوصفان إلّا بانتفاء ذاته و لمّا كان ذلك باطلا لم يجز ان يكون دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر دالّة على صفة يرجع الى نفسه موجب ان يكون مدلول الفعل و متعلقه هو العلم.

و الجواب : لم لايدل على كون الفاعل عالما قادرا دلالة على صفة ترجع الي ذاته و نلتزم ماذكره. فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر عن كونه قادرا عالما ولاينتفيان عنه الابانتفاء ذاته فالفعل المحكم انما يدل على ان فاعله ذات يبيّن الامور؛ ويصح منه الافعال المحكمة عند متأخرى علمائنا. و اما عند اوائلهم كالسيد المرتضى واتباعه فانه يدل على ذات مختصة بصفة لكونها على تلك الصفة صح منها الفعل المحكم. و على كلا التقديرين يبطل ماذكره المستدل. لانانقول الفعل المحكم لايدل على الذات المجرّدة بل على ذات مخصوصة تبين الامور او على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال يفعل افعالا محكمة و كلام اصحاب الاحوال معلوم البطلان بالضرورة.

وقد احتج نفاة المعانى بوجه آخر فقالوا: لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلقه بالمعلوم كتعلق علومنا فيلزم تساوى العلمين فيشتركان فى القدم او الحدوث واللازم باطل .

اعترض بعض المتأخّرين بانه لايلزم من الاشتراك فى التعلّق المساوات فى الحقيقة فلو سلم منعنا الاشتراك فى القدم و الحدوث كما فى الوجود.

اجاب بعض المحقّقين: بان العلم اذا كان نسبة او تعلقاً الى معلوم فالنّسب التى تكون الى معلوم واحد تكون مماثلة ولايندفع بقياسها على الوجود لان الوجود يقع على وجوده وعلى وجودنا بالتشكيك فلايوجب المساوات فى اللوازم. اما الامور المتماثلة فلايجب اشتراكها فى اللوازم.

و اقول لايكفى فى تماثل النّسب واتّحادها اتّحاد المنسوب اليه فإن علم زيد و ظنّ عمرو اذا تعلقا بشيء واحد لايستلزم ذلك تساويهما و لو سلم تماثلهما منعنا وجوب اشتراكهما فى القدم والحدوث لانهما ليسا لازمين بشيء فإن القدم هو الوجود الذى لم يسبقه شيء و الحدوث هو الوجود المسبوق؛ والوجود ليس بلازم لشيء من الماهيّات لذواتها ؛ اما فى حق الواجب تعالى فلأنّ وجوده نفس حقيقته، واما فى حق غيره فلانه مستفاد من الفاعل .

المسئلة العاشرة

فى انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولاعرض

قال : وليس بجسم، ولاجوهر، ولاعرض ، و إلّا لكان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم . و لهذا يبطل المعانى ايضا فى القدرة و استحالة خرق الاجماع فى اثبات معنى و نفى معنى .

اقول: فی هذه المسئلة ثلث مباحث :

الاول: انه لیس بجسم.

و ذهب الامامیة واکثر العقلاء الی انه لیس بجسم.

و ذهب الحشویة الی انه تعالی جسم .

فقال بعضهم : انه طویل عریض عمیق.

وقال آخرون منهم : انه جسم لا کالاجسام.

و هذا غیر محقق لانهم ان عنوا انه طویل عریض عمیق فهـو المذهب الاوّل ، و دلیل الابطال مشترك بینهما ؛ ومع ذلك فقولهم لا کالاجسام مناقضة.

وان عنوا بکونـه جسما انه قائم بذاته لا کالاجسام ای لیس بطویل ، عریض ، عمیق فهو مسلم الا انه اطلقوا الجسم علی القائم بذاته ، و هوغیر مصطلح علیه فترجع المنازعة الی اللفظ.

و الدّلیل علی نفی الجسمیة عنه وجوه :

الاول : انه لوکان جسما لما انفك عن الاکوان الحادثة ، فیکون حادثا ، وقد سلف تقریره فی بیان الحدوث.

الثانی : انه لوکان جسما لم یصح عنه فعل الاجسام ، والتالی باطل لانه فاعلها علی ماتقدّم ، فالمقدّم مثله ، بیان الشرطیّة وجهان :

الاول: ان الاجسام مماثلة فلوصح منه فعل الجسم صح منا والتالی باطل بالضرورة فالمقدم مثله.

الثانی: ان الجسم انما یفعل بصورته لانه انما یکون موجودا بالفعل بها وانما یفعل من حیث هو موجود ، و الصورة انما تفعل بمشارکة الوضع فان النار لاتسخن ای جسم اتفق بل ماقرب منها؛ ومابعد عنها انما تفعل بواسطة فعلها فی القریب، والفاعل فی المرکب فاعل فی جزئه و لامشارکة بین الصورة والهیولی فی الوضع . وهذا دلیل

الاوائل على انه تعالى ليس بجسم؛ مضافاً الى غيره من الادلّة.

الثالث : ان كل جسم مركب إمّا من الاجزاء التى لايتجزّى او من المادّة و الصورة، و واجب الوجود ليس بمركّب.

قال المصنف : و بهذا يبطل المعانى ايضا فى القدرة و اشار بذلك الى الوجه الثانى : ومراده ان الواحد منا لما كان قادرا بقدرة لم يصح منه فعل الاجسام ، لانه اما ان يفعل مخترعا ، او متولدا ، اومباشراً ، والاول باطل ؛ لان المخترع لايصح بالقدرة فان القوى الشديد لايمكن ان يخترع فى بدن المريض الضعيف تحريكا او تسكينا الا بالاعتماد و التالى باطل ايضا ؛ لانا إمّا نفعل فى محل قدرتنا فيلزم التداخل ، اولا فى محل القدرة و هو انما يكون بالاعتماد الواقع فى الجهات المختلفة ، ولاجهة اولى بوقوعه من اخرى فلأنّا لو اعتمدنا اوقاتا طويلة لم نفعل جسما والثالث باطل ايضا. وإلّا لزم التداخل واذا ثبت ان القدرة لايصح منها فعل الجسم ثبت انه تعالى ليس قادرا بالقدرة و يلزم من ذلك نفى جميع المعانى كالعلم و الحيوة وغيرها لوقوع الاجماع على احدالأمرين: اما اثبات الجميع او نفيه. فالفرق ثالث خارق للاجماع فيكون باطلا.

المبحث الثانى

فى انه تعالى ليس بجوهر

الجوهر يقال : على معان :

احدها: المتحيز الذى لايقبل القسمة و هو منفيّ عن الله تعالى ، لمايأتى من استحالة التحيّز عليه.

و لأنّ كل متحيز لاينفك عن الحوادث فيكون حادثاً .

الثانى : ذات الشىء و حقيقته والله تعالى ذات و حقيقة لانه محقّق كلّ حقيقة

فكيف ينفى عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو جوهر بهذا المعنى.

الثالث : الموجود لا فى موضوع والله تعالى جوهر بهذا المعنى عندالقائلين بكونه وجوده زائدا على ماهيته وليس بجوهر عندالقائلين بكون وجوده نفس ماهيته[١] فان قولهم : الموجود لايعنون به الموجود بالفعل وإلّالكان الشك فى وجود زيد شكّاً فى جوهريّته بل الماهيّة التى لو وجدت لكانت لافى موضوع ؛ وهذا انما يعقل لو كان الوجود زائداً.

المبحث الثالث

فى انه ليس بعرض

حدوث الجسم والجوهر الذى لايعقل قيام العرض إلّافيهما[٢] يستلزم حدوثه، و واجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض.

المسئلة الحادية عشر

فى انه تعالى ليس بمتحيز

قال: وليس متحيزا لانه ان كان منقسما فقد ابطلناه والا كان اصغر شىء تعالى (الله)[١] عن ذلك علوّاً كبيراً.

اقول : اتفق العقلاء عليه إلّا المجسّمة.

و استدل المصنّف عليه : بانه لو كان متحيزا لكان امّا منقسما او غير منقسم والأوّل باطل لما تقدّم من نفى الجسميّة عنه تعالى والثانى باطل وإلّا لزم ان يكون

---

(١) فى ا و فى ب و د «بكون الوجود نفس الماهية»

(٢) فى ا «معهما»

الله تعالى أصغر الموجودات تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . و ايضاً لو كان متحيّزاً لم ينفك عن الأكوان بالضّرورة و هى حادثة و كل مالاينفك عن الحوادث فهو حادث وواجب الوجود ليس بحادث.

المسئلة الثانية عشر

فى انه تعالى ليس حالاً فى غيره

قال : ولا حالّا فى شىء ، وإلّا يقوم بالمحلّ ، وهو مستغن مطلقاً ، و يلزم عدم المحلّ أيضاً .

اقول : هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلا فالبعض النصارى القائلين بحلول الله تعالى فى المسيح (ص) ؛ ولبعض الصوفية القائلين بحلوله تعالى فى العارفين الواصلين .

و الدليل على نفى الحلول : ان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ، والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود تعالى. فإن عنى بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام فيه الا بعد إفادة تصوّره .

واستدلّ المصنّف ره عليه : بانه لو حل فاما مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاوّل باطل ، وإلّا لزم افتقاره الى المحلّ ، وتقوّمه به على ماقرّرنا الحلول به.

ولزم ايضاً قدم المحلّ وهو باطل لما تبيّن من حدوث العالم ، و الثانى[1] باطل لانه ينا فى الحلول

قال بعضهم : المعقول من الحلول حصول العرض فى الحيّز تبعا لحصول الجوهر فيه ؛ وهذا انما يعقل فى حق من يصح عليه الحصول فى الحيّز.

---

(١) فى ا «والتالى»

و هذا غير جيّد لأنّ حلول الصور فى الموادّ ، و حلول الاعـراض النفسانيّة فى النفوس (البشريّة)[١] ليس بهـذا المعنى الذى ذكره و هومعقول . و لهذا اشتغل المتكلّمون بنفيه ولولم يكن معقولا لنفوه بعدم المعقوليّة ، لابأدلّة لهم.

بل الحق : ان حلول الشيء فى الشيء لايعقل إلّا إذا كان تغيّرالحالّ بواسطة المحلّ و واجب الوجود لايتغيّر بغيره .

و إذا ثبت انه ليس بمتحيّز ولاحالّ فى المتحيّز ثبت أنّه ليس فى جهة ولامكان بالضرورة ، خلافا للكراميّة ، والمجسّمة القائلين بكونه تعالى فى جهة فوق. و الدلائل السمعيّة مؤوّلة [٢].

المسئلة الثالثة عشر

فى انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى

قال : ولاتقوم الحوادث بذاته ، وإلّا كان حادثا .

اقول : اتفق العقلاء عليه إلّا الكراميّة

و الدليل عليه أنّه تعالى يستحيل عليه التغيّر لاستحالة انفعاله تعالى عن غيره.

وقد استدل المصنف ره عليه بالدليل المشهور عنـد المتكلمين : و هو أنّه لوصحّ قيام الحوادث بذاته لم ينفك عنها و التالى باطل ، و إلّا لكان حادثا ، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة و جهان :

احد هما: أنّه لوقامت الحوادث به لم يخل عنها ولاعن اضدادها وهى حادثة أيضاً.

---

(١) فى ب

(٢) فى ا «متأولة»

الثاني: ان صحة الاتصاف (بالحوادث من لوازم الماهية والالزم التسلسل)[١] و صحة الاتصاف يتوقف[٢] على امكان الصفة و الحادث لاامكان له ازلا ، فالصحة اللازمة للماهية حادثة ، فالماهية كذلك ، وهذا خلف.

و هذا الدليل عندى لايخلو من نظر وذلك لان صحة الاتصاف نوع من الامكان وقد سلف انه بيان عدمى .

وقوله : صحة الاتصاف تتوقف على امكان الصفة ان عنى به الامكان الراجع الى الماهية فهو صحيح ، ولاينفعه فان الحادث بالنظر الى ذاته ممكن أزلاً ، وان عنى به الامكان الاستعدادى فهو ممنوع : فان صحة صدور المقدور من القادر لاتتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقاً بل على الصحّة الذاتيّة ، فان امتنع وجود المقدور لعائق او لفوات شرط لم يضرّذلك فى صحة الصدور منه.

وقد اعترض قوم بأنّ الله تعالى لم يكن فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال (عدمه)[٣] ولارائيا ، ولاسامعا ، ولا مخبرا ، ولاملزما بالتكاليف ، ثم تجدّدله[٤] هذه الصفات فيكون الحوادث قائمة بذاته .

وهو ضعيف فان المتجدّد هنا[٥] امور إضافيّة لاوجود لها فى الخارج.

المسئلة الرابعة عشر

فى استحالة رؤيته تعالى

قال : ولا يصح رؤيته ، لاستحالة الجهة عليه ، و وجوب رؤيته الآن ، لصحة

---

(١) فى ا و د
(٢) فى ب «متوقف»
(٣) فى ب و د
(٤) فى ب «يحدث له»
(٥) فى ا «هيهنا»

ابصارنا و ارتفاع الموانع ، والاعتذار بالعلم لايغنى ، لان مخالفة الدليل شاهد[١] جايز ، فعلى الخصم بيان مثله ، وآية النظر محذوفة المضاف ، و معارضة لقوله تعالى (لاتُدرِكُهُ الأبصارُ وَ هُوَ يُدرِكُ الأبصارَ)[٢] عندالتمدح وعليه يخرج قولهم بموجب الآية بناء على العموم و حملهم لها على بعض الاحوال فتدبّره .

اقول: اتّفق العقلاء على امتناع رؤيته إلّا الأشاعرة والمجسّمة إلّا أنّ المجسّمة إنّما قالوا برؤيته لكونه جسما عندهم تعالى الله عن ذلك، وسلّموا لنا انّ المجرّد يمتنع رؤيته فالمذهب الّذى صار إليه الاشاعرة مخالف لكلّ العقلاء .

والتجأ اكثر العقلاء فى ذلك الى الضرورة فإن الرؤية انما يصح لمن كان مقابلا او فى حكم المقابل ، كالعرض فى المحلّ ، والصورة فى المرئاة و المقابلة او حكمها انما يكون فى حقّ الاجسام ذوات الجهة ، والله تعالى ليس فى جهة على ماتقدّم فلايكون مرئيّاً .

وايضا لوكان مرئيّاً لرئيناه الآن ، والتالى باطل فالمقدّم مثله ، بيان الملازمة أنّ شرائط الادراك وهى سلامة الحاسّة ، وكون المبصر كثيفاً ، وعدم افراطه فى الصغر (و المحاذاة او حكمها وتوسّط الشفّاف و وقوع الضوء على المبصر)[٣] و عدم افراط الضوء و عدم القرب المفرط (والبعد المفرط)[٤] وان يتعمّد[٥] الابصار ذوالآلة (و)[٦] يستحيل اشتراطها فى حقّه تعالى إلّا الأوّل ولاشكّ أنّ حواسنا سليمة فلوكان الله تعالى

---

(١) فى ب وه «شاهدا»
(٢) سورة انعام- آية ١٠٣
(٣) فى ا و د
(٤) فى ا و د
(٥) فى ب «يتعمد»
(٦) فى ب

يصح ان يُرى لوجبت رؤيتـه فإن الحواس صحيحة و الموانع مرتفعة فيجب الادراك و إلّا لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة و انهار جارية ، و نحن لانراها ، وان حصلت الشرائط ، وارتفعت الموانع .

اعترضوا على هذا : بأنّ حاصله يرجع الى الاستدلال بالشاهد فالخصم يقول : الله تعالى جسم و إلّا لماصحّ أن يكون معلوما : ولاعالما لأنا لانرى فى الشاهد معلوما ، ولاعالما إلّا جسما وجوابكم عنه هوجوابنا نحن .

اجاب الشيخ بان مخالفة الدليل شاهدا جايز لاجل الدليل العقلى وقدل على انه تعالى ليس بجسم ، فعلى الخصم بيان مثله فى صورة النزاع على أنّ الّذى ذهبنا اليه ليس فيه إلحاق الغائب بالشاهد؛ و ايضا قال الله تعالى لموسى « لَنْ تَرانِى » ولن لنفى الأبد بالنقل لأهل اللغة و إذا لم يره موسى لم يره غيره بالاجماع .

احتجت الاشاعرة بوجوه :

الاول قوله تعالى « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »(١)

و النظر إمّا الرؤية او تقلّب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته ، و الثانى غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالى فيحمل على المجاز وهو الرؤية ، لأنه من باب اطلاق اسم السبب على المسبّب . و أيضا النظر إذا اقترن بحرف إلى أفاد الرؤية فى الاستعمال.

و الجواب من وجوه :

احدها : يجوز ان يكون المضاف محذوفا ، فيصير التقدير : الى نعمة ربّها ناظرة اى مبصرة جمعاً بين الأدلّة ، وحذف المضاف شايع فى اللغة .

الثانى : يجوز ان يكون المراد بقوله : ناظرة : اى منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها منتظرة (٢)

---

(١) سورة قيامة ـ آية ٢٢و٢٣

(٢) فى ب «ناظرة»

الثالث: لانسلّم أنّ النظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية ولهذا يقال : نظرت الى الهلال فلم أره ؛ و أنشد الربعى :

واذا نظر اليك من ملك والبحر[١] دونك زدتنى نعماً

وليس النظر هنا بمعنى الابصار لاستحالة ابصاره ـ والبحر[٢] دونهما ـ و قال حسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تأتى بالفلاح

وليس هنا بمعنى الابصار و ان اقترن بحرف الى

الرابع : قال السيد المرتضى ره : يجوز ان يكون المراد بالى واحد الآلاء ، وهى النعم .

الخامس: ان هذه الآية معارضة بقوله تعالى «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» [٣] نفى الادراك عنه على وجه المدح لان المدح موجود قبله و بعده وإدخال ماليس بمدح بين مدحين قبيح و اذا تمدح بنفى[٤] الادراك وجب ان يستحيل رؤيته والالزم النقص فى حقّه.

وعلى هذا يخرج تأويلاتهم فى هذه الآية مثل قولهم : انانقول[٥] بموجبها[٦] فى الدنيا او أن جميع الأبصار لايدركه ، ولايستلزم ذلك نفى ادراك المؤمنين ، فإنه لايلزم من سلب الكلّ السلب الكلّى. لأنّا بيّنّا ان هذا النفى تمدح ، فاثباته نقص ،

---

(١) فى ب «والهجر»
(٢) فى ب «والهجر»
(٣) سورة انعام آية ١٠٣
(٤) فى ب «واذا المدح ينفى الادراك»
(٥) فى ب و «لانا»
(٦) فى ب «بمدحتها»

فلايجوز اثباته فى الدنيا ، والآخرة ، ولا للمؤمن ، ولاللكافر .

الوجه الثانى: ان موسى (ص) سأل الرؤية ، ولو كانت ممتنعة لماسئلها.

والجواب : ان موسى سأل عن لسان قومه بدليل قوله تعالى «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا»[١] ـ وقوله« لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ »[٢]

الثالث : انه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة .

والجواب: أنّ الرؤية معلقة على استقرار الجبل حالة الحركة[٣] وذلك محال.

والعجب أنّ الأشاعرة استدلوا باخبارالله تعالى عن ابى لهب انه لايؤمن على عدم إمكان إيمانه ، وهيهنا قد اخبرالله تعالى قبل ذلك بانه لايراه ثم ادّعوا الامكان .

الرابع : ان الجوهر و العرض قد اشتركا فى صحة الرؤية و الحكم المشترك يستدعى علّة مشتركة ولايشترك إلّا الحدوث اوالوجود ؛ و الحدوث لايصحّ للعلّية لتركبه عن قيد عدمى فلم يبق إلّا الوجود وهوثابت فى حقّه تعالى بسبب الحكم وهذه حجّة عوّل عليها الأشاعرة ، وهى فى غاية الضعف لأنّ وجوده عين ذاته فيكون مخالفا لوجودنا ، فلايلزم الاشتراك فى الحكم .

وايضا الصحّة عدميّة فلايفتقر الى علّة ، سلّمنا لكن لانسلّم الاشتراك فى الحكم لأنّ صحّة رؤية الجوهر يخالف صحّة رؤية العرض ، سلّمنا لكن لانسلّم الحصر؛ سلّمنا لكن[٤] الحدوث هو الوجود المسبوق بالغير و هو امر ثبوتى ؛ سلّمنا لكن يجوز ان يكون الامكان علّة . لايقال إنّه عدمى لأنّا نقول فإمكان الرؤية عدمى فيجوز تعليله به

---

(١) سورة أعراف ـ آية ١٥٥
(٢) سورة بقرة ـ آية ٥٥
(٣) فى ب «حال السكون»
(٤) فى ا «أن»

سلّمنا لكن يجوز تخلّف الحكم لمانع او فقدان شرط سلّمنا لكن معارض بصحّة المخلوقيّة والملموسيّة وغيرها[١] من الأحكام المشتركة بينهما. وبالجملة فهذا الدليل فى غاية الضعف.

المسئلة الخامسة عشر

فى انه تعالى قادر على كلّ مقدور

قال وهو سبحانه قادر على كلّ ما يصحّ ان يكون مقدوراً، لانّ نسبة الذات الى كلّ ممكن متساوية و على اعمال عباده لانه (ان)[٢] اتصف بها قبل خلقه لم يزل وان[٣] لم يكن متّصفاً بها فقد فقدت العلّة فكيف لا يفقد الحكم، وهو قادر على القبيح، و إلّا لم يستحقّ مدحاً اذا لم يفعله، ولم يصح ان يفعله ونحن الضعفاء و موجد الخير خيّرو موجد الشرّ شرير ان عنوا به نفس المسئلة فهو إلزامنا بمذهبنا و إلّا[٤] فلا معنى له وعدم الفعل إنّما جاء لعدم الداعى فكيف يتمسك[٥] بعدم المقتضى وقادر على خلاف المعلوم للامكان الذاتى و استحالة ان ينقلب المتأخّر متقدّماً وعلى امثال اعمال العباد فان صفاتها أحوال عارضة لا يدخل فى حقائقها.

اقول: لمّا فرغ من بيان صفاته شرع فى احكامها وابتدء بكونه قادراً على كلّ مقدور وفى هذه المسئلة مباحث:

الاول: انه تعالى قادر على كلّ مقدور و هو اختيار اكثر علمائنا و مذهب الاشاعرة. وقد نازع فى ذلك جماعة وسيأتى البحث معهم.

---

(١) فى ه «غيرهما»
(٢) فى ا
(٣) فى ا «والا»
(٤) فى ب «اولا»
(٥) فى ا «يصح»

والدليل على انه قادرعلى كلّ مقدور ، انّ مالأجله صحّ ان يكون قادراً على شيء هوالامكان اذالوجوب والامتناع محيلان للمقدورية والامكان فى كلّ الممكنات حاصل فالمقدورية ثابتة فى الكلّ لتساوى النسبة اليها و أيضاً فإنّما قدر على البعض لذاته لاالشيء آخر وذاته متساوية النسبة الى الكلّ فالكلّ مقدور له تعالى.

المبحث الثانى

فى انه تعالى قادر على عين افعال العباد

و هو مذهب المصنّف ره ، وجماعة من اصحابنا ، والأشاعرة . و ذهب ابوعلى و ابوهاشم و اتباعهما الى انه تعالى لايقدر على عين مقدور العبد ، و ان قدر على مثله واختاره السيّد المرتضى و الشيخ ابوجعفرالطوسى ره .

و الدليل على ما ذهب اليه المصنّف ره ماتقدّم .

و احتج المانعون بوجهين :

الاول : أنّه يلزم من[1] وقوع مقدوربين قادرين وهوباطل والا استغنى[2] بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما هذا خلف.

الثانى : ان حقيقة القادر هو الذى يوجد منه الفعل عند الداعى وينتفى عند الصارف فلو اجتمع قدرة العبد و قدرة الله تعالى على الفعل الواحد، و ارادةالله تعالى و كره العبد او بالعكس لزم وقوعه وعدمه وهومحال .

و الجواب : عن الاول انه لايلزم من اجتماع القدرتين اجتماع التأثيرين فإنّه لايجب التأثير بالقدرة وحدها .

والمصنّف جعل الجواب عن ذلك استدلالاً على مطلوبه فقال : إنّ المانعين إنّما

---

(١) فى ه «منه»

(٢) فى ا «لزم استغنائه»

ذهبوا إلى أنه لايقدر على مقدور العبد حذراً من وقوع مقدور بين قادرين فلايخلو إمّا أن يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفاً بالقادريّة على تلك الحركة أولايكون فإن كان الأوّل فعند خلق العبد إمّا أن (لا)[1] يكون العبد قادراً عليها وقد فرضناه قادراً هذا خلف أويكون كلاهما قادرين وهوالمطلوب اوينتفى قادريّة الله تعالى لوجود قادريّة العبد وهو محال لعدم الأولويّة ، بل انتفاء قادريّة العبد لوجود قادريّة الله تعالى أولى والتّالى باطل ، لأن المانع من الاتّصاف حصول المقدور بين القادرين ، وهذه العلّة منتفية قبل خلق العبد فيلزم من انتفائها انتفاء الحكم وهو عدم القادريّة فثبت القادريّة.

و عن الثانى: أنّ العدم انّما يتحقّق عند تحقّق الصارف اذا لم يوجد قادر آخر يدعو الداعى إلى فعله .

المبحث الثّالث

فى انه تعالى قادر على القبيح

ذهب إليه أكثر العقلاء و خالف فيه النّظّام من المعتزلة

والدّليل عليه وجوه :

الاوّل: ما تقدّم من عموم القادريّة .

الثّانى: أنّه لولم يكن قادراً عليه لما استحقّ المدح على تركه والتالى باطل بإجماع فكذا المقدّم .

الثالث: أنّه لولم يكن قادراً عليه لما قدرنا نحن والتالى باطل قطعاً فالمقدّم مثله. بيان الملازمة انّه تعالى قادر لذاته و نحن قادرون بقدرة مستفادة منه فكيف ينسب الى قدرتنا مالايمكن نسبته إليه تعالى و نحن الضّعفاء .

---

(١) فى ا

احتج النظّام بوجهين :

الاوّل أنه قد تقرّر أن موجد الخير خيرو موجد الشرّشرير فلو كان قادراً على فعل الشرّ لكان قادراً على ان يحول نفسه شريراً فلا يكون قادراً على فعل الخير لاستحالة أن يكون الواحد خيّراً وشريراً

الثانى أنّ وقوع القبيح منه يستلزم الجهل اوالحاجة و هما مستحيلان عليه ، واستحالة اللازم يقتضى استحالة الملزوم.

و الجواب عن الأوّل : ان عنيتم بالخيّر والشرير موجد الخير والشرّ فلم قلتم أن الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلاً لهما فإن هذا نفس المسئلة وهو التزامنا[1] بمذهبنا ، و ان عنيتم به شيئاً آخر فبيّنوه وأيضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء بل إنما يقالان بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون الشيء بالقياس الى واحد خيراً و بالقياس الى غيره شراً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً.

وهذا الوجه استدلّ به المجوس ، والثنويّة على أنّه تعالى قادر على فعل الخير لا الغير.

قالوا: لأنّ الخيّر هو الّذى يكون جميع أفعاله خيراً و الشرير هو الّذى يكون جميع أفعاله شرّاً .

وجوابهم ماذكرناه فى الثّانى.

وعن الثّانى : أنّ المحال يلزم من الوقوع لالذاته بل لعدم الدّاعى إليه فعدم الوقوع مستند إلى انتفاء الدّاعى إلى الفعل لالعدم المقتضى وهو القدرة .

المبحث الرابع

فى أنه تعالى قادر على خلاف المعلوم

وهو مذهب أكثر العقلاء إلّا عباد (بن)[2] سلمان[3] الصمرى.

---

(١) فى ا «الزامنا»
(٢) فى ه
(٣) فى ا و د «سليمان»

والدّليل عليه وجهان :

الاوّل أنّ خلاف المعلوم ممكن فيكون مقدوراً على ماتقدّم .(١)

الثّاني أنّ العلم تابع للموقوع التابع للقدرة فكيف يكون المتأخّر مبطلاً للمتقدّم؛ ولأنّه يلزم أن لايكون الله تعالى قادراً على شيء لأنّه إمّا معلوم الوقوع أوالعدم و الحاصل أنّ وجوبه بالنظر إلى العلم لاينا فى إمكانه الذاتى ، و القدرة تتعلّق به بالنّظر إلى الامكان الذاتى، لاالى الوجوب الحاصل للعلم.

احتجّ عباد بأن خلاف المعلوم محال لاستحالة انقلاب علمه جهلاً والمحال غير مقدور عليه .

و الجواب الاستحالة المانعة عن المقدوريّة إنّماهى الاستحالة الذاتيّة لاالعارضة.

المبحث الخامس

فى انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد

وهومذهب أكثر العقلاء إلّاالبلخىّ .

والدّليل عليه : أنّه ممكن فيكون مقدوراً على ماسلف .

احتجّ ابوالقاسم البلخىّ بأنّه إمّا طاعة ، أوسفه ، أو عبث ، فالله تعالى يستحيل عليه ذلك .

و الجواب أنّ تلك الصفات لاتؤثر فى الحقائق.

المسئلة السادسة عشر

فى انه تعالى عالم بكل معلوم

قال: وهو عالم بكل المعلومات ؛ لاستواء نسبة الذّات إليها ، وبذاته، والمغايرة

---

(١) فى ب «يقسم»

المدّعى اشتراطها يبطل بعلمنا بأنفسنا ، (و) بالجزئيّات ، و التغيّر في الأمور الاضافيّة لايقتضي تغيّر الذّات .

اقول: هذه المسئلة مما ذهب إليه المسلمون كافّة وقد خالف فيها جماعة تأتى البحث معهم . وفي هذه المسئلة مباحث :

الاوّل أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات لأنّه تعالى حيّ يصح أن يعلم كلّ المعلومات فلو اختصّت ذاته بمعلوم دون معلوم لزم الافتقار إلى المخصّص وهو محال ولأنّها صفة نفسيّة لاستحالة انفعاله عن الغير ، والنفسيّة متى صحّت وجبت ، وإلّا توقّفت فلاتكون نفسيّة .

المبحث الثانى

فى انه تعالى عالم بذاته

خلافاً لجماعة من الفلاسفة وبعض من المتكلّمين .

والدّليل عليه ماتقدّم ، ولأنّ العلم هو الحصول ولاريب في حصول الشيء المجرّد القائم بذاته لنفسه فيكون عالماً بها .

احتجّ المخالف بأنّ العلم إضافة ولايعقل اضافة الشّيء إلى نفسه و تغاير الذات لنفسها من حيث العالميّة و المعلوميّة يتوقّف على العلم المتوقّف على المغايرة فليس بكاف وإلّا دار.

والجواب أنّه منقوض بعلم الواحد منّا بنفسه .

قال بعض المحقّقين : المقتضى للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لاينفكّ عن العلم كما لاينفكّ المعلول عن علّته ، ولا يلزم الدور وهو باطل لأنّ العلم لايقتضي المغايرة بل هو متوقف عليها توقف المشروط على الشّرط.

المبحث الثالث
فى انه تعالى عالم بالجزئيات

خلافاً للفلاسفة. لناماتقدّم؛ ولأنها معلولة له مستندة إليه، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

احتجّوا بأنه يلزم منه التغيّر عند تغيّر المعلوم أو وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده.

والجواب أنّ التغيّر واقع فى الاضافة وهذا لايستلزم وقوعه فى الذات. وتحقيقه أنّ الصفات منها ما هى إضافة محضة كالتيامن و التياسر؛ و منها ما هى حقيقية محضة كالسواد والبياض ، ومنها ماهوحقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فعند وقوع التغيّر فى المعلوم و المقدور يتغيّر الاضافات ، لاالصفات الحقيقيّة ، ولاالذات .

وهذا الجواب لايتأتّى على مذهب الشيخ أبى إسحق ره لأنه ينفى المعانى؛ والعلم الذى يتغير هوالاضافة ويلزم منه أن لايكون الله تعالى عالماً فى الأزل بالحوادث ، وفيه إشكال .

و قيل فى الجواب عن ذلك أنّ العلم بأن الشىء سيوجد نفس[1] العلم بالوجود إذا وجد وهو ضعيف فإنّ العلم يستدعى المطابقة. والفلاسفة قالوا : إنه يعلم الجزئيات حيث هى معقولات لامن حيث (هى)[2] متغيّرات زمانيّة وهو باطل لأنه يلزم نفى علمه تعالى.

وقد ذهب بعض النّاس إلى أنه تعالى لايعلم الجزئيّات إلّابعد وقوعها وإلّا لكان معلوم الوقوع واجباً و معلوم العدم ممتنعاً فيلزم الجبر.

وهوضعيف ؛ لأنه إن أراد به وجوب صدوره عن علمه[3] فهو باطل لأنه عالم بذاته

---

(١) فى ا «ليس»
(٢) فى ه
(٣) فى ا «علم»

وبالمعدومات ولايلزم وقوعها . و إن عنى به واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولايلزم منه جبر لأنه عالم بماسيوجده ولايكون مجبوراً لأنّ الوجوب لاحق لايؤثر فى الإمكان السّابق .

و ذهب آخرون إلى أنه تعالى لايعلم غيره لأنه يلزم منه تكثير الصور فى ذاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

و الجواب : العلم إضافة الصورة وتكثير الاضافات لايقتضى كثرة الذّات .

وذهب آخرون إلى أنه لايعلم بما لايتناهى لأنّ المعلوم متميّز و المتميّز متناه .

والجواب منع الكبرى.

وذهب آخرون إلى أنه تعالى لايعلم كلّ ماعداه وإلّا لكان عالماً بأنه عالم ويتسلسل.

و الجواب : التّسلسل يلزم من ثبوت أشياء متغايرة لايتناهى أمّا من ثبوت أشياء متّحدة بالذّات ومغايرة بالاعتبار[1] فلا.

المسئلة السابعة عشر

فى انه تعالى واحد

قال : و هو واحد لأنّ اثبات ذاتين لايتميّزان كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين واتّصافهما بمايصحّ ممّا تعمّهما فليفرض وقوعه فيؤدّى الى الفساد. والأقوى الاعتماد على السمع.

اقول : اتّفق أكثر العقلاء عليه .

واستدلّ الشيخ ره بوجوه :

الأوّل: أنه لو كان فى الوجود واجبا الوجود لكانا قد اشتركا فى مفهوم كون كلّ

---

(١) فى ا «متحدة الذات و متغايرة الاعتبار»

واحد منهما واجب الوجود ، فإمّا أن لاينفصلا أحدهما عن الآخر بفصل مميّز ، وإمّا أن ينفصلا والأوّل محال لأنّ الاثنينيّة لايعقل مع عدم الانفصال و ليس إثبات ذاتين لايتميّزان إلاّ كاثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدّد. ولمّا كان الثانى باطلاً بالضرورة فكذا الأوّل والتالى باطل وإلّا لزم وقوع التركيب فى واجب الوجود فيكون ممكناً هذا خلف.

وهذا إنّما يتمشّى بعد إثبات كون الوجوب ثبوتيّاً.

قال بعض المحقّقين: الواجب غير[1] الوجوب ولاريب فى كونه ثبوتيّاً و ليس البحث فى الوجوب.

وهوغيرجيّد لأنّ الواجب من له الوجوب فالوجوب إذا كان أمراً اعتباريّاً كان الواجب ذاتاً مخصوصة متّصفة بذلك الأمر الاعتبارى فإن عنوا بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتراكهما فى كون كلّ واحد منهما ذاتاً موصوفة بامراعتبارى فهومسلّم لكن لايدلّ على التركيب ولا الاشتراك فى الذات و إن عنوابه الاشتراك فى الماهيّة فهو ممنوع.

قال بعض المتأخّرين: إذا كان الوجوب مشتركاً كان مغايراً[2] للهويّتين فإن استلزمناه كان ممكناً هذاخلف ، وان انعكس فلا اثنينيّة وان انتفى اللزوم فالاجتماع معلول .

قال بعض المحقّقين: الخلف يلزم لوكان الواجب ممكناً لا الوجوب أمّا اذا كانت هويّته مستلزمة لوجوبه و ان كان وجوبه محتاجاً إلى هويّته لم يلزم منه كون الهويّة معلولة للغير بل يلزم منه كون الهويّة غير واجبة بانفرادها؛ إنّما[3] يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها .

---

(١) فى ب «عين»

(٢) فى ب «متغايراً»

(٣) فى ا «ان»

وفيه نظر لأنّ الواجب إنّما يجب بوجوبه فلو كان معلولاً كان ممكناً يجوز زواله وحينئذ لا يكون الواجب لانتفاء الوجوب عنه هذا خلف.

والوجه الثّاني دليل التمانع و تقريره أنّا لو قدّرنا إلهين فإمّا أن يصحّ من أحدهما فعل يخالف فعل الآخر أولا فإن صحّ فلنقدّر وقوعه لأنّ مالا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال و التالي باطل لأنّ عند وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما لزم اجتماع الضّدّين و إن لم يحصلا كان المانع من وقوع كلّ واحد منهما فعل الآخر فيقعان[1] معاً حال عدمهما هذا خلف وان حصل مراد أحدهما كان ترجيحاً من غير مرجّح، ولأنّ من لا يقع مراده ليس بإله لعجزه و إن امتنعت المخالفة فهو محال لأنّ كلّ واحد منهما قادر على مالا يتناهى و القادر يصحّ منه فعل مقدوره فيصحّ من هذا الحركة لولا الآخر ومن الآخر السكون لولا هذا فما لم يقصد احدهما إلى الفعل لا يتعذّر على الآخر القصد الى ضدّه و ليس تقدّم[2] قصد احد هما أولى من الآخر فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر فتصحّ المخالفة.

لا يقال: يجوز أن يكونا حكيمين فلا يقصد ان المخالفة ولأنّ المحال نشاء من التعدّد و مع وقوع المخالفة فلا يستلزم استحالة احد جزئيه[3] على التعيين.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون فعل كلّ واحد من الضدّين مصلحة.

و عن الثّاني أن التعدّد ملزوم[4] لامكان المخالفة المستلزم للمحال فيكون محالاً فالملزوم محال.

---

(١) في ب «فيقعا»

(٢) في ب «لعدم»

(٣) في ا «جزئه»

(٤) في ب «بلزوم الامكان»

الثّالث: السمع دلّ على الوحدة وهو اقوى الأدلّة ولا استحالة فى استفادة هذا الحكم من السمع فإنّه لايتوقّف على الوحدة فلادور و إنّما كان هذا اقوى لاشتمال الدّليلين الأوّلين على دعاوى مشكلة.

المسئلة الثامنة عشر

فى ابطال الماهيّة [١]

قال: و الماهيّة باطلة، لأنا نعلم وجوده، وهو غير[٢] الذّات والحقيقة.

اقول: ذهب ضرار الى أنّ الله[٣] تعالى ماهيّة لايعلمها إلّاهو، للاجماع على قولهم لايعلم ماهو الّا هو ولأنا لو راينا ذاته لعلمنا من حقيقته مالانعلمه الآن.

والشّيخ ابطل ذلك: بأن ذات الله تعالى هى وجوده و وجوده معلوم فماهيّته معلومة.

و قول ضرار عندى قوىّ والتحقيق فيه أنّ المعلوم لنا ليس الذّات، لأنا انّما نعلم صفاته الحقيقيّة كالوجود و القدرة و العلم، و[٤] الإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة، و السببيّة[٥] لكونه ليس بجسم ولاعرض ولامرئى ولا فى جهة؛ أمّا الذّات الموصوفة بهذه الأوصاف فهى غير معلومة. و قوله الوجود معلوم إن عنى به المختصّ به تعالى فهوممنوع، و إن عنى به المشتركة فهوذهنى فإن عنى[٦] ضرار بالماهيّة تلك الحقيقه و الذّات فهوحقّ و صواب و إن عنى به شيئاً آخر فهوجهالة.

---

(١) فى ا «مائية»
(٢) فى ح «عين»
(٣) فى ح «لله»
(٤) فى ب «او»
(٥) فى ب «او»
(٦) فى ح

المسئلة التّاسعة عشر

فى ان كلامه تعالى حادث

قال : و ليس مخاطبا ، متكلّما فى الازل لقبح خطاب المعدوم .

اقول : اتّفقت المعتزلة عليه خلافا للاشاعرة و الكلاميّة .

و الدّليل : ان العالم حادث ، و خطاب المعدوم قبيح عقلا فإنّه لايحسن أن يجلس انسان فى داره يأمر و ينهى من ليس بحاضر عنده ويعدّه العقلاء سفيها .

و اثبت ابن كلاب كلاما قديما ليس بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر وهوغيرمعقول لأنّ كلامهم النفسانى إنّما اثبتوه بالقياس على الطلب الذى نجده نحن عند الأمر والنهى و اثبتو المغايرة بينه وبين الإرادة بما قدمناه و أمّا اثبات غير ذلك فليس بمعقول إجماعاً مناومنهم .

ثم إن الأشاعرة اثبتوا ، لله تعالى أمرا و نهيا فى العدم ، وجوزوا خطاب المعدوم كمن يوصى غيره بأن يأمر ولده بالتعليم بعد موته فإن الولد يصير مأموراً بذلك الأمر .

وهو خطاء فإنّ الأمر توجّه إلى موجود (وليس)[1] مع الله غيره ليأمره أن يأمرنا وقدبيّنّا أزيد من هذا فيما سلف .

المقصد السادس

فى استناد صفاته الى وجوبه تعالى

وفيه مسائل:

---

(١) فى ب

المسئلة الاولى

فى أنّ المؤثّر واجب الوجود لذاته :

قال : القول فى الدلالة على انّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط (لأنّ)[١] مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المقصود ، و إن حائز الوجود افتقر الى مؤثّر فيتسلسل أوينتهى الى الواجب بذاته .

اقول : اتّفق العقلاء على اثبات موجود (هو)[٢] واجب الوجود بذاته[٣] والشّيخ ره لمّا أثبت فى أوّل الكتاب الصانع أثبت هنا وجوبه .

والدّليل عليه أنّ هيهنا موجود بالضرورة فإمّا أن يكون واجب الوجود و هو المطلوب أوممكن الوجود فيفتقر الى المؤثّر الواجب و إلّا لزم إمّا الدور أوالتّسلسل وهما باطلان ؛ وقدمضى تقرير الشرطيّة وبرهان اللازمين ، وهذا برهان قطعى شريف أشير اليه فى قوله تعالى أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.[٤]

المسئلة الثانية

فى استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجوب

قال : و الموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه اولا يتعلّق ؛ والاوّل ممكن والثانى الواجب لذاته والله تعالى ليس بعرض لأنّ المعروض صفة تقوم بمحلّه ، و ما تقوم بغيره فهو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه اوّلا .

---

(١) فى ب

(٢) فى ب

(٣) فى ج «لذاته»

(٤) حم سجدة ـ آية ٥٣

اقول : لمّـا أثبت الشّيخ أبواسحق ره اوّلا وجوب وجوده شرع فى المسائل اللازمة عنه و هى اربع :

الاُولى : أنه ليس بعرض ومهّد لذلك قاعدة : هى أنّ الموجود من حيث هو موجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره اولا يتعلّق و الثّانى الواجب والاوّل الممكن ونعنى بالتعلّق هنا الاحتياج والافتقار كتعلّق المعلول ، و المشروط والحال ، والمركّب ، بالعلّة ، والشّرط ، و المحلّ ، و الجزء ؛ إذا ثبت هذا فإلعرض يتعلّق بالمحلّ بحيث يستحيل وجوده منفكّاً عنه ، ومحتاج فيه إليه ، لتشخّصه ، و قوامه بالفعل ، و واجب الوجود لايفتقر فى وجوده إلى غيره فهو ليس بعرض .

الثانية أنه ليس بجسم لأنّ كلّ جسم مركّب من الجوهر أو من المادّة و الصورة و كلّ مركّب مفتقر ، و ذلك ينا فى الوجوب الذاتى .

المسئلة الثالثة

فى أنّه تعالى ليس له صفة زايدة على الماهيّة

قال : و ليس له وصف زائد على ذاتـه ، لأنه إن يقوم وجوده به كانت ذاته مفتقرة الى غيره ، و إن لم يتقوّم به فهو معلول ، و عليه إمّا الذات و يستحيل كونهـا فاعلة قابلة ، أو غيرها ، ولا علاقة لواجب الوجود بغيره[1]

اقول : هذا مذهب الاوائل و جماعة من المتكلّمين ؛ اختاره الشّيخ ره و استدلّ عليه : بأنه لو كانت (له)[2] صفة زائدة على ذاته فإمّا أن تكون مقوّمة للذات ، أوعارضة لها ، والاوّل باطل : أمّا **اوّلا** فلأنه يلزم افتقاره اليها ، و المفتقر ممكن ، و الواجب ليس بممكن : و أمّا **ثانياً** فلأنّ الصفة لايعقل تقوّم الذات بها .

---

(١) فى ا «لغيره»

(٢) فى ا

والثانى باطل أيضاً لأنّها تكون ممكنة حينئذ ، فإلمؤثر فيها إمّا الذات أوغيرها و الاوّل باطل وإلّا لكان الشئ الواحد قابلاً فاعلاً معاً ، و هو محال ، لأنّ القابل نسبته الى المقبول نسبة الامكان ، ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ولايصحّ انتساب الشيء الواحد بالامكان والوجوب .

والثانى باطل وإلّا لكان واجب الوجود متعلّقا بغيره منفعلاً عنه ، و واجب الوجود لايتعلّق بغيره على مابيّنّاه .

و فى هذا الدّليل نظر من وجهين :

الاوّل: لانسلّم استحالة استناد القبول والفعل إلى شيء واحد و ماذكره غيرواضح لأنّ الامكان باعتبارالقبول لاينا فى الوجوب باعتبار الفعل ، و المحال يلزم لواتّحد الاعتبار .

الثانى: لانسلّم امتناع تعلّقه بالغير على الوجه الّذى ذكره هنا ولايلزم من استناد صفته الى الغير إمكانه .

والصواب هنا أنّ الصفات زائدة فى المعقوليّة لا فى الخارج .

المسئلة الرابعة

فى انّه يستحيل عليه التغيّر

قال : و ليس بمتغيّر ؛ لأنّ حدوث امر فى ذاته ان اقتضاه غيره كانت الذات يقتضى دوام التغيّر .

اقول : اتّفق العقلاء عليه إلّا القائلين بجواز قيام الحوادث به تعالى الله عن ذلك.

و الدّليل عليه أنّ التغيّر إمّا أن يقتضيه ذاته أو غيره و الثانى باطل ، وإلّا لكان متعلّقاً بغيره ، وواجب الوجود لايتعلّق بغيره والأوّل باطل أيضاً وإلّا لازم دوام التغيّر لدوام

ذاته فلايكون التغيّر تغيراً هذا خلف .

المسئلة الخامسة

فى انّه تعالى مبتهج بذاته[١]

قال : (المؤثر)[٢] مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك فكيف لا و الواحد منّا يلتذّ بكماله النقصانىّ و كونهـا فى الشاهد من توابع اعتدال المزاج لاينفى ان يكون فى الغـائب لغير ذلك لجواز تعدّد السبب ، ولسنانقول : إنّه يلتذّ بخلق شىء ليجب وجوده أزلاً ، بل هوملتذّ بذاته ؛ و هذه المسئلة سطرنا فيهـا كتاباً مفرداً و سمّيناه (ب)[٣] كتاب الابتهاج .

اقول : هذه المسئلة ممّا وافق الشّيخ ابواسحق ره فيها الحكماء وخالف الأماميّة و باقى المتكلّمين فيها؛ وقداتّفق الجميع على نفى الألم عنه تعالى .

وفى هذه المسئلة مباحث :

الاوّل فى حدّ اللذّة قالوا ؛ هى ادراك و نيل بوصول ماهو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك والألم إدراك و نيل اوصول ماهو عند المدرك آفة و شرّ والادراك معلوم والنيل هوالاصابة والوجدان ولابدّ منهما . أمّا الأوّل فلدلالة المعانى[٤] عليه بالمجاز و هو محترز عنه فى التعريف .

وامّاالثانى فلأنّ الإدراك قديكون بحصول الصورة المساوية وهى غيرملتزمة للّذّة و قولنا لما هو عند المدرك كمال وخير لأنّ الكمال و الخير قد لايدر كان

---

(١) فى د «بالذات»

(٢) فى ب و ج و د

(٣) فى ا و ج و د

(٤) فى د «الثانى»

من حيث هما كذلك فلا يحصل اللّذّة بل المعتبر كماليّته وخيريّته عند المدرك . والخير : هو حصول شيء لما يليق به ذلك الحصول .

و قولنا : من حيث كذلك لأنّ الشيء قد يكون كمالاً ، و خيراً ، من حيثيّة دون أخرى ، والالتذاذ يختصّ بالجهة الّتي هو فيها كمال و خير.

الثاني : إثبات اللّذّة العقليّة وقد نازع فيها جماعة و ذلك لأن اللّذّة هي الكمال ولكلّ قوّة من القوى كمال يخصّها فكما أنّ العين تلتذّ بوصول كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب ، والذوق يلتذّ بوصول كماله إليه ، و هو الطعم اللايق به كذلك القوى العقليّة تلتذّ بوصول كمالها إليها ، وهو ادراك الملايم لها .

الثالث : في أنّ اللّذّة العقليّة أقوى لأنّ إدراكها أتمّ فإنّها تصل إلى كنه الحقيقة وتميز الماهيّة عن غيرها بفصولها[1] ، و تفصّلها إلى اجزائها ، و تميّزها[2] عن أعراضها.

أمّا الحسّ فإنه يدرك ظاهر الشيء وأعراضه وايضاً مدرك العقليّة واجب الوجود تعالى ، و صفاته ، والأشياء الّتي لايجوز عليها التغيّر كالطبايع الكلّيّة و الماهيّات الباقية ومدرك الحسّ أشياء جزئيّة متغيّرة ، ممكنة ، عدميّة بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها ، ولاريب في أنّ الأوّل أكمل فإدراكه يكون ألذّ و أتمّ بهجة .

و إذ قد تمهّدت هذه المباحث فلنرجع إلى الشرح فنقول : الابتهاج اللّذّة و السرور : و المراد منه الحال الّتي يحصل لذى الخير و الكمال ؛ و قد ادّعى المصنّف ره ثبوته لله تعالى ؛ لأنّه عالم بذاته الّتي هي أكمل الموجودات و ذاته ملايمة لذاته و إدراك الملايم للكمال يوجب اللّذّة ، و كيف لايكون كذلك و الواحد منّا يلتذّ بكماله النقصانيّ فكيف ينتفي عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله إلى النهاية القصوى .

احتجّ المتكلّمون بوجهين :

---

(١) في ب «لفصولها»

(٢) في ب «ويميز بها»

الاوّل : أنّ اللّذّة من توابع اعتدال المزاج فلايصحّ ثبوته فيه تعالى لانتفاء متبوعها و هو المزاج عنه .

الثانى : أنّ اللّذّة إن كانت قديمة و هى داعية إلى ايجاد الملتذّبه وجب أن يوجد الملتذّبه قبل أن يوجد لوجود[1] الداعى و انتفاء المانع و هو الأزل و إن كانت حادثة كان الله تعالى محلّاً للحوادث .

و اجاب الشّيخ عن الأوّل بأنّ كونها فى الشاهد من توابع المزاج لايقتضى كونها فى الغائب كذلك فإنه يجوز تعدّد السبب مع وحدة المسبّب بالنوع فاعتدال المزاج يوجب اللّذّة عندنا ولايلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبّب .

وعن الثانى أنّ المحال يلزم لوقلنا إنه يلتذّ بفعله ؛ أمّا إذا قلنا إنّه يلتذّ بذاته فلا. وقد ذكر المصنّف ره أنّه صنّف كتاباً فى هذه المسئلة ، ولم يصل إلينا .

المقصد السابع

فى العدل و فيه مسائل :

المسئلة الاولى

فى التحسين و التقبيح

قال : القول فى العدل: والأفعال قديستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعض وبحسنه كالظّلم ، والانصاف ، والكذب ، و الصّدق ؛ لانه معلوم ولايستند إلى الشّرع لاستقباح الجاهليّة له فلابدّ من العقل ، ولأنّا عند كونه ظلماً نحكم بقبحه فالمؤثر فيه نفس كونه ظلماً . و منّا من ادّعى الضرورة فى ذلك و هوالحقّ ، ولهذا إذا[2] شككنا فى

---

(١) فى ب «بوجود»

(٢) فى ب «لو»

النّبوّة يرتفع قبح الزّنا دون قبح الظّلم . و لو كان الحسن للأمر لم يكن أفعال الصانع حسنة، و انتفاء النهى مقابلة فيالقبح انتفاء الأمر فوجب أن يكون أفعاله قبيحة .

اقول : أطلق المتكلّمون العدل على العلوم الّتى لها تعلّق بأحكام أفعاله تعالى من حسن الحسن منها و وجوب الواجب و نفى القبيح عنها .

و الأصل الّذى يتفرّع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيماً لايفعل القبيح ولايخل بالواجب فإذا اثبتوه بنوا عليه مسائلالعدل منحسنالتكليف ووجوب اللطف ، و غيرهما من المسائل الآتية .

و لمّا كان هذا الاصل يتوقف على معرفةالحسن والقبح ، و انّهما عقليّان ابتدء المصنّف ره بالبحث عن ذلك .

و اعلم أنّ حقيقة الفعل الاختيارىّ هو ما صدر عن مؤثر على جهة الصحّة لاجهة الوجوب و ينقسم إلى حسن و قبيح : فالحسن هو ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذّمّ : و القبيح هو مالفعله مدخل فى استحقاق الذّمّ و احترزوا فىالحدّين بالمدخليّة عن الصغائر فإنّها و إن لم يستحقّ بها الذّمّ إلّا أنّ لها مدخلا فيه .

إذا ظهر هذا فنقول : إلاماميّة و المعتزلة ذهبوا إلى أنّ منالأفعال مايحسن لوجوه يقع عليها : أى يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلىالنفى او الاثبات يوصفلاجل تلك القرينة بانّها رفع ضرر مثلاً فيقضى العقل بحسنها ؛ و منها مايقبح لوجوه يقع عليها أن يقترن بحدوثها قرينة راجعة الى النفى اوالاثبات يوصف لاجلها بانّها ظلم مثلاً فيوصف بالقبح .

و قالت المجبرة إنّ الحسن و القبح إنّما هو بالأمر والنّهى الشرعيّين ، والعقل لايقضى فى شىء من الأفعال بحسن ولاقبح .

و اختلفت المعتزلة هنا فقال بعضهم : أنّ العلم بحسن بعض الأفعال ، و قبح

بعضها ضروريّ ، وآخرون قالوا : استدلاليّ . واختار الشيخ ره الأوّل .

و استدلّت المعتزلة بوجوه :

الاوّل : إنّانعلم بقبح الكذب والظّلم، وحسن الصّدق و الانصاف و لامدرك إلّا العقل او الشرع و الثـانى باطل ، وإلّا لما حكم به العقل قبل الشرع لكنّ الجاهليّة يحكمون بالحسن و القبح و إن لم يعترفوا بالشرع ، وكذلك البراهمة المنكرون للشرايع .

الثّانى : إنّا عندالعلم بكون الفعل ظلماً نحكم بقبحه و إن لم نعلم سبباً آخر و إذا انتفى هذا الـوجه و ساير وجوه القبح لم نحكم بقبحه ، و ذلك ممّا[1] يقتضى استناد القبح إلى كونـه ظلماً كمـا أنّا عند علمنا بملاقاة النّار ، للياس نحكم بالاحتراق ، فنسند الاحتراق إلى النّار ؛ و كذا هنا .

و ليس هذا استدلالاً بالدوران الظنّىّ ، بل هونوع من القضايا البديهيّة يسمّى الحدسيّات .

الثالث : لوكان قبح المقبّحات مستنداً إلى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع ، أومن العقل ، و التالى باطل بالضّرورة فا لمقدّم مثله بيان الشرطيّة ظاهر ؛ و بيان نفى التّالى : أنّا عند تشكّكنا فى الشرع نتشكّك فى قبح الزّنا ، وشرب الخمر ، ولا نشكّ[2] فى قبح الظلم و الكذب .

الرابع : لوكان الحسن بالشرع لما كانت أفعال الله تعالى حسنة والتّالى باطل بالاجماع ، فالمقدّم مثله ؛ بيان الشرطيّة : أنّ الحسن عندهم هو المأمور به ، والله تعالى غير مأمور ، فلايكون فعله حسناً .

---

(١) فى ب «ما»

(٢) فى ا «لايتشكك»

لايقال : المقتضى لحسن أفعاله انتفاء النّهى عنها ، لا الأمر (بها)[١]

لأنّانقول : لوكان انتفاء النّهى محسّناً ، لكان انتفاء الأمرمقبّحاً لاستحالة إيجاب الضّدّين حكماً واحداً فكان يجب أن يكون أفعاله كلّها قبيحة ، لانتفاء الأمر عنها . و إلى هذا أشار المصنّف ره بقوله : و انتفاء النّهى أى المقتضى للحسن مقابلة فى القبح انتفاء الأمر .

الخامس : لولاالحسن و القبح العقليّان لم يقبح من الله تعالى شيء فكان يحسن منه إرسال الكذّاب ، والخلف فى خبره ، و هذا يقتضى ارتفاع الوعد والوعيد ، و فيه إبطال التّكاليف ، و فيه من الفساد مافيه .

احتجّوا بأنّ اللهتعالىقد كلّف[٢] بمالايطاق ، اذقد كلّف بالإيمان من علم كفره ولوكان قبيحاً لمافعله الله تعالى ؛ ولأنّه كلّف أبا لهب ، بالإيمان أعنى تصديق الله تعالى فى كلّ ماأخبر به ، ومن جملتها الاخبار بعدم إيمانه ، وهوتكليف بالجمع بين النّقيضين ولأنّ القبح منفىّ عن الله تعالى ، بالاجماع و عن العبد ، لأنّ افعاله اضطراريّة فلاقبيح ولأنّ الكذب قديحسن إذا تضمّن تخليص النّبىّ ، والاعتذار بالتعريض ، او بالتّخلّف لمانع غير مفيد لجواز اطّراده فلا كذب .

و الجواب أنّ العلم غيرمؤثر فى الإمكان ، فلااضطرار وإلّا لكان الله تعالى موجباً. و تكليف أبى لهب من حيث الاختيار و الاخبار[٣] من حيث العلم وهما غير متنافيين لمامرّ. و كون العبد مضطرّاً ممنوع لما بيّنّا من عدم تأثير العلم . وحسن الكذب المتضمّن للتخليص ممنوع ، بل هوقبيح ولكنّ العقل يقتضى ارتكاب أضعف القبيحين . والتخلّف لمانع لايقدح فى الحكم الكلّىّ بقبح الكذب كما أنّ كذب الحسن أوالعقل(فى)[٤]

---

(١) فى ا و ج

(٢) فى ا «يكلّف مالايطاق»

(٣) فى ب و فى ج «الاختيار»

(٤) فى ب و ج

بعض الاحكام لايقدح فى المحسوسات ، والأحكام العقليّة .

المسئلة الثانية

فى أنّ الله تعالى لايفعل القبيح

قال : و الصّانع تعالى لايفعل القبيح ، لعلمه بقبحه ، و غنائه عنه ، و اعتباره بالشاهد، والتضرّر[1] المدّعى ملغى ، حالة الغفلة ، والحسن إنّما يفعل لحسنه كالتّكليف الّذى لاغرض فيه إلّا ذلك .

اقول : اتّفقت الإماميّة و باقى المعتزلة على أنّ الله تعالى لايفعل القبيح ولايخلّ بالواجب .

والدليل عليه أنّه تعالى عالم بكلّ معلوم غنىّ عن كلّ شىء وقد أسلفنا فيكون عالماً بقبح القبيح ، و عالماً بغنائه عنه ، و كلّ من كان كذلك فإنّه لايفعل القبيح بالضرورة واعتبره بالشّاهد ، فإنّ الواحد منّا ، إنّما يفعل القبيح إمّا لجهله به ، أولجهله بغنائه عنه فيظنّ حاجته إليه و إن كان غنيّاً ، و إمّا لحاجته فمتى انتفت عنه هذه الاحتمالات فإنّه لايفعل القبيح قطعاً .

و قول المصنّف ره و غنائه عطف على قوله بقبحه لاعلى قوله لعلمه ، فإنّ العلم بالقبح ، والغناء عنه لايكفيان فى الامتناع من الفعل لجواز جهل المتّصف بهما ، بالاستغناء فيفعله ، و إذا جعل عطفاً على القبح تضمّن العلم بالغناء و حصوله لاستلزام العلم المطابقة .

لايقال : إنّما لايصدر منّا فعل القبيح لتضرّرنا بالذّمّ ، والله تعالى لايتضرّر فجاز وقوعه منه .

لأنّانقول : التعليل بما ذكرتم باطل لأنّا فدنترك القبيح حال الغفلة عن الذّمّ ؛

---

(١) فى ح «الضرر»

ولأنّا نترك القبيح وإن لم يشعر بنا أحد ولأنّا قد نترك القبيح وإن زاد نفعه على الضّرر الحاصل بالذّمّ .

لايقال ، إنّا كما لانفعل القبيح إلّا عند الجهل أو الحاجة كذا لانفعل الحسن إلّا عند النّفع ، أو دفع الضّرر ؛ ولمّا استحال ذلك فى حقّ الله تعالى بطل قياس الغائب على الشّاهد فى انتفاء القبيح عنه تعالى .

لانانقول : لانسلّم أنّا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضّرر بل نفعله لحسنه كما نرى شد الضّالّ وننجى الغريق ، مع انتفاء كلّ غرض سوى الحسن والله تعالى إنّما يفعل الحسن لحسنه فإنّه لاغرض له فى خلق العالم و التّكليف لهم سوى كونه حسناً وأيضاً فقياس الحسن على القبيح باطل فاذا فعلنا فعلا لحسنه[١] لايلزمنا[٢] كلّ[٣] حسن بخلاف ترك القبيح .

المسئلة الثالثة

فى أنّا فاعلون

قال : و نحن فاعلون لأفعالنا الحسنة و القبيحة ، لأنّها واقعة بحسب قصدنا ، والذّمّ و المدح يتعلّق بهما ، والكسب هذيان ، للزوم القول فى فعل القلب على اصلهم و يلزمهم أن لايكون لله تعالى نعمة على كافر ، بل ولاعلى مؤمن ، وأن يظهر المعجزات على الكذّاب ، فلايبقى وثوق بالشّرايع ، و أن يكون ظالماً ، جابراً[٤] و التعلّق

---

(١) فى ب «فعل الحسن»

(٢) فى ب «لايلزم»

(٣) فى د «بل»

(٤) فى ب «جابراً»

بالحاجة إلى المرجّح و الكلام فيه كالسالف . فلابدّ من مرجّح ملجيء باطل لأنّ المرجّح العلم بما فى العلم من المصلحة له و كذلك فى الوقت على أنّ ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع ، وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصّص و صدور فعل غير مشعور بـه ليس بشيء ، لأنّا استدللنا على العالميّة بالأحكام و أين الأحكام فيما يذكرونه .

اقول : اتّفقت الاماميّة و المعتزلة كافّة على أنّ العبد فاعل لتصرّفاته و ذهب جهم بن صفوان و من تبعه إلى أنّ الله تعالى خالق لأفعال العبد فيهم و ليسوا محدثين لها ولامكتسبين و ذهب النجّار والأشعرىّ و من تبعهما على أنّ الله تعالى هو الخالق لأفعال العبد فيهم وهم يكتسبونها[1] .

واختلفوا فى ماهيّة الكسب : فقال بعضهم : أنّ العبد اذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى و إذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى .

و قال بعضهم : إنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله ، و كونه طاعة و معصية صفتان يحصل بقدرة العبد .

وقال آخرون: إنّ قدرة العبد يتعلّق بحال الفعل وهى غير موجودة ولامعدومة ، ولامجهولة ولامعلومة .

أمّا المعتزلة فقد اختلفوا: فذهب أبوعلى وأبوهاشم إلى أنّ العلم بكوننا فاعلين نظرىّ ، وذهب ابوالحسين البصرى إلى أنّه ضرورىّ. و استدلّ الشيخ ره على قولهم[2] بوجهين :

الأوّل أنّ أفعالنا واقعة بحسب قصدنا ؛ و دواعينا منتفية عند صوارفنا و ذلك ممّا يقتضى استناده إلينا ضرورة .

---

(١) فى ا «كمتسبونها»

(٢) فى ب «على مذهبهم»

والأولى: أن يستدلّ بهذا على ضروريّة علمنا بأنّا فاعلون (لا على أنّا فاعلون)[١] كما استدلّ مشايخ المعتزلة.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون حاصلاً من الله تعالى وان وقع بحسب دواعينا لأنّه تعالى قادر عليه فجاز وقوعه منه.

لأنّا نقول: قدرة الله تعالى عليه لا يقتضى القدح فى علمنا الضّرورىّ بإسناده إلينا.

لا يقال: هل تفصّلون بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها فإن اعترفتم بالفعل فبيّنوه وإلّا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم.

لأنّا نقول: أجاب قاضى القضاة فقال: الفصل بينهما أنّا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورة أنّه لولا دواعينا لما حدث فإنّه يجب حدوثه بحسبها و متى خلق فينا لم يجز ان يقترن به هذا العلم لأنّه يكون جهلاً و فيه اعتراف بمذهب أبى الحسين؛ ولقائل أن ينازع فى وجوب اقتران العلم.

الثانى أنّ العقلاء يمدحون المحسن و يذمّون المسيء ولولا علمهم بوقوع الإحسان أو الإساءة منّا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه، وذمّ قبيح الخلقة لقبحه.

لا يقال: المدح و الذّمّ فرع على كوننا فاعلين فلو استدللنا بها عليه لزم الدّور.

لأنّا نقول: إنّما يستدلّ بهما على العلم بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين.

وقد أجاب الأشعرىّ بأنّ المحال إنّما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة. أمّا إذا قلنا إنّه مكتسب صحّ توجّه المدح، و الذّمّ إليه و إن لم يكن فاعلاً.

أجاب الشيخ أبو إسحق ره بأنّ الكسب هذيان إذ هو لفظ لا معنى بحسبه[٢] فإنّا نردّد ونقول: هل للعبد فعل أم لا، فإن كان الأوّل فقد ناقضتم و إذا جاز وقوع فعل منّا

(١) فى ب و ج
(٢) فى ح «تحته»

منه ، فلم لايجوز استناد أفعاله كلّها إليه و إن كان الثّانى لزمكم المحذور من قبح المدح والذّمّ ، وقبح بعث الرّسل، وإنزال الكتب، والأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، و غير دلك .

وألزمهم الشّيخ ره فى فعل القلب الذّى هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما من فعله أم لا فإن قالوا بالأوّل فقد ناقضوا وإلّا فما معنى الكسب حينئذ .

ثمّ إنّ الشيخ أبا إسحق ره ألزمهم أموراً شنيعة :

الأوّل أن لايكون لله تعالى نعمة على كافر ، ولا على مؤمن : أمّا الكافر فظاهر فإنّه يخلق فيه الكفر والمعاصى عندهم ثمّ يعذّبه عليهما فأىّ نعمة له عليه فى إيجاده الحقير بالنسبة إلى العذاب الدّائم؛ و أمّا المؤمن فلأنّه إنّما يكون منعماً عليه لوفعله لاالمفسدة .

و إذا أسندنا القبايح إليه تعالىٰ عن ذلك جاز أن يكون مافعله الله تعالى بالمؤمن مفسدة له فلايكون نعمة. وأيضاً فإنّ المؤمن عندهم يجوز أن يعذّبه الله تعالى على إيمانه و امتثال أوامره فأىّ نعمة له عليه و هذا من أشنع الأشياء و أقبحها .

الثانى: إذا جوّزنا استناد القبايح إليه تعالى جاز إظهار المعجزة على يد الكذّاب فلايبقى وثوق بالشرايع .

اجابوا عنه بأنّ التجويز للعدم لاينا فى القطع بالثبوت كما فى العلوم العاديّة.

و هذا ضعيف لأنّ القطع مع هذا التجويز جهل ، كيف و عند هم أنّ جميع الشرور و أنواع القبايح واقعة منه تعالى الله عن ذلك نعم لولم يعلم من عادته تعالى فعل القبايح لم يكن التجويز منافياً للقطع؛ أمّا مع علمنا فلا.

الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً لأنّه فعلهما و ذلك باطل بالإجماع ولقوله تعالى : «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (سورة فصّلت-آية٤٦)

احتجّ الخصم بوجوه :

احدها : أنّ العبد إمّا أن يكون نسبة الفعل و العدم إليه على السويّة أو يجب أحدهما . والثّانى يلزم منه الجبر و عدم المكنة و هوالمطلوب . والأوّل لايخلو إمّا أن يفتقر فى إيجاده أحد الطرفين إلى مرجّح غير القدرة أولا يفتقر ؛ و الثانى محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوى من غير مرجّح ؛ والأوّل لايخلو إمّا أنّ المرجّح من فعله أو من فعل الله تعالى ، والأوّل يلزم منه التّسلسل ، و الثانى يلزم منه الجبر؛ لأنّ عند حصول ذلك المرجّح يجب الفعل و إلّا كان الفعل و الترك ممكنين فلابدّ من مرجّح و يتسلسل فلابدّ من الانتهاء إلى مرجّح ملجىء يجب معه الفعل و ذلك عين الجبر.

أجاب المصنّف ره بوجوه :

احدها أنّ المرجّح ليس أمراً يخترعه فيكون مرجّحاً بل علم الإنسان بما فى الفعل من المصلحة هو المرجّح ؛ و الوجوب لايستلزم الجبر ، لأنّه بالنّظر إلى القدرة ممكن؛ و واجب بالنّظر إلى هذا المرجّح وهوالعلم الحاصل من الله تعالى؛ وليس العلم هوالمقتضى للفعل . و هكذا إذا علم اشتمال الوقت على مصلحة ، و انتفائها عن وقت آخر فإنّه يقتضى إيجاد الفعل فى ذلك الوقت .

و ثانيها أنّ القادر يترجّح أحد المقدورين على الآخر لمرجّح كما فى الهارب من السّبع إذا عنّ له طريقان ، و الجايع إذا حصل له رغيفان متساويان ، و العطشان (حصل)[1] له قدحان فإنّ الفاعل يرجّح أحدهما لالمرجّح عند المشايخ .

و ثالثها أنّا قد أجمعنا على اشتراط التّخصيص فى حقّ واجب الوجود تعالى وإلّا لزم الجبر على قولكم فليكن كذلك فى حقّ العبد .

---

(١) فى ح

الثّانى أنّ العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها و التّالى باطل بالوجدان فإنّا نفعل الحركة وهى مركّبة من أجزاء لايتجزّى لانعلمها ؛ والبطىء يفعل سكنات لايعلمها فالمقدّم مثله ، والشرطيّة ظاهرة؛ لأنّ الفاعل بالاختيارعالم بالضّرورة لتساوى نسبة آحاد الكلّ إلى الإيجاد ، ولأنّه يلزم نفى العلم عنه تعالى .

أجاب الشّيخ ره بالمنع من وجوب العلم عندالفعل لجواز أن يصدرعن الإنسان فعل لايعلمه على سبيل التّفصيل؛ ولا يقدح ذلك فى عالميّته تعالى لأنّا إنّما استدللنا على عالميّته تعالى بوقوع الأحكام فى أفعاله لابمجرّد الأفعال فلاينتقض بوقوع الفعل غيرالمحكم من العبد.

الثالث لو أراد العبد خلاف مراده تعالى لزم المحال ، و التقدير ممكن لوكان العبد قادراً .

و الجواب مراد الله تعالى يقع لأنّ قدرته أقوى .

المسئلة الرابعة

فى انّه تعالى لايريد القبيح

قال : و ليس القديم مريداً للقبايح من عباده و عندنا لايكاد الخلاف يتحقّق هنا لأنّ الإرادة هى العلم على ماسبق ،وإن سلّمنا قول الشّيوخ أمكننا إن يدلّ عليه بالأمر و النّهى و أنّ الطاعة موافقة للارادة فيكون الكافر مطيعاً و أنّ الرّضا واجب بقضائه وكيف يرضى بالكفر و تعلّقهم بادّعاء التّعجيز[1] ليس بشىء ، و انّما يكون عاجزاً اولم يقدر على إجبارهم و قدبيّنّا أنّه قادر .

---

(١) فى ب «التعجّز»

اقول : اتّفقت الاماميّة و المعتزلة على أنّ الله تعالى لايريد القبايح ولايرضى بها ، ولايحبّها ، بل يكرهها ، و أنه يريد الطّاعات و الايمان من الكافر (وغيره)[١] (وقالت المجبرة بل القبايح يريدها الله تعالى ويكره الطاعات و الايمان من الكافر)[٢]

و اعلم أنّ على قول الشّيخ أبى إسحق فى أنّ الارادة نوع من العلم لايتحقّق الخلاف هنا لأنه تعالى عالم بقبح القبيح فالمراد عنده إن كان من أفعال عباده فهو مما أمر به و إن كان من فعله فهو ما[٣] دعاه الداعى إليه و الدّاعى هو الارادة ،

أمّا على قول المشايخ الّذين أثبتوا لله تعالى صفة المريديّة زائدة على الدّاعى فيتحقّق الخلاف منهم .

و استدلّ الشّيخ على أنه تعالى يريد الطّاعات ويكره المعاصى على قول المشايخ بوجوه :

الأوّل : أنه تعالى أمر بالإيمان ونهى عن الكفر ؛ و لابدّ فى الأمر من طلب و اقتضاء للفعل وهوالإرادة :

الثانى : أنّ الله تعالى لوأراد من أبى لهب الكفر لكان مطيعاً له و التّالى باطل بالإجماع فالمقدّم مثله ، وبيان الشرطيّة أنّ الطّاعة موافقة الارادة مع الرّتبة كقوله[٤]:

،، تمنّى لى موتاً لم يطع،، ولا يسمّى الله تعالى مطيعاً إذا فعل مرادنا لانتفاء الرتبة .

الثالث : لوكان الكفر والفسوق و غيرهما من القبايح بقضاء الله تعالى لوجب الرّضا

---

(١) فى ب و ج

(٢) فى ب و ج

(٣) فى ب «مما»

(٤) فى ج «كقول الشّاعر»

به لوقوع الاجماع على وجوب الرّضا بقضاء الله تعالى ، لكنّ الرّضا بالكفر كفر .

أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل : بأنّ إرادة الفاعل (لفعله[١]) غير إرادة غيره لغيره ، والأمر يدلّ على الإرادة الثانية ، دون الأولى ، و مدّعانا هى الإرادة الأولى و كذلك الكلام فى الحجّة الثانيـة : فإنّ الطّاعة موافقة للارادة الثانية دون الأولى . و عن الثّالث الرّضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة ولامن هذه الحيثيّة كفر .

وأقول: المتكلّمون لم ينازعوا فى أنّ الأمر إنّما يدلّ على الارادة الثانية و كذا الطّاعة أيضاً و مدّعا هم ليس ذلك[٢] و لم يقل أحد إنّ الأمر يدلّ على إرادة الفاعل لفعله ولا الطّاعة ؛ وقولـه الرّضا بالكفر من حيث هو قضاءِ الله طاعـة من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى ، و كفر لامن هذه الحيثيّة وهوباطل فإنّ القبيح لايختلف بالنّسبة إلى الفاعلين ، فإنّ الرضا[٣] بالكفر قبيح مطلقاً سواءِ كان استند إلى الله تعالى أو إلى غيره .

احتجّ المخالف بأنّ الله تعالى لو أراد من الكافر الايمان لكان الكافر أقدر من الله تعالى لعدم وقوع مراده ، و وقوع مراد الكافر ، فيكون الله تعالى عاجزاً وهو باطل بالاجماع : و لأنّه تعالى عالم أنّ الكافر لايؤمن فإيمانه محال والمحال غيرمراد .

والجواب عن الأوّل أنّ العجز إنّمـا يلزم لوقلنا إنّه لايقدر على إجباره على الإيمان وليس كذلك لأنّ الله تعالى قادر على ذلك على مابيّنّا : أنّه قادر على كلّ مقدور و إنّما لم يرد منه الإيمان على سبيل الجبر لانتفاءِ التّكليف حينئذ .

و عن الثّانى : أنّ خلاف المعلوم ممكن من حيث الذّات على مابيّنّا ، ولأنّه وارد فى الطّلب على مذهبهم .

---

(١) فى ا ج و د

(٢) فى ح و د «ليس الاّ ذلك»

(٣) فى ح

المسئلة الخامسة

فى المتولّدات

قال : و يقع الأفعال المتولّدة منّا أيضاً لتوجّه الأمر و النّهى إلى الفعل و التّرك ؛ و كيف لا و أصل القبايح و هو الظلم و الكذب متولّد .

اقول : المباشر من الأفعال عند المتكلّمين هوالّذى يحدثه العبد ابتداءً فى محلّ قدرته ؛ و المتولّد مايجب حدوثه من المباشر سواء يولّد فى محلّ القدرة كالعلم[١] أو خارجاً عنها كما إذا حرّكنا جسماً[٢] بأيدينا .

و اختلف المتكلّمون فى المتولّد هل هومن فعل العبد كالمباشر أم لافذهب المصنّف ره إلى أنّ كلّ ما تولّد من فعل العبد فهوفعل له سواء تولّد عن الفعل المباشر أو عن المتولّد عن المباشر و هومذهب جمهور المعتزلة .

و قال النّظّام : إنّه لايفعل إلّا ما يوجد فى محلّ قدرته ، و ما يتجاوزه فهوواقع بطبع المحلّ .

و ذهب المجبرة إلى أنّ الأفعال المتولّدة من الله تعالى وليس للعبد فيها كسب كما قالوه فى المباشر .

احتجّ الشّيخ أبوإسحق ره بأنّ المكلّف مأمور بالإحسان و منهىّ عن الظّلم و هما متولّدان ولايفعل الأمر و النّهى إلّا مع القدرة . ثمّ إنّ الشّيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبايح وأشدّها قبحاً هوالظّلم و الكذب ، وهما متولّدان

---

(١) فى ا «فالعلم»

(٢) فى ا «جسان»

فكيف ينفى المتولّد عنّا ، ولأنّه يحسن منّا المدح والذّمّ عليها بل هنا أظهر فإنّ الذّمّ على الفعل وغيره من الشّتم و المدح على الكتابة و غيرها أعرف عند العقلاء من المدح على المباشر و الذّمّ عليه .

احتجّوا بأنّه إذا التصق جسم بكفّى قادرين وجذبه أحدهما حال دفع الآخر ، فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر و وقوعها بهما محال و إلّا لزم اجتماع المؤثّرين على أثر واحد .

و الجواب : قوّة الجسم قابلة للتّجزية فأحد القادرين يغلب بعض الأجزاء ، و الآخر الآخر و حصول الحركة بهما أقوى من حصولها بأحدهما ولولا ذلك لتساوت حركة الجسم عند صدوره عن قادر واحد لها عند صدورها عن قادرين و لم يكن أحدهما أشدّ من الآخرين[1] ، و ذلك باطل قطعاً .

المقصد الثّامن

فى الآلام و الأعواض ؛ و فيه مسائل :

المسئلة الاولى

فى الوجه الّذى يقبح له الألم

قال : والألم يقبح فى الشاهد لأنّه عبث و هو أن يفعل لغرض ممكن الوصول من دونه ولأنّه ظلم : وهو مالا نفع فيه ، ولا يستحقّ ولا يشارف للاستحقاق ويدخل فى النّفع دفع الضّرر ولأنّه مفسدة ويحسن عند عرائه من هذه الوجوه ، ولا يقبح الألم بمجرّد[2] الضّرر كالمستحقّ ، ولا يسمّى ضرراً عند الاستحقاق ، و الظّنّ فى النّفع قائم مقام العلم .

---

(١) فى ا «الآخر»

(٢) فى ب «لمجرّد»

اقول : ذكر الشّيخ وجوهاً ثلثة فى قبح الألم :

الأوّل كونه عبثاً وهواختيار أبى‌هاشم : و المراد بالعبث مايفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دون الألم ، مثاله من استاجر غيره لينزح ماء البحر و يقذفه فيه أو أنقذ غيره من الغرق بشرط كسر يده ، ولا منفعة له فى كسرها ، ولاغرض فإنّ الألم يقبح هنا قطعاً ولاوجه لقبحه إلّا كونه عبثاً لأنه بالعرض خرج عن كونه ظلماً.

الثانى كونه ظلماً وقد حدّه الشّيخ بأنّه الضّرر الّذى لانفع فيه ولا هو مستحقّ ولايشارف الاستحقاق ، ويدخل فى النّفع دفع الضّرر فبالنّفع يخرج بيع الانسان ثوبه المساوى درهمين بثلثة فإنّه و إن كان البيع ضرراً من خروج الثّوب عنه إلّا أنّه من حيث النّفع انتفى وجه الظّلم عنه و دخل تحت قوله النّفع دفع للضّرر من يقطع يده المتأكّلة لدفع التّلف ، و خرج بالاستحقاق عقاب الكفّار و تأديب العبد ؛ و بقوله : ولايشارف الاستحقاق الألم الواقع على جهة المدافعة كما إذا دافعنا إنساناً و مانعناه فوقع به ضرر لم نقصده ؛ بل قصدنا الممانعة فإنّه لايكون ظلماً ، ولايستحقّ عوضاً ؛ و إنّما قلنا : يشارف الاستحقاق ؛ لأنّ جماعة من المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ هذا الألم مستحقّ[1] ، و ليس بجيّد لأنّ المستحقّ مايقع جزاءً على فعل ، و المدافع لم يفعل بعد ولأنّه لوحسن لكونه مستحقّاً يحسن منّا قصد الإيلام .

و منهم من قال : إنّما لم يقبح لأنّ العوض فيه على الله تعالى فإنّه ركز فى عقولنا حسن المدافعة المفضية إلى الألم كما ذكر فى عقولنا حسن ذبح الحيوان ؛ و ليس بجيّد وإلّا لما حكم منكروا الشّرايع بحسنه .

فالأصوب ما ذكره الشّيخ من أنّ هذا الألم يشارف الاستحقاق فلايكون قبيحاً.

ويمكن أن يكون قوله ولايشارف الاستحقاق احترازاً من المستحقّ لنوع

---

(١) فى ب «يستحق»

من الألم إذا فعل ماهو دونه من غير ذلك النّوع أو مايساويه[١] فإنّ المفعول لم يكن مستحقّاً فإنّه غير قبيح لأنّه يشارف الاستحقاق .

الثّالث كونه مفسدة و قبحه على هذا الوجه ظاهر بل قبح كلّ مفسدة و إن لم يكن ألماً .

و إذا عرى الألم عن هذه الوجوه لم يكن قبيحاً و سيأتى تفصيل ذلك .

ولايقبح الألم لمجرّد الضّرر خلافاً لأبى هاشم ، فإنّ الضّرر المستحقّ غير قبيح و إن كان ضرراً .

قال أبوهاشم : إذا حصل نفع أو دفع ضرر خرج من كونه ضرراً والعاصى يعجل بلذّة المعصية فى الدّنيا فقارنه نفع فلايكون ضرراً .

أجابه السيّد المرتضى ره : بأنّ عبادة الأصنام لالذّة فيها ، مع حصول الألم بها.

و قد ذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّ الألم فى النّفع و دفع الضّرر يسمّى ضرراً

و منعه المصنّف ره لأنّ من سقى المريض دواء للمعالجة لايسمّى مضرّاً به .

و الظنّ فى إخراج الألم من تسميته ضرراً يقـوم مقام العلم ، فإنّ من أتعب نفسه فى العلم لايسمّى مضرّاً بنفسه أقاموا[٢] الظّنّ مقام العلم فى إخراج الألم من كونه مضرّاً .

المسئلة الثانية

فى الوجه الّذى يحسن به الألم

قال : و حسنه به معلوم فى الشّاهد ، كالمبايعات ، ولايكون الظّلم على هذا

---

(١) فى ا «اومايساوقه»

(٢) فى ا «أقام»

حسناً لنقل المنافع لأنّ نقلها لم يكن مقصوداً فيه ؛ وحسنه لدفع الضّرر معلوم كشرب المريض للدّواء المرّ ، و ليس فى الشّاهد علم متعلّق[١] بالتّحصيل ، بل الظّنّ.

حتّى قال الشّيوخ مثله فى الأكل ؛ و الضّرر المستحقّ حسن ، والضّرر كاف فيه كمن أذنب ، وغاب عنّا فإنّا نذمّه مع جواز توبته .

اقول : اعلم أنّ الضّرر يحسن بوجوه ثلثة ذكرها المصنّف ره :

الأوّل النّفع المتوفّر : فإنّا نحكم بحسن بيع الثّوب المساوى بدرهمين بثلثة مع حصول الضّرر بالبيع لوجود النّفع المتوفّر ؛ والعلم بذلك قطعىّ ؛ والظّنّ كاف فيه فإنّا نحكم بحسن بيع مايساوى ديناراً بدينارين ، مؤجّلاً عند غلبة الظّنّ بحصول الثّمن فى ثانى الحال .

ثمّ إنّ المصنّف ره اعترض على نفسه فقال لو كان الضّرر حسناً للنّفع لكان الظّلم حسناً لأنّ الله تعالى ينقل المنافع الّتى للظّالم[٢] إلى المظلوم ، ولاعاقل يحكم بحسنه. فلايكون ماذكرتموه علّة .

و أجاب عنه : بأنّ المعتبر فى حسن الألم كون النفع مقصوداً و الظّالم لايقصد بظلمه نقل منافعه[٣] إلى المظلوم فلم يكن حسناً .

الثّانى : دفع الضّرر ، وحسن الألم به معلوم للعقلاء ، فإنّهم يحكمون بحسن شرب الدّواء للمريض و إن كان يكرهه و يتألّم به لدفع ضرر المرض عنه.

و الظّنّ أيضاً قائم مقام العلم فى الباب فإنّا نظنّ حصول الصّحّة مع الشّرب ، لا أنّا نقطع بها فإنّه ليس فى الشّاهد علم متعلّق بتحصيل المطلوب من الشّرب ، بل الظّنّ حاصل حتّى أنّ الشّيوخ قالوا : مثله فى الأكل أى لايعلم حصول الشبع من الأكل

---

(١) فى ب «يتعلّق»

(٢) فى ب «للظّلم»

(٣) فى ب «المنافع»

لجواز أن يخرق الله تعالى العادة .

الثالث كونه مستحقّاً ، و حسنه معلوم عند العقلاء فإنّهم يستحسنون المطالبة بالدّين و أن يألم المدين لما كان مستحقّاً و الظّنّ كاف فى هذا الباب أيضاً فإنّه يحسن منّا ذمّ المذنب إذا غاب عنّا مع جواز توبته بناء على بقاء[١] الاستحقاق وليس الاستحقاق بقطعىّ بل ظنّىّ .

المسئلة الثالثة

فى الوجه الّذى يحسن منه تعالى فعل الألم به

قال : و الصّانع تعالى لايفعل الألم لدفع الضّرر لقدرته على فعله ابتداءً (و)[٢] لأنّهما فعله ، ولالظنّ ما لأنّه عالم لنفسه ، ولا لأنّه يعلم أنّه إن لم يولم زيداً فعل مايستحق (به)[٣] العقاب لقدرته على العفو وقدرة العاصى على الامتناع ، وإنّما يفعله للاعتبار ولابدّ فيه من العوض يخرجه عن كونه ظلماً ، ولايفعله للعوض فقط ليحسن الابتداء به ، إذ ليس كالثّواب المقارن تعظيماً ، وتبجيلاً لقبح الابتداء به .

و اذا ساوى الألم اللّذّة فى المصلحة لم يجز فعل الألم ؛ لإمكان التّحصيل بغيره و التّفضّل بالعوض .

اقول اتّفقت المعتزلة على أنّ الله تعالى لايفعل الألم لدفع الضّرر لوجهين :

الأوّل أنّه تعالى قادر على إزالة الضّرر المدفوع من دون توسيط هذا الضّرر فيكون فعله عبثاً وهو قبيح .

الثّانى أنّ ذلك الضّرر المدفوع إمّا أن يكون من فعله تعالى أومن فعل غيره ،

---

(١) فى ب «تغاير»

(٢) فى ا و ج

(٣) فى ب و ج و ا «بالعقاب»

و الأوّل باطل لأنّه تعالى قادر على أن لايفعله من دون هذا فيكون فعله عبثاً ولهذا يقبح منّا أن نولم زيداً لدفع ألم فعلناه به ، سواء زاد على الأوّل أو نقص أو ساواه ، و إن كان من فعل غيره كان الله تعالى قادراً على دفع ضرر الظّالم من دون توسيط هذا الألم فيكون فعله قبيحاً .

و اتّفقوا أيضاً على أنّه لايفعل الألم لظنّ ما من جلب نفع أو دفع ضرر عن المولم ، أو عنه تعالى ؛ لأنّه عالم بكلّ شيء (ف)[1] يستحيل الظّنّ عليه .

قالوا و لايجوز أن يولم زيداً ليمنع من فعل مايستحقّ به العقاب و إن كان قد نازع قوم فيه فإنّهم قالوا إذا علم الله تعالى أنّه لو لم يولم زيداً فعل مايستحقّ به العقاب فإنّه يحسن منه تعالى فعل الألم به دفعاً لضرر العقاب عنه ، ولايستحقّ بهذا الألم عوضاً لمافيه من النّفع. و الشّيخ المصنّف ره أبطل هذا بوجهين :

الأوّل أنّ الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب فيكون توسّط الألم قبيحاً لكونه عبثاً .

الثّانى أنّ العاصى قادر على الامتناع فهو قادر على دفع ضرر العقاب عن نفسه بغير ألم فدفعه بواسطة الألم منه تعالى يكون قبيحاً .

قال السّيّد المرتضى ره : العاصى متمكّن من إزالة القبيح بالتّوبة فلايحسن منه فعل الألم به و هويتأتّى عند القائلين بوجوب قبول التّوبة عقلاً إلّا أن يعنى السّيّد الوجوب الشرعىّ فحينئذ يتمشّى كلامه .

و إذا ثبت هذا فالألم الّذى يفعله الله تعالى فى الدّنيا للاعتبار و اللّطف و يفعله فى الآخرة للاستحقاق : أمّا فعله للاعتبار فإنّه جهة حسن فجاز فعله و أمّا الاستحقاق فقد تقدّم حسنه ولابدّ فى الأوّل من العوض وإلّا كان ظالماً .

---

(١) فى ح

واختلفوا: فقال أبو علي: إنّه تعالى يفعل الألم للعوض؛ وخالف[1] السّيّد المرتضى ره و هو قول شيخنا المصنّف ره .

وقال بعض المعتزلة إنّ كونه لطفاً كاف في حسنه إن كان لطفاً لنفس المكلّف .

احتجّ الشّيخ المصنّف ره بأنّ العوض يمكن الابتداء به فكان توسّط الألم عبثاً، والعبث منفي منه تعالى.

لا يقال هذا ينتقض بالثّواب فإنّه يحسن الابتداء به كالعوض فيكون توسّط التّكليف قبيحاً .

لأنّا نقول: الفرق بينهما ظاهر فإن الثّواب الدّائم الّذي يقارنه التّعظيم والتّبجيل يقبح الابتداء به ، ولا يحسن فعله إلّا بالاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الّذي لا يقارنه التّعظيم فإنّه يجوز الابتداء به .

احتجّ أبوعلي بأنّ العوض المستحقّ يقبح الابتداء به ؛ والعوض المستحقّ ليس كالتّفضّل به .

والجواب الفرق بين النّفعين إنّما في الشاهد ؛ أمّا في حقّه تعالى فإنّه المتفضّل علينا و كيف لا يطلب تفضّله .

واختلفوا في إذا أمكن تحصيل اللّطف بغير الألم من لذّة أوغيرها هل يجوز فعل الألم أم لا ، منع منه الشّيخ أبوإسحق المصنّف وجوّزه السّيّد المرتضى وأبوهاشم.

احتجّ الشّيخ بأنّ الألم إنّما يحسن فعله ، للّطف و العوض ؛ و اللّطف هيهنا يحصل باللّذّة ، والعوض يحصل بالتّفضّل . فكان توسّط الألم عبثاً .

احتجّ السّيّد المرتضى بأنّ المنفعة و اللّطف يخرجان الألم عن كونه ظلماً و عبثاً فساوى اللّذّة .

---

(١) في د «خالفه»

والجواب المنع من المساواة ، إذ الألم إنّما يحسن للمصلحة ، و قدأمكن تحصيلها من دونه فكان توسّطه عبثاً ؛ أمّا اللّذّة فإنّه يحسن فعلها ابتداء .

المسئلة الرابعة
فى ابطال قول البكريّة و التناسخيّة

قال و قول البكريّة هذيان ؛ لأنّا نعلم بألمنا أطفالاً ، و تألّم البهائم . و قول التّناسخيّة أقرب منه ؛ وقد قال شيوخنا القدماء به وهو باطل ؛ لوجوب تذكّره ، و وقوع الألم فى المعصومين ، و وجوب مقارنته الاستحقاق له ، و وجوب الهرب منه ، و الفزع و الجزع . وقد قدّمناه فى فعل غير المستحقّ مايبطل قولهم جملةً .

اقول : ذهب البكريّة وهم قوم منتسبون إلى بكربن أخت عبد الواحد إلى أنّ الأطفال والبهائم لاتألم ، وبنوه على أصلهم أنّ الألم إنّما يكون حسناً بالاستحقاق لاغير.

و ذهبت التّناسخيّة إلى أنّ الألم إنّما يحسن بمجرّد الاستحقاق؛ قالوا : فالطّفل المتألّم إنّما حسن ألمه ؛ لأنّه قدكان قبل فى هيكل أذنب فيه ، فاستحقّ العقاب ، فلمّا انتقلت روحه إلى هذا الهيكل الآخر عذّب بالذّنب المتقدّم ؛ و كذا البهائم . و بنوه على أصل هو أنّ النّفس شيء مجرّد عن[1] هذا الهيكل المحسوس .

والقولان باطلان : أمّا الأوّل فلأنّا نعلم بالضّرورة أنّا نتألّم حال طفوليّتنا ، بل قبل بلوغنا نلحظ ألماً شديداً حاصلاً بالاختراع الّذى لايقدر عليه إلّا الله تعالى ، و كذلك نعلم بألم البهائم ، و شدّة مانجدّده عند قربها من النّار ، وغيرها من الموذيات علماً ضرورياً لايقبل التّشكيك؛ و أمّا الثّانى فهو أقرب من الأوّل، وإن كان محالاً أيضاً. و وجه كونه أقرب أنّه إنكار لعلم كسبىّ هو إبطال التّناسخ بخلاف الأوّل الّذى :

---

(١) فى ا «غير»

هو إنكار لمعلوم ضروري هووجود الألم .

وقد نقل الشّيخ أبوإسحق ره عن بعض قدمائنا القول به ؛ وهو مروي عن زرارة بن أعين[١] من علمائنا المتقدّمين .

والدّليل على فساده وجوه :

الأوّل لوكان الألم بسبب الذّنب الصّادر عنّا في هيكل آخر لوجب أن نتذكّر أحوالنا في ذلك الهيكل و التّالي باطل بالضّرورة فالمقدّم مثله .

ولقائل أن يقول : جاز أن يكون التذكّر مشروطاً بذلك الهيكل الأوّل .

الثّاني أنّ الألم يقع في المعصومين ، كالأنبياء و الأئمّة ، فإنّ الله تعالى يمرضهم مع امتناع صدور الذّنب عنهم قبل البعثة و بعدها و أيضاً فإنّهم على تقدير الإصرار على الذّنب . يجب الاستحقاق بهم عند أمراضهم وذلك باطل بالإجماع .

لايقال: لايجوز الاستحقاق بهم عندالمرض لجواز صدورالتّوبة منهم.

لأنّانقول : قبول التّوبة عند التّناسخيّة واجب فكان حلول المرض فيهم ظلماً فعلمنا أنّهم لم يتوبوا .

الثّالث كان يجب الاستحقاق[٢] بالبهائم والأطفال عند مرضهم ؛ لأنّهم مذنبون حينئذ والتّالي باطل بالإجماع .

الرابع أنّ الآلام الواقعة على جهة العقوبة يحسن الجزع منها ، والهرب والفزع إلى الله تعالى والتّضرّع إليه في إسقاطها ؛ وسؤال العفوعمّن حلّت[٣] به والأمراض بالعكس فإنّا مأمورون بالصّبر عليها وترك الجزع والحزن فعلمنا أنّها ليست عقاباً .

الخامس قدبيّنّا أنّ الألم يحسن وإن لم يكن على جهة الاستحقاق وذلك يبطل

---

(١) في ا «ايمن»

(٢) في د «الاستخفاف»

(٣) في ا «عن الحلف به»

قول التّناسخيّة و البكريّة جملة ؛ لأنّهم بنوا أصولهم عليه و أيضاً لاخلاف فى حسن التّكليف المبتداء وهو شاقّ و ليس بمستحقّ إذ كلامنا فى تكليف لاتكليف قبله .

المسئلة الخامسة

فى اثبات العوض على الله تعالى

قال : والألم المبتداء منه سبحانه فى المكلّف و غيره من غير علقة العبد عليه عوضه ؛ و كذلك الآلام الواقعة بأمره وإباحته مع عدم الاستحقاق كفعله ولاعوض على ذابح الشّاة ، وإلّا لم يكن الفعل حسناً كذابح السّنّور . وأيضاً فالعوض لايربو[١] على الألم ويحسن منّا أن نبتدء بذبح المحرّمات . وفاعل القتل دون الأمر يلزم[٢] العوض لاختلاف الأمرين فى التّحسين ؛ واللّطف فى الذّبح وإن تحقّق فعدم وجوبه بغير مصلحة فإن علم سبحانه و تعالى وقوعه وإلّا قام[٣] غيره مقامه وقد يكون نافى العبثيّة الأكل[٤] و أمثاله ؛ والإلجاء آكد من الأمر . و ليس الهرب من السّبع على الشّوكة ملزم القديم (عوضاً)[٥] ؛ بل الابتداء[٦] . والمعرفة حاصلة من قبيل إقدامه وفى استخدام العبيد عوض لهم عليه ؛ وجهة الثّواب غير جهة العوض .

اقول : اتّفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الآلام المبتدأة فى المكلّف و غيره من غير علقة العبد وإلّا كان ظلماً ، واحترزنا بالمبتداة

---

(١) فى ا «يرى» و فى ج «لايوفى» و فى د «يربى»

(٢) فى ج «يلزم»

(٣) فى ح «أقام»

(٤) فى ب «فى الاكل»

(٥) ب و ج

(٦) فى ج و د «بل الاسد»

عمّا يفعله بالاستحقاق كحدّ الزّانى، وبمن غير علقة العبد عمّا إذا ألقينا إنساناً فى النّار فمات؛ فإنّ المولم له هو الله تعالى؛ و العوض على الملقى؛ لأنّ العادة و اطّرادها اقتضت إيلامه؛ ولافرق بين مايفعله للعوض أو للّطف؛ خلافاً لعباد سليمان فإنّه قال: الألم الّذى يفعله لمجرّداللّطف لايجب فيهالعوض؛ والحقّ خلافه لأنّه ظلم فلايحسن و كذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحيّة و النّذور والقرب، و الآلام الواقعة بإباحته كذبح الشّاة، والآلام الواقعة بايجابه إذا لم يكن مستحقّه كحدّ الزّانى فإنّها بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى.

ولاعوض على ذابح الشّاة لوجوه:

الأوّل: لوكان العوض عليه لما وقع الفرض بينه وبين ذابح السّنّور فى الحسن و التّالى باطل بالضّرورة فالمقدّم مثله.

الثّانى أنّ العوض لايربو على الألم أى لايزيد عليه. والألم المساوى لايحسن بل لابدّ وأن يكون بالغاً مبلغاً يستحقر الألم فى جنبه كأعواض الأطفال، يمرضهم الله تعالى.

الثالث لوكان العوض علينا يحسن منّا ذبح المحرّمات ابتداءً لأنّ العوض علينا، ولمّا لم يحسن ذلك فكذا هيهنا، و هذا قريب من الأوّل.

اعترض الشّيخ على نفسه، بأنّ فاعل القتل يلتزم العوض دون الأمرفلم لايكون العوض فى الشّاة على الذّابح، دون[1] الآمر.

و أجاب بالفرق بين الأمرين فإنّ الأمر لايحسن أمره بفعل القتل لأنّ الآمر ظالم ليس له عوض زائد على الألم الدّاخل على المقتول بحيث يقتضى حسنه؛ أمّا الله تعالى إذا أمر بذبح الشّاة فإنّه غير ظالم وعنده من الأعواض مايزيد على الألم، فكان مقتضياً لحسن الذّبح.

(١) فى ب «لا»

و اعترض الشّيخ على نفسه بسؤال آخر : وهو أنّ الألم إذا كان يتضمّن اللّطف ـ وتحصيله واجب على المكلّف ، أومندوب ـ فليكن ذبح الحيوانات واجباً أومندوباً لاشتماله على المصلحة ، وليس كذلك بل هومباح .

وأجاب عنه بأنه وإن كان لطفاً إلّا أنّه لم يجب على الواحد منّا لأنّ مصلحته ، قد تكون لغيره ، و تحصيل مصلحة الغير على الواحد منّا غير واجب و المصلحة و إن وجبت على الله تعالى فإنّا إن ذبحنا الحيوان فقد حصلت وإلّا فعلى الله تعالى هنا[1] مايقوم مقامه فى اللّطف ؛ و أيضاً الألم يحسن إذا تضمّن مصلحة ، إمّادينيّة أو دنيويّة فمعها ينتفى العبث ، و مع العوض ينتفى الظّلم ، والأكل و شبهه مصالح دنيويّة لا يجب علينا تحصيلها إلّا عند الحاجة إليها فلايكون الذّبح واجباً و إذا ثبت وجوب العوض عليه تعالى عندالأمر والإباحة ثبت وجوبه عندالإلجاء فإنّه إذا ألجأ زيداً بإيلام عمرو كان العوض عليه تعالى لأنّ الإلجاء آكد من الأمر فإذا وجب العوض عليه فى الأمر والإباحة ففى الإلجاء أولى .

و اعترض الشّيخ ره على نفسه بالهرب من السّبع على الشّوك فإنّ العوض على السّبع و إن كان الله تعالى هوالملجىء بخلق المعرفة بضرر السّبع .

أجاب الشّيخ عنه بأنّ الملجىء هنا هوالسّبع لأنّه الملجىء حقيقة وخلق المعرفة ليس بإلجاءٍ لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب ، و الهرب إنّما حصلت من الإقدام فهو الملجىء ، لاالله تعالى .

و أمّا استخدام العبد فإنّه يوجب عوضاً على الله تعالى لأنّه الآمر به فكان كذبح الشّاة .

لايقال : العبد يثاب على طاعة السّيّد فلايكون له عوض عليه .

---

(١) فى ا «بنا» و فى ج «منّا»

لأنانقول : لااستبعاد فى اجتماع الثّواب والعوض من حيثيّتين ، فإنّ جهةالثّواب طاعتهم لساداتهم ؛ وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرّف فى أنفسهم . أو[١] نقول: هيهنا[٢] شيئان : إباحة الاستخدام للسّادات والعوض فيه على الله تعالى (كالذّبح و أمر العبد بالامتثال والثّواب فيه عليه تعالى)[٣] فاختلف الجهتان[٤]

المسئلة السادسة

فى الانتصاف

قال : وهو تعالى بالتّمكين ضامن للانتصاف لاالعوض[٥] كدفعى سيفاً إلى شخص ليقتل به كافراً ، فيقتل به مؤمناً ، ولايجوز أن يمكّن به أحداً من الظّلم إلّالوله من الأعواض مايوازى ظلمه وإلّا كان تعليقاً للواجب بالتّفضّل وهو غير جائز .

اقول : إذا مكّن الله تعالى الظّالم حتّى فعله مع قدرته على منعه بالجبر فلابدّ من عوض ولايجب عليه تعالى ، فإنّ الواحد منّا إذا دفع الى غيره سيفاً ليقتل الكافر به فيقتل به مؤمناً فإنّه لايستحقّ العوض على الدافع كذلك الله تعالى أعطى العبد قوّة ، يتمكّن بها من فعل الطاعة ففعل بهاالظّلم ، فالعوض عليه ، نعم إنّه يجب عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر فإنّه لولا ذلك لماحسن منه التمكين ؛ والانتصاف : هو بأن يستو فى من الظالم من منافعه الّتى يستحقّها على الله تعالى مايقابل فعله .

و اختلف الشّيوخ هنا فى أنّه هل يجوز ان يمكّن الله تعالى الظّالم من الظّلم

---

(١) فى ب «اذ»

(٢) فى ب «هنا»

(٣) فى ا و ج

(٤) فى ب «العينّيتان»

(٥) فى ا «للمعوض»

وليس له من المنافع مايوازى فعله امْلا ، فذهب الشّيخ أبوإسحق ره ، والسّيّدالمرتضى ره الى أنّه لايجوز أن يمكّن الله تعالى من الظّلم من ليس له فى الحال من المنافع مايوازى ظلمه .

و قال أبوهاشم : إنّه يجوز إذا علم الله تعالى أنّه يكتسب من الأعواض مايوازى فعله .

وقال أبوالقاسم البلخىّ إنّه يجوز مطلقاً ويتفضّل الله تعالى عليه .

قال أبوهاشم : ردّاًعلى أبى القاسم إنّ التفضّل غيرواجب والانتصاف واجب، وتعليق الواجب بغير الواجب محال .

قال الشّيخ أبوإسحق و السّيّد رحمهما الله التبقية تفضّل غير واجب والانتصاف واجب فلاتعلّق[1] بها[2] وهولازم .

المسئلة السابعة

فى انقطاع العوض

قال : و العوض منقطع و إلّالم يحسن تحمّل ضرر شاهداً ، و إلّا لماجاز إيلام الكافر المكلّف و احترامه وحديث الغمّ والضّرر هذيان لجواز وصول العوض فى الدّنيا أوجعله بحيث يشعر الإنسان بانقطاعه .

اقول: ذهب أبوعلى إلى أنّ العوض دائم كالثّواب و خالفه الشّيخ أبوإسحق ره و قال إنّه منقطع و هو اختيار السّيّد المرتضى و أبى هاشم و قاضى القضاة ، و احتجّ الشّيخ بوجهين :

---

(١) فى د «يتعلّق»

(٢) فى ب «بهما»

الأوّل : أنّ دوام العوض لو كان شرطاً لماحسن من دونه والتّالي باطل بالوجدان فإنّا نستحسن تحمّل المشاق و الآلام لمنافع منقطعة فالمقدّم مثله .

لايقال: هذا لايأتى فى العوض عليه تعالى .

لأنّانقول : من قال : بدوام العوض جعله دائماً فى نفسه ، شاهداً أوغائباً .

الثانى : لو كان الدّوام شرطاً لماجاز إيلام الكافر و احترامه[1] و التّالى باطل فالمقدّم مثله : بيان الشرطيّة أنّه بكفره يستحقّ العقاب الدائم و بإيلامه يستحقّ العوض الدّائم و الجمع بينهما محال .

أجاب أبوعلى بوجهين :

الأوّل أنّ العوض يتحبّط بالكفر .

الثانى أنّه يخفّف عقابه .

وربّما أجاب أصحابنا عن الأوّل بأنّ الإحباط فى نفسه باطل ولاتتأتّى هنا لأنّ الطّاعة و المعصية متنافيان ، لاقتضاء الطاعة التّبجيل و المعصية الاستحقاق فلايمكن الجمع بينهما بخلاف العوض الّذى لاتعظيم فيه فإنّه غير منافٍ للاستحقاق .

و عن الثانى : أنّ العوض فى الآخرة هو النفع بالاتّفاق .

احتجّ أبوعلى بأنّه لولا دوامه لزم التّسلسل و التّالى باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة أنّ انقطاعه يوجب الغمّ و الحزن والضرر ؛ وذلك ألم يستحقّ به عوضاً آخر فإن كان دائماً فهو المطلوب وإلّا تسلسل .

والجواب يجوز أن يعوّض الله تعالى فى الدنيا عوضاً يوفى على الألم كما فى حقّ البهائم الّتى لايجب حشرها والكفّار و أيضاً ويجوز أن يوصلها الله تعالى إلينا ولايشعر بانقطاعها فلا يلحقنا غمّ فيبطل ماقاله .

---

(١) فى ا و د «اختراما»

المسئلة الثّامنة

فى ان العوض (لايسقط)[١] بالهبة والابراء

قال ولايسقط العوض بالهبة والإبراءِ فى الدارين معاً كما لايسقط فى حقّ اليتيم و المحجور عليه بابرائه منه و العوض يزيد بالتأخير إن كان فى التأجيل مصلحة و إلّافلا .

اقول : ذهب الشّيخ إلى أنّ العوض لايسقط بالهبة و لا بالإبراء فى الدّارين معاً لعدم العلم بمقداره ، ولأنّ الاستيفاء ليس إلينا بل المستوفى هوالله تعالى فكان حالنا حينئذ كحال المحجور عليه واليتيم الّذى لايصحّ له التصرّف فى ماله بالهبة والإبراء.

واعلم أنّ العوض إن كان فى تأجيله[٢] مصلحة جاز تأخيره بشرط أن يزادالعوض فيه وإلّا لم يجز .

المقصد التّاسع

فى افعال القلوب و نظائرها

يريد بافعال القلوب : الأفعال الصادرة عن الإنسان فى القلب كالعلم والإرادة وشبههما من الشهوة والنفرة وغيرهما . ويريد بنظائرها ماهومتعلّق بالإنسان ، بواسطة الحياة كالقدرة و شبهها و هذا المقصد يشتمل على مسائل :

---

(١) فى ا و ج

(٢) ا و ب و ح «تعجيله»

المسئلة الاولى
فى العلم

قال : القول فى أفعال القلوب ونظائرها : العلم معرفة المعلوم على ماهوبه.

اقول : هـذه المسئلة قد مضى البحث فيهـا فى أوّل الكتاب فلاحـاجة إلى إعادتهـا هنـا .

المسئلة الثانية
فى جواز تعلّق العلم بمعلومين

قال فقد يتعلّق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بمنافات الحركة للسكون فإنّه لولا أن نعلم به كلاهما لم يصحّ الأوّل .

اقول : اختلف المتكلّمون هنا ، فقـال الشّيخ أبوإسحق المصنّف ره إنّ العلم الواحد يتعلّق بمعلومين ؛ وإليه ذهب الجبائى ؛ و أوجب ذلك أبومنصورالبغدادى .

و قال القاضى أبوبكر كلّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر فى العقل يجوز أن يتعلّق بهماعلم واحد ، والظاهر أنّ الشّيخ اختار هذا ، لأنّه أتى بلفظ قد الـدالّة على التّقليل ، و يمثّل بالمنافات بين الحركة و السّكون الّذى لايعقل إلّامعها .

و قال آخرون : إنّ العلم لايتعلّق بمعلومين.

و قال بعض المتأخّرين إن فسّرنا العلم بالتعلّق لم يصحّ لأنّه يصحّ أن يعلم كون الشّخص عالماً بأحد المعلومين مع الذّهول عن كونه عالماً بالآخر و إن فسّرناه بمايوجب التعلّق لم يمتنع ؛ لأنّ العلم المتعلّق بكون السّواد مضادّاً للبياض إن لم يكن هوبعينه متعلّقاً بهما لم يكن متعلّقاً بالمضادّة الّتى بينهما ، بل لمطلق المضادّة

و ليس كلامنا فيه ، بل فى العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة و إن[١] كان متعلّقاً بهما فهو المطلوب .

ثمّ أبطل قول أبى بكر بأنّ العلم بمضادّة السّواد (والبياض لما ثبت أنه متعلّق بالسّواد والبياض مع أنه يصحّ أن يعلم السواد)[٢] وحده مع الجهل بالبياض فقد (تعلّق)[٣] ذلك العلم بأمرين يصحّ العلم بأحدهما دون الآخر .

قال بعض المحقّقين : إذا فسّرنا العلم بالتعلّق جاز تعلّق العلم بالمجموع وتكون الأجزاء داخلة فيه ، وحينئذ قد يتعلّق بأمرين وأنت حكمت بامتناع ذلك ، واستدللت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر وهذا لايتأتّى هنا .

وفيه نظر لأنّ التّعلّق نوع من الإضافة ويتغاير بتغاير المضاف إليه قطعاً فنحن نمنع اتّحاد التّعلّق بين العلم و المجموع و بينه وبين الأجزاء نعم لاريب فى الاستلزام عند الاعتبار ، أمّا الاتّحاد فلا .

قال و أيضاً كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وهو قال مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر ، وذلك لأنّ المطلوب هنا التعلّق بمعلومين لا بمعلوم ، و بالعلم بمعلوم آخر .

و فيه نظر لأنّا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم فيصير التّقدير أنّنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين و نعلم كونه ذاهلاً عن الآخر و ذلك يدلّ على التّغاير إلّا أن يكون ممنوعاً ولادليل عليه ؛ أمّا إذا قلنا كما قال المتأخّر كان الذهول صفة لنا فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين و نذهل عن

---

(١) فى ا «فان»

(٢) فى ا و د

(٣) فى ب و ج و د

كونه عالماً بالآخر فلولا التّغاير فى علمه[١] لاستحال ذلك لأنّ التقدير أنّ العلم هو التّعلّق ويستحيل أن يعلم كون الشيء متعلّق بأحدالمعلومات ونذهل عن كونهمتعلّقاً بالآخر إذاكان المتعلّقان[٢] واحداً .

قال و ايضاً على تقدير تفسير العلم بمايوجب التعلّق جعل العلم بمطلق المضادّة غير متعلّق بشيئين[٣] و ذلك غيرمعقول لأنّ المضادّة لايعقل إلّابين شيئين بل يكون الشّيئان شاملين لكلّ مايقع عليه اسم الشيئيّة ولافرق بين المضادّة المطلقة وبين المضادّة المخصوصة إلّا بعدم التعيين و وجوده فيما يتعلّق المضادّة[٤] بهما ولايختلفان من حيث تعلّقها[٥] بمعلومين .

و فيه نظر فإنّ قوله وليس كلامنافيه بل فى المضادّة بينهما لايقتضى كون العلم بالمضادّة لايتعلّق بشيئين مطلقين ولاتعرّض له بل قال : إنّ البحث فى المضادّة الّتى بين السّواد و البياض فيجب أن يأخذ المضادّة المخصوصة فى البيان لامطلق المضادّة قال وإبطال قول المجوّزين بقوله العلم بالسواد والبياض متعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غيرصحيح لأنّ كلامهم فى المضادّة المتعلّقة بهما و تصوّر السواد وحده غير تصوّر المضادّ للبياض فليس مايصحّ العلم به مع الجهل بالآخر و هو أحد الشيئين الّذين يتعلّق العلم بهما وهوجيّد .

المسئلة الثالثة

فى اختلاف العلوم باختلاف المعلومات

قال : والعلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة ، مختلفة ؛ لأنّ النظر مناف للعلم.

---

(١) فى ب «عليه» و فى د «عليّته»

(٢) فى ب و ج «التعلّقان»

(٣) فى ب «بشيء»

(٤) فى ا و ج «بالمضادّة بهما»

(٥) فى ح «تعلّقهما»

بالمدلول[١] و مشروط بالعلم بالدليل .

اقول : اختلف المتكلّمون فذهب قوم منهم إلى أنّ العلم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الأجسام و وجود الصانع تعالى مختلفة وقال آخرون: إنّها متماثلة لأنّها متّفقة فى كونهـا علوماً و مختلفة باعتبار التعلّقات العارضة . والشّيخ أبوإسحق ذهب إلى الأوّل ؛ و احتجّ عليه بأنّ من صورة النزاع العلم بالدّليل و العلم بالمدلول (وهما مختلفان فالباقى كذلك : بيان اختلافهما : أنّ النظر الّذى هوطلب العلم بالمدلول مناف للعلم بالمدلول)[٢] لأنّ طلب الحاصل محال ، و مشروط بالعلم بالدليل فالعلم بالدليل يخالف العلم بالمدلول لأنّ المنافى لايصحّ أن يكون مثله شرطاً لاتّحاد المثلين فى التنافى والاشتراط[٣].

المسئلة الرابعة
فى مباحث متعلّقة بالارادة

قال والإرادة منّا القصد ومن الصانع العلم الداعى ، والفرق بين الإرادة و الشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ ، و يريده وليست إرادة الشيء كراهة ضدّه لوجودها حالة الغفلة عن الضدّ .

والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تروّه .

والمحبّة الإرادة لكن منه إرادة الثواب ، و منّا إرادة الطاعة .

والرضا قيل : إنّه الإرادة ، و قيل : ترك الاعتراض ؛ و الإرادة لاتراد كالشهوة لاتشتهى ، والتمنّى لايتمنّى .

---

(١) فى ب «بالمعلوم»

(٢) فى ا

(٣) فى ا «وللاشتراط»

اقول فی هذه المسئلة مباحث :

الأوّل فی الإرادة فینا فذهب قوم إلی أنّ الإرادة فینا : هی نفس الداعی .

و الشّیخ أبوإسحق ره أثبت زائداً علیه و هو اختیار أبی الحسن البصری فإنّ الانسان قدیعلم ما فی الفعل من النفع (ثم یجد میلاً و قصداً إلی الإیجاد زایداً علیه وقد یعلم مافیه من النفع)[1] ولا یقصده فلا یوجد و ذلك یدلّ علی ثبوت أمر زاید علی الداعی فی حقّنا .

الثانی أنّ الإرادة فی حقّه تعالی هی نفس الدّاعی لیس أمر زائداً علیه ؛ ذهب إلیه الشّیخ أبوإسحق ره و اختاره ابوالحسین أیضاً .

و قال السّیّد المرتضی ره : إنّ الإرادة فی حقّه صفة زائدة علی ذاته و قدمضی البحث فی ذلك .

الثالث : الفرق واقع بین الإرادة و الشهوة فإنّ الشهوة إرادة تتضمّن التذاذاً بالمشتهی والإرادة مجرّد القصد ومعهذا فإنّ المریض یرید شرب الدواء المرّ ولا یشتهیه بل ینفر طبعه عنه وذلك یدلّ علی المغایرة .

الرابع : ذهب قوم إلی أنّ ارادة الشیء کراهة ضدّه ؛ و الشّیخ أبوإسحق المصنّف ره أبطل ذلك بأنّا قد نرید شیئاً حال الغفلة عن الضدّ وذلك یوجب المغایرة .

و الحقّ أنّ إرادة الشیء یلزمها کراهة الضدّ بشرط التفطّن له فهؤلاء أخذوا لازم الشیء مکانه .

الخامس : العـزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد بسبب الدواعی المختلفة ، المنبعثة عن الآراء[2] العقلیّة ، وعن الشهوات والنفرات المتخالفة ، وان لم یوجد ترجیح لأحد الطرفین حصل التحیّر و إن وجد حصل العزم فالإرادة المبتداة لاتسمّی عزماً ؛ و لهذا لایوصف الله تعالی بالعزم .

---

(١) فی ا

(٢) فی ح «الارادة»

السادس : المحبّة هى الإرادة لكنّها من الله تعالى لنا هى إرادة الثواب ، و منّا فى حقّه تعالى هى إرادة الطاعة . فهذا معنى ؛ وقديطلق المحبّة على معنى آخر باشتراك الاسم : وهى تصوّر كمال من لذّة اومنفعة او مشاكلة كمحبّة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه و الصديق لصديقه .

السابع الرضا قيل : إنّه الإرادة ذهب أبوالحسين الأشعرىّ إليه . وقيل إنّها عبارة عن ترك الاعتراض ؛ و العجب أنّ أبى الحسن فسّر المحبّة و الرضا بالإرادة ، وعنده الكفر مراد فيكون محبوباً و مرضيّاً به و ذلك ينا فى قوله تعالى : والله لايحبّ الفساد وقوله: ولايرض لعباده الكفر.

الثامن : الإرادة لاتراد لأنّها غير مقصودة بذاتها[1]، كما أنّ الشهوة لاتشتهى والتمنّى لايتمنّى وإن كان لذيذاً ، و الفايدة فى ذلك أنّ بعض المجبرة قال : كلّ فعل مراد ، و إرادة الواحد منّا فعل ، فلها إرادة ، فإمّا أن يتسلسل أو ينتهى إلى إرادة قديمة .

و الجواب : الإرادة و إن صدرت عنّا فإنّها لاتراد كالتمنّى .

المسئلة الخامسة

فى ابطال كلام النفس

قال : و كلام النفس هذيان وإلّا لم يجز أن نصف احداً بأنّه غير متكلّم أخرساً كان أوساكتاً .

اقول: قدبيّنّا فى مامضى أنّ أباالحسن الأشعرىّ مثبت معنى فى النفس غير الإرادة هوالكلام النفسانى المغاير للحروف والأصوات ، و بيّنّا أنّه غير معقول فإنّ العقلاء

---

(١) فى ا «لذاتها»

كافّة لايصفون بالتكلّم إلّا من صدر عنه الحروف والأصوات ، و يصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام و لو كان الكلام معنى قائما بالنفس لما صحّ سلبه عنهما لوجود المعنى منها . وقد مضى البحث فى ذلك على الاستقصاء .

المسئلة السادسة

فى حدّ اللذّة والالم

قال : والألم إدراك المنافى ، واللّذّة : إدراك الملايم وليس الخلاص عن الألم ، اللذّة ، للذّة للمبصر مبتداءً لصورة جميلة .

اقول : هذا حدّ العلم واللذّة عند الأوائل قالوا : الألم إدراك المنافى واللذّة إدراك الملايم والمعتزلة أيضاً حدّ وهما بذلك .

واتّفق الكلّ على أنّ الألم وجودى و اختلفوا فى اللذّة فذهب محمّدبن زكريّا الطبيب إلى أنّ اللذّة : عبارة عن الخلاص عن الألم و أنّ الألم[1] : هو الخروج عن الحالة الطبيعيّة . (و أنّ اللذّة هى العود الى الحالة الطبيعيّة بعد الخروج عنها)[2]

و أبطل الشّيخ المصنّف الأوّل بأنّ اللذّة قد يحصل و إن لم يسبق الألم ، كمن وقعت عينه ابتداءً على صورة جميلة فإنّه يلتذّبها من غير سابقة ألم الشوق ، فلايكون اللذة خلاصاً منه ، و الثانى باطل أيضاً و السبب فيه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأنّ اللذّة إنّما يحصل بالإدراك الّذى لايحصل إلّا بانفعال الحاسّة يقتضيه تبدّل حال .

المسئلة السابعة

فى ماهيّة القدرة

قال : والقدرة عبارة عن سلامة الأعضاء و صحّتها لاستحالة الانفكاك و قد أثبتها

---

(١) فى ا «اللذّة»

(٢) فى ج

قوم من أصحابنا معنى.

اقول : اختلف الناس فى القدرة الّتى لنا ما هى فذهب الشّيخ ابواسحق المصنّف ره إلىأنّ المرجع بها الىسلامة الأعضاء وصحّتها ، و صحّة البنية والاعصاب ، واتّصالها وهو اختيار أبى الحسين البصرى و جماعة من المعتزلة و ذهب السّيّد المرتضى ره و جماعة البصريّين الى : أنّ القدرة معنىيخلقه الله تعالى فىجزء منالجسم الحىّ المبتنى بنيّة مخصوصة يوجب كون هذه الجملة على حالة القادر ثمّ يصحّ منها الفعللاختصاصها بتلك الحالة ؛ والاشعريّة وافقوهم على ذلك إلّا أنّهم نفوا الحال .

احتجّ المصنّف : بأنّ البنية متى صحّت صحّ وقوع الفعل عنها (و متى صحّ وقوع الفعل عنها)[1] كانت صحيحة فيهما غيرمتعارضين[2] فأحدهما هوالآخر.

و فى الاستدلال نظر اذالتلازم لايدلّ على الاتّحاد ؛ قوله : وقد أثبتها قوم من أصحابنا معنى إشارة إلى مذهب السّيّد المرتضى و احتجّ بأنّ افتراق الذاتين بالفعل و عدمه مع تساويهما يقتضى ثبوت زائد ولأنّ القدرة يختصّ المحلّ و صحّة الفعل صادرة عنالجملة فلميجز أن يكون مايرجع الىاحدهما مقتضياً لمايرجع إلىالآخر. و البنية عبارة عن أعصاب ، و حرارة ، و برودة ، و رطوبة ، ويبوسة ، و هى راجعة إلى المحلّ فلايكون مقتضية لمايرجع إلى الجملة ولأنّها حاصلة فى الميّت .

و الجواب عن الأوّل أنّ الزائد هو سلامة الاعضاء و ذلك كاف فلادليل على الزايد .

وعن الثانى بالمنع منالاستحالة فإنّه يجوز أن يكون أحدهما حالّاً فىالمحلّ و مقتضياً للجملة حكماً و هوالجواب عن البنية و بنية الميّت غير صحيحة بفقدان تردّد الروح الّذى هو شرط فى صحّة الفعل .

---

(١) فى ب و ج

(٢) فى ا و ج «متفارقين»

المسئلة الثامنة
فى أنّ القدرة قبل الفعل

قال : و ممـا يصحّ وجود ها قبل الفعل و استدامتها بعده وهى صحّة الأعضاء . وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل ويلزم منه تكليف مالايطاق و حدوث قدرته تعالى ، أوقدم العالم و إثبات أمرمستغنى عنه لأنّ الحاجة إليها وجوده وقد وجد.

اقول : ذهب المعتزلـة و الأوائل إلى أنّ القدرة متقدّمة على الفعل ؛ وقالت الأشعريّة إنّها مقارنة . والشّيخ أبوإسحق ره لمّا جعل القدرة عبارة عن البنية السـليمة وهى موجودة قبل الفعل و بعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة فى تقدّمها و إنّما ذكر ما ذكر من ابطال قـولهم بناء على أنّها مضى كما ذهب إليه أصحابه و استدلّ على تقدّمها بوجوه :

الأوّل أنّ الله تعالى كلّف الكافر بالإيمان حال كفره فلولم يكن قادراً عليه لزم تكليف مالايطاق وهو باطل بالإجماع فوجب أن يكون قادراً على الإيمان حالة الكفر و ليست تلك حالة الإيمان و القدرة متقدّمة .

الثانى : أنّ القدرة لوكانت مع الفعل لزم قدم العالم أوحدوث قدرة الله تعالى ، و القسمان باطلان بالإجماع فالمقارنة باطلة .

الثالث : الفعل إنّما يحتاج إلىالقدرة لإيجاده فعند وجوده يكون مستغنياً عنها فلايقع بها فلايكون قدرة .

و احتجّوا بأنّ القدرة عرض لايبقى فلو تقدّمت بقيت .

و الجواب المنع من الملازمة و من صحّة بقاء الأعراض و من إثبات أمر زائد على البنية .

و اعترض بعض المتأخّرين على الأوّل بأنه وارد على المعتزلة لأنه حال حصول الفعل إذ لا قدرة له عليه.

و على الثانى أنّ المؤثر فى وجود أفعال الله تعالى هو تعلّق قدرته بها و بيان حدوثها ؛ وأمّا التعلّقات السّابقة فلا أثر لها ألبتّة و هذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد .

و على الثالث : أنه منقوض بالعلّة والمعلول .

و الجواب عن الأوّل أنّ القدرة على الفعل ليست بأن توجد الفعل أوّل زمان وجودها ، بل بأن يوجده فى ثانى الحال .

و عن الثانى أنّ الفعل فى زمان حدوثه يكون واجباً لا تأثير المتعلّق[١] فيه ثمّ كيف يصحّ استناد التأثير إلى التعلّق ؛ و معنى تعلّق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه .

و عن الثالث أنّ العلة قبل وجود المعلول يمنع[٢] أن تكون مؤثرة فيه و كذلك حال وقوعه لانضياف[٣] القبل[٤] و الحال إليها .

و اعترض بعض المحقّقين على الأوّل بأنّ الكافر مكلّف بالإيمان من حيث هو قادر حتّى يؤمن فى حال قدرته و هذا ليس تكليفاً بمالا يطاق و من حيث فرض وقوع الكفر منه فى حال قدرته على الإيمان لو كان مكلّفاً بالإيمان كان تكليفاً بمالا يطاق. وهكذا الوجه الثالث : فإنّ الحاجة إلى القدرة وحدها[٥] لأجل أن يدخل فعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه .

و على الثانى لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أنّ قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل فى العبد .

---

(١) فى د «للتعلق»
(٢) فى د «يمتنع»
(٣) فى د «لا يضاف»
(٤) فى د «الفعل»
(٥) فى ب «وجودها»

و الجواب عن الأوّل أنّ الكافر إنّما يكون قادراً حال وجود الإيمان وهو غير مقدور حينئذ فلايكون مطلقاً من حيث القدرة و ذلك تكليف مالايطاق ، و الحاجة إلى القدرة إنا كان لأجل إدخال الفعل من العدم إلى الوجود وجب تقدّمها على الفعل و ذلك هوالمطلوب .

و اعتراضه على الوجه الثانى ليس بشئ.

المسئلة التاسعة

فى تعلّق القدرة بالضدّين

قال : وهى متعلّقة بالأضداد ، لتحقّقه فينا و لأنّها لوتضادّت لتضادّ المقدورات لكنّا[١] على أحوال متضادّة ، و ذلك باطل .

اقول : ذهب المعتزلة و الأوائل إلى أنّ القدرة يتعلّق بالضدّين فإنّ القادر على الفعل قادر على الترك ؛ وخالفت الأشعريّة فيه .

و احتجّ الشّيخ أبوإسحق ره على ذلك بوجهين :

الأوّل : أنّا نعلم قطعاً أنّا قادرون على النقل[٢] فى الجهتين وهما متضادّان .

الثانى لو تعلّق القدرة بمقدور واحد لكانت القدرة على الحركة يمنة متضادّة على الحركة يسرة ؛ ومن المعلوم أنّنا قادرون على الحركتين فيكون كلّ واحد من المعنيين يوجب للجملة حالاً متضادّة[٣] للحالة الأخرى فيكون الجملة على الحالتين المتضادّتين ، وهومحال .

---

(١) فى ب «لكنّها»

(٢) فى د «التنقّل»

(٣) فى د «متضادّة»

احتجّوا بأنّ مفهوم التمكّن من هذا غير مفهوم التمكّن من ذلك و لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين لو كانت على السويّة لاستحال أن يصدر عنها الأثر إلّا عند مرجّح فلايكون مصدرالأثر إلّا ذلكالمجموع فقبلالضميمة لاقدرة و إن لم تكن علىالسويّة لم تكن القدرة قدرة إلّا على الراجح .

و الجواب عن الأوّل أنّ المعنى لايتبدّل بتبدّل الألفاظ و مفهوم التمكّن هوالقدرة . و التمكّن من هذا مع التمكّن من ذلك مشترك كان فى مطلق التمكّن ولامعنى[1] بالقدرة إلّا ذلك المشترك إلّا أن يعنى بهما المشترك مع الخصوصيّات فحينئذ يكون لفظ القدرة واقعاً بالاشتراك على معان لاتتناهى بعدد المقدورات و هو باطل بالإجماع .

و عن الثانى أنّ احتياج القدرة الى زائد ليقع الفعل بها هو مذهبنا و لايدلّ على مطلوبكم .

المسئله العاشرة

فى متعلّق[2] القدرة

قال : و لابدّ من تعلّق القدرة بشىء ، و إلّا نقص[3] كونها قدرة ، و هى متعلّقة بالحدوث لأنّه الحاصل بها .

اقول: ذهب من لاتحقيق له الى أنّ القدرة لايتعلّق بشىء و المصنّف أحال ذلك لأنّ القدرة هى الّتى يصحّ بها الفعل فلابدّلها من متعلّق ؛ و إلّا لم يكن قدرة[4].

---

(١) فى د «معنى»

(٢) فى د «نقض»

(٣) فى ب «تعلّق»

(٤) فى ب «قادراً»

احتجّ المخالف بأنّ الممنوع قادر و لامتعلّق[١] له . (و البارى تعالى فى الأزل قادر ولامتعلّق له) [٢] .

و الجواب عن الأوّل أنّ الممنوع متعلّق ، لأنّا أوجبنا تعلّق القدرة على بعض الوجوه ؛ و الممنوع عند زوال المنع قادر و كذا البارى تعالى فى الأزل .

إذا ثبت هذا فنقول : متعلّق القـدرة هو الحدوث لاغير ، لأنّ الواقع بحسب تصوّرنا و دواعينا إنّما هوالحدوث خاصّة فهو المتعلّق .

المسئلة الحادية عشر

فى أنّ القدرة غير موجبة للفعل

قال : و ليست موجبة وإلّا لزم إذا خلق الله تعالى فى الضرير الأمّى قدرة على الكتابة أن يكتب ؛ وأيضاً فإن كانت علّة لم تتعلّق إلّا بالموجود و إن كانت سبباً وجب أن لايستطيع ردّ المقدور و كلاهما باطلان .

اقول : ذهبت المعتزلة إلى أنّ القدرة غير موجبة للفعل خلافاً للأشاعره . و استدلّ الشّيخ بوجهين :

الأوّل أنّ القـدرة لو كانت موجبة لكان اذا خلق الله تعالى فى الضرير الأمّى ، القدرة على الكتابة وجب أن يكتب لأنّ العلم والقدرة متغايران ، فإنّ محلّ العلم القلب و ليس هو محلاً للقدرة و اذا تغاير المحلّ لم يتنافيا .

و فيه نظر : فإنّ لقائل أن يقول : يجوز أن يكون العلم شرطاً فى صحّة وقوع المقدور بالقدرة .

---

(١) فى ا «يتعلّق»

(٢) فى ب و ج و د

الثانى : أنّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة أوسبباً ، و الأوّل باطل لأنّ العلم لايتعلّق إلّا بالموجود كالمعنى الموجب المتحرّك المقارن له ؛ والقدرة لاتقارن الفعل على ماتقدّم ، والثّانى باطل لأنّ عند وجود السّبب تخرج عن اختيارنا ؛ ولانقدر على ردّ المقدور كالاعتماد ، ولانقدر على ردّ حركة الجسم عند حصوله ؛ و نحن نعلم القدرة على الشيء ولاتخرج عن اختيارنا فعله و تركه و يمكننا ردّ المقدور مع حصولها .

المسئلة الثانية عشر
فى أنّ القدرة غير باقية

قال : وهى غير باقية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ؛ و هى موجودة قبل الفعل بزمان واحد فإذا وجد استغنى عنها (و)[1] عن مقارنتها .

اقول ذهبت الأشاعرة والبغداديّون من المعتزلة إلى أنّ القدرة غير باقية ، و شكّ السّيّد المرتضى فى ذلك ، و ذهبت جماعة من المعتزلة البصريّين الى أنها باقية (واختار المصنّف أبوإسحق ره الأوّل تفريقاً على القول بأنها معنى لأنّها[2] غير باقية)[3] لأنّ البقاء عنده معنى فلايقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ؛ و هو ضعيف لما تقدّم .

و احتجّ البصريّون بحسن ذمّ من منع الوديعة و إن بعدت ولايحسن إلّا والقدرة موجودة فيكون باقية .

و فيه نظر لأنّ الذّمّ يحسن و إن تعدّدت القدرة والقدرة عند من أثبتها معنى

---

(١) فى ا

(٢) فى ج «انها»

(٣) فى ب و ج

موجود قبل الفعل بزمان واحد وهى متعلّق بالفعل و إن كان معدوماً كمتعلّق قدرة الله تعالى بالفعل حال عدمه . ثمّ لايزال تجدّد قدرة بعد أخرى عند القائلين بامتناع بقائهـا إلى أن تشارف الفعل المدخول فى الوجود أو يبقى دائمة إلى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها فإذا وجد الفعل استغنى عنها و عن مقارنتها لأنّه إنّما يحتاج إليهـا فى الحدوث ، وقد حدث .

المقصد العاشر

فى التكليف وفيه مسائل

الأولى فى شروطه قال : القول فى التكليف . من جملة شرايط التّكليف : العقل و القدرة و العلم بما كلّف به أو التمكّن من العلم به .

اقول : التكليف بعث من يجب طاعته على مافيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام ؛ وله شروط : منها ماهو راجع إلى المكلّف وهو كونه عالماً بصفات الأفعال لئلّا يكلّف بالقبيح و كونه عالماً بمقدار المستحقّ من الثّواب ، و إلّا لجاز أن ينقصه فيكون ظلماً ، وأن يكون قادراً على إيصال الثّواب وأن يكون حكيماً لايفعل القبيح ولايخلّ بواجب و قدمضى بيان ذلك كلّه .

فلمّا أهمل المصنّف ذكرها وقال من جملة شرايط التّكليف تنبيهاً على وجود شروط[1] أخر . وقد ذكر المصنّف الشّرائط الراجعة الى المكلّف وهو كونه عاقلاً وقد مرّ تفسير العقل الّذى مناط التّكليف ، لأنّ تكليف من ليس بعاقل قبيح ؛ و أن يكون قادراً على ما كلّف به و إلّا لزم تكليف مالايطاق و هو قبيح ؛ و أن يكون عالماً يكلّف به أو متمكّناً من العلم و إلّا لزم تكليف مالايطاق ؛ وإنّما لم يفتقر على

---

(١) فى ا «شرط»

العلم لأنّ الجاهل بالله تعالى متمكّن من العلم به وهو مكلّف به .

و هيهنا شروط أخر ذكرناها فى كتاب المناهج داخلة تحت هذه المسئلة .

المسئلة الثانية

فى ماهيّة الإنسان

قال : ومايشير إليه الإنسان بقوله إنّا هذه البنية والجملة لأنّ الأحكام ترجع اليها والإدراك يقع بها و الأفعال المبتداة تظهر فى أطرافها و ليست شيئاً فى القلب والّا لم يصحّ تحريك يد المريض منه .

اقول : لمّا ذكر الشّيخ التّكليف أشار إلى ماهيّة المكلّف ماهى ؛ وقد اختلف النّاس فى ذلك فالّذى اختاره المصنّف ره أنّه هذه البنية المخصوصة والجملة المشار إليها و هو الّذى يعبّر عنه بقوله : إذا فعلت ، و هو اختيار السّيّد المرتضى ره و أكثر المعتزلة ، و ذهب الشّيخ أبوسهل بن نوبخت من أصحابنا ، والمفيد محمّد بن نعمان ره الى أنّه شىء مجرّد غير مشار إليه بالحسّ متعلّق بهذه البنية تعلّق العاشق بمعشوقه لاتعلّق الحالّ بمحلّ و هو مذهب محقّقى الأوائل و اختاره معمر من المعتزلة و ذهب ابن راوندى الى أنّه جزء لايتجزّى فى القلب . و قال جماعة من المتكلّمين إنّ المكلّف هى الأجزاء الأصليّة فى هذا البدن لايتطرّق اليها الزيادة و النقصان باقيه أوّل العمر الى آخره .

احتجّ الشّيخ أبواسحق ره بأنّ الأحكام كاللّذّة و الألم و الإدراك يرجع الى هذه الجملة ؛ و لهذا اذا لمسنا حرارة أدركناها بمحلّ اللّمس و اذا فعلنا فعلاً مباشراً ظهر فى الأطراف و هذه الآثار آثار الماهيّة فدلّ على أنّ ماهيّة الإنسان هى هذه الجملة .

ثمّ إنّ الشّيخ أبطل قول ابن الرّاوندىّ بأنّ ماعدى ذلك الجزء يكون ميتاً إذ ماهيّة الإنسان هى المدرك[١] ؛ و ذلك اشارة الى الجزء الّذى لايتجزّى فيكون ماعداه ميتاً فلايصحّ من المريض تحريك (اليد)[٢] . و فى بعض النّسخ و إلّا لصحّ تحريك يدالمريض منه و وجهه أنّ الإنسان لوكان عبارة عن الجزء الّذى لايتجزّى فى القلب لكان فعله فى أطرافه بمجرّد الاختراع فكان المريض المؤلف الّذى انتهت حاله الى تعذّر تحريك اليد قادراً إليه قادراً على أن يخترع فى يده التّحريك من ذلك الجزء الّذى لايتجزّى و التّالى باطل فالمقدّم مثله . وأظنّ أنّ الثّانية أصحّ .

و احتجّ الأوائل بأنّ العلم بما لا ينقسم غير منقسم و كلّ جسم أو جسمانىّ فهو منقسم فالمحلّ ليس أحدهما .

ويعارضون بالنقطة والوحدة ؛ والاعتذار بأنهما غير ساريين يأتى فى العلم فإنّى لم أقف لهم على دليل بأنّ العلم من الأعراض السارية .

المسئلة الثالثة

فى بيان حسن التكليف

قال : وأفعال الصّانع لابدّ فيها من الأغراض، و إلّا كانت عبثاً ، والغرض فى التّكليف التّعريض لنفع عظيم لايوصل إليه إلّا به اذ يقبح الابتداء بالثّواب ، و تكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض ؛ و كفره من نفسه لامن قبل القديم تعالى . ولهذا يحسن منّا أن ندعو الى طعام من نعلم امتناعه ، و إلى الدّين من نعلم إبائه .

اقول: فى هذه المسئلة ثلث مباحث :

---

(١) فى ب و ج «الدّراك»

(٢) فى ا

الأوّل فى أنّ أفعالـه تعالى معلّلة بالأغراض ، و لمّـا كان هذا البحث مقدّمة فى بيان حسن التّكليف ، قدّمه المصنّف و هذا حكم متّفق عليه بين المعتزلة ، خلافاً للمجبرة ، فإنّهم نفوا الغرض فى أفعالـه تعـالى و جعلوها موجودة على سبيل العبث و الاتّفاق .

و المعتزلة قالوا كلّ فعل لايقارنه غرض و غاية فهو عبث وسفه والله تعالى منزّه عن ذلك .

واحتجّت الأشاعرة بأنّ كلّ فعل لغرض فإنّه يدلّ على نقص فاعله ، واستكماله بذلك الغرض .

وهو ضعيف جدّاً لأنّ الكمال والنّقصان خطابيّ لايجوز الاستدال به فى المقامات العلميّة ؛ وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة العائدة الى عبده لاإليه تعالى .

المبحث الثّـانى : فى إثبات الغرض فى التكليف لأنّه فعل من أفعال الله تعالى فالغرض لازم فيه على ماتقدّم فنقول ذلك الغرض لايجوز أن يكون لإضرار لأنّه تعالى غنىّ فلابدّ وأن يكون هو التعريض للنّفع ولايجوز عوده اليه تعالى لأنّه كامل مطلق فيبقى أن يكون عائداً الى العبيد ولايجوز عوده فى الدّنيا لأنّ العاجل ليس إلّا الألم فيبقى أن يكون فى الآخرة ، و لايجوز أن يكون ذلك النّفع ممايصحّ الإبتداء به وإلّا كان توسّط التّكليف عبثـاً فهو نفع لايصحّ الابتداء به ، و ذلك النّفع هو الثّواب المقارن للتّعظيم والإجلال الّذى لايصحّ فعله ابتداء من دون الاستحقاق ؛ و ذلك يقتضى حسن التّكليف .

المبحث الثالث : فى حسن تكليف الكافر هذا مذهب الإماميّة كافّة و باقى المعتزلة خلافاً للجبريّة . والدّليل عليه أنّ التّعريض للنّفع العظيم موجود فى حقّـه

لأنّ الله تعالى كما عرّض المؤمن للنّفع فكذا عرّض الكافر له بالتّكليف فكان حسناً وعلمه بعدم إيمانه لايؤثّر فى هذا ولاكفره فإنّه يحسن منّا أن ندعو الى طعلم من نعلم امتناعه منه ، وندعو إلى الإيمان من نعلم أنّه لايفعله[١].

احتجّوا بأنّه تعالى علم أنّه لايؤمن فكان تكليفه قبيحاً .

و الجواب : قلنا إنّ العلم غير مؤثّر .

المسئلة الرابعة

فى استحالة تكليف مالايطاق

قال : وقدّ قرّرنا أنّه لايفعل القبيح ، ولايجوز منه أن يكلّف عباده مالايطيقونه كما لايجوز مخاطبة الجماد ، و العلم لايؤثّر فى المعلوم ، بل يتعلّق به ، على ما هو عليه[٢] فكلّ فرض يفرض يقتضى فرضاً فى الأزل يوافقه[٣] اذ لولم يكن كذلك فكان لايجوز إلّا تكليف مالايطاق ولم يقل به أحد من العقلاء .

أقول : اتّفق الإماميّة والمعتزلة كافّة الى استحالة أن يكلّف الله تعالى بمالايطاق و خالف فيه المجبرة فإنّهم جوّزوه .

لنا : أنّ تكليف مالايطاق قبيح فإنّه يقبح منّا أن نكلّف الأعمى نقط المصاحف و المقعد الطّيران فى الهواء . و العلم بذلك ضرورىّ ؛ و الله تعالى - قدبيّنّا أنّه حكيم لايفعل القبيح - فلايجوز منه أن يكلّف بمالايطاق كما لايجوز مخاطبة الجماد .

---

(١) فى «لايعقله»

(٢) فى ب «على مامرّعليه»

(٣) فى ب «لواقعة»

احتجّوا بأنّه تعالى علم من الكافر أنّه لايؤمن ، فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً و هو محال إذ المستلزم للمحال محال . أجاب الشّيخ عنه بأنّ العلم تابع فلايؤثّر في المتبوع وإلّا لزم أن لايكون الله تعالى قادراً . و أيضاً ماذكرتموه مغالطة لأنّ الله تعالى علم في الأزل أنّ الكافر يكفر و أنّ إيمانه ممكن فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً بل دلّ إيمانه على أنّ الله تعالى قد كان علم في الأزل أنّه يؤمن . وأيّ فرض فرضته اقتضى في الأزل فرضاً مطابقاً له ؛ إذ لولا ذلك لزم أن يكون الله تعالى لايكلّف أحداً إلّا بمالايطاق لأنّ كلّ واقع أو معدوم معلوم . و العلم يخرج من المقدوريّة. و ذلك لم يقل به أحد .

المقصد الحادي عشر

في الألطاف وفيه مسائل :

الأولى في حدّه . قال : اللّطف أمر يفعله الله تعالى بالمكلّف لاضرر فيه يعلم عند وقوع الطاعة منه ، ولولا لم يطع .

اقول : هذا حدّ اللّطف وقد حدّه قوم : بأنّه هبة مقرّبة إلى الطّاعة ومبعّدة عن المعصية . ولم يكن له حظّ في التّمكين ولم يبلغ به الهبة[1] (حدّ)[2] الإلجاء فالآلة ليست لطفاً لأنّ لها حظّاً في التّمكين والإلجاء ينافي التّكليف بخلاف اللّطف. و هذا أولى من حدّ الشّيخ لأنّ قوله يعلم عند وقوع الطّاعة يقتضي أن لايكون للكافر لطف ؛ وهذا باطل .

وقد قسّم المعتزلة اللّطف إلى قسمين :

---

(١) في ا و ج و في ب «السيّد»

(٢) في ا و ب «الى»

أحدهما : مايختار عنده المكلّف الطّاعة ويسمّى توفيقاً أويختارعنده ترك القبيح ويسمّى عصمة .

والثانى : مايقرب من الطّاعة و يقوى داعيه إليها .

والمفسدة مايقابل اللّطف . و هذا على ضربين : إمّا مقرّبة و إمّا ما يختار عندها الفعل .

المسئلة الثانية

فى وجوبه

قال : فهو واجب الفعل لأنّ قاعدة التّكليف يقتضى إيجابه كالتّمكّن ولأنّ تركه لطف فى ترك الطاعة ؛ واللّطف فى المفسدة مفسدة .

اقول : اتّفقت الإماميّة ، والمعتزلة على وجوب اللّطف وخالفت فيه المجبرة .

لنا وجوه :

الأوّل أنّ قاعدة التّكليف يقتضى إيجابه كالتّمكين و التّكليف ثابت فاللطف واجب. بيانه : أنّ من دعى غيره الى طعام وأراد تناوله وعلم أنّه لايقدم عليه إلّا بفعل يفعلـه الدّاعى من سياسة أوتأدّب . فإنّه متى لم يفعل ذلك كان ناقضاً لغرضه مبطلاً لمراده و جارياً مجرى منعه من التّناول كذلك التّكليف إذا علم الله تعالى أنّ مع فعل اللّطف يكون العبد أدعى إلى ما كلّف به ، ومع تركه يكون أقرب من الامتناع فإنّه متى لم يفعله كان ناقضاً بغرضه وهو محال .

الثّانى أن ترك اللّطف مفسدة فيكون فعله واجباً : أمّا أنّه مفسدة فلأنّ ترك اللطف لطف في ترك الطّاعة و اللطف في المفسدة مفسدة .

الثالث : القدرة على اللطف ثابتة والدّاعى موجود لأنّ الدّاعى إلى الفعل يكون داعياً إلى مالايتمّ الفعل إلّا به ، ومتى اجتمعت القدرة والدّاعى وجب الفعل .

احتجّوا بأنّ التّكليف تفضّل ولايجب على المتفضّل بلوغ النهاية فيه .

الثّانى أنّه لو كان واجباً لفعله بالكفّار و التّالى باطل وإلّا لآمنو فالمقدّم مثله .

و الجواب عن الأوّل أنّه لافرق بين التّفضّل والواجب فإنّ من تفضّل بالضّيافة وعلم أنّه لايتمّ إلّا باستبشار فإنّه متى لم يفعله عدّه العقلاء سفيهاً .

و عن الثّانى أنّ اللطف لايجب عنده الفعل بل يكون العبد أقرب الى الطّاعة .

المسئلة الثالثة

فى أنّه لايجوز فعل اللّطف بالقبيح

قال : و من لطفه فى فعل قبيح لايحسن تكليفه لدوران الأمر بين أمرين ممتنعين .

أقول إذا قدّرنا أنّ الله تعالى علم أنّ لطف المكلّف فى فعل قبيح هل يجوز أن يكلّف أم لا اختار الشّيخ أنّه لايجوز ، لأنّ الأمر دائر بين أمرين ممتنعين على تقدير التّكليف فيكون التّكليف ممتنعاً . بيانه : أنّ الله تعالى إمّا أن يكلّفه و لايفعل اللطف فيكون قدحرّمه لطفاً مقدوراً عليه والتّكليف مع منع اللطف قبيح ، أو يكلّفه و يفعل اللطف فيكون قدفعل فعلاً قبيحاً وهو ممتنع عليه تعالى فاستحال أن يكلّفه .

المسئلة الرابعة

فى أنّه تعالى لايحسن منه العقاب عند منع اللّطف

قال : واولم يفعل القديم لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلّف لأنّه لمنعه

يفسده و كان الفساد منسوباً إليه لاإلى العبد .

أقول إذا لم يفعل الله تعالى اللطف بالمكلّف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلّف به ؛ لأنّا قد بيّنّا : أنّ اللطف يجرى مجرى التمكّن كما لايحسن عقابه مع ترك التمكّن فكذا ماقام مقامه ؛ ولأنّ المنع من اللطف حمل للمكلّف على المفسدة فيكون وقوعها منسوباً إليه ، لا إلى العبد ، و كلّ ذلك محال .

المسئلة الخامسة

فى الأصلح فى الدّنيا

قال : والأصلح واجب فى الدنيا إذ لامانع منه و تركه بخل ؛ و أيضاً فعدم وقوعه ينقص حقيقة القادر ، و الإخلال منه تعالى بواجب ، لأنه إنما يحرّمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه و هكذا نقول فى مرض الطّفل و البهيمة ؛ و أهل الجنّة منزّهون عمّا ينفرّون ، و زيادة الشّهوات يفتقر إلى زياد البنى و كان مفسدة من هذا الوجه والشّكر المتعلّق به هذيان لوجوده فى الثّواب والأعواض وفعل الأسباب مقابل بمثله ؛ و أيضاً فشكره على الألطاف الدّينيّة مشهور ؛ و قول ابراهيم من ـ و اجنبنى و بنىّ أن نعبد الأصنام ـ معلوم ؛ و كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصّادى من بحر يملكه أو يمنعه من السّكون والاستظلال بظلّ داره ، ولقط ماتناثر من حبّه ، أوالانتفاع بمايلقيه ممّا أكله[1]، رغبة عنه و الصّانع مالك خزائن الدّنيا ، فهو بأن لايمنعنا أولى .

أقول : اختلف المتكلّمون فى الأصلح فى الدّنيا هل هو واجب على الله تعالى أم لا و ذلك كما إذا علم الله تعالى أنّه إن أعطى زيداً ألف درهم انتفع به و ليس فيه

---

(١) فى ب «من تأكله» فى د «ما كله»

مضرّة ولا لأحد ولامفسدة ولاوجه قبح ؛ فذهب شيخنا أبواسحق ره الى وجوبه و هو مذهب البغداديّين و أبى القاسم البلخىّ . وقال باقى أصحابنا و البصريّون من المعتزلة والأشاعرة أنه لايجب

و احتجّ الشّيخ بوجهين :

الأوّل أنه لامانع من فعله فيجب ، إذ الدّاعى و هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة موجود و الصّارف وهو وجود القبح منفىّ فوجب الفعل لأنّ العقلاء يعدّون من لم يفعل ذلك بخيلاً والله تعالى أكرم الأكرمين فوجب صدوره عنه .

الثانى أنّ حقيقة القادر هو الّذى إذا وجدت القدرة و تحقّق الدّاعى و انتفى الصّارف وجب الفعل و قدبيّنّا أنّ الله تعالى قادر على كلّ مقدور ، و عالم بكلّ معلوم و الصّوارف منتفية ، فلولم يتحقّق الفعل لانتقص معنى القادر .

لايقال : لوكان الأصلح واجباً لكان الله تعالى مخلاً بالواجب لإنه قادر على مالايتناهى من المنافع فكلّ نعمة أفاضها الله تعالى علينا هو القادر على الأزيد منها.

أجاب الشّيخ عنه بأنه تعالى إنّما يحرّمنا ذلك لاشتماله على مفسدة لانعلمها نحن و ذلك يخرجه عن باب الأصلح .

لايقال علمه بوجود مفسدة فى زيادة المنافع يتأتّى فى المكلّفين فلو فرضنا طفلاً خلقه الله تعالى فى موضع لايطّلع عليه مكلّف ، أوبهيمة لايطّلع عليها أحد ، فإنّه يجب عليه إفاضة الجود عليهما ، ولامفسدة فيه لأحد من المكلّفين .

أجاب الشّيخ عنه بأنّ خلق مثل هذا الحيوان لايقع و إلّا لزم ما ذكرتم أمّا ما شوهد من الحيوانات والأطفال فإنّما لم يجب إفاضة الخير عليها لاشتماله على المفسدة لغيرها من المكلّفين .

لايقال : هذا يستقيم فى الدّنيا ؛ أمّا الآخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه تعالى أن يزيد شهواتهم ولذّاتهم ، و ذلك يؤدّى الى مالايتناهى.

أجاب الشّيخ عنه بأنّ زيادة الشّهوة إنّما يكون مع زيادة البنية فكان يجب أن

يزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجبل العظيم و ذلك منفّرغاية التنفّر و أهل الجنّة منزّهون مما يوجب التنفّر .

لايقال : لو كان الأصلح واجباً لما استحقّ الله تعالى الشّكر عليه ، لأنه يصير كقضاء الدّين .

أجاب الشّيخ عنه : بأنّ الثّواب و العوض واجبان عندكم ؛ و مع ذلك إنّا شكره عليهما .

لايقال : إنّما نشكره على فعل سبب الثّواب وهوالخلق و التّكليف .

أجاب الشّيخ عنه بأنه مقابل بمثله فإنه إنّما نشكره لأنّه خلقنا و كلّفنا ، و أيضاً فإنّا نشكره تعالى على الألطاف الدّينيّة مع أنّها واجبة . وبيان[1] الشّكر على الألطاف الدّينيّة أنه مشهور بين النّاس . ولأنّ ابراهيم (ص) سأل الله تعالى أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام فقد سأل الله تعالى أن يلطف له فيجنبه الكفر .

ثمّ إنّ الشّيخ ره تعجّب من عدم القول بالأصلح فقال : كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لايقلّ شربه منه ، أويمنعه من السّكون والاستظلال بظلّ داره ، أو أن يلقط ما تناثر من حبّة ، أو الانتفاع بمايلقيه ممايأكله رغبة عنه ؛ ولاريب أنّ ملك الله تعالى كالبحر و مايتناوله الإنسان ممّايفيضه عليه أقلّ من نسبة الجنّة إلى الحبّ المتناثر و الشّيخ كثّر الأمثلة استظهاراً فى البيان .

---

(١) فى ب «بنيان»

مسائل اربع
فى التوحيد
المسئلة الاولى
فى كونه عالماً فى الازل

قال : نكت من التّوحيد أغفلناها فى بابهـا . الصّانع عالم فيما لم يزل لأنّه لو تجدّد له ذلك لقامت بهالحوادث و استحال أن يحدث العلم إلّا وهوعالم .

أقول : ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على مانقل عنه إلى أنّ الله تعالى يعلم الأشياء المتجدّد بعلم متجدّد ، لأزلىّ ، وباقى الإماميّة على خلاف هـذا و أنّـه تعالى عالم فيما لم يزل .

و استدلّ الشّيخ بوجهين :

الأوّل أنّه لوتجدّدت هذه لكان الله تعالى محلّاً للحوادث ، وقد سلف بطلانه .

الثّانى أنّه لو تجدّدت له هذه الصّفـة لكان عالمـاً قبل حدوثها ، و التّالى باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة : أنّ العلم من أحكم الأشياء لأنّه إيجاد شىء ليطابق المعلوم فلو كان محدثاً لكان فاعله عالماً ففاعله إن كان غير الله تعالى لزم أن يكون الله تعالى منفعلاً عن غيره وهو محال و إن كان هو الله تعالى كان عالماً قبل تجدّد العلم و أمّا بطلان التّالى فلاستحالة الجمع بين النّقيضين .

المسئلة الثانية
فى كونه تعالى قادراً فى الأزل

قال : و قادر فيما لم يزل لأنّه لو تجدّد له ذلك لكان مفيد ذلك امّا هو ويلزم منه سبق القادريّة ، أوغيره و لابدّ أن يكون خلقه و كيف خلقه وهوغير قادر .

أقول : يدلّ على قدم كونه تعالى قادراً و جهان :

الأوّل : أنّه لولا ذلك لكان محلّاً للحوادث . و هذا الدّليل لظهوره لم يذكره المصنّف استغناءً بما ذكره فى باب العلم .

الثّانى : أنّها لو تجدّدت قادريّته ، فالمؤثر فى ايجادها إمّا ذاته أو غيره فإن كان ذاته فإمّا بالإيجاب أو بالاختيار ، فإن كان بالإيجاب لزم وجودها أوّلا ؛ و إن بالاختيار لزم سبق القادريّة على القادريّة ، هذا خلف ؛ و إن كان غيره كان من خلقه تعالى فإمّا أن يخلقه بالقدرة فيلزم سبق القادريّة على نفسها ، أو أن يكون خالقاً من غير قدرة وهو محال .

المسئلة الثالثة

فى كونه حيّاً أزليّاً

قال و حىّ فيما لم يزل لتداخل المعانى .

أقول : إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً فى الأزل ثبت كونه حيّاً لأنّ المعنىّ بالحىّ هو الّذى لايستحيل أن يقدر ويعلم وثبوتهما يقتضى نفى الاستحالة بالضّرورة.

المسئلة الرابعة

فى الجواب عن كلام هشام

قال : و عالم[1] بأنّ العالم معدوم حال عدمه لم يتغيّر لأنّ علمه كذلك فى حالة مخصوصة ، و علمه بغيره فى حالة أخرى ؛ و قد ذهب قوم من شيوخنا إلى حدوث العلم و ذلك فرعاً[2] من تكليف المعلوم كفره ، و قد دلّلنا على حسنه .

---

(١) فى ا «وعلمه»

(٢) فى ح «فرع»

أقول : احتجّ هشام بن الحكم على أنّ علمه تعالى متجدّد بأنه إذا علم بعدم العالم وقت عدمه فإذا وجد ، فإن بقى علمه بعدمه كان جهلاً تعالى الله عن ذلك و إن زال و تجدّد له علم بحدوثه فهو المطلوب .

أجاب الشّيخ بأنّ علمه بعدم العالم إنّما كان مقروناً بوقت عدمه ، وعلمه بوجوده مقرون بوقته ؛ والعلمان لم يتغيّر لأنّ عدم العلم وقت عدمه لم يتغيّر و كذا الوجود. فهو فى حالة الوجود عالم بأنّ العالم معدوم فى الوقت الفلانىّ قبل الوجود و بعده ، و كذا البحث فى الوجود فلاتغيّر حينئذ .

و نقل الشّيخ عن هشام أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب لأنّه يؤدّى إلى قبح تكليف الكافر ، لأنّ من علم الله تعالى كفره كيف يحسن منه أن يكلّف ، و التّكليف واقع بالإجماع ، و العلم بالكفر قبل ثبوته متنفّر.

و أجاب الشّيخ أبو إسحق ره بأنّ التّكليف حسن و إن علم الكفر ؛ وقد تقدّم.

المقصد الثانيعشر

فى اعتراضات الخصوم فى التوحيد و العدل و الجواب عنها و فيه مسائل :

المسئلة الأولى فى الاعتراض على القدرة والجواب عنه

قال : القول فى تتبّع اعتراضات مخالفينا فى التّوحيد على طريق الإشارة الجميلة أحالتهم فى العذر عن إبطال الموجب عدم الصّدور على مانع يلزم منه أن لايوجد العالم لاستحالة عدم القديم ، وأحالتهم العالم على فاعل صادر عن الموجب باطل لوجوب صدور أمثاله بل نحن كلّنا عنه فلابدّ من مخصّص غيره . و الكلام فيه كما فى الأوّل

والقدح فى القادر الأزلىّ باستحالة قـدم العالم فاسد لأنّ المشدود قادر على المشى ولكن المانع منعه .

أقول : اعلم أنّا استدللنا على كونه تعالى قادراً : بأنه لوكان موجباً لزم قدم العالم و هـو محال لأنّا بيّنّا حدوثه فـأورد الشّيخ عليه مع الاعتراضات السّالفة ثلثـة أسؤلـة :

الأوّل: لم لايجوز أن يكون المؤثر موجباً ولا يلزم من قدمه قدم العالم لأنّ الأثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع فلا يلزم من تحقّق المؤثر تحقّقه ، مالم ينتف المانع فلم لايجوز أن يكون هناك مانع يمنع المؤثر من التّأثير فى الأزل ثمّ فيما لايزال يعدم ذلك المانع فيفعل المؤثر أثره و إن كان موجباً .

و حاصل السّؤال أنّهم اعتذروا عن إبطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضى لانتفاء الأزليّة مع الإيجاب .

والجواب أنّ المانع لكونه[1] قديماً يستحيل عدمه أبداً ويلزم من استحالة[2] عدمه استحالة وجود العالم و اللّازم باطل بالضّرورة فالملزوم مثله .

السؤال الثانى: لم لايجوز أن يقال (المؤثر)[3] فى العالم و إن كان قادراً لكنّه ممكن مستند إلى علّة واجبة لذاتها ، و هذا السؤال هو طلب الدّليل على نفى الواسطة.

و أجاب المصنّف ره بأنّ العلّة الواحدة قد يقتضى أثرين و أكثر فإنّ العلّـة الواحدة لاينحصر أثرها فى معلول واحد ، و إذا جاز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد فتخصيص المؤثر الواحد بالصّدور ذاتاً واحدة دون مازاد يفتقر إلى مخصّص آخر و يتسلسل .

---

(١) فى ب «فى كونه»

(٢) فى ب « من استحالة عدم استحالة وجود العالم»

(٣) فى ا و ج

و هذا الجواب فيه نظر ؛ والأقرب فى نفى الواسطة ما تقدّم .

السؤال الثالث : قالوا لو كان الله قادراً فى الأزل لأمكنه إيجاد العالم فيه إذ هو شأن القادر لكنّ العالم يستحيل أن يكون أزليّاً فلايكون مقدوراً .

و أجاب الشّيخ بأنّ القدرة لايستلزم التّأثير ولاإمكان التّأثير إلّا بحسب الماهيّة لا بالنّظر إلى حصول الاستعداد التّامّ بانتفاء الموانع و حصول الشّرائط فإنّ مشدود الرّجلين قادر على المشى و إن لم يمكنه حينئذ لحصول المانع ؛ كذلك الأزل المانع من التّأثير غير مانع من ثبوت القدرة .

المسئلة الثّانية

فى تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً

قال : و ليس سميعاً بصيراً بسمع و بصر ، لأنّ الإبصار اتّصال الشّعاع بسطح المرئىّ فلايعقل إلّا بالأجسام . و تفسيره بأنّه حىّ لا آفة به فاسد لأنّه فينا لمعنى لايتحقّق فيه فلايحال به على الشاهد ؛ بل هوالعلم فقط .

أقول : قدمضى الخلاف فى معنى كونه سميعاً بصيراً .

و اعلم أنّ الأوائل أنكروا ذلك لأنّ السّمع و البصر إنّما يكون بالآلات الجسمانيّة و هى مستحيلة فى حقّه تعالى فلأجل ذلك نفوا عنه هاتين الصّفتين .

و المتكلّمون افترقوا فى الجواب عن ذلك فقال قوم : إنّ السمع و البصر و إن كان فى حقّنا بالآلات لكنّه فى حقّه تعالى ليس كذلك كما أنّا لانوجد إلّا فى أمكنة و أحياز ؛ فلايلزم مثل ذلك فى حقّه تعالى .

و قال آخرون : إنّ معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً علمه بالمسموعات و

المبصرات إنما وجدت و هو الّذى اختاره المصنّف ره . و أبطل الأوّل بأنّ الإبصار هواتّصال الشّعاع بسطح المرئىّ وذلك لايعقل إلّا فى الأجسام فلايجوز ان (يكون)[1] المرجع به إلّا إلى العلم

و أبطل الثّانى بأنّ كون الواحد منّا حيّاً لا آفة به ليس بمقتضى الإدراك اذ عدم الآفة أمر عدمىّ ، فلايكون علّة للوجودىّ فليس المقتضى للإدراك فينا إلّا الحواسّ ؛ و هى منتفية عنه تعالى فلايجوز إلحاقه تعالى بنا فى ذلك مع أنّ دليلهم على كونه سميعاً بصيراً هو القياس على الشّاهد بمشاركة كونه حيّاً لاآفة به.

المسئلة الثالثة

فى تحقيق كونه تعالى مريداً

قال : و إحالة الإرادة على القصد باطل لأنّه لادليل عليه ؛ و خلقها لا فى محلّ معارض بخلقها فى جماد ، و منعه لعدم الشّرط يعكس عليهم بالإبطال لأنّهم نفوا الشّرط و عليه ممّازاد عليه .[2]

أقول : قد ثبت فيمامضى مذهب الشّيخ أبى اسحق ره فى الإرادة و أنّها عبارة عن الدّاعى .

و أثبت جماعة صفة زايدة عليه لصفة المريد منّا ؛ لكن اختلفوا فذهب قوم إلى أنّها موجودة لا فى محلّ ، اختاره السّيّد المرتضى ره و أكثر أصحابنا .

و قال الكلاميّة : إنّها صفة ذاتيّة . و استدلّوا على ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا فإنّه لمّا كانت أفعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها ، وقبله ، وبعده افتقرت إلى مخصّص هو القصد و الإرادة ؛ فكذلك أفعاله تعالى .

و أبطل الشّيخ ره ذلك بأنّ الأفعال عندكم لايقع منّا ، لأنّكم مجبرة فكيف

---

(١) فى ح

(٢) فى ح «وغيره فما زاد عليه

يصحّ القياس على مالم يثبت أصله فإنّه لا دليل على جواز التّقديم و التّأخير قيلنا .

أمّا السّيّد المرتضى فقد استدلّ على مذهبه بأنّ الإرادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقّق المقتضى و هو القدرة و الدّاعى ، و إن كانت محدثة فإن كانت فى ذاته لزم كونه تعالى محلاً للحوادث ، إن كانت فى غيره فإن كان حيّاً رجع حكمه اليه و إن كان جماداً لزم وجود المشروط بدون الشّرط ، أعنى الحياة فوجب أن يكون لا فى محلّ .

و أبطل الشّيخ أبواسحق ره ذلك بأنّ خلقها لا فى محلّ معارض بخلقها فى جماد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالإبطال فإنّ ثبوت الإرادة فى محلّ قول بثبوت المشروط و نفى الشّرط أعنى المحلّ .

المسئلة الرابعة

فى ابطال قدم الكلام

قال : ليس بقديم الكلام و تقسيم الخصم ذلك إلى أنّه يحلّ فيه أو فى غيره و إبطال الثّانى بوجوب الاشتقاق ممنوع و كم من الأشياء القائمة بالمحالّ ولا اشتقاق كرائحة الكافور و غيره وأيضاً فالوجوب باطل عندهم لأنّه متلقّى من السّمع.

أقول : قدبيّنّا فيمامضى مذهب الأشاعرة فى الكلام و أنّهم أثبتوا معنى قائماً بالنّفس هو الكلام و زعموا أنّه قديم و قدمضى إبطال ذلك .

و احتجّت الأشاعرة عليه بأنّ كلامه تعالى إمّا أن يكون قائماً بذاته تعالى فيكون قديماً لاستحالة قيام الحوادث به؛ وإن كان قائماً بغيره وجب أن يشتقّ لذلك الغير منه اسم و يكون المتكلّم هو ذلك الغير لا الله تعالى .

واعترض الشّيخ عليه بالمنع من الاشتقاق فإنّ كثيراً من الصّفات القائمة بالمحالّ لايشتقّ لمحالّها منه اسم كأنواع الرّوائح ؛ و أيضاً فإيجاب الاشتقاق عندكم باطل لأنّ اللّغات عندكم توقيفيّة و لم يرو إلى المكلّفين[١] التّوقيف فى ذلك . والله تعالى لايجب عليه شيء عندكم فبطل كلامكم بالكلّيّة .

المسئلة الخامسة

فى ابطال دليل الأشاعرة فى الرؤية

قال : و الوجود[٢] فى الرّؤية باطل ؛ لوجود[٣] رؤية الروية بغيرها و رؤية الطعم و الرّايحة و أيضاً فالوجود مختلف ، لأنّه عين الذّات و الذّوات منّا متساوية و هو مخالف لها .

أقول : قدبيّنّا فيما سلف مذهب الأشاعرة فى كونه تعالى مرئيّاً ودليلهم عليه : من أنّ الجوهر والعرض يشتركان فى صحّة الرؤية ، فلابدّ من علّة مشتركة هى الوجود ، و هو ثابت فى حقّه تعالى .

و أبطل الشّيخ ره ذلك بالنّقض بالرؤية نفسها ، فإنّها موجودة ولاتصحّ رؤيتها ، وكذلك الطّعوم و الروايح و غيرهما - من المعانى المعقولة و الأعيان الّتى لايحسن الإشارة الحسّيّة إليها ؛ و أيضاً الوجود مختلف لأنّه نفس الذّات على مامرّ فلايلزم من كون وجودنا المتساوى لتساوى[٤] ذواتنا[٥] علّة لشيء كون وجوده المخالف علّة

---

(١) فى ب «المتكلّمين»
(٢) فى ا «وجوب»
(٣) فى ا «وجوب» و فى ح «لوجوب»
(٤) فى ا «تساوى»
(٥) فى ج «دواعينا»

لذلك الشيء .

المسئلة السادسة

فى جواب شبهة المجبرة فى التّحسين و التّقبيح

قال . القول فى تتبّع اعتراضاتهم فى مسائل العدل إلزامهم فى مسئلة تحسين العقل و تقبيحه الكذب لتخليص النّبىّ باطل لأنّه قبيح لكنّ الحسن التّعريض و وقوع فعل الرعيّة بحسب ارادة الملك . و كذلك العبد مع السّيّد لايطابق ماذكرناه للوجوب[١] الفاصل[٢] و إلزام الخصم ايجاد الجواهر لعلّة الوجود المطّردة باطل لأنّ تعلّق قدرته لايعلّل ولو علّل فمن أين أنّ العلّة فيه هى الوجود دون غيره و التّعليق بالمشيّة ليس تعليقاً حقيقة بل هو إيقاف[٣] حكم اليمين[٤] والزام الخصم لنا فى التّولّد دفعاً وجذباً حصلا معاً فكان مقدوراً بين قادرين باطل لأنّهما بمنزلة شخص واحد ويستحيل وجود الانتقال بهما فإن طنّناه كما نشاهده و القدرة على ايجاد الداعية فى اللّطف باطل لعدم وقوع الثّواب المطلوب من التّكليف .

أقول : هذه شبه أوردها الشّيخ أبواسحق ره عن الأشاعرة على التّحسين والتّقبيح و خلق الأفعال ، و اللّطف :

الشبهة الأولى على التّحسين و التّقبيح : قالوا : لو كان الكذب مثلاً قبيحاً لذاته لما إختلف بالنّسبة إلى الأوقات والفروض والتّالى باطل فالمقدّم مثله ، والشّرطيّة ظاهرة ، و بيان بطلان التّالى أنّ الكذب قديستحسن إذا تضمّن تخليص النّبىّ أوالولىّ

---

(١) فى ا «هووجوب»
(٢) فى ج «الفاضل»
(٣) فى ا و ج «اتّفاق»
(٤) فى ب «الرئيس»

من يد الظّالم .

و الجواب : لانسلّم أنّ الكذب هناك حسن بل الحسن هو التّعريض إلى الإتيان بضميمة (مضمرة)[١] تصرّف اللّفظ عن ظاهره عند اللّافظ لا السّامع .

قال : بعض المحقّقين ترك إنجاء النّبيّ قبيح والكذب قبيح .

و الثّانى أضعف فإذا تعارض قبيحان وجب عندهم ارتكاب الأضعف مع الشّعور لقبحه و قبح الأقوى فلهذا أوجب الكذب[٢] و إن كان قبيحاً .

وفيه نظر لأنّ الموجب إنّما هو الله تعالى والله تعالى إنّما يوجب اذا خلا الفعل من جميع جهات المفسدة[٣].

الشبهة الثّانية : قالوا أسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب تصوّرنا و دواعينا ، و هذا ينتقض بالرّعيّة فإنّهم يفعلون بحسب قصد الملك و كذلك العبد مع السّيّد .

و الجواب ما ذكرتموه لايطابق ما قلنا نحن لأنّا أوجبنا الفعل عند القصد و الدّاعى بخلاف الرعيّة و العبد فإنّهما لايحسبان[٤] عند قصد الملك و السّيّد ودواعيهما .

الشّبهة الثّالثة : لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجوهر لأنّ علّة الإسناد إلينا هناك إنّما هى الوجود و هو حاصل فى الفرع .

أجاب الشّيخ ره بأنّ تعلّق القدرة بالحركة لايعلّل فيبطل الإلحاق سلّمنا فلم قلتم إنّ العلّة هى الوجود دون غيره .

---

(١) فى ب و ج

(٢) فى ا «الكفر»

(٣) فى ا «اذا خلّل الفعل من جميع جهات الحسن»

(٤) فى ب و ج «لايحبّان»

الشّبهة الرابعة : قالوا لو كان الله تعالى يريد الطّاعات لكان إذا حلف المكلّف أن يطيع الله إن شاءالله حانثاً إذا لم يفعل والتّالى باطل بالإجماع فلو كان الله مريداً لكان حانثاً لحصول الشرط .

و الجواب أنّه ليس تعليقاً حقيقة بل هو إيقاف[1] اليمين و منع عن انعقادها .

الشّبهة الخامسة : لو كانت الأفعال المتولّدة مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثرواحد ، والتّالى باطل فالمقدّم مثله .

بيان الشّرطيّة : أنّ الجزء الواحد إذا جذبه انسان حال ما دفعه غيره فإمّا أن تستند الحركة إليهما وهوقول بالإجتماع أو إلىواحد منهما دونالآخر وهوترجيح من غير مرجّح .

والجواب أنّ الحركة قابلة للشّدّة و الضعف فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشّدّة لايمكن حصولها بأحدهما ؛ و مجموعهما هو العلّة ولا استبعاد فى تركيب العلّة و يكون الشخّصان هنا بمنزلة شخص واحد إذا أثّر حركة معيّنة و يستحيل وقوع الانتقال بهما معاً علىمعنى أنّ كلّ واحد علّة تامّة فىالانتقالالحاصلو إن ظنننا استناده إليهما كما نشاهده فى هذه الصورة و يمكن ان يكون قوله و يستحيل وقوع الانتقال بهما و إن ظنننناه كما نشاهده إشارة إلى جواب ثان عن هذه الشّبهة ؛ و تقريره : إنّما يمنع وقوع الانتقال بهما لأنّ الحركة شىء واحد فلايقع بهما و ما نشاهده من المثال و كلّ واحد منهما له حركة غير حركة صاحبه وناقل له إلى حيّز غير الحيّز الّذى نقله الآخر إليه و حينئذ يجتمعان على أثر واحد .

الشّبهة السادسة لمنكرى اللّطف : قالوا : إنّ الله تعالى إنّما قصد باللّطف ايجاد الدّاعى من المكلّف إلى فعل الطّاعة و الله تعالى قادر على ايجاد تلك الدّاعية من غير توسّط فيكون عبثاً .

---

(١) فى ا «اتّفاق»

و الجواب : لو خلق الله تعالى تلك الدّاعية لكان مجبراً فلا يستحقّ المكلّف الثّواب لحصولها فيه و هو ينا فى التّكليف لنا إذا فعل فعلاً يختار المكلّف عنده الطّاعة فإنّه يسقط هذا المحذور .

المقصد الثالث عشر

فى الوعد والوعيد وفيه مسائل:

المسئلة الاولى

فى أنّ وجوب الثّواب والعقاب سمعىّ

قال : القول فى مسائل الوعد و الوعيد . ليس فى العقل مايدلّ على ثواب ولا عقاب لكثرة النّعم الّتى لايستحقّ العبد معها جزاءً على طاعاته و إن استحقّ فلا دليل على الدّوام عقلاً ولاعقاب إذلايقتضى العقل تعذيب المسىء فى الشّاهد أبداً .

أقول : اختلف المتكلّمون فى ذلك: مذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ استحقاق الثّواب و العقاب عقلىّ و ذهب آخرون الى أنّه سمعىّ ، وهواختيار الشّيخ أبى اسحق ره و اختلفوا أيضاً فى دوامهما . فقال قوم إنّه عقلىّ و آخرون قالوا إنّه سمعىّ .

احتجّ الشّيخ على أنّه لايجب الثّواب عقلاً بأنّ نعم الله كثيرة فلا يستحقّ العبد بإزاء الطّاعة ثواباً أبداً عليها كما أنّ المولى إذا أحسن إلى عبده بنعم كثيرة حتّى أمره السّيّد ففعل العبد ثمّ طلب على فعله جزاء قبح عند العقلاء فكذا صورة النّزاع .

احتجّ الموجبون للثّواب عقلاً بأنّ الله تعالى كلّف المشاقّ فلابدّ من منفعة فى مقابلتها : هو الثّواب كما أنّه إذا أنزل المشقّة وجب عليه العوض و إلّا لزم الظّلم فكذا اذا ألزم المشقّة .

و الجواب قد بيّنّا أنّ العبد لايستحقّ على سيّده شيئاً فى مقابلة فعله لمّا أمره به و يصح[١] من السّيّد إيلامه لأجل ما أنعم عليه أوّلاً بل لابدّ من عوض و إذا وقع الفرق فى الشّاهد بين إلزام المشاقّة و إنزالها امتنع الإلحاق .

احتجّ على عدم الدّوام مع تسليم الاستحقاق بعدم الدّليل الدّالّ عليه و هذا يتمّ بعد إبطال أدلّة الخصوم .

وقد احتجّوا بوجهين :

الأوّل : أنّ التّفضّل يحسن إدامته فلو لم يستحقّ الثّواب دائماً لكان التفضّل الدّائم آثر عند العقلاء من الثّواب المنقطع فكان يصحّ التّكليف تعريضاً له .

الثّانى : أنه لو كان منقطعاً لكان المثاب متألّماً بانقطاعه و هو ينا فى بخلوصه عن الألم .

و الجواب عن الأوّل أنه مبنىّ على أنّ التّكليف إنّما يحسن للتّعريض للثّواب الدّائم وهو نفس النّزاع سلّمنا لكنّ الفرق بين الاستحقاق و التّفضّل ثابت وقد يختار العاقل الاستحقاق المنقطع على تفضّل الدّائم ، ولأنّ الثّواب يقارنه التّعظيم والتّبجيل و زيادة المنافع بخلاف التفضّل .

و عن الثّانى أنّ التّألّم يحصل مع الشّعور بانقطاعه و الشّعور (غيرواجب)[٢]

و احتجّ الشّيخ على أنّ العقـاب لايجب دوامه عقلاً فإنّ المسىء فى الشّاهد لايجب عقابه أبداً فى العقل والانتقام منه دائماً .

لايقال : هذا يقتضى قبح دوام العقاب و أنتم تقولون به سمعاً لأنّانقول العقل لايقضى بقبحه بل يحكم بحسنه فإذا ورد السّمع بثبوتـه و علم أنّ الله تعالى لايفعل

---

(١) فى ج «يقبح»

(٢) فى ا و ج

القبيح ثبت حسنه كما فى غيره من السّمعيّات .

المسئلة الثانية

فى ابطال الاحباط

قال : والإحباط باطل لأنّ العقل لايقضى بمحو الإحسان الكثير بالإساءة القليلة ولا منافات بين الثّواب و العقاب و لأنّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه وللزوم الدّورالمشهور ولأنّ الطارى إن أحبط وبقى أدّى إلى مخالفة قوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ» (سورة الزّلزال-آية٧) وإن لم يبق استحال زوال شيء منهما إذ لامقتضى له إلّا بإلزام وجودهما حال عدمهما لوجوب وجود العلّة مع المعلول .

أقول : اختلف النّاس فى ذلك فالّذى ذهب إليه أكثر الإماميّة و جماعة من المعتزلة إبطال الإحباط ؛ و قال أكثر المعتزله بالإحباط . ثمّ اختلفوا فقال أبو على إنّ المتأخّر يحبط المتقدّم ، و يبقى . و قال أبوهاشم إنّه يحبط ، و ينحبط و هذا هو الموازنة .

احتجّ الشّيخ رحمه‌الله على إبطال الإحباط بوجوه :

الأوّل : أنّه يقبح فى الشّاهد إحباط إحسان المحسن دائماً بفعل يسير من المعصية ؛ والعلم به ضرورىّ .

الثّانى : أنّ القول بالإحباط مبنىّ على المنافات بين الثّواب و العقاب ؛ و لا منافات بينهما فيبطل القول بالإحباط : و بيان عدم المنافات أنّهما إمّا أن تكون فى سببهما أو فى استحقاقهما والكلّ باطل: أمّا عدم المنافات فى سببهما فلأنّه يمكننا أن نفعل طاعة ببعض الجوارح ومعصية بالبعض الآخر دفعة واحدة ؛ وأمّا عدم المنافات فى استحقاقهما فظاهر إذ لا استبعاد فى ثبوت حقّ لشخص و آخر عليه حالة واحدة .

و أمّا عدم المنافات فى استيفائهما فلإمكان الجمع بينهما بأن يفعل أحد هما قبل الآخر .

الثالث : أنّ المعصية الطارية ليست أولى فى اقتضاء عدم الثّواب السّابق من العكس فإمّا ان لاينتفيا و هو المطلوب ، أوينتفيا معاً و هو باطل لمايأتى .

الرّابع : أنّه يلزم منه الدّور لأنّ طريان الطّارى مشروط بزوال السّابق لاستحالة اجتماع الضدّين فلو كان زوال السّابق معلّلاً بطريان الطّارى لزم الدّور .

و يمكن أن يكون مراده بلزوم الدّوران بطلان كلّ واحد منهما لصاحبه يقتضى وجود كلّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقف على وجود صاحبه و ذلك محال . أو يقال اذا استحال توقف وجود كلّ واحد من الشّيئين على صاحبه للدّور كذا فى جانب العدم .

الخامس: أنّ الطّارى إمّا أن يزيل الثّواب السّابق ويبقى أوينتفى أيضاً ؛ والقسمان باطلان : أمّا الأوّل فلقوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره» و اذا زال الثّواب لم يبق العموم ثابتاً . و أمّا الثّانى فلأنّه يلزم اجتماع الوجود و العدم فى الاستحقاقين و هو باطل : بيانه أنّ المقتضى لزوال السّابق وجود الحادث والمقتضى لزوال الحادث وجود السّابق الدّارى و العلّة موجودة مع المعلول فكما حصل الانتفاء لهما[1] وجب أن يحصل الوجود لهما[2] (وهو محال)[3]

---

(١) فى ب «لها»

(٢) فى ب «لها»

(٣) ج و ه

المسئلة الثالثة

فى أنّ عقاب الفاسق منقطع :

قال : والفاسق من المؤمن لا يخلد فى النّار لأنّ ثواب طاعاته قد بطل أن يحبط و بقائه من تنقّله من الجنّة إلى النّار خلاف الإجماع و لأنّه تعالى وصف نفسه بأنّه غفور رحيم فلو كانت الصّغائر مكفّرة و الكبائر غير مكفّرة لبطل الوصف ؛ و أيضاً فإلجمع بين العمومين فى الآيتين المذكورتين واجب لابدّ منه و عموم الخصوم ظاهر لا تفيد العلم و معارضة بأمثالها .

أقول : ذهب كثير من أصحابنا الإماميّة إلى أنّ المؤمن الفاسق لايخلد فى النّار قطعاً ، و يجوز أن لايدخلها أصلاً ، و قالت الوعيديّة بالخلود .

و احتجّ الشّيخ أبواسحق المصنّف بوجوه :

الأوّل : أنّا قد بيّنّا فساد الإحباط ، و الثّواب السّابق مستحقّ والعقاب مستحقّ فلابدّ من إيصال إليه فإمّا أن يثاب ثمّ يعاقب فهو باطل بالإجماع ، أو يعاقب ثمّ يثاب و هو المطلوب .

الثّانى : أنّ الله تعالى وصف نفسه بالعفو و الغفران ، و أجمع المسلمون عليه ؛ فإمّا أن يثبت هذا الوصف بالنّسبة إلى الصّغائر أو إلى الكبائر ، و الأوّل باطل لأنّه تقع مكفرّة . و الثّانى : إمّا مع التّوبة وهو باطل لأنّ الغفران حينئذ واجب أو بدونها و هو المطلوب .

(الثّالث)[1] : أنّ العمومين[2] فى قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره

---

(١) فى ا

(٢) فى ب «المؤمنين»

و من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره» و لابدّ من العمل بهما عملاً بالأصل ولايمكن ذلك إلّا بإيصال الثّواب إليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب و هوالمطلوب .

احتجّ الخصم بعمومات الوعيد كقوله تعالى «وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا» (سورة النّساء ـ آية ١٤) و قوله «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَائُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا» (سورة النّساء ـ آية ٩٣) إلى غيرها من الآيات .

و الجواب : أنه لايفيد القطع فى العموم بل ظاهرة فيه لكن الظاهر قديصار إلى خلافه لدليل وقد بيّنّاه فيحمل الآية الأولى على من تعدّى جميع الحدود الّتى من جملتها الإيمان . و الثّانى على من يقتل مؤمناً لأجل إيمانه و كذلك مايذكرونه من الآيات . و أيضاً فهى معارضة بآيات الوعد كقوله «إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَادُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ» (سورة النّساء ـ آية ١١٦) و قوله تعالى «وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (سورة الرعد ـ آية ٦) و على يفيد الحال و قوله «إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» (سورة الزّمر ـ آية ٥٣)

المسئلة الرابعة
فى اثبات الشّفاعة

قال : والشّفاعة من النّبىّ ص فى أهل الكبائر متحقّقة ، للخبر القاطع ولوجوب شفاعتنا فى النبىّ لولم يكن كذلك .

أقول ذهب أصحابنا الإماميّة إلى إثبات الشّفاعة للنّبىّ ص فى إسقاط العقاب عن أصحاب الكبائر.

و قال بعض المعتزلة : إنّ شفاعته ص ليست فى إسقاط العقاب بل فى زيادة المنافع .

و احتجّ الشّيخ ره بوجهين :

الأوّل : ما تواتر من قوله ص « ادّخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى ».

الثّانى : لو كانت الشّفاعة إنّما هى فى طلب زيادة المنافع لكنّا شافعين فى النّبى ص و الثّانى باطل بالإجماع فكذا المقدّم .

احتجّوا بقوله تعالى « وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى » (سورة الأنبياء ـ آية ٢٨) و بقوله « مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يُطَاعُ » (سورة المؤمن ـ آية ١٨)

و الجواب : المراد « إلّا لمن ارتضى من المؤمنين » و الفاسق مؤمن إن ارتضى إيمانه ؛ و فى الثانية المراد بالظّالم الكافر و لأنّ نفى الشّفيع المطاع لايستلزم نفى المجاب[1] لأنّ الله تعالى لايطيع أحداً.

المسئلة الخامسة

فى (عدم)[2] وجوب قبول التوبة

قال : و التوبة لايجب قبولها على الله تعالى لأنّ المسىء فى العرف يحسن قبول توبة و يحسن الإعراض عنه ، والإجماع على الدّعاء يمنع وجوبها أيضاً .

أقول : اختلف المتكلّمون هنا : فقالت البصريّون إنّه يجب على الله تعالى قبول التّوبة و يقبح منه العقاب لأنّه يسقط بها .

وقالت البغداديّون : إنّه يجب قبولها فى الجود فلايحسن بعده العقاب ، ويكون إسقاطه تفضّلاً .

---

(١) فى ا « المحاب »

(٢) فى ا

و ذهب قوم من أصحابنا الإماميّة إلى أنّه يحسن من المكلّف عقاب التّائب و إسقاط عقابه تفضّل ؛ و هو اختيار الشّيخ أبى إسحق ره و استدلّ عليه بوجهين :

الأوّل : أنّا (فى الشّاهد)[١] نحكم بحسن قبول التّوبة من المسىء المذنب و بحسن[٢] الإعراض عنه تارة أخرى فإنّ من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات ثمّ أقبل يعتذر إليه فإنّه لايجب قبوله .

الثّانى : أنّ الأمّة مجتمعة على الدّعاء إلى الله تعالى فى قبول توبتهم و التّضرّع إليه فيه و لوكان ذلك واجباً لأحسن فعل ذلك .

المسئلة السادسة

فى أنّ التّوبة واجبة

قال : و التوبة على العبد واجبة لقضاء العقل و الشرع بوجوبها .

اقول اتّفق أصحابنا على وجوب التّوبة عن الكبائر و هو مذهب المعتزلة .

و أمّا الصّغائر فقد ذهب أبوعلى أنّها واجبة عنها أيضاً ؛ و خالف فيه ابوهاشم .

أمّا مايدلّ على وجوب التّوبة فالعقل والسّمع: أمّا العقل فلأنّها دافعة لضرر معلوم أو مظنون ودفع الضّرر واجب فإذا لم يتمّ إلّا بها كانت واجبة ، وأمّا السّمع فقوله تعالى «فتوبوا إلى الله توبة نصوحاً» (سورة التحريم ـ آية ٨) ؛ وأمّا مايدلّ على وجوبها عن الصّغيرة فعموم الآية ، و لأنّ ترك التّوبة إصرار على المعصية ، والإصرار قبيح ، لايمكن

---

(١) فى ا و ج

(٢) فى ا «بحسن»

التخلّص عنه إلّا بالتّوبة فتكون واجبة ، و لأنّ التّوبة عن القبيح إنّما تجب لكونه قبيحاً ، وهوعامّ .

و حجّة أبي هاشم و هي أنّ التّوبة إنّما تجب دفعاً للضرر و هوغير حاصل في الصّغيرة باطلة ، لأنّا بيّنّا أنّ وجه الوجوب هواشتمال الصّغيرة على القبيح سواء اشتمل على ضرر أولا[1].

المسئلة السابعة

في أنّ التّوبة يصحّ من قبيح دون قبيح

قال : و ليس من شرطها النّدم على جميع الذّنوب و إلّا لزم لوأذنبت ذنوباً إلى شخص و كسرت قلماً أن لايقبل توبتي لولم أذكر القلم و اعتذر من كسره و ذلك باطل.

أقول : ذهب جماعة من أصحابنا الإماميّة إلى أنّ التّوبة تصحّ من قبيح دون قبيح . و قال أبوهاشم لاتصحّ . و حجّة أصحابنا أنّ الشّخص منّا لوأساء إلى غيره بأنواع الإساءات ثمّ فعل به أدنى يسيراً كمالو كسر قلمه ثمّ اعتذر إليه من تلك الإساءات ، و ترك الاعتذار من كسر القلم فإنّه يصحّ اعتذاره و يقبل فلولم تصحّ التّوبة من قبيح دون آخر لكان الاعتذار و عدمه سواءً ، و هو باطل قطعاً ، و لأنّ اليهودي لوسرق درهماً ثمّ تاب عن اليهوديّة ، دون السّرقة فإنّه يكون مسلماً بالإجماع .

و حجّة أبي هاشم أنّ التّوبة عن القبيح إنّما يصحّ لكونه قبيحاً و هو يقتضي

---

(١) في ا «ام»

النّدم عن كلّ قبيح .

و جوابه ما تقدّم فى مثال اليهودىّ

المسئلة الثّامنة

فى أنّ المؤمن لايكفر

قال : و المؤمن لايصحّ منه الكفر و إلّا أدّى الى تعذّر استيفاء الحقّ منه لانعقاد الإجماع على أنّه لاينفكّ عن إحدى النّفعين[1].

أقول : ذهب الشّيخ أبو إسحق ره إلى أنّ المؤمن لايصحّ منه الكفر. و الدليل عليه أنّه لوصحّ منه الكفر لتعذّر استيفاء الحقّ منه ، لأنّه بإيمانه يستحقّ الثّواب الدّائم و بكفره العقاب الدّائم ، والإحباط قد أبطلناه فيلزم أن يتعذّر استيفاء الحقّ منه ، ولاينتقض بالكافر إذا آمن لأنّ الله تعالى وعده بإسقاط عقابه تفضّلاً بخلاف مانحن فيه، فإنّه يستحيل إسقاط ثوابه المستحقّ.

المسئلة التاسعة

فى أنّ الفاسق يسمّى مؤمناً و بيان ماهيّة الايمان

قال : و المؤمن إذا فسق يسمّى مؤمناً لأنّ الإيمان هو التّصديق وهو مصدّق و ليست الطّاعات جزءً من الإيمان وإلّا لكان قوله تعالى « إنّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات » (سورة البقرة ـ آية ٢٧٧) تكريراً .

أقول: ذهب أصحابنا الإماميّة إلى أنّ المؤمن إذا فسق لايخرج عن اسم الإيمان،

---

(١) فى ب « ينقل لاثنين عن احدى المنفعتين »

بل يسمّى مؤمناً ، فاسقاً .

و قالت المعتزلة : لايسمّى مؤمناً ، ولا مسلماً ، ولا كافراً ، بل هو منزلة بين المنزلتين .

و قالت الخوارج : إنّه كافر .

و الدّليل على ماقلناه أنّ الفاسق مصدّق بالله تعالى و رسوله و جميع مايتوقف عليه الأحكام الشّرعيّة ، والتّصديق : هوالإيمان فكان مؤمناً . و الّذى يدلّ على أنّ الإيمان هو التّصديق نقل أهل اللّغة ، و قد نقل فى الشّرع إلى التّصديق بالله تعالى و رسوله ص، و ما علم مجيئه به ، و ليس فعل الطّاعات جزءً من الإيمان ، و إلّا لزم أن يكون قولـه تعالى « إنّ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات » (سورة البقرة ـ آية ٢٧٧) تكريراً لافائدة فيه وهو باطل .

المسئلة العاشرة

فى اثبات الصراط و الميزان وغيرهما من السمعيّات

قال : و سائر السمعيّات من الصّراط ، و الميزان نقول به ؛ لأنّ العقل يجيز ذلك و قدورد به السّمع فكان حقّاً .

أقول : جميع السّمعيّات : من الصّراط و الميزان و عذاب القبر و مسايلة الملائكة فيه و تطائر الكتب و أحوال القيامة أمور جائزة يمكن فى العقل ثبوتهـا و قدورد السّمع به فيجب المصير إليه لعدم المعارض.

المسئلة الحادية عشر

فى اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد

قال : القول فى تتبّع[١] اعتراضات الخصم على مسائل الوعد و الوعيد . ادّعائهم حسن المدح ابتداء و قياس الثّواب عليه قياس من غير جامع ، و التجائهم إلى الإغراء بالقبيح واقع لولم نقل بدوام العقاب باطل بالتّوبة عندهم و يسير[٢] العقاب كاف للعاقل واعتصامهم[٣] فى الإحباط[٤] بمالو كسرت لغيرى قلمـا ونجيت ولـده من المهلكة باطل بإحسان الكافر إلينا فإنّه يذمّ ويمدح معـاً و عذرهم فى الشّفاعة باعتبار الرّتبة فى المشفوع فيه كسقوطها فى المأمور له و إن اعتبرت الشّافع والمشفوع إليه والآمر و المأمور.

أقول : هذه اعتراضات على ماتقدّم من المسائل مع الجواب عنها :

الأوّل : العقل يدلّ على حسن مدح المحسن أبداً فكذا المطيع بحسن دوام ثوابه ، فيبطل قولكم إنّ العقل لايدلّ عليه . بيانه : أنّ المحسن يحسن مدحه أبداً فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه .

و الجواب أنّه قياس من غير جامع مع قيام الفرق فإنّ مدح المحسن غير واجب على العقلاء ؛ و ثـواب المطيع يجب تأييده عندهم فكيف يحمل أحدهما على الآخر .

---

(١) فى ا «منع»

(٢) فى ا «يصير» و فى ج «ليس»

(٣) فى ا «واعتقادهم»

(٤) فى ج «بالاحباط»

الثّانى : قالوا كمادلّ العقل على دوام الثّواب فكذا على دوام العقاب : بيانه : أنّه لولم يكن دائماً لزم الإغراء بالقبيح و الإغراء بالقبيح قبيح ، بيان الاستلزام أنّ العاصى إذا أقدم على المعصية ، و علم ما فيها من اللّذّة ، وعلم انقطاع عقابه فى الآخرة كان باعثاً له على الإقدام عليها مرّة ثانية أمّا إذا علم أنّ عقابه دائم فإنّه ينزجر بذلك.

أجاب الشّيخ بوجهين :

الأوّل النّقض بالتّوبة عندهم فإنّه إذا علم أنّ التّوبة مسقط للعقاب أقدم على المعصية و إنّما كان هذا النّقض مختصّاً بهم لأنّهم يوجبون على الله قبول التّوبة ، أمّا على رأى الشّيخ أبى إسحق فلا.

الثّانى : أنّ يسير العقاب يمنع العاقل من الإقدام على المعصية فإنّه قديترك ما هو أعظم من المعصية لذّة إذا اشتملت على نقص ما و إذا كان ذلك زاجراً كان كافياً.

الثّالث : قالوا لايجتمع المدح والذّمّ معاً فى حقّ المؤمن الفاسق فإنّا لوفرضنا أنّ انساناً كسر قلماً لغيره حتّى لحقه بذلك أذىً يسيراً ثمّ فعل فى جنب ذلك إحساناً عظيماً بأن ينجى ولده من الهلاك ، أو أنقذه من ظالم فإنّه لايحسن ذمّه بكسر ذلك القلم ، بل يعدم فى جنب هذا الإحسان و ذلك يدلّ على الإحباط .

أجاب الشّيخ بالمنع من قبح الذّمّ على كسر القلم . و لهذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا على إحسانه و ذمّه على كفره ، و ذلك يدلّ على اجتماع المدح و الذّمّ .

الرابع فى الشّفاعة : قالوا أنتم استدللتم على أنّ الشّفاعة إنّما هى فى إسقاط المضارّ لا فى جلب النّفع و إلّا لكنّا شافعين فى النّبىّ (ص) وهذا غير لازم لأنّ الرّتبة معتبرة فى الشّفاعة بأن يكون الشّافع أعلى من المشفوع فيه كما فى الأمر فلابدّ

و أن يكون الآمر أعلى من المأمور .

أجاب الشّيخ ره بأن الرّتبة معتبرة بين الآمر و المأمور، لا بين الآمر والمأموربه فإنّه يحسن أن يأمر السّيّد عبده بالذّهاب إلى الأعلى والأدنى كذلك الرّتبة فى الشّفاعة معتبرة بين الشّافع و المشفوع إليه ،

المقصد الرابع عشر
فى النبوّات
و فيه مسائل :
الاولى : فى جواز البعثة

قال : يجوز أن يعلم الله سبحانه وتعالى أنّ لنا فى بعض الأفعال مصالح أومفاسد فبعث الأنبياء لتكليف المكلّف ذلك .

أقول : اتّفق العقلاء على جواز بعثة الأنبياء (ص) خلافاً للبراهمة . و الدّليل عليه أنه يجوز أن يعلم الله سبحانه أنّ لنا فى بعض الأفعال مصالح ومفاسد ، نحن لانعلمها فيحسن بعثة الأنبياء (ص) لتعريف المكلّف ذلك ؛ والعلم بجواز ذلك ضرورى.

احتجّوا بأنّ الأنبياء (ص) أتوا بما لا فايدة فيه كنزع الثّياب فى الحجّ ، ورمى الحصى ، و الطّواف و غير ذلك من أفعال الحجّ و كلّما لافايدة فيه فهو قبيح . ولأنّهم أتوا بالتكليف وهو قبيح .

و الجواب عن الأوّل أنه لابدّ من فايدة . أمّا العلم فغير مشترط .

و عن الثّاني ما بيّنّا من حسن التّكليف .

المسئلة الثانية

فى شرائط المعجز

قال : و شرائط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله ؛ و الغرض به التّصديق .

أقول : المعجز أمر خارق للعادة ، مقرون بالتّحدّى ؛ فالأمر يتناول فعل غير المعتاد ، و المعتاد[1] ، و الخارق للعادة فصل يتميّز به عن غيره . والاقتران بالتّحدّى يتميّز به عن الكرامات ، وقد يزاد فى الحدّ مع عدم المعارضة ليتميّز به عن السّحر و الشعبدة ، و ليس بشيء إذ ذلك ليس بخارق للعادة و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالى، أوجارياً مجرى فعله : بأن يكون بأمره أوتمكينه ، لأنّ المصدّق للنّبىّ بالمعجز هوالله تعالى فلابدّ و أن يكون المعجز منسوباً إليه ، و أنّه يظهر فى زمان التّكليف ، لأنّ اشتراط السّاعة ينتقض بهـا عادته تعالى مع أنّهـا لاتدلّ على نبىّ ، والغرض من المعجز إنّما هو التّصديق .

المسئلة الثّالثة

فى اثبات نبوّة محمّد (ص)

قال: محمّد(ص) رسول الله لظهور المعجز على يده : وهوالقرآن لأنّه تحدّى به ، وعجز العرب عن معارضته، وتحدّيه به فى قوله تعالى «فأتوا بسورة من مثله» (سورة البقرة آية ٢٣) وغيرها من الآيات ، وعجزوا عن معارضتها ، لأنّه لو عورض لنقل وعجزهم عن

---

(١) فى د «وفعل المعتاد»

المعارضة كان للتعذّر ، دون غيره لشدّة شعفهم بإطفاء نوره و إبطال أمره فلو قدروا على المعارضة لعارضوا .

و غير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر و الاخبار عن الغيوب في مواضع كثيرة .

أقول : اعلم أنّ نبوّة نبيّنا عليه السلام يتوقّف على اثبات مقدّمات :

احديها أنّه ادّعى النبوّة ؛ و ذلك معلوم بالتّواتر لاشكّ فيه .

الثّانى ظهور القرآن على يده و هوأيضاً متواتر.

الثالث أنّ القرآن معجز و قد احتجّ الشّيخ بأنّه تحدّى به فصحاء العرب و عجزوا عن المعارضة فيكون معجزاً . أمّا التحدّى فلقوله تعالى : « فلئن اجتمعت الجنّ والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله » (سورة أسرى ـ آية ٨٨). وقوله تعالى : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ » (سورة البقرة ـ آية ٢٣) .

و أمّا العجز عن المعارضة ، فلأنّه لوعورض لنقل ، لأنّه من الوقايع العظيمة المشتملة على إسقاط التّكاليف الشاقّة ؛ و العلم بالملازمة ضرورىّ ، و لمّا انتفى اللّازم انتفى الملزوم .

لايقال : عدم المعارضة لايدلّ على تعذّرها لاحتمال تركها لغير ذلك : إمّا للاستهانة أوللخوف مع القدرة .

لأنّانقول : لو كانوا قادرين لما التجاؤا إلى الحرب وهوالأشقّ وتركوا المعارضة و هى الأسهل ، فلمّا تركوا المعارضة دلّ على إمتناعها عليهم ، لأنّهم كانوا مشعوفين بإطفاء نوره (ص) مجتهدين فى إبطال أمره ، والإستهانة به باطلة لأنّه كان أشرف منهم و أعلاهم نسباً و فخراً . و أمّا الخوف فضعيف لأنّه ص بقى وحيداً نحواً من ثلثةعشر سنة منهم و لم يتمكّنوا من المعارضة .

و قد يستدلّ بغير ذلك على نبوّته ص من ظهور الآيات كانشقاق القمر ونبوغ الماء بين أصابعه و تسبيح الحصى فى كفّه ، و جنين الجذع ، و غير ذلك من المعجزات المشهورة و إن كانت منقولة بالآحاد إلّا أنها متواترة فى المعنى ، و إخباره بالغيوب فى مواضع كثيرة فى القرآن كقوله تعالى: « سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ » (سورة القمر - آية ٤٥) وقوله « سَتُغْلَبُونَ » (سورة آل عمران - آية ١٢) وقوله « لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ » (سورة الفتح - آية ٢٧) و قوله « وَ إِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ » (سورة الحشر آية ١٢) إلى آخرها ، وغيرها من الآيات ؛ وفى غير القرآن كقوله لعلىّ: « ستقاتل بعدى النّاكثين، و الفاسقين، والمارقين. » وقوله ص لهع « إنّ أشقى النّاس من يضربك على هذا فتخضب هذه » وقوله ص له ع « ستغدر بك الأمّة من بعدى » وغيرها من الأخبار الدّالّة على نبوّته صلى الله عليه وآله وسلم .

المسئلة الرابعة

فى جواز الكرامات

قال : و ظهور المعجزات على أيدى الأولياء و الأئمّة جائز و دليله ظهور المعجز على آصف ، و على مريم إلى غير ذلك .

أقول : اتّفقت الإماميّة ، و جماعة من الأشاعرة على جواز الكرامات و إظهار المعجزة على يد الأئمّة ، و الصّالحين ، خلافاً للمعتزلة .

لنا أنه غير مستحيل ، ولا قبيح فجاز إظهاره . أمّا عدم الإستحالة ضرورى[1] لأنه ممكن ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ؛ و أمّا عدم قبحه فإنّ جهة القبح

---

(١) فى ح «بضرورى»

هو الكذب و هو منفيّ هنا إذ صاحب الكرامات لايدّعى النّبوّة ، فانتفى وجه القبح بل فيه جهة حسن لأنّ خلق المعجز على يد الرّسول تصديقاً له ليعرّف الأحكام الّتى لانعلمها بالمعجز حسن ، فكذا تصديق مدّعى الإمامة ليعرّفنا الأحكام حسن أيضاً و لأنه واقع فيكون ممكناً قطعاً . و بيان وقوعه : قصّة آصف ، و إتيانه بعرش بلقيس ، و قصّة مريم عليها السّلام و غير ذلك ممانقلته الإماميّة بالتّواتر من ظهور المعجزات على أيدى الأئمّة عليهم السّلام .

احتجّت المعتزلة بأنه لوجاز إظهاره على يد صالح لجاز على يد كلّ فيخرج عن كونه معجزاً و لأنّ ظهوره على يد غير النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ينفرعن النبيّ .

و الجواب عن الأوّل المنع من ذلك بل نجوّزه[1] ما لم يكثر كما فى حقّ الأنبياء .

و عن الثّانى بالمنع من النّفرة كما فى حقّ النّبيّ أيضاً .

المسئلة الخامسة

فى أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة

قال : الأنبياء أفضل من الملائكة لاختصاصهم بشرف الرّسالة مع مشقّة التّكليف.

أقول : اختلف النّاس فى ذلك فذهب الإماميّة و جماعة من الأشاعرة إلى أنّ الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم أفضل من الملائكة . و قالت المعتزلة و الفلاسفة بل الملائكة أشرف.

لنا أنّ الأنبياء اختصّوا بشرف الرّسالة ، وبعض الملائكة ليس كذلك والمشارك لهم فيه امتياز النبيّ عنه لمشقّة التّكليف . و لأنّ الأنبياء عليهم السّلام مكلّفون مع

---

(١) فى ا «نجيزه»

وجود المنافى فيكون عبادتهم أشقّ ، و لقوله تعالى: « إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (سورة آل عمران ـ آية ٣٣)

احتجّوا بقوله تعالى: «مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ»(سورة يوسف آية ٣١) و قوله تعالى : « مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ » (سورة أعراف ـ آية ٢٠) .

و الجواب عن الأوّل أنه راجع إلى حسن الصّورة إذ قد تقرّر فى أوهام العقلاء : أنّ الملائكة أحسن صوراً من البشر.

و عن الثّانى أنّ الملائكة لاتأكل فلذلك نسبهما إليهم.

المسئلة السادسة

فى الاعتراضات على النبوّة و الجواب عنها

قال : القول فى تتبّع الاعتراضات على النّبوّة القدح باستغناء العقل عنها فاسد لأنّ العقل لامدخل له إلّا فى الكلّيّات . و تجويز أن يكون الموصى غير ملك مدفوع بإمكان اضطرار النّبيّ ﷺ إلى أنّه ملك إمّا بالعلم أو بالعمل ؛ و القرآن لايقدح فى كونه من عندالله لجواز أن يكون الّذى ألقاه[1] شيطاناً لأنّه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشّيطان و منعه من الإضلال ؛ و أيضاً فالشّيطان لاقدرة له على الإخبار عن الغيوب الّتى تضمّنها القرآن . و تجويز أن يكون النّبيّ ﷺ أفصح العرب لايمنع من معارضته بما يماثله أويقاربه . و تجويز وجود المعارضة و إن لم ينقل كما نقوله فى النصّ عن الإمام ليس بشىء لأنّ النّصّ نقله أهل التّواتر ، و المعارضة لم ينقلها يهودىّ ولانصرانىّ فضلاً عن المسلمين .

---

(١) فى ا «لاقاه»

والقدح فى كرامات الأولياء بالتّنفير المدّعى باطل لأنّه إنّما يكون عند التّحدّى لاعند سواه ، والتّمسك بكون الملك روحانيّاً لا تأثير له فى الفضل على ما يقتضى به أوائل العقول .

أقول: هذه اعتراضات على النّبوّة :

الأوّل : اعتراض البراهمة قالوا الأنبياء إن جاؤا بالمعقول فلاحاجة إليهم و إلّا فهو مردود .

والجواب أنّ العقل إنّما يحكم فى الأمور الكلّيّة النّظريّة. أمّا الأمور الجزئيّة أوالعلميّة فإنّه يحتاج إلى معيّن ، و الأنبياء إنّما أتو بهـذا النوع الأخير فلايقع الاستغناء بالعقل عنهم .

الثّـانى : لم لايجوز أن يكون الواسطة بين الله و بينه غير تلك بأن يكون شيطاناً ، فلايكون ما بلغه حقّاً .

و الجواب : هذا التّجويز مندفع لأنّه قد ثبت أنّه تعالى حكيم لايفعل القبيح وهذا النّوع من أعظم القبايح فلايفعله الله تعالى ولايمكن منه وحينئذ يعلم النّبي ﷺ أنّ الواسطة هوالملك ؛ إمّا باضطرار بأن يخلق الله تعالى فيه علماً ضروريّاً بذلك أو بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران بالدّعوى .

الثّالث لم لايجوز أن يكون للقرآن شيطاناً .

و الجواب عنه بمامرّ فى الثّانى : من أنّ الله يجب عليه أن لايمكّنه فيه لمافيه من الإضلال ؛ و أيضاً فالشّيطان لايمكنه الإخبار بالغيوب و القرآن قـد تضمّنه ، فاندفع ما ذكرتموه .

الرّابع : لم لايجوز أن يكون النّبيّ ﷺ أفصح العرب فعجزوا عن معارضته من هذه الحيثيّة لا باعتبار كونه معجزاً ، فإنّا لو قدرنا مساويه فى الفصاحة لعارضه .

و الجواب : أنّ هذا لايمنع من المعارضة بالمثل ، أو بالمقارب فإنّه و إن كان أفصح العرب لكن غيره لقاربه فيمكن الإتيان بمثل سورة أو بمقاربها ، ولمّا لم يكن كذلك بطل هذا الإحتمال . و يؤيّده أنّ الحافظ لكلام العرب المطّلع عليه يمكنه استعمال كلامهم و نظمه على طريقهم فى غاية الفصاحة بخلاف قرآن المجيد فإنّ المبالغ فى حفظه التّالى لـه على مرّ الدّهور لايمكنه الإتيان بمثله ؛ فوقع الفرق ؛ و ظهر أنّه ليس من جنس كلام العرب .

الخامس : يجوز قد عورض و إن لم ينقل إلينا كغيره من الوقايع مثل النّصّ على الإمام الّذى ينقله الشّيعة .

و الجواب : أنّ مثل هذه الواقعة الشّهيرة يستحيل أن لاينفكّ بالتّواتر عادة ، و النّصّ على الإمام نقله أهل التّواتر فإنّ الشّيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف النّصّ على علىّ ع بخلاف المعارضة فإنّه لم ينقلها يهودىّ ولانصرانىّ ، مع أنّ نقلها مما يتوفّر دواعيهم عليه ، فضلاً عن المسلمين .

السادس : قالوا الكرامات باطلة و إلّا لزم التّنفير عن الأنبياء عليهم السّلام لمساوات غيرهم لهم فلا اختصاص لهم بالفضيلة .

و الجواب : المنع من التّنفير بل ذلك ممّا يوجب كمال الرّفعة لهم من حيث أنّ أتباعهم مخصوصون بهذه الكرامات نعم لو تحدّى إنسان كاذب و ظهرت المعجزة عليه لزم التّنفير .

السّابع : قالوا الملائكة أفضل ، لأنّهم روحانيّون مجرّدون عن العلايق الجسمانيّة بخلاف الأنبياء صلّى الله عليهم فإنّهم أجسام كثيفة غير مجرّدين .

و الجواب : أنّ التجرّد غير مقتض للفضل بالبديهة ولا بالدّليل لعدمه .

* * *

المسئلة السابعة
فى الاعادة و أحكامها

قال : القول فى الإعادة وأحكامها : الأجزاء بعد الموت تجمع وتؤلّف ؛ لإخبار الصّادق بذلك. واغتذاء[١] الحيوان بمثله يعاد الأصل[٢] دون الزايد ، و إعادة المعدوم جائزة ، وإلّا لم يصحّ جمع الأجزاء بعد التّفرق لعدم الأعراض الأولى[٣].

أقول : اتّفق المسلمون على إعادة الأجساد خلافاً للفلاسفة . و اعلم أنّ الإعادة يقال بمعنيين : أحدهما جمع الأجزاء و تأليفها بعد تفريقها و انفصالها ؛ و الثّانى : إيجادها بعد إعدامها .

وقد استدلّ الشّيخ ره على الإعادة بالمعنى الأوّل بأنّه ممكن إذ واجب الوجود لذاته عالم بكلّ معلوم ، قادر على كلّ مقدور فيعلم كمّيّة الأجزاء ، فيقدر على تأليفها؛ و الصّادق ع أخبر بذلك بالتّواتر فيكون حقّاً .

لايقال : إنّه يغتذى الحيوان بغيره بحيث يصير أجزاء المغتذى به بدلاً من أجزاء المغتذى فإن أعيدت إلى المغتذى لم أعاده المغتذى به ، و بالعكس .

لأنّا نقول : المغتذى له أجزاء أصليّة باقية لايتطرّق إليها الزّيادة و النّقصان و كذلك المغتذى به فإذا اغتذى أحدهما بالآخر صارت الأجزاء الغذائيّة فواضل بالنّسبة إلى المغتذى و إن كانت أصولاً بالنّسبة إلى المغتذى به فإذا أعيد المغتذى لم يعدّ تلك الأجزاء معه بل تعاد مع المغتذى به ، و من هنا ظهر أنّ مقصود الشّيخ ره بقوله فيما مضى : إنّ الإنسان هو هذه الجملة ؛ و البنة هو الأجزاء الأصليّة ، لاغير.

---

(١) فى ا «اغتذ»

(٢) فى ا «الأصيل»

(٣) فى ب «الأوّل»

وأمّا الثّانى : فقد اختلف النّاس فيه فذهب قوم إلى امتناعه وهوالحقّ وآخرون إلى جوازه.و اختاره المصنّف و احتجّ عليه بأنّ إمكان الإعادة بالمعنى الأوّل مستلزم لإمكانها بالمعنى الثّانى ، وقد ثبت الملزوم ، فيثبت اللّازم : بيان الملازمة أنّ الإنسان ليس هوعبارة عن هذه الأجزاء الأصليّة ، لاغير ؛ بل لابدّ معه من أعراض كالتّاليف و المقدار و غيرهما ولاشكّ فى أنّ تلك الأعراض تزول و تعدم فإذا أعيد ذلك الشّخص بعينه وجب أن يعاد ذلك العرض بعينه فظهر التّلازم و هيهنا إشكال على الشّيخ ره و هو أنّه قد ذهب إلى أنّ الأعراض باقية وأنّ الإنسان باق فنقول إن كفى فى الشخص المعيّن العرض المطلق بطل الاستلزام و إلّا لزم فناء الإنسان عند فناء كلّ عرض وهو باطل بالضّرورة .

المسئلة الثامنة
فى بقاء الجواهر

قال : و الجواهر باقية لعلمى بأنّى أنا الّذى كنت بالأمس ، لاغيره ، ولاينتفى بانتفاء مايحتاج إليه لعدم الحاجة فلاينتفى إلّا بالضّدّ .

أقول : اتّفق العقلاء على بقاء الجواهر إلّا ما حكى عن النّظّام فإنّه نقل عنه أنّها لاتبقى . و قيل : إنّ مقصوده أنّها ممكنة فهى لاتبقى بذاتها إلّا بالفاعل فتوهّم النّاقل عدم بقائها مطلقاً و هوحسن . والدّليل على بقائها أنّا نعلم بالضّرورة أنّنا الّذين كنّا بالأمس موجودين و ذلك يدلّ على البقاء . و قوله ولاينتفى بانتفاء مايحتاج إليه ، لعدم الحاجة إشارة إلى إبطال مذهب النّظّام فإنّه نقل عنه أنّ الجسم يحتاج إلى العرض فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الأجسام . و الدّليل على بطلانه : أنّ الجسم لواحتاج إلى العرض مع أنّ العرض محتاج إليه ، لزم الدّور و إذا ثبت أنّه لاينتفى بانتفاء مايحتاج إليه ، ولا بالفاعل كما ذهب إليه بعضهم لأنّ فعل الفاعل هو الإيجاد وجب أن يكون انتفاء بطريان الضّدّ و هو الفناء الّذى يوجد لا فى محلّ كما ذهب إليه المشايخ و هو ضعيف .

المسئلة التاسعة ·

فى الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر

قال جمل متفرّقه : الأمر بالمعروف واجب و كذلك النّهى (عن المنكر)[١] و من [٢] شرط وجوب النّهى أن لا يغلب فى ظنّ المنكر مفسدة يلزم من الإنكار.

أقول : اتّفق المسلمون على أنّ الأمر بالمعروف الواجب و النّهى عن المنكر واجبان سمعاً . واختلفوا فى وجوبهما عقلاً : فذهب إليه قوم ، و خالف فيه آخرون . و حجّة الفريقين ذكرناها فى كتاب المناهج .

أمّا المعروف المندوب فإنّ الأمر به مندوب . و من شرط الأمر بالمعروف و النّهى عن المنكر أن يعلم الآمر و النّاهى بكون المعروف معروفاً و المنكر منكراً و أن يكون المعروف ممّا سيقع و المنكر ممّا سيترك لأنّ الأمر و النّهى بعد الوقوع عبث و أن يجوز تأثير الإنكار ؛ و أن يغلب على الظّنّ انتفاء المفسدة . و ذلك كلّه ظاهر .

المسئلة العاشرة

فى الآجال

قال : والأجل هو الوقت و الميّت يموت بأجله . و ليس كذلك مقتول يقتل بأجله ، وإلّا كان الملك لو قتل أهل بلدة فى يوم (واحد فإنّ)[٣] حياتهم واجبة وهو خرق للعادة .

---

(١) فى ا

(٢) فى ا «فى»

(٣) فى ح «كان» .

أقول : الأجل فى اللّغة هو الوقت فأجل الدّين هو وقت وجوب أدائه ؛ و أجل الحيوة هو الوقت الّذى علم الله تعالى وقوع الحيوة فيه ؛ و أجل الموت هو الّذى علم الله تعالى وقوعه فيه ؛ فالميّت يموت بأجله ، يعنى إنّ الله تعالى علم أنّه يموت فى الوقت الّذى مات فيه فمات .

أمّا المقتول فهو يقتل بأجله ، فإن أريد أنّه يقتل فى الوقت الّذى علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك. ولو أريد أنّه لو بقى لعاش أو مات فالّذى اختاره المصنّف : أنّ منهم من لو بقى لعاش قطعاً ، و منهم من يجوز عليه الأمران . (و)[1] احتجّ على القطع بحيوة البعض إن ملكاً لـو قتل أهل بلدة فإنّا نحكم بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا لأنّه لولا ذلك لزم خرق العادة إذ من المستحيل عادة موت أهل تلك البلدة فى يوم واحد ، و خرق العادة لايجوز إلّا فى زمان الرّسالة .

المسئلة الحادية عشر

فى الأسعار

قال : و السّعر تقدير البدل[2] : و هو من الله تعالى عند الأفعال الّتى لاتقبح و منّا عند الأفعال القبيحة .

أقول : السّعر هو تقدير البدل[3] فيما يباع به الشّىء و هو على ضربين رخص ، و غلاء ، فالرّخص هو نقصان السّعر عن القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان ؛ والغلاء هو زيادة السّعر عن المعتاد ، مع اتّحاد الوقت و المكان . و قد ينسبان إلى الله تعالى ،

---

(١) فى ا

(٢) فى ا «البلد»

(٣) فى ا «البلد»

و إلى العبد ، فالرخص يكون من الله تعالى بفعل[1] أسبابه ، كأن يكثر الأمتعة ، و يقلّل رغبة النّاس فيها ، أو يقلّل عددهم ؛ والغلاء يكون منه تعالى بأن يعكس الحال فيه و يكون الرّخص من النّاس بأن يجلب السّلطان الأمتعة إلى بلدة و يفرّقها فيها ، و الغلاء يكون منهم بأن يفعل العكس .

المسئلة الثانية عشر

فى الارزاق

قال : والرزق ماصحّ أن ينتفع به ، و جايز أن يأكل الإنسان رزق غيره كما يأكل الغير ، و ليس الرّزق مالاً فقط ، بل يكون حياة و ولداً ، إلى غير ذلك .

أقول : الرّزق حدّه عند العدليّة : أنّه ماصحّ أن ينتفع به وليس لأحد المنع منه ، و هومشترك بين الانتفاع بالمال والولد ، والحيوة و غيرذلك ؛ فوجب التّحديد .

و قول المصنّف : ما صحّ أن ينتفع به : يعنى بذلك ما صحّ عقلاً ، و شرعاً ، ليخرج عنه الحرام ، فإنّه ليس برزق ، لأنّه تعالى أمر بالإنفاق منه ، ولااستبعاد فى أن يأكل مال غيره .

المسئلة الثالثة عشر

فى بيان عصمة الانبياء

قال : والقول فى بيان عصمة الأنبياء و الرّدّ على مخالفى الملّة أجمع : العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطاء ولايمنعه على وجه القهر ، وإلّا لم يكن المعصوم

---

(١) فى ب« لفعل»

مثاباً و وجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّى إلى التّنفّر عن قبول أقوالهم ، و ذلك ممايدراه[١] المعجز و دلالته .

أقول : ذهبت الإماميّة إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها عن الصّغاير عمداً و سهواً ، وعن الكبايرِ كذلك . وخالفهم فيه جميع الفرق .

أمّا المعتزلة فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر وتعمّد الصّغائر وجوّزوا عليهم الصّغاير سهواً ؛ و منهم من جوّز صدورها عنهم عمداً . و من المجبّرة من أجاز الكبايرِ وهم الحشويّة .

والأشعريّة منهم جوّزوا تعمّد الصّغاير . والخوارج جوّزوا عليهم الكفر .

وقبل الخوض فيذلك لابدّ من البحث عن العصمة ماهي فنقول : ذهب قوم إلى أنّ المعصوم هوالّذي لايمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصّاً بكيفيّة بدنيّة أونفسانيّة تقتضي امتناع الإقدام ؛ كما ذهب إليه بعضهم أويكون قادراً على الطّاعة لاغير، أوغير قادر على المعصية كما اختاره أبوالحسن الأشعريّ . وهذه الأقوال مشتركة فيسلب القدرة ، والحقّ خلافه ، وإلّا لزم أن لايكون المعصوم مثاباً علىترك القبائح ؛ والتّالى باطل إجماعاً فالمقدّم مثله فإذن وجب أن تفسّر العصمة بغير ذلك . والأقرب مااختاره الشّيخ أبوإسحق ره وهى : عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلّف لايكون له معه داع إلى المعصية و إلى ترك الطّاعة ، مع قدرته عليهما .

إذا ثبت هذا فنقول : الدّليل على عصمة الأنبياء أنّه لو وقع الخطاء لزم التّنفّر عن أقوالهم . و التّالى باطل ؛ و إلّا لزم نقض الغرض منَ البعثة فالمقدّم مثله ؛ ولأنّ المعجزة دالّة على صدقهم و أتباعهم ، فلو صدر الذّنب عنهم لبطلت دلالة المعجز على مادلّت عليه ، ولأنّه كان يجب الاستخفاف بهم ، و النّهى لهم عن ذلك و التّوالىباطل فالمقدّم مثله .

---

(١) فى ب «مداره»

المسئلة الرابعة عشر
فى الرّدّ على اليهود

قال : ومايدّعى اليهود من استحالة النّسخ باطل لجواز تغيّر المصلحة كما فى المريض و عليه يخرج قولهم إن لم يكن السّبت مصلحة كان الأمر به قبيحاً ، وإن كان مصلحة كان النّهى قبيحاً ؛ على أنّ فى التّورية أوامر كثيرة منسوخة . و ادّعائهم أنّ موسى ﷺ قال أنا خاتم النّبيّين باطل لأنّهم لانواتر لهم بحادثة بخت نصر؛ على أنّ ألفاظ التّأبيد لايدلّ على الدّوام كقصد ذم الفصيح ، و العبد المعتق .

أقول : إنّ اليهود لعنهم الله بنوا مذهبهم على إبطال النّسخ : قالوا : إن النّسخ باطل فنبوّة محمّد ﷺ غير ثابتة ؛ و الملازمة غير ظاهرة ؛ و بيان ثبوت المقدّم أنّ المأمور به إن كان منشأ المصلحة استحال النّهى عنه و إلّا استحال الأمر .

و الجواب أنّ المصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات المكلّفين . و إذا كان كذلك جاز أن يكون المأمور به منشاء المصلحة فى وقت دون آخر ، ولمكلّف دون آخر ، فجاز النّسخ و التّخصيص كما فى حقّ المريض يكون الدّواء مصلحة فى وقت دون آخر.

ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم : التّمسّك بالسّبت إن كان مصلحة كان النّهى عنه قبيحاً و إن كان مفسدة كان الأمر به قبيحاً.

و ممّا يبطل قولهم. ماورد فى شرعهم من النّسخ فإنّ الجمع بين الأختين كان مباحاً فى شرع يعقوب ، ثمّ حرّمه موسى (ص) و غير ذلك من الأحكام .

قالوا : قال موسى : أنا خاتم النّبيّين ؛ و قال : تمسّكوا بالسّبت أبداً وذلك يدلّ على دوام شرعه .

و الجواب : عن الأوّل : بالمنع من ذلك فإن ادّعوا التّواتر فى نقله منعنا تواتر هم فإنّ بخت نصر استأصلهم .

و عن الثّانى بذلك أيضاً وبأنّ لفظ التّأبيد لا يدلّ على الدّوام قطعاً فإنّه قد وردت ألفاظ التّأبيد و لم يرد بها الدّوام ؛ كما جاء فى التّورية : إنّ الله تعالى قال لنوح (ص) عند خروجه من الفلك : إنّى جعلت كلّ دابّة حيّة مأكلاً لك ، ولذرّيتك ، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبداً ماخلا الدّم فلا تأكلوه ؛ ثم حرّم على لسان موسى (ص) كثيراً من الحيوان ؛ وجاء فيها قرّبوا إلى كلّ يوم خروفين خروف غدوة ، و خروف عشيّة بين المغارب قرباناً دائماً لأحقابكم ، ثمّ انقطع ذلك الدّوام . و قال أيضاً فى موضع كلّ عبد خدم ستّ سنين يعرض عليه العتق فإن لم يقبل[1] أذنه و يستخدم أبداً و غير ذلك من الأحكام . و إن كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون المراد ذلك مع ثبوت النّقل .

المسئلة الخامسة عشر

فى الرّد على النّصارى

قال : و ادّعاء النّصارى أقانيم ثلثة باطل لأنّها إن كانت كالمعانى فقد بطلت ، و إن كانت عين الذّات فهو متناقض .

أقول : المتكلّمون لم يحصلوا كلام النّصارى لاضطرابه إذ لا محصول له فإنّهم يقولون البارى سبحانه و تعالى جوهر واحد ثلثة أقانيم : أقنوم الأب ، و أقنوم الابن ، و أقنوم روح القدس ، فمذهبهم أنّ الإله واحد ثلثة و ذلك غير معقول و

---

(١) فى ا «ثبت»

اضطربوا فى معنى الأقانيم ؛ ويخلّص من أقوالهم أنّ أقنوم الأب أقنوم الوجود وأنّ أقنوم الابن أقنوم العلم ، و أنّ أقنوم روح القدس أقنوم الحيوة ، و هؤلاء أثبتوا ذواتاً ثلثة فهو باطل بمامرّ من أنّ الإله واحد ؛ و إن أرادوا بذلك الصّفات و أنّها زايدة على الذّات فهو مذهب الأشاعرة ، و قدمضى إبطاله أيضاً ؛ و إن عنوا به أحوالاً فقد سلف بطلانه ؛ و إن عنوا به شيئاً آخر فلابدّ من بيانه واضطرابهم فى هذا الباب عظيم.

المسئلة السادسة عشر
فى الرّدّ على المنجّمين

قال : و قول المنجّمين يبطله قدم الصّانع و اشتراط اختياره و يلزم عليهم أن لايستقرّ الفعل على حال من الأحوال و قول أهل الطّبيعة يبطل بمثل ذلك .

أقول : اختلف قول المنجّمين على قسمين :

أحدهما قول من قال إنّ الكواكب السّبعة حيّة مختارة .

و الثّانى قول من قال إنّها موجبة . والقولان باطلان :

أمّا الأوّل فلأنّها أجسام محدثة فلاتكون آلهة ، و لأنّها محتاجة إلى محدث غير جسم فلابدّ من القول بالصّانع . و أمّا الثّانى فلأنّ الكواكب المعيّن[1] كالمرّيخ مثلاً إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع الهرج والمرج فى العالم ؛ و إن لاتستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال - و لمّا كان ذلك باطلاً - كان ما ذكروه باطلاً .

و أمّا القائلون بالطّبايع الّذين يستندون الأفعال إلى مجرّد الطّبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك أيضاً فإنّ الطّبيعة قوّة جسمانيّة و كلّ جسم محدث و كلّ قوّة حالّة

---

(١) فى ب «المعنى لها»

فيه فهي محدثة تفتقر إلى محدث غير طبيعيّة و إلّا لزم التّسلسل فلابدّ من القول بالصّانع سبحانه و تعالى .

المسئلة السابعة عشر

فى ابطال قول الثّنويّة

قال وقول الثنويّة فاسد بنحو ماذكرناه ، وقد ألزموا اعتذار الجانى وغيرذلك.

أقول : ذهب الثّنويّة إلى أنّ المدبّر فى العالم هو النّور و الظّلمة ، و أنّهما امتزجاً بعد افتراقهما فحدث هذا العالم .

و هذا القول باطل ، لأنّهما إمّا جسمان أوعرضان ، و على التّقديرين فهما محدثان فلابدّ من صانع غيرهما .

و اعلم أنّهم أسندوا الخير إلى النّور و الشّرّ إلى الظّلمة ، و أحالوا أن يفعل النّور شرّاً ، و الظّلمة خيراً فألزمهم الشّيخ أبوإسحاق ره و غيره من المتكلّمين اعتذار الجانى فإنّه حسن فإن كان صادراً عن الظّلمة فقد ناقضوا مذهبهم ، و إن كان صادراً عن النّور و هولم يحسن كان قبيحاً و سفهاً و هو يناقض مذهبهم ، و غير ذلك من الإلزامات لحصول الخير من المظلمة أحياناً .

المسئلة الثامنة عشر

فى الرّدّ على المجوس

قال و قول المجوس باطل بمثل ذلك .

أقول : ذهب المجوس إلى أنّ الخير واقع من الله تعالى و أنّ الشّرّ واقع من الشّيطان ؛ و اختلفوا فى قدمه و حدوثه. و قال بعضهم : إنّه قديم . و قال آخرون إنّه

حادث من فكرة الله تعالى(و)[١] هى[٢] أنه (قال)[٣] كيف يكون حالى لو نازعنى غيرى فتولّد الشّيطان من هذه الفكرة ثم تحاربا واصطلحا ، وجعلا سيف المنازعة عند القمر إلى مدّة ؛ و هذا الكلام فى غاية السّخافة ؛ ثمّ نقول: حدوث الشّيطان شرّ فقد صدر عن صانعهم فيلزم بطلان مذهبهم.

المسئلة التاسعة عشر
فى الرّدّ على عبادة الأصنام

قال : و قول عبدة الأصنام يبطل لعلمنا بعدم فعلها .

أقول: هذا المذهب فى غاية السّخافة إذ جعلوا الأصنام آلهة فإنّها محدثة ومخلوقة لنا فكيف تكون خالقة ولا أحسب أنّ عاقلاً يقول ذلك ، وقد نقل عن بعضهم أنّ الأصنام إنّما يتقرّب إليها ؛ لأنّها على شكل الوسائط بين العالم و بين الله تعالى من ملك أو كوكب ، و هذا المذهب فاسد أيضاً ؛ لأنّ عبادتهم قبيحة فإنّا نعلم بالضّرورة أنّها لاتعلم شيئاً ولا تقرّبنا إلى الله تعالى والفرق بين توجّهنا إلى الكعبة و الحجر و توجّههم إلى الأصنام ظاهر لأنّا نقصد الله تعالى ، لاالمتوجّه إليه ، بخلافهم.

المسئلة العشرون
فى الرّدّ على الغلاة

قال : وقول الغلاة يبطل اصله ، استحالة كون البارى تعالى جسماً ، ومعجزات

---

(١) فى ب

(٢) فى ج «نهى»

(٣) ب

أمير المؤمنين عليه السلام معارضة بمعجزات موسى ع و عيسى ع .

أقول الغلاة افترقوا على أقوال : منهم من جعل أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب إلهاً حقيقة ؛ و منهم من قال : إنه نبىّ . وهذه الأقوال باطلة فإنا قد بيّنّا أنّ الله تعالى ليس بجسم وأنه يستحيل عليه الحلول؛ والاتحاد باطل بما تقدّم. وقد بيّنّا أنّ محمداً صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء فبطل قولهم جملة .

والسّبب فى غلطهم ماشاهدوا من معجزاته ع . و تلك لايدلّ على أقوالهم لصدور أمثالها من الأنبياء المتقدّمين كموسى ع و عيسى ع .

المقصد الخامس عشر
فى الامامة و فيه مسائل :
المسئلة الاولى فى أنها واجبة

قال : الإمامة واجبة عقلاً ؛ لأنها لطف يقرّب من الطاعة و يبعّد عن المعصية، ويختلّ حال الخلق مع عدمها وقد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً : من إرشاده إلى الصّانع و تميز الأغذية من السّموم وغير ذلك . و واجبة سمعاً أيضاً لقوله تعالى : « وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » (سورة المائدة ـ آية ٤١). والأمر بالشّىء إمر بما لايتمّ ذلك الشّىء إلّا به ؛ و بقوله ص : الأئمّة من قريش ، و هو إلزام . و إجماع الصحابة حجّة على ذلك .

أقول : ذهبت الإماميّة إلى أنّ الإمامة واجبة عقلاً وسمعاً. وهو مذهب الكعبىّ و أبى الحسين البصرى[1] وجماعة من المعتزلة . و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة

---

(١) فى ب «أبى الحسن الرّومىّ»

إلى أنها واجبة سمعاً.

و احتجّ الشّيخ على وجوبها عقلاً بأنها لطف واللّطف واجب فالإمامة واجبة.

بيان الصّغرى أنها تقرّب من الطّاعة . تبعّد من المعصية فإنّا نعلم بالضّرورة أنّ النّاس إذا كان لهم رئيس قاهر ينتصف للمظلوم من الظّالم ويردعهم عن المعاصى و يأمرهم بالطّاعات ؛ فإنّ النّاس يكونون من الطّاعات أقرب ومن المعاصى أبعد .

و أمّا الكبرى فقد تقدّمت .

و هذا البرهان قطعىّ و الشّكوك عليه ضعيفة أبطلناها فى كتاب المناهج .

وقد ذكر أصحابنا فى وجوب الإمامة وجوهاً آخر :

منها أنه ينبّه على النّظر.

و منها أنه يعين على دفع الشّبهات . ويعضد العقل بتحصيل المقدّمات .

و منها أنه يرشد إلى الصّنايع الخفيّة .

ومنها أنه يرشد إلى السّموم القاتلة لتجتنب و إلى الأغذية ليتناول، ويميّز بينها وغير ذلك من الفوائد .

و أمّا وجوبها سمعاً فيدلّ عليه وجوه :

أحدها قوله تعالى: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (سورة المائدة - آية ٤١) أمر الله تعالى بقطع يد السارق ، وليس المتولّى لذلك مجموع الأمّة بالاتّفاق ، بل الإمام فقد أمرنا بما لا يتمّ إلّا بنصب الإمام ، و الأمر بالشّىء أمر بما لا يتمّ ذلك الشّىء إلّا به فيكون نصبه واجباً .

الثّانى قوله ص: «الأئمّة من قريش» و هو وإن كان فى صيغة الخبر إلّا أنّ المقصود به الأمر : أى يجب كون الإمام من قريش ؛ وهذا إلزام و أمر، لا غير حقيقة .

و يحتمل أن يكون قول المصنّف وهو إلزام أى الخبر فإنّ راويه ضعيف عند المصنّف فلا احتجاج به إلّا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار ، والاصمّ

الثالث أجماع الصحابة على ذلك فإنّهم لم يخلوا من نصب إمام ، ولو لم تكن واجبة لأخلّوا به فى بعض الأوقات .

المسئلة الثانية
فى وجوب العصمة

قال و واجب فى الإمام عصمته و إلّا كانت علّة الحاجة إليه فيه فيؤدّى إلى التّسلسل ؛ و أيضاً فنحن مأمورون بطاعته فلو أمر بمعصيته لتناقض القول فلابدّ من عصمته و لأنّه إمام والإمام من يفعل الشّىء لأجله و إلّا كانت اليهود و النّصارى أئمّة لنا و يستحيل التعبّد باتّباع غيرالمعصوم لقبحه ، ولأنّ الأمّة مختلفة فى الأحكام فلابدّ من حجّة يقطع اختلافهم ، و يظهر لنا منه العلم ؛ و لأنّ أدلّة غيره باطلة من الرأى و الخبر المفرد فلابدّ من إثباته ؛ و لأنّ الشّريعة إمّا أن يحفظ بالأمّة ، أو به ، والأمّة يجوز خطائها و إلّا لم يجز له أن يقول ألّا ترجعوا بعدى كفّاراً ، ولا قوله : أفإن مات أوقتل انقلبتم على أعقابكم . فلابدّ منه ؛ و لأنّ خصايص الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم متحقّقة فى الإمام من كونه يولّى ولايولّى ، ويعزل ولا يعزل إلى غيره فوجب عصمته كعصمته.

أقول : ذهب أصحابنا الإماميّة رحمهم الله إلى وجوب عصمة الإمام وهو قول الإسماعيليّة خلافاً لجميع الفرق .

لنا وجوه :

الأوّل أنّه لولم يكن الإمام معصوماً لزم التّسلسل و الّلازم باطل فالملزوم مثله ؛ بيان الملازمة أنّا قد بيّنّا أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هى جواز الخطاء فلو كانت هذه العلّة موجودة فى الإمام لزم احتياجه إلى إمام آخر ؛ و ذلك عين التّسلسل .

الثّانى أنّا مأمورون بطاعة الإمام بالإجماع ؛ ولقوله تعالى: «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (سورة النّساء ـ آية ٥٨). فلو أمر بمعصيته لزم التّناقض لثبوت النّهى عن المعصية مع الأمر بطاعته و اللّازم باطل فالملزوم مثله ؛ وهو عدم العصمة .

الثّالث أنّه إمام و الإمام من يفعل الشّىء لأجل أنّه فعله لامن يفعل مثل فعله مطلقاً و إلّا كانت اليهود و النّصارى أئمّة لنا فى كثير من الأحكام ؛ و ذلك باطل بالاتّفاق ؛ و إذا كان كذلك ثبت أنّا مأمورون باتّباعه و بأن يفعل مثل فعله ليتحقّق الإمامة فيجب أن يكون معصوماً ؛ لأنّ الأمر باتّباع غير المعصوم قبيح ؛ لجواز إقدامه على الخطاء .

الرّابع أنّا مكلّفون فى كلّ واقعة باتّباع الحقّ فيها ، والنّاس مختلفون، ولايجوز أن يكون الحقّ من كلّ واحد منهم لاستحالة حقّيّة النّقيضين فلابدّ و أن يكون بعضهم محقّاً واتّباعه يستلزم العلم بصدقه ، وغير المعصوم ليس كذلك فوجب أن يكون معصوماً.

الخامس : أنّ الأحكام الشّرعيّة غير بديهيّة ولا يستقلّ العقل بإدراك الكلّ منها فلابدّ من أدلّة ترشد إليها ، والرّأى باطل ؛ لوقوع الخلاف فيه وإفادته الظّن وهو منهىّ عنه ؛ و لاتّفاق أكثر الصّحابة على إبطاله . و كذلك الخبر الواحد ، والتّواتر مفقود فى أكثر الأحكام فلابدّ من المعصوم الّذى يعلم الحكم بقوله .

السادس : أنّ الشّريعة غير مختصّه بالقرن الأوّل بالإجماع بل هى ثابتة فى حقّ المكلّفين إلى يوم القيمة فلابدّ لها من حافظ. ولايجوز أن يكون هو الكتاب ؛ لوقوع النّزاع ؛ و لعدم إحاطته بجميع الأحكام ولا السّنّة ؛ لذلك أيضاً ، ولوقوع الإجماع على ذلك ، ولامجموع الأمّة لجواز الخطاء على كلّ واحد منهم إذا خلوا عن المعصوم فيكون الكلّ كذلك ؛ ولأنّه ص قال : أن لاترجعوا بعدى كفّاراً ؛ و ذلك نهى للجميع فيجب

تصوّر الخطاء عليهم ؛ وإلّا لكان النّهى قبيحاً ؛ ولقوله تعالى : « أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ » (سورة آل عمران ـ آية ١٤٤) وذلك خطاب للجميع ولو كان المجموع معصوماً لاستحال ذلك فلم يبق الحافظ إلّا الإمام ، و إنّما يكون حافظاً لو كان معصوماً و إلّا لجاز وقوع الخلل فى الشريعة .

السّابع أنّ خصايص الرّسول صلى الله عليه وآله متحقّقة فى الإمام : من كونه يولّي ولا يولّى ، و يعزل ولا يعزل ، وغير ذلك فثبت فيه أحكامه فيكون معصوماً كعصمته.

لا يقال : هذا قياس وأنتم منعتم من العمل به .

لأنّا نقول لانسلّم أنه قياس و إنّما هو إثبات حكم لجزئىّ لثبوته للكلّى ؛ إذ قد ثبت : أنّ المولّى للرّعيّة الّذى فيه الخصايص المذكورة فيجب أن يكون معصوماً ؛ صوناً لأفعاله عن الخطاء كما فى حقّ النّبىّ ص ، و الإمام بهذه الصّفات فثبت فيه الحكم .

المسئلة الثالثة

فى باقى صفات الامام

قال : و واجب فى الإمام : أنه أفضل بالعلم و الشّجاعة و الزّهد ، لقبح تقديم المفضول على الفاضل ؛ و واجب أن لا يشذّ عنه شىء من أحكام الشّريعة ، لقبحه كقبح نصب وزير لا يطّلع بإعباء الوزارة ، و التّمكن ليس بشىء ، و إلّا جاز أن يولّى البقّال وزيراً لتمكّنه .

أقول : ذهبت الإماميّة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته فى العلم و الشّجاعة والزّهد ، فإنّ الأحكام و الانتصاف منوطة بالعلم و بقاء الاعتقاد . و السّياسة والانتصاف منوطة بالشّجاعة ؛ وطريق النّجاة منوطة بالزّهد ، فيجب أن يكون الإمام أفضل

من رعيّته فيها؛ لأنّا نعلم بالضّرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل، و إليه أشار تعالى فى قوله: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». (سورة يونس ـ آية ٣٥)

و يجب فى الإمام أن لا يشذّ عنه[١] شيء من أحكام الشّريعة و لا يتطرّق عليه[٢] خلافها لقبحه كما يقبح فى الشّاهد نصب وزير لا يقوم بإعباء الوزارة.

لا يقال: التّمكن من المعرفة بالتّعلّم كاف فى ذلك.

لأنّا نمنع ذلك و لهذا يقبح فى الشّاهد أن يولّى البقّال و شبهه الوزارة و إن كان متمكّناً من العلم بما يحتاج إليه.

المسئلة الرابعة

فى وجوب النّصّ

قال: وجوب النّصّ والشّرط الخفىّ تحقّقه لابدّ من إثباته[٣]؛ لنصّ، أو المعجز و العلم بالإصابة لا يكفى لقبحه فى الاعتبار بالشّاهد. والأفضليّة خفيّة أيضاً لوجوب المساوات؛ ثم النّظر. وهذا يظهر فى كثرة الثّواب ظهوراً بيّناً و يستدلّ عليه بامتناع التّنفّر وتحقّقه لوزاد ثواب أحد من رعيّته عليه؛ و لأنّ الإمامة ركن عظيم كالصّلوة و غيرها فكمالم يثبت ذلك إلّا بالنّصّ فكذلك هنا.

أقول: ذهبت الإماميّة ره إلى أنّ طريق الإمامة هوالنّصّ، لاغير.

وقالت الزّيديّة: الطّريق إمّا النّصّ أوالقيام والدّعاء إلى نفسه.

وقالت العبّاسيّة: طريق الإمامة الإرث.

---

(١) فى ا «لا يشكّ عند»

(٢) فى ا «اليه الخلل فيها»

(٣) فى ا «ابانته»

و باقي الجمهور قالوا : الطّريق : النّصّ أو الاختيار .

واعلم أنّ النّصّ قديكون بأن ينصّ النّبيّ ص عليه كما نصّ على عليّ ع أو بأن ينصّ الإمام المعصوم عليه كما في الأئمة عليهم السّلام ، أوبأن يفعل الله تعالى، المعجزة عقب ادّعائه كما ظهر على يد زين العابدين عليه السّلام وغيره من الأئمّة عليهم السّلام.

لنا وجوه :

أحدها أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً فيجب أن يكون منصوصاً. أمّا المقدّمة الأولى فقد تقدّم بيانها. و أمّا المقدّمة الثّانية فلأنّ العصمة من الأمور الباطنيّة و الأشياء الخفيّة الّتي لايمكن الإطّلاع عليها فلولم يجب النّصّ لزم التّكليف بمالايطاق .

لايقال : لم لايجوز أن يكون الله تعالى يفوّض التّعيين إلينا لعلمه بأنّا لانختار إلّا المعصوم .

لأنانقول اختيار نامع علم الله تعالى لايخرج التّكليف عن القبيح فإنّ تكليف مالا دليل عليه ولاإمارة مميّزة للمكلّف قبيح ، ولايخرجه عن القبح العلم بوقوع ما هو المطلوب بالاتّفاق فانّ المكلّف يفتقر إلى دليل مميّز قبل الفعل ليختار ماله الصّفة المطلوبة و علمه بعد وقوع الفعل بالصّفة غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل إلى التّخيير . و إنّما يحتاج قبل الفعل.

الثّاني أنّ الإمام قد بيّنّا أنّه يجب أن يكون أفضل من رعيّته ، والأفضليّة من الأمور الخفيّة لأنّه إنّما نقول على الظاهر. ويجب أن يكون ظاهر الإمام أفضل من ظاهر غيره . ويجب أن يكون باطنه مساوياً لظاهره ؛ لأنّه معصوم و لأنّ غيره لو كان باطنه أفضل من باطنه لكان أكثر ثواباً منه . و ذلك يوجب التّنفّر عن الإمام .

الثّالث: أن الإمامة ركن عظيم من أركان الدّين و أصوله فيجب أن يثبت النّصّ لأنّ ماهو دونها كالصّلوة ، والزّكوة ثابت بالنّصّ فثبوتها بالنّصّ أولى.

المسئلة الخامسة

فى جواب الاعتراضات على ماتقدّم

قال : القول فى تتبّع اعتراضات مخالفينا فى وجوب الإمامة والعصمة . والقدح لغيبة الإمام ، و إلزامهم إيجاب ظهوره باطل ، لوجود الطّريق كما قلناه فى المعرفة .

و إلزامهم وجود أئمّة متعدّدة باطل ، لأنّا نكتفى بخلفائه[١] الّذين يرجعون إليه ، و قيام غيرها مقامها لايصحّ ؛ لأنّه لايعقل العصمة (إلّا العصمة)[٢] ، و كلامنا فى رعيّة غيرمعصومين . وتخيّل امتناع جريان العصمة فاسد؛ لأنّه ممّا يزجر عنها كالكبائر لاسيّما عندنا . وحاجة أميرالمؤمنين عليه السلام إلى النّبيّ ص لم يكن لامتناع من القبيح ، بل لتعليم الأحكام ، والتّمسّك بأنّ الحدود زمان الغيبة إمّا لاتسقط فيحتاج إلى ظهوره أوتسقط وهو نسخ للشّريعة باطل ؛ لأنّ الحدود ثابتة فى جنوب مستحقّيها فإن أدركهم ظهوره استوفاه ، و إلّا فأمرهم إلى الله ؛ وأئمّتهم المخفيّة ، والاقتداء بنوّابه فى الأطراف البعيدة لايوجب عصمتهم؛ لأنّ الاقتداء بهم ، ماكان لأجل فعلهم ولهذا يقتدون بإمامهم واختلاف الشّيعة كان لغيبة الإمام ، فما أجمعوا عليه حقّ ، و ما اختلفوا فيه رجعنا فيه إلى أصله و مايدّعى من اختلاف قول أميرالمؤمنين عليه السلام دعاوى آحاد فاسدة . وقدتكلّم أصحابنا عليهم فى كتبهم . و التّمسّك بوقوع البعد عن الإمام فلابدّ من النّقل و إذا اكتفى به عن الإمام جملة فاسد[٣] لأنّه يكتفى به لكون الإمام من ورائه . و إذا عدم لم يوجد الحافظ . و تقديم عمربن العاص على أبى بكر كان فى السّياسة و هو أعلم بها

---

(١) فى ا « بلاقائه»

(٢) فى ب

(٣) فى ا «فاسد»

منهم . القول فى الاعتراض على وجوب النَّصّ و بتبع التسوية بين الأوصياء و الأمراء والأئمّة فاسد ؛ لعدم اختصاصهم بالصّفة الخفيّة . و اعلم أنّ هذه الصّفة إذا ثبت لم يبق للخصوم مضطرب و الكلام كلّه فى ثبوتها وقد قرّرنا فيها ماتقرّر بعون الله تعالى.

أقول : هذه اعتراضات المخالفين فى وجوب الإمامة و العصمة و النَّصّ مع الجواب عنها :

الأوّل قالوا : لوكان الإمام لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لناعنه لأنه ليس بظاهر ، ولا قاهر اليد فلالطف لنا .

و الجواب أنّ الله تعالى خلق الإمام و كلّفه القيام بالإمامة و الإمام تقبّل ذلك و أطاع الله تعالى ؛ و هذا هو الواجب على الله تعالى وعلى الإمام . أمّا الواجب على المكلّفين : وهو امتثال أوامره و طاعته فذلك شيء يرجع إلى الأمّة ففى زمان الغيبة الطّريق إلى اللّطف حاصل من الله تعالى ، ومن الإمام ، والنّاس قدمنعوا أنفسهم اللّطف فاللّوم عليهم . و هذا كما فى المعرفة فإنّها لطف إذا فعل الله تعالى الطّريق إليها من الإيجاد وخلق القدرة على تحصيل المقدّمات فلو منع العبد نفسه من النّظر لم يكن ذلك قادحاً فى كونها لطفاً.

الثانى: قالوا الإمام غيرموجود فى كلّ مكان وذلك يقتضى عدم اللّطف فى المكان الّذى يخلو عنه فكان يلزم أن يتعدّد الأئمّة وهو غيرمذهبكم .

والجواب عنه أنّ الاكتفاء يحصل باتّباع نوّابه الرّاجعين إليه فى الأحكام .

الثالث: قلتم : الإمامة لطف فتكون واجبة ، و هذا إنّما يتمّ لولم يقم غيرها مقامها ؛ و إذا قام غيرها مقامها فانّها لاتجب على التّعيين .

والجواب أنّ العقلاء بأسرهم فى كلّ بقع و زمان ملتجؤن إلى نصب الرّوساء فى دفع الفساد و لوكان هناك طريق آخر لفعلوه و لمّا لم يكن كذلك لزم الانحصار ؛ و

لأنّ الرّعيّة غير معصومين إذ البحث فيهم . فيحتاجون إلى معصوم يؤمن عليه الخطاء . و غيرالإمام لايتصوّر أن يكون معصوماً.

الرّابع قالوا : الامام كغيره فى باب القدرة فكما كان معصوماً أمكن أن يكون غيره كذلك لكن ذلك محال لأنه إمّا أن يكون إماماً فيلزم تعدّد الأئمّة أو لايكون إماماً ولا مأموماً لعدم حاجته إلى الإمام إذ لايصدر عنه القبيح والكلّ محال .

و الجواب : العصمة ممكنة ، و ما ذكرتموه باطل لأنّ الحاجة إلىالإمام ليس لدفع الفاسد لاغير بل ليعلم الشرايع أيضاً كماهو الحال عليه فى أميرالمؤمنين على عليه السلام فى حيات الرّسول صلى الله عليه وآله فإنه محتاج لا فى الامتناع من القبيح بل فى تعليم الشّرايع و كذلك حال الحسن والحسين عليهما السّلام فى حيوة أبيهما .

الخامس : قالوا : أنتم استدللتم علىأنّ الإمام محتاج إليه فى تعليم الأحكام ، و إقامة الحدود ففى زمان الغيبة إمّا أن يبقى تشريع الحدود ثابتاً أوّلاً ، و الثانى يلزم منه نسخ الشّريعة ؛ و ذلك باطلبالإجماع. والأوّل يلزم منه إيجاب ظهوره على الله تعالى وهوعندكم باطل.

والجواب: الحدود ثابتة غير ساقطة فإن أدرك ظهور الإمام المستحقّين لإقامتها عليهم أقامها و إلّا تولّى أمرها الله تعالى يوم القيمة ، وكان الإثم بالتّرك بالاستيفاء على المخيف له عليه السّلام .

السادس : قالوا : الإمام يمتنع أن يكون فى كلّ بلد ومكان ؛ و تعدّد الأئمّة غيرواجبة بالاجماع ، فلابدّ من النّوّاب القائمين مقامه ليقتدى بهم من ناء عنالإمام ع وذلك النّايب يجب أن يكون معصوماً لأنّ الحاجة إنّما هى إلى المعصوم .

و الجواب : أنّ وجود المعصوم فى الدنيا كاف فإنّ النّايب يراجعه و يخاف مؤاخذته ؛ و هذان يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف ما إذا لم يكن هناك معصوم أصلاً

و الاقتداء بالنّايب من حيث اتّباعه لأمر الإمام المعصوم؛ ولهذا يقتدى النّايب به.

السابع : اختلاف الشّيعة يدلّ على فساد مقالتهم .

و الجواب : الاختلاف لأجل الغيبة ولو كان الإمام ظاهراً لما اختلفوا وحينئذ ما أجمعوا عليه فهو حقّ وما اختلفوا فيه يرجعوا إلى الأصل .

الثّامن : قالوا : إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام هو الإمام الأوّل ، و قد ظهر عنه عليه السّلام اختلاف أقوال فى الفتاوى و حكم لقضايا و رجع عنها ؛ و ذلك يدلّ على بطلان العصمة .

و الجواب هذه أخبار فاسدة لفّقتها[1] الحاسدون و هى شاذّة لايلتفت إليها مع وقوع الاتّفاق على أنه عليه السّلام كان يرجع إليه فى الفتاوى ، وقد أورد المخالف و المؤالف الأخبار الدّالّة على فضله ، و كمال منزلته فى العلم عن النّبىّ ص فى قوله ص « انا مدينة العلم وعلىّ بابها » وقوله ص « أقضاكم علىّ عليه السلام » وقوله « الحقّ مع علىّ و علىّ مع الحقّ يدور حيث مادار » ؛ و غير ذلك من الأحاديث المشهورة ، و الأخبار المتواترة .

التّاسع : قالوا : الإمام إذا كان نائياً عن بلد لم يسقط التّكليف عن أهله ، و لا طريق إلى معرفة الطّريق إلّا النّقل و إذا اكتفى بالنّقل هنا وقع الاكتفاء بالنّقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الإمام جملة .

و الجواب : النقل إنّما يكون محفوظاً من الغلط إذا كان الإمام من ورائه يعرّفنا الفاسد من الصّحيح ، وهو ممكن مع وجوده فى غير البلد بخلاف ماذكرتم.

العاشر قالوا : إنّ النّبىّ ص قدّم عمر بن العاص على أبى بكر و عُمر وهما أفضل منه ؛ فلم يكن تقديم المفضول قبيحاً .

---

(١) ا «لايتعلّمها الّا»

والجواب أنّه ص قدّمه فى أمر الحروب وهو قد كان أعلم منهما .

الحادیعشر : قالوا یجب تساوی الأئمّة و الأوصیاء و الأمراء فی النّصّ علیهم وهو خلاف مذهبکم .

و الجواب : الأئمّه إنّما أوجبنا النّصّ فیهم لوجود الصّفات الخفیّه فیهم من العصمة والأفضلیّة بخلاف غیرهم .

ثمّ إنّ المصنّف ره ذکر أنّ مبنی قواعدالإمامیّة فیالإمامة علیوجوب العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالکلّیّة .

المسئلة السادسة

فی تعیین الإمام

قال : القول[1] فی إثبات إمامة أمیرالمؤمنین بعد الرّسول صلواتالله علیهما بغیر فصل . الکلام علی أنّ أبابکر غیر معصوم ، مع اشتراط العصمة یبطل إمامته ، فتعیّن إمامة إمامنا ، و أصحابنا علی کثرتهم ینقلون أنّه استخلفه بألفاظ صریحة کقوله : « هذا خلیفتی علیکم و إمامکم من بعدی » و هم أهل تواتر ، و ینقلون أنّ أسلافهم کانوا أهل تواتر فدلّ علی استواء الأطراف فیالشّروط ؛ ولأنّه لوحدثت هذه الدّعاوی لعلم وقت حدوثها کعلمنا بالوقت الّذی حدثت فیه أقوال الفرق و نصّه علیه أفعالاً من إخائه[2] و تزویجه ابنته و غیرذلك ؛ ولأنّ أصحابنا علی کثرتهم ینقلون معجزاته عقب ادّعائه الإمامة و ذلك دلیل علی صدقه ؛ و لأنّ التّوریة والإنجیل یصرّحان بإمامته فیمواضع نقلها أصحابنا کثیرة .

---

(١) فی ا «الاوّل»

(٢) فی ا «اخائیّه»

أقول : اختلف النّاس فى الإمام بعد الرّسول ﷺ فقالت الإماميّة و باقى فرق الشّيعة : أنّه علىّ بن أبى طالب عليه السلام . و قال آخرون إنّه عبّاس بن عبد المطّلب ؛ و هم قليلون ، ومع ذلك فقد انقرضوا ؛ وقال باقى المسلمين : إنّه أبوبكر بن أبى قحافة .

و الحقّ هو الأوّل وقد احتجّ عليه المصنّف ره بوجوه :

الأوّل أنّ الإمام إن كان معصوماً فهو علىّ عليه السلام ، و التّالى كالمقدّم فى أنّه حقّ ؛ و بيان صدق المقدّم مابيّنّا من وجوب العصمة ؛ و بيان الملازمة أنّ الاتّفاق واقع على أنّ أبابكر و العبّاس كانا غير معصومين فتعيّنت إمامة علىّ عليه السلام .

الثّانى أنّ النّبي ﷺ نصّ على علىّ عليه السلام بالأقوال الصّريحة فإنّ الشّيعة على اختلاف طبقاتهم وتباعد أمكنتهم ينقلون تواتراً أنّ جماعة متواترين أخبروهم إلى أن انتهى النقل كذلك عن رسول الله ﷺ أنّه استخلفه، وقال له : أنت الخليفة من بعدى وقال لهم هذا خليفتى عليكم و إمامكم من بعدى.

لايقال لم لايكون هذه الأقوال مبتدعة .

لأنّا نقول لو كان كذلك نعلم وقت ابتدائها كغيرها من أفعال الفرق المبتدعة كما يعلم أنّ مذهب الشّافعىّ و أبى حنيفة مثلاً ظهراً فى وقتهما .

الثالث : أنّ النّبىّ ص نصّ عليه بالأفعال كما نصّ عليه بالأقوال فإنّه ظهر له من الاختصاص به و القرب مالم يحصل لأحد كإخائه[1] له و إنكاحه سيّدة النّساء عليها السّلام ولم يولّ عليه أحداً من الصّحابة ولم يبعثه فى جيش أوأمر إلّا كان هو الوالى عليه ولم يقم عليه أمراً ألبتّة مع ملازمته ، و كثرة مصاحبته مع توجّه عينه إلى كثير من الصّحابة .

الرّابع ما تواترت به الشّيعة ، نقله غيرهم من معجزاته و إخباره بالغيب وأفعاله

---

(١) فى ب «كاخائه»

الخارقة للعادة عقب ادّعائه الإمامة ؛ و ذلك يدلّك على صدقه بالضّرورة .

الخامس : ماورد فى التورية و الإنجيل من التّصريح بإمامته فى مواضع كثيرة نقلها أصحابنا .

المسئلة السابعة
فى الجواب عن اعتراضات الخصوم

قال تتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لايقدح فى التّواتر لعدم مخالطتهم لنا ولدخول الشبهة و التّقليد ؛ و لايلزم مثل ذلك فى إنكار البلدان لعدم الدّاعى، و بالدّعاوى فارق نقل تأميره و إمامته نقل تأمير غيره و سايرالحوادث .

و توضيحه أنّ كيفيّات العبادات ممّا وقع فيها النّزاع و فقد النّقل القاطع ، فلوكان ما ذكروه دون ماذكرناه كما لم يقع فى الأصل مع تساويهما فى النّصّ و إلّا لم يصحّ الامتثال والاعتذار لوقوعهما مختلفاً لوجب نقل وقوعهـا مختلفاً ، ولأنّهم يقولون إنّ النّصّ وقع على الفعل وخالفناه لشبهة . و هذا ممّا يمكن قوله لهم فى هذا المقام لأنّ معجزات الرّسول قدوقعت ولم يتواتر ، وقد قابلتهم أصحابنا فى إنكار النّبوت و جوّزتاله كتأمير زيد فى غزاة موتة بإنكار الانتفاء إذ وجدناه ليس كانتفاء النّصّ على أبى هريرة ؛ و كلّ جواب لهم جواب لنا و الالتجاء إلى سقوط تكليفهم إذ لم يعلموا باطل لأنّهم قادرون على العلم وتخلية الشّبهة ، والاعتقادات الفاسدة فهو كقول اليهودى إنّى لم أعلم بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم فيسقط تكليفى ؛ و المعارضة بأبى بكر فى ادّعائه النّصّ عليه فاسد ؛ لأنّه غيرمعصوم ، ولا أفضلهم ، ولا عالماً بكلّ الأحكام فيستحيل النّصّ عليه و لأنّ أحداً لايدّعى النصّ عليه إلّا شذوذاً انقرضوا ، و ذهبوا ؛ و مايدّعى ليس صريحاً بل من أخفى الخفى . و ما ظهرمن حاله و حال أوليائه يمنع من وقوع النّصّ

عليه. وبمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالقياس . وعدم ذكر النّصّ الجلى يوم الثقيفة و موافقة بعضهم بعضاً عليه كان لدخول الشّبهة و ظنّ القوم أنّ تقديم أبى بكر للصّلوة ناسخ لما تقدّم و سكوت أمير المؤمنين عليه السلام كان للتّقيّة و الخوف على النّفس تارة ، وللدّين أخرى . وما نقل عنهم من التّظلّم يدلّ على ماذكرناه. و أمّا نقل القوم لفضائله فليس موجباً ضلال أحد منهم وتفسيقه ؛ وليس كذلك نقل النّصّ الجلىّ والنّصّ الخفى يقارب نقل الفضائل لإمكان دخول الشّبهة .

اقول : هذه اعتراضات الخصوم على ماتقدّم مع الجواب عنها :

الأوّل قالوا : ادّعيتم النّقل المتواتر بالنّصّ ؛ ولو كان حقّاً لشاركناكم فى العلم لعدم الاختصاص لكن لانعلم ذلك فلم يكن متواتراً .

و الجواب : عدم علمكم بالمنقول لايخرج النّقل عن كونه متواتراً ؛ لأنّ النّاقل هو الشّيعة وأنتم غير مخالطين لهم ولامعاشرين فانتفى العلم؛ لذلك أولدخول الشّبهة عليكم و التّقليد لمن سلف منكم .

لايقال : لوجاز ذلك لجاز فى البلدان .

لأنّانقول : الفرق واقع لعدم الدّاعى فى إخفاء النّقل هناك بخلاف صورة النّزاع ولأجل الدّاعى وقع الفرق بين تأمير أمير المؤمنين عليه السلام و إمامته ، وبين تأمير غيره ؛ و ممّا يوضح ذلك . أنّ كيفيّة العبادات قد وقع النّزاع فيها ، وفقد النّقل القاطع فيها فإنّه لوكان مايذكره الخصم متواتراً دون ما ذكرناه لم يقع النّزاع كمالم يقع فى الأصل مع تساوى العبادة ، و كيفيّتها فى كونهما منصوصين و إلّا لم يصحّ الامتثال.

لايقال . العبادة كانت تقع مختلفة كما يقال إنّه ع كان يكتف تارة ويسبل أخرى.

لأنّانقول : ذلك يوجب نقل وقوعها مختلفاً لااختلاف نقل وقوعها و عدمه ؛ و أيضا فإنّهم يقولون إنّ النّصّ وقع على الفعل ، وخالفناه لشبهة وهذا ممّا يمكن قوله لهم هنا و أيضاً فإنّ معجزات الرّسول ص قدوقعت ولم تتواتر فليس كلّ غير متواتر غير واقع

قالوا : وجدنا النَّصّ على تأميره ليس كالنصّ على تأمير زيد فى غزاة موته إذلم يقع فيه خلاف فدلّ على الانتفاء .

قلنا نحن نقابلكم بمثله إذ قد وجدنا النَّصّ على تأميره ع ليس كبقاء النَّصّ على أبى هريرة ؛ و ذلك يدل على ثبوته .

قالوا نحن غير مكلّفين باتّباعه إذ لم يعلم التّواتر .

قلنا لم يشترط فى التّكليف العلم بل إمكانه و هم قادرون تخلية الشّبهة والاعتقادات الباطلة ، والاجتهاد فى الأدلّة . ويجرى ذلك مجرى قول اليهودىّ لم اعلم بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم فلايجب علىّ اتّباعه .

قالوا : إنّ النَّصّ وقع على أبى بكر.

قلنا : الفرق بين ما ادّعيناه ، و بين ما ادّعيتموه : أنّا قد بيّنّا أنّ شرط الإمامة العصمة و الأفضليّة و العلم بالأحكام ؛ وذلك غير موجود فى أبى بكر فيستحيل وقوع النَّصّ عليه فيكون ما ذكرتموه كذباً ؛ و أيضاً فإنّ المدّعى للنَّصّ لم يدّعى التّواتر ، بل النّقل الشّاذّ ؛ مع أنّ المدّعى لذلك قد انقرض ؛ و أيضاً فإنّ المدّعى للنَّصّ عليه لم يدّع التّصريح بذلك بل ادّعى ماهو أخفى الأشياء . فإنّهم قالوا : إنّ النّبى صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على أبى بكر. فإنّ امرأة سئلت النّبى صلى الله عليه وآله وسلم عن أمر ، فقال إيتينى فى غد فقالت فان لم أجدك يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال امضى إلى أبى بكر ، و إنّما قال لها ذلك لكونه خليفة له .

وهذا استدلال سخيف جدّاً مع عدم ثبوت النّقل. ويكفى فى البطلان الاستدلال بهذا ؛ و أيضا فما ظهر من حاله ، و حال اوليائه ممّا لايسوغ كمنع فاطمة عليها السّلام من أرث أبيها مع وجود نصّ القرآن عليه ، و غير ذلك ، يمنع من وجود النَّصّ عليه ، و هذا برهان قاطع لمّىّ ؛ بمثل ذلك يبطل دعوى من ادّعى إمامة العبّاس.

قالوا : لو كان على عليه السلام منصوصاً عليه لذكر الصّحابة النّص يوم السّقيفة ، و لما اختلفوا فى اختيار الأئمّة .

قلنا : النّاس فى ذلك اليوم افترقوا : منهم من طلب الخلافة لنفسه أوقريبه و هؤلا. لم يظهروه لذلك. ومنهم من ترك ذكره خوفاً ومنهم من تركه حسداً ، ومنهم من تركه لعدم علمه ولدخول الشّبهة عليه ، و منهم من ذكره و هم الأقلّون فلم يعتدوابه .

قالوا : تقديم النّبى صلى الله عليه وآله وسلم أبابكر فى الصّلوة ناسخ لما تقدّم من الأدلّة .

قلنا هذا باطل من وجوه :

الأوّل المنع من النّقل بل المنقول أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان مريضاً وسمع الصّلوة ؛ فقال ص من تقدّم ؟ قالوا : أبوبكر. فقال آخرجونى فخرج على يد على عليه السلام و العبّاس فتقدّم . و أزاح أبابكر و صلّى بالنّاس .

الثانى لو سلّمنا ذلك لكنّه لايدلّ على النّص فإنّ تقديمه فى الصّلوة لايدلّ على شىء من الإمامة أصلاً .

الثالث : لودلّ على(ذلك)[1] لكان أخفى (من)[2] الأدلّة فكيف يكون معارضاً لما تقدّم من الأدلّة القاطعة[3].

قالوا : سكت أميرالمؤمنين عليه السلام عن طلب الخلافة فلو كان منصوصاً عليه لامتنع ذلك .

قلنا إنّما سكت للتّقيّة و الخوف ؛ و لأنّه لمّا سئله العبّاس عن السّبب عن ترك متابعته[4] قال له : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أسرّنى بالسّكوت لمكان التّقيّة [5] ،

---

(١) فى ح
(٢) فى ح
(٣) فى ا «الناطقة»
(٤) فى د «مبايعته»
(٥) فى ج «الفتنة»

فكان الدّين و التّقيّة يقتضيان ذلك . وما نقل عنه ص من التّظلم على الجماعة والاشتكاء منهم يدلّ على ذلك ونقل القوم لفضائل الصّحابة بل صاحبهم ، لايوجب ضلال أحد ، ولاتفسيعة ؛ بخلاف نقل أصحابنا للنّص الجلىّ على علىّ عليه السلام فإنّه يوجب ضلال مخالفيه و تفسيعة أمّا نقل النّص الخفى فانّه يقارب نقل الفضائل فلايقتضى مخالفته ، فسقاً ، ولاضلالاً ؛ لإمكان دخول الشّبهة .

المسئلة الثامنة

فى النّصّ الخفىّ

قال : القول فى النّص الخفى ممّالا شكّ فى تواتره ؛ لأنّ اليهودىّ والنّصرانى (لعلمه[1] فضلاً عن قول فرق المسلمين ؛ و كذلك[2] قوله : أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلّا أنّه لانبىّ بعدى ، (وقوله : من كنت مولاه فعلى مولاه[3] : إلى غيرهما من النّصوص ، و لفظة مولى صريحة فى الإمامة . دليله أقوال أهل اللّغة ؛ لأنّها بمعنى أولى . و منه قوله تعالى : « النّارُ مَولَاكُمْ » أى أولى بكم ، و إن كانت مشتركة إلّا أنّ القرائن المنقلة فى الخبر تدفع احتمالات غيرها و تهنئة الصّحابة يدلّ على ذلك و إلّا فأى معنى لتهنيته بذلك ؛ مع أنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل يذكر فضائله و فضائل غيره . و احتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام فى مواضع كثيرة يدلّ على ما ذكرناه و مقدّمة الخبر صريحة أيضاً ؛ وإلّا لم يحسن فاء التّعقيب ، فخبر المنزلة دليل صريح و إلّا لم يكن الاستثناء فايدة .

---

(١) فى ا

(٢) فى ا «وهو»

(٣) فى ا

أقول : هذه وجوه آخر دالّة على إمامته إمامنا علىبن ابى طالب عليه السلام تحتاج إلى مزيد فكر ؛ و لهذا سمّيت خفية ، و قد أكثر أصحابنا منها ، و غيرهم من المخالفين حتّى اليهود ، و النصارى (فإنّهم)[1] تقلوا فضائله و قربه من النَّبى ص ، واختصاصه به و شدّة ملازمته له ، و طول صحبته ، بحيث لم يحصل لأحد من الصحابة الجزء اليسير بالنَّسبته إليه ع ؛ و ذلك يدلّ على إمامته لدلالته على أفضليّته على غيره ، و تقديم المفضول قبيح على ما تقدّم .

و قد ذكر المصنّف خبرين متواترين دالّين على الإمامة و اقتصر عليها لكثرة هذا الباب :

الأوّل قوله ص : أنت منّى بمنزلة هارون من موسى ص إلّا أنه لانبىّ بعدى . والاستدلال به يتوقّف على أمور :

الأوّل أنه أراد بالمنزلة هنا كلّ المنازل ؛ لوجهين : الأوّل أنّ المفهوم من قول القائل : أنت عندى بمنزلة زيد ؛ أى فى كلّ الأمور ، و ذلك مشهور ، معروف.

الثّانى أنه استثنى منه ولوكان مفرداً لاستحال الاستثناء منه ، فلابدّ وأنّ يكون عامّاً . الثّانى أنّ هارون كان خليفة موسى ص ؛ و ذلك معلوم بالتّواتر . الثالث أنّ من جملة منازل هارون أنه لو بقى بعد أخيه لكان خليفة و ذلك ظاهر ؛ لأنّ عزله عمّا ثبت له من الرّتبة إنّما يكون لصدور ذنب عنه و ذلك مستحيل فى حقّ الأنبياء و إذا ثبت هذه المقدّمات وجب أن يكون على عليه السلام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلافصل .

الحديث الثّانى خبر الغدير ؛ و هو أنه لمّا رجع من حجّة الوداع كان سايراً وقت الظّهيرة فأمر بالنزول بغديرخم . و جعل الأحمال على شبه المنبر ، و صعد عليه و قال يا أيّها النّاس ألست أولى منكم بأنفسكم ، قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت

---

(١) فى ا

مولاه فهذا على ع مولاه و من كنت نبيّه فهذا على عليه السلام أميره اللّهم وال من والاه ، و عاد من عاداه ، و انصر من نصره ، واخذل من خذله ، وادر الحقّ مع على كيفما دار.

و لفظة مولى يدلّ على معان بالاشتراك ، من جملتها : الأولى بالنّقل عن أهل اللّغة ؛ و لقوله تعالى «النّارُ مَولاكُمْ» أى أولى بكم وهو المراد هنا لوجوه :

أحدها أنّ القرائن المنقوله فى الخبر تدلّ عليه ، فإنّه من المستحيل أن يفعل النّبى ص مافعله بالنّاس فى ذلك الوقت لبيان أنّ على بن أبى طالب ابن عمه ، و أنّه حليفه ، أوجاره ، وهذا لايقوله محصّل .

الثّانى أنّ الصّحابة ، هنّوه بذلك ، حتّى قال له عمر بن الخطّاب : بخّ بخّ يا علىّ ، أصبحت مولاى ، و مولى كلّ مؤمن ومؤمنة و التهنية إنّما يكون بالإمامة لاستحالة التّهنية على ماتقدّم .

الثّالث أنّ مقدّمة الخبر يدلّ عليه ، وهو قوله ص : «ألست أولى منكم بأنفسكم ثمّ أتى بفاء التّعقيب ؛ و ذلك نصّ بأنّ المراد بالمولى الأولى .

المسئلة التاسعة

فى تتبع اعتراضات الخصوم

قال تتبع اعتراضهاتهم القدح بعدم الإمامة فى الحال فاسد ؛ لأنّا نقول بهاتارة ونحمل الكلام على الاستحقاق عاجلاً ، و التّصرف أجلاً ثانياً أوترك[1] الظاهر، لدليل ثالثاً . و حمله على واقعة زيدبن حارثه هذيان لقتله فى الموتة و المقدّمة تدفعه و تدفع كلّ احتمال و لايصحّ حمله على وقت البيعة لأنّ النّبىّ ص مولى المتقدّمين ؛

---

(١) فى ا «نترك»

و لأنّ أحداً لايثبت الإمامة له. وذلك[١] بالنّص. وقد أبطل أصحابنا كلّ الاحتمالات و الإمامة ظاهرة. و إرادة الغير ملتبس لايجوز على الحكيم. و ليس هذا كمتشابه القرآن؛ للطف فى ذلك عند التأمّل دون هذا. و القدح بموت هارون قبل موسى ص فاسد؛ لأنّه مستخلف[٢] فى الحيوة؛ و لأنّه لو بقى لتصرّف؛ فإنّ الاستثناء يدفعه. حمله على خلافة المدّنيّة فاسد؛ لأنّ غيره قدولّيها. فأىّ فخر له فى ذلك حتّى شرع يفتخر به؛ و (أيضاً)[٣] الاستثناء يدفعه.

أقول: هذه وجوه من الاعتراضات أوردها الخصوم.

قالوا: حديث الغدير يدلّ على الإمامة فى الحال، و أنتم لاتقولون به إذ فى حيوة الرّسول لاولاية لأحد غيره؛ و بأنّه يحتمل أن يكون الحديث قد خرج عن سبب و هو واقعة زيد بن حادثة أو على وقت البيعة؛ و نحن نقول بموجبه إذ هو إمام فى تلك الحال فهو أولى من غيره حينئذ؛ و بأنّ الحديث يحتمل إرادة غير الإمامة و إن كانت الإمامة ظاهرة؛ فإنّ الظّهور لاينا فى إرادة نقيضه كمتشابه القرآن. و حديث المنزلة لايدلّ على الإمامة فإنّ هارون مات قبل موسى؛ فلايعلم حاله: هل يكون إماماً بعده أم لا؛ و يحتمل أن يكون المراد بذلك خلافته على المدينة، لا للإمامة.

و أجاب أصحابنا عن الأوّل بوجوه:

أحدها بالمنع من استحالة إمامته فى الحال و نقول إنّه إمام على غيره، أولى منه بالتّصرف.

---

(١) فى د «اذ ذاك الّا»

(٢) فى د «خليفة»

(٣) فى ب

الثانى : يحمل على استحقاقه للإمامة عاجلاً ، و نفوذ التّصرف منه آجلاً.

الثالث أنّ الظّاهر و إن دلّ على ثبوت الإمامة فى الحال فنتركه لدليل أقوى منه ؛ نقول : إنّ المراد من الإمامة بعد الرّسول ، لأدلّة خارجة ؛ و ذلك غيرمستبعد ؛ و الحمل على واقعة زيدبن حارثة لايقوله محصّل ؛ لأنّ مقدمة الحديث تدفعه و تدفع كلّ احتمال غيرالإمامة ؛ وهوقوله : ألست اولى منكم بأنفسكم ؟ قالوا : بلى يارسول الله قال ص : فمن كنت مولاه فهذا علىّ مولاه . وهذا البيان لايفيد غيرالأمامة .

و الحمل على وقت البيعة باطل لأنّ النّبىّ ص هو المولى للمتقدّمين لإجماع أهل الحلّ والعقد كما يقوله الخصم ؛ ولأنّ أحداً لايثبت الإمامة حينئذ بالنّصّ إذ القائل فريقان : منهم من أثبت الإمامة بالنّصّ . و هولاء يقولون بإمامته بعد وفات الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم بلافصل ؛ و منهم من أثبتها بالبيعة ، و هؤلاء لايقون بالنص لاوقت البيعة ، ولاقبلها . فإحداث ثالث باطل . ولمّا بطل القول الثّانى تعيّن الأوّل .

والحمل على إرادة غير الإمامة ، باطل ، لما بيّنّا من كون السّياق يدلّ على الإمامة قطعاً ؛ و ليس ذلك كالمتشابه لوجود اللّطف هناك ، و المفسدة هنا[1].

و القدح بموت هارون قبل موسى ص فاسد لأنّ هارون كان خليفة موسى فى حياته ؛ و يستحيل زوال هذه الصّفة عنه فى حال الحيوة ؛ لأنّها منزلة جليلة ، لايجوز أن يزول عن نبىّ ص بعد ثبوتها له فكذا أميرالمؤمنين (ع) لايجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف لهارون ؛ ولأنّ هارون لوعاش بعد موسى ص لكان خليفه له لماتقدّم من كون زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص ؛ و إذا ثبت لهارون ، هذه المنزلة و هو الخلافة التقديريّة ، ثبت لأميرالمؤمنين ع حقيقة ؛ لأنه عاش بعد الرّسول ؛ و لأنّ استثناء النبوّة بعده يدلّ على ثبوت جميع المنازل بعده ؛ اذ قدظهر أنّ المراد بالمنزلة

---

(١) فى ا «ههنا»

هنا العموم .

و حمله على خلافة المدنية باطل ؛ لأنّ غيره من الصّحابة قدولّيها فلا افتخار لأميرالمؤمنين ع فى ذلك ؛ مع أنّ الرّسول صلى الله عليه وآله ذكر ذلك فى معرض التّخصيص بالإعظام ؛ وقدكان أميرالمؤمنين ع يفتخر بهذا الحديث ويبتهج به ، وأيضاً الاستثنا يدفع هذا الاحتمال .

المسئلة العاشرة

فى نصوص دالّة على امامتة

قال القول فى أدلّة أخر على النَّصّ . و ذلك قوله تعالى : «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ»[1] و لايجوز أن يخاطب به المؤمنين لأجل التهاون ، و لاخطاب الكفّار للاية السّابقة و دفع الخاتم معلوم ، بالاجماع ؛ ولايقدح بالأفعال فى الصّلوة ؛ لأنّ ذلك ليس كثيراً .

و قوله أنت وصيّيى يدلّ عليه .

و ولايته المدنيّة و ترك عزله عنها يدلّ عليها .

و عزل أبى‌بكر عن برأته يدلّ على أنه لايصلح للإمامته ، ولو لم يذكر نصّاً أصلاً لصحّ مذهبنا ؛ لأنّ العصمة المشترطة يقتضىُ النَّصّ . و قد انفقت[2] على فقده فى أبى‌بكر فتعيّن فى إمامنا .

---

(١) (سورة مائدة آية ٥٥)

(٢) فى ا «انفقنا»

و قدحهم بغثرة الرّسل ليس بشيء لأنّها ليست فترة إمام . والمعلوم من حال الأمم قبلنا ادّعاء العصمة في أشخاص معيّنين .

وقد قدح أصحابنا في الاختيار بوجوه ليس هذا موضع ذكرها . و كذلك[1] في أئمّة الخصوم.

أقول : هذه وجوه أُخر دالّة على إمامة عليّ (ع) من طريق النّصّ .

الأوّل قوله تعالى : « إنّما وليّكُم الله و رسوله و الّذينَ امنوا الّذين يقيمون الصّلوة و يوتون الزكوة وهم راكعون».

و تقرير الاستدلال بهذه الآية يتوقّف على مقدّمات :

أحدها لفظة إنّما للحصر : و ذلك معلوم عند أهل اللّغة : قال الشّاعر : و إنّما يدافع عن أحسابهم أنا أومثلي ، وقال و إنّما الغرّة للكاشر . و المطلوب ماقلنا ، ولأنّ لفظة إنّ للإثبات ، و ما للنّفي خالة الإفراد ؛ فكذلك حالة التّركيب ؛ لأنّ الأصل عدم النّقل . و لايجوز تواردهما على محلّ واحد ضرورة ولاورود النّفي إلى المذكور : وصرف الإثبات إلى غيره بالإجماع فتعيّن العكس ، وهوالمطلوب.

الثّانية أنّ المراد بالولّي هنا : المتصرّف والمستحقّ لوصف الأولى ؛ وهومعلوم من أهل اللغة ، حيث يقال : فلان ولىّ المرئة لمن هو أولى بالعقد عليها ويصفون العصبة بأنّهم أولياء الدم ؛ لأنّهم أولى بالمطالبة ؛ ويقولون : المرشّح للخلافة أنّه ولى عهد المسلمين أي هو الأولى بالقيام في تدبيرهم . و إذا وجد معنى المشترك في هذه المواطن المختلفة وجب صرف اللّفظ إليه صوناً عن المجاز والاشتراك ؛ و أيضاً فليس المراد بذلك المحبّة و الموالات لأنّها عامّة لقوله تعالى : « و المؤمنون و المؤمنات

---

(١) في ب « ولذلك»

بعضهم أولياء بعض و هذه الأمّة مخصوصة ثمّ اجتمعت له هذه الصفات

الثّالث أنّ المراد بذلك هو علىّ (ع) و يدلّ عليه وجوه :

احدها اتّفاق المفسّرين على أنّها نزلت فيه ع.

الثّانى أنّها يدلّ على ثبوت الإمامة لمن اجتمعت فيه صفته ايتاء الزّكوة حين الرّكوع و لم يتّصف بذلك غير علىّ ع لما تصدق بخاتمه فى صلواته حال الرّكوع بالإجماع.

الثّالث قد بيّنّا أنّها ليست عامّة حقّ المؤمنين ، كافّة و إلّا لكان كلّ واحد ولىّ نفسه و هومحال و كل من خصّصها ببعض المؤمنين قال المراد بها علىّ ع.

لا يقال : يصحّ منه عليه السّلام ايتاء الزّكوة حالة الرّكوع و الصّلوة يمنع من فعل غيرها فيها

لأنّا نقول : إنّه ليس من الأفعال الكثيرة ، و مثل ذلك عندنا جايز فعله فى الصّلوة ؛

الوجه الثّانى مانقل عنه بالتّواتر من النّصّ على علىّ ص بقوله ص : أنت وصيى و خليفتى من بعدى.

الثّالث أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولاه المدينة و لم يعزل عنها فنقول ولاية المدينة باقية له ع بعد موته ص لعدم عزله بعد الولاية و كلّ من قال بثبوت الولاية فى مكان مخصّص. قال إنّه الإمام حقّاً .

الرّابع أنّ أبابكر لم يكن صالحاً للإمامة فتعيّن إمامة إمامنا.

امّا المقدّمة الأولى فيدلّ عليها وجوه :

الأوّل أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولّاه الحجّ بالنّاس ، و أن يقرء عليهم سورة برائة ثمّ عزله عن ذلك ، و جعل الأمر إلى أمير المؤمنين ع و قال لا يؤدّى عنّى غيرى أو رجل

منّى حتّى رجع أبوبكر إلى النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم .

الثّانى أنّه لم يكن عالماً بالأحكام الظّاهرة و المسائل الشّهيرة الّتى تعرفها النّسوان فكيف يصلح للرّياسته العامّة الدّينيّة و الدّنيويّة فإنّه سئل عن الكلالة فلم يدر ماهى ، و قال أقول فيها برأيى فإن يكن صواباً فمن الله و إن يكن خطاء فمنى؛ ولم يكن يعرف ميراث الجدّة .

الثالث ، ما روى عنه من ترك الحقّ فإنّ قصّة خالد بن وليد شهيرة حكم فيها بغير الحقّ فإن خالداً قتل مالك بن نويرة و ضاجع امرأته من ليلته ولم يقم عليه الحدّ دعابهما عمر؛ وقال أقتله فإنّه قتل مؤمناً فقال إنّه سيف من سيوف الله على أعدائه مع أنّ الله قد أوجب عليه القتل ، والحدّ .

الرابع ماظهر من مخالفته للرّسول فى تأخير جيش أسامته مع أنّ النّبىّ ص يكرّر الأمر بإنفاذه حريصاً عليه و منع عمر بن خطّاب عن النّفود مع القوم على أنّ واقعة أسامة أقوى الأدلّة على الإمامة فإنّه خلف عليّاً ص عنده و أنفذ أبابكر و عمر و عثمان مع الجيش ليتمهّد الأمر لعلي (ع) بحيث لايحصل له منازع ، و تأخّر أبوبكر عن المضىّ و منع الجيش عن المبادرة .

الخامس ما روى عنه من النّدم على قبول الإمامة ؛ و هو يدلّ على أنّه ليس مستحقّاً ، و أنّه كان ظالماً ؛ و قد روى أنّه قال : أقيلونى فلست بخيركم وعليّ فيكم؛ و قال فى مرضه ليتنى كنت تركت بيت فاطمة لم أكفّه[1] و ليتنى فى ظلّة بني ساعدة ضربت على يدأحد الرّجلين و كان هو الأمير و كنت وزيراً ، و ظهر منه الشّك فى استحقاق الإمامة فقد روى أنّه قال عند موته ليتنى كنت سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن

---

(١) فى «أكشفه»

هبته فدك لى اخذ ها ليتنى كنت سألته هل للأنصار من هذا الأمر حقّ[١] ؛ وهو يدلّ على الشّكّ فى صحّة البيعة .

السّادس ماروى عن الصّحابة من التّندم على بيعته فقد قال عمر بن خطّاب : كانت بيعة أبى بكر فلتة و حق الله شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه و ذلك يدلّ على ارتكاب خطاء عظيم . و قال عمر للمغيرة بن شعبة و لأبى موسى الأشعرى فى حديث طويل يشتمل على نقص أبى بكر : كان والله احسد قريش كلّها ، وأعتى، و أظلم ثمّ قال و الهفاه على بنى تيم بن مرّة لقد بعد منّى ظالماً و خرج إلى هنا[٢] آثماً .

السّابع ماروى عنه من مداخلة الشّيطان له فى أفعاله فإنّه قال : إنّ لى شيطاناً يعترينى ؛ ومثل هذا لايصلح للإمامة .

الثّامن ما ظهر عنه من المناكير فى حقّ فاطمة عليها السّلام واذها فإنّ أباسعيد الخدرى قال ، لمّا نزل قوله تعالى : « و آت ذى القربى حقّه » أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدك فاطمة عليها السّلام ؛ و لذا جعله عمر بن عبدالعزيز على اولادها و منعها أبو بكر و استشهدت أمير المؤمنين و أم أيمن فلم يقبل بحديث اخترعه من قوله ماتركناه صدقة و ترك أزواج النّبيّ فى بيوتهنّ ولم يجعلها صدقة و صدّقهن فى تملّك ذلك، و لم يصدّق فاطمة عليها السّلام حتّى ماتت ساخطة عليه ، و أمرت بالصّلوة عليها ليلاً و منعت أبابكر وعمر من الصّلوة عليها . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «فاطمة بضعة منّى يؤذينى مايؤذيها ؛ والأخبار فى ذلك كثيرة ذكرنا بعضها .

---

(١) فى ا و ج « قال عند موته ليتنى كنت سألت رسول الله (ص) عن ثلثة فذكر فى أحدها ليتنى كنت سألته هل للأنصار فى هذا الامر حق.

(٢) فى ا «منها»

و أمّا المقدمة الثّانية فبالإجماع.

الخامس قدبيّنّا وجوب عصمة الإمام سواء[1] ادّعيناه نصّاً أولم ندّع يصحّ مطلوبنا لأنّ العصمة أمر باطنيّ لابدّ فيها من النّصّ و أبوبكر غير منصوص عليه بالإجماع فيكون النّصّ متوجّهاً إلى إمامنا.

قالوا قدمضت قرون من الأزمنة خالية من نبيّ.

قلنا: إلّا[2] إنّها لايخلو من إمام معصوم؛ وجميع الملل ادّعوا العصمة فى أقوام محصورين؛ و ذلك يدلّ على عدم خلو الزّمان من المعصوم.

المسئلة الحادية عشر

فى امامة باقى الائمّة الاثنى عشر

قال: القول فى إمامة الأحد عشر بعده نقل أصحابنا متواتراً النّصّ عليهم بأسمائهم من الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ على إمامتهم؛ و كذلك نقل النّصّ من إمام على امام؛ و كتب الأنبياء سالفا يدلّ عليهم وخصوصاً خبر مسروق يعترفون بهم؛ واشتراط العصمة يبطل غيرهم و إلّا خرج الحقّ عن الأئمّة قاطبة.

أقول: أمّا إمامة باقى الأئمة عليهم السّلام فهى ظاهرة بعد إمامة عليّ ع؛ وذلك من وجوه:

أحدها النّصّ المتواتر عن النّبيّ ع على تعيّنهم، و نصبهم أئمّة؛ فقد نقل الشّيعة

---

(١) فى ا «فسواه»

(٢) فى ب «لا»

بالتّواتر أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال : للحسين (ع) هذا ابنى إمام ابن إمام أخو إمام أبو إئمّة تسعة ، تاسعهم قائمهم ؛ و غير ذلك من الأخبار المتواترة .

الثّانى مانقل من النّصّ على إمام من إمام لسبقه بالتّواتر من الشّيعة .

الثّالث أنّ أساميهم والنّصّ على إمامتهم موجودة فى كتب الأنبياء السّالفة كالتورية و الإنجيل .

الرّابع أنّ أخبار الخصوم مشهورة فى النّصّ عليهم من النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لخبر مسروق و هو أنّه روى مروان و ان قال بينا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ يقول لنا شابّ هل عهد إليكم نبيّكم عليه السلام من يكون من بعده خليفته قال إنك لحدث السّنّ و إنّ هذا شيء ماسألنى عنه أحد قبلك ، نعم عهد إلينا بيّنّا ص أن يكون بعده إثنى عشر خليفة عدد نقباء بنى إسرائيل و كذا مانقل فى غيره .

الخامس : قد بيّنا أن الإمام يجب ان يكون معصوماً و لاشيء من غيرهم بمعصوم ولا شيء من غيرهم بإمام مع وجود الإمام فتعين امامة هولاء عليهم السّلام بالضّرورة .

و هذا اخر ما كتبنا و الحمدالله رب العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد واله الطاهرين الاخيار .

و فرغ المصنّف ادام الله ايامه من تصنيفه فى جمادى الأخرى من سنة اربع و ثمانين و ستمائة ؛

و الصّلوة على محمّد واله و سلم تسليماً كثيراً

* * *

فهرس الموضوعات والمباحث

فهرس الموضوعات و المباحث

ص

خطبة الكتاب ١

المقصد الاول ـ فى النظر ومايتصل به ١

المسئلة الاولى فى ماهيته ٢

المسئلة الثانية، فى ان النظر واجب ٣

المسئلة الثالثة، فى ان النظر مفيد للعلم ٥

المسئلة الرابعة، فى ان وجوب النظر عقلى ٧

المسئلة الخامسة، فى انه اول الواجبات ٩

المسئلة السادسة، فى الدليل ٩

المسئلة السابعة ، فى ان الدليل السمعى هل يفيد اليقين ام لا ١٠

المسئلة الثامنة ، فى ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية ١٢

المسئلة التاسعة ، فى حدّ العلم ١٢

المسئلة العاشرة ، فى تقسيم العلم ١٣

المسئلة الحادية عشر ، فى ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول و الدّلالة ١٤

المسئلة الثانية عشر ، فى ان النظر يولد العلم ١٥

المسئلة الثالثة عشر ، فى ان المعارف مقدورة لنا ١٦

المقصد الثانى ـ فى تعريف الجوهر والعرض والجسم ١٧

المسئلة الثانية ، فى الجزء الذى لايتجزى ١٩

فهرست مطالب واعلام را دخترم حشمت نجمي دانشجوى دانشكدهٔ ادبيات تهيه كرده است

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المسئلة الثالثة ، فی تماثل الاجسام ٢٠
المسئلة الرابعة ، فی جواز خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح ٢١
المسئلة الخامسة ، فی ان الاجسام مرئية ٢٢
المسئلة السادسة ، فی اثبات الخلاء ٢٢
المسئلة السابعة ، فی تعريف الحركة ٢٤
المسئلة الثامنة ، فی تعريف السكون ٢٤
المسئلة التاسعة ، فی ان ذلك الحصول ليس بمعنى ٢٥
المسئلة العاشرة ، فی استحالة الانتقال والبقاء على الاعراض ٢٦

المقصد الثالث فی احكام الجواهر والاعراض ٢٨

المسئلة الاولى ، فی حدوث الاجسام ٢٨
المسئلة الثانية ، فی ابطال التسلل ٣٤
المسئلة الثالثة ، فی شبه الخصوم والردّ عليها ٣٧
المسئلة الرابعة ، فی ان العالم لايجب ان يكون ابدياً ٤١

المقصد الرابع ـ فی الموجودات ٤٧

المسئلة الاولى ، فی ان الوجود نفس الماهية ٤٧
المسئلة الثانية ، فی ان المعدوم ليس بشیء ٤٩
المسئلة الثالثة ، فی قسمة الوجود الى القديم والمحدث ٥١
المسئلة الرابعة ، فی ان القديم لايستند الى المؤثر ٥١
المسئلة الخامسة ، في انقسام الموجود الي الواجب والممكن ٥٢

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المسئلة السادسة ، فی خواص الواجب لذاته تعالی ٥٥
المسئلة السابعة ، فی خواص الممکن لذاته ٥٧

المقصد الخامس ـ فی اثبات الصانع وتوحیده واحکام صفاته ٥٩

المسئلة الاولی فی اثباته ٥٩
المسئلة الثانیة فی انه تعالی قادر ٦١
المسئلة الثالثة ، فی انه تعالی عالم ٦٣
المسئلة الرابعة ، فی ان الله تعالی حیّ ٦٤
المسئلة الخامسة ، فی انه تعالی سمیع بصیر ٦٤
المسئلة السادسة ، فی انه تعالی مرید ٦٧
المسئلة السابعة ، فی انه تعالی متکلم ٦٩
المسئلة الثامنة ، فی انه تعالی غنیّ ٧٢
المسئلة التاسعة ، فی نفی المعانی والاحوال ٧٢
المسئلة العاشرة ، فی انه تعالی لیس بجسم ولاجوهر ولاعرض ٧٦
فی هذه المسئلة مباحث الاول انه لیس بجسم ٧٧
المبحث الثانی ، فی انه تعالی لیس بجوهر ٧٨
المبحث الثالث ، فی انه لیس بعرض ٧٩
المسئلة الحادیة عشر ، فی انه تعالی لیس بمتحیّز ٧٩
المسئلة الثانیة عشر ، فی انه تعالی لیس حالاً فی غیره ٨٠

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المسئلة الثالثة عشر ، فى انه تعالى يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى ٨١
المسئلة الرابعة عشر ، فى استحالة رويته تعالى ٨٢
المسئلة الخامسة عشر ، فى انه تعالى قادرعلى كل مقدور ٨٧
فى هذه المسئلة مباحث الاول انه تعالى قادرعلى كل مقدور ٧٨
المبحث الثانى ، فى انه تعالى قادرعلى عين افعال العباد ٨٨
المبحث الثالث ، فى انه تعالى قادر على القبيح ٨٩
المبحث الرابع ، فى انه تعالى قادرعلى خلاف المعلوم ٩٠
المبحث الخامس ، فى انه تعالى قادرعلى مثل مقدور العبد ٩١
المسئلة السادسة عشر ، فى انه تعالى عالم بكل معلوم ٩١
فى هذه المسئلة مباحث الاول ، انه تعالى عالم بكل المعلومات ٩٢
المبحث الثانى ، فى انه عالم بذاته ٩٢
المبحث الثالث ، فى انه تعالى عالم بالجزئيات ٩٣
المسئلة السابعة عشر ، فى انه تعالى واحد ٩٤
المسئلة الثامنة عشر ، فى ابطال الماهية ٩٧
المسئلة التاسعة عشر ، فى ان كلامه تعالى حادث ٩٨
المقصد السادس - فى استناد صفاته الى وجوبه تعالى ٩٨
المسئلة الاولى ، فى ان المؤثر واجب الوجود لذاته ٩٩
المسئلة الثانية ، فى استناد سلب العرضية والجسمية عنه تعالى الى الوجوب ٩٩
المسئلة الثالثة ، فى انه تعالى ليس له صفة زايدة على الماهية ١٠٠

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المسئلة الرابعة ، فى انه يستحيل عليه التغير ١٠١
المسئلة الخامسة ، فى انه تعالى مبتهج بذاته ١٠٢

المقصد السابع فى العدل وفيه مسائل ١٠٤

المسئلة الاولى ، فى التحسين و التقبيح ١٠٤
المسئلة الثانية ، فى انه تعالى لايفعل القبيح ١٠٨
المسئلة الثالثة ، فى انّا فاعلون ١٠٩
المسئلة الرابعة ، فى انه تعالى لايريد القبيح ١١٤
المسئلة الخامسة ، فى المتولدات ١١٧

المقصد الثامن فى الالام والاعواض وفيه مسائل ١١٨

المسئلة الاولى، فى الوجه الذى يقبح له الالم ١١٨
المسئلة الثانية ، فى الوجه الذى يحسن به الالم ١٢٠
المسئلة الثالثة فى الوجه الذى يحسن منه تعالى فعل الالم به ١٢٢
المسئلة الرابعة ، فى ابطال قول البكرية التناسخية ١٢٥
المسئلة الخامسة ، فى اثبات العوض على الله تعالى ١٢٧
المسئلة السادسة ، فى الانتصاف ١٣٠
المسئلة السابعة ، فى انقطاع العوض ١٣١
المسئلة الثامنة ، فى ان العوض لايسقط بالهبة والابراء ١٣٣

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المقصد التاسع فى افعال القلوب و نظائرها ١٣٣

المسئله الاولى ، فى العلم ١٣٤

المسئلة الثانية ، فى جواز تعلق العلم بمعلومين ١٣٤

المسئلة الثالثة ، فى اختلاف العلوم باختلاف المعلومات ١٣٦

المسئلة الرابعة ، فى مباحث متعلّقة بالارادة ١٣٧

المسئلة الخامسة ، فى ابطال كلام النفس ١٣٩

المسئلة السادسة ، فى حدّ اللذّة والالم ١٤٠

المسئلة السابعة ، فى ماهية القدرة ١٤٠

المسئلة الثامنة ، فى أنّ القدرة قبل الفعل ١٤٢

المسئلة التاسعة ، فى تعلّق القدرة بالضدّين ١٤٤

المسئلة العاشره فى متعلّق القدرة ١٤٥

المسئلة الحادية عشر ، فى أنّ القدرة غير موجبة للفعل ١٤٦

المسئلة الثانية عشر ، فى أنّ القدرة غير باقيه ١٤٧

المقصد العاشر فى التكليف وفيه مسائل ١٤٨

الاولى فى شروطه ١٤٨

المسئلة الثانية ، فى ماهيّة الإنسان ١٤٩

المسئلة الثالثة ، فى بيان حسن التكليف ١٥٠

المسئلة الرابعة ، فى استحالة تكليف مالايطاق ١٥٢

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المقصد الحاديعشر فى الالطاف وفيه مسائل ١٥٣

الاولى فى حدّه ١٥٣

المسئلة الثانية ، فى وجوبه ١٥٤

المسئلة الثالثة ، فى أنه لايجوز فعل اللّطف بالقبيح ١٥٥

المسئلة الرابعة ، فى أنه تعالى لايحسن منه العقاب عند منع اللّطف ١٥٥

المسئلة الخامسة ، فى الأصلح فى الدّنيا ١٥٦

مسائل اربع فى التوحيد ـ

المسئلة الاولى فى كونه عالماً فى الازل ١٥٩

المسئلة الثانية ، فى كونه تعالى قادراً فى الازل ١٥٩

المسئلة الثالثة ، فى كونه حيّاً أزلياً ١٦٠

المسئلة الرابعة ، فى الجواب عن كلام هشام ١٦٠

المقصد الثانيعشر فى اعتراضات الخصوم فى التوحيد والعدل والجواب عنها وفيه مسائل ١٦١

المسئلة الاولى فى الاعتراض على القدرة و الجواب عنه ١٦١

المسئلة الثانية ، فى تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً وبصيراً ١٦٣

المسئلة الثالثة ، فى تحقيق كونه تعالى مريداً ١٦٤

المسئلة الرابعة ، فى ابطال قدم الكلام ١٦٥

المسئلة الخامسة ، فى ابطال دليل الأشاعره فى الرؤية ١٦٦

المسئلة السادسة ، فى جواب شبهة المجبره فى التّحسين والتّقبيح ١٦٧

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المقصد الثالث عشر فى الوعد والوعيد وفيه مسائل ١٧٠

المسئلة الاولى ، فى أنّ وجوب الثّواب والعقاب سمعىّ ١٧٠

المسئلة الثانية ، فى ابطال الاحباط ١٧٢

المسئلة الثالثة ، فى أنّ عقاب الفاسق منقطع ١٧٤

المسئلة الرابعة ، فى اثبات الشّفاعة ١٧٥

المسئلة الخامسة ، فى (عدم) وجوب قبول التوبة ١٧٦

المسئلة السّادسة ، فى أنّ التّوبة واجبة ١٧٧

المسئلة السابعة ، فى أنّ التوبة يصحّ من قبيح دون قبيح ١٧٨

المسئلة الثامنة فى أنّ المؤمن لايكفر ١٧٩

المسئلة التّاسعة ، فى أنّ الفاسق يسمّى مؤمناً وبيان ماهيّة الايمان ١٧٩

المسئلة العاشرة ، فى اثبات الصراط والميزان وغيرهما من السّمعيات ١٨٠

المسئلة الحادية عشر ، فى اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد ١٨١

المقصد الرابع عشر ـ فى النبوات وفيه مسائل ١٨٣

الاولى ـ فى جواز البعثة ١٨٣

المسئلة الثانية ، فى شرائط المعجز ١٨٤

المسئلة الثالثة ، فى اثبات نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ١٨٤

المسئلة الرابعة ، فى جواز الكرامات ١٨٦

المسئلة الخامسة ، فى أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة ١٨٧

المسئلة السادسة ، فى الاعتراضات على النّبوة و الجواب عنها ١٨٨

فهرس الموضوعات والمباحث ص

المسئلة السابعة ، فى الاعادة واحكامها ١٩١
المسئلة الثامنة ، فى بقاء الجواهر ١٩٢
المسئلة التاسعة فى الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ١٩٣
المسئله العاشرة ، فى الأجال ١٩٣
المسئلة الحادية عشر ، فى الأسعار ١٩٤
المسئلة الثانية عشر ، فى الارزاق ١٩٥
المسئلة الثالثة عشر ، فى بيان عصمة الانبياء ١٩٥
المسئلة الرابعة عشر ، فى الردّ على اليهود ١٩٧
المسئلة الخامسة عشر ، فى الرّد على النّصارى ١٩٨
المسئلة السادسة عشر ، فى الرّد على المنجّمين ١٩٩
المسئلة السابعة عشر ، فى ابطال قول الثنويّة ٢٠٠
المسئلة الثامنة عشر ، فى الرّد على المجوس ٢٠٠
المسئلة التاسعة عشر ، فى الرّد على عبادة الأصنام ٢٠١
المسئلة العشرون ، فى الرّد على الغلاة ٢٠١

المقصد الخامس عشر ـ فى الامامة وفيه مسائل

المسئلة الاولى ، أنها واجبة ٢٠٢
المسئلة الثانية ، فى وجوب العصمة ٢٠٤
المسئلة الثالثة ، فى باقى صفات الامام ٢٠٦
المسئلة الرابعة ، فى وجوب النّص ٢٠٧

فهرس الموضوعات والمباحث

ص

المسئلة الخامسة ، فى جواب الاعتراضات على ماتقدّم	٢٠٩
المسئلة السادسة ، فى تعيين الإمام	٢١٣
المسئلة السابعة ، فى الجواب عن اعتراضات الخصوم	٢١٥
المسئلة الثامنة ، فى النّصّ الخفىّ	٢١٩
المسئلة التاسعة ، فى تتبع اعتراضات الخصوم	٢٢١
المسئلة العاشره ، فى نصوص دالّة على امامتة	٢٢٤
المسئلة الحادية عشر ، فى امامة باقى الأئمة الاثنى عشر	٢٢٩

فهرس الاعلام

ابوسعیدی الخدری ۲۲۸
ابراهیم ۱۵۸-۱۵۶
ابن ابی‌علی ۴۹
ابن راوندی ۱۴۹
ابن عباش ۴۹
ابواسحق ۵۳-۱۰۲-۴۵-۱۱۱
۱۱۷-۲۰-۶۵-۲۰۰-۱۹۶-۱۸۲
-۱۷۹-۱۶۵-۱۷۰-۱۶۴-۱۷۴
-۱۶۷-۱۶۱-۱۵۷-۱۴۱-۱۳۷-
۱۳۱-۱۲۶-۱۳۸ -۱۳۴-۱۴۹-
۱۴۷-۱۴۴ -۱۴۲-۱۳۸ -۱۱۵-
۱۱۲-۱۰۰-۹۴-۹۳ -۷۴-۷۰-
۶۷-۶۸
ابواسحق ابراهیم‌بن‌نوبخت ۲
ابواسحق‌الاسفراینی ۹
ابوبکر ۲۲۸-۲۲۷-۲۲۴-
۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۳- ۲۱۲- ۲۰۹-
۲۱۷-۲۱۸-۲۲۶
ابوبکر الباقلانی ۱۵
الشیخ ابوجعفر طوسی ۸۸
ابوالحسین ۵۲-۲۵-۱۳۸-۲۶-۱۱۱
ابوالحسین البصری ۴۷-۶۷-۱۱۰-۴۹
۱۴۱-۲۰۲-۱۳۸-۵۵
ابی‌الحسن الخیاط ۴۹
ابی‌الحسن‌الاشعری ۵۵-۴۷-۹-۱۸
۱۹۶-۱۳۹
ابی‌الحسن الرومی ۲۰۲
ابوسهل‌بن‌نوبخت ۱۴۹
ابوعلی ۴۹-۸۸-۱۳۱-۱۷۲
۱۷۷-۱۳۲-۱۱۰-۱۲۴
ابوعلی الجبائی ۴۲
ابوالقاسم ۴۲ حاشیه
ابوالقاسم البلخی ۱۳۱-۱۵۷-۹۱
ابومنصور البغدادی ۱۳۴
ابوهاشم ۱۳۱-۴۲-۸۸-۲۵
۳۷۸-۱۷۲-۱۳۱-۱۳۴-۱۲۰
۱۱۰-۷۳
ابوهذیل ۴۲-۴۹
ابی‌حنیفه ۲۱۴
ابن‌عبدالله ۴۹
ابی‌علی‌بن‌سینا ۲۸
ابی‌موسی‌الاشعری ۲۲۸
ابی‌نصر ۲۸

ابی‌هریره ٢١٧
ابی‌یعقوب ٤٩
ارسطو ٢٨
الاشعری ١١٠-١١١
الاصم ٢٠٣
افلاطون ٣٠
امام‌الحرمین ٩-١٥
ام ایمن ٢٢٨
انکیساغورس ٢٨
البصری ٤٩
البلخی ٤٩-٩١
ثاوفرسطس ٢٨
الجاحظ ٤٢
الجبائی ١٣٤
الجبائیان ٤٢
الحسین بن علی(ع) ٢٢٩
خالدبن ولید ٢٢٧
الخیاط ٤٩
زمخشری ٨-حاشیه
زیدبن‌الحارثه ٢٢١
سامسطیوس ٢٨
السقراط ٢٨
سلیمان ٩٠
الشافعی ٢١٤
الضرار ٧٩-٢٠٣
الطبرسی ٨ حاشیه

عبادبن السلمان ٩٠
عباد سلیمان(فی‌ح عبادبن سلیمان) ١٢٨
عباس ٢١٤-٢١٧-٢١٨
عباس بن عبدالمطلب ٢١٤
عبدالجبار ٤٩
عثمان ٢٢٧
علی (ع) ٢٢٩-٢٢٧-٢٢٣
٢٢٤-٢٢٦-٢٠٩-٢١١-٢١٤
٢١٣-٢١٢-٢٠٢-٢٢١-٢١٩
٢١٨-٢٢٨
عمربن خطاب ٢٢٨-٢٢٧-٢٢١
عمربن العاص ٢١٢-٢٠٩
عمربن عبدالعزیز ٢٢٨
فاطمه (ع) ٢٢٨-٢١٧
فیثاغورس ٢٨
القاضی ابوبکر ١٣٤
قاضی‌القضاة ١١١-١٣١
الکعبی ٤٢-١٨-٢٠٢
محمد ص (الرسول(ص)- النبی) (ص)٢٢٨
٢٢٩-٢٢٣-٢٢٦-١١٥-٢١٧
٢٢١-٢١٦-٢١٢-٢٢٠-٢١٩-٢١٨
مروان ٢٣٠
محمدبن زکریاالطبیب ١٤٠
مغیرة بن الشعبه ٢٢٨

محمود الخياط ٤٢
السيد مرتضى ١٤٩-١٣١-٨٨-٦٥
٢٥-١٦٤-١٦٥-١٤١-١٣٨
١٤٧-١٢٤-١٢٠-١٢٣-٨٥
٥٢
مسروق ٢٣٠
مفيد محمد بن نعمان ١٤٩
موسى ص ٢٢٢-٢٢٠-٢١٩-٨٦
النجار ١١٠
النظام ١٩٢-١٩-١١٧
هارون ٢٢٣-٢٢٢-٢٢٠-٢١٩
السيد هاشم ١٤١
هشام بن الحكم ١٦١

اسماء الكتب

الابتهاج ١٠٢

الانجيل ٢٣٠

التوراة ٢٣٠

القران ١٨٥-١٨٤-١٨٦-١٨٩

الكشاف ٨-حاشيه

مجمع البيان ٨-حاشيه

المناهج ١٤٩-٢٠٣-١٩٣

فهرس الفرق والمذاهب والديانات والطوائف والجماعات

الاسماعيلية ٢٠٤

الاشاعرة ٨٧-٩٨-٦٥-٤٩-٧٤-٧٠
٦٩-٦٥-٤٢-٢٧-١٤٦-١٤٢
١٥١-٢٠-١٦٥-١٥٧-١٦٦
١٨٦-١٨٧-٢٠٢-١٩٩
٢١-٣-١٦-٩-٨٨-٢٦-٥٢
٤٧-٨٤-١٥-٧٣-١٤٤-١٤١
١٩٦

الامامية ١٠٥-١٠٨-١٠٢-١٥١
١١٠-١١٥-٦٩-١٧٧-١٨٧
١٥٢-٢١٤-١٧٢-١٧٨-١٧٩
١٨٦-٢١٣-٢٠٧-٢٠٢-١٥٤
١٩٦-٢٠٦-٨-٢٥

الاوائل ٤٩-١٠٠-٥٢-١٤٩-١٤٤
١٤٢-٤٣-٢٠-٢٤-١٨-٥
٢٢-٤٢-٢٦-٥٥-٥٨

اهل العدل ١٢٧

البراهمه ١٠٦-١٨٣

البصريون ١٤٧-١٧٦-٩-٤٧

البغداديون ٩-١٧٦

البكريه ١٢٥

بنى اسرائيل ٢٢٧

التناسخية ١٢٥-١٢٦

الثنوية ٢٨-٩٠-٢٠٠

الجبرية ١٥١

الجمهور (العامة) ٢٠٨

الحشوية ١٩٦

الحكماء ١٠٢

الخوارج ١٨٠

الزيدية ٢٠٧

السمنية ٥

الشيعة ١٩٠-٢٢٩-٢٣٠

العباسية ٢٠٧

عبدة الاصنام ٢٠١

الغلاة ٢٠١-٢٠٢

فرق الشيعة ٢١٤

الفلاسفة ٥٢-٩٢-٥١-١٩١

الكرامية ٤٢-٤٣-٤٥-٤٦-٤٧-٨١

المارقين ١٨٦

المتكلمون ١٠٣-٨١-٥٢-١٠٣-١٠٥
١١٧-١١٦-١٣٤-١٣٧-٢٣-
١٩٨-٢٤-٢٠-١٨-٣٩-٣٣-
٥١-٥٨-٦١-٥٥-٤٦-٢٩-
١٧-٢٠٠-١٤٩-١١٩-١٢٠
١٠٠-٩٢-٥٢-٧٣-٩٨-١٦٤

المجبرة ١٠٥-١٥٢-١٥٤-١٦٤
١٩٦-١١٧
المجسمة ٨٣-٨١
المجوس ٢٨-٩٠-٢٠٠
المسلمون ٦٧-٦٥-١٩١-٩٢-١٩٣
١٩٠-٥١-٤٢-٢٨
المعتزلة ١٠٥-١٠٦-٩٨-٤٩
١٠٨-٧٣-٦٩-١٧٢-١٥
١٤٦-٢١-١١٥-١١٠-١١١
١٢٤-١٤٩-١٥٧-١٤٤-
١٤٣-١٢٢-١٤٧-١٥١-
١٤٠-٨- حاشيه - ٣-٢٠-
١١٧-١٥٢-١٧٥-١٧٠-
١٨٠-١٨٦-١٨٧-١٧٧-
١٥٤-١٥٣-١٤٢-١٦-١٥
٩-٢٦-٤٧
الناكثين ١٨٦
النصارى ٨٠-٢٠٤-٢٠٥-١٩٨
٢٨-٢٢٠-٢١٩
اليهود ٢٠٥-٢٠٤-٢٨-٢٢٠-٢١٥
٢١٧-٢١٩-١٧٨