العتبة الحسينية المقدسة

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد العبيدلي الحلي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق وتعليق

فاضل عرفاني الكربلائي

الجزء الثاني

إصدارات مؤسسة الدليل

للدراسات والبحوث العقدية

٢٠

شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت

الجزء الثاني

شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت

الجزء الثاني

تأليف

السيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد العبيدلي الحلي

تحقيق وتعليق

فاضل عرفاني الكربلائي

إصدارات مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت ـ الجزء الثاني

المؤلّف: السيّد عميد الدين عبد المطّلب بن محمّدٍ العبيدليّ الحلّيّ

تحقيق وتعليق: فاضل عرفاني الكربلائي

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم ونجف عرفاني
- **تصميم الغلاف**: محمدعلي الموسوي
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: عاشوراء

الطبعة: الأولى

سنة النشر: ٢٠٢٢

الناشر: دار الدليل

العنوان: العراق ـ كربلاء ـ قسم بريد وتوفير كربلاء المقدّسة ـ ص. ب. ٥١

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: ١٦٧٦ لسنة ٢٠٢٠

الرقم الدولي (ISBN): ٩٧٨٩٩٢٢٦٤٧١٩٧

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العلمية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel. inst

المحتويات

[المقصد الخامس: في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته] ١٥

[المسألة الأُولى: في إثبات الصانع] ١٥

[المسألة الثانية: في أنّه ـ تعالى ـ قادر] ٢٥

[المسألة الثالثة: في أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ ٣٦

[المسألة الرابعة: في أنّ الله ـ تعالى ـ حي] ٤٤

[المسألة الخامسة: في أنّه ـ تعالى ـ سميع بصير] ٤٧

[المسألة السادسة: في أنّه ـ تعالى ـ مريدٌ] ٦٠

[المسألة السابعة: في أنّه ـ تعالى – متكلّم] ٧٠

[المقام الأوّل: استدلال الأشاعرة على تعقّل الكلام] ٧٧

[المقام الثاني: استدلال الأشاعرة على اتّصاف الله تعالى بالكلام] ٧٨

[المقام الثالث: استدلال الأشاعرة على قدم الكلام] ٧٩

[المقام الرابع: استدلال الأشاعرة على أنّ الكلام واحد] ٧٩

[الردّ على الأشاعرة في المقام الأوّل] ٨٠

[الردّ على الأشاعرة في المقام الثاني] ٨١

[الردّ على الأشاعرة في المقام الثالث] ٨٤

[الردّ على الأشاعرة في المقام الرابع] ٨٤

[المسألة الثامنة: في أنّه ـ تعالى – غني] ٨٨

[المسألة التاسعة: في نفي المعاني والأحوال] ٩١

[الدليل الأوّل على نفي المعاني] ٩٦

[الدليل الثاني على نفي المعاني] ٩٨

[الدليل الثالث على نفي المعاني] ٩٩

[الدليل الرابع على نفي المعاني] ٩٩

[بطلان القول بالأحوال] ١٠٤

[المسألة العاشرة: في أنّه ـ تعالى ـ ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض] ١٠٧

[المبحث الأوّل: أنّه ـ تعالى ـ ليس بجسم] ١٠٧

[الدليل الأوّل على نفي الجسميّة عن الله تعالى] ١١٠

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى] ١١١

[الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى] ١١٢

[المبحث الثاني: في أنّه ـ تعالى ـ ليس بجوهر] ١١٥

[المبحث الثالث: في أنّه ـ تعالى ـ ليس بعرض] ١١٧

[المسألة الحادية عشرة: في أنّه ـ تعالى ـ ليس بمتحيّز] ١١٨

[المسألة الثانية عشرة: في أنّه ـ تعالى ـ ليس حالًّا في غيره] ١١٩

[المسألة الثالثة عشرة: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى] ١٢٣

[المسألة الرابعة عشرة: في استحالة رؤيته تعالى] ١٣٠

[الحجّة الأُولى من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى] ١٣٦

[الحجّة الثانية من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى] ١٣٩

[الحجّة الثالثة من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]..... ١٤١

[الحجّة الرابعة من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى] ١٤١

[المسألة الخامسة عشرة: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدور] ١٤٣

«[البحث] الأوّل: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدور» ١٤٤

«البحث الثاني: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على عين أفعال العباد» ١٤٦

«البحث الثالث: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على القبيح»..... ١٤٩

«البحث الرابع: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على خلاف المعلوم»..... ١٥٢

«البحث الخامس: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على مثل مقدور العبد» ١٥٥

[المسألة السادسة عشرة: في أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بكلّ معلوم] ١٥٦

[البحث] الأوّل: في أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بكلّ المعلومات» ١٥٧

«البحث الثاني: في أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته»..... ١٥٨

قوله: «البحث الثالث: في أنّه ـ تعالى – عالمٌ بالجزئيّات ١٦٢

[المسألة السابعة عشرة: في أنّه ـ تعالى ـ واحد]..... ١٧٠

[الدليل الأوّل على أنّه ـ تعالى ـ واحد]..... ١٧١

[الثاني: دليل التمانع]..... ١٧٥

[الثالث: الدليل السمعيّ على أنّه ـ تعالى ـ واحد] ١٧٩

[المسألة الثامنة عشرة: في إبطال الماهيّة] ١٨٠

[المسألة التاسعة عشرة: في أنّ كلامه ـ تعالى ـ حادث] ١٨٢

[المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه تعالى]..... ١٨٧

[المسألة الأُولى: في أنّ المؤثّر واجب الوجود لذاته]..... ١٨٧

[المسألة الثانية: في استناد سلب العرضيّة والجسميّة عنه ـ تعالى ـ إلى الوجوب] ١٩١

[المسألة الثالثة: في أنّه ـ تعالى ـ ليست له صفة زائدة على ذاته] ١٩٢

[المسألة الرابعة: في أنّه يستحيل عليه التغيّر] ١٩٥

[المسألة الخامسة: في أنّه ـ تعالى ـ مبتهجٌ بذاته] ١٩٦

«[المبحث] الأوّل: في حدّ اللذّة» ١٩٨

«قوله: [المبحث] الثاني: في إثبات اللذّة العقليّة» ٢٠٠

«[المبحث] الثالث: في أنّ اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسّيّة ٢٠٢

[احتجاج المتكلّمين على نفي اللذّة عنه تعالى] ٢٠٣

[المقصد السابع: في العدل] ٢٠٧

[المسألة الأُولى: في التحسين والتقبيح] ٢٠٧

[المسألة الثانية: في أنّ الله ـ تعالى ـ لا يفعل القبيح] ٢١٧

[المسألة الثالثة: في أنّا فاعلون] ٢٢١

[الوجه الأوّل من احتجاج الجبريّة] ٢٢٩

[الوجه الثاني من احتجاج الجبريّة] ٢٣١

[الوجه الثالث من احتجاج الجبريّة] ٢٣٣

[المسألة الرابعة: في أنّه ـ تعالى ـ لا يريد القبيح] ٢٣٤

[المسألة الخامسة: في المتولّدات] ٢٤٣

[المقصد الثامن: في الآلام والأعواض] ٢٥١

[المسألة الأُولى: في الوجه الّذي يقبح له الألم] ٢٥١

[المسألة الثانية: في الوجه الّذي يحسن به الألم] ٢٥٧

[المسألة الثالثة: في الوجه الّذي يحسن منه ـ تعالى ـ فعل الألم به]..... ٢٦٠

[المسألة الرابعة: في إبطال قول البكريّة والتناسخيّة] ٢٦٩

[المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى] ٢٧٣

[المسألة السادسة: في الانتصاف]..... ٢٨١

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض]..... ٢٨٤

[المسألة الثامنة: في أنّ العوض لا يسقط بالهبة والإبراء] ٢٨٦

[المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها]..... ٢٨٩

[المسألة الأُولى: في العلم]..... ٢٨٩

[المسألة الثانية: في جواز تعلّق العلم بمعلومين] ٢٩٠

[المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات] ٢٩٦

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلّقة بالإرادة]..... ٢٩٨

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]..... ٣٠٥

[المسألة السادسة: في حدّ اللذّة والألم]..... ٣٠٦

[المسألة السابعة: في ماهيّة القدرة] ٣١١

[المسألة الثامنة: في أنّ القدرة قبل الفعل]..... ٣١٦

[المسألة التاسعة: في تعلّق القدرة بالضدّين]..... ٣٢٦

[المسألة العاشرة: في متعلَّق القدرة] ٣٣٠

[المسألة الحادية عشرة: في أنّ القدرة غير موجبة للفعل]..... ٣٣٢

[المسألة الثانية عشرة: في أنّ القدرة غير باقيةٍ] ٣٣٥

[المقصد العاشر: في التكليف وفيه مسائل] ٣٣٨

[المسألة الأُولى: في شروطه] ٣٣٩

[المسألة الثانية: في ماهيّة الإنسان] ٣٤٧

[المسألة الثالثة: في بيان حُسن التكليف] ٣٥٥

«[البحث] الأوّل: في أنّ أفعاله ـ تعالى ـ معلَّلةٌ بالأغراض» ٣٥٦

«البحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف» ٣٥٩

«البحث الثالث: في حُسن تكليف الكافر» ٣٦٠

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق] ٣٦٢

[المقصد الحادي عشر: في الألطاف] ٣٦٧

[المسألة الأولى: في حدّ اللطف] ٣٦٧

[المسألة الثانية: في وجوب اللطف] ٣٦٩

[المسألة الثالثة: في أنّه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح] ٣٧١

[المسألة الرابعة: في أنّه ـ تعالى ـ لا يحسن منه العقاب عند مَنع اللطف] ٣٧٢

[المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا] ٣٧٣

[مسائل أربع في: التوحيد] ٣٨٢

[نكتٌ من التوحيد] ٣٨٢

[المسألة الأُولى: في كونه ـ تعالى ـ عالمًا في الأزل] ٣٨٢

[المسألة الثانية: في كونه ـ تعالى ـ قادرًا في الأزل] ٣٨٤

[المسألة الثالثة: في كونه ـ تعالى ـ حيًّا أزليا] ٣٨٥

[المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام] ٣٨٦

[المقصد الثاني عشر: اعتراضات المخالفين في التوحيد والعدل والجواب عنها] ٣٨٩

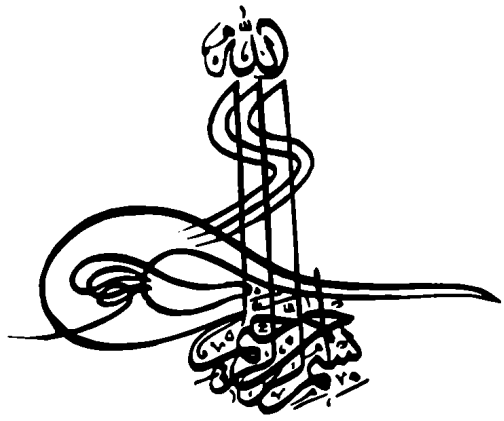
[المسألة الأُولى: في الاعتراض على القدرة والجواب عنه] ٣٨٩
[المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه ـ تعالى ـ سميعًا بصيرًا] ٣٩٢
[المسألة الثالثة: في تحقيق كونه ـ تعالى ـ مريدًا] ٣٩٤
[المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام] ٣٩٦
[المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية] ٣٩٧
[المسألة السادسة: في تتبّع اعتراضاتهم في مسائل العدل] ٣٩٩
«الشبهة الأُولى على التحسين والتقبيح» ٤٠٠
قوله: «الشبهة الثانية» ٤٠١
قوله: «الشبهة الثالثة» ٤٠٢
قوله: «[الشبهة] الرابعة» ٤٠٢
قوله: «[الشبهة] الخامسة» ٤٠٣
«الشبهة السادسة لمنكري اللطف» ٤٠٤
[المقصد الثالث عشر: في الوعد والوعيد] ٤٠٧
[المسألة الأُولى: في أنّ وجوب الثواب والعقاب سمعي] ٤٠٧
[المسألة الثانية: في إبطال الإحباط] ٤١٢
[المسألة الثالثة: في أنّ عقاب الفاسق منقطع] ٤١٧
[المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة] ٤٢١
[المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة] ٤٢٦
[المسألة السادسة: في أنّ التوبة واجبة] ٤٢٩
[المسألة السابعة: في أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح] ٤٣٠

[المسألة الثامنة: في أنّ المؤمن لا يكفر] ٤٣٣

[المسألة التاسعة: في أنّ الفاسق يسمّى مؤمنًا وبيان ماهيّة الإيمان]..... ٤٣٤

[المسألة العاشرة: في إثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيّات]..... ٤٣٨

[المسألة الحادية عشرة: في اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد]..... ٤٣٩



[المقصد الخامس: في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في إثبات الصانع](١)

قال المصنّف: «القول في [إثبات](٢) الصانع وتوحيده وأحكام صفاته، وثبوت حدثٍ(٣) يوجب ثبوتَ صانعٍ؛ لأنّه ممكنٌ، فلا بدّ له من مؤثّرٍ».

قال الشارح دام ظله: «هٰذا» أي إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته «هو الغاية القصوى في علم الكلام.

واستدلّ المصنّف عليه بطريقة إبراهيم الخليل على نبيّنا وآله وعليه السلام»؛ فإنّه عليه السلام استدلّ بالشروق والغروب للكواكب على حدوثها(٤)، بأن

---

(١) من هنا يبدأ المقصود من تأليف الكتاب بعد ما تقدّم من المباحث الّتي كانت مقدّماتٍ لهٰذا المقصود. وإلى هٰذه الحقيقة أشار الفاضل المقداد قدس سره أيضًا في: إرشاد الطالبين، ص ١٧٦.

(٢) ما بين المعقوفتين من المصدر.

(٣) في «ق»: «حدوث».

(٤) ولا يخفى أنّه عليه السلام استدلّ بأفولها وغروبها فقط دون شروقها وطلوعها.

وأمّا سبب استدلاله بذٰلك؛ فإنّه عليه السلام بُعث في قومٍ يعبدون الكواكب والنجوم وهم الصابئة، كما في كتب الملل والنحل، فاستدلّ عليهم بأُفول الكواكب، وهم كانوا يعبدون النجوم، ويسجدون لها

عند ظهورها، ثمّ صنعوا واخترعوا أصنامًا على صور الكواكب لعبادتها عند غروبها، وسمّوها بأسماء الكواكب. ويقال: إنّ نمرود هو الّذي أظهر هٰذه البدعة والانحراف، وهو الّذي جرت بينه وبين إبراهيم الخليل عليه السلام حوادث القصّة المذكورة في القرآن الكريم من تكسير الأصنام إلى نهاية القصّة. راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٥٠؛ ج ٢، ص ٢٩٢؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١٠٨؛ الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ٢، ص ٣٦٢.

تنبيهٌ في طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام

نسب العلّامة قدس سره في المتن استدلال المتكلّمين ـ على وجود الله تبارك وتعالى بحدوث الجواهر والأعراض وحركتها وتغيّرها ـ إلى بطل التوحيد إبراهيم الخليل عليه السلام، وكذٰلك الرازيّ قال: «الاستدلال بحدوث الأجسام: وهو طريقة الخليل عليه السلام». المحصّل، ص ٣٣٧؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢ وفيه تسمية هٰذه الطريقة بمسلك المتكلّمين.

ويمكن الخدشة في هٰذه النسبة بالتأمّل في قصّته عليه السلام الواردة في سورة الأنعام: ٧٦، وفي معنى (الأُفول) لغةً، وأنّ النسبة لم يشر إليها في روايةٍ من روايات أهل البيت عليهم السلام. وإذا كانت طريقة المتكلّمين طريقته، لكان عليه السلام يستدلّ بشروقها، ثمّ حركتها إلى مغربها، وتغيّرها لا بأُفولها، وأنّه لا يحبّ الآفلين.

نعم، أجاب الرازيّ عمّن سأل عن دليل الاكتفاء بالاستدلال بالأُفول، بقوله: «إنّ إبراهيم عليه السلام استدلّ بأُفول الكوكب، على أنّه لا يجوز أن يكون ربًّا له، وخالقًا له... فلسائلٍ أن يسأل فيقول: الأُفول إنّما يدلّ على الحدوث من حيث إنّه حركةٌ، وعلى هٰذا التقدير، فيكون الطلوع أيضًا دليلًا على الحدوث، فلِمَ ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع، وعوّل في إثبات هٰذا المطلوب على الأُفول؟

والجواب: لا شكّ أنّ الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث، إلّا أنّ الدليل الّذي يحتجّ به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلّهم إلى الله، لا بدّ وأن يكون ظاهرًا جليًّا، بحيث يشترك في فهمه الذكيّ والغبيّ والعاقل، ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينيّةً، إلّا أنّها دقيقةٌ لا يعرفها إلّا الأفاضل من الخلق». تفسير مفاتيح الغيب، ج ١٣، ص ٤٢ و٤٣ مع التلخيص.

قال: هٰذه الكواكب لا تخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو

لٰكنّ جوابه مع تطويله لا يغني من الحقّ شيئًا، ولا يبرّر القول بوحدة طريقة المتكلّمين مع طريقته عليه السلام، فللتأمّل في النسبة مجالٌ، لا نتعرّض إلى بسطه وبحثه؛ خوفًا من التطويل.

روايةٌ عن الإمام الرضا عليه السلام

إنّ القصّة لها بيانٌ وتوضيحٌ في كلام مولانا الإمام الرضا عليه السلام، ينبغي ذكره هنا من روايةٍ مفصّلةٍ نذكر منها ما يرتبط بالقصّة، قال عَلِيُّ بْنُ الْجَهْمِ: «حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ وَعِنْدَهُ الرِّضَا عليه السلام، قَالَ الْمَأْمُونُ: أَشْهَدُ أَنَّكَ ابْنُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله حَقًّا، فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللهِ عز وجل فِي إِبْرَاهِيمَ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّي﴾، فَقَالَ الرِّضَا عليه السلام: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَقَعَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: صِنْفٍ يَعْبُدُ الزُّهْرَةَ، وَصِنْفٍ يَعْبُدُ الْقَمَرَ، وَصِنْفٍ يَعْبُدُ الشَّمْسَ، ذٰلِكَ حِينَ خَرَجَ مِنَ السَّرَبِ الَّذِي أُخْفِيَ فِيهِ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الزُّهْرَةَ، قَالَ: هٰذَا رَبِّي؟! عَلَى الْإِنْكَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ، فَلَمَّا أَفَلَ الْكَوْكَبُ، قَالَ: لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ؛ لِأَنَّ الْأُفُولَ مِنْ صِفَاتِ الْمُحْدَثِ، وَلَيْسَ مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغًا، قَالَ: هٰذَا رَبِّي؟! عَلَى الْإِنْكَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ، فَلَمَّا أَفَلَ، قَالَ: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، يَقُولُ: لَوْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً، قَالَ: هٰذا رَبِّي؟! هٰذَا أَكْبَرُ مِنَ الزُّهْرَةِ وَالْقَمَرِ عَلَى الْإِنْكَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِخْبَارِ وَالْإِقْرَارِ، فَلَمَّا أَفَلَتْ، قَالَ: لِلْأَصْنَافِ الثَّلَاثَةِ مِنْ عَبَدَةِ الزُّهْرَةِ وَالْقَمَرِ وَالشَّمْسِ: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۞ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فَإِنَّمَا أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام بِمَا قَالَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بُطْلَانَ دِينِهِمْ، وَيُثْبِتَ عِنْدَهُمْ أَنَّ الْعِبَادَةَ لَا تَحِقُّ لِمَنْ كَانَ بِصِفَةِ الزُّهْرَةِ وَالْقَمَرِ وَالشَّمْسِ، وَإِنَّمَا تَحِقُّ الْعِبَادَةُ لِخَالِقِهَا خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكَانَ مِمَّا احْتَجَّ بِهِ عَلَى قَوْمِهِ، مِمَّا أَلْهَمَهُ اللهُ عز وجل وَآتَاهُ، كَمَا قَالَ اللهُ عز وجل: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...﴾». عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٩٥؛ التوحيد (للصدوق)، ص ٧٤؛ الاحتجاج (للشيخ الطبرسيّ)، ج ٢، ص ٤٢٦ و٤٢٧؛ وراجع: تنزيه الأنبياء (للشريف المرتضى)، ص ٢٠؛ وانظر شرح القصّة في: بحار الأنوار، ج ١٢، ص ٥٠.

حادثٌ، فالكواكب إذن حادثةٌ، وما كان حادثًا لا يصلح أن يكون إلٰهًا، فافتقرت الكواكب إلى موجدٍ غير حادثٍ؛ دفعًا للدور والتسلسل.

«وتقريرها» - أي هٰذه الطريقة - أن يقال: «العالَمُ محدَثٌ، وكلُّ محدَثٍ فله محدِثٌ»، ينتج: العالَمُ له محدِثٌ[1].

«أمّا الصغرى» وهي كون العالم محدَثًا «فقد تقدّمت.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ كلّ محدَثٍ فهو ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فله مؤثّرٌ.

أمّا الصغرى» وهي قولنا: كلُّ محدثٍ فهو ممكنٌ «فلأنّ المحدث قد اتّصفت ذاته بصفتي الوجود والعدم»؛ لأنّ المحدث عبارةٌ عن المسبوق بالعدم، فقد كان معدومًا، ثمّ صار موجودًا، فذاته «قابلةٌ لهما بالضرورة، ولا نعني بالممكن إلّا هٰذا.

وأمّا الكبرى، فضروريّةٌ، وقد تقدّمت» في ذكر خواصّ الممكن، «إذا ثبت هٰذا، فنقول: المؤثّر إن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ آخر، فإمّا أن يتسلسل» وهو أن يكون كلّ مؤثّرٍ له مؤثّرٌ آخر إلى غير النهاية «وهو محالٌ؛ لما تقدّم، أو يدور»، بأن يكون المؤثّر في ذٰلك المؤثّر نفس أثره، «وهو محالٌ بالضرورة عند قومٍ، أو لأنّه يلزم منه

---

(١) وهٰذه الحجّة اعتمد عليها جمهور المتكلّمين، وهي الّتي تشتمل على أربع دعاوى، وهي أنّ كلّ جسمٍ لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادثٌ. والدعاوى الأربع، هي: إثبات الحوادث، وامتناع خلوّ الجسم منها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفكّ عمّا يجب أن يسبق عليه العدم. راجع: نقد المحصّل، ص ٢٠٠ و٢٠١؛ قواعد العقائد (مع تعليقات الشيخ السبحانيّ)، ص ٣٩؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٦٢.

تقدّم الشيء على نفسه»؛ ضرورة تقدّم المؤثّر على الأثر وعلى كلّ ما تقدّم الأثر عليه، فلو كان الأثر مؤثّرًا في مؤثّره، لكان متقدّمًا عليه، فيتقدّم المؤثّر حينئذٍ على نفسه، وأنّه[1] محالٌ، «أو ينتهي إلى الواجب لذاته، وهو المطلوب».

قوله: «فإن قيل[2]» أي على هٰذا الدليل «المعدوم نفيٌ محضٌ، فلا يصحّ الحكم عليه بقبول» الوجود والعدم؛ وذٰلك لأنّ قولنا: «إنّه قابلٌ للعدم»، معناه أنّه ذاتٌ متقرّرةٌ حالة العدم موصوفةٌ بقبوله، وذٰلك محالٌ؛ لأنّ الماهيّة حال العدم نفيٌ محضٌ وعدمٌ صرفٌ.

«سلّمنا» صحّة الحكم عليه - أي على المعدوم بالقبول - «لٰكن لِمَ لا يجوز أن تكون الماهيّة واجبة العدم حين العدم، وواجبة الوجود حين الوجود؟ وحينئذٍ لا يلزم» من قبول الماهيّة للوجود والعدم، كونها ممكنةً، وممّا يؤكّد هٰذا الاحتمال «أنّ المحدث بشرط كونه محدثًا، لا يجوز في العقل تقدّمه لا إلى أوّلٍ» أي لا يجوّز العقل تقدّمه لا إلى أوّلٍ «وإلّا لزم صحّة كون الحادث بشرط كونه حادثًا أزليًّا، هٰذا خلفٌ»؛ وذٰلك لأنّ الحادث هو الّذي لوجوده أوّلٌ، والأزليّ هو الّذي ليس لوجوده أوّلٌ، فالجمع بينهما محالٌ، وإذا كان العقل يمنع من تقدّمه لا إلى أوّلٍ، «وجب أن تكون لصحّة وجوده بدايةٌ، فقبل تلك البداية لا يكون صحيح الوجود، فيكون ممتنعًا، ثمّ انقلب ممكنًا، وإذا جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان، جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الوجوب»؛ لتساوي هٰذه الكيفيّات في التعاند والتنافي.

---

(١) في «ق»: «هو».

(٢) انظر: الإشكال في المحصّل، ص ٣٣٨.

«سلّمنا» أنّه لا ينقلب إلى الوجوب، «لٰكن الإمكان باطلٌ؛ لأنّ الوجود إن كان نفس الماهيّة» الّتي يقال عليها، «كان قولنا: السواد يصحّ وجوده وعدمه بمنزلة قولنا: الوجود يصحّ وجوده وعدمه. والقضيّة الأُولى» وهي قولنا: الوجود يصحّ وجوده «باطلةٌ، وإلّا لكان الإمكان منسوبًا إلى شيءٍ» واحدٍ، أو اتّصف[1] الوجود بالوجود، وكلٌّ منهما محالٌ بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّا إذا قلنا: الموجود يصحّ أن يكون موجودًا، فالموجود المحمول: إمّا أن يكون عين الموضوع، أو غيره. والأوّل يلزم أن يكون الإمكان ثابتًا بين الشيء ونفسه، والثاني يلزم صحّة اتّصاف الوجود بالوجود.

والقضيّة «الثانية» وهي الموجود يصحّ عدمه «كذٰلك» أي باطلةٌ؛ «لأنّ القابل مع المقبول»، أي لا بدّ من تقرّر القابل ومجامعته للمقبول، وإلّا لم يكن القابل قابلًا، بل منافيًا، هٰذا خلفٌ؛ والموجود لا يتقرّر مع العدم ولا يجامعه، فلا يكون قابلًا، فظهر أنّ قولنا: «الموجود يصحّ عدمه» باطلٌ، «وإن كان الوجود زائدًا» على الماهيّة «كان معناه» أي معنى قولنا: السواد يصحّ أن يكون موجودًا «المعدوم يصحّ أن يكون موجودًا»؛ وذٰلك لأنّ السواد إذا كان مغايرًا للوجود، كان معدومًا، «لٰكن هٰذا القول باطلٌ»؛ بما نبيّن[2] «من استحالة اجتماع القابل والمقبول هنا» - أي في هٰذه الصورة - لأنّهما عبارةٌ عن الوجود والعدم، وتبيّن ذٰلك عند بيان قوله: الموجود يصحّ أن يكون معدومًا، «ولأنّ الماهيّة إمّا

---

(١) في «ق»: «اتّصاف».

(٢) في «ق»: «تبيّن».

موجودةٌ، فتكون واجبة الوجود»؛ لأنّها لو كانت في حال وجودها ممكنةً، لم يلزم من فرض عدمها محالٌ، فلنفرض عدمها، فيجتمع الوجود والعدم، وهو محالٌ لذاته، وإذا لزم من فرض عدمها محالٌ، كان عدمها محالًا، فتكون واجبةً وهو المدّعى، «وإن كانت معدومةً كانت ممتنعةً»؛ لأنّها لو كانت ممكنة الوجود لم يلزم من فرض وجودها محالٌ، لٰكن إذا فرض وجودها في تلك الحال، اجتمع وجودها وعدمها، وهو محالٌ، فإذن وجودها محالٌ، فهي ممتنعةٌ.

وإذا لم تخل الماهيّة عن الوجود والعدم - وهما ملزومان للوجوب والامتناع - انتفى إمكانها.

«والجواب عن الأوّل أنّ المحكوم عليه[1]» بقبول الوجود والعدم[2] «هو الماهيّة المعقولة» المغايرة لهما؛ «وذٰلك لأنّا نعقل الماهيّة من غير أن نفرض معها وجودًا أو عدمًا، ونقول: تلك الماهيّة يمكن أن تكون مع الوجود الخارجيّ، ويمكن ألّا تكون»، وهو المراد بكونها قابلةً للوجود والعدم[3].

---

(١) المحكوم عليه في القضيّة الخبريّة الحمليّة هو الموضوع، والمحكوم به هو المحمول.

(٢) لم يرد في «خ»: «والعدم».

(٣) وهٰكذا أجاب الرازيّ بقوله: «والجواب: قولنا: الممكنُ قابلٌ للوجود والعدم، لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرةٌ حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها». المحصّل، ص ٣٣٩.

واعترضه المحقّق الطوسيّ بقوله: «أقول: جوابه عن اعتراضه... ليس كما ينبغي؛ فإنّ قوله: "والماهيّة لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها"، معناه أنّ الماهيّة

«وعن الثاني: أنّ الماهيّة من غير اعتبار القيدين» - أعني حين الوجود وحين العدم - تكون[١] «ممكنةً، وهو المطلوب»؛ إذ المدّعى إمكان الماهيّة من حيث هي هي، لا مع اعتبار حال الوجود وحال العدم.

«وأمّا البداية لصحّة وجود المحدث، فهي لازمةٌ له من حيث هو محدثٌ لا من حيث ذاته»؛ فإنّه من حيث ذاته لا بداية لصحّة وجوده، «وتعيين وقت حدوث ذٰلك المحدث يلحقه من خارجٍ لسببٍ[٢] غير الحدوث»، وهو وجود العلّة التامّة، أو الفرض؛ لأنّ الحدوث لا يقتضي إلّا سبق العدم، أمّا[٣] تعيين وقتٍ بعينه وبدايةٍ بعينها، فلا يكون مستندًا إلى[٤] الحدوث، وإلّا لما حدث شيءٌ إلّا في ذٰلك الوقت، فيلزم حدوث الحوادث بأجمعها في وقتٍ واحدٍ، وإنّه باطلٌ.

«وقيل: البداية له امتناعٌ بالغير - أي يمتنع» وجوده - «لكونه قبل صحّة بدايته ومع توهّم عدم تلك البداية، يمكن أن تكون له بدايةٌ أخرى قبلها».

كان لها وجودٌ جائزُ الاستمرار؛ فإنّ البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدّرة، أو المحقّقة، وأيضًا معنى بطلانها أنّ الماهيّة تصير نفيًا محضًا، وذٰلك غير معقولٍ.

بل الجواب أنّا نعقل الماهيّة من غير أن يفرض معها وجودٌ، أو عدمٌ، ثمّ نقول: إنّ تلك الماهيّة المعقولة يمكن أن تكون مع الوجود الخارجيّ، ويمكن ألّا تكون معه». نقد المحصّل، ص ٢٤٣ مع التلخيص.

(١) لم يرد في «ط، ق، ك»: «تكون».

(٢) في المصدر: «بسبب»، وفي «ر»: «لسببه».

(٣) في «ر، ق»: «وأمّا».

(٤) في «خ»: «إليه».

قوله: «لا يلزم من ذٰلك» أي من توهّم عدم تلك البداية «صيرورته» أي صيرورة المحدث «أزليًّا مع أنّ الصحّة الّتي له» أي للمحدث بحسب «ذاته أزليّةٌ».

واعلم: أنّ ما ذكره الشارح دام ظله هنا هو كلام المحقّق[1]، وفيه نظرٌ؛ فإنّ قوله: «ومع توهّم عدم تلك البداية يمكن أن تكون له بدايةٌ أخرى قبلها»، يفهم منه أنّ فرض كون الممكن محدثًا يستدعي بدايةً معيّنةً، بحيث لو توهّمنا عدمها تكون له بدايةٌ غيرها، وليس كذٰلك؛ فإنّ الحدوث لو استدعى بدايةً معيّنةً، لكان ما له بدايةٌ غير تلك البداية قديمًا، هٰذا خلفٌ، بل الحقّ أنّ البداية اللازمة من فرض الحدوث بدايةٌ مطلقةٌ، وقبل تلك البداية - أعني المطلقة - إنّما تكون لا بداية وهو عبارةٌ عن الأزل، فيكون ما ليس له تلك البداية أزليًّا، وأيضًا كان ينبغي أن نقول: «ومع توهّم عدم تلك البداية تكون له بدايةٌ أخرى غيرها»، وهو إنّما قال: قبلها؛ فإنّ توهّم كون الحادث لم يبتدئ[2] وجوده في وقتٍ معيّنٍ إمّا محقّقٌ أو مقدّرٌ، لا يلزم منه أن يكون ابتداء وجوده قبل ذٰلك الوقت، بل يجوز أن يكون بعده.

وقد قيل في الجواب أيضًا: أنّا لا نسلّم أنّ فرض الحدوث يوجب أن تكون لصحّة وجوده بدايةٌ، بل اللازم أن تكون لوجوده بدايةٌ، وصحّة ذٰلك الوجود - أعني ذا البداية - أزليّةٌ، فالحاصل أنّه في الأزل صحيح الوجود فيما لا يزال.

قوله: «وعن الثالث: إنّ القائل بكون الوجود نفس الماهيّة، يريد بقوله:

---

(١) في: نقد المحصّل، ص ٢٤٤.

(٢) في «ر»: «لم ينفكّ»، وفي «ك»: «يبد»، وفي «ط»: «يتبدّل»، والصواب ما أثبتناه.

الشيء يصحّ أن يكون موجودًا[١]» وهو القضيّة الأُولى «أنّه من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه ذٰلك الشيء» كالسواد مثلًا، إذا قلنا: إنّه يصحّ أن يكون موجودًا؛ فإنّ معناه أنّه من الممكن أن يحدث ما يسمّى بعد حدوثه سوادًا، وإذا قلنا: الشيء يصحّ أن يكون معدومًا - وهو القضيّة الثانية - يريد به «أنّ ذٰلك الشيء يصحّ أن ينعدم مطلقًا»، أي يرتفع من غير تقييدٍ، ومن «يقول بالزيادة» أي بزيادة الوجود على الماهيّة «لا يقول: المعدومُ يصحّ أن يتّصف بالوجود وهو معدومٌ؛ إذ الماهيّة من حيث هي هي لا موجودةٌ ولا معدومةٌ»، بل يقول: الماهيّة المعقولة تصحّ أن تتّصف بالوجود الخارجيّ[٢].

«وعن الرابع: أنّ الوجوب» اللازم من فرض كون الممكن موجودًا ومن فرض حصول سببه، «والامتناع» اللازم من فرض كونه معدومًا ومن فرض عدم سبب وجوده، «ضرورتان بحسب المحمول، لاحقتان بعد حصول المنسوب إليه» أعني الوجود أو العدم للماهيّة الممكنة «لا تؤثّران في الإمكان السابق»؛ إذ هو وصفٌ للماهيّة الممكنة من حيث هي هي، وهٰذان - أعني الوجود والامتناع - لحقا الماهيّة بعد حمل الوجود أو العدم عليها.

وحمل الوجود عليها إنّما يكون بعد ثبوته لها، وكذا حمل العدم، وهاتان الضرورتان[٣] اللاحقتان لا يخلو منهما ممكنٌ، وله ضرورتان[٤] سابقتان، وهما

---

(١) في المصدر: «أو معدومًا».

(٢) في «خ»: «أي توصف بكونها ثابتةً في الخارج».

(٣) في «ك»: «الصورتان»، وهو خطأٌ.

(٤) في «ر»: «ضروريّتان»، وفي «ك»: «صورتان»، وهو خطأٌ.

الحالتان[١] من السبب؛ فإنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، فوجوبه سابقٌ على وجوده، وكذا في طرف العدم؛ فإنّه ما لم يجب عدمه لم يعدم؛ فلهٰذا قالوا: الممكن له ضرورتان: إحداهما سابقةٌ، والأخرى لاحقةٌ[٢].

[المسألة الثانية: في أنه - تعالى - قادر]

قال المصنّف: «والصانع قادرٌ مختارٌ، وإلّا لزم قِدم العالَم لقدم موجِبه، وإحالة العالَم على فاعلٍ أوجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع، وهو كافٍ، والقدح بعدم بقاء القادريّة لو فرضناها تهويلٌ؛ فإنّه في الحقيقة عدم الأمور الإضافيّة، ولا وجود لها إلّا في الذهن».

قال الشارح دام ظله: «لمّا أثبت الذات شرع في الصفات» أي في إثبات الصفات «وبدأ بالقدرة» أي بكونه - تعالى - قادرًا؛ لأنّ بها يحصل أصل الفعل، بخلاف

---

(١) في «ك، ص»: «الحاصلتان»، وفي «ط»: «الحاصلان»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) تنبيهٌ: أكتفي في هٰذا الكتاب بدليلٍ واحدٍ من المتكلّمين لإثبات الخالق تعالى، وذٰلك تبعًا للياقوت وشرحه أنوار الملكوت، وهناك استدلالهم بوجوهٍ أخرى، وكذٰلك استدلال الحكماء بوجوه غيرها. انظر: قواعد العقائد (مع تعليقات السبحانيّ)، ص ٣٩ ـ ٤٧؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٥١؛ تحصيل النجاة، ص ٥١ و٥٢. (استدلّ فيه فخر المحقّقين بثلاثة وجوهٍ باختصارٍ ووضوحٍ)، وذكر في نهاية البحث هدايةً في سبب تسميته ـ تعالى ـ ببعض الأسماء والصفات ينبغي ذكرها، قال:

«هدايةٌ: الواجب إذا لم يكن وجوده من غيره، كان واجبًا من غير اعتبار ذٰلك الغير، فلا يمكن فرض عدمه، وبهٰذا الاعتبار يقال له: الباقي والأزليّ والأبديّ والسرمديّ، وباعتبار أنّ وجود ما عداه منه يقال له: الصانع والخالق والبارئ». ولا يخفى أنّ هٰذه الهداية من المحقّق الطوسيّ قدس سره، حكاها الفاضل المقداد بنفس الكلمات في: الأنوار الجلاليّة، ص ٥٨.

العلم الّذي يحصل به إحكام الفعل[١]، والإرادة الّتي يحصل بها تخصيص الفعل بوقته[٢].

«ومعنى القادر عند محقّقي المتكلّمين: هو الّذي يصحّ منه أن يفعل» أي يصدر عنه الفعل «وألّا يفعل»، أي لا يصدر عنه الفعل[٣].

---

(١) العلم ما صحّ بوجوده من الّذي قام به إتقان الفعل وإحكامه. أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٥ نقلًا عن ابن فورك.

وراجع: أصول الإيمان (للبغداديّ)، ص ١٤؛ الذخيرة (للشريف المرتضى)، ص ٨٨؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة (للجوينيّ)، ص ١٠؛ الحدود (للنيسابوريّ)، ص ٨٨؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٩. وقد نوقش هٰذا التعريف والتعبير عن العلم في بعض المصادر المذكورة.

(٢) ومثله قال الفاضل المقداد في شرحه على كلام العلّامة قدس سره: «أقول: لمّا فرغ من إثبات الذات، شرع في إثبات الصفات، وابتدأ بالصفات الثبوتيّة؛ لكونها وجوداتٍ والسلبيّة أعدامًا، والوجود أشرف من العدم، والأشرف مقدّمٌ على غيره، وليس مرادنا بكونها وجوداتٍ كونَها ثابتةً في الخارج، بل المراد بها ما تقابل السلبيّة، أعمّ من أن تكون ثابتةً في الخارج، أو في الذهن، وابتدأ بالقدرة؛ لتوقّف أصل الإيجاد عليها، فأمّا العلم، فيتوقّف بعد ايجاد الفعل على إحكامه؛ ولذٰلك ذكر العلم بعد القدرة». إرشاد الطالبين، ص ١٨٢.

(٣) تعريف القدرة

عرّفها الآمديّ بقوله: «القدرة: عبارةٌ عن صفةٍ وجوديّةٍ، من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجهٍ يتصوّر ممّن قامت به الفعل، بدلًا عن الترك، والترك بدلًا عن الفعل». أبكار الأفكار، ج ١، ص ٢٧٩.

وعرّفها الرازيّ بقوله: «القادر هو الّذي يصحّ منه الفعل والترك، بحسب الدواعي المختلفة، مثاله: الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لا يمشي قدر عليه. أمّا تأثير النار في التسخين، فليس كذٰلك؛ لأنّ ظهور التسخين من النار غير موقوفٍ على إرادته وداعيته، بل هو أمرٌ لازمٌ لذاته». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٧٤.

والموجب: هو الّذي يجب صدور الفعل عنه، ويقارنه أثره، ولا يصحّ ألّا يصدر عنه الفعل، ولا أن يتأخّر عنه بالزمان، وذٰلك كصدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار.

«والدليل على» أنّه - تعالى - قادرٌ[1]، أنّه قد ثبت فيما تقدّم «أنّ العالمَ محدثٌ»، وأنّه مفتقرٌ إلى مؤثّرٍ، وحينئذٍ نقول: «المؤثّر في العالم إن كان مختارًا»

وذكر ابن ميثمٍ البحرانيّ ثلاثة تعاريف لها، بقوله: «اختلف الناس في معنى كونه ـ تعالى ـ قادرًا، فذهب الأقدمون من مشايخ المعتزلة، إلى أنّ ذٰلك عبارةٌ عن كونه على صفةٍ لأجلها يصحّ منه الفعل، وذهب بعض متأخّريهم ومنهم العجاليّ، إلى أنّ ذٰلك عبارةٌ عن حقيقته المتميّزة الّتي تفعل بحسب الدواعي المختلفة، وقال آخرون: إنّه عبارةٌ عن كونه بحيث إذا شاء فعل وإذا شاء لم يفعل، والأصحّ أنّه عبارةٌ عن كونه بحيث إذا شاء فعل، وإذا شاء لم يفعل، وبين هٰذا المفهوم والّذي قبله فرقٌ يدقّ، فليتنبّه له». قواعد المرام، ص ٨٢ و٨٣.

وعرّفها العلّامة قدس سره بقوله: «وهي عرضٌ يقتضي كون محلّه إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك». تسليك النفس، ص ٧٤؛ تحصيل النجاة، ص ٥٢.

(١) انظر الدليل في: المحصّل، ص ٣٧٢ و٣٧٣؛ تحصيل النجاة، ص ٥٢ و٥٣؛ وراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٨٢؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٨٦ ـ ٩٩ وذكر فيه ستّ حججٍ من المتكلّمين؛ قواعد المرام، ص ٨٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٥٠؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٢ فيه ستّة أدلّةٍ. وأضاف إليها ما هٰذا لفظه: «وقد يتمسّك في إثبات كون البارئ قادرًا عالمًا بالإجماع، والنصوص القطعيّة من الكتاب والسنّة، وبأنّ القدرة والعلم والحياة ونحو ذٰلك صفات كمالٍ، وأضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقصٍ يجب تنزيه الله عنها، وبأنّ صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والإحكام عالمٌ قادرٌ بحكم الضرورة». ثمّ بدأ بالخدشة في الوجوه كلّها. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٢.

أي قادرًا بالتفسير المذكور «فهو مطلوبٌ»، «وإن كان موجبًا، فإن كان ذٰلك الموجب حادثًا، لزم التسلسل» إن لم ينته إلى مؤثّرٍ قديمٍ؛ لافتقاره إلى مؤثّرٍ آخر، والكلام في مؤثّره كالكلام فيه إلى غير النهاية، وأنّه محالٌ، «وإن كان ذٰلك الموجب قديمًا، فإن توقّف تأثيره» في العالم «على شرطٍ حادثٍ، تسلسل أيضًا»؛ لأنّ ذٰلك الشرط الحادث لا بدّ له من مؤثّرٍ، فإن كان حادثًا غير منتهٍ إلى مؤثّرٍ قديمٍ، أو قديمًا يتوقّف تأثيره على شرطٍ حادثٍ غير منتهٍ إلى مؤثّرٍ قديمٍ لا يتوقّف تأثيره على شرطٍ حادثٍ، لزم التسلسل، إمّا في المؤثّرات بأن يكون قبل كلّ مؤثّرٍ مؤثّرٌ آخر إلى غير النهاية، أو في الشروط بأن يكون قبل كلّ شرطٍ حادثٍ شرطٌ حادثٌ إلى غير النهاية، أو فيهما معًا، وإنّه محالٌ على ما تقدّم. «وإن توقّف تأثيره على شرطٍ قديمٍ، أو لم يتوقّف» على شرط أصلًا، «لزم قدم العالم؛ لأنّ عند حصول[1] العلّة» وشروطها «يجب حصول[2] المعلول»؛ لما تقدّم بيانه.

«فإن قيل[3]: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر في العالم مختارًا ممكنًا وعلّته واجبة

---

(١) في المصدر: «وجود».

(٢) في المصدر: «وجود».

(٣) وانظر الإشكالات الآتية والجواب عنها في: المحصّل، ص ٣٧٤ ـ ٣٨٤؛ تصحيح الأجوبة وتغييرها وتكميلها في نقد المحصّل، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٧؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٧٤ وما بعدها، ذكر فيه أسئلةً طرحها الفلاسفة، وذكر الجواب عنها، وقال في نهاية البحث: «فهٰذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب. وهو من أدقّ المباحث العقليّة»، وقال أيضًا: «وقالت الفلاسفة: القول بإثبات مؤثّرٍ يكون تأثيره على سبيل الصحّة، لا على سبيل الوجوب، قولٌ مشكلٌ، وبيانه من وجوه». المطالب العالية، ج ٣، ص ٧٧ و٨٦ وذكر فيه سبعة وجوهٍ؛ وراجع: الأنوار الجلاليّة، ص ٧٥؛ إرشاد الطالبين، ص ١٨٤ وذكر فيه ثلاثة فروقٍ بين المختار والموجب.

هل الفلاسفة ينكرون قدرة الله واختياره تعالى؟

نسب في كثيرٌ من كتب المتكلّمين وغيرهم إلى الفلاسفة إنكارَ كونه ـ تعالى ـ قادرًا مختارًا، وقولهم: بأنّ الله ـ سبحانه ـ موجَبٌ بالذات، وأمّا مدى صحّة هٰذه النسبة والمراد من مذهبهم، فقال الشريف الجرجانيّ في تعريف قدرته تعالى: «أي يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيءٌ منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هٰذا ذهب الملّيّون كلّهم، وأمّا الفلاسفة، فإنّهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلّوه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور؛ لاعتقادهم أنّه نقصانٌ، وأثبتوا له الإيجاب زعمًا منهم أنّه الكمال التامّ، وأمّا كونه تعالى قادرًا ـ بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ـ فهو متّفقٌ عليه بين الفريقين، إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الّذي هو الفيض والجود لازمةٌ لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكماليّة له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدّم الشرطيّة الأُولى واجبٌ صدقه، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيّتين صادقتان في حقّ البارئ سبحانه وتعالى». شرح المواقف، ج ٨، ص ٤٩ و٥٠.

وقال الفاضل المقداد قدس سره: «اعلم أنّه قد اشتهر بين القوم ـ أعني المتكلّمين ـ أنّ الفلاسفة قائلون بإيجاب الله ـ تعالى ـ بالمعنى المذكور، والمحقّقون ينفون صحّة هٰذا النقل عنهم، ويقولون بأنّهم يقولون باختياره تعالى. وقد حقّق المحقّق الطوسيّ قدس سره موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه، وقال: إنّ الحكماء يقولون: كلُّ فاعل فعلٍ بإرادةٍ مختارٌ، سواءٌ قارنه فعله في زمانه، أم تأخّر عنه. وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين في الداعي؛ وذٰلك لأنّ الحكماء يجوّزون تعلّق الداعي بالموجود، ومع انضمامه إلى القدرة يجب وقوع الفعل، وحيث القدرة والداعي أزليّان، فالفعل أزليٌّ، فمن ثمّ قالوا بقدم العالم. والمتكلّمون يقولون: إنّه لا يدعو إلّا إلى معدومٍ ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان، أو تقدير الزمان، ويقولون: إنّ هٰذا الحكم ضروريٌّ؛ إذ لو دعا إلى الموجود لزم تحصيل الحاصل، وهو محالٌ». إرشاد الطالبين، ص ١٨٣.

وبيّن المحقّق السبزواريّ مرادهم، بقوله: «فالإلٰهيّون متّفقون على أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ مختارٌ باختيارٍ

الوجود موجبة له؟»، ومعناه أنّه لِمَ لا يجوز أن يصدر عن واجب الوجود - تعالى - على سبيل الإيجاب موجودٌ ممكنٌ قادرٌ مختارٌ، ويكون ذٰلك القادر المختار هو الفاعل للعالم؟ «وحينئذٍ لا يلزم شيءٌ من المحاذير» الّتي ذكرتموها وهي قدم العالم، أو تخلّف المعلول عن علّته، أو التسلسل في المؤثّرات، أو في شرائط التأثير، أو فيهما.

«سلّمنا، لٰكن بقاء القادريّة الأزليّة عند[1] وجود المقدور محالٌ»، وهٰذا

دائمٍ واجبٍ عين ذاته الأقدس، وأنّ فيضه المقدّس دائمٌ غير منقطعٍ، وأنّ المختار من كان فعله مسبوقًا بالمبادئ الأربعة: الحياة والعلم والمشيّة والقدرة، فكون الفعل مسبوقًا بهٰذه معيار الاختيار، وأمّا دوام الفعل ووجوبه، فلا يصادمه، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولو فرضنا أنّ الإنسان الّذي يعلم بالوجدان أنّه يفعل بالاختيار فعله المؤقّت، كان فاعلًا دائمًا لم يقدح في كونه اختياريًّا. نعم، هو ـ تعالى ـ فاعلٌ بالعناية، لا فاعلٌ بالقصد والداعي الزائد؛ فإنّ الفاعل بالداعي الزائد مجبورٌ لذٰلك الداعي، ومقهورٌ له، ويضطرّه الداعي الزائد إلى الفعل، بخلاف المختار باختيارٍ هو عين ذاته، فإنّه المختار المحض، وكلّ ما اعتبر في الاختيار من الحياة والعلم والإرادة والقدرة متحقّقةٌ فيه ـ تعالى ـ بنحوٍ أتمّ». شرح المنظومة، ج ١، ص ٣٧٤ و٣٧٥.

وقال القاضي سعيد القمّيّ: «اعلم: أنّ القدرة لغةً: هو الاقتدار على الشيء. وفي الاصطلاح المتّفق عليه بين الحكماء والمتكلّمين: كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لٰكن النزاع إنّما هو في ثبوت اصطلاحٍ آخر، هو كون القدرة بمعنى صحّة الفعل والترك، وإنّ القادر هو الّذي يصحّ منه الأمران، فالمنتسبون إلى الحكمة لا يؤمنون بذٰلك». شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٣٧٩.

(١) في المصدر: «بعد».

إشارةٌ إلى معارضة تقريرها أن يقال: كونه - تعالى - قادرًا[١] محالٌ؛ لأنّه لو كان قادرًا لكانت قدرته إمّا قديمةً أو حادثةً، والتالي بقسميه باطلٌ، فكذا المقدّم، والملازمة بيّنةٌ.

وأمّا بطلان الأوّل؛ فلأنّ قدرته - تعالى - لو كانت قديمةً لما عُدمت؛ لما تقرّر من استحالة عدم القديم، لٰكنّها تعدم؛ لأنّ الله - تعالى - إذا أوجد مقدوره[٢] لم يبق ذٰلك الإيجاد مقدورًا؛ لأنّه تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود، وهو محالٌ، والمحال لا يكون مقدورًا، فلا تكون قديمةً.

وأمّا بطلان الثاني وهو كون قدرته حادثةً؛ فلأنّه يلزم التسلسل؛ لأنّ إيجاد الله - تعالى - لتلك القدرة الحادثة، يستلزم سبق قدرةٍ أخرى، والكلام فيها كالكلام في القدرة الأُولى، ويتسلسل، ولأنّه يلزم قيام الحوادث بذات الله[٣] تعالى، وإنّه محالٌ.

قوله: «سلّمنا، لٰكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر موجبًا؟ قوله: يلزم القدم»، أي قدم العالم.

«قلنا: قدم العالم إن كان ممكنًا التزمناه» وقلنا به؛ إذ لا يلزم حينئذٍ من فرضه محالٌ، «وإن كان مستحيلًا» أي ممتنعًا «لم يلزم قدمه» على تقدير قدم المؤثّر وكونه موجبًا؛ «لأنّ المؤثّر يعتبر فيه القابل»، كما يعتبر فيه الفاعل، وعلى تقدير كون العالم مستحيل الوجود في الأزل، لا يكون قابلًا للوجود فيه، وحينئذٍ يكون

---

(١) في «ق»: «قادرًا مختارًا».

(٢) في «ق»: «مقدورًا».

(٣) في «خ»: «بذاته».

تخلّفه عن مؤثّره لعدم قبوله، لا لعدم إيجاب المؤثّر[١].

واعلم: أنّه لو أخّر المعارضة المقدّم ذكرها عن هٰذا المكان، لكان أولى؛ فإنّ العادة أن تؤخّر المعارضة عن النقض.

قوله: «سلّمنا، لٰكن القدرة على[٢] الطرفين محالٌ»؛ لأنّها إمّا أن تثبت حال الفعل، أو حال عدمه.

وهٰذا إشارةٌ إلى معارضةٍ أخرى - لٰكن المعارضة الأُولى تدلّ على نقيض المدّعى، وهٰذه تدلّ على ما هو أخصّ من نقيضه؛ وذٰلك لأنّ الأُولى تدلّ على نفي القدرة عن الله تعالى، والمدّعى ثبوت القدرة له، والثانية تدلّ على نفي القدرة مطلقًا عن الواجب وعن غيره - وتقريرها أن يقال: المكنة - أي القدرة من الطرفين، أي الفعل والترك - محالٌ؛ لأنّها لو كانت ثابتةً لكانت إمّا أن تثبت حال الفعل، أو حال عدمه، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرةٌ؛ لعدم الخلوّ عنهما، وإلّا ارتفع النقيضان.

أمّا بيان بطلان الأوّل وهو ثبوت المكنة حال الفعل، فهو محالٌ؛ لأنّه حينئذٍ يكون واجبًا، وعدمه يكون ممتنعًا، ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع.

وأمّا بطلان الثاني وهو ثبوت المكنة حال عدم الفعل، فهو أيضًا محالٌ؛ لأنّ الفعل حينئذٍ يكون واجب العدم ممتنع الوجود، ولا قدرة عليهما.

---

(١) وأضاف الرازيّ بعد هٰذا الجواب، ما نصّه: «والّذي يزيده تقريرًا، وهو: أنّ القادر عندكم هو الّذي يصحّ منه الإيجاد، والله ـ تعالى ـ كان قادرًا في الأزل، ولم يلزم من أزليّة قدرته صحّة الإيجاد أزلًا، فلمّا لم يلزم من القدرة الأزليّة حصول الصحّة في الأزل، فلِمَ لا يجوز ألّا يلزم من وجود المؤثّر وجود العالم في الأزل؟». المحصّل، ص ٣٧٤.

(٢) في المصدر: «من».

لا يقال: إنّه قادرٌ حال عدم الفعل على إيجاد الفعل، لا حال عدمه، بل في الزمان الّذي بعده، أعني الزمان المستقبل.

لأنّا نقول: إنّ إيجاد الفعل في الزمان المستقبل فرعٌ على تحقّق الزمان المستقبل، وموقوفٌ عليه، وتحقّق الزمان المستقبل في الحال محالٌ، والموقوف على المحال محالٌ، فلا يكون مقدورًا.

«سلّمنا، لٰكن الترك غير مقدورٍ؛ لكونه عدمًا محضًا ونفيًا صرفًا، وحينئذٍ لا يصحّ تفسير القادر بأنّه الّذي يمكنه الفعل والترك».

قوله: «والجواب أنّ نفي الواسطة معلومٌ بالإجماع، ومثل هٰذه» الدعوى «يمكن الاستدلال فيها بالسمع، ولا يلزم الدور»؛ لعدم توقّف إثبات صدق الرسول عليه السلام على نفي هٰذه الواسطة، ويشكل ذٰلك من حيث إنّ إثبات صدق النبيّ المتوقّف عليه كون الإجماع حجّةً، متوقّفٌ على كونه - تعالى - قادرًا، المتوقّف على نفي الواسطة، فلو استفيد نفيها من الإجماع دار؛ ولهٰذا قال المحقّق:

«وأمّا بطلان[1] الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، قال: والمعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود؛ لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحدٍ، فإذن هي ممكنةٌ، وهي من جملة العالم؛ لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدإ الأوّل، فإذن وقوع واسطةٍ بين واجب الوجود لذاته، وبين العالم محالٌ»، انتهى كلامه[2].

---

(١) في «ي»: «إبطال».

(٢) نقد المحصّل، ص ٢٧٥.

ويمكن أن يقال: لا نسلّم أنّ إثبات صدق النبيّ يتوقّف على كون واجب الوجود - تعالى - قادرًا، بل إنّما يتوقّف على كون خالق المعجز على يده قادرًا عالمًا مريدًا[1] حكيمًا غنيًّا عن فعل القبيح، وذٰلك حاصلٌ على تقدير الواسطة؛ فإنّا إنّما أثبتنا كون صانع العالم قادرًا؛ لصدور[2] العالم عنه فيما لا يزال، وكونه عالمًا؛ باعتبار اشتمال العالم على الإحكام والإتقان، وكونه مريدًا؛ باعتبار تخصيصه إيجاد العالم بوقته المعيّن، وكونه حكيمًا لا يفعل قبيحًا؛ باعتبار علمه بقبح القبيح واستغنائه عن فعله، وهٰذه الأمور حاصلةٌ للواسطة على تقدير ثبوتها، فتكون موصوفةً بالصفات المذكورة، وحينئذٍ يكون المعجز الظاهر على يد النبيّ عليه السلام دالًّا على كونه صادقًا، سواءٌ أكان من فعل الله تعالى، أم من فعل الواسطة، فإذا ثبت صدقه بظهور المعجز على يده، وأخبر بأنّ ما أجمع عليه المسلمون، فهو حقٌّ وصدقٌ، ثمّ أجمع المسلمون على انتفاء الواسطة، وجب القطع بانتفائها، وكون معجزه الظاهر على يده من فعل الله تعالى، فلا دور حينئذٍ.

قوله: «وعن الثاني» وهو المعارضة الأُولى «بأنّ القدرة صفةٌ حقيقيّةٌ تلزمها الإضافة إلى مقدورٍ ما، فإذا وجد المقدور» أعني متعلّق القدرة «عدمت إضافة القدرة إلى ذٰلك المقدور»، أي تعلّقها به، وهي - أعني القدرة - في نفسها لم تتغيّر ولم تعدم، وإنّما يعدم تعلّقها بذٰلك المقدور.

قوله: «والإضافة إنّما تتحقّق في الذهن»، يصلح أن يكون جوابًا عن سؤال تقريره أن يقال: الإضافة إلى ذٰلك المقدور إذا كانت لازمةً للقدرة

---

(١) لم يرد في «خ»: «مريدًا».

(٢) في «ط، ي»: «بصدور».

الأزليّة، كانت أزليّةً، فإذا عدمت عند وجود المقدور، لزم جواز عدم القديم، وأنّه محالٌ؛ لما تقدّم.

والجواب: أنّ الإضافة ليست من الموجودات الخارجيّة، حتّى يلزم من عدمها عدم القديم، بل هي من الأمور الذهنيّة الّتي لا وجود لها إلّا في العقل؛ إذ لو كانت موجودةً في الخارج لزم التسلسل؛ لأنّ الإضافة على تقدير وجودها تكون - لا محالة - عرضًا قائمًا بمحلٍّ، فلها إضافة الحلول، ثمّ الكلام في تلك الإضافة كما في الأُولى، وهٰكذا إلى غير النهاية، ولأنّها حينئذٍ مفتقرةٌ إلى قدرةٍ توجد بها، فتكون تلك القدرة متعلّقةً بها، وذٰلك المتعلّق مقدورٌ، فله قدرةٌ متعلّقةٌ به، وهٰكذا إلى غير النهاية.

قوله: «عن الثالث: إنّ قدم العالم ممكنٌ على تقدير كون المؤثّر موجبًا، ممتنعٌ على تقدير كونه مختارًا»، وحينئذٍ يلزم من كون صانع العالم موجبًا قدم العالم، فإذا انتفى قدم العالم انتفى كونه - تعالى - موجبًا، فثبت كونه - تعالى - قادرًا، وهو المطلوب.

«سلّمنا» أنّ قدم العالم محالٌ مطلقًا، «لٰكن استحالته لكون الأزل مانعًا، فكان يجب أن يوجد العالم قبل وجوده، وأنّه محالٌ»؛ وذٰلك لأنّ قبل إيجاد العالم بسنةٍ[1] مقدّرةٍ مثلًا، لا يكون الأزل الّذي هو المانع من وجود العالم متحقّقًا، فيوجد العالم لوجود مقتضيه وهو العلّة الموجبة، وارتفاع المانع وهو الأزل.

«وعن الرابع» وهو المعارضة الثانية «أنّ التمكّن حاصلٌ قبل الفعل، بمعنى أنّه متمكّنٌ في الحال من إيجاد الفعل في ثاني الحال»، وحاصله أنّ المكنة في

---

(١) في «ق، ط»: «نسبة»، وفي «خ»: «سنة».

الحال تجامع الحصول في الاستقبال، لا الحصول في الحال.

«وعن الخامس: أنّ القادر هو الّذي يصحّ منه أن يفعل وألّا يفعل، لا أنّه يفعل الترك، إلّا عند من يقول: إنّ الترك وجوديٌّ».

[المسألة الثالثة: في أنه - تعالى - عالم[1]]

قال المصنّف: «وهو عالمٌ؛ لوقوع الأفعال المحكمة منه[2]، والمحتذي والزنبور عالمان، ولأنّ المحتذي إن كان فعله، فهو قبله عالمٌ، وإلّا كان قديمًا وسنبطله».

قال الشارح دامظله: «اتّفق العقلاء على أنّه - تعالى - عالمٌ[3].

---

(١) كونه ـ تعالى ـ عالمًا، بمعنى انكشاف الأشياء له، وكونها غير غائبةٍ عنه. اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٩٨.

(٢) معنى كونه فعلًا محكمًا، أي مستتبعًا لخواصّ كثيرةٍ ومنافع عظيمةٍ. اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٩٨.

(٣) وقال الرازيّ: «اتّفق جمهور العقلاء على أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ إلّا قدماء الفلاسفة». المحصّل، ص ٣٨٤.

وقال المحقّق الطوسيّ قدس سره في شرحه: «أقول: قدماء الفلاسفة قالوا: العلم حصول صورة المعلوم في العالم، ومع ذٰلك، فهو يقتضي إضافةً ما للعالم إلى المعلوم، والعالم المعلوم إن كانا متغايرين، فلا بدّ أن يتصوّر العالم بصورة المعلوم، ولا يمكن أن يقبل المبدأ الأوّل شيئًا من غيره، وإن كان واحدًا، فلا بدّ فيه من تغاير اعتبارين حتّى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما، ولا كثرة في المبدإ الأوّل بوجهٍ من الوجوه، فهو لا يوصف بالعلم بوجهٍ. بلى، هو يفيض العلم على الموجودات الّتي هي معلولاته، كما يفيض الوجود عليها، فهٰذا مذهبهم، والباقون منهم ومن أهل الملل جميعًا، اتّفقوا على أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ». نقد المحصّل، ص ٢٧٩.

وقال الخفريّ في تعليقته على شرح التجريد: «قوله: اتّفق جمهور العقلاء، إنّما قال ذٰلك؛ لأنّ بعضهم نفوا العلم، وظنّي أنّه لم ينفِ أحدٌ من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى، بل

والدليل عليه[١]: أنّه - تعالى - فعل الأفعال المحكمة المتقنة، وكلّ من كان كذٰلك» أي فاعلًا للأفعال المحكمة المتقنة «فهو عالمٌ»، ينتج: أنّه - تعالى - عالمٌ.

أمّا «الصغرى» وهي كونه - تعالى - فاعلًا للأفعال المحكمة المتقنة «فمحسوسةٌ»، أي مدركةٌ بالحسّ، فإنّ الإتقان والإحكام موجودٌ في خلق السماوات والنيّرات والحيوانات وتراكيب أعضائها وترتيب شرايينها وعروقها وأعضائها[٢].

بعضٌ إنّما نفوا العلم التفصيليّ قبل إيجاد الأشياء في الأعيان؛ ظنًّا منهم أنّ هٰذا هو العلم، كما يدلّ عليه الدليل الّذي استدلّوا به، وبعض الّذي نفوا العلم بذاته ـ تعالى ـ إنّما نفوا العلم الزائد على الذات، كما يشعر به دليلهم». تعليقه على إلٰهيّات شرح التجريد، ص ١١٦.

(١) أكتفي هنا بدليلٍ واحدٍ، وكذٰلك في: تحصيل النجاة، ص ٥٤؛ وانظر سائر الوجوه في: كشف المراد، ص ٢٨٤ و٢٨٥؛ تسليك النفس، ص ١٣٩؛ معارج الفهم، ص٢٧٧؛ مناهج اليقين، ص ٢٦٨؛ شرح المقاصد، ج ٤ ، ص ١١٠؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٩٨؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٥٠٩.

(٢) وأشيرَ إلى ذٰلك كلّه في قوله الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. سورة البقرة: ١٦٤.

وقال المحقّق الطوسيّ قدس سره: «أمّا الإحكام والإتقان، فقد يظهر لمن يتأمّل أحوال الخلق، وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك ووجود النيّرات العلويّة وحركاتها». نقد المحصّل، ص ٢٧٩.

وذكر الفاضل المقداد قدس سره وجوهًا لتشريح وتوضيح الإحكام والإتقان في العالم الفلكيّ والعالم العنصريّ وبدن الإنسان في: اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٩٨ و١٩٩.

والمعنيّ بكونها محسوسةً أنّ الحسّ يدرك هٰذه التراكيب، والعقل يحكم بكون ذٰلك التركيب والترتيب مشتملًا على الإتقان والإحكام.

وأمّا المقدّمة «الكبرى، فبديهيّةٌ».

«فإن قيل: الكبرى[1]» أعني قولكم: كلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة، فهو عالمٌ «منقوضة بالزُّنبور الفاعل للبيوت المسدّسة الّتي يعجز أكثر أذكياء الناس عن فعل مثلها[2]، وبالمحتذي لفعل غيره»، كمن لا يحسن الخطّ وينقش مثلَ الرقوم المصطلح عليها، فإنّها حينئذٍ تكون مقروّةً دالّةً على الألفاظ الموضوعة مع أنّ كلّ واحدٍ من الزُّنبور والمحتذي غير عالمٍ، فيصدق: بعض من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ليس بعالمٍ، وذٰلك يناقض الكبرى.

قوله: «ولأنّ العلم نسبةٌ ...» أشار بذٰلك إلى المعارضة، وهي إقامة دليلٍ يدلّ على نقيض المدّعى، وتقريرها أن يقال: إنّ العلم نسبةٌ بين العالم والمعلوم، فتكون مغايرةً لكلّ واحدٍ من المنتسبَيْن، والمقتضي له - أي للعلم - ذاته، أي ذات الواجب تعالى، «فيكون - تعالى - قابلًا» لتلك النسبة، «وفاعلًا لها، وأنّه محالٌ؛ لأنّ نسبة

---

(١) وقد ذكر العلّامة قدس سره معارضاتٍ من طوائف مختلفةٍ، وردّ عليها بأجوبةٍ وافيةٍ ومفصلّةٍ في: معارج الفهم، ص ٢٨٠ ـ ٢٩٣؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ١٠٨ ـ ١١٦؛ قواعد المرام، ص ٨٥؛ مناهج اليقين، ص ٢٦٧.

(٢) كما قال الرازيّ: «إنّ فعل النحلة في غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الحكم الّتي لا يعرفها إلّا المهندسون، وكذا العنكبوت تبني بيتها في غاية الإحكام، وكذا نرى كلّ واحدٍ من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقة لها، بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء، مع أنّه ليس لشيءٍ منها علمٌ ولا حكمةٌ». المحصّل، ص ٣٨٧ و٣٨٨.

الفاعل نسبة الوجوب ونسبة القابل نسبة الإمكان»، والشيء الواحد لا يكون منسوبًا إلى الشيء الواحد بالإمكان والوجوب[١].

قوله: «ولأنّ العلم ...» إشارةٌ إلى معارضةٍ أخرى، تقريرها أن يقال: العلم إمّا ألّا يكون صفة كمالٍ، أو يكون، وعلى التقديرين يستحيل ثبوته لله تعالى: أمّا الأوّل، فظاهرٌ؛ لاستحالة أن يتّصف - تعالى - بغير صفات الكمال. وأمّا الثاني؛ فلأنّه يلزم أن يكون الله ناقصًا بذاته مستفيدًا للكمال من غيره، وأنّه محالٌ[٢].

«والجواب: أنّ المحتذي والزُّنبور عالمان بما فعلا، إن قلنا بصدور الفعل عنهما»، كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة، «وأمّا القائلون بأنّه لا مؤثّر إلّا الله تعالى»، وهم المجبّرة، «فلا يتمشّى» أي هٰذا النقض «على أصلهم»؛ لأنّ الفعل الصادر عنهما فعل الله عندهم، لا فعل الزُّنبور والمحتذي، فكونهما غير عالمين به لا يناقض الكبرى؛ لأنّهما لم يفعلا شيئًا أصلًا عندهم[٣].

قوله: «ولأنّا لو فرضنا أنّ الله - تعالى - لو احتذى فعل غيره، فذٰلك الغير إن

---

(١) انظر الإشكال في: المحصّل، ص ٣٨٨.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) وقال الرازيّ في خصوص الحيوانات: «وأمّا الحيوانات، فكلّ من فعل منها فعلًا محكمًا، فهو عالمٌ بذٰلك الفعل فقط». المحصّل، ص ٣٨٩.

وأجاب الفاضل المقداد قدس سره عن النقضين بقوله: «التزمنا العلم في كلٍّ منهما، ومنعنا عدمه، أو نقول: إنّهما ليسا فاعلين، أمّا النحل؛ فلكونه يفعل بالطبيعة، وأمّا المحتذي؛ فلعدم استقلاله». اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٩٩.

كان قديمًا لزم ثبوت قديمين»، هما الله - تعالى - وذلك الغير المحتذى فعله، «وهو محالٌ على ما سيأتي» في إثبات وحدانيّة الله تعالى؛ وذلك لأنّه لو كان ذلك الغير قديمًا لكان واجب الوجود؛ لأنّا بيّنّا حدوث كلّ الممكنات، فيتعدّد الواجب، وسيأتي أنّ تعدّد الواجب محالٌ، «وإن كان ذلك الغير حادثًا، كان من فعل الله تعالى»؛ لأنّه فاعلٌ لجميع الحوادث إمّا بواسطةٍ، أو بغير واسطةٍ، «فيكون عالمًا بالضرورة»؛ لأنّ إيجاده لذلك الفاعل الّذي تصدر عنه هٰذه الأفعال المحكمة المتقنة وإخراجه من العدم، أعظم إحكامًا وإتقانًا من هٰذه الأفعال، فيكون أدلّ على العلم منها.

واعلم: أنّ هٰذا الجواب لا يدفع النقض المذكور، لٰكن فيه تنبيهٌ على تقييد[1] مقدّمتي الدليل بما يدفع النقض المذكور بالمحتذي مع استلزامهما المدّعى؛ وذلك لأنّه إذا امتنع كونه - تعالى - محتذيًا بفعل[2] غيره صدق قولنا: الله - تعالى - فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً، وكلّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً، فهو عالمٌ، ينتج: الله - تعالى - عالمٌ، وهو المطلوب، وحينئذٍ لا يرد النقضُ بالمحتذي الفاعل للأفعال المحكمة المتقنة، مع أنّه ليس بعالمٍ؛ لأنّه لم يفعلها ابتداءً.

قوله: «وعن الثاني أنّ المحال يلزم إذا اتّحدت نسبة القبول» والفعل، أمّا مع تغاير النسبتين - وهو الواقع - «فلا»، وبيانه: أنّ الشيء إذا نسبناه إلى آخر من حيث هو فاعلٌ له، حصلت هناك نسبةٌ بالوجوب، وإذا نسبناه إليه من حيث هو

---

(١) في «ط»: «تقدير»، وفي «ك»: «تقيد».

(٢) في «خ»: «لفعل».

قابلٌ له، حصلت له نسبةٌ أخرى بالإمكان، فلا يلزم أن تكون هناك نسبةٌ واحدةٌ بالوجوب والإمكان.

قال بعضهم - وهو فخر الدين في "المحصّل" - جوابًا عن هٰذا الإيراد: إنّ نسبة القابل بالإمكان العامّ لا تنافي الوجوب؛ لكون الإمكان العامّ أعمّ من الوجوب، والعامّ لا ينافي الخاصّ[١].

«اعترضه المحقّق: بأنّ مرادهم» أي مراد الحكماء من قولهم: نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالإمكان «أنّ الفعل مع فاعله يجب، ومع قابله لا يجب، فيكون هٰذا الممكن بإزاء الواجب» أي في مقابلته وهو الشامل للممتنع والممكن الخاصّ «فكيف يجامع يجب[٢]» وهو نقيضُه[٣].

«ثمّ أجاب» هو - أعني المحقّق - عن هٰذا، بأنّ الإضافات لا توجد إلّا في العقل، وهي تكون بين شيئين يقتضي كلّ واحدٍ منهما صفة الإضافة في الآخر، فيكون فاعلًا لما يقبله الآخر عقلًا، ولا يلزم منه كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا؛ لأنّ كلًّا منهما فاعلٌ لما يقبله الآخر، لا لما يقبله هو[٤].

---

(١) المحصّل، ص ٣٩٠.

(٢) في المصدر: «الواجب».

(٣) وهٰذا نصّ عبارته في نقد عبارة الرازيّ: «وجوابه ـ عن قولهم: "نسبة التأثير بالوجوب، ونسبة القبول بالإمكان" ـ أنّ ذٰلك بالإمكان العامّ، وهو لا ينافي الوجوب، ليس بصحيح؛ لأنّ مرادهم أنّ الفعل مع مؤثّره يجب أن يوجد، ومع قابله لا يجب، وهٰذا الممكن بإزاء "لا يجب"، فكيف يجتمع مع "يجب"؟». نقد المحصّل، ص ٢٨٠.

(٤) نقد المحصّل، ص ٢٨٠ مع اختلافٍ يسيرٍ.

قال الشارح دام ظله: «هٰذا» أي جواب المحقّق «بناءً على أنّ العلم إضافةٌ، وأنّ الإضافات لا وجود لها في الخارج، وأنّ الله - تعالى - مستفيدٌ من غيره صفةً، والكلّ مشكلٌ».

وأقول: أمّا ابتناء هٰذا الجواب على كون العلم إضافة، ففيه نظرٌ؛ فإنّ السائل ادّعى ذٰلك وهو إحدى مقدّمات معارضته المذكورة، فلا يحتاج المجيب إلى إثباته ليتبنّى جوابه عليه، وأمّا ابتناؤه على كون الإضافات لا وجود لها في الخارج فظاهرٌ، وأمّا ابتناؤه على كونه - تعالى - يستفيد من غيره صفةً، فبيانه أنّه جعل كلّ واحدٍ من المضافين يقتضي صفة الإضافة للآخر، والمضافان هما العالم - وهو الله تعالى - والمعلوم، فيكون المعلوم مقتضيًا لصفة العالميّة لله تعالى، كما يقتضي الله - تعالى - صفة المعلوميّة لذٰلك المعلوم، كما في الأب والابن؛ فإنّ الأب يقتضي صفة البنوّة للابن، والابن يقتضي صفة الأبوّة للأب، وأمّا كون كلّ واحدٍ من هٰذه المقامات مشكلًا، فبيان أوّلها: أنّ العلم لو كان عبارةً عن الإضافة، لزم تغيّر علم واجب الوجود وتجدّده بحسب تغيّر المعلومات وتجدّدها؛ ضرورة تغيّر الإضافة بتغيّر أحد المضافين، وتجدّدها عند تجدّد أحدهما، ويلزم كونه - تعالى - محلًّا للحوادث، والكلّ محالٌ.

وأيضًا إذا كان العلم إضافةً، وكانت الإضافات لا وجود لها في الخارج، لزم ألّا يكون لعلم الله - تعالى - وجودٌ في الخارج، وأنّه محالٌ.

وبيان الثاني: وهو كون الإضافات لا وجود لها في الخارج؛ فلأنّ الشيء قد لا يكون فوقًا مثلًا، ثمّ يصير فوقًا، فالفوقيّة الحاصلة بعد أن لم تكن رفع لعدم الفوقيّة السابقة، فتكون وجوديّةً، وإلّا لكان رفع العدم عدمًا، وأنّه محالٌ؛ ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ كون السماء فوق الأرض أمرٌ متحقّقٌ صادقٌ، سواءٌ عقله عاقل، أم لم يعقله.

وبيان الثالث: وهو استفادته - تعالى - صفة من الغير؛ فلأنّه يلزم انفعاله - تعالى - عن غيره، وأنّه محالٌ.

والبيان الثاني والثالث ضعيفان، أمّا الثاني؛ فلأنّا لا نسلّم أنّ رفع العدميّ يجب أن يكون وجوديًّا؛ فإنّ رفع[1] الإمكان هو الامتناع، وهما معًا عدميّان. وأمّا الثالث؛ فلأنّ الصفات الإضافيّة لا تستدعي انفعال الموصوف بها عن مقتضيها[2]؛ وذٰلك لأنّ حصول تلك الصفات ليس إلّا في العقل، وإن كانت صفات الذات بمعنى أنّها محمولةٌ عليها، كالخالق والرزّاق والمحيي والمميت، وكما في الصفات السلبيّة، ككونه ليس بجسمٍ ولا عرضٍ، وقد نبّه على هٰذا المحقّق بقوله في الجواب المذكور: «فيكون فاعلًا لما يَقبله الآخر عقلًا»، إشارةً منه إلى أنّ القابل للإضافة إنّما هو الذات المعقولة، أي الحاصلة في العقل.

قوله: «وعن الثالث» وهو المعارضة الثانية «أنّ الذات الناقصة تتكمّل بغيرها»، وتحتاج إلى صفاتٍ تتكمّل بها، «أمّا الذات الكاملة لذاتها؛ فإنّ صفاتها كاملةٌ بكمالها» أي بكمال تلك الذات «لأنّ الصفات موجبةٌ لكمال الذات»[3].

---

(١) في «خ»: «رافع».

(٢) في «ق»: «مقتضاها».

(٣) وهٰذا الجواب من المحقّق الطوسيّ قدس سره، وذٰلك بعد اعتراضه على جواب الرازيّ، ما نصّه: «والمعارضة الثانية ـ بأنّ العلم كمالٌ، ولا يمكن أنّ الله تعالى يستفيد الكمال من غيره ـ فليس جوابه أنّه خطابيٌّ، ولا يندفع بقوله: "العلم كمالٌ والجهل نقصانٌ وتعالى الله تعالى عن النقصان"؛ فإنّ القائل يقول: "وتعالى الله عن الاستفادة كمالًا عن غيره أيضًا"، ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابيٍّ. والجواب أنّ الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة، أمّا الذوات الكاملة،

[المسألة الرابعة: في أن الله - تعالى - حي]

قال المصنّف: «وهو حيٌّ، ومعناه أنّه لا يمتنع عليه صدور الفعل وسنبيّنه[1]».

قال الشارح دام ظله: «اختلف الناس في معنى كونه - تعالى - حيًّا مع اتّفاقهم على ثبوته[2]، فالّذي اختاره أبو الحسين» البصريّ «وجمهور الأوائل أنّ معناه» أي

فصفاتها إنّما تكون كاملةً؛ لكونها صفات لتلك الذوات، وكمال العلم من هٰذا النوع؛ فإنّ سبب كامليّته كونه من صفات الله تعالى». نقد المحصّل، ص ٢٨٠.

(١) هٰكذا في: الياقوت المطبوع، ص ٣٨، وفي نسخةٍ منه: «تبيّنه». والكلمة ساقطةٌ في أنوار الملكوت.

واعلم: أنّ الحياة عبارةٌ عن صفةٍ مصحّحةٍ لاتّصاف الوجود بالعلم والقدرة؛ فإنّ الجسم بما هو جسمٌ لا يصحّ أن يتّصف بهما، وكذا الجماد من حيث هو جمادٌ، والنبات من حيث هو نباتٌ. وأمّا الحيوان، فهو من حيث إنّه حيوانٌ يصحّ أن يتّصف بهما بصفةٍ مصحّحةٍ للاتّصاف بهما، وهي الحياة الّتي تقتضي الحسّ والحركة بشرط اعتدال المزاج اعتدالًا نوعيًّا، فلا بدّ من البدن والروح الحيوانيّ، أعني الجسم اللطيف البخاريّ المتكوّن من لطائف الأخلاط المنبعث من التجويف الأيسر من القلب، الساري إلى البدن في عروق نابتة من القلب.

والمراد هنا أنّ ذاته ـ تعالى ـ منشأٌ لصحّة اتّصافه بالعلم والقدرة، كما أنّ غيره ـ تعالى ـ يتّصف بهما بسبب صفةٍ زائدةٍ على ذاته مسمّاةٍ بالحياة، فالحياة عبارةٌ عن منشإ صحّة الاتّصاف بالعلم والقدرة، وهي في الواجب ـ تعالى ـ عين الذات، وفي الممكن صفةٌ زائدةٌ. راجع: البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٢) كما قال الفاضل المقداد قدس سره: «اتّفق العقلاء على وصفه ـ تعالى ـ بالحياة، واختلفوا في معنى ذٰلك». إرشاد الطالبين، ص ٢٠٢.

ومن القرآن الكريم آياتٌ كثيرةٌ على ذٰلك، كقوله تعالى: ﴿اللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. البقرة: ٢٥٥؛ آل عمران: ٢.

معنى الحيّ «هو الّذي لا يستحيل أن يكون قادرًا عالمًا[1]. وذهب جمهور

---

(١) مذهب أبي الحسين البصريّ أنّ الحيّ هو الّذي لا يمتنع أن يعلم ويقدر. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١٨.

وهٰذا مختار كلّ من قال بعينيّة الذات مع الصفات، وهو الحقّ عند ابن ميثم البحرانيّ وغيره من الإماميّة؛ حيث قال في بيان المذاهب في المسألة: «اتّفق العلماء على أنّه ـ تعالى ـ حيٌّ، إلّا أنّهم اختلفوا في معناه، فمن جوّز أن تكون له صفةٌ زائدةٌ على ذاته، قال: الحياة صفةٌ ثبوتيّةٌ، وهم جمهور المعتزلة والأشعريّة الأقدمين، ومن منع من ذٰلك ـ وهو أبو الحسين البصريّ ومن تابعه من متأخّري المعتزلة ـ جعل ذٰلك اعتبارًا سلبيًّا يلزم ذاته في العقل، وفسّره بكونه لا يستحيل أن يعلم ويقدر، وهو سلب ضرورة العدم الصادق على الواجب والممكن، ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بهٰذه الصفة في حقّه تعالى. والحقّ ما ذهب إليه أبو الحسين؛ لما سنبيّن أنّه ـ تعالى ـ ليست له صفةٌ تزيد على ذاته». قواعد المرام، ص ٨٧؛ وراجع: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٢.

ومن الحكماء ابن سينا حيث قال: «وإذا قال له: حيٌّ، لم يعن إلّا هٰذا الوجود العقليّ مأخوذًا مع الإضافة إلى الكلّ المعقول أيضًا بالقصد الثاني؛ إذ الحيّ هو المدرِك الفعّال». الشفاء (الإلٰهيات)، ص ٣٦٨؛ النجاة، ص ٦٠٣.

فمفهوم الحياة عنده وعند كثيرٍ من الحكماء يدور حول الإدراك والفعل، وأمّا عند بعضٍ آخر من الحكماء، فيدور مفهومه حول الوجود، وربّما يرجع المعنى الثاني إلى حقيقة الوجود لا مفهومه، وأشار المحقّق السبزواريّ إلى المعنيّين بقوله: «الحياة، قد تطلق ويراد بها الوجود؛ ولذا كان أحد أسماء الوجود المطلق المنبسط هو (الحياة) السارية في كلّ شيءٍ، وبهٰذا الاعتبار كلّ ما هو موجودٌ، فهو حيٌّ، فالجمادات حيّةٌ وتسبيحها بهٰذا الاعتبار، وكثيرًا ما تطلق ـ وخصوصًا في عرف أهل النظر ـ ويراد بها ما يقتضي الدرك والفعل، وأقلّ ما يعتبر في الدرك، الشعور اللمسيّ، وأقلّ ما يعتبر في الفعل، الحركة الإراديّة ... فبهٰذا الاعتبار، فالحيوان ولو كالخراطين وما فوقه حيّةٌ، والجمادات ليست حيّةً؛ إذ ليست درّاكةً فعّالةً، ولو على سبيل أقلّ ما يعتبر في الدرك والفعل، وهو ـ تعالى ـ حيٌّ بكلا المعنيين؛ إذ له أعلى مراتب الوجود، وله أعلى مراتب العلم والقدرة، كما علمت». شرح الأسماء الحسنى، ص ٦٣٨.

المعتزلة» والأشاعرة «إلى أنّ هناك صفةً زائدةً» على ذاته وعلى عدم هٰذه الاستحالة؛ «باعتبارها» يصحّ أن «يكون قادرًا عالمًا»[١].

وزدنا لفظة «يصحّ أن[٢]»؛ لأنّ الحياة لا تفيد إلّا صحّة القدرة والعلم، لا أنّها تفيد نفس القدرة والعلم بالاتّفاق.

«والدليل على أنّه - تعالى - حيٌّ بالمعنى الأوّل» وهو عدم استحالة كونه تعالى قادرًا عالمًا، أنّه قد ثبت فيما تقدّم «كونه - تعالى - قادرًا عالمًا»[٣]، ولو استحالا عليه؛ لما ثبتا له بالضرورة، ولمّا ثبتا له انتفت استحالتهما عليه، وهو معنى كونه حيًّا بالتفسير المذكور.

واعلم: أنّ الحيّ بتفسير المصنّف أعمّ منه بتفسير أبي الحسين وجمهور الأوائل؛ لأنّه لو كان - تعالى - موجَبًا تستحيل عليه القدرة، كان حيًّا بتفسير المصنّف؛ لأنّه لا يمتنع عليه حينئذٍ صدور الفعل وتبيّنه؛ لأنّ صدور الفعل أعمّ من أن يكون على سبيل الإيجاب أو الاختيار، ولم يكن حيًّا على تفسير أبي الحسين والأوائل؛ لأنّه تستحيل عليه القدرة، والحيّ بتفسيرهم من لا تستحيل عليه القدرة.

---

(١) هٰكذا نسبه الرازيّ إلى أصحابه الأشاعرة؛ حيث قال: «وقال أصحابنا: الحياةُ صفةٌ قائمةٌ بالذات؛ لأجلها لا يمتنع على الذات أن تعلم وتقدر». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١٨.
وهٰذا القول مختار من قال بزيادة الصفات على الذات من المعتزلة والأشاعرة كما مرّ. وراجع: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٢.

(٢) في «ك»: «إذ».

(٣) كما قال المحقّق الطوسيّ قدس سره: «وكلّ قادرٍ، عالمٌ، حيٌّ بالضرورة». تجريد الاعتقاد، ص ١٩٢؛ ومثله: تحصيل النجاة، ص ٥٥؛ وراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١٨؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٢١٧؛ معارج الفهم، ص ٣١٩.

[المسألة الخامسة: في أنه - تعالى - سميع بصير[١]]

قال المصنّف: «وهو سميعٌ بصيرٌ -أي يعلم ما نسمعه ونبصره- وادّعاء أمرٍ زائدٍ على العلم لا يتلقّى[٢] إلّا من الشاهد، ومدركه[٣] الحواسّ، فكيف يثبته غائبًا؟ والاعتماد على المشاركة في الحياة، وعدم الآفة لا يغني لما ذكرنا[٤]، ولأنّ حياته مخالفةٌ لحياتنا، فلا يلزم الاشتراك في كلّ حكمٍ، فحياتنا مصحّحةٌ للشهوة دون حياته».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق المسلمون على أنّه - تعالى - سميعٌ بصيرٌ[٥]، واختلفوا في معناه، فذهب شيخنا أبو إسحاق المصنّف، إلى أنّه عالمٌ بما نسمع

---

(١) وستأتي تكملة لهذا البحث في المقصد الثاني عشر (اعتراضات المخالفين في التوحيد والعدل والجواب عنها)، المسألة الثانية: (في تحقيق معنى كونه ـ تعالى ـ سميعًا بصيرًا) إن شاء الله تعالى.

(٢) في نسخة بدل: «ق»: «لا يتأتى».

(٣) في أنوار الملكوت و«ق»: «تدركه».

(٤) في الياقوت: «ذكرناه».

(٥) كما في: كشف المراد، ص ٢٨٩؛ معارج الفهم، ص ٣٢٠، بل عند أهل العقل، كما في: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٣٤.

وقال التفتازانيّ: «قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب والسنّة، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أنّ البارئ ـ تعالى ـ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ، وانعقد إجماع أهل الأديان، بل جميع العقلاء على ذلك». شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٨٧؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٥٥٤.

وكذلك قال صدر المتألّهين: «من ضروريّات دين نبيّنا ﷺ المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع أنّ البارئ ـ تعالى ـ سميعٌ بصيرٌ». المبدأ والمعاد، ص ١٤٤.

وانظر بالمناسبة توقيفيّة الأسماء والصفات الإلهيّة في: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦١.

ونبصر»، أي بما[١] من شأنه أن تدركه أسماعنا وأبصارنا[٢].

---

(١) في «ق»: «ما».

(٢) وكذلك قالت الفلاسفة، والكعبيّ، وأبو الحسين البصريّ: إنّهما عبارةٌ عن علمه ـ تعالى ـ بالمسموعات والمبصرات، كما في: المحصّل، ص ٣٩٩؛ وقال المحقّق الطوسيّ في "نقده": «أقول: يجب أن يعني بالفلاسفة في قوله هاهنا "فلاسفة الإسلام"». نقد المحصّل، ص ٢٨٨؛ وانظر: المعنى المذكور أيضًا في: الأربعين في أصول الدين، ص ١٢؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦١؛ معارج الفهم، ص ٣٢٠.

وهٰذا المعنى مختار أئمّة الزيديّة، كما في: الإصباح على المصباح، ص ٤٨.

ومن الإماميّة الشهيد الأوّل صرّح بهٰذا القول بقوله: «الحادية عشرة: الله ـ تعالى ـ سميعٌ بصيرٌ، ومعناهما أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بما نسمعه نحن ونبصره، وهو بيّن الثبوت بعد إثبات كونه ـ تعالى ـ عالمًا بكلّ معلوم، ولأنّ من جملة المعلومات المسموعات والمبصرات، وإنّما أفرد العلماء هاتين الصفتين بالذكر؛ لذكرهما في التأويل الحكيم». المسائل الأربعينيّة، ص ١٧؛ وانظر: معتقد الشيعة في المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة (لسديد الدين الحمصيّ)، ص ٢٠؛ واجب الاعتقاد على جميع العباد (للعلّامة الحلّيّ)، ص ٥٢؛ تحصيل النجاة، ص ٥٦؛ ونبّه فيه بأنّ علمه ـ تعالى ـ بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة يسمّى إرادةً. وعلمه بما يشتمل عليه الترك من المصلحة والفعل من المفسدة يسمّى كراهةً، وعلمه بالمدرَكات يسمّى إدراكًا، وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمّى سمعًا وبصرًا، فهو باعتبار ذٰلك سميعٌ بصيرٌ مريدٌ كارهٌ مدرِكٌ.

وقام صدر المتألّهين بتبيين هٰذا القول واختلاف القائلين به في معناه، بقوله: «اختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم، فبعض المتكلّمين ـ كأشياخنا الإماميّة، ومنهم المحقّق الطوسيّ قدس سره، وكالشيخ الأشعريّ ومتابعيه، وفاقًا لجمهور الحكماء النافين لعلمه تعالى بالجزئيّات على الوجه المخصوص ـ أرجعهما إلى العلم، فأوّلوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات، والبصر إلى نفس العلم بالمبصرات. وبعضهم جعلهما إدراكين حسّيّين، إمّا بناءً

«وذهب شيخنا المرتضى ﵀ إلى أنّ السميع البصير من كان على صفةٍ - لكونها مختصّةً به - صحّ عليه أن يبصر المبصر ويسمع المسموع إذا وجدا[١]، و[٢]السامع المبصر[٣] هو المدرك للمسموع والمبصر، ففي الأزل الله - تعالى - سميعٌ لا سامعٌ، وبصيرٌ لا مبصرٌ»[٤]؛ إذ ليس في الأزل موجودٌ غير الله تعالى، فيدرك، وإذا لم يكن المدرَك متحقّقًا لم يكن الإدراك متحقّقًا، مع أنّه - تعالى - على صفةٍ؛ لكونها مختصّةً به، يصحّ عليه أن

على اعتقادهم التجسّم، أو مباشرة الأجسام في حقّه، تعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، أو اعتقاد أنّ الإحساس في حقّه ـ تعالى ـ لبراءته عن القصور، يحصل بلا آلةٍ، وإن لم يحصل فينا لقصورنا إلّا بآلةٍ، ولم يتفطّنوا أنّ الإحساس هو نفس القصور في المدرك والمدرك جميعًا كما سبق بيانه.

والحاصل أنّ السمع والبصر عندهم إمّا مجرّد الإحساس، أو مطلق العلم بالمحسوسات، وأنّك بعدما علمت أنّ مناط الجزئيّة إمّا الإحساس، وهو لا يحصل إلّا بتأثّر الآلة، وإمّا الشهود الإشراقيّ، وهو لا ينافي التجرّد عن الأجسام والتقدّس عن الموادّ، وتحقّقت أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الجزئيّات على جزئيّتها ومادّيّتها، ومنها المسموعات من الحروف والأصوات والمبصرات من الأجسام ذوات الأضواء والألوان، فاعلم وتحقّق بأنّه ـ تعالى ـ يعلم الأصوات والألوان علمًا حضوريًّا إشراقيًّا، وانكشافًا شهوديًّا نوريًّا بنفس ذاته، النور الّذي يظهر ويتنوّر به جميع الأشياء، فذاته ـ تعالى ـ بهٰذا الاعتبار سمعه وبصره، بلا تأويلٍ». المبدأ والمعاد، ص ١٤٤ و١٤٥.

(١) في النسخ: «وجد»، وما أثبتناه من أنوار الملكوت.

(٢) لم يرد في «ط»: «و».

(٣) في «ق»: «والمبصر».

(٤) وقال مولانا الإمام عليّ بن موسى الرضا ﵇: «لم يزل الله ـ تعالى ـ عليمًا قادرًا حيًّا قديمًا سميعًا بصيرًا». التوحيد (للصدوق)، ص ١٤٠.

يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا[١].

«وذهبت الأشاعرة إلى أنّه - تعالى - سميعٌ بصيرٌ بِسَمْعٍ وبَصَرٍ قديمين»[٢].

«والدليل على أنّه سميعٌ بصيرٌ»، أي بالمعنى الّذي اختاره المصنّف «ما يأتي في بيان كونه - تعالى - عالمًا بكلّ معلوم»؛ لاندراج المسموعات والمبصرات في المعلومات[٣]. والسَّمْعُ[٤]، فإنّ الله - تعالى - نصّ في كتابه العزيز

---

(١) وذكر العلّامة قدس سره القائلين بزيادتهما على العلم، وبيّن معتقدهم بقوله: «وأثبت الجبّائيّان والأشعريّ والسيّد المرتضى والخوارزميّ أمرًا زائدًا على العلم». تسليك النفس، ص١٤١ و١٤٢.

ونسب القاضي عبد الجبّار المعتزليّ القول بالزيادة إلى مشايخه البصريّين، والقول بعدم الزيادة على أنّه عالمٌ إلى مشايخه البغداديّين في: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٩.

(٢) كما قال الشهرستانيّ: «وذهب أبو الحسن الأشعريّ، إلى أنّه ـ تعالى ـ سميعٌ بسمعٍ، بصيرٌ ببصرٍ، وهما صفتان قائمتان بذاته، زائدتان على كونه عالمًا». نهاية الأقدام، ص ١٩٢.

ومن الأشاعرة الجوينيّ ذكر معتقدهم ضمن سائر الأقوال ما نصّه: «واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء، فذهب الكعبيّ وأتباعه من البغداديّين إلى أنّ البارئ ـ تعالى ـ إذا سمّي سميعًا بصيرًا، فالمعنى بالاسمين كونه عالمًا بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذٰلك ذهبت طوائف من النجّاريّة. وذهب المتقدّمون من معتزلة البصرة إلى أنّ البارئ ـ تعالى ـ سميعٌ بصيرٌ على الحقيقة، كما أنّه عالمٌ على الحقيقة، وزعموا أنّه سميعٌ بصيرٌ لنفسه. وذهب الجبّائيّ وابنه إلى أنّ المعنى بكونه سميعًا بصيرًا، أنّه حيٌّ لا آفة به. ومن أصلهما أنّ حقيقة السميع والبصير شاهدًا يضاهي حقيقتهما غائبًا». الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٣٤؛ ومثله الشهرستانيّ في: نهاية الأقدام، ص ١٩٢.

ومنهم الرازيّ قال: «وقال الجمهور منّا، ومن المعتزلة، والكرّاميّة: إنّهما صفتان زائدتان على العلم». المحصّل، ص ٣٩٩.

(٣) انظر الدليل في: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٢؛ معارج الفهم، ص ٣٢٠.

(٤) لم يرد في «ق»: «والسمع»، وما أثبتناه من سائر النسخ، ومراده الدليل النقليّ وهو الدليل الثاني؛ لكونه ـ تعالى ـ سميعًا بصيرًا.

في عدّة مواضع على أنّه سميعٌ بصيرٌ[١].

ومثل هٰذا المطلوب يمكن الاستدلال عليه بالسمع؛ إذ لا يتوقّف إثبات صدق الرسول عليه السلام على إثبات هاتين الصفتين[٢] لله تعالى.

واعلم: أنّ السمع إنّما دلّ على كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا مطلقًا، وهو متّفقٌ عليه، وليست فيه دلالة على أنّ معناهما كونه عالمًا بالمسموع والمبصر[٣] الّذي هو المدّعى.

«احتجّ السيّد المرتضى بأنّ الإدراك» البَصَريّ «زائدٌ على العلم» بالمبصَر «في الشاهد، فكذا في الغائب[٤]».

أمّا الأوّل؛ فلأنّا نجد تفرقةً ضروريّةً» أي معلومةً لنا بالضرورة «بين حالنا عند فتح العين» ومشاهدة المرئيّ، «وعند التغميض مع وجود العلم» بالمرئيّ «في

---

(١) نحو قوله سبحانه: ﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة: ٢٢٤، وقوله سبحانه: ﴿وَقاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة: ٢٤٤، وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ سورة الحديد: ٤، وقوله سبحانه: ﴿وَاللهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ سورة المجادلة: ١.

(٢) في «ص»: «القضيّتين».

(٣) في «ق»: «بالمسموعات والمبصرات».

(٤) أشار العلّامة قدس سره إلى هٰذا الدليل وضعّفه بقوله: «لأنّ إدراكنا زائدٌ على علمنا؛ للفرق بين العلم عند المشاهدة، وبينه عند عدمها، والمقتضي لذٰلك كون المدرك حيًّا، والله ـ تعالى ـ حيٌّ، فإدراكه زائدٌ، والمقدّمات ضعيفةٌ». تسليك النفس، ص١٤١ و١٤٢.

البابين» أي[١] في باب تغميض العين وباب فتحها، فيثبت أمرٌ زائدٌ على العلم، تختصّ به حالة فتح العين، وتفقده حالة التغميض، «ولا يجوز أن يكون المرجع بذٰلك» الزائد «إلى تأثّر[٢] الحاسّة» أي انفعالها عن المحسوس؛ «لأنّ الانطباع محالٌ؛ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير»، ونحن ندرك بأبصارنا مع صغرها المقادير العظيمة، فيثبت أمرٌ زائدٌ مغايرٌ لتأثير الحاسّة، ولا نعني بالإدراك إلّا ذٰلك الزائد المغاير للتأثّر المذكور.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا تلزم من استحالة الانطباع، استحالة تأثّر الحاسّة، لاحتمال تأثّر الحاسّة، لا بانطباع صورة المرئيّ فيها، على أنّا نمنع من استحالة انطباع العظيم في الصغير، بمعنى أنّه تنطبع في العين صورةٌ مساويةٌ للمرئيّ في شكله لا في مقداره.

سلّمنا، لٰكن يجوز أن يكون المرجع بهٰذا الزائد إلى اتّصال الشعاع بالمرئيّ وعدمه، وأيضًا فهٰذا إنّما يدلّ على أنّ الإدراك البصريّ زائدٌ على العلم بالمبصَر، والمدّعى أخصّ من ذٰلك، وهو زيادة الإدراك البصريّ والسمعيّ على العلم.

اللّٰهمّ إلّا أن يقال: لا قائل بالفرق - أي بزيادة الإدراك على العلم في البصر دون السمع - وهٰذا ضعيفٌ[٣]؛ لأنّ عدم القول بالفرق ليس قولًا بعدم الفرق حتّى يكون حجّةً.

---

(١) لم يرد في «خ»: «أي».

(٢) في «ر، ق، ط، ك، ص»: «تأثير»، وما أثبتناه من «خ».

(٣) في «ق»: «أضعف».

«وأمّا الثاني» وهو إثبات الملازمة بين زيادة الإدراك على العلم في الشاهد وزيادته عليه في الغائب «فلأنّ المصحّح» أي الموجب لصحّة الإدراك «هو كون الواحد منّا حيًّا لا آفة به بالدوران»؛ فإنّه قد دار[1] هٰذا الوصف - أعني الحياة وعدم الآفة - مع الإدراك وجودًا وعدمًا؛ فإنّه وجد عند وجوده، كما في الحيّ الخالي عن الآفة، وعُدم عند عدمه، كما في الميّت المؤوف كالأعمى، وذٰلك يفيد العلّيّة، «وهٰذا الوصف» أعني الحياة وعدم الآفة الّذي هو علّة الإدراك «ثابتٌ في حقّ الله تعالى، فيثبت الحكم الدائر وهو الإدراك».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ فتح العين وتعمّد[2] الإبصار إن كانا معتبرين في الجامع - أعني الوصف الّذي دار الحكم معه وجودًا وعدمًا - لم يمكن تحقّقه في الله تعالى، وإن لم يكونا معتبرين لم يتحقّق الدوران؛ لعدم الإدراك عند التغميض وعند عدم تعمّد الإبصار.

---

(١) في «ك»: «دلّ».

(٢) في نسخة بدل: «ق»: «تغمض»، وهٰكذا في المورد الآتي، والصواب ما أثبتناه، وهو أحد شرائط الرؤية، كما قال العلّامة الحلّيّ قدس سره: «والحقّ ما اخترناه نحن في كتاب "نهاية المرام" وهو أنّ الله ـ تعالى ـ جعل للنفس قوّة إدراك المرئيّ عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول الشرائط العشرة، وهي: سلامة الحاسّة، وكثافة المبصر، وعدم البعد والقرب المفرطين، والمقابلة أو حكمها، ووقوع الضوء على المرئيّ، وكونه غير مفرطٍ، وعدم الحجاب، وتعمّد الإبصار، وتوسّط الشفاف. وعند اجتماع هٰذه الشرائط تجب الرؤية». إرشاد الطالبين، ص ١٢٣؛ وتعبيره في: تسليك النفس، ص ٩٧ «تعمّد ذي الآلة الإبصار»؛ وراجع: اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٣٨.

«واحتجّت الأشاعرة على» إثبات «الزائد» على العلم «بأنّه - تعالى - حيٌّ» على ما تقدّم «وكلّ حيٍّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر»؛ لأنّا متى علمنا من[1] الشيء كونه حيًّا، علمنا صحّة كونه سميعًا بصيرًا وإن جهلنا ما عدا ذٰلك، ولو جهلنا ذٰلك - أعني كونه حيًّا - وعلمنا ما سواه لم نعلم صحّة كونه سميعًا بصيرًا، «وإذا صحّ أن يتّصف بالسمع والبصر، وجب أن يتّصف بهما، أو بضدّهما، لٰكنّ ضدّهما نقصٌ»، وهو العمى والصمم، «وهو على الله - تعالى - محالٌ»، فتعيّن اتّصافه بهما، وهو المطلوب[2].

«والجواب عن الأوّل» يعني حجّة المرتضى رحمه الله[3] «أنّ ادّعاء الزائد» على العلم «إنّما يستفاد من الشاهد، ومدركه» أي مدرك هٰذا الزائد «الحواسّ، وهي منتفيةٌ عن الله تعالى، فلا يتمّ الإلحاق»، أي إلحاق الغائب بالشاهد في هٰذا الحكم.

«وتعويلهم على الاشتراك» أي مشاركة الله - تعالى - إيّانا «في الحياة وعدم الآفة» اللذين هما علّة الإدراك، فيجب كونه مدركًا «ضعيفٌ؛ لأنّ عدم الآفة عدميٌّ، فلا يصحّ التعليل به»؛ لاستحالة كون العدميّ علّةً للوجوديّ.

وفيه نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ عدم الآفة عدميٌّ، وإنّما يكون كذٰلك إن لو لم تكن

---

(١) في «ق، ص»: «في».

(٢). انظر تفصيل هٰذا الدليل والدفاع عنه والإجابة عن بعض الإشكالات الواردة عليه في: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد، ص ٣٤؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٩؛ نهاية الأقدام، ص ١٩٢؛ وراجع: المحصّل، ص ٣٩٩ و٤٠٠؛ معارج الفهم، ص ٣٢٠؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٨٧.

(٣) في «ق»: «قدس الله روحه».

الآفة عدميّةً، أمّا إذا كانت عدميّةً - وهو الواقع - كان عدمها وجوديًّا، وحينئذٍ يصحّ التعليل به، ولأنّ صحّة الإدراك عدميّةٌ، فيصحّ تعليلها بالعدميّ.

قوله: «فلم تبق العلّة إلّا كون الواحد منّا حيًّا حسّاسًا» أي إذا انتفت صلاحيّة عدم الآفة للتعليل، لم تبق العلّة إلّا كون الواحد منّا حيًّا حسّاسًا، أي ذا حسّ «وذٰلك» أي مجموع الحياة والحسّ «لا يمكن إثباته في حقّه - تعالى - على ما تقدّم» من كون الحواسّ منتفيةً عن الله تعالى.

وفي هٰذا موضع[1] نظرٍ؛ فإنّ قوله: «فلم تبق إلّا كون الواحد منّا حيًّا حسّاسًا»، فيه زيادة قوله: «حسّاسًا»؛ إذ الوصف المدّعى كونه علّةً هو الحياة وعدم الآفة، فإذا انتفت صلاحيّة عدم الآفة للتعليل بقيت الحياة هي العلّة، لا الحياة والإحساس؛ إذ لم يعتبر المستدلّ مع الحياة وعدم الآفة الإحساس، ولا يلزم من انتفاء عدم صلاحيّة عدم الآفة للعلّيّة، كون الإحساس جزءًا من العلّة، أو شرطًا لها.

قوله: «وإليه» أي وإلى امتناع كونه - تعالى - ذا حاسّة «أشار» المصنّف «بقوله: لما ذكرنا»، وهٰذا وإن لم يصرّح به المصنّف، إلّا أنّه معلوم الإرادة من كلامه، وهٰذا بيان عدم تحقّق الوصف المدّعى كونه علّة في محلّ النزاع.

قوله: «لما ذكرنا» إشارةٌ إلى ما ذكره من قبل، من أنّ المدرك لهٰذا[2] الزائد الحواسّ، وهي منتفيةٌ عن الله تعالى.

---

(١) في «ق»: «الموضع».

(٢) في «ق»: «بهٰذا».

«وأيضًا حياته - تعالى - مخالفةٌ لحياتنا، وحينئذٍ لا يلزم من كون حياتنا مصحّحةً لشيءٍ، كون حياته - تعالى - مصحّحةً لذٰلك الشيء؛ فإنّ حياتنا مصحّحةٌ للجهل والشهوة وغيرهما» من النفرة والألم والظنّ والشكّ «ممّا يمتنع ثبوته لله تعالى».

قوله: «وبه يظهر الجواب عن الثاني» يريد بالثاني حجّة الأشاعرة، فإنّ قوله: «وكلّ حيٍّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر» إن أراد به كلّ حيٍّ بحياتنا، فهو مسلّمٌ، ولٰكن لا يلزم منه كون الحيّ بحياةٍ مخالفةٍ لحياتنا كذٰلك، وإن أراد بأيّة حياةٍ كانت منعنا ذٰلك.

«وأيضًا إنّما يلزم من المصحّح حصول الصحّة إن لو كانت الماهيّة قابلةً»، وهو ممنوعٌ.

وأيضًا، فكبرى حجّتهم، وهي قولهم: «"وكلّ حيٍّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر" باطلةٌ» أي منقوضةٌ[1] «بكثيرٍ من الديدان والهوامّ؛ فإنّها أحياءٌ، ولا يصحّ عليها الإدراك» البصريّ والسمعيّ، وإلّا لما خلا جميع أشخاصها عنه، «وبطل[2]

---

(١) وليست بمطّردةٍ حسب تعبير المحقّق الطوسيّ قدس سره مستدلًّا بقوله: «لأنّ أكثر الهوامّ والسمك لا سمع لها، والعقرب والخلد لا بصر لهما، والديدان وكثيرٌ من الهوامّ لا سمع لها ولا بصر. ولو لم يمتنع اتّصاف تلك الأنواع بالسمع والبصر، لما خلا جميع أشخاصها منها، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلًا لتلك الصحّة، لم يبق لثبوتهما في نوعٍ آخر وجهٌ من جهة الصحّة». نقد المحصّل، ص ٢٨٨ و٢٨٩؛ وراجع: تسليك النفس، ص ١٤٢؛ معارج الفهم، ص ٣٢٠.

(٢) في المصدر (أنوار الملكوت): «فبطل».

كون المقتضي لصحّة الإدراك هو الحياة»، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته.

قوله: «وليس يلزم الاتّصاف بالضدّ عند صحّة الاتّصاف بالضدّ الآخر» والخلوّ عنه، أي ولئن سلّمنا أنّه - تعالى - يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، لٰكن لِمَ قلتم: إنّ كلّ من صحّ اتّصافه بأمرٍ يجب أن يكون موصوفًا به، أو بضدّه؟ فإنّ هٰذه القضيّة وإن كانت مشهورةً بين المتكلّمين، إلّا أنّها محتاجةٌ إلى دليلٍ، ولا دليل لهم عليها، بل الدليل قائمٌ على نقيضها، «فإنّ الشفّاف» كالماء مثلًا «يصحّ اتّصافه بالسواد والبياض»؛ لكونه جسمًا «وليس موصوفًا بواحدٍ منهما».

وقيّدنا قوله: «عند الاتّصاف بالضدّ الآخر» بقولنا: «والخلوّ عنه»؛ ليتحقّق كونه منعًا للمقدّمة المشهورة، أعني أنّ كلّ من صحّ اتّصافه بأمرٍ وجب أن يكون متّصفًا به، أو بضدّه.

«وإن سلّمناها، لٰكن لا نسلّم أنّ ضدّهما» أي ضدّ السمع والبصر «نقصٌ» مطلقًا، بل إنّما يكون نقصًا في حقّ من يفتقر في علمه بالمدركات إلى آلةٍ، أمّا من يعلم كلّيّات الأشياء وجزئيّاتها بذاته، فإنّ إثباتهما له من غير حاجةٍ أخرى أن[1] يكون نقصًا، «وليس كلّ ما كان نقصًا في حقّنا يكون نقصًا في حقّه تعالى»؛ فإنّ عدم الشمّ والذوق نقص في حقّنا، وليس نقصًا في حقّه تعالى، وإلّا لكان موصوفًا بالشمّ والذوق، وإنّه محالٌ[2].

---

(١) كذا في النسخ، ولعلّ الصواب: «لا».

(٢) انظر الجواب في: نقد المحصّل، ص ٢٨٩.

وهٰكذا استشكل الرازيّ بالنقض الاستدلال المذكور من أصحابه الأشاعرة بأمثلةٍ أخرى، ما نصّه: «ومن الأصحاب من قال: السميع والبصير أكمل ممّن ليس بسميع ولا بصيرٍ، والواحد منّا

«سلّمنا» أنّ ضدّهما نقصٌ، «لٰكن استحالة النقص على الله مستفادةٌ من الإجماع، وكون الإجماع حجّةً مستفادةً من آياتٍ غير قطعيّة الدلالة»[١]، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٤].

«فالتمسّك بالآيات الدالّة على كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا» أولى[٥].

سميعٌ بصيرٌ، فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ كذٰلك، لكان الواحد منّا أكمل من الله تعالى، وهو محالٌ. وهٰذا ضعيفٌ؛ لأنّ لقائلٍ أن يقول: الماشي أكمل ممّن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من قبيح الوجه، والواحد منّا موصوفٌ به، فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ موصوفًا به، لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى. فإن قلت: المشي صفة كمال في الأجسام، والله ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ، فلا يتصوّر ثبوته في حقّه. قلت: فلِمَ قلت: إنّ السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام، وحينئذٍ يعود البحث المذكور؟». المحصّل، ص ٤٠٢ و٤٠٣.

(١) وانظر بحث الإجماع في المقام في: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٣٥؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٨٧.

(٢) سورة النساء: ١١٥.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

(٤) سورة آل عمران: ١١٠.

(٥) كما وصل المحقّق الطوسيّ قدس سره إلى هٰذه النتيجة؛ حيث قال: «والحقّ أنّ وصف الله ـ تعالى ـ بالسمع والبصر، مستفادٌ من النقل، وإنّما لم يوصف بالذوق والشمّ واللمس؛ لأنّ النقل غير واردٍ بها، وإذا نظر في ذٰلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبيّ

وأبو الحسين. أمّا إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها، بالعقل، فغير ممكنٍ، والأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بوصفه ـ تعالى ـ بهما آمنّا بذٰلك وعرفنا أنّهما لا يكونان له ـ تعالى ـ بآلتين كما للحيوانات، واعترفنا بأنّا لسنا واقفين على حقيقتهما؛ وذٰلك لأنّ ما قالوا في هٰذا الباب لا يرجع بطائلٍ». نقد المحصّل، ص ٢٨٨؛ تسليك النفس، ص ١٤٢.

ومن المناسب هنا إيراد ما أورده الرازيّ على أسلافه الأشاعرة في المقام من الإشكالات المذكورة وغيرها، قال بعد بيان معتقد أصحابه: «فإن قيل: حياة الله ـ تعالى ـ مخالفةٌ لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحةً للسمع والبصر، كون حياته كذٰلك.

سلّمنا ذٰلك، لٰكن لِمَ لا يجوز أن يقال حياته ـ تعالى ـ وإن صحّحت السمع والبصر، لٰكن ماهيّته ـ تعالى ـ غير قابلة لهما؟ فامتنع ثبوتهما، كما أنّ الحياة وإن صحّحت الشهوة والنفرة ولٰكنّ ماهيّته ـ تعالى ـ غير قابلةٍ لهما، فامتنع ثبوتهما، فكذٰلك هاهنا.

سلّمنا أنّ ذاته ـ تعالى ـ قابلةٌ لهما، لٰكن لِمَ لا يجوز أن يكون حصولها موقوفًا على شرطٍ ممتنع التحقّق في ذات الله تعالى؟ وهٰذا هو قول الفلاسفة، فإنّ عندهم إبصار الشيء مشروطٌ بانطباع صورةٍ صغيرةٍ مشابهةٍ لذٰلك المرئيّ في الرطوبة الجليديّة، وإذا كان ذٰلك في حقّ الله ـ تعالى ـ ممتنعًا، لا جرم لم تثبت الصحّة.

سلّمنا حصول الصحّة، لٰكن لِمَ قلت: إنّ القابل للصفة يستحيل خلوّه عنها وعن ضدّها معًا، وقد تقدّم تقريره؟

سلّمنا ذٰلك، لٰكن ما المعنى بالنقص؟ ثمّ لِمَ قلت: إنّ النقص على الله ـ تعالى ـ محالٌ؟ فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة سمعيّةً، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع هو الآية، والآيات الدالة على السمعيّة والبصريّة أظهر دلالةً من الآيات الدالّة على صحّة الاجماع، كان الرجوع في هٰذه المسألة إلى التمسّك بالآية أولى، فالمعتمد التمسّك بالآيات». المحصّل، ص ٤٠٠ و٤٠١.

[المسألة السادسة: في أنه - تعالى - مريد]

قال المصنّف رحمه الله: «وهو مريدٌ، أي يعلم المصلحة[١] في فعل، فيدعوه علمه إلى إيجاده، ولا زيادة على ذلك إلّا من الشاهد، وهو غير ثابتٍ غائبًا؛ لأنّ الزائد إن كان للذات[٢]، أو المعنى[٣] القديم، أو الحادث فيه، أو في الجماد، أو في الحيّ[٤]، أو لا في محلٍّ، فهو باطلٌ بالمنافاة للكراهيّة[٥]، وبما يبطل به المعاني القديمة، وباستحالة حدوثه، وباستحالة قيام الإرادة بالجماد، ولوجوب رجوع حكم الإرادة إلى الحيّ، وباستحالة حلول عرضٍ لا في محلٍّ، وتقديم الأفعال وتأخيرها وأمر عباده ونهيه وعقاب أهل الآخرة إلى غير ذلك، يكفي فيه الداعي، وإذا تأمّلته وجدته صحيحًا».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق المسلمون على كونه - تعالى - مريدًا[٦] واختلفوا في

---

(١) في «ر، ي»: «بالمصلحة».

(٢) في بعض نسخ المصدر، وكذا مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ، ص ٢٠: «الذات».

(٣) في «ط» والمصدر، ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ، ص ٢٠: «المعنى».

(٤) لم يرد في المصدر، ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ، ص ٢٠: «أو في الحيّ».

(٥) في «ك، ص، ط»: «للكراهة»، وما أثبتناه من «ق» والمصدر.

(٦) وهٰكذا في: كشف المراد، ص ٢٨٨؛ المحصّل، ص ٣٩١. وبتعبيره الآخر: «اتّفقت الأمّة على إطلاق هٰذا اللفظ»؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٠٧؛ وراجع: تسليك النفس، ص ١٤٠.

والمراد بالمسلمين المتكلّمون منهم، وأمّا الفلاسفة، فالمشهور منهم مخالفتهم في ذٰلك، وأنّهم لم يثبتوا له ـ تعالى ـ صفة الإرادة، بناءً منهم على أنّ القاصد إلى إيجاد شيءٍ يكون مستكملًا بذٰلك الشيء من حيث إنّه إذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله؛ فإنّ القاصد لإيجاد شيءٍ لو لم يكن ذٰلك الشيء أولى به، لما توجّه القصد نحوه، فلو كان ـ تعالى ـ مريدًا لكان

معناه[1]، فالّذي ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق» يعني المصنّف «رحمه الله أنّ المراد به»

مستكملًا، فيكون ناقصًا تعالى الله عنه. ولهم شبهٌ أخرى أيضًا لمعتقدهم حكاها الرازيّ وردّ عليها في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢١٥؛ وراجع: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٣. نعم، قال التفتازانيّ: «المبحث الرابع في أنّه ـ تعالى ـ مريدٌ، وهو اتّفاقٌ بين المتكلّمين والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنّه مريدٌ». شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨.

واعتقد الإيجيّ أنّ إرادته ـ تعالى ـ عند الحكماء، هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمّونه عنايةً. راجع: شرح المواقف، ج ٨، ص ٨١.

(١) المذاهب في معنى إرادة الله تعالى

اختلف المسلمون المتكلّمون منهم وغيرهم في معنى أنّه ـ تعالى ـ مريدٌ، ونحن نذكر ـ بخلاصةٍ ـ المذاهب والأقوال الرئيسة في المقام:

أثبتت الأشاعرة له ـ تعالى ـ صفةً قديمةً مغايرةً للعلم قائمةً بذاته تعالى، ومعناه وجودٌ قديمٌ سواه، وصفةٌ زائدةٌ له على ذاته. انظر التصريح بذٰلك في: الاقتصاد في الاعتقاد (للغزاليّ)، ص ٦٥؛ المحصّل، ص ٣٩١؛ الأربعين في أصول الدين ج ١، ص ٢٠٧ «وفيه نسبة هٰذا القول إلى جمهور البصريّين من المعتزلة»؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٢٩٨.

وقد اختلفت عباراتهم فيها: فقال بعضهم: هي القصد إلى المراد. وقال بعضهم: هي إيثار المراد. وقال بعضهم: هي اختيار الحادثات. وقال القاضي أبو بكرٍ: هي المشيئة المجرّدة. راجع: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٠٠.

قالت المعتزلة (ومنهم الجبّائيّين): إنّه مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ. راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٦٨؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٢٩٩ «وفيه نسبة هٰذا القول إلى معتزلة بصرة»؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٨٩.

وذهب حسين النجّار من المعتزلة إلى أنّ معناه: أنّه ـ تعالى ـ غير مغلوبٍ ولا مستكرهٍ، فجعل كونه ـ تعالى ـ مريدًا، وصفًا سلبيًّا، ونسب هٰذا القول إلى الفلاسفة أيضًا، كما في: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٢٩٨؛ وراجع: تسليك النفس، ص ١٤٠.

وقال أبو القاسم البلخيّ: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه، أنّه موجدٌ لها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره، أنّه آمرٌ بها. انظر: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٠٧.

وملخّص الأقوال عند الرازيّ ما نصّه: «اعلم: أنّ المفهوم من كونه ـ تعالى ـ مريدًا إمّا أن يكون صفةً سلبيّةً أو ثبوتيّةً. أمّا القول بأنّه أمرٌ سلبيٌّ، فهٰذا هو المنقول عن النجّار أنّه قال: "معنى كونه ـ تعالى ـ مريدًا، أنّه غير مقهورٍ ولا مغلوبٍ". وأمّا الّذين فسّروه بمعنًى ثبوتيٍّ، فذٰلك المعنى إمّا أن يكون معلّلًا بذاته، أو بمعنًى. أمّا الأوّل، فهو القول الثاني للنجّار؛ وذٰلك أنّه قال: إنّه ـ تعالى ـ مريدٌ لذاته. وأمّا الّذين قالوا: المريديّة معلّلةٌ بمعنًى، فذٰلك المعنى إمّا أن يكون قديمًا قائمًا بذات الله تعالى، وهٰذا هو قول أصحابنا، وإمّا أن يكون محدثًا، وعلى هٰذا التقدير، فهٰذه الإرادة المحدثة، إمّا أن تكون قائمةً بذات الله ـ تعالى ـ وهو قول الكرّاميّة، وموجودةً لا في محلٍّ وهو قول أبي عليٍّ وأبي هاشمٍ والقاضي عبد الجبّار بن أحمد، وإمّا أن تكون قائمةً بذات غير الله تعالى، وما رأيت أحدًا اختار هٰذا القسم، فهٰذا تفصيل مذاهب الناس في هٰذه المسألة». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١٥ و٢١٦.

وانظر الأقوال والمذاهب أيضًا في: المغني، ج ٥، ص ١١٩؛ ج ٦، ص ١٤٩؛ مناهج اليقين، ص ٢٧٦؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٨١.

مختار الإماميّة

ذهبت الشيعة الإماميّة إلى أنّ الله ـ تعالى ـ مريدٌ، كما جاء التنصيص عليه في القرآن الكريم وكلمات الأئمّة عليهم السلام، ويرجع معنى الإرادة عندهم إلى علمه تعالى، كما تقدّم منهم أيضًا إرجاع كونه ـ تعالى ـ سميعًا بصيرًا إلى علمه سبحانه، وقد صرّح بذٰلك أبو إسحاق النوبختيّ المصنّف وغيره من علماء الإماميّة ومنهم العلمين من كبارهم المحقّق الطوسيّ قدس سره والفاضل المقداد قدس سره؛ إذ بيّنا هٰذا الاعتقاد بقولهما: «قال: فائدةٌ: علمه ـ تعالى ـ بأنّ في الإيجاد، أو الترك مصلحةً يسمّى إرادةً، وعلمه بالمدركات يسمّى إدراكًا، وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمّى سمعًا وبصرًا، فهو ـ تعالى ـ باعتبارها يسمّى مريدًا ومدركًا وسميعًا وبصيرًا.

أقول: ذكر في هٰذه الفائدة صفاتٍ أربعًا ثبوتيّةً له تعالى: الأُولى: كونه مريدًا، ولا شكّ أنّ الواجد منّا إذا علم، أو ظنّ، أو توهّم في فعلٍ ما من الأفعال مصلحةً من المصالح، يجد من نفسه ميلًا وداعيًا إلى تحصيل ذٰلك الفعل وإيجاده. وأيضًا تقرّر في العلوم الإلٰهيّة، كون كلّ حركةٍ اختياريّةٍ

أي بكونه - تعالى - مريدًا «أنّه عالمٌ بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وتبعه على ذٰلك أبو الحسين البصريّ، فجعل الإرادة هي الداعي والداعي نوعًا[1] من العلم»، ولفظ الداعي معطوفٌ على الإرادة، أي وجعل[2] الداعي نوعًا من العلم.

«وقالت الأشاعرة: أنّ له» أي لله - تعالى - بكونه مريدًا «صفةً زائدةً على العلم»، وزدنا[3] لفظة "بكونه مريدًا" ليتحقّق اختصاص الأشاعرة بهٰذا القول؛ إذ[4] لا اختصاص لهم بهٰذا القول من دون الزيادة المذكورة؛ لأنّ لله - تعالى -

---

مسبوقةً بالتصوّر الجزئيّ والإرادة الجازمة والشوق وحركة العضلات، ولمّا استحال عليه ـ تعالى ـ الظنّ والوهم، وكان الميل الزائد والشوق من القوى الحيوانيّة، لم يبق في حقّه سوى العلم، فتكون إرادته هي علمه بأنّ في الإيجاد أو الترك مصلحةً، هٰذا عند المحقّقين». الأنوار الجلاليّة، ص ٨٨ و٨٩.

وعلى هٰذا القول أبو الحسين البصريّ، كما في المتن وعبارة الرازيّ وهي: «قال أبو الحسين البصريّ: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنّه دعاه الداعي إلى إيجادها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره: أنّه دعاه الداعي إلى الحثّ عليها والترغيب في فعلها». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٠٧؛ وراجع: المحصّل، ص ٣٩١؛ تسليك النفس، ص ١٤٠.

وعليه الكعبيّ؛ حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة، كما في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٦٦. ونقل عنه العلّامة قدس سره التفصيل بقوله: «وعند الكعبيّ أنّ معناه في أفعال نفسه كونه عالمًا بها، وفي أفعال غيره كونه آمرًا بها». تسليك النفس، ص ١٤٠.

(١) في «ق» والمصدر: «نوعٌ».

(٢) في «ق»: «يجعل».

(٣) في «ط»: «فزدنا».

(٤) في «ط»: «صفةٌ زائدةٌ على العلم» بين «إذ» و«لا».

صفاتٍ[١] زائدةً على العلم[٢] بالاتّفاق من الأشاعرة وغيرهم كالقدرة والحياة «وهو» أي هٰذا القول المنسوب إلى الأشاعرة «اختيار أبي هاشمٍ».

«والدليل على كونه - تعالى - مريدًا» أي في الجملة[٣] «أنّه قد خصّص بعض المقدورات بالإيجاد دون بعضٍ[٤]، مع تساوي النسبة، فلا بدّ من مرجّحٍ غير القدرة المتساوية النسبة» إلى سائر المقدورات، «وذٰلك» أي المرجّح «هو الإرادة»[٥]؛ إذ لا نعني بها إلّا ذٰلك المرجّح، «وأمّا الزائد» أي على الداعي «فلا دليل على إثباته»[٦].

---

(١) في «ق، ك، ص، ط»: «صفةً»، وما أثبتناه من «خ».

(٢) لم يرد في «ق»: «على العلم».

(٣) في «ك، ق»: «الحكمة».

وانظر الدليل لإثبات إرادته ـ تعالى ـ في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٦٥؛ تسليك النفس، ص ١٤١؛ مناهج اليقين، ص ٢٧٧؛ تحصيل النجاة، ص ٥٥ و٥٦؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٦.

(٤) يعني أنّه ـ تعالى ـ لم يوجد كلّ ممكنٍ يدرك العقل إمكانه، فإنّه لم يوجد بحرًا من زئبقٍ في الأرض، ولم يوجد إنسانًا له ألف رأسٍ، ولم يوجد آلافًا من الشموس والأقمار، وهٰكذا مع أنّها من الممكنات، فتخصيص بعضها بالإيجاد دليلٌ على خصوصيّةٍ في الفاعل الموجد، بها اختار إيجاد بعض الأنواع والأفراد دون بعضٍ، وتلك الخصوصيّة تسمّى بالإرادة. راجع: توضيح المراد، ص ٤٥٦.

(٥) واعلم أنّ الفرق بين القدرة والإرادة، أنّ القدرة كون الفاعل بحيث يصحّ الفعل عنه وعدمه بالقصد. والإرادة كونه بحيث صدر عنه الفعل بالقصد، فالممكن مقدورٌ من حيث صحّة صدوره من الفاعل، ومرادٌ من حيث صدوره بالفعل، فالواجب من حيث صحّة صدوره عنه قادرٌ، ومن حيث تخصيص الصدور بالفعل مريدٌ. راجع: الحاشية على إلٰهيّات الشرح الجديد للتجريد (للمقدّس الأردبيليّ)، ص ٦٦.

(٦) في «خ»: «لله تعالى».

واعلم: أنّ هٰذا الدليل إنّما دلّ على إثبات المرجّح في الجملة، أمّا على كونه علمًا مخصوصًا - هو الداعي، أو صفةٌ زائدةٌ عليه - فلا. نعم، علمه - تعالى - بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، ثابتٌ بالدليل الدالّ على كونه - تعالى - عالمًا بكلّ المعلومات، وأمّا الزائد[1] على العلم، فلا دليل على إثباته، أي في أفعال الله تعالى.

قوله: «والقياس على الشاهد ضعيفٌ»[2]، وهو أنّ الفاعل بالاختيار في الشاهد، لا بدّ له من إرادةٍ زائدةٍ على علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فكذا[3] في الغائب، ضعيفٌ.

أمّا أوّلًا؛ فلضعف القياس في نفسه؛ لعدم إفادته اليقين.

وأمّا ثانيًا؛ فلثبوت الفارق بين الأصل الّذي هو الشاهد، وبين الفرع الّذي هو الغائب؛ وذٰلك لأنّ المعنى الّذي نحتاج في الشاهد لأجله «إلى صفةٍ أخرى» زائدةٍ على العلم هو «التردّد الحاصل لنا عند إيقاع أفعالنا»، وهٰذا المعنى غير موجودٍ في الغائب، «فإنّ الواجب - تعالى - يستحيل عليه التردّد، فلم يحتجّ[4] في فعله إلى أمرٍ زائدٍ على علمه بالمصلحة».

---

(١) في «ق»: «الزيادة».

(٢) في «خ»: «أي قياس الغائب على الشاهد».

(٣) في «ك»: «وكذا».

(٤) في «ق»: «فلا يحتاج».

«احتجّ المثبتون للزائد» على العلم[١] «بأنّ الله - تعالى - خصّص بعض الأوقات بالإيجاد فيه دون بعضٍ» آخر متقدّمٍ[٢] عليه ومتأخّرٍ عنه مع تساوي نسبة الجميع إلى قدرته تعالى، «فلا بدّ من» مرجّحٍ وهو «الإرادة، وهي زائدةٌ على القدرة؛ إذ شأنها الإيجاد لا غير»، وعلى العلم؛ «لأنّه تابعٌ للمعلوم»، فلو كان مستتبعًا لزم الدور، «ولأنّه - تعالى - أمر ونهى وأخبر» كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾[٤]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾[٥]، «وذٰلك» أي الأمر والنهي والخبر «لا يصحّ إلّا مع الإرادة؛ لأنّ صيغة الأمر قد ترد للتهديد»، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٦] «والخبر» أي ولفظ[٧] الخبر «قد لا يراد به الخبر»، بل تارةً يراد به الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٨]، وتارةً يراد به النهي، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[٩]، فإنّه لفظ الخبر والمراد به النهي، وإذا كانت

---

(١) انظر استدلالهم في المصادر الّتي ذكرناها آنفًا في الهامش.

(٢) في «ط، ص، ق، ي»: «مقدّم».

(٣) سورة الإسراء: ٧٨.

(٤) سورة الإسراء: ٣٢.

(٥) سورة الحجر: ٤٥.

(٦) سورة فصّلت: ٤٠. وفي «خ»: + «وصيغة النهي قد ترد للدعاء في قولهم: لا تكلني إلى نفسي».

(٧) في «خ»: «صيغة».

(٨) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٩) سورة النور: ٣١.

الصيغ مشتركةً بين هٰذه المعاني، افتقرت في دلالتها على أحدها على التعيين إلى الإرادة، فيكون الله - تعالى - مريدًا.

ولقائلٍ أن يقول حينئذٍ: إن أردتم بأنّه - تعالى - أمر ونهى وأخبر، أنّه أوجد هٰذه الصيغ مطلقًا، فهو مسلّمٌ، ولٰكنّ ذٰلك لا يدلّ عندكم على الأمر والنهي والخبر؛ إذ الدالّ عليها عندكم إنّما هو الصيغ مع الإرادة، لا مطلق الصيغ، وإن أردتم به أنّه أوجد الصيغ مع الإرادات المميّزة لكلّ نوعٍ منها، كان ذٰلك مصادرةً على المطلوب.

قوله: «ولأنّه - تعالى - يعاقب الكفّار في الآخرة ويؤلمهم، والإيلام المستحقّ لا ينفصل عن الظلم إلّا بالإرادة»، فإنّ الإيلام المستحقّ وغير المستحقّ لا يتميّز أحدهما عن الآخر إلّا بقصد المؤلم وإرادته؛ ولهٰذا لو جهلنا قصده لم نحكم بأنّ إيلامه حسنٌ ولا[1] قبيحٌ، فإذا عرفنا أنّ إيلامه إنّما فعله المؤلم لنوعٍ من اللطف، أو لضربٍ من ضروب المصالح المُوفِية[2] على الألم، عرفنا حسنه، ولو عرفنا أنّه فعله لمحض الضرر، أو العبث[3]، عرفنا قبحه، وإن اتّحد جميع ما عدا إرادة المؤلم، أو تماثل، فعرفنا أنّ المميّز بينهما[4] ليس إلّا إرادة فاعله، والله - تعالى - قد ألّم في الدنيا وسيعاقب[5] ويؤلم الكفّار في الآخرة، وإيلامه وعقابه حسنٌ؛ لأنّه - تعالى - منزّهٌ عن فعل القبيح، فوجب أن يقصد ويريد بالإيلام والعقاب ما

---

(١) في «خ»: «أ» بدل «ولا».

(٢) في «ك»: «الموقّتة»، وفي هامش نسخة «ق»: «المتوقّفة»، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «خ»: «للعبث».

(٤) في «خ»: «بينها».

(٥) في «ق، ط»: «يعاقب».

تضمّنه[١] من اللطف والمصلحة، فيكون مريدًا، وهو المطلوب.

قوله: «واعترض عليهم المصنّف أبو إسحاق، فقال: هٰذه الوجوه إنّما تدلّ على الداعي، أمّا على الزائد، فلا».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ هٰذه الوجوه لا تدلّ على الداعي عينًا، بل إنّما تدلّ على ثبوت إرادةٍ في الجملة، وهي أعمّ من أن تكون نفس الداعي، أو أمرًا زائدًا عليه، بل الأولى أن يقال: إنّ هٰذه الوجوه إنّما تدلّ على ثبوت[٢] أمرٍ زائدٍ على القدرة، مخصّصٍ للإيجاد بوقته، مميّزٍ لكلّ واحدٍ من الأمر والنهي والخبر والتهديد عن غيره، وهٰذا يكفي فيه الداعي، فلِمَ قلتم: إنّ ذٰلك المخصّص زائدٌ عليه؟ لا بدّ من[٣] دليلٍ غير ما ذكرتموه.

قوله: «ثمّ استدلّ ﵀ على نفي الزائد، فقال: لو كانت الإرادة زائدةً» على[٤] الداعي «لكانت إمّا ذاتيّةً» أي يكون - تعالى - مريدًا لذاته من غير توسّط أمرٍ «أو يكون مريدًا بإرادةٍ» زائدةٍ على ذاته تعالى، «قديمةٍ» كما هو قول الأشاعرة، «أو حادثةٍ» كما هو قول أبي هاشمٍ وأصحابه، «والكلّ باطلٌ.

أمّا الأوّل، فلأنّه لو كان مريدًا لذاته لكان كارهًا لذاته»؛ لأنّ الإرادة لا تنفكّ عن الكراهة؛ ضرورة كون إرادة الشيء - كالوجود مثلًا - مستلزمةً لكراهة نقيضه الّذي هو العدم، بل هي هي عند بعضهم، فمتى كانت الذات مقتضيةً لكونه مريدًا

---

(١) في «خ»: «يتضمّنه».

(٢) لم يرد في «ر، ك، ص، ق»: «ثبوت».

(٣) في «خ»: «لهٰذا» قبل «من».

(٤) في «خ»: «أي» قبل «على».

لنفسها، كانت مقتضيةً لكونه كارهًا لنفسه[١]، فثبتت الملازمة، «وذاته - تعالى - متساوية النسبة إلى كلّ الإرادات والمكروهات، فلا يختصّ ببعضها دون بعضٍ» وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّحٍ، وحينئذٍ يلزم «أن يكون الشيء الواحد المراد لزيدٍ المكروه لعمرٍو مرادًا ومكروهًا» لله تعالى، وإنّه محالٌ.

«وأمّا الثاني» وهو كونه - تعالى - مريدًا بإرادةٍ قديمةٍ، «فسيأتي[٢] إبطاله عند الكلام على» إبطال «المعاني».

«وأمّا الثالث» وهو كونه - تعالى - مريدًا بإرادةٍ حادثةٍ، فهو باطلٌ أيضًا؛ لأنّها حينئذٍ «إمّا أن تكون حالّةً في ذاته تعالى، أو في غيره، أو لا في محلٍّ، والأوّل محالٌ؛ لاستحالة كونه - تعالى - محلًّا للحوادث، والثاني باطلٌ، وإلّا لزم قدم المحلّ؛ إذ لو كان حادثًا لافتقر إلى إرادةٍ» سابقةٍ عليه؛ ضرورة أنّ إيجاده يكون بالقدرة والإرادة، وتلك الإرادة السابقة على المحلّ محدثةٌ مفتقرةٌ إلى محلٍّ آخر، «فإن كان حادثًا افتقر إلى إرادةٍ سابقةٍ عليه، فإمّا أن يتسلسل» أو ينتهي إلى محلٍّ قديمٍ، وهما محالان. و«لأنّه» أي المحلّ «إن كان حيًّا رجع حكم الإرادة إليه» أي يكون موصوفًا بها، فلا تكون صفةً لله تعالى، وإن كان جمادًا استحال كونه محلًّا للإرادة؛ إذ لا يعقل حلول الإرادة في الجماد؛ لافتقارها إلى محلٍّ ذي بنيةٍ مخصوصةٍ موصوفٍ[٣] بالحياة.

---

(١) في «خ»: «لنفسها».

(٢) في «ق»: «فيأتي».

(٣) في «ق»: «موصوفة»، وفي «ك»: «موصوفًا»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ.

«وأمّا الرابع[١]» وهو كونها لا في محلٍّ أصلًا «فهو باطلٌ أيضًا؛ لأنّ الإرادة عرضٌ، والعرض لا يعقل قيامه بنفسه، ولعدم اختصاصه - تعالى - بها» حينئذٍ؛ لأنّه كما يصحّ اتّصافه - تعالى - بها، كذا يصحّ اتّصاف العبد بها، فلو اختصّ الله - تعالى - بها، لزم التخصيص من غير مخصّصٍ، وإنّه محالٌ.

لا يقال: لِمَ لا يختصّ بها لكونه مشاركًا لها في التجرّد؟

لأنّا نقول: الاشتراك في التجرّد اشتراكٌ في أمرٍ عدميٍّ، فلا يكون علّةً للاختصاص.

واعلم: أنّ المصنّف رحمه الله إنّما لم يبطل القسم الثاني - وهو كونه تعالى مريدًا بإرادةٍ حادثةٍ - بما أبطله غيره به؛ من أنّ حدوث تلك الإرادة يفتقر إلى إرادةٍ أخرى، والكلام فيها كالكلام في الأُولى، ويتسلسل، وهو محالٌ؛ لأنّ الإرادة عنده لا تُراد كما سيأتي[٢]، وحينئذٍ لا يفتقر إيجاد الإرادة إلى سبق إرادةٍ، وجعل التسلسل لازمًا؛ لكونها حالةً في محلٍّ حادثٍ، وقد ظهر لك أنّ ترتيب كلام الشارح دام ظله مخالفٌ[٣] لترتيب كلام المصنّف.

[المسألة السابعة: في أنه - تعالى - متكلم]

قال المصنّف: «وهو متكلّمٌ، واستفادته من السمع[٤]، ومعناه أنّه فاعلٌ

---

(١) في النسخ وكذا المصدر: «الثالث»، وما أثبتناها من نسخة: «خ».

(٢) في المقصد التاسع، المسألة الرابعة: في المباحث المتعلّقة بالإرادة.

(٣) في «ط»: زيادة «هنا» قبل «مخالفٌ».

(٤) كما قال شيخ الطائفة قدس سره أيضًا: «والطريق الّذي يعلم كونه متكلّمًا السمع؛ لأنّ العقل لا يدلّ عليه، وإنّما يدلّ على أنّه قادرٌ للكلام؛ لأنّه جنسٌ من الأفعال، وهو قادرٌ على جميع الأجناس». الاقتصاد، ص ٦٠.

للكلام[١]؛ لأنّه في اللغة كذلك، وإلّا لزم أن يقال: تكلّم المصروع والصدى. وقول الخصوم بكلام النفس باطلٌ؛ لأنّا لا نعلمه ولا نجده، وأيضًا فهو متتابعٌ[٢] متوالٍ إن صحّ، فكيف يثبت قِدَمه؟».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق الناس على كونه - تعالى - متكلّمًا[٣]، واختلفوا في

وانظر عدم دلالة العقل عليه وعدم ذهاب الفلاسفة إليه؛ لتوقّفه على الآلة الجسمانيّة في: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٨.

(١) أو قادرٌ للكلام، كما مرّ في تعبير الشيخ الطوسيّ قدس سره في الهامش.

وقد أحصى الآمديّ معاني الكلام لله ـ تعالى ـ بقوله: «وأجمعوا على أنّه لا بدّ من تقدير ضربٍ من الاختصاص بالكلام؛ فذلك الاختصاص، إمّا بمعنى قيامه به، أو بمعنى أنّه فعله، أو بمعنى مشاركته له في كونه لا في محلٍّ، كما قيل في الإرادة، فجهات اختصاص الكلام بالله ـ تعالى ـ لا تزيد على هٰذه باتّفاق الخصوم». أبكار الأفكار ج ١، ص ٣٧٨.

(٢) في المصدر: «متابع».

(٣) وقال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «وقد أجمع المتكلّمون على أنّه ـ تعالى ـ متكلّمٌ، لا خلاف بينهم، وإجماعهم حجّةٌ، ومعلومٌ أيضًا من دين النبيّ أنّه ـ تعالى ـ متكلّمٌ». الاقتصاد، ص ٦٠.

وعليه اتّفاق الأمّة، كما في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٤٧؛ وعليه إجماع المسلمين، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٨؛ تحصيل النجاة، ص ٥٦؛ وانظر الاتّفاق والإجماع عليه أيضًا في: المحصّل، ص ٤٠٣؛ قواعد المرام، ص ٩٢؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٧٨؛ كشف المراد، ص ٢٨٩؛ مناهج اليقين، ص ٢٨٧؛ تسليك النفس، ص ١٤٣.

واستشكل الرازيّ إجماع المسلمين على كونه ـ تعالى ـ متكلّمًا، وضعّفه جدًّا بقوله: «لما بيّنّا أنّ الإجماع ليس إلّا على اللفظ، أمّا في المعنى الّذي يقول به أصحابنا، فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحدٌ إلّا أصحابنا». المحصّل، ص ٤٠٧.

معناه[١]، فالّذي ذهب إليه الإماميّة والمعتزلة كافّةً، أنّ معناه أنّه - تعالى - أوجد حروفًا وأصواتًا دالّةً على معانٍ مخصوصةٍ في أجسامٍ مخصوصةٍ.

والأشاعرة أثبتوا معنًى قائمًا بالنفس[٢]»، أي ادّعوا ثبوت معنًى قائمًا بالنفس مغايرٌ لسائر الصفات «سمّوه كلامًا، والله - تعالى - متّصفٌ به، وهو» أي هٰذا المعنى الّذي سمّوه كلامًا عندهم «قديمٌ واحدٌ، واعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة» أي بإمكان مدّعاهم[٣] من إيجاد حروفٍ وأصواتٍ دالّةٍ على معانٍ مخصوصةٍ في أجسامٍ مخصوصةٍ «إلّا أنّهم نازعوا في تسمية مَن فَعَل الكلام متكلّمًا، بل جعلوه اسمًا لمن قام به الكلام».

«والمعتزلة أنكروا المقامات الأربعة الّتي ذهب إليها الأشاعرة»[٤]، وهي

---

(١) انظر آراء الإماميّة والمعتزلة والأشاعرة والحنابلة وغيرهم في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٤٧؛ المحصّل، ص ٤٠٣؛ قواعد المرام، ص ٩٢؛ كشف المراد، ص ٢٨٩؛ تسليك النفس، ص ١٤٣؛ مناهج اليقين، ص ٢٨٧؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٩٤؛ تحصيل النجاة، ص ٥٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٠٨ و٢٠٩.

(٢) كما صرّح به منهم الآمديّ بعد إبطال القول بكون المتكلّم مَن فعل الكلام بسبعة وجوهٍ وإبطال سائر الوجوه، قال: «فلم يبق إلّا الاختصاص بمعنى القيام به». أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٨٠.

(٣) انظر: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٨١.

(٤) قال العلّامة قدس سره: «والمعتزلة بالغوا في إنكار ما ذهب إليه الأشاعرة، ومنعوا من تعقّله أوّلًا، ثمّ من وحدته، ثمّ من مغايرته للأمر والنهي والخبر، وغير ذٰلك من أساليب الكلام». وقال الفاضل المقداد قدس سره في شرحه: «اعلم أنّ هٰذه المسألة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والأشاعرة، وقد طوّل الفريقان في تقرير الكلام». إرشاد الطالبين، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠.

تصوّر ماهيّة هٰذا المعنى المغاير للحروف والأصوات، واتّصاف ذات الله - تعالى - به، وكونه قديمًا، وكونه واحدًا[١].

«والدليل على كونه - تعالى - متكلّمًا» أي في الجملة، قوله تعالى: «﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[٢]»؛ فإنّ ذٰلك صريحٌ في إثبات الكلام لله تعالى[٣].

«لا يقال[٤]: هٰذا إثبات الكلام بالكلام وهو دورٌ»؛ ضرورة استلزامه[٥] كون الشيء متقدّمًا على نفسه في العقل، وهو المراد بالدور هنا[٦]، وصدق الدور على

---

(١) انظر المقامات الأربعة في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢؛ قواعد المرام ٩٣.

(٢) سورة النساء: ١٦٤.

(٣) وهٰذا الدليل هو المعتمد أيضًا في: المحصّل، ص ٤٠٧؛ تحصيل النجاة، ص ٥٧؛ وراجع: قواعد المرام، ص ٩٤.

ويدلّ عليه ـ مضافًا إلى السمع ـ كما مرّ من الشيخ الطوسيّ قدس سره إجماع المتكلّمين، وأنّه من ضروريّات الدين وبتعبيره (معلوم دين النبيّ)، وأنّ هٰذا القرآن كلام الله تعالى، وأنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدورٍ، وهٰذا الأخير هو الدليل العقليّ، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٢٠٩، وأضاف فيه: «ولأنّ كلامه مسموعٌ، ولا شيء من غير الحروف والأصوات بمسموعٍ، فلا شيء من غيرهما بكلام الله تعالى، أمّا الصغرى، فلقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، وأمّا الكبرى، فظاهرةٌ». وراجع: المحصّل، ص ٤٠٤ (نقل فيه دليلًا آخر يأتي في المتن)؛ تسليك النفس، ص ١٤٣؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٩٤.

(٤) انظر الإشكال والجواب عنه بكلماتٍ أخرى في: الاقتصاد، ص ٦٠ و٦١؛ المحصّل، ص ٤٠٧؛ مناهج اليقين، ص ٢٨٧؛ تسليك النفس، ص ١٤٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٢١٠.

(٥) في «ق»: «استلزام»، وفي «خ» زيادة «استلزام الاستدلال بالشيء على نفسه» قبل «كون الشيء».

(٦) لم يرد في «خ»: «هنا».

هٰذا إنّما هو بطريق المجاز؛ إذ الدور يطلق بالحقيقة على معنيين: أحدهما: كون المعلول علّةً لعلّته. والثاني: كون الشيء المتقدّم على آخر بجهةٍ متأخّرًا عن ذٰلك الآخر بتلك الجهة، ووجه إطلاق لفظ الدور على هٰذا، مشاركته للدور في لازمه المحال، وهو تقدّم الشيء على نفسه.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه إثبات الشيء بنفسه، بل «إثبات مطلق الكلام لله - تعالى - بإثبات نوعٍ منه، لا من حيث إنّه مستندٌ إلى الله تعالى، بل من حيث إنّ الرسول عليه السلام أخبر به، وصدق الرسول لا يتوقّف على إثبات الكلام».

ومعناه أنّ الدور إنّما يلزم إن لو كان الكلام المستدلّ به هو الكلام المستدلّ عليه، وليس كذٰلك؛ فإنّ المستدلّ به نوعٌ مخصوصٌ من الكلام، والمستدلّ عليه مطلق الكلام، فتغايرا، وحينئذٍ لا يكون استدلالًا بالشيء على نفسه.

وكون هٰذا الكلام - أعني المستدلّ به وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ - حجّةً وصدقًا، ليس من حيث إنّه كلام الله تعالى، بل من حيث إنّ الرسول عليه السلام أخبر بذٰلك، وصدقه عليه السلام ثابتٌ بما لا يتوقّف على كونه - تعالى - متكلّمًا.

ولقائلٍ أن يقول: إذا كان النبيّ عليه السلام أخبر بأنّ هٰذا كلام الله تعالى، كفى ذٰلك في إثبات الكلام الله تعالى، ولا يحتاج إلى توسّط هٰذه الآية، فذكرها في الاستدلال يكون ضائعًا لا حاجة إليه.

قوله: «واستدلّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله على تفسيره» للمتكلّم بمن[1] فعل

---

(١) في «ر»: «لمن».

الكلام «بإطلاق أهل اللغة عليه» أي على فاعل الكلام لفظ المتكلّم، «فإنّهم يقولون: تكلّم الجنّيّ على لسان المصروع، فيسندون الكلام إلى من فعله»، وهو الجنّيّ في اعتقادهم، «لا من قام به» وهو المصروع.

قوله: «وكذا الصوت القائم بالصدى، فإنّه ينسب إلى فاعل الكلام، لا إلى من قام الصدى به»[١].

واعلم: أنّ الصوت إنّما يحصل من تموّج الهوى، فإذا قاوم ذٰلك الهوى المتموّج جسمًا كجبلٍ أو جدارٍ أملس بحيث يردّ ذٰلك التموّج ويصرفه إلى الجهة الّتي انتقل منها، حدث من ذٰلك صوتٌ مماثلٌ للأوّل هو الصدى[٢].

---

(١) انظر الاستدلال بالجنّيّ والمصروع والصدى أيضًا في: إرشاد الطالبين، ص ٢١٣.

(٢) الصدى: بالفتح

في الإنكليزيّة: Echo

في الفرنسيّة: Echo

الصوت الّذي يسمعه المصوّت عقيب صياحه راجعًا إليه من الجبل والبناء المرتفع. لسان العرب، ج ٧، ص ٣١٣ (صدي).

وعرّفه العلّامة الحلّيّ قدس سره بقوله: «الصدى عبارةٌ عن صوتٍ يسمع عقيب صوتٍ بزمانٍ يسيرٍ جدًّا يحكيه بعينه. والسبب في حدوثه، أنّ القارع أو القالع إذا فعلا قرعًا أو قلعًا، حصل من أثرهما تموّج الهواء بين القارع والمقروع، فإذا قاوم ذٰلك التموّج شيءٌ من الأجسام، كجبلٍ أو جدارٍ أملس، بحيث يردّ ذٰلك التموّج ويصرفه إلى خلفٍ، ويكون شكله شكل الأوّل وعلى هيئته، كما يلزم من الكرة المرميّ بها إلى الحائط حين تنبو، لزم أن يضطرّ الهواء إلى التموّج فيما بينهما، وأن يرجع القهقرى، فحينئذٍ يحدث من ذٰلك صوت هو الصدى». نهاية المرام، ج ١، ص ٥٧٣؛ وراجع: كتاب النفس لأرسطو، ص ٤٨؛ الشفاء (الطبيعيّات)، النفس، ج ٧٥، ص ١٢؛ التحصيل، ص ٧٥٥ و٧٥٦؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٠٨.

فقوله: «الصوت القائم بالصدى» حينئذٍ فيه نظر؛ لأنّ الصدى نفس ذٰلك الصوت، فكيف يقوم الصوت به؟!

قوله: «ثم أبطل قول الأشاعرة بأنّ ذٰلك المعنى» الّذي ادّعيتم أنّه عبارةٌ عن الكلام «غير متصوّرٍ بالعقل، ولا يدرك بشيءٍ من الحواسّ الظاهرة ولا الباطنة، فلا يصحّ الحكم عليه بالثبوت ولا[1] الانتفاء»؛ لأنّ التصديق - أعني الحكم - يجب أن يكون مسبوقًا بتصوّر المحكوم عليه.

«واستدلّ على إبطال القدم» أي قدم كلام الله تعالى «بأنّ الكلام المعقول مركّبٌ من أجزاءٍ متواليةٍ متتابعةٍ لا يوجد اللاحق منها مع السابق، فكلّ جزءٍ لاحقٍ فهو محدثٌ»؛ لكونه مسبوقًا بغيره، أعني السابق عليه، «وكذا كلّ سابقٍ»؛ لأنّه إنّما سبق اللاحق الحادث بزمانٍ متناهٍ، والسابق على الحادث بزمانٍ متناهٍ يكون حادثًا.

واعلم: أنّ الأشاعرة لا يحتجّ عليهم بذٰلك؛ لأنّهم يعترفون[2] بأنّ الكلام المؤلّف من الحروف المتوالية محدثٌ، وإنّما يدّعون قدم الكلام النفسانيّ[3]. نعم، يحتجّ بذٰلك على الحنابلة الّذين يذهبون إلى قدم الكلام مع اعترافهم بأنّه عبارةٌ عن الحروف والأصوات المتوالية[4].

---

(١) لم يرد في المصدر: «لا».

(٢) في «خ»: «معترفون».

(٣) إنّ الأشاعرة قسّموا الكلام إلى قسمين: لفظيٍّ وحسّيٍّ مؤلّفٍ ومنتظمٍ من الحروف المسموعة والأصوات الدالّة على المعاني. ونفسيٍّ وهو المعنى القائم بالنفس الّذي هو مدلول الكلام اللفظيّ، وهو عندهم غير الإرادة والقدرة والعلم والحياة وغيرها من الصفات.

(٤) حكاه عن بعض الحنابلة في: فتح الباري ج ١٣، ص ٣٨٨؛ راجع أيضًا: قواعد المرام، ص ٩٢؛ المنقذ من التقليد ج ١، ص ٢١٧؛ كشف المراد، ص ٥٦٧؛ معارج الفهم، ص ٣١٠ و٣١١؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٠٩ ـ ٢١٩.

[المقام الأوّل: استدلال الأشاعرة على تعقّل الكلام]

قوله: «احتجّت الأشاعرة» على المقام الأوّل وهو كون هٰذا المعنى متصوّرًا معقولًا، «بأنّ ماهيّة الطلب معقولةٌ لكلّ أحدٍ»، فإنّ الإنسان إذا قال: اسقني الماء، يجد في نفسه طلبًا مغايرًا لقوله هٰذا بالضرورة؛ ولهٰذا قد تتبدّل عليه العبارات مع اتّحاده، «وهي» أي ماهيّة الطلب «غير الإرادة؛ لأنّ الإنسان قد يأمر بما لا يريد، كالسيّد إذا أمر عبده طلبًا لإقامة عذره عند الملك» في عقوبة ذٰلك العبد «بالتخلّف عن» امتثال «أوامره المزيل لمؤاخذة الملك» إيّاه، والأمر لا بدّ فيه من طلبٍ، فإذن الطلب موجودٌ والإرادة غير موجودةٍ، فتغايرا، «وذٰلك المعنى» أعني الطلب «نحن نسمّيه كلامًا، ولأنّ أهل اللغة تصوّروا هٰذا المعنى، كما قال الأخطل[1]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلًا[2]

---

(١) أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو (١٩ هـ ـ ٩٠ هـ) من بني تغلب، الشاعر المعروف المقرّب عند خلفاء بني أميّة في الشام لمدحه إيّاهم وانقطاعه إليهم، نشأ على المسيحيّة في أطراف الحيرة بالعراق، وهو أحد الثلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. انظر: الكنى والألقاب، ج ٢، ص ١٢؛ الأعلام، ج ٥، ص ١٢٣.

(٢) وقبله هٰذا البيت:

لا تعجبنك من أثيرٍ خطبةً ... حتّى يكون مع الكلام أصيلا

وانظر الاستدلال به وبما يليه من قوله: «يوم سقيفة بني ساعدة في الإنصاف» (للباقلّانيّ الأشعريّ)، ص ١٦٤.

وقال المحقّق الطوسيّ قدّس سرّه: «الاستدلال بهٰذا البيت ركيكٌ، وهو يقتضي أن يقال للأخرس: متكلّمٌ؛ لكونه بهٰذه الصفة». نقد المحصّل، ص ٢٩٢.

وقول عمر» بن الخطّاب: «زَوَّرْتُ في نفسي كلامًا»، فسبقني إليه أبو بكرٍ[١].

[المقام الثاني: استدلال الأشاعرة على اتّصاف الله - تعالى - بالكلام]

«واحتجّوا» أي الأشاعرة «على المقام الثاني» وهو اتّصافه - تعالى - به «بأنّه - تعالى - حيٌّ» وكلّ حيٍّ «يصحّ اتّصافه بالكلام»، وإذا صحّ اتّصافه - تعالى - بالكلام وجب أن يكون موصوفًا به، «وإلّا اتّصف بضدّه» لوجوب اتّصاف الذات بأحد الضدّين إذا صحّ اتّصافها بأحدهما، «وهو» أعني ضدّه «نقصٌ» والنقص على الله - تعالى - محالٌ، فتعيّن اتّصافه - تعالى - بالكلام، وهو المطلوب[٢].

«ولأنّ أفعال عباده متردّدةٌ بين الحظر والإباحة والندب والوجوب»، أي يصحّ أن يتّصف كلّ فعلٍ من الأفعال بصفةٍ من هٰذه الأمور على سبيل البدل، «فاختصاص بعضها» أي بعض هٰذه الأفعال «بصفةٍ من هٰذه» الأمور المذكورة، «يفتقر إلى مخصّصٍ»، وليس ذٰلك المخصّص عبارةً عن الإرادة؛ لأنّه - تعالى - قد يأمر بما لا يريد، كما في أمره لمن علم استمراره على الكفر

---

(١) نقله الباقلّانيّ، واستنتج منه هٰكذا: «زوّرت في نفسي كلامًا، فأتى أبو بكرٍ، فزاد عليه، فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسانٍ». المصدر.

ونقله الشريف المرتضى قدس سره أيضًا هٰكذا: «وقد كنت زوّرت في نفسي كلامًا أردت أن أقوم به فيهم، فلمّا أن دفعت إليهم، ذهبت لابتدئ المنطق، فقال لي أبو بكرٍ: رويدًا حتّى أتكلّم، ثمّ انطق بعد بما أحببت، فنطق، فقال عمر: فما شيءٌ كنت أريد أن أقول به إلّا وقد أتى عليه». الشافي، ج ٣، ص ١٨٦.

(٢) نقل الدليل في: المحصّل، ص ٤٠٤.

بالإيمان، فلا بدّ من صفةٍ أخرى لله - تعالى - تخصّص بها بعض الأفعال ببعض الأحكام وهي الكلام[١].

«ولأنّه - تعالى - ملكٌ مطاعٌ، وكلّ ملكٍ مطاعٍ»، فله الأمر والنهي، وهما نوعا[٢] الكلام، فيكون - تعالى - متكلّمًا[٣].

[المقام الثالث: استدلال الأشاعرة على قدم الكلام]

«وعلى الثالث» أي واستدلّت الأشاعرة على المقام الثالث، وهو قدم الكلام بهٰذا المعنى «بأنّه لو كان حادثًا لكان الله - تعالى - محلًّا للحوادث، وهو محالٌ».

[المقام الرابع: استدلال الأشاعرة على أنّ الكلام واحد]

«وعلى الرابع» أي المقام الرابع، وهو كون ذٰلك الكلام واحدًا «بأنّ حقيقة الكلام هي الخبر، والأمر والنهي خبران عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك»، فإنّ الثواب مرتّبٌ على فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه، والعقاب على العكس، فإنّه مرتّبٌ على ترك المأمور به وفعل المنهيّ عنه[٤].

---

(١) نقل الدليل في: المحصّل، ص ٤٠٦.

(٢) في «ق»: «نوعان من».

(٣) نقل الدليل في: المحصّل، ص ٤٠٧.

(٤) وقال العلّامة الحلّيّ قدس سره في توضيح هٰذا المقام: «المعقول من الكلام على ما تقدّم، أنّه الحروف والأصوات المسموعة، وهٰذه الحروف المسموعة إنّما تلتئم كلامًا مفهومًا إذا كان الانتظام أحد الوجوه الّتي يحصل بها الإفهام، وذٰلك بأن يكون خبرًا أو أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو تنبيهًا،

[الردّ على الأشاعرة في المقام الأوّل]

«والجواب عن الأوّل» أعني ما ذكروه في بيان المقام الأوّل، وهو تعقّل ماهيّة الكلام «بأنّ المعقول إنّما هو الإرادة و[1]تصوّر المراد[2] والحروف الدالّة على الإرادة، والطلب الّذي» يجده الإنسان من نفسه عند أمره «هو الإرادة بعينها، وليس هناك» أمرٌ «زائدٌ» على ذلك.

«واستدلالكم» على مغايرة الطلب للإرادة بوجوده في أمر السيّد عبده عند الملك مع فقد الإرادة «باطلٌ؛ لأنّ السيّد كما لا يريد منه الفعل، فكذا لا يطلب منه[3]».

«والصحيح أنّ السيّد حينئذٍ» أي حين أمره عبده في تلك الحالة «أتى بالصيغة الموضوعة للطلب من غير طلبٍ».

«والاستدلال» بقول الأخطل «وقول عمر ضعيفٌ؛ لوجود المعنى في الأخرس، مع أنّه لا يسمّى متكلّمًا، ومراد الشاعر» وعمر «تصوّر الكلام»[4].

وهو الشامل للتمنّي والترجّي والتعجب والقسم والنداء، ولا وجود له إلّا في هٰذه الجزئيّات. والّذين أثبتوا قدم الكلام اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أنّ كلامه ـ تعالى ـ واحدٌ مغايرٌ لهٰذه المعاني، وذهب آخرون إلى تعدّده». نهج الحقّ، ص ٦٠ و٦١.

(١) في المصدر والنسخ عدا «خ»: «أو».

(٢) لم يرد في «خ»: «المراد».

(٣) في المصدر: «وقوعه»، وفي «خ»: «يطلبه».

(٤) واستشكل أيضًا بأنّ البيت المذكور لو صحّت نسبته إليه ـ وكثيرٌ من اللغويّين ينكرها ـ فإنّه

[الردّ على الأشاعرة في المقام الثاني]

قوله: «وعن الثاني»[1] أعني الدليل الأوّل من الأدلّة الثلاثة الدالّة على المقام الثاني وهو اتّصافه - تعالى - به «أنّه لا يلزم من صحّة الاتّصاف به وجوب الاتّصاف به، أو بضدّه على ما سلف» في باب كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا من منع هٰذه المقدّمة والنقض بالشفّاف، فإنّه يصحّ اتّصافه بالسواد والبياض المتضادّين؛ لكونه جسمًا مع عدم وجوب اتّصافه بأحدهما.

قوله: «سلّمنا، لٰكن لا نسلّم صحّة الاتّصاف به»، أي سلّمنا وجوب اتّصافه - تعالى - بأحد الضدّين، أعني الكلام أو ضدّه على تقدير صحّة اتّصافه بأحدهما، لٰكن لا نسلّم أنّه يصحّ اتّصافه - تعالى - بأحدهما، ولو قدّم هٰذا المنع على الّذي قبله لكان أولى.

«سلّمنا، لٰكن لا نسلّم نقص ضدّه» أي كون ضدّه نقصًا «بل الأولى أن يكون هو» أعني الكلام «نقصًا؛ فإنّ توجّه الأمر والنهي والخبر إلى غير مأمورٍ ومنهيٍّ ومخبرٍ، غير معقولٍ، وهو نقصٌ عظيمٌ».

والمراد بقوله: «غير معقولٍ» أنّ العقل لا يجوّز وقوعه من الحكيم، لا أنّه غير متصوّرٍ، وإلّا لما أمكن الحكم عليه بكونه نقصًا.

لم يرد به المعنى الّذي أرادوه من إثبات الكلام النفسيّ العاري عن الحروف والألفاظ، ولٰكنّه يقصد به أنّ الانسان إذا أراد أن يتكلّم، فإنّه يزوّر الكلام في نفسه أوّلًا قبل أن ينطق به ويزنه بعقله، ثمّ يعبّر عنه باللسان. راجع: شرح القصيدة النونيّة، ج ١، ص ١١٢.

(١) وقد استشكله الرازيّ وهو أشعريٌّ أيضًا في: المحصّل، ص ٤٠٥.

قوله: «وعن الثالث»[١] وهو الدليل الثاني من أدلّتهم الثلاثة الّتي استدلّوا به على المقام الثاني «أنّ المخصّص» لبعض الأفعال ببعض الأحكام «هو إرادة الله تعالى، وأيضًا[٢] نمنع من تردّد الأفعال بين هٰذه الأحكام» المذكورة «عند القائلين بالوجوه والاعتبارات» وهم المعتزلة والإماميّة، فإنّهم يقولون: إنّ الفعل الموصوف بكونه واجبًا مثلًا، إنّما كان كذٰلك لكونه على وجهٍ أو صفةٍ تقتضي ذٰلك[٣]، وكذا باقي الأحكام، فإنّ الشارع[٤] كاشفٌ عن ذٰلك ومعرّفٌ لنا إيّاه، فإذن ما يكون واجبًا من الأفعال في حال إيجاب الشارع[٥] إيّاه لا يصحّ أن يكون مندوبًا ولا مباحًا ولا محظورًا، وكذا في كلّ واحدٍ منها، وإذا كان كذٰلك لم يجز الاحتجاج عليهم بتردّد الأفعال بين الأحكام المذكورة على ثبوت صفة لله - تعالى - هي الكلام.

ولو قدّم هٰذا المنع على ادّعاء كون المخصّص الإرادة، كان أولى.

واعلم أنّه إنّما أُطلق لفظ الثالث على هٰذا الدليل؛ لكونه ثالث أدلّتهم، وإن تعدّدت مدلولاتها؛ فإنّ الدليل الأوّل إنّما يدلّ على المقام الأوّل - أعني تعقّل ماهيّة الكلام - والثاني والثالث يدلّان[٦] على المقام الثاني، وهو اتّصافه - تعالى - به.

قوله: «وهٰذا أيضًا يناقض مذهبكم» نقول مخاطبًا للأشاعرة: إنّ هٰذا الكلام

---

(١) انظر أيضًا بعض الإشكال في: المحصّل، ص ٤٠٦.

(٢) في «خ»: «أنا» بدل «وأيضًا».

(٣) في «خ» زيادة: «كشكر المنعم إنّما وجب لكونه شكرًا».

(٤) في «خ»: «والشرع» بدل «فإنّ الشارع».

(٥) في «خ»: «الشرع».

(٦) في «ط، ك»: «لا يدلّان».

الّذي ذكرتموه وهو "تردّد الأفعال بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما" يناقض مذهبكم، وهو القول بأنّ هٰذه الأحكام مستفادةٌ من السمع، «فإنّ تردّد الأفعال بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما يدلّ على صحّة الاتّصاف بأحدهما - لا بعينه - قبل ورود السمع المخصّص»، هٰكذا ذكره المحقّق[١].

وفيه نظرٌ؛ لأنّا نمنع لزوم التناقض في ذٰلك، وإنّما يلزم ذٰلك إن لو كان المراد بصحّة[٢] الاتّصاف بأحدهما - لا بعينه - لا من حيث السمع، أمّا إذا كان المراد صحّة اتّصاف كلّ واحدٍ من أفعال المكلّفين بكلّ واحدٍ من الأحكام المذكورة على سبيل البدل بجعل الشارع، بمعنى أنّها صالحةٌ لأن يقول الشارع فيها: افعله ولا تفعله، أو إن شئت فافعله وإن شئت لا تفعله، فلا.

قوله: «وكونه ملكًا مطاعًا له الأمر والنهي لا يدلّ على محلّ النزاع» وهو اتّصافه - تعالى - بالكلام النفسانيّ[٣]، لأنّا نقول: إنّ له الأمر والنهي بمعنى نفوذ حكمه ومشيئته على جميع خلقه، وإن أردتم به أنّ له أمرًا ونهيًا هما نوعان من الكلام، فهو أوّل المسألة.

وإن سلّمنا ذٰلك، لٰكن لِمَ لا يجوز أن يكون له أمرٌ ونهيٌ بالمعنى الّذي نذهب إليه من خلق الحروف والأصوات في الأجسام المخصوصة الدالّة على طلب الفعل أي إرادته أو الترك؟ وهٰذا جوابٌ عن الدليل الثالث من الأدلّة الدالّة على المقام الثاني.

---

(١) وذٰلك مناقضٌ للقول بأنّ ماهيّتهما مستفادةٌ من السمع. نقد المحصّل، ص ٢٩١.

(٢) في «ق»: «صحّة».

(٣) وضعّفه الرازي أيضًا في: المحصّل، ص ٤٠٧.

واعلم: أنّ هٰذا الجواب يمكن أنّ يجاب به عن الدليل الّذي قبله، وذٰلك أن يقال على تقدير تسليم تردّد الأفعال بين الحظر والإباحة وغيرهما من الأحكام، يجوز أن يكون المخصّص أمر الشارع ونهيه وتخبيره، بمعنى أنّه يخلق حروفًا وأصواتًا في أجسامٍ مخصوصةٍ دالّةٍ على هٰذه المعاني.

[الردّ على الأشاعرة في المقام الثالث]

قوله: «وقيام الحوادث بذاته - تعالى - إنّما يلزم لو قلنا بقيام الكلام الحادث بذاته تعالى، ونحن لا نقول به»، بل نقول: إنّه قائمٌ بالأجسام المخصوصة، وهٰذا جواب الدليل على المقام الثالث، أعني قدم الكلام[1].

وفيه نظرٌ؛ فإنّهم ادّعوا قدم الكلام بتفسيرهم القائم بذات الله تعالى، ولا ريب أنّه إذا لم يكن قديمًا كان حادثًا، فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، والحقّ أنّ ذٰلك مبنيٌّ على كون الكلام قائمًا بذات الله تعالى.

قوله: «وكون الأمر والنهي خبرًا باطلٌ، وإلّا لدخله التصديق والتكذيب»، وهو باطلٌ؛ فإنّه لا يقال لمن قال لغيره: قم، أو كل، صدقت، أو كذبت.

[الردّ على الأشاعرة في المقام الرابع]

«واستحال العفو» أي لو كان الأمر والنهي خبرًا[2] عن ترتّب الثواب على الفعل

---

(١) وقد عقد القاضي عبد الجبّار المعتزليّ فصلًا مستقلًّا في المغني (ج ٧، ص ٨٤) ردًّا على معتقد الأشاعرة تحت عنوان: فصلٌ في إبطال القول بأنّه ـ سبحانه وتعالى ـ متكلّمٌ بكلامٍ قديمٍ.

(٢) في «ق»: «خبران»، وفي «ط، ك»: «خبرًا ترتّب».

والعقاب على الترك[١] في صورة الأمر والعكس في صورة النهي، لاستحال[٢] العفو؛ لأنّه يصير حينئذٍ كذبًا، والله - تعالى - منزّهٌ عن الكذب وفاقًا، وهٰذا جواب دليلهم على المقام الرابع، وهو كون الكلام واحدًا.

قوله: «وأيضًا الخبر ليس بواحد لتركّبه من[٣] المخبر عنه والمخبر به والنسبة»، وهٰذا إشارةٌ إلى إبطال كون حقيقة الكلام القديم الّذي هو المبدأ نفس الخبر؛ وذٰلك لأنّ الكلام واحدٌ والخبر ليس بواحدٍ، فالكلام غير الخبر، والصغرى مسلّمة عنده، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الخبر مركّبٌ من المخبر عنه والمخبر به والنسبة، والمركّب لا يكون واحدًا.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ لقائلٍ أن يقول: إن أردت بالخبر المركّب من الأجزاء المذكورة الخبر المسموع، فهو مسلّمٌ، والنتيجة حينئذٍ مغايرة الخبر المسموع للصفة الّتي هي المبدأ، أعني الكلام النفسانيّ، ولا يدّعي أحدٌ خلاف ذٰلك، وإن أردت الخبر القائم بالنفس - أعني الحكم الذهنيّ - فلا نسلّم أنّ المخبر عنه والمخبر به والنسبة أجزاءٌ له؛ إذ الخبر بهٰذا المعنى عبارةٌ عن الحكم الذهنيّ بإثبات أمرٍ لآخر[٤] و[٥]بانتفاء أمرٍ عن آخر، وتصوّر المخبر عنه والمخبر به والنسبة شروطٌ خارجةٌ عن حقيقته.

---

(١) في «ق»: «الثواب والعقاب على الفعل والترك».

(٢) في «ر»: «استحال»، وفي «ق، ط»: «لاستحالة»، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في المصدر و«ق»: «عن».

(٤) في «ط»: «لأمرٍ آخر».

(٥) في «ر»: «أو».

سلّمنا، لٰكن لِمَ قلتم: إنّ المركّب لا يكون واحدًا؟ بل الحقّ خلاف هٰذا[١]؛ فإنّ الواحد يصدق على البسيط وعلى المركّب، وعروض الكثرة لأجزائه لا يدلّ على عروضها له، وإنّما قال بعض الأشاعرة: إنّ الكلام حقيقةٌ في الخبر؛ لأنّهم ذهبوا إلى أنّه واحدٌ، ورأوا[٢] أنّ أنواع الكلام كثيرةٌ متعدّدةٌ، فأرادوا الجمع بين الوحدة والتعدّد، فقال عبد الله بن سعيدٍ منهم: إنّه في الأزل أمرٌ واحدٌ مغايرٌ لهٰذه الأنواع وفيما لا يزال صار متعدّدًا و[٣] متنوّعًا، واستبعده فخر الدين الرازيّ، وقال: إنّ الكلام المغاير للحروف والأصوات والأمر والنهي والخبر وباقي الأنواع، غير متصوّرٍ، ثمّ قال: حقيقة الكلام هي الخبر، وكلّ واحدٍ من أنواعه راجعٌ إلى الخبر، فإنّ الأمر والنهي عبارةٌ عن الإخبار بترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك، كما تقدّم، وأمّا الاستخبار، فهو عائدٌ إلى الإخبار عن طلب شيءٍ من المخاطب، وأمّا النداء، فإنّه إخبارٌ عن دعاء المنادي، ولو جعل الأمر عبارةً عن الإخبار بطلب الفعل، والنهي عبارةً عن الإخبار بطلب الترك، كان أليق؛ فإنّ معنى قولنا: "قم" أطلب منك القيام، ومعنى "لا تقم" أطلب منك ترك القيام[٤].

وبعض الأشاعرة اعترف بكثرة الكلام في الأزل، وأثبت لله - تعالى - خمس كلماتٍ: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

---

(١) في «ق»: «ذٰلك».

(٢) في «ك»: «وزاد»، وفي «ط»: «فإنّ أدوات».

(٣) في «ك، ط»: «أو».

(٤) ونعم ما قال العلّامة الحلّيّ قدس سره في الردّ على القول بوحدة كلامه تعالى، قال: «والّذين أثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في إثبات شيءٍ لا يتصوّرونه هم ولا خصومهم، ومن أثبت لله ـ تعالى ـ وصفًا لا يعقله ولا يتصوّره هو ولا غيره، كيف يجوز أن يجعل إمامًا يقتدى به ويناط به الأحكام». نهج الحقّ، ص ٦١.

قوله: «نعم، هو يدلّ على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ»، يريد أنّ الخبر مع تعدّد أجزائه يدلّ على الصفة الواحدة الّتي هي مبدأ هٰذا الكلام المتنوّع المسموع، وهي المسمّاة بالكلام النفسانيّ القائم بذات الله تعالى، ولا يقدح تعدّده في وحدة هٰذه الصفة التي هي المبدأ، كما في أفعال الله - تعالى - المتكثّرة المتنوّعة الدالّ كلّ واحدٍ منها على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ لها، وهي القدرة، ولا يقدح ذٰلك في وحدتها.

قوله: «وإذا كان كذٰلك» أي وإذا كان الخبر مع كونه ليس واحدًا دالًّا على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ «فالقول بأنّ الأمر والنهي خبرٌ[1] لكونهما إخبارًا عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك، ليس بشيءٍ»؛ إذ لا حاجة إلى هٰذا التأويل؛ فإنّه إذا كان تعدّد الدلائل مع وحدة المدلول جائزًا، جاز أن يكون كلّ واحدٍ من أنواع الكلام المختلفة يدلّ على تلك الصفة الواحدة، ولا يجوز أن يكون الأمر نفس الخبر؛ لأنّ دلالة الأمر على ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك - الّذي هو معنى الخبر [2] - بالعرض لا بالذات؛ إذ ليس موضوعًا لذٰلك، وإنّما يدلّ بالذات على طلب الفعل والخبر بترتّب الثواب والعقاب على فعل المأمور به والمنهيّ عنه، وتركهما يدلّ على ذٰلك بالذات لا بالعرض، فإذن الأمر غير الخبر، وأيضًا لفظة "افعل" كقوله:

---

(١) في «ق»: «خبران».

(٢) لم يرد في «ر، ص، ق، ك»: «الّذي هو معنى الخبر»، وأثبتناه من «خ، ط».

﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ﴾[١] مثلًا يدلّ بالذات - أي بالوضع - على طلب فعل الصلاة الّتي هو حقيقة الأمر، ويدلّ بالعرض على ترتّب الثواب على فعل الصلاة والعقاب على تركها الّذي هو[٢] حقيقة الخبر، والمدلول بالذات لشيءٍ يغاير المدلول بالعرض لذٰلك الشيء بالضرورة، فإذن حقيقة الأمر مغايرةٌ لحقيقة الخبر، وإلى هٰذا أشار المحقّق في التلخيص بقوله: «لأنّ المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض».

[المسألة الثامنة: في أنه - تعالى - غني]

قال المصنّف: «وهو غنيٌّ، أي لا حاجة له إلى غيره، وإلّا لكان ناقصًا ومنه يستفاد الكمال».

قال الشارح دام ظله: «لمّا فرغ من البحث عن الصفات الثبوتيّة»، يعني كونه - تعالى - قادرًا عالمًا مريدًا حيًّا سميعًا بصيرًا متكلّمًا، «شرع في[٣] الصفات السلبيّة، وابتدأ بكونه - تعالى - غنيًّا»، وإنّما كانت هٰذه الصفة سلبيّةً؛ لأنّ الغنى سلب الحاجة[٤]، «وهو» أي هٰذا المطلوب، أعني كونه - تعالى - غنيًّا «قريبٌ من

---

(١) سورة هود: ١١٤.

(٢) في «ق»: «الّتي هي»، وفي «ر، ط، ص، ك»: «الّتي هو»، وما أثبتناه من «خ».

(٣) في «خ» زيادة: «البحث عن» بعد «في».

(٤) حقيقة الغنيّ في اللغة: من استغنى بما في يده عمّا في أيدي الناس، ومنه: «القناعة رأس الغنى». وفي اصطلاح الفقهاء: هو من ملك النصاب أو ما قيمته نصابٌ. وقيل: من ملك

الوضوح» أي البيّن[١].

«وقد اتّفق العقلاء عليه[٢]؛ لأنّه - تعالى - واجبٌ لذاته، وكلّ شيءٍ» مغايرٍ له، فهو «منسوبٌ إليه» نسبة المحتاج إلى المحتاج إليه؛ لأنّ كلّ ما عداه فهو ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فهو محتاجٌ إلى الواجب على ما تقدّم في إبطال التسلسل، فلو احتاج - تعالى - إلى شيءٍ ممّا عداه، لزم الدور[٣]، ولأنّه - تعالى - «لو احتاج إلى

الكفاية. وأمّا في اصطلاح المتكلّمين: فالغنيّ هو الحيّ الّذي ليس بمحتاجٍ وهو معنى سلبيٌّ، كما قال الفاضل المقداد قدس سره: «ومعناه سلب الحاجة عنه». إرشاد الطالبين، ص ٢٣٩؛ وراجع: الإصباح على المصباح، ص ٦٣. وقد عنون لها العلّامة الحلّي قدس سره في الباب الحادي عشر هٰكذا: (الصفة السابعة من الصفات السلبيّة أنّه ـ تعالى ـ غنيٌّ).

وكذٰلك المعنى السلبيّ عند الفلاسفة كما قال ابن سينا: «أتعرف ما الغنيّ؟ الغنيّ التامّ هو الّذي يكون غير متعلّقٍ بشيءٍ خارجٍ عنه في أمورٍ ثلاثةٍ: في ذاته، وفي هيئاتٍ متمكّنةٍ من ذاته، وفي هيئةٍ كماليّةٍ إضافيّةٍ لذاته، فمن احتاج إلى شيءٍ آخر خارجٍ عنه حتّى يتمّ له ذاته، أو حالٍ متمكّنةٍ من ذاته مثل شكلٍ أو حسنٍ أو غير ذٰلك، أو حالٍ لها إضافةٌ ما كعلمٍ أو عالميّةٍ أو قدرةٍ أو قادريّةٍ، فهو فقيرٌ محتاجٌ إلى كسبٍ». الإشارات والتنبيهات، ص ١١٢؛ وراجع: شرحه للطوسيّ ١٤٠، ص ٣.

(١) وهٰذا من أظهر المطالب، كما في: تسليك النفس، ص ١٥٦.

(٢) إلّا (بالاستثناء المنقطع) فرقةً من اليهود ومنهم من كبار أحبارهم فنحاص بن عازورا اليهوديّ سيّد بني قينقاع؛ فإنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ سورة البقرة: ٢٤٥، قال: «ما طلب القرض إلّا محتاجٌ»، وقد نزلت في ردّ هٰذه الفرقة الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِياءُ﴾ سورة آل عمران: ١٨١. راجع: التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٦٥.

(٣) ويمكن إرجاع هٰذا الدليل والّذي بعده إلى قول الحكماء، وهو: «الواجب الوجود بذاته واجبٌ من جميع جهاته»، وظاهر أنّ الّذي يجب له بذاته جميع ما أمكن له من شؤونه، لا يحتاج في شيءٍ إلى

الغير لكان ناقصًا» بذاته «مستفيدًا للكمال من غيره»؛ لأنّه لا بدّ وأن يكون مع حصول ذٰلك الغير - أعني المحتاج إليه[1] - أكمل منه بدون حصوله، واللازم محالٌ؛ لأنّ الكمال يستفاد منه تعالى.

«وليس بمُشتهٍ ولا نافرٍ[2]؛ لأن الشهوة ميل

غيره، وأمّا توقّف اتّصافه ـ تعالى ـ بالإضافات على الطرف الآخر مع أنّها ليست أمورًا في الأعيان، فلا يضرّ بغنائه؛ لأنّها تتوقّف على وجود الطرف الآخر ووجوده له تعالى، فالأمر كلّه يرجع إليه؛ فلذا ورد في الحديث أنّه خالقٌ إذ لا مخلوق، وذٰلك بهٰذا الاعتبار. راجع: كشف المراد، ص ٢٩٥؛ توضيح المراد، ص ٥٠٧؛ وانظر الدليل أيضًا في: معارج الفهم، ص ٣٨٥، وقال فيه: «ولم أجد للمتكلّمين دليلًا شافيًا في ذٰلك ... والمتكلّمون خبطوا في هٰذا الباب واضطربوا في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة». ثمّ ذكر أدلّته المرضيّة عنده.

(١) لم يرد في «ر، ق، ك، ص»: «أعني المحتاج إليه».

(٢) وهٰذا دليلٌ آخر غير ما مرّ وإن يمكن إرجاعه إلى سابقه أيضًا، وقد استدلّ به القاضي عبد الجبّار، لٰكنّه مع اختلافٍ في صغراه وكبراه، قال: «وتحرير الدلالة على أنّه ـ تعالى ـ غنيٌّ، هو أنّه حيٌّ لا تجوز عليه الحاجة، فيجب أن يكون غنيًّا، وهٰذه الدلالة مبنيّةٌ على أصلين: أحدهما، هو أنّه ـ تعالى ـ حيٌّ، وقد تقدّم. والثاني، أنّه لا تجوز عليه الحاجة، والّذي يدلّ على ذٰلك أنّ الحاجة إنّما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنّما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنّما تجوز على الأجسام، والله ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ، فيجب ألّا تجوز عليه الحاجة، وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنيًّا. فإن قيل: ولِمَ قلتم ذٰلك؟ وما دليلكم عليه؟ قلنا: الدليل عليه، ما ذكره شيخنا أبو هاشمٍ أنّ أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس، فإنّه يزداد جسمه، ويصحّ بدنه عليه، ولو أدرك ما تنفرّ طبيعته عنه، فإنّه يضرّه حتّى يورثه الهزال والضعف، وذٰلك دلالةٌ دالّةٌ على أنّ الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار». شرح الأصول الخمسة، ص ١٤١. ثمّ ذكر اعتراضًا عليه وناقشه وناقش أصل الدليل أيضًا، وارتضى بدليلٍ آخر، فراجع المصدر. وله أيضًا: المغني، ج ٤، ص ٣١.

الطبع[١] إلى المشتهى والنفار مجانبة الطبع لما ينفر عنه، فهما فرعان على الطبع وهو» أعني الطبع «محالٌ على الله تعالى»؛ لأنّه عبارةٌ عن كلّ هيئةٍ يستكمل بها نوعٌ من الأنواع، فعليّةً كانت تلك الهيئة، أو انفعاليّةً، هٰكذا قال أبو عليٍّ[٢]، وقال في موضعٍ آخر من تعاليقه: الطبع عند الحكماء اسمٌ مشتركٌ يقال لكلّ مقتضي ذات الشيء، سواءٌ[٣] أكان طبيعةً[٤]، أم غير طبيعةٍ، أو كان ذا طبيعةٍ، أو غير ذي طبيعةٍ؛ ولهٰذا يقال للنفس: إنّها محبّةٌ للعقل بالطبع، والإنسان مدنيٌّ بالطبع.

[المسألة التاسعة: في نفي المعاني والأحوال[٥]]

واعترض العلّامة الحلّيّ قدس سره أيضًا على الدليل المذكور، وقد نسبه إلى المشايخ، وقال: «هٰذا الكلام ضعيفٌ كما ترى. والقاضي عبد الجبّار استدلّ بأنّه لا دليل على الحاجة، فيجب نفيها، وهٰذا أسقط من الأوّل». معارج الفهم، ص ٣٨٦؛ ومثله: مناهج اليقين، ص ٣٤١. ونقل فيه دليلًا آخر عن سديد الدين سالم بن محفوظٍ صاحب المنهاج من الإماميّة، وضعّفه أيضًا.

(١) في «ق»: «الطبايع».

(٢) في «خ»: «بن سينا».

(٣) لم يرد في «خ»: «سواءٌ».

(٤) في «ر، ط، ص، ك»: «كانت طبيعيّةً» وهٰكذا نفس الكلمة بعدها.

(٥) توضيح المعاني والأحوال

لا خلاف في إثبات تعلّق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور، وإنّما الخلاف في أنّ ذٰلك التعلّق هل هو بين الذات العالمة وبين المعلوم وبين الذات القادرة والمقدور، أو بين صفةٍ قائمةٍ بالذات حقيقةً مغايرةٍ لها وبين المعلوم والمقدور؟ فجماعةٌ قالوا: إنّ التعلّق بين الذات وبينهما وهو مذهب الأوائل، وآخرون قالوا: بالثاني، ثمّ اختلفوا، فذهبت الأشاعرة إلى أنّ تلك الصفة معلومةٌ ثابتةٌ في حدّ نفسها، عبّروا عنها بالمعنى، وذهب أبو هاشمٍ إلى أنّ تلك

قال المصنّف: «والقول بالمعاني القديمة باطلٌ؛ لأنّ العلم بذا غير العلم بذا، فيلزم

الصفة غير معلومةٍ، ولا مجهولةٍ ولا معدومةٍ، عبّر عنها بالحال. وتوضيح هٰذا أن نقول: المذاهب في صفات الذات من حيث الزيادة والعينيّة خمسةٌ، وهي كما يلي:

المذهب الأوّل: أنّ الله ـ تعالى ـ عالمٌ مثلًا بعلمٍ هو ذاته، كما أنّه ـ تعالى ـ موجودٌ بوجودٍ هو ذاته، وكذا سائر صفاته الذاتيّة، بمعنى أنّ ذاته بذاته حقيقةٌ أحديّةٌ تكون مصداقًا وموضوعًا لحقيقة الصفات الذاتيّة المختلفة بحسب المفاهيم، فهو بذاته الأحديّة نورٌ بلا ظلمةٍ، وعلمٌ بلا جهلٍ، وحياةٌ بلا موتٍ، وقدرةٌ بلا عجزٍ، وهٰكذا. وهٰذا مذهب أتباع أهل البيت عليهم السلام والفلاسفة الإسلاميّين والأقدمين ومذهب أبي الهذيل العلّاف من شيوخ المعتزلة على ما نقل بعضهم.

المذهب الثاني: هو قول أبي الحسن الأشعريّ وأتباعه تبعًا لسلفهم المسمّين بالصفاتيّة، وقول الكُلّابيّة أتباع عبد الله بن محمّد بن كُلّاب القطّان، وهو: أنّ صفاته ـ تعالى ـ معانٍ أزليّةٌ زائدةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، والمعنى اصطلاح لهم في الصفة، وصرّحوا ـ كما في شرح العقائد النسفيّة ـ بأنّ هٰذه الصفات ليست بعرضٍ، ولا مستحيلة البقاء، ولا ضروريّةٍ، ولا مكتسبةٍ.

المذهب الثالث: قول الكرّاميّة، وهو قول الأشاعرة مع كون الصفات حادثةً.

المذهب الرابع: قول أبي هاشمٍ الجبّائيّ من شيوخ المعتزلة وأتباعه، وهو: أنّ البارئ ـ تعالى ـ ليس ذاته عين الصفات، ولا له صفاتٌ قائمةٌ بالذات، بل له أحوالٌ مثل العالميّة والقادريّة، والحال عنده صفةٌ للموجود لا معدومةٌ ولا موجودةٌ ولا معلومةٌ ولا مجهولةٌ بحيالها، لٰكن يعلم الذات عليها نظير المعنى الحرفيّ. ومراده أنّه لا يوجد حالٌ ولا يعدم ولا يعلم حالٌ عن حالٍ إلّا باعتبار ذي الحال، بل لا يتّصف بالقدم والحدوث وسائر الأمور إلّا بذٰلك الاعتبار.

المذهب الخامس: قول أكثر المعتزلة ـ ومن وافقهم في ذٰلك من الخوارج وكثيرٍ من المرجئة وبعض الزيديّة على ما ذكره الأشعريّ في المقالات ـ هو أنّه تعالى عالمٌ مثلًا لا بعلمٍ هو ذاته، ولا بعلمٍ هو صفةٌ له زائدةٌ، بل الذات بوحدتها تترتّب عليها آثار الصفات، ولازم قولهم: إنّ إطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه ـ تعالى ـ يكون على التجوّز؛ إذ هو إطلاقٌ من دون مبدإ الاشتقاق، وبالحقيقة هم نافون للصفات وذاهبون إلى التعطيل فيها، وعباراتهم المنقولة عنهم مختلفةٌ. راجع: مناهج اليقين، ص ٢٨٩؛ توضيح المراد، ص ٥١٢ ـ ٥١٩.

إثبات قدماء لا نهاية لها، ولأنّه إن حلّ فيه لم يعقل، وإلّا لم يكن عالمًا به أولى منّا، ولأنّ قديمًا غير الله - تعالى - باطلٌ بالإجماع، وأيضًا فلم يكن هذا ذاتًا وذلك صفة أولى من عكسه، والاعتماد على تسميته عالمًا ليس بشيءٍ؛ لأنّ أهل اللغة لم يعلم[1] معنى ذلك ويبنيه[2] على اعتقادها، واستفادة أمرٍ زائدٍ على الذات من دليل العالميّة مسلّمٌ، لكن غير موجودٍ في الخارج، بل في الذهن كالطول للطويل، والفعل المحكم يدلّ على أنّه عالمٌ لا على ذات العلم».

قال الشارح دام ظله: «اختلف الناس في ذٰلك، فالّذي ذهب إليه أصحابنا» الإماميّة «وأكثر المعتزلة: أنّه - تعالى - قادرٌ عالمٌ حيٌّ لذاته على معنى أنّه - تعالى - ذاتٌ متميّزةٌ عن غيرها تميّزًا[3] يجب» لها، أي للذات «معه» أي مع ذٰلك التميّز «صحّة الفعل» أي إمكان[4] صدور الفعل عنها «أو تبيّن[5] الشيء، أو عدم استحالة القدرة والعلم، لا[6] يحتاج في ذٰلك» أي في صحّة صدور الفعل عنها وهو القدرة وتبيّنها[7] للأشياء، وهو العلم وعدم استحالة القدرة والعلم عليها وهو

---

(١) في جميع النسخ: «يعلموا».

(٢) الكلمة مطموسةٌ وغير منقوطةٍ، ويمكن قراءتها بنحوٍ آخر، والظاهر أنّ ما أثبتناه هو الصواب.

(٣) في «خ»: «تمييزًا».

(٤) في «ق»: «إن كان».

(٥) في «خ»: «تبيين».

(٦) في المصدر: «ولا».

(٧) في «خ»: «تبيينها».

الحياة «إلى ذات غيرها» أي غير ذات الله تعالى «يوجب لها ذٰلك، بل لو لم يكن في الوجود إلّا الله لكان الله - تعالى - قادرًا عالمًا حيًّا» بهٰذا المعنى.

«وقالت الكُلّابيّة» وهم أصحاب ابن كُلّاب «والأشعريّة: إنّه لا بدّ وأن يقوم بذات الله - تعالى - معنًى هو قدرة حتّى يصحّ منها» أي من ذات الله تعالى «الفعل فيوصف لأجلها» أي لأجل ذٰلك المعنى الّذي هو القدرة «بأنّه قادرٌ»، وأنّث الضمير وإن كان لفظ المعنى مذكّرًا؛ لأنّه عبارةٌ عن "القدرة" المؤنّثة.

«ولا بدّ من معنًى» آخر «يقوم به - تعالى - هو علمٌ، ليصحّ منه - تعالى - الإحكام» والإتقان، «فيوصف - تعالى - لأجله» أي لأجل ذٰلك المعنى «بأنّه عالمٌ، ومعنى هو حياةٌ[1]، ليصحّ باعتباره أن يقدر ويعلم ويوصف»؛ باعتبارها «بأنّه حيٌّ، وكذا في الإدراك والإرادة»، أي لا بدّ من قيام المعنى بذاته هو الإدراك؛ باعتباره يوصف الله - تعالى - بكونه مدركًا، ولا بدّ من قيام معنى بذاته - تعالى - هو الإرادة؛ باعتباره يختصّ بعض الأفعال ببعض الأوقات، ويوصف بأنّه مريدٌ، وكذا في الكلام والسمع والبصر.

«وقال أبو هاشمٍ» الجبّائيّ «وأصحابه[2]: إنّه - تعالى - يوصف بهٰذه الصفات

---

(١) في «خ» زيادة: «أي ولا بدّ من معنًى آخر يقوم به ـ تعالى ـ هو حياةٌ».

(٢) القائلون بالأحوال والنافون لها

إنّ أوّل من قال بنظريّة الأحوال وأحدثها أبو هاشمٍ الجبّائيّ أحد كبار مفكّري المعتزلة، وتبعه في ذٰلك من الأشاعرة القاضي أبو بكرٍ الباقلّانيّ على أصلٍ غير الأصل الّذي تمسّك به أبو هاشمٍ. وكان الجوينيّ من المثبتين في أوّل الأمر، ثمّ نفاها أخيرًا. وذهب ابن العربيّ أيضًا إلى نظريّة الأحوال؛ حيث قال: «فالأحوال لا موجودةٌ ولا معدومةٌ»، وقال القيصريّ في شرحه على تلك

لأجل اختصاص ذاته بأحوالٍ، فيوصف بأنّه قادرٌ؛ لأنّه - تعالى - يختصّ بحالةٍ لولاها لم يصحّ منه الفعل، ويوصف بأنّه عالمٌ؛ لاختصاصه بحالةٍ لولاها لما

العبارة: «فالأحوال والأحكام كلّها لا موجودةٌ في الأعيان، بمعنى أنّ لها أعيانًا في الخارج، ولا معدومةٌ، بمعنى أنّها معدومة الأثر في الخارج». شرح فصوص الحكم، ص ٤٠٨؛ وراجع: أوائل المقالات، ص ٢٠٧.

ونفاها أكثر المتكلّمين وأشنعوا في ذٰلك على أبي هاشمٍ، وقد صرّح بنفيها أبو القاسم البلخيّ وأبو عليٍّ الجبّائيّ وأبو بكرٍ بن الإخشاد والشيخ أبو الحسين البصـريّ والأشعريّ وسائر أتباعه. راجع: أوائل المقالات، ص ٢٠٧؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٢١٧.

وقد عدّ البغداديّ القول بالأحوال فضيحةً سادسةً من فضائح أبي هاشمٍ. الفرق بين الفرق، ص ١٩٥.

وقال الشيخ المفيد قدّس سرّه في حقّه: «إنّه فارق به سائر أهل التوحيد». أوائل المقالات، ص ١٥٥.

وقال أيضًا: «ثلاثة أشياء لا تعقل، وقد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلةٍ، فلم يظفروا منهم إلّا بعباراتٍ تناقض المعنى فيها مفهوم الكلام، اتّحاد النصـرانيّة وكسب النجّاريّة وأحوال البهشميّة، ومن ارتاب ـ فيما ذكرناه ـ في هٰذا الباب، فليتوصّل إلى إيراد معنًى منها معقولٍ، أو الفرق بينهما في التناقض والفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب وهيهات». أوائل المقالات، ص ١٥٥ و١٥٦.

ووصفهم الشهرزوريّ بقوله: «ولا شكّ أنّ هٰؤلاء كانوا قد انسلخوا عن الفطرة الإنسانيّة والإدراكات العقليّة». رسائل الشجرة الإلٰهيّة، ص ٣٥.

وقال الإيجيّ: «وبطلانه ضروريٌّ؛ لما عرفت أنّ الموجود ما له تحقّق، والمعدوم ما ليس كذٰلك، ولا واسطة بين النفي والاثبات» في شيءٍ من المفهومات «ضرورةً واتّفاقًا، فإنّ أريد نفي ذٰلك» أي نفي ما ذكرناه من أنّه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد إثبات واسطةٍ بينهما (فهو سفسطةٌ) باطلةٌ بالضرورة والاتّفاق». شرح المواقف، ج ٣، ص ٢.

صحّ[١] منه الإحكام والإتقان، وهٰكذا كونه - تعالى - حيًّا وموجودًا»، إلّا الإرادة، فإنّها عنده محدثةٌ لا في محلٍّ، وتسمّى الحالة الأُولى القادريّة، والثانية العالميّة، والثالثة الحيّيّة، والرابعة الوجوديّة، وهٰذه الأحوال الأربع معلّلةٌ بحالةٍ أخرى تسمّى الحالة الخامسة؛ لكونها خامسة الأحوال الأربع المذكورة، وتسمّى أيضًا الصفة الإلٰهيّة؛ لاختصاص الإلٰه - تعالى - بها.

«وعنوا» أي أبو هاشمٍ وأصحابه «بالحال صفةً لموجودٍ لا توصف» أي تلك الصفة «بالوجود ولا بالعدم» ولا بالمعلوميّة ولا بالمجهوليّة، وإنّما تعلم الذات عليه، أي موصوفة بها.

«واستدلّ الشيخ المصنّف أبو إسحاق رحمه الله تعالى» على نفي المعاني «بوجوهٍ»[٢]:

[الدليل الأوّل على نفي المعاني]

«الأوّل: القول بالمعاني يستلزم إثبات ما لا نهاية له، والتالي» وهو إثبات ما لا نهاية له «باطلٌ قطعًا على ما مرّ» من أنّ كلّ عددٍ، فهو قابلٌ للزيادة والنقصان، وكلّ قابلٍ للزيادة والنقصان، فهو متناهٍ، «فالمقدّم» وهو القول بالمعاني «مثله»، أي باطلٌ. وهٰذه القضيّة الّتي ذكرها الشارح دام ظله حمليّةٌ، لٰكنّها لمّا كانت في قوّة الشرطيّة هٰكذا: "لو كان القول بإثبات المعاني حقًّا لثبت ما لا نهاية له"، أطلق

---

(١) في «ر، ق»: «لم يصحّ».

(٢) ذكر العلّامة الحلّي قدس سره تسعة وجوهٍ لنفي المعاني في: مناهج اليقين، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨؛ وأيضًا: تعليقات نقضٍ (للمحدّث الأرمويّ)، ج ٢، ص ١١٩٣.

عليها اسم الشرطيّة، وعلى أجزائها لفظ المقدّم والتالي.

قوله: «بيان الشرطيّة» أي بيان صدق هٰذه المقدّمة الشرطيّة «أنّ العلم المتعلّق بالمعلومات المتغايرة متغايرٌ، والمعلومات غير متناهيةٍ» قطعًا، فالعلوم غير متناهيةٍ، «وبيان تغاير العلم بتغاير المعلومات، أنّ العلم من شرطه المطابقة، وتستحيل مطابقة شيءٍ واحدٍ لمختلفين، ولأنّا قد نعلم كون الشيء عالمًا بهٰذا الشيء، ونغفل عن كونه عالمًا بالآخر، وذٰلك يدلّ على المغايرة» أي مغايرة العلمين، أعني العلم المعلوم لنا والعلم المغفول عنه، فإنّ معنى علمنا بكون الشيء كزيدٍ مثلًا عالمًا بأمرٍ كالكتابة مثلًا، هو علمنا بحصول العلم المتعلّق بالكتابة لزيدٍ، فإذا غفلنا حينئذٍ عن كون زيدٍ عالمًا بالنحو مثلًا، وجبت مغايرة علمه بالكتابة لعلمه بالنحو؛ إذ لو كان أحدهما هو الآخر، لكان الشيء معلومًا مغفولًا عنه في حالةٍ واحدةٍ بالنسبة إلى الشخص الواحد، وإنّه محالٌ.

وفي هٰذا نظر من وجهين:

أحدهما: أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون علم زيدٍ بالكتابة وعلمه بالنحو واحدًا بالذات؟ وله هٰذان التعلّقان - أعني التعلّق بالكتابة والتعلّق بالنحو - فإذا علمناه متعلقًا بأحدهما وغفلنا عن تعلّقه بالآخر، لم يلزم أن يكون ذٰلك العلم[1] معلومًا ومغفولًا عنه دفعة واحدة، بل اللازم كونه معلوم التعلّق بأحدهما في حالة الغفلة عن تعلّقه بالآخر، فالتغاير إذن في التعلّقات، لا في العلم نفسه.

---

(١) لم يرد في «ق»: «العلم».

الثاني: أنّ ذٰلك إن دلّ، فإنّما يدلّ على تعلّق علمين بمعلومين، والمطلوب إنّما يتمّ بامتناع تعلّق علمٍ واحدٍ بأكثر من معلومٍ واحدٍ وأحدهما غير الآخر وغير مستلزمٍ له، اللّٰهمّ إلّا أن نعمّم الدعوى بأن نقول: إنّه يصحّ أن نعلم كون الشيء عالمًا بأيّ معلومٍ كان مع غفلتنا عن كونه عالمًا بكلّ واحدٍ واحدٍ ممّا غاير[1] ذٰلك المعلوم على البدل، لٰكن ذٰلك باطلٌ؛ إذ لا يمكننا أن نعلم كون الشيء عالمًا بشيءٍ حال غفلتنا عن كونه عالمًا بأجزائه ولوازمه البيّنة، وأيضًا لا يلزم من تعدّد علومنا بحسب تعدّد معلوماتنا، تعدّد علم واجب الوجود بحسب تعدّد معلوماته.

[الدليل الثاني على نفي المعاني]

قوله: «الثاني: إنّ ذٰلك المعنى إن حلّ فيه، فهو غير معقولٍ»؛ لأنّه لا بدّ وأن يكون من فعل الله تعالى؛ لاستحالة استفادة الله - تعالى - صفةً من غيره، فلو حلّ فيه تعالى، لزم أن يكون الله - تعالى - قابلًا وفاعلًا، وإنّه محالٌ.

وقال بعض شارحي هٰذا الكتاب في تفسير قول المصنّف: «إن حلّ فيه لم يعقل»: إنّه[2] - تعالى - لا يصحّ عليه الحلول والمجاورة؛ لأنّ ذٰلك إنّما يصحّ على الأجسام والأعراض، والله - تعالى - ليس بجسمٍ ولا عرضٍ.

وفيه نظرٌ؛ لأنّه إن أراد بالحلول حلوله - تعالى - في غيره، فهو مسلّمٌ، ولٰكن ليس الكلام فيه؛ إذ الكلام في حلول غيره فيه، لا حلوله في غيره، وإن أراد كونه - تعالى - محلًّا لصفاته، فلا نسلّم أنّه محالٌ.

---

(١) في «ق»: «تغاير».

(٢) في «ق»: «لأنّه».

قوله: «إنّ ذٰلك يختصّ بالأجسام والأعراض» ممنوعٌ.

قوله: «وإن حلّ في غير الله - تعالى - رجع حكمه إليه» أي حكم العلم إلى ذٰلك الغير؛ لكونه حينئذٍ صفة له «لا لله تعالى»؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، «وإن تجرّد» بمعنى أنّه لم يكن في محلٍّ «لم يخصّ الله - تعالى - به دوننا».

وفي هٰذا نظر؛ لاحتمال وجود مخصّصٍ اقتضى ذٰلك، كأن يكون ذٰلك العلم أكمل العلوم، فيختصّ بأكمل الذوات، وبالجملة: فإنّ الحكم بنفي الاختصاص إن كان لعدم المخصّص، فهو غير معلومٍ، وإن كان لعدم العلم بالمخصّص، فهو فاسدٌ؛ إذ لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم ذٰلك الشيء في نفسه.

[الدليل الثالث على نفي المعاني]

«الثالث: أنّ إثبات قدماء غير الله - تعالى - باطلٌ بالإجماع».

[الدليل الرابع على نفي المعاني]

«الرابع: لو كانت القدرة - مثلًا - ذاتًا[1] قديمةً لم يكن كونها صفةً للذات أولى من كون الذات صفةً لها، ولا كون الذات ذاتًا أولى من القدرة» بكونها ذاتًا، والتالي باطلٌ قطعًا، فكذا المقدّم.

وفيه نظرٌ؛ لمنع عدم الأولويّة؛ ضرورة احتياج هٰذه المعاني على تقدير ثبوتها إلى الذات، واستغناء الذات المقدّسة عنها.

«احتجّت الأشاعرة بوجوهٍ:

---

(١) لم يرد في «ر، ق، ك، ص»: «ذاتًا».

أحدها: أنّ أهل اللغة سمّوا من له علم بالعالم» والله - تعالى - يصدق عليه أنّه عالمٌ، «فيجب أن تثبت[١] له صفة العلم».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه لا يلزم من صدق قولنا: كلّ ذي علمٍ عالمٌ، صدق قولنا: كلّ عالمٍ فهو ذو علمٍ؛ لأنّ الموجبة الكلّيّة إنّما تنعكس جزئيّةً، ولا يلزم من تسميتهم كلَّ ذي علمٍ زائدٍ على الذات عالمًا، عدمُ تسميتهم غير ذي العلم الزائد على الذات عالمًا.

«والجواب: أيضًا[٢] لا اعتبار في ذٰلك بقول أهل اللغة؛ لأنّ هٰذه المعاني وأمثالها لا يدركونها، وإنّما يبنون[٣] وضع ألفاظهم للمعاني على ما يعتقدونه» وتصل إليه[٤] أفهامهم، لا على ما هو في نفس الأمر.

«الثاني» من أدلّة الأشاعرة: «أنّا نعقل الذات» أي ذات الله تعالى «ثمّ نستدلّ» بعد تعقّلها «على كونها قادرةً عالمةً إلى غيرها[٥] من الصفات» كالإرادة والحياة والإدراك والكلام، «فيحصل بهٰذا الدليل علمٌ لم يكن حاصلًا أوّلًا، وذٰلك يدلّ على المغايرة بين ذات الله - تعالى - وهٰذه الصفات»، وينبغي أن يكون المراد من تعقّل الذات الحكم بثبوتها، إذ لو كان المراد ما هو متبادرٌ إلى الفهم وهو تصوّر الذات لم ينتج المطلوب، بل النتيجة حينئذٍ مغايرة ثبوت الصفات لتصوّر

---

(١) لم يرد في النسخ عدا «خ»: «أن تثبت»، وأثبتناه منها ومن المصدر.

(٢) في «خ»: «عن ذٰلك أنّه» بدل «أيضًا».

(٣) في المصدر: «يثبتون»، وفي «ط»: «يدركون».

(٤) في «ر، ق»: «إليهم»، وهو من خطإ الناسخ.

(٥) في «ق»: «غير ذٰلك» بدل «غيرها».

الذات، وذٰلك لا يدلّ على المغايرة بين الذات والصفات؛ لأنّه قد تكون الذات متصوّرةً غير محكومٍ عليها بالثبوت، ثمّ يحكم عليها بالثبوت بالدليل، فلا تكون مغايرةً لنفسها.

«والجواب: أنّ هٰذا الدليل إنّما يدلّ على الزيادة» أي زيادة هٰذه الصفات على الذات «في الذهن، أمّا على ثبوت شيءٍ في الخارج زائدٍ على الذات هو قدرةٌ أو علمٌ أو غير ذٰلك» من باقي الصفات المذكورة، «فلا».

«وذٰلك مثل الطوليّة للجسم؛ فإنّ طوليّة الجسم» أي كونه طويلًا «وصفٌ للجسم في الذهن ليس بموجودٍ في الخارج» زائدٌ على ذات الجسم؛ لأنّ الطول نفس الطويل، ولو مثّل بغير ذٰلك كان أولى؛ لأنّ طول الجسم وكونه طويلًا لازمٌ لتصوّر الجسم غير منفكٍّ عنه، بخلاف كونه - تعالى - عالمًا؛ فإنّه غير لازمٍ لتصوّر الواجب تعالى؛ ولهٰذا نحتاج في إثباته لله - تعالى - إلى برهانٍ زائدٍ على برهان ثبوته لله تعالى.

والأليق أن يقال: "مثل كونه - تعالى - فاعلًا"، فإنّ فاعليّته المستدلّ عليها بدليلٍ مباينٍ لدليل ثبوته، متأخّرٌ عنه ليست زائدةً على ذاته - تعالى - موجودةً في الخارج، وإلّا لزم التسلسل.

«الثالث: ما ذكره الباقلّانيّ من الكُلّابيّة في "التمهيد"[1]، وتقريره أن يقال: الفعل المحكم يدلّ على أنّ الفاعل له عالمٌ، فلا بدّ من مدلولٍ يتعلّق به الدليل، ولا يجوز أن يكون المدلول هو الذات»، أعني ذات الفاعل، وإلّا لزم

---

(١) الباقلّانيّ ـ كما أسلفنا في ترجمته ـ رئيس الأشاعرة في عصره، والكُلّابيّة فرقةٌ من الأشاعرة، وقد مرّت ترجمتها أيضًا.

انتفاؤها عند انتفاء الفعل المحكم» لانتفاء المدلول عند انتفاء الدليل عنده، «ولا يجوز أن يكون المدلول صفة ذاتٍ؛ إذ لو كانت دلالة الفعل» المحكم «على أنّ فاعل الفعل عالمٌ قادرٌ دلالة صفةٍ ترجع إلى ذاته» أي ذات الفاعل، بمعنى أن تكون الذات مستقلّةً في ثبوت هٰذه الصّفة لها «لوجب ألّا يوجد نفس القادر العالم إلّا قادرًا عالمًا، ولا ينتفي عنه هٰذان الوصفان إلّا بانتفاء ذاته»؛ إذ هٰذا شأن الصفات النفسيّة، أي الذاتيّة اللاحقة للذات بغير توسّط أمرٍ خارجٍ عنها، «ولمّا كان ذٰلك باطلًا لم يجز أن تكون دلالة الفعل على أنّ الفاعل قادرٌ عالمٌ دلالةً ترجع إلى نفسه، فوجب أن يكون مدلول الفعل ومتعلّقه هو العلم».

«والجواب: لِمَ لا يدلّ على كون الفاعل قادرًا عالمًا دلالةٌ على صفةٍ ترجع إلى ذاته، ونلتزم بما ذكره؟ فإنّه يستحيل خروج القادر العالم عن كونه قادرًا عالمًا، ولا ينتفيان عنه إلّا بانتفاء ذاته».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ صدور الفعل المحكم لو دلّ على كون الفاعل قادرًا عالمًا لصفةٍ راجعةٍ إلى ذاته - أي معلّلة بذاته - لكان الواحد منّا كذٰلك، وهو باطلٌ بالضرورة.

ودعوى "استحالة خروج القادر العالم عن كونه قادرًا عالمًا وعدم وجوده إلّا قادرًا عالمًا" مكابرةٌ؛ فإنّه من المعلوم أنّا في حال الطفوليّة غير قادرين، ولا عالمين بما نقدر عليه، ونعلم به حال البلوغ.

قوله: «والفعل المحكم إنّما يدلّ على أنّ فاعله ذاتٌ تبيّن الأمور، وتصحّ منها الأفعال المحكمة عند متأخّري علمائنا، وأمّا عند أوائلهم - كالسيّد

المرتضى وأتباعه - فإنّه يدلّ على ذاتٍ مختصّةٍ بصفةٍ لكونها على تلك الصفة صحّ منها الفعل المحكم، وعلى كلا التقديرين» وهما القول بما ذهب إليه متأخّرو علمائنا، وما ذهب إليه متقدّموهم «يبطل ما ذكره المستدلّ؛ لأنّا نقول: الفعل المحكم لا يدلّ على الذات المجرّدة» عن القيود والصفات، «بل على ذاتٍ مخصوصةٍ تبيّن الأمور، أو على ذاتٍ موصوفةٍ بحالٍ لكونها على تلك الحال تفعل أفعالًا محكمةً» على اختلاف قولي أصحابنا، وحينئذٍ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء نفس الذات، بل إن لزم فإنّما يلزم انتفاء هٰذا المجموع، أعني الذات المتبيّنة للأمور، أو الموصوفة بالحال المذكورة، وانتفاء هٰذا المجموع جاز أن يكون بانتفاء أحد القيدين[١]، أعني التبيّن[٢] للأشياء[٣] أو الاتّصاف بالحال المذكورة مع بقاء الذات؛ فإنّ المجموع ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، وهٰذا في الحقيقة إشارةٌ إلى اختيار قسمٍ آخر مغايرٍ للأقسام الّتي ذكرها، وهو الذات مع الصفة المذكورة، أو القيد المذكور.

والحقّ في الجواب أن نقول: مدلول الفعل المحكم كون فاعله قادرًا عالمًا به، ولا يحتاج إلى مدلولٍ آخر يتعلّق به غير ذٰلك، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول؛ فإنّ الصوت دليلٌ على المصوّت، ولا يعدم بعدمه، ووجود العالم دليلٌ على وجود الصانع، ولا يلزم من انتفاء وجود العالم، انتفاء وجود الصانع، وإلّا لما

---

(١) في «ق»: «التقديرين».

(٢) في «خ»: «التبيين».

(٣) في «خ»: «للأمور».

كان الله - تعالى - موجودًا في الأزل؛ ضرورة انتفاء وجود العالم فيه، وأيضًا لا يلزم من انتفاء الأقسام الّتي ذكرها ثبوت المعنى المسمّى بالعلم لله تعالى؛ لاحتمال أقسامٍ أُخر، وهو ظاهرٌ.

[بطلان القول بالأحوال]

قوله: «وكلام أصحاب الأحوال» يعني أبا هاشمٍ وأتباعه «معلوم البطلان بالضرورة»؛ فإنّها[١] قاضيةٌ بانتفاء واسطةٍ بين الموجود والمعدوم، وأنّ ما لا يكون معلولًا أصلًا لا يمكن الحكم بثبوته لغيره[٢]، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض لإبطال الأحوال، بل اقتصر على إبطال المعاني، مع أنّ الشارح دام ظله ترجم هٰذه المسألة بإبطال المعاني والأحوال[٣].

«وقد احتجّ نفاة المعاني بوجهٍ آخر[٤]، فقالوا: لو كان لله - تعالى - علمٌ زائدٌ

---

(١) أي الضرورة.

(٢) كما قال العلّامة الحلّيّ قدس سره: «لنا: أنّ الضرورة قاضيةٌ بأنّ كلّ معقولٍ، فإمّا أن يكون له تحقّقٌ، أو لا، والأوّل: هو الموجود، والثاني هو المعدوم، وأنّ من أثبت واسطةً بينهما، فقد كابر مقتضى عقله». نهاية المرام، ج ١، ص ٨٠، وقال قدس سره أيضًا: «لا مقدّمة تستعمل في إبطال الحال أظهر من قولنا: المعلوم إمّا موجودٌ، وإمّا معدومٌ». مناهج اليقين، ص ٥٤؛ وراجع: المحصّل، ص ١٦٣ و١٦٤.

(٣) واحتجّ مثبتو الحال بوجهين ذكرهما، وردّ عليهما العلّامة الحلّيّ قدس سره في: نهاية المرام، ج ١، ص ٨٠ وما يليها؛ وراجع: المحصّل، ص ١٦٣؛ نقد المحصّل، ص ٨٦ ـ ٩٠؛ رسائل الشجرة الإلٰهيّة، ص ٣١ ـ ٣٣؛ مناهج اليقين، ص ٥٤ و٥٥؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ٣ ـ ١٤؛ لباب المحصّل، ص ٣٠٣.

(٤) تقدّم تخريج هٰذا الوجه ضمن سائر الوجوه في الهامش آنفًا.

على ذاته، لكان تعلّقه بالمعلوم كتعلّق علومنا» بذلك المعلوم، «فيلزم تساوي العلمين، فيشتركان في القدم والحدوث»؛ ضرورة اتّفاق المتساويين في الأحكام، «واللازم باطلٌ» بحدوث علمنا، وقدم علمه على تقدير ثبوته، فالملزوم مثله.

«اعترض بعض المتأخّرين» يعني فخر الدين الرازيّ «بأنّه لا يلزم من الاشتراك في التعلّق المساواة[1]» أي لا يلزم من اشتراك علمه - تعالى - وعلومنا في التعلّق بالمعلوم، مساواة علمه لعلومنا «في الحقيقة».

«ولو سلّم» أي ولو سلّم ملزوميّة المشاركة في التعلّق للمساواة في الحقيقة «لمنعنا لزوم الاشتراك في القدم والحدوث، كما في الوجود»؛ فإنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في حقيقته مع اختلافهما بالقدم والحدوث.

«أجاب المحقّق رحمه الله: بأنّ العلم إذا كان نسبةً، أو تعلّقًا إلى معلومٍ، فالنسب - الّتي تكون إلى معلومٍ واحدٍ - تكون متماثلةً، ولا يندفع بقياسها على الوجود؛ لأنّ الوجود يقع على وجوده - تعالى - ووجودنا بالتشكيك، فلا توجب المساواة في اللوازم، أمّا الأمور المتماثلة، فإنّه يجب اشتراكها في اللوازم»[2].

وفيه نظرٌ؛ فإنّ العلم يقع على علومنا وعلمه - تعالى - بالتشكيك، بل وقوعه على علومنا وحدها[3] بالتشكيك أيضًا؛ فإنّ العلوم البديهيّة أقوى من الكسبيّة، والعلم الحاصل بالحسّ أقوى من العلم بالتواتر، وحينئذٍ يبطل الفرق المذكور

---

(١) المحصّل، ص ٤٢٧.

(٢) نقد المحصّل، ص ٣٠٥.

(٣) في «ر، ك، ق، ص»: «وحده».

بين الوجود والعدم، وأيضًا اللوازم الّتي يجب اشتراك المتماثلات فيها إنّما هي لوازم الماهيّة، أمّا لوازم الوجود، فلا.

قوله: «أقول: لا يكفي في تماثل النسب واتّحادها اتّحاد المنسوب إليه، فإنّ علم زيدٍ وظنّ عمرٍو إذا تعلّقا بشيءٍ واحدٍ» ككون خالدٍ في الدار مثلًا «لا يستلزم ذٰلك تساويهما»؛ فإنّ العلم والظنّ متخالفان بالضرورة.

«ولو سلّمنا تماثلهما» أي تماثل علمه وعلومنا «منعنا من وجوب اشتراكهما في القدم والحدوث؛ لأنّهما» يعني القدم والحدوث «ليسا بلازمين لشيءٍ» أي ليسا لازمين لشيءٍ لذاته «فإنّ القدم هو الوجود الّذي لم يسبقه غيره، والحدوث هو الوجود المسبوق بالغير، والوجود ليس لازمًا لشيءٍ من الماهيّات لذواتها، أمّا في حقّ الواجب تعالى؛ فلأنّ وجوده نفس حقيقته، وأمّا في حقّ غيره؛ فلأنّه مستفادٌ من الفاعل»، وهو خارجٌ عن ماهيّة المفعول.

وفي هٰذا الكلام موضع نظرٍ؛ وذٰلك أنّ مراد المحقّق بالنسب الّتي تكون إلى معلومٍ واحدٍ، نسبٌ مخصوصةٌ وهي العلوم، لا مطلق النسب، وكلامه يدلّ على ذٰلك، فلا يبطل دعواه تماثلها[1] باختلاف العلم والظنّ المتعلّقين بشيءٍ واحدٍ، كما ذكره في المثال من كون خالدٍ في الدار، على أنّ متعلّق الظنّ والعلم يمتنع أن يكون واحدًا، فإنّ الحكمَ العلميّ بأمرٍ لا بدّ فيه من الحكم بامتناع نقيضه، إذ هو معنى الجزم الّذي لا يتحقّق العلم من دونه، فالحكم الظنّيّ بذٰلك الأمر لا بدّ فيه من الحكم بإمكان نقيضه، فظهر أنّ مجموع متعلّق العلم مغايرٌ لمجموع متعلّق الظنّ.

---

(١) في «ق، ك»: «تماثلهما».

[المسألة العاشرة: في أنه - تعالى - ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض]

قال المصنّف: «وليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ، وإلّا لكان حادثًا لما ذكرنا، ولم يصحّ أن يفعل الجسم. وبهذا تبطل المعاني أيضًا في القدرة واستحالة خرق الإجماع في إثبات معنًى ونفي معنًى».

قال الشارح دام ظله: «في هٰذه المسألة ثلاثة مباحث»:

[المبحث الأوّل: أنّه - تعالى - ليس بجسم]

«الأوّل: أنّه - تعالى - ليس بجسمٍ. ذهبت الإماميّة وأكثر العقلاء إلى أنّه - تعالى - ليس بجسمٍ. وذهبت الحشويّة إلى أنّه - تعالى - جسمٌ[1]، فقال بعضهم: إنّه طويلٌ عريضٌ عميقٌ. وقال آخرون منهم» أي من الحشويّة القائلين بكونه - تعالى - جسمًا «إنّه جسمٌ

---

(١) الحشويّة: هم المجسّمة والمشبّهة، أو فرقة من المشبّهة. واختلف في ضبط الحشويّة، فقيل: بإسكان الشين؛ لأنّ منهم المجسّمة، والمجسّمة محشوٌّ، والمشهور أنّه بفتحها نسبةً إلى الحشاء؛ لأنّهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصريّ في حلقته، فوجد في كلامهم غرائب، فقال: ردّوا هٰؤلاء إلى حشا الحلقة، فسمّوا بالحشويّة، أي جانبها، والجانب سمّي حشاءً، منه الأحشاء لجوانب البطن. وقيل: سمّوا حشويّةً؛ لأنّ كلامهم حشوٌ لا منطق فيه ولا عقل، مثل قولهم في الإمامة: خرج رسول الله ﷺ ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في لمّ الشعث ولمّ الكلمة في أمور الملك والرعيّة.

لا كالأجسام»[١].

وهم طائفةٌ من أهل الحديث بالغوا في إجراء الآيات والأحاديث الّتي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم، حتّى أثبتوا لله ـ تعالى ـ جسمًا وأبعاضًا، فهم يمنعون من تأويل الآيات الواردة في الصفات ويقولون: بالجمود على الظواهر، وكان تمسّكهم أيضًا في التشبيه بأحاديث موضوعةٍ ومدسوسةٍ. وقالوا: إنّ طريق معرفة الله ـ تعالى ـ هو السمع والتقليد لا العقل، وإنّ البحث والنظر حرامٌ.

وقيل: لقّبوا بهٰذا اللقب؛ لإدخالهم في الحديث كثيرًا من الغرائب، فهم يحشون الأحاديث بالأخبار الغريبة والروايات المغلوطة، ومنها المأخوذ عن اليهود المسمّى بالإسرائيليّات، كحديث: أنّ الله ـ تعالى ـ لمّا أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل، فأجراها حتّى عرقت، ثمّ خلق نفسه من ذٰلك العرق، وكذا حديث: خلق الله الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما، وغيرها من الأحاديث الموضوعة الباطلة، وأجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، وهم يجوّزون الرؤية في الدنيا، وأن يزوروه ويزورهم، وتبعهم أقوامٌ في تمسّكهم بظواهر الأحاديث كمشبّهة الحنابلة، وأبرز من مثّل هٰذه الفرقة عبد الله بن محمّد بن كُلّاب.

ومنهم من مال إلى مذهب الحلوليّة، ويقولون: يجوز أن يظهر البارئ ـ تعالى ـ بصفة شخصٍ، كما كان جبرئيل عليه السلام ينزل على صورة أعرابيٍّ.

وقال الشهرستانيّ: «ومن مذهب الأشعريّ: أنّ كلّ موجودٍ يصحّ أن يرى، فإنّ المصحّح للرؤية إنّما هو الوجود، والبارئ ـ تعالى ـ موجودٌ، فيصحّ أن يرى». راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٣ ـ ١١٣؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (للرازيّ)، ص ٩٧ – ١٠٠؛ توضيح المراد، ص ٥٧٧؛ معجم الفرق الإسلاميّة، ص ٩٧ و٩٨. وقد بيّن الفضل بن شاذان النيسابوريّ معتقدهم في: الإيضاح، ص ١٧؛ ونقله: شرح منهاج الكرامة، ج ١، ص ١٥ و١٦.

(١) والقائلون هم مشبّهة الحشويّة كمضرٍ وكهمس والهيجميّ، كما في: شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٩٩. وهٰذه من بدع الكرّاميّة، كما في: التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٥٧؛ وراجع: المغني، ج ٧، ص ٩٦؛ نقد المحصّل، ص ٤٤٩.

«وهٰذا القول غير محقّقٍ؛ لأنّهم إن عنوا» بكونه جسمًا «أنّه طويلٌ عريضٌ عميقٌ، فهو المذهب الأوّل بعينه، ودليل الإبطال» أي الدليل الدالّ على إبطال المذهب الأوّل «مشتركٌ بينهما» أي بين هٰذين المذهبين، بمعنى أنّه دليلٌ على إبطال المذهب الثاني أيضًا؛ لكونهما واحدًا في الحقيقة على هٰذا التفسير. «ومع ذٰلك» أي ومع كون هٰذا المذهب، أعني الثاني، باطلًا بالدليل الدالّ على إبطال المذهب الأوّل «فقولهم:» إنّه جسمٌ «لا كالأجسام، مناقضةٌ»؛ لأنّ كونه جسمًا يقتضي مشاركته للأجسام في الجسميّة، وكونه لا كالأجسام يقتضي عدم مشاركته للأجسام في شيءٍ؛ إذ لو شاركها في شيءٍ ما لكان كالأجسام في ذٰلك الشيء، وهٰذا تناقضٌ[1].

وفي هٰذا الكلام نظرٌ؛ فإنّ الظاهر أنّ القائل بذٰلك لا يريد أنّه لا كالأجسام في أمرٍ من الأمور، بمعنى أنّه لا يشاركها في شيءٍ أصلًا؛ فإنّ هٰذا غير معقولٍ؛ لأنّ كلّ مفهومين فهما مشتركان في سلب ما سواهما عنهما، بل المراد به عدم مشاركته للأجسام في أمورٍ مخصوصةٍ، كالحدوث والافتقار إلى الغير، والتركّب من الجواهر الأفراد، أو المادّة والصورة، كما يقال: إنّه شيءٌ لا كالأشياء، أي لا كالأشياء المغايرة له.

---

(١) كما قال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «وقولهم: إنّه جسمٌ لا كالأجسام مناقضةٌ؛ لأنّه نفيٌ لما أثبت بعينه؛ لأنّ قولهم جسمٌ يقتضي أنّ له طولًا وعرضًا وعمقًا، فإذا قيل بعد ذٰلك لا كالأجسام اقتضى نفي ذٰلك بعينه، فيكون مناقضةً، وليس قولنا: شيءٌ لا كالأشياء مناقضةً؛ لأنّ قولنا شيءٌ لا يقتضي أكثر من أنّه معلومٌ، وليس فيه تجنيسٌ، فإذا قلنا: لا كالأشياء المحدثة، لم يكن في ذٰلك مناقضةٌ». الاقتصاد، ص ٧١.

قوله: «وإن عنوا بكونه جسمًا أنّه قائمٌ[١] بذاته لا كالأجسام، أي ليس له طولٌ وعرضٌ و[٢]عمقٌ، فهو مسلّمٌ، إلّا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم على القائم[٣] بذاته، وهو غير مصطلحٍ عليه، فترجع المنازعة إلى اللفظ»، وهو أنّ لفظ[٤] الجسم هل يطلق بحسب الوضع اللغويّ على القائم بذاته المجرّد عن الأبعاد، أو[٥] لا، وهٰذا بحثٌ يرجع[٦] إلى أهل اللغة.

«والدليل على نفي الجسميّة عنه - تعالى - وجوهٌ:[٧]»

[الدليل الأوّل على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الأوّل: أنّه لو كان - تعالى - جسمًا، لما انفكّ عن الأكوان الحادثة»، أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وكلّ ما لا ينفكّ عن الأكوان الحادثة، فهو حادثٌ، ينتج: لو كان - تعالى - جسمًا لكان حادثًا، وقد سلف بيان صدق هاتين القضيّتين - أعني الشرطيّة الصغرى والحمليّة الكبرى - في بيان حدوث الأجسام.

---

(١) في «ط»: «قديمٌ».

(٢) في «ق»: «ولا».

(٣) في «ط»: «القديم».

(٤) في «ق»: «لفظة».

(٥) في «ق، ك، ص»: «أم».

(٦) في «ط»: «نرجع فيه» بدل: «يرجع».

(٧) راجع: الرسائل العشر (للشيخ الطوسيّ)، ص ١٠٥؛ المباحث المشرقيّة، ج ٢، ص ٤٥٨ ذكر فيه خمسة وجوه؛ معارج الفهم، ص ٣٤٤ وفيه ثلاثة وجوه.

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثاني: لو كان الله - تعالى - جسمًا، لما صحّ منه فعل الجسم، والتالي باطلٌ»؛ لما تقدّم من بيان كونه - تعالى - فاعلًا للأجسام، «فالمقدّم مثله» أي باطلٌ.

«وبيان الشرطيّة وجهان:»

«الأوّل: أنّ الأجسام متماثلةٌ» على ما سلف، فإذا صحّ على أحدها شيءٌ، صحّ على الباقي؛ لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، فلو صحّ منه - تعالى - على تقدير كونه جسمًا فعل الجسم، لصحّ منّا أيضًا فعله لمشاركتنا إيّاه في الجسميّة المتماثلة، والتالي باطلٌ بالضرورة؛ فإنّا نعلم علمًا بديهيًّا أنّه يمتنع منّا فعل الأجسام، فكذا المقدّم.

«الثاني: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته؛ لأنّه إنّما يكون موجودًا بالفعل بها»، أي بصورته، «وإنّما يفعل من حيث هو موجودٌ» بالفعل «والصورة إنّما تفعل بمشاركة الوضع» أي ليست علّةً لأثرها على الإطلاق، بل بمشاركة الوضع ومصاحبته[1]، فهو شرط تأثيرها «فإنّ النار لا تسخن أيّ جسمٍ اتّفق، بل ما قرب منها، وما بَعُدَ عنها إنّما تفعل فيه بواسطة فعلها في القريب»، فإذن الصورة لا تأثير لها فيما ليس ذا وضعٍ، «والفاعل في المركّب فاعلٌ في جزئيه» معًا، وإلّا لما كان فاعلًا في المركّب، بل في أحد جزئيه، والجسم مركّبٌ من الهيولى والصورة، فالفاعل له يجب أن يكون فاعلًا في كلّ واحدٍ من جزئيه، أعني الهيولى والصورة، فقد ظهر أنّ الجسم لو فعل الجسم لفعل هيولى ذلك الجسم، لكن التالي باطلٌ؛ لأنّه «لا مشاركة

---

(١) في النسخ غير منقوطةٍ وغير واضحةٍ، وفي بعضها تقرأ: «مضامته»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

بين الهيولى والصورة في الوضع»؛ إذ لا وضع للهيولى بانفرادها؛ لأنّها لو كانت ذات وضعٍ لكانت منقسمةً؛ لاستحالة ثبوت جوهرٍ ذي[١] وضعٍ غير منقسمٍ، فتتركّب من الهيولى والصورة، فتكون لها هيولى أخرى ويتسلسل، وإنّه محالٌ، ولأنّ المشاركة في الوضع الّذي هو شرط تأثير الصورة فيها موقوفٌ على كونها ذات وضعٍ بالفعل الموقوف على كونها موجودةً بالفعل[٢] الموقوف على إيجاد الفاعل لها الموقوف على المشاركة في الوضع، وهو دورٌ بمراتب.

«وهٰذا دليل الأوائل على كونه - تعالى - ليس بجسم مضافًا إلى غيره من الأدلّة»[٣] الدالّة على هٰذا المطلوب.

[الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثالث» من الأدلّة الدالّة على استحالة كونه - تعالى - جسمًا «أنّ كلّ جسمٍ، فهو مركّبٌ، إمّا من الأجزاء الّتي لا تتجزّأ» كما هو مذهب جمهور المتكلّمين «أو من المادّة والصورة»، كما هو مذهب جمهور الحكماء، «وواجب الوجود ليس بمركّبٍ» أصلًا، فواجب الوجود ليس بجسمٍ. أمّا الصغرى، فقد تقدّم بيانها في القول في الجوهر والعرض، وأمّا الكبرى، فقد سلف بيانها في خواصّ الواجب.

---

(١) في «ق»: «ذا».

(٢) لم يرد في «خ»: «بالفعل».

(٣) انظر بعض براهين الفلاسفة على نفي جسميّته ـ تعالى ـ في التعليقات (لابن سينا)، ص ٣٧؛ والمباحث المشرقيّة، ج ٢، ص ٤٥٨.

قال المصنّف: «وبهذا تبطل المعاني أيضًا في القدرة».

أشار بذلك إلى الوجه الثاني، وهو الاستدلال على كونه - تعالى - ليس بجسمٍ بكونه فاعلًا للأجسام.

«ومراده أنّ الواحد منّا لمّا كان قادرًا بقدرةٍ» زائدةٍ على ذاته، «لم يصحّ منه فعل الأجسام؛ لأنّه إمّا أن يفعل مخترعًا» أي من غير اعتمادٍ ولا مباشرةٍ «أو متولّدًا» وهو ما تعدّى محلّ القدرة «أو مباشرًا»، وهو ما كان مجاوزًا[1] لمحلّ القدرة بتوسّط الاعتماد.

«والأوّل» وهو أن يفعله مخترعًا «باطلٌ؛ لأنّ المخترع لا يصحّ» وقوعه «بالقدرة، فإنّ القويّ الشديد لا يمكنه أن يخترع في يد المريض الضعيف تحريكًا ولا تسكينًا إلّا بالاعتماد».

«والثاني» أعني كون فعله متولّدًا «باطلٌ؛ لأنّا إمّا أن نفعل الجسم في محلّ قدرتنا، فيلزم التداخل، أو لا في محلّ قدرتنا وهو إنّما يكون بالاعتماد في الجهات المختلفة، ولا جهة أولى بوقوعه من أخرى، ولأنّا لو اعتمدنا أوقاتًا طويلةً لم نفعل جسمًا».

«والثالث» أعني كونه بالمباشرة فهو «باطلٌ، وإلّا لزم التداخل»؛ لأنّ الفعل المباشر لا يتجاوز عن محلّ القدرة، «وإذا ثبت أنّ القادر بقدرةٍ لا يصحّ منه فعل الجسم»، وثبت أنّ الله - تعالى - فعل الجسم، «ثبت أنّ الله - تعالى - ليس قادرًا

---

(١) في «ص، ق»: «مجاورًا».

بالقدرة، ويلزم من ذٰلك نفي جميع المعاني كالعلم والحياة» والكلام والبقاء «وغير ذٰلك؛ لوقوع الإجماع على أحد الأمرين»، وهما ثبوت جميع المعاني المذكورة ونفي جميعها، «فالفرق» وهو القول بثبوت بعض المعاني ونفي البعض قولٌ «ثالثٌ خارقٌ للإجماع»، وبطل الأوّل - أعني ثبوت جميع المعاني ببطلان ثبوت القدرة معنًى - فتعيّن الثاني، وهو نفي الجميع، وهو المدّعى.

وفي هٰذا الاستدلال نظرٌ؛ فإنّه لا يلزم من مشاركتنا إيّاه في زيادة القدرة على الذات مساواة قدرته لقدرتنا، وحينئذٍ يجوز انتفاء تعلّق قدرتنا بإيجاد الجسم وثبوت تعلّق قدرة الله - تعالى - به.

قوله في الاعتماد: "لا جهة بوقوعه أولى من أخرى" ممنوعٌ؛ لجواز ثبوت أولويّة لبعض الجهات، إمّا لتعلّق الإرادة بها، أو لغير ذٰلك من أسباب المرجّحات.

واعلم: أنّه إنّما جعل الدليل الثاني الدالّ على نفي الجسميّة عنه - تعالى - دالًّا على نفي أحد المعاني وهو القدرة؛ لكونه مساويًا للدليل المذكور على نفي المعاني في القدرة في الصورة، ولمشاركته إيّاه في بعض مادّته، فإنّ حاصل كلّ واحدٍ منهما يرجع إلى قياسٍ مركّبٍ من متّصلةٍ واستثناء نقيض تاليها لينتج نقيض المقدّم.

وبيان الملازمة بالقياس على الواحد منّا:

فالأوّل هٰكذا: لو كان الله - تعالى - جسمًا لم يصحّ منه فعل الجسم، لٰكنّه قد فعل الجسم؛ لأنّه فاعلٌ للعالم، فلا يكون جسمًا، وبيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم، والجامع هو الجسميّة المشتركة الثابتة في الأصل تحقيقًا، وفي الفرع على التقدير.

والثاني هٰكذا: لو كان الله - تعالى - قادرًا بقدرةٍ زائدةٍ على ذاته لم يصحّ منه فعل الجسم، لٰكن قد صحّ منه فعل الجسم؛ لكونه صانع العالم، فلا يكون قادرًا

بقدرة، وبيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم، والجامع كون كلّ واحدٍ منهما قادرًا بقدرةٍ زائدةٍ، وهٰذا الجامع ثابتٌ في محلّ الوفاق تحقيقًا، وفي المتنازع على التقدير.

وهٰذان ضعيفان؛ لأنّا نمنع من علّيّة الجامع المذكور في كلٍّ منهما للحكم المذكور فيه، فإنّا لا نسلّم أنّ العلّة في امتناع فعلنا للجسم كونه الواحد منّا جسمًا، أو كونه قادرًا بقدرة، وإن سلّمنا ذٰلك، لٰكن يجوز اشتراط تأثير هٰذه العلّة في الحكم بشرطٍ مفقودٍ في الفرع، أو وجودٍ مانعٍ فيه.

[المبحث الثاني: في أنّه - تعالى - ليس بجوهر]

قوله[١]: «البحث[٢] الثاني في أنّه - تعالى - ليس بجوهرٍ[٣].

لفظ الجوهر يقال على معانٍ[٤]:

أحدها: المتحيّز الّذي لا يقبل القسمة» في جهةٍ من الجهات، وهو المسمّى بالجزء الّذي لا يتجزّأ وبالجوهر الفرد «وهو منفيٌّ عن الله - تعالى - لما يأتي من

---

(١) أي قول الشارح العلّامة قدس سره.

(٢) في المصدر: «المبحث».

(٣) راجع: الرسائل العشر (للشيخ الطوسيّ)، ص ١٠٥؛ قواعد المرام، ص ٧٠؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٧.

(٤) ذكر ابن ميثمٍ البحرانيّ خمسة معانٍ للجوهر بقوله: «الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظيّ على معانٍ: أحدها: حقيقة الشيء وذاته. الثاني: الموجود الغنيّ عن المحلّ. الثالث: الشيء الّذي إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوعٍ. الرابع: القابل للصفة. الخامس: ما يكون موردًا للصفات المتعاقبة». قواعد المرام، ص ٧٠.

استحالة التحيّز عليه، ولأنّ كلّ متحيّزٍ لا يخلو عن الحوادث» أعني الأكوان «فيكون حادثًا».

«الثاني: الجـوهر ذات الشيء وحقيقته» كما يقال جوهر السواد، أي حقيقته وذاته «والله[1] - تعالى - ذاتٌ وحقيقةٌ؛ لأنّه - تعالى - محقّق كلّ حقيقةٍ»؛ لأنّ كلّ ما عداه من الحقائق والذوات لولا إيجاد الله - تعالى - إيّاه، لكان نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا، «فكيف ينفى عنه ما ثبت لكلّ حقيقةٍ، فهو بهٰذا المعنى جوهرٌ»، لٰكن لا يطلق عليه هٰذا اللفظ؛ لعدم الإذن الشرعيّ في ذٰلك المعنى.

«الثالث: الجوهر الموجود لا في موضوعٍ»، والمراد بالموضوع هنا المحلّ المقوّم لما يحلّ فيه كالجسم للسواد والحركة «والله - تعالى - يكون جوهرًا بهٰذا المعنى عند القائلين بكون وجوده زائدًا على ماهيّته» وهو مذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة «وليس جوهرًا بهٰذا المعنى عند القائلين بكون وجوده نفس حقيقته»، وهم الفلاسفة وأبو الحسين البصريّ وأبو الحسن الأشعريّ «فإنّ الموجود في قولهم»: الموجود لا في موضوعٍ «لا يعنون به الموجود بالفعل، وإلّا لكان الشكّ في وجود زيدٍ بالفعل شكًّا[2] في جوهريّته»؛ لأنّ الجوهريّة إذا كانت عبارةً عن الوجود بالفعل لا في موضوعٍ، فإذا لم يحصل لزيدٍ الوجود بالفعل لم تكن الجوهريّة حاصلةً له، وحينئذٍ لا نجزم بكونه جوهرًا إلّا إذا جزمنا بكونه موجودًا بالفعل، فعلىٰ تقدير عدم الجزم بوجوده بالفعل

---

(١) في «ص»: «لله».

(٢) في «خ»: «شكّ».

وحصول الشكّ فيه يتحقّق عدم الجزم بجوهريّته وحصول الشكّ فيها، لٰكن التالي محالٌ؛ فإنّ زيدًا جوهرٌ بالضرورة، فظهر أنّهم لا يريدون بالموجود الموجود بالفعل، بل يريدون به الشيء الّذي له ماهيّةٌ وراء الوجود، بحيث[1] لو وجدت في الأعيان - أي في الخارج - لكانت لا في موضوعٍ، «وهٰذا إنّما يعقل فيما يكون وجوده زائدًا على ذاته».

[المبحث الثالث: في أنّه - تعالى - ليس بعَرَض]

قوله: «البحث[2] الثالث في أنّه - تعالى - ليس بِعَرَضٍ[3].

حدوث الجسم والجوهر الّذي لا يعقل قيام العرض إلّا بهما، يستلزم حدوثه»، أي حدوث العرض؛ ضرورة تأخّر وجود الحالّ عن وجود محلّه، فإذا كان محلّه حادثًا - أي مسبوقًا بالعدم - كان الحال أولى بالحدوث وسبق العدم، «وواجب الوجود ليس بحادثٍ، فلا يكون عرضًا».

واعلم: أنّ المراد بالجوهر في قوله: "حدوث الجسم والجوهر" إن كان هو الجزء الّذي لا يتجزّأ خرج الخطّ والسطح والجواهر المجرّدة مع تعقّل قيام الأعراض بكلّ واحدٍ منها، وإن أراد به الجنس الشامل لجميع أقسام الجوهر لم يكن له حاجةٌ إلى ضمّ الجسم إليه.

---

(١) لم يرد في «خ»: «بحيث».

(٢) في المصدر: «المبحث».

(٣) وقد اتّفق العقلاء على أنّ الربّ ـ تعالى ـ ليس بعرضٍ. راجع: الرسائل العشر (للشيخ الطوسيّ)، ص ١٠٥؛ المباحث المشرقيّة، ج ٢، ص ٤٦٦؛ التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٥٥؛ مناهج اليقين، ص ٣١٩؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٩؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٦٥.

[المسألة الحادية عشرة: في أنه - تعالى - ليس بمتحيز[١]]

قال المصنّف: «وليس متحيّزًا؛ لأنّه إن كان منقسمًا، فقد أبطلناه، وإلّا كان الله - تعالى - أصغر شيءٍ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق أكثر العقلاء عليه[٢]» أي على كونه - تعالى - ليس متحيّزًا «إلّا المجسّمة، واستدلّ المصنّف عليه بأنّه - تعالى - لو كان متحيّزًا لكان إمّا منقسمًا» أي قابلًا للقسمة «أو غير منقسمٍ، والأوّل» وهو كونه منقسمًا «باطلٌ؛ لما تقدّم من نفي الجسميّة عنه تعالى، والثاني» وهو كونه غير منقسمٍ «باطلٌ» أيضًا، «وإلّا لزم أن يكون الله - تعالى - أصغر الموجودات، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا»[٣].

وفي هٰذا نظرٌ؛ إذ لا يلزم من انتفاء الجسميّة انتفاء الانقسام حتّى يجعل ما تقدّم من نفي الجسميّة ملزومًا لنفي الانقسام؛ فإنّه لا يلزم من كون كلّ جسمٍ منقسمًا، كون كلّ منقسمٍ جسمًا؛ فإنّ الخطوط والسطوح[٤] منقسمةٌ، وليست

---

(١) المتحيّز: هو الحاصل في الحيّز. وأمّا معنى الحيّز، وكذا المتحيّز، فقد مرّ في هامش المسألة الأُولى في تعريف الجوهر والعرض والجسم من المقصد الثاني.

(٢) انظر اتّفاق العقلاء في المسألة في: تسليك النفس، ص ١٥١؛ كشف المراد، ص ٢٩٣.

(٣) انظر ثماني حجج على نفي كونه ـ تعالى ـ متحيّزًا في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٤٩؛ وانظر أيضًا: نقد المحصّل، ص ٢٥٩؛ المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة، ص ١٩؛ قواعد المرام، ص ٦٩؛ كشف المراد، ص ٢٩٣؛ تسليك النفس، ص ١٥١؛ تحصيل النجاة، ص ٥٩ و٦٠؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٦٥.

(٤) في «ط»: زيادة: «عند المصنّف».

أجسامًا، اللّهمّ إلّا أن يريد الجسم على رأي الأشعريّ الّذي عنده أنّ الجسم هو المنقسم مطلقًا[١]، سواءٌ أكان في بعدٍ واحدٍ، أم أبعادٍ.

قوله: «وأيضًا لو كان متحيّزًا لم ينفكّ عن الأكوان[٢] بالضرورة، وهي» أعني الأكوان «حادثةٌ» لما تقدّم، «وما لا ينفكّ عن الحوادث حادثٌ» بالضرورة، «وواجب الوجود ليس بحادثٍ»، فلا يكون متحيّزًا.

[المسألة الثانية عشرة: في أنه - تعالى - ليس حالًا في غيره]

قال المصنّف: «ولا حالًّا في شيءٍ، وإلّا[٣] يقوم بالمحلّ، وهو مستغنٍ مطلقًا، ويلزم قِدم المحلّ أيضًا».

قال الشارح دام ظله: «هٰذا» أي انتفاء الحلول عن الله تعالى «حكمٌ متّفقٌ عليه عند أكثر العقلاء، خلافًا لبعض النصارى القائلين بحلول الله - تعالى - في المسيح عليه السلام، ولبعض الصوفيّة القائلين بحلول الله - تعالى - في العارفين الواصلين[٤].

---

(١) تقدّم قوله وتخريجه في المسألة الأُولى في تعريف الجوهر والعرض والجسم من المقصد الثاني.

(٢) أي الحوادث، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. راجع: قواعد العقائد، ص ٣٠؛ تحصيل النجاة، ص ٥٩.

(٣) في «ر، ص، ط»: «لا» بدل «إلّا».

(٤) إنّ النصارى يذكرون الحلول تارةً، والاتّحاد أخرى، ذهبوا إلى أنّ الله ـ تعالى ـ جوهرٌ واحدٌ مع ثلاثة أقانيم ـ أي صفاتٍ ـ هي: الوجود والعلم والحياة، المعبّر عنها عندهم، بالأب، والابن،

والدليل على نفي الحلول عنه - تعالى - أنّ المعقول منه» أي من الحلول «قيام موجودٍ بموجودٍ على سبيل التبعيّة بشرط امتناع قيامه بذاته، والحلول بهٰذا المعنى محالٌ على الله تعالى»؛ لاستحالة أن يكون متقوّمًا بغيره تابعًا له[1].

«فإن عنى» القائلون «بالحلول» أي بحلوله - تعالى - في المسيح عليه السلام، أو في العارفين هٰذا المعنى، فلا حاجة لنا إلى الاستدلال على إبطاله؛ لكونه - أي لكون إبطاله - حينئذٍ بيّنًا جليًّا مستغنيًا عن إقامة البرهان، وإن عنوا به معنًى آخر، «فلا كلام فيه» أي في إثباته أو نفيه «إلّا بعد إفادة تصوّره»؛ ضرورة تأخّر الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات عن تصوّر ذٰلك الشيء تأخّرًا ذاتيًّا.

«وقد استدلّ المصنّف رحمه الله» أي على امتناع حلوله - تعالى - في غيره «بأنّه لو حلّ، فإمّا مع وجوب أن يحلّ، أو مع جوازه، والأوّل باطلٌ، وإلّا لزم افتقاره - تعالى - إلى المحلّ، وتقوّمه به على ما فسّر الحلول به»، وهو باطلٌ بما تقدّم

وروح القدس، يقولون: الله ـ سبحانه ـ هو الأب، وهو الذات مع الوجود، والمسيح عليه السلام هو الابن، وهو الذات مع العلم، ويطلقون عليه اسم الكلمة، ويختصّونه بالاتّحاد، وروح القدس، وهو الذات مع الحياة. انظر دراسة معتقدهم في الحلول والاتّحاد والردّ عليهم في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٦٥؛ المطالب العالية، ج ٢، ص ١٠١؛ نقد المحصّل، ص ٢٦؛ قواعد المرام، ص ٧٣؛ مناهج اليقين، ص ٣٢٠؛ تسليك النفس، ص ١٥١؛ كشف المراد، ص ٢٩٣ وفيه مسألةٌ مستقلّةٌ في الردّ على الاتّحاد؛ وكذٰلك: اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٥٧؛ تحصيل النجاة، ص ٦١؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(١) انظر هٰذا الوجه بعد وجهين آخرين في: تحصيل النجاة، ص ٦٠.

من كونه - تعالى - غنيًّا مطلقًا، «وللزم أيضًا قدم المحلّ»؛ لكونه - تعالى - قديمًا، فمحلّه الّذي هو متبوعه ومقوّمه أولى بالقدم، «وهو باطلٌ؛ لما تقدّم من حدوث العالم» الّذي هو عبارةٌ عن جميع ما سوى الله تعالى، ومحلّه من جملة ما سواه.

«والثاني» وهو حلوله مع جواز أن يحلّ «باطلٌ؛ لأنّه ينافي الحلول»؛ لأنّ الحلول يقتضي امتناع قيام الحالّ بذاته ووجوب تبعيّته للمحلّ وتقوّمه به، وذلك ينافي إمكان وجوده غير حالٍّ في محلّه.

واعلم: أنّ المصنّف إنّما استدلّ على نفي الحلول عنه - تعالى - بكون الحلول ملزومًا لتقوّمه - تعالى - بغيره ولقدم محلّه، وكلاهما تقدّم بيان استحالته، فيكون الحلول محالًا، والشارح دام ظله جعل الحلول ملزومًا لأحد قسمين[١] هما[٢] وجوب الحلول وإمكانه على سبيل البدل، واستدلّ باستحالة كلٍّ منهما على استحالته.

قوله: «قال بعضهم» يعني فخر الدين الرازيّ «"إنّ المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز تبعًا لحصول محلّه فيه"[٣]، وهٰذا غير جيّدٍ؛ لأنّ حلول

---

(١) في «ق»: «القسمين».

(٢) في «ر»: «وهما».

(٣) المحصّل، ص ٣٦٣. وقال: بأنّ هٰذا هو المعتمد في إبطال الحلول. وانظر المعقول من الحلول منه أيضًا في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٦٥؛ المطالب العالية، ج ٢، ص ١٠٢.

الصورة الجسميّة والنوعيّة في الموادّ[١]، وحلول الأعراض النفسانيّة كالعلوم والاعتقادات في النفوس، لا يمكن بهٰذا المعنى الّذي ذكره».

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الصور الجسميّة والنوعيّة ليست أعراضًا حاصلةً في الحيّز تبعًا لحصول محلّها، أعني المادّة في ذٰلك الحيّز.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ تلك الأعراض قائمةٌ بالنفوس المجرّدة عن الأحياز، ومع ذٰلك، فهو معقولٌ مفهومٌ، ولو لم يكن معقولًا لما اشتغل[٢] المتكلّمون بنفيه بالدليل، بل كانوا ينفونه بعدم تعقّله، ولم يتكلّفوا إقامة[٣] الحجّة على نفيه، هٰكذا قال المحقّق، ثمّ قال: «والحقّ أنّ حلول الشيء في الشيء لا يتصوّر إلّا إذا كان الحال، بحيث لا يمكن أن يتعيّن إلّا بتوسّط المحلّ، ولا يمكن أن يتعيّن واجب الوجود بغيره، فإذن حلوله في غيره بهٰذا الوجه محالٌ»[٤].

«وإذا ثبت أنّه - تعالى - ليس بمتحيّزٍ ولا حالٍّ في المتحيّز، ثبت أنّه - تعالى - ليس في جهةٍ[٥]، ولا في مكانٍ بالضرورة، خلافًا للكرّاميّة والمجسّمة القائلين

---

(١) في «ط»: «المراد».

(٢) في المصدر (نقد المحصّل، ص ٢٦٢): «استقلّ».

(٣) في «ص، ق»: «لإقامة».

(٤) نقد المحصّل، ص ٢٦٢.

(٥) كما في: تحصيل النجاة، ص ٦٠؛ وانظر مسألةً مستقلّةً في خصوص نفي الجهة عنه ـ تعالى ـ في: كشف المراد، ص ٢٩٤.

بكونه - تعالى - في جهة فوق، والدلائل السمعيّة مؤوّلةٌ[١]»؛ لأنّ الدليل العقليّ إذا عارضه دليلٌ نقليٌّ امتنع العمل بهما وإهمالهما والعمل بالنقليّ وإهمال العقليّ؛ لأنّ العقل أصلٌ للنقل على ما عرفت، فلو قدّمناه عليه لزم ترجيح الفرع على أصله، والقدح في الأصل لأجل الفرع المستلزم للقدح في الفرع، وكلاهما محالٌ، فتعيّن العمل بالدليل العقليّ وإهمال ظاهر النقليّ، وهو المطلوب.

[المسألة الثالثة عشرة: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال المصنّف: «ولا تقوم الحوادث بذاته تعالى، وإلّا لكان حادثًا».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق العقلاء عليه» أي على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى[٢] «إلّا الكرّاميّة، والدليل

---

(١) في «خ»: «متأوّلةٌ».

(٢) مَن القائل بقيام الحوادث بذاته تعالى؟

الظاهر أنّ أوّل من قال بقيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ هم المجوس حسب ما نسب إليهم في كتب المتكلّمين وغيرهم نحو ما في: الشامل، ص ٣٠٠.

ونسبه الآمديّ إلى المجوس أيضًا، وبيّن معتقد الكرّاميّة واختلافهم في ذٰلك، ما نصّه: «غير المجوس، والكرّامية، فإنّهم اتّفقوا على جواز قيام الحوادث بذات الربّ تعالى، غير أنّ الكرّامية لم يجوّزوا قيام كلّ حادثٍ بذات الربّ تعالى، بل قال أكثرهم: هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق، ثمّ اختلفوا في هٰذا الحادث، فمنهم من قال: هو قوله: "لٰكن". ومنهم من قال: هو الإرادة. فخلق الإرادة أو القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة، لا أنّه حادثٌ بإحداثٍ، وأمّا خلق باقي المخلوقات، فمستندٌ إلى الإرادة أو القول على اختلاف مذاهبهم، فالمخلوق

القائم بذاته يعبّرون عنه بالحادث، والخارج عن ذاته يعبّرون عنه بالمحدث، ومنهم من زاد على ذٰلك حادثين آخرين وهما: السمع والبصر». أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٠ و٢١.

ثمّ من المسلمين الكرّاميّة كما اشتهر عنهم، وأضاف قطب الدين السبزواريّ إلى الكرّاميّة: (الحنابلة)، الخلاصة في علم الكلام، ص ٣٥٣. والنسبة إلى الحنابلة أيضًا في شرح توحيد الصدوق (للقاضي سعيد القمّيّ)، ج ٣، ص ٢٣٤؟ وغيره.

وأمّا تعبير العلّامة قدس سره هنا: اتّفاق العقلاء على الامتناع، فكذٰلك تعبير الآمديّ، قال: «اتّفق العقلاء من أرباب الملل، وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الربّ تعالى». أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٠.

وذكر الجوينيّ اتّفاق الأشاعرة في المسألة في: الشامل، ص ٨٢ ـ ٣٠٠.

وأمّا مختار المعتزلة في المسألة باستخراج الجوينيّ من أصولهم، ففي قوله: «اعلموا وفّقكم الله أنّه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة، على أنّ القديم ـ تعالى ـ لا يقبل الحوادث؛ إذ العمدة في المسألة، على أنّ ما يقبل الحوادث لا يخلو منها، وهٰذا لا يستمرّ على أصولهم مع قولهم ...». الشامل، ص ٣٠٧.

وفي عبارة الفاضل المقداد اختلاف الناس في ذٰلك، إذ قال: «اختلف الناس في هٰذا المقام، أعني اتّصافه ـ تعالى ـ بالحوادث، فجوّزه الكرّاميّة على الإطلاق، ومنع منه الأشاعرة والفلاسفة والإماميّة على الإطلاق، وأمّا المعتزلة، فقد فصّلوا، فقالوا: يمتنع قيام الحوادث بذاته إذا كانت ذواتًا، ويجوز إذا كانت صفاتٍ متجدّدةً، ولا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريديّة والكارهيّة. وأبو الحسين البصريّ جوّز قيام الأحكام المتجدّدة بذاته ـ تعالى ـ كالأمور النسبيّة». إرشاد الطالبين، ص ٢٣٢.

وعلى خلاف كلّ ذٰلك اعتقاد الرازيّ إذ قال: «هل يعقل أن يكون [تعالى] محلًّا للحوادث؟ قالوا: إنّ هٰذا قولٌ لم يقل به أحدٌ إلّا الكرّاميّة، وأنا أقول: إنّ هٰذا قولٌ قال به أكثر أرباب المذاهب.

أمّا الأشعريّة، فإنّهم يدّعون الفرار من هٰذا القول، إلّا أنّه لازمٌ عليهم من وجوهٍ ...

وأمّا المعتزلة، فقد ذهب أبو عليّ وأبو هاشمٍ إلى أنّه يحدث في ذاته صفة المريديّة والكرّاميّة، ويحدث في ذاته كونه سامعًا مبصرًا لهٰذه الأصوات الحادثة، ولهٰذه الألوان الحادثة.

عليه[١] أنّه - تعالى - يستحيل عليه التغيّر؛ لاستحالة انفعاله عن غيره».

وتقرير هٰذا الدليل أن يقال[٢]: لو صحّ قيام شيءٍ من الحوادث بذات الله تعالى، لكان المقتضي لذٰلك الحادث، إمّا أن يكون واجب الوجود، أو غيره، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فظاهرةٌ؛ فإنّ ذٰلك الحادث

وأمّا أبو الحسين البصريّ، فقد صرّح بأنّ علم الله يتغيّر عند تغيّر المعلومات، وأنّ تلك العلوم إنّما تحدث في ذات الله تعالى.

وأمّا الفلاسفة، فإنّهم مع كونهم أبعد الناس عن هٰذا المذهب، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به ...».

وقال في نهاية البحث: «فيثبت بهٰذا البحث الّذي ذكرناه أنّ القول بحدوث الصفات في ذات الله قولٌ قال به جميع الفرق». المطالب العالية، ج ٢، ص ١٠٦ و١٠٧.

(١) طريقان كما قال الشهرستانيّ: «وللمتكلّمين عليه طريقان في الكلام: أحدهما: البرهان. والثاني المناقضة في الإلزام». نهاية الأقدام، ص ٦٩.

(٢) ويمكن عدّه دليلين، كما فهم ذٰلك الفاضل المقداد قدس سره من عبارة العلّامة قدس سره إذ قال: «واستدلّ المصنّف على الامتناع مطلقًا بوجهين: الأوّل: أنّه لو قام بذاته شيءٌ من الحوادث للزم تغيّره، واللازم باطلٌ، فالملزوم مثله ... الثاني: أنّ كلّ حادثٍ لا بدّ له من علّةٍ، فعلّة ذٰلك الحادث القائم بذاته ـ تعالى ـ إمّا أن يكون هو الله أو غيره، والقسمان محالان ...». إرشاد الطالبين، ص ٢٣٢ مع التلخيص.

ونقل الآمديّ أربع حججٍ عنهم، واعتقد أنّ كلّها ضعيفةٌ، ثمّ استدلّ بما هو المعتمد عنده، راجع: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٢ ـ ٢٨.

وأمّا المعتمد من الأدلّة عند المحقّق الطوسيّ قدس سره، ففي قوله: «واعلم أنّ المعتمد في هٰذا المقام الاستدلال بامتناع التغيّر عليه ـ تعالى ـ معه لامتناع انفعاله في ذاته». نقد المحصّل، ص ٢٦٦.

وانظر الدليل في المسألة أيضًا في: نهاية الأقدام، ص ٦٩؛ الشامل، ص ٨٢؛ قواعد المرام، ص ٧٤؛ تحصيل النجاة، ص ٦١، وفيه ثلاثة وجوه.

ممكنٌ على ما تقدّم من أنّ كلّ محدَثٍ ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فله مؤثّرٌ بالضرورة، وهو منحصرٌ في الواجب تعالى[١].

وأمّا بطلان الأوّل من قسمي التالي؛ فلأنّه يلزم[٢] ثبوت الملازمة بينه وبين الواجب تعالى؛ ضرورة لزوم المعلول لعلّته، لٰكن هٰذا محالٌ؛ لأنّه يقتضي إمّا كون الحادث قديمًا، أو كون الواجب - تعالى - حادثًا، وهما محالان بالضرورة، ولأنّه يلزم أن يكون الله - تعالى - قابلًا وفاعلًا، وهو أيضًا محالٌ.

وأمّا بطلان الثاني فظاهرٌ؛ لاستحالة تأثّر الله - تعالى - عن غيره وانفعاله عنه.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر ذات الواجب تعالى؟

قولكم يلزم حصول التلازم بين ذٰلك الحادث، وبين ذات الواجب تعالى.

قلنا: لا نسلّم، وإنّما يلزم ذٰلك إن لو كان تأثّر ذات الواجب في ذٰلك الحادث على سبيل الإيجاب الخالي عن الشرط الحادث، أمّا إذا كان فاعلًا له على سبيل الاختيار، أو على سبيل الإيجاب المنوط بالشرط الحادث، فلا.

فإن قلت: يلزم على الأوّل - أعني تأثّره تعالى في ذٰلك الحادث على سبيل الاختيار - وجوده قبل وجوده؛ وذٰلك لأنّه لا بدّ وأن يكون ذٰلك الحادث من صفات الكمال، فيكون الداعي إلى إيجاده متحقّقًا قبل زمان فرض وجوده فيه، والقدرة أزليّةٌ أبديّةٌ، وعند وجود الداعي والقدرة يجب الفعل، فيكون الحادث موجودًا قبل زمان وجوده، وهو المدّعى، وأيضًا يلزم كونه - تعالى - ناقصًا في الأزل؛ لخلوّه عن ذٰلك الحادث الّذي هو صفة الكمال.

---

(١) في «ك، ص، ط» زيادة: «وغيره» بعد «تعالى».

(٢) في «ط» زيادة: «من» بعد «يلزم».

ومن الثاني التسلسل؛ لأنّ ذٰلك الشرط لا بدّ وأن يكون من فعله تعالى، فإن لم يتوقّف إيجاده - تعالى - إيّاه على شرطٍ، لزم تحقّق التلازم لوجوب حصول المعلول عند حصول العلّة وشرطها، وإن توقّف إيجاده لذٰلك الشرط على شرطٍ آخر نقلنا الكلام إليه، ويتسلسل.

قلت: أمّا الجواب عن الأوّل، فلا نسلّم أنّه يلزم ما ذكرتم، وإنّما يلزم ذٰلك إن لو لم تتعلّق إرادة الله - تعالى - بإيجاده في الوقت المعيّن لذاتها، أو لأمرٍ لا تصل عقول البشر إلى علمه بكنهه، بل يعلم أنّه مخصّصٌ للإيجاد بوقت الوجود كما في أفعاله - تعالى - وإيجاده للذوات الممكنة والصفات القائمة بغيره، ولا يلزم كونه - تعالى - ناقصًا في الأزل، وإنّما يلزم ذٰلك إن لو كان الحادث صفة كمالٍ للذات في الأزل، وهو ممنوعٌ؛ لجواز كونه صفة كمالٍ عند وجوده كالخبر والأمر والنهي؛ فإنّه صفة كمالٍ عند وجود المخبَر والمأمور والمنهيّ، وصفة نقصٍ عند عدمهم.

وأمّا عن الثاني، فلا نسلّم أنّ الشرط يجب أن يكون من فعله تعالى، ولِمَ لا يجوز أن يكون من فعل الغير؟ كما في بعض أفعاله تعالى، فإنّ عقابه[1] العصاة مشروطٌ بعصيانهم، وتكليفنا بالحجّ والزكاة مشروطٌ بحصول شرطٍ قد يكون من فعلنا، فلِمَ لا يجوز مثله في الصفات؟ وكما في الصفات الإضافيّة.

قوله: «وقد استدلّ المصنّف عليه بالدليل المشهور عند المتكلّمين، وهو أنّه لو صحّ قيام الحوادث بذاته - تعالى - لم ينفكّ عنها، والتالي باطلٌ، وإلّا لكان حادثًا، فالمقدّم مثله.

---

(١) في «ص»: «عقاب».

بيان الشرطيّة وجهان[١]:

أحدهما: أنّه لو صحّ قيام الحوادث به لم يخل عنها وعن أضدادها»، وذلك بناءً على قاعدتهم المشهورة، من أنّ كلّ ذاتٍ صحّ عليها الاتّصاف بأمرٍ من الأمور، فإنّه يجب أن تكون موصوفةً بذلك الأمر، أو بضدّه، «وأضدادها حادثةٌ أيضًا». أمّا أوّلًا؛ فلما تقدّم من بيان حدوث كلّ ما سوى الله تعالى. وأمّا ثانيًا؛ فلأنّها لو كانت قديمةً لم يصحّ عليها العدم على ما تقدّم من استحالة عدم القديم، وإذا لم يصحّ عليها العدم، لم يصحّ وجود شيءٍ من هذه الحوادث المدّعى اتّصافه - تعالى - بها، وإلّا لزم اجتماع الأضداد، وهو محالٌ.

«الثاني: أنّ صحّة الاتّصاف بالحوادث من لوازم الماهيّة»، وإلّا لكانت عارضةً تلحق الماهيّة بتوسّط آخر، فإن كان ذلك الآخر لازمًا للماهيّة والصحّة لازمةً لذلك الآخر، كانت الصحّة لازمةً للماهيّة؛ لأنّ لازم اللازم لازمٌ. وإن كان ذلك الآخر عارضًا للماهيّة، افتقر في عروضه لها إلى آخر، فإن كان لازمًا للماهيّة وكان الأوّل لازمًا له، كان لازمًا، وإن كان عارضًا تسلسل، وكذا إن كانت الصحّة عارضةً لذلك اللازم، فإنّه يلزم إمّا أن تكون لازمةً، أو تتسلسل الوسائط إلى غير النهاية، وإنّه محالٌ، وأيضًا فالصحّة عبارةٌ عن الإمكان، وهو لازمٌ لماهيّة الممكن، وإلّا جاز انقلاب الحقائق، وإنّه محالٌ.

«وصحّة الاتّصاف موقوفٌ على إمكان الصفة»؛ فإنّ صحّة اتّصاف أمرٍ بآخر تتوقّف على كون ذلك الآخر ممكنًا في نفسه؛ فإنّ كونه وصفًا ثابتًا لغيره فرعٌ على

---

(١) راجع: المحصّل، ص ٣٦٥ و٣٦٦؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٢.

كونه ثابتًا في نفسه، والحادث لا إمكان له أزلًا؛ إذ لو كان ممكنًا في الأزل لم يلزم من فرض وقوعه محالٌ، لٰكن فرض وقوع الحادث في الأزل ملزومٌ لكون الحادث أزليًّا، وإنّه محالٌ، فإذن صحّة الحادث حادثةٌ، «والصحّة اللازمة للماهيّة» موقوفةٌ عليها، فتكون حادثةً أيضًا، فالماهيّة الملزومة لتلك الصحّة لا تنفكّ عن الحوادث، وهو المدّعى.

قال الشارح دام ظله: «وهٰذا الدليل عندي لا يخلو من نظرٍ[1]، وذٰلك لأنّ صحّة الاتّصاف نوعٌ من الإمكان، وقد سلف بيان أنّه عدميٌّ»، وحينئذٍ لا يصحّ تقسيمه إلى كونه لازمًا للماهيّة، أو عارضًا لها.

«وقوله: "صحّة الاتّصاف تتوقّف على إمكان الصحّة" إن عنى بإمكان الصحّة الإمكان الراجع إلى الماهيّة»، وهو كونها غير ممتنعةٍ، «فهو صحيحٌ، لٰكنّه لا ينفعه»؛ لأنّ الصحّة وإن كانت حادثةً، فإمكانها الراجع إلى الماهيّة أزليٌّ؛ إذ لو لم تكن ممكنةً في الأزل، لكانت ممتنعةً لذاتها، فلم توجد، هٰذا خلفٌ.

«وإن عنى به الإمكان الاستعداديّ، فهو ممنوعٌ؛ فإنّ صحّة وجود[2] المقدور من القادر، لا تتوقّف على وجود المقدور، ولا على صحّة وجوده مطلقًا» أي بالنظر إلى ذاته وفاعله وقابله وشرائطه «بل» تتوقّف «على الصحّة الذاتيّة»، أي كون المقدور ممكنًا بحسب ذاته، وإن كان ممتنعًا بفوات شرطٍ أو وجود مانعٍ، فإنّ ذٰلك لا يضرّ في صحّة الصدور منه.

---

(١) راجع أيضًا: نقد المحصّل، ص ٢٦٥.

(٢) في المصدر (أنوار الملكوت): «صدور».

«وقد اعترض قومٌ» من العلماء على هٰذا الدليل من حيث المعارضة، وهو إقامة دليلٍ يدلّ على نقيض مدلوله[١].

وتقريره: أنّ الله - تعالى - لم يكن في الأزل فاعلًا، وإلّا لزم قدم العالم، ولا عالمًا بأنّ العالم موجودٌ، وذٰلك ظاهرٌ؛ لأنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة، ولا رائيًا؛ لعدم المرئيّات كلّها في الأزل، ولا سامعًا؛ لعدم المسموعات أيضًا، ولا مخبِرًا؛ لعدم المخبَر عنه[٢]؛ ولا ملزِمًا بالتكاليف؛ لاستحالة تكليف المعدوم، ثمّ تجدّدت هٰذه الصفات له بعد عدمها، فتكون حادثةً وصفاته - تعالى - قائمة به؛ إذ لا يعقل قيام الصفة بغير موصوفها، وقد ثبت قيام الحوادث بذات الله تعالى، وهو المدّعى.

«وهو» أي هٰذا الدليل «ضعيفٌ»[٣]؛ فإنّ المتجدّد هنا ليس من الموجودات المحقّقة، بل من الأمور الإضافيّة الّتي لا وجود لها في الخارج.

[المسألة الرابعة عشرة: في استحالة رؤيته تعالى]

قال المصنّف: «ولا تصحّ رؤيته؛ لاستحالة الجهة عليه، ووجوب رؤيته الآن لصحّة أبصارنا، وارتفاع الموانع، والاعتذار بالعلم لا يغني؛ لأنّ مخالفة الدليل شاهدًا[٤] جائزٌ[٥]،

---

(١) انظر خمس معارضاتٍ في: المحصّل، ص ٣٦٧ و٣٦٨.

(٢) لم يرد «عنه» في النسخ إلّا نسخة «خ».

(٣) وانظر أيضًا وجه الضعف والجواب عن المعارضات في: المحصّل، ص ٣٦٩؛ نقد المحصّل، ص ٢٦٦.

(٤) في «ط»: «شاهد».

(٥) في «ر»: «جائزًا».

فعلى الخصم بيان مثله. وآية النظر محذوفة المضاف ومعارضةٌ بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[1] عند التمدّح. وعليه يخرج قولهم بموجب الآية بناءً على العموم، وحملهم لها على بعض الأحوال، فتدبّره».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق العقلاء على امتناع رؤيته - تعالى - إلّا الأشاعرة والمجسّمة، إلّا أنّ المجسّمة إنّما قالوا برؤيته لكونه - تعالى - جسمًا عندهم، تعالى الله عن ذٰلك» علوًّا كبيرًا، «وسلّموا أنّ المجرّد يمتنع رؤيته، فالمذهب الّذي صار إليه الأشاعرة مخالفٌ لكلّ مذاهب العقلاء»؛ لأنّهم يذهبون إلى صحّة رؤيته - تعالى - مع كونه مجرّدًا، وهٰذا لم يقل به أحدٌ سواهم، بل أطبق العقلاء كافّةً على امتناعه[2].

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) انظر رأي الأشعريّ في: الإبانة، ص ٢١؛ اللمع، ص ٦١، وأيضًا آراء الأشاعرة ومصحّح الرؤية عندهم (وهو الوجود) في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٧٧؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٤٨٤ وقال فيه: «والّذي عليه إجماع الأئمّة من أصحابنا، أنّ رؤية الله ـ تعالى ـ غير ممتنعةٍ عقلًا، بل هي جائزةٌ في الدنيا والأخرى». المصدر السابق، ص ٤٩١.

واعلم أنّ حديث رؤية الله ـ تعالى ـ في القيامة، كرؤيتنا للقمر في الدنيا، قد نقله أصحاب الصحاح من أهل السنّة، فقد رواه البخاريّ في باب التوحيد: (باب أنّ المؤمنين يرونه عز وجل يوم القيامة) روى عدّة من الروايات، منها: الحديث رقم ٧٤٣٤ و٧٤٣٧ ، وباب المواقيت: فضل صلاة العصر، ورواه مسلمٌ في باب (الإيمان) باب (المعرفة طريق الرؤية)، وفي (كتاب المساجد) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، ورواه الترمذيّ في أبواب صفة الجنّة.

وانظر ردود العدليّة والشيعة الإماميّة عليهم في: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٢ (للقاضي عبد الجبّار)؛

«والتجأ أكثر العقلاء في ذٰلك» أي في امتناع رؤيته تعالى «إلى الضرورة[١]؛ فإنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلًا، أو في حكم المقابل، كالعرض في موضوعه[٢]، والصورة في المرآة، والمقابلة أو حكمها تكون» أي تثبت «في حقّ الأجسام ذوات الجهة»، وينبغي أن يقال: وأجزائها كالخطوط والسطوح والأجزاء الّتي لا تتجزّأ، أو الأعراض الجسمانيّة كالألوان والأضواء، «والله - تعالى - يمتنع أن يكون في جهةٍ على ما تقدّم، فيمتنع أن يكون مرئيًّا، وأيضًا لو كان مرئيًّا

المنية والأمل، ص ١٣٢ له أيضًا؛ الملخّص في أصول الدين (للشريف المرتضى)، ص ٢٥٣؛ نقد المحصّل، ص ٣١٩؛ معارج الفهم، ص ٣٣٢؛ مناهج اليقين، ص ٣٣٣؛ رؤية الله في ضوء الكتاب والسنّة والعقل الصريح (للعلّامة الشيخ السبحانيّ) وغيرها كثير من الكتب المعتنية بذٰلك.

(١) واعتقد الجاحظ المعتزليّ بأنّه ليس موحّدًا من يزعم رؤية الله بالعين، رسائل الجاحظ، ص ٢٢٩.

وقال المقدّس الأردبيليّ قدس سره: «اعلم أنّ من البديهيّات امتناع الرؤية بالعين ما ليس له مكانٌ أصلًا، وليس في جهةٍ أصلًا». الحاشية على إلٰهيّات الشرح الجديد للتجريد، ص ٩٨.

وقال العلّامة قدس سره: «وهٰذا أمرٌ ضروريٌّ قد اتّفق عليه جميع العقلاء، ونازع فيه الأشاعرة كافّةً، وزعموا أنّه ـ تعالى ـ مرئيٌّ مع أنّه ليس في جهةٍ». مناهج اليقين، ص ٣٣٣.

ونقل العلّامة الحلّيّ قدس سره عن الفخر الرازيّ ـ وهو من الأشاعرة ـ أنّه قال: «إنّ أصحابنا خالفوا جميع العقلاء في ذٰلك». الرسالة السعديّة، ص ٣٨.

وقال الفاضل المقداد: «خالف الأشاعرة جميع العقلاء في القول بصحّة رؤيته تعالى؛ فإنّ الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذٰلك عليه لتجرّده عندهم، والمشبّهة وإن قالوا بصحّة رؤيته، فإنّهم قالوا به لكونه جسمًا عندهم، واعترفوا بأنّه لو كان مجرّدًا لاستحالت الرؤية عليه، والأشاعرة قالوا بتجرّده مع كونه يرى». إرشاد الطالبين، ص ٢٤١ و٢٤٢.

(٢) في «ق»: «موضعه».

لرأيناه الآن، والتالي باطلٌ» بالضرورة «فالمقدّم مثله»[١].

«بيان الملازمة: أنّ شرائط الإدراك وهي سلامة الحاسّة وكثافة المبصر وعدم إفراطه في الصغر والمحاذاة» أي المقابلة «أو حكمها»، كما في الصورة في المرآة، «وتوسّط الشفّاف»، وهٰذا الشرط إنّما يحتاج إليه في الإدراك، إذا قلنا: إنّ العالم ملأٌ، «ووقوع الضوء على المبصَر، وعدم إفراطه، وعدم القرب المفرط والبعد المفرط، وأن يتعمّد الإبصار ذو الآلة» أعني الرائي «يستحيل اشتراطها في حقّ الله - تعالى - إلّا الأوّل»، أعني سلامة الحاسّة؛ لأنّ ما عداه من الشرائط المذكورة إنّما يعقل اعتباره في ذوات الجهة، فتبقى شرائط الإدراك منحصرةً في سلامة الحاسّة، «ولا شكّ في أنّ حواسّنا سليمةٌ، فلو كان الله - تعالى - تصحّ رؤيته لرأيناه الآن؛ لاجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، وعند اجتماع شرائط الإدراك وارتفاع الموانع عنه، يجب الإدراك، وإلّا لجاز أن يكون بين أيدينا جبالٌ شاهقةٌ وأنهارٌ جاريةٌ، ونحن لا نراها».

وفي هٰذا الدليل نظرٌ؛ فإنّ لمانعٍ أن يمنع من انحصار شرائط إدراك جميع المرئيّات فيما ذكرتم، وإن كانت شرائط إدراك الأجسام والجسمانيّات منحصرةً فيها؛ لجواز كون إدراك واجب الوجود - تعالى - موقوفًا على شرائط مغايرةٍ لهٰذه، وظاهر تغاير الشرائط بحسب تغاير المرئيّات، ألا ترى أنّ شرائط إدراك الجسم كونه ملوّنًا وكون الضوء واقعًا عليه، وليس مجموع ذٰلك شرطًا في

---

(١) وانظر الدليلين وغيرهما ممّا استدلّت به العدليّة في قبال الأشاعرة والمجسّمة في: الرسالة السعديّة، ص ٣٩؛ مناهج اليقين، ص ٣٣٤، وفيه ثمانية وجوه.

إدراك اللون والضوء، وإدراك اللون مشروطٌ بالضوء من غير عكسٍ، ولأنّ جبرئيل عليه السلام كان ينزل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ويراه مشاهدةً اتّفاقًا مع عدم رؤية أصحابه الحاضرين له في الأغلب مع حصول ما ذكرتموه من الشرائط، فلولا توقّف رؤيته على أمرٍ آخر موجودٍ في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله مفقودٍ في حقّ غيره لما كان كذٰلك.

سلّمنا انحصار رؤية كلّ مرئيٍّ فيما ذكرتموه، لٰكن لِمَ قلتم: إنّ الموانع مرتفعةٌ؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون هناك أمورٌ مانعةٌ من إدراكه - تعالى - وأنتم لا تعلمونها؟[1] فضلًا عن علمكم بانتفائها.

سلّمنا اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، لٰكن لِمَ قلتم: إنّه يجب الإدراك؛ فإنّ الممكن لا يكفي في تحقّقه تحقّق شرائط وجوده وارتفاع الموانع[2] منه، بل يفتقر مع ذٰلك إلى العلّة الفاعليّة الموجدة[3]؟ فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ المبدأ الفاعليّ للرؤية مفقودٌ الآن؟

والحقّ ادّعاء الضرورة في هٰذا المطلوب.

قوله: «واعترضوا على هٰذا» الدليل المذكور أيضًا، «بأنّ حاصله يرجع إلى الاستدلال بالشاهد» على الغائب[4]؛ لأنّكم استدللتم على وجوب رؤيته - تعالى - عند اجتماع الشرائط بوجوب رؤية المرئيّات في الشاهد عند اجتماع الشرائط،

---

(١) لم يرد في «ر، ق، ك»: «وأنتم لا تعلمونها».

(٢) في «ر، ق، ط، ص»: «المانع».

(٣) في «ك»: «الموجودة».

(٤) انظر توضيح هٰذا الاستدلال واختلاف الأقوال في مدى اعتبار هٰذه الدلالة في: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلاميّ، ج ١، ص ١٠٤.

ودليل الشاهد لا يعتدّ به؛ إذ لو صحّ للزم كونه - تعالى - جسمًا؛ لأنّه - تعالى - يصحّ أن يكون عالمًا ومعلومًا لما تقدّم، ولا نرى في الشاهد عالمًا ولا معلومًا إلّا جسمًا، فيكون - تعالى - جسمًا، وجوابكم[١] هو جوابنا.

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف «بأنّ مخالفة الدليل شاهدًا» أي المستفاد من الشاهد «يجوز، إذا عارضه دليلٌ عقليٌّ» يقينيّ المقدّمات، وهو موجودٌ؛ فإنّ الدليل شاهدًا وإن اقتضى جسميّته تعالى، إلّا أنّا خالفناه لدليلٍ عقليٍّ يقينيّ المقدّمات، وهو المذكور في امتناع كونه - تعالى - جسمًا، «فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع» أي يجب عليه أن يبيّن دليلًا عقليًّا دالًّا على صحّة[٢] رؤيته - تعالى - حتّى نعدل عمّا دلّ عليه دليل الشاهد «على أنّ الّذي ذهبنا إليه ليس فيه إلحاق الغائب بالشاهد»، بل إنّما ذكر التمثيل[٣] بالجبال والأنهار على سبيل المثال والتنبيه على حقّيّة المقدّمة القابلة بأنّ حصول الإدراك عند وجود شرائطه واجبٌ.

«وأيضًا قال الله - تعالى - لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[٤] ولن» موضوعةٌ «لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة، وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره أحدٌ بالإجماع» على هذه الملازمة، أي لزوم عدم رؤية غير[٥] موسى عليه السلام لعدم رؤيته.

---

(١) في «خ» زيادة: «عنه» قبل «هو».

(٢) في «ق»: زيادة: «وحقّيّة» بعد «صحّة».

(٣) في «ق»: «التمسّك».

(٤) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٥) لم يرد في «ق»: «غير».

قوله: «احتجّت الأشاعرة بوجوهٍ[١]».

[الحجّة الأولى من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الأوّل: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢] والنظر» إمّا أن يكون عبارةً عن نفس «الرؤية، أو» عن «تقليب الحدقة [نحو المطلوب][٣] التماسًا لرؤيته، والثاني غير مرادٍ؛ لاستحالة الجهة عليه تعالى، فيحمل على المجاز وهو الرؤية؛ لأنّه من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب» وهو أحسن وجوه المجاز «وأيضًا فالنظر إذا اقترن بحرف "إلى" أفاد الرؤية في الاستعمال.

والجواب من وجوهٍ[٤]:

الأوّل: يجوز أن يكون المضاف محذوفًا» وقد أقيم المضاف إليه مقامه، «فيصير التقدير: إلى نعم[٥] ربّها» أو ثواب ربّها «ناظرةٌ، أي مبصرةٌ، جمعًا بين

---

(١) انظر الوجوه والدفاع عنها في: المحصّل، ص ٤٤٦؛ المطالب العالية، ج ٢، ص ٨١، وبيّن فيه الاختلاف في الموضوع بقوله: «إنّه قد عظم الشغب فيه بين المتكلّمين»؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٧٧، ويقول فيه: أنا غير قادرٍ على إثبات رؤية الله بالعقل، وأنّ الرؤية لا تثبت إلّا بأدلّة القرآن. وانظر الوجوه والجواب عنها في: مناهج اليقين، ص ٣٣٦ ـ ٣٤٠.

(٢) سورة القيامة: ٢٢ و٢٣.

(٣) ما بين المعقوفتين من (أنوار الملكوت).

(٤) نقل الرازيّ عن منكري كون النظر المقرون بـ «إلى» مفيدًا للرؤية خمسة وعشرين وجهًا في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٨٤ ـ ٢٩٢؛ وراجع: إرشاد الطالبين، ص ٢٤٧ و٢٤٨.

(٥) في «ق»: «نعيم».

الأدلّة، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه شائعٌ في اللغة» وواقعٌ في القرآن العزيز وكلام العرب نظمًا ونثرًا.

«الثاني: يجوز أن تكون "ناظرةٌ" بمعنى "منتظرةٍ"، فيصير التقدير: إلى ثواب ربّها منتظرةٌ.

الثالث: لا نسلّم أنّ النظر المقرون بحرف "إلى" يفيد الرؤية»، والّذي يدلّ على خلاف هٰذا صحّة قولهم: «نظرت إلى الهلال فلم أره، وأنشد الربعيّ:

وإذا نظرت إليك من ملكٍ والبحر دونك زدتني نعما

وليس النظر هنا بمعنى الإبصار؛ لاستحالة إبصاره والبحر دونهما[1].

وقال حسّان بن ثابتٍ:

---

(١) والبيت من طريح بن إسماعيل الثقفيّ شاعر الوليد بن يزيد الأُمويّ وخليله، واستدلّ به الشيخ الطوسيّ قدس سره مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض كلماته، قال: «والنظر توقّع أمرٍ تنتظره، وبفلانٍ نظرةٌ، أي سوء هيئةٍ، وقوله: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ أي انتظرونا. وأصل الباب كلّه الإقبال نحو الشيء بوجهٍ من الوجوه. وقال قومٌ: إنّ النظر إذا كان معه (إلى)، لا يحتمل إلّا الرؤية. وحملوا قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على ذٰلك، وقالوا: لا يحتمل التأمّل، وذٰلك غلطٌ؛ لأنّهم يقولون: إنّما أنظر إلى الله، ثمّ إليك بمعنى أتوقّع فضل الله، ثمّ فضلك. وقال الطريح ابن إسماعيل:

وإذا نظرت إليك من ملكٍ والبحر دونك جرتني نعماء

التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٢٨ و٢٢٩، ونسب البيت إلى جميل بن معمّرٍ في: المصدر السابق، ج ١٠، ص ١٩٨.

ونقل الرازيّ وجه الاحتجاج بقوله: «وصف نفسه بكونه ناظرًا إلى الملك حال ما كان البحر حائلًا بينهما، وذٰلك لا يحتمل الرؤية، فعلمنا: أنّ المراد هو الانتظار». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٩١.

وجوهٌ يوم بدرٍ ناظراتٌ إلى الرحمٰن تأتي بالفلاح

وليس» النظر «هنا بمعنى الإبصار» اتّفاقًا «مع أنّه مقترنٌ بحرف "إلى"[١].

الرابع: قال السيّد المرتضى رحمه الله: يجوز أن يكون المراد بـ "إلى" واحد الآلاء وهي النعمة»، فتكون "إلى" هاهنا اسمًا، لا حرفًا.

«الخامس: أنّ هٰذه الآية معارضةٌ بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٢] نفى الله - تعالى - إدراك الأبصار له على وجه المدح؛ لأنّ المدح موجودٌ قبله وبعده، وإدخال ما ليس بمدحٍ بين مدحين قبيحٌ، وإذا تمدّح بنفي إدراك الأبصار له، وجب أن يكون إدراك الأبصار له - تعالى - نقصًا»؛ لأنّ التمدّح بنفي شيءٍ إنّما يصحّ إذا كان ثبوت ذٰلك الشيء نقصًا، وإذا كان كذٰلك استحال رؤيته، وإلّا لجاز عليه النقص، وإنّه محالٌ وفاقًا[٣].

---

(١) وقال الشيخ الطوسيّ قدس سره مستشهدًا بهٰذا البيت: «وأتوا بـ "إلى" على معنى نظر الانتظار، والصحيح أنّ النظر لا يفيد الرؤية، وإنّما حقيقته تحديق الجارحة الصحيحة نحو المرئيّ طلبًا لرؤيته، ولو أفاد الرؤية لما جعل غايةً لنفسه، ألا تراهم يقولون: ما زلت أنظر إليه، ولا يقولون ما زلت أراه حتّى رأيته، ولأنّهم يثبتون النظر وينفون الرؤية يقولون: نظرت إليه فلم أره، ولا يقولون: رأيته فلم أره». التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٢٩.

وهٰكذا رأي القاضي عبد الجبّار مستشهدًا بهٰذا البيت في: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٤؛ وأحمد بن سليمان الزيديّ المتوفّى سنة ٥٦٦ هـ في: حقائق المعرفة، ص ١٨١.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٣) كما قال القاضي عبد الجبّار في بيان الآية المباركة: «إنّه ـ تعالى ـ يمدح بنفي الرواية عن

«وعلى هٰذا تخرج تأويلاتهم هٰذه الآية، مثل قولهم: إنّا نقول بموجبها في الدنيا» أي لا تدركه الأبصار في الدنيا، ولا يلزم من ذٰلك ألّا تدركه في الآخرة «أو أنّ جميع الأبصار لا تدركه، ولا يلزم من ذٰلك» أي من نفي إدراك جميع الأبصار له «نفي إدراك أبصار المؤمنين[1]؛ فإنّه لا يلزم من سلب الكلّ السلب الكلّيّ؛ لأنّا بيّنّا أنّ هٰذا النفي» يعني نفي إدراك الأبصار له «تمدّحٌ»، فإثباته نقصٌ مطلقًا، «فلا يجوز إثباته في الدنيا ولا في الآخرة لا للمؤمن ولا للكافر».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ التمدّح على تقدير تسليمه إنّما هو ينفي إدراك جميع الأبصار له، وذٰلك يقتضي كون إدراك جميع الأبصار له نقصًا، ولا يلزم من ذٰلك كون إدراك بعض الأبصار نقصًا.

[الحجّة الثانية من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الوجه الثاني» من الوجوه الّتي احتجّ بها الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى: «أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية»، قال الله - تعالى - حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[2]. فلا يخلو إمّا أن يقال[3]: إنّ موسى عليه السلام كان معتقدًا

نفسه مدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان نفيه مدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباته نقصًا، والنقص لا يجوز على الله ـ تعالى ـ على وجه». شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٢.

(١) انظر ادّعاء رؤية المؤمنين في الآخرة والوجوه المستدلّ بها في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٩٢؛ وراجع: شرح المواقف، ج ٨، ص ١٢٩.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٣) لم يرد في «خ»: «أن يقال».

لجواز[١] رؤيته تعالى، أو معتقدًا لاستحالة الرؤية عليه تعالى، أو لا يعتقد شيئًا منهما، فإن كان الأوّل لزم المطلوب؛ لاستحالة وقوع الغلط في اعتقاد الأنبياء، خصوصًا فيما يتعلّق بصفات البارئ تعالى، وما يصحّ عليه وما يمتنع وإن كان الثاني استحال وقوع السؤال منه؛ لأنّ طلب الممتنع مع العلم بكونه ممتنعًا محالٌ، وإن كان الثالث لزم جهله عليه السلام بما يصحّ عليه - تعالى - وما لا يصحّ، وإنّه محالٌ.

«والجواب: أنّ موسى عليه السلام إنّما سأل عن لسان قومه بدليل قوله تعالى: **﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾**[٢]، وقوله تعالى: **﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾**[٣]».

---

(١) في «ق»: «بجواز».

(٢) سورة الأعراف: ١٥٥.

(٣) سورة البقرة: ٥٥.

وأجاب الفاضل المقداد عن حجّتهم هٰذه بوجهين وهما: «الأوّل: أنّ السؤال وقع لقومه لا له، حيث قالوا ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾؛ لأنّهم لمّا سألوه الرؤية وأجابهم باستحالتها، سألها إقامة لعذره، وإنّما أضافه إلى نفسه؛ لأنّهم قالوا له لا تسأله لنا، بل لنفسك؛ ليكون أقرب إلى الإجابة، فإذا رأيته رأيناه، أو نقول: إنّما أضافه إلى نفسه؛ لأنّه إذا منع هو من الإجابة كان أحسم لمادّة سؤالهم. الثاني: أنّه كان عالمًا باستحالة الرؤية عقلًا، فأراد الاستدلال عليها نقلًا، كما في سؤال إبراهيم عليه السلام». إرشاد الطالبين، ص٢٤٧.

[الحجّة الثالثة من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الثالث» من أدلّتهم أيضًا «أنّه - تعالى - علّق رؤيته على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمرٌ ممكنٌ، والمعلّق على الممكن ممكنٌ، فتكون رؤيته ممكنة»، وهو المطلوب، وبيان ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[1].

«والجواب»: لا نسلّم أنّه علّق الرؤية على أمرٍ ممكنٍ؛ «فإنّه إنّما علّقها على استقرار الجبل حال كونه متحرّكًا»، واستقراره في تلك الحال محالٌ، فتكون الرؤية معلّقةً على المحال، فتكون محالةً[2].

«والعجب أنّ الأشاعرة استدلّوا بإخبار الله - تعالى - عن أبي لهبٍ، بأنّه لا يؤمن على امتناع إيمانه، وهاهنا قد أخبر الله - تعالى - موسى عليه السلام قبل رؤيته بأنّه لا يراه، ثمّ ادّعوا إمكان رؤيته».

[الحجّة الرابعة من الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الرابع» من أدلّتهم أيضًا، «أنّ الجوهر والعرض قد اشتركا في صحّة الرؤية، والحكم المشترك يستدعي علّةً مشتركةً، وليس بينهما أمرٌ مشتركٌ سوى الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلّيّة لتركّبه من قيدٍ عدميٍّ» وهو كونه مسبوقًا بالعدم، «فلم يبق إلّا الوجود، وهو ثابتٌ في حقّ الله تعالى، فيثبت الحكم له.

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) وتفصيل الجواب وتوضيحه أكثر في: إرشاد الطالبين، ص٢٤٧ و٢٤٨.

وهٰذه حجّةٌ عوّل عليها جمهور الأشاعرة[١]، وهي في غاية الضعف[٢]؛ لأنّ وجود الله - تعالى - عين ذاته، فيكون مخالفًا لوجودنا، فلا يلزم حينئذٍ الاشتراك في الحكم»؛ لعدم الاشتراك في العلّة.

«وأيضًا صحّة الرؤية عدميّةٌ»؛ لأنّها نوعٌ من الإمكان، وقد سلف بيان كونه عدميًّا، «فلا يفتقر إلى علّةٍ».

سلّمنا، لٰكن لا يجب الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الأحكام؛ لأنّ المختلفات يجوز أن تتّفق أحكامها.

«سلّمنا، لٰكن لا نسلّم اشتراك الجوهر والعرض في الحكم الّذي هو صحّة الرؤية؛ لأنّ صحّة رؤية الجوهر مخالفةٌ لصحّة رؤية العرض».

«سلّمنا، لٰكن لا نسلّم الحصر»، أعني حصر المشتركات بينهما في الحدوث والوجود، كيف والإمكان مشتركٌ بينهما وهو مغايرٌ للحدوث والوجود[٣]، والوجود المقيّد بالإمكان أيضًا مشتركٌ.

---

(١) قال الإيجيّ "مع شرح الجرجانيّ": «المسلك الثاني من مسلكي صحّة الرؤية "هو العقل والعمدة" في المسلك العقليّ "مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ" أبي الحسن (والقاضي) أبي بكرٍ "وأكثر أئمّتنا ..."». شرح المواقف، ج ٨، ص ١٢٢.

(٢) وقد أورد عليها الفاضل المقداد اثني عشر إشكالًا في: إرشاد الطالبين، ص ٢٤٦ و٢٤٧.

(٣) لم يرد في «ك، ص»: «والوجود».

«سلّمنا، لٰكن لِمَ قلتم: إنّ الحدوث عدميٌّ؟ فإنّه عبارةٌ عن المسبوق[١] بالغير»، وحينئذٍ لا يكون العدم جزءًا من مفهومه.

«سلّمنا، لٰكن يجوز أن يكون الإمكان علّةً».

«فإن قلت: إنّه عدميٌّ» والعدميّ لا يصلح للتعليل.

«قلت: وصحّة الرؤية أيضًا عدميّةٌ، وتعليل العدميّ بالعدميّ جائزٌ».

«سلّمنا، لٰكن يجوز تخلّف الحكم لمانعٍ أو فقدان شرطٍ».

«سلّمنا، لٰكن» هٰذا الدليل باطلٌ؛ إذ لو صحّ لكان الله - تعالى - مشاركًا لنا «في المخلوقيّة والملموسيّة وغيرهما» من الصفات الممتنعة عليه - تعالى - المشتركة بين الجوهر والعرض لعين ما ذكرتموه، وإنّه محالٌ اتّفاقًا، «وبالجملة فهٰذا الدليل» واهٍ جدًّا.

[المسألة الخامسة عشرة: في أنه - تعالى - قادر على كل مقدور][٢]

قال المصنّف: «وهو - سبحانه تعالى - قادرٌ على كلّ ما يصحّ أن يكون مقدورًا؛ لأنّ نسبة الذات إلى كلّ ممكنٍ متساويةٌ وعلى أعمال عباده؛ لأنّه إن اتّصف بها قبل خلقه لم

---

(١) في المصدر «أنوار الملكوت»: «الوجود المسبوق»، وكذا في عبارة: إرشاد الطالبين، ص ٢٤٤.

(٢) ذكر المحقّق النراقيّ قدس سره مسألةً مهمّةً هنا إذ قال: «ذهب الملّيّون إلى عموم قدرة الله تعالى، أي كون قدرته عامّةً شاملةً لجميع الممكنات ... وهٰذا العنوان وإن كان مجمعًا عليه، إلّا أنّه يحتمل احتمالاتٍ لا بدّ من ذكرها والإشارة إلى أنّ أيّ الاحتمالات هو المقصود، ثمّ ذكر الوجوه المحتملة في المقام». جامع الأفكار، ج ١، ص ٣٩٦.

تزل، وإن لم يكن متصفًا بها، فقد فقدت العلّة، فكيف لا يفقد الحكم وهو قادرٌ على القبيح، وإلّا لم يستحقّ مدحًا إذا لم يفعله، ولم يصح أن يفعله ونحن الضعفاء، وموجد الخير خيّرٌ وموجد الشرّ شرّيرٌ إن عنوا به نفس المسألة، فهو إلزامنا بمذهبنا، وإلّا فلا معنى له، وعدم الفعل إنّما جاء لعدم الداعي، فكيف يتسمّح بعدم المقتضي؟ وقادرٌ على خلاف المعلوم للإمكان الذاتيّ، واستحالة أن يبطل المتأخّر متقدّمًا، وعلى أمثال أعمال العباد؛ فإنّ صفاتها أحوالٌ عارضةٌ لا تدخل في حقائقها».

قال الشارح دامظله: «لمّا فرغ من بيان صفاته تعالى، شرع في أحكامها، وابتدأ بكونه قادرًا على كلّ مقدورٍ، وفي هٰذه المسألة مباحث».

«[البحث] الأوّل: في أنّه - تعالى - قادرٌ على كلّ مقدور»

«وهو اختيار أكثر علمائنا[1] ومذهب الأشاعرة، وقد نازع في ذٰلك

---

(١) راجع: النكت، ص ٢٣؛ قواعد المرام، ص ٩٦.

ونسب العلّامة قدس سره القول المخالف إلى بعض كبار الشيعة أيضًا إذ قال: «اختلف الناس في أنّه ـ تعالى ـ هل هو قادرٌ على كلّ مقدورٍ، أو لا؟ فأثبته جماعةٌ ونفاه أكثر المعتزلة والفلاسفة والمجوس والصابئة والثنويّة، ومن أصحابنا السيّد المرتضى والشيخ أبو جعفرٍ الطوسيّ، والحقّ عندي هو الأوّل». معارج الفهم، ص ٢٣٩.

ولٰكنّ التصريح منهما خلاف ذٰلك، أمّا الشيخ الطوسيّ قدس سره، فهٰذا نصّ استدلاله على ذٰلك: «الله ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدورٍ وعالمٌ بكلّ معلومٍ؛ بدليل أنّ نسبة المقدورات والمعلومات إلى ذاته المقدّسة على السويّة، فاختصاص قدرته وعلمه ـ تعالى ـ ببعضٍ دون بعضٍ ترجيحٌ من غير مرجّحٍ، وذٰلك محالٌ على المعبود». الرسائل العشر، ص ٩٤.

جماعةٌ[١] سيأتي البحث معهم».

«والدليل على أنّه - تعالى - قادرٌ على كلّ مقدورٍ، أنّ ما لأجله صحّ أن يكون - تعالى - قادرًا على شيءٍ ما هو الإمكان» أي إمكان ذٰلك الشيء «إذ الوجوب والامتناع يحيلان المقدوريّة» أي يقتضيان استحالة كون الموصوف بهما مقدورًا «والإمكان» الّذي هو علّة المقدوريّة حاصلٌ «في كلّ الممكنات، والمقدوريّة ثابتةٌ في كلّ الممكنات لتساوى النسبة إليها»[٢].

وفيه نظرٌ؛ فإنّا لا نسلّم أنّ إمكان الشيء علّةٌ لكونه مقدورًا، بل الحقّ أن يقال: إنّه علّةٌ لكونه محتاجًا إلى مؤثّرٍ في الجملة، سواءٌ أكان ذٰلك المؤثّر موجبًا، أم قادرًا.

وأمّا السيّد المرتضى، فقد عقد فصلًا مستقلًّا تحت عنوان: «وفصلٌ في أنّه ـ تعالى ـ يقدر على كلّ جنسٍ من المقدورات». الملخّص في أصول الدين، ص ٣٣١.

(١) بل أكثر الناس حسب تعبير العلّامة الحلّيّ قدس سره إذ قال: «إنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدورٍ وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس في ذٰلك؛ فإنّ الفلاسفة قالوا: إنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على شيءٍ واحدٍ؛ لأنّ الواحد لا يتعدّد أثره، وقد تقدّم بطلان مقالتهم. والمجوس ذهبوا إلى أنّ الخير من الله ـ تعالى ـ والشرّ من الشيطان؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ خيرٌ محضٌ وفاعل الشرّ شرّيرٌ. والثنويّة ذهبوا إلى أنّ الخير من النور والشرّ من الظلمة. والنظّام قال: إنّ الله ـ تعالى ـ لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة. وذهب البلخي إلى أنّ الله لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه إمّا طاعة أو سفه. وذهب الجبّائيّان إلى أنّه ـ تعالى ـ لا يقدر على عين مقدور العبد ... وهٰذه المقالات كلّها باطلةٌ». كشف المراد، ص ٢٨٣.

(٢) انظر: الدليل في النكت، ص ٢٣؛ الرسائل العشر (للشيخ الطوسيّ)، ص ٩٤؛ المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة، ص ١٩؛ كشف المراد، ص ٢٨٣؛ مناهج اليقين، ص ٢٦٣؛ معارج الفهم، ص ٢٣٩؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٠.

سلّمنا أنّه يقتضي كون الموصوف به مقدورًا، لٰكن لا يلزم من ذٰلك اقتضاؤه؛ لكونه مقدورًا لذاتٍ مخصوصةٍ هي ذات الواجب - تعالى - أو غيره، وهٰذا ظاهرٌ؛ فإنّ تعيين العلّة ليس من جانب المعلول.

قوله: «وأيضًا فإنّما قدر الله - تعالى - على بعض» أي بعض الممكنات «لذاته، لا لشيءٍ آخر» على ما تقدّم من كونه - تعالى - قادرًا لذاته، «وذاته متساوية النسبة إلى كلّ المقدورات، فالكلّ مقدورٌ لله تعالى»، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّحٍ، وإنّه محالٌ[1].

«البحث الثاني: في أنّه - تعالى - قادرٌ على عين أفعال العباد»

«وهو مذهب المصنّف رحمه الله وجماعةٍ من أصحابنا والأشاعرة، وذهب أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ وأتباعهما إلى أنّه - تعالى - لا يقدر على عين مقدور العبد وإن قدر على مثله، واختاره السيّد المرتضى - أعلى الله مقامه - والشيخ أبو جعفرٍ الطوسيّ رحمه الله تعالى»[2].

«والدليل على ما ذهب إليه المصنّف ما تقدّم» من كونه - تعالى - قادرًا على كلّ مقدورٍ؛ فإنّ ذٰلك يدلّ على قدرته على عين أفعال العباد، لكونها مقدورةً.

«واحتجّ المانعون بوجهين:[3]»

---

(١) انظر الدليل في: تحصيل النجاة، ص ٥٣.

(٢) مرّت في الهامش آنفًا الإشارة إلى مختار العلمين.

(٣) راجع: قواعد المرام، ص ٩٦.

«الأوّل: أنّه يلزم منه» أي من كونه - تعالى - قادرًا على عين أعمال العباد «وقوع مقدورٍ بين قادرين، واللازم باطلٌ، وإلّا لزم استغناؤه» أي استغناء ذٰلك المقدور «بكلّ واحدٍ منهما» أي من القادرين «عن كلّ واحد منهما، هٰذا خلفٌ».

«الثاني: أنّ حقيقة القادر هو الّذي يوجد منه الفعل عند الداعي، وينتفي عند الصارف، فلو اجتمعت قدرة الله - تعالى - وقدرة العبد على الفعل الواحد، وإرادة الله - تعالى - وكراهة العبد أو بالعكس» أي كراهة الله - تعالى - وإرادة العبد «لزم وقوعه»، أي وقوع ذٰلك الفعل، باعتبار وجود الداعي إلى إيجاده من القادر عليه، وعدم وقوعه، باعتبار وجود[1] الصارف عن إيجاده للقادر عليه، «وأنّه محالٌ».

«والجواب عن الأوّل[2]: أنّه لا يلزم من اجتماع القدرتين» على الفعل الواحد «اجتماع التأثيرين؛ فإنّه لا يجب التأثير بالقدرة وحدها»، بل لا بدّ من انضمام الداعي إليها، والمحال المذكور - وهو استغناء ذٰلك الفعل بكلّ واحدٍ منهما عن كلّ واحدٍ منهما - إنّما يلزم من اجتماع التأثيرين.

ولقائل أن يقول: لو اجتمعت قدرتاهما على شيءٍ واحدٍ، أمكن أن يقترن بهما[3] داعيهما معًا في الزمان الواحد، فإمّا أن يقع بهما، أو بأحدهما، أو لا يقع، والأوّل محالٌ؛ لاستلزامه الاستغناء بكلّ واحدٍ منهما عن كلّ واحدٍ منهما، وهو محالٌ.

---

(١) لم يرد في «ق»: «وجود».

(٢) انظر الجواب أيضًا في: قواعد المرام، ص ٩٧؛ كشف المراد، ص ٢٨٤.

(٣) في «ك، ط»: «بها».

والثاني محالٌ أيضًا؛ لاستلزامه كون من لم يقع مراده غير قادرٍ وقد فرض قادرًا، هٰذا خلفٌ.

وإن لم يقع بواحدٍ منهما، لزم خروج كلّ واحدٍ منهما عن كونه قادرًا، وهو أيضًا محالٌ، وهٰذا كما قالوا في دليل التمانع.

قوله: «والمصنّف جعل الجواب عن ذٰلك» أي عن الدليل الأوّل المذكور «استدلالًا على مطلوبه، فقال: إنّ المانعين» أي من قدرة الله - تعالى - على عين مقدور العبد، «إنّما منعوا من ذٰلك حذرًا من وقوع مقدورٍ بين قادرين، فلا يخلو إمّا أن يكون الله - تعالى - قبل خلق العبد متّصفًا بالقادريّة على تلك الحركة» وفرض حركة مقدورة للعبد عند وجوده، وأشار إليها[1]، «أو لا يكون» قادرًا عليها، «فإن كان الأوّل، فعند خلق العبد إمّا ألّا يكون العبد قادرًا عليها وقد فرضناه قادرًا عليها، هٰذا خلفٌ، أو يكون كلاهما» أي الله - تعالى - والعبد «قادرين عليها، وهو المطلوب، أو تنتفي قادريّة الله تعالى؛ لوجود قادريّة العبد، وهو محالٌ؛ لعدم الأولويّة، بل انتفاء قادريّة العبد لوجود قادريّة الله - تعالى - أوّلٌ. والثاني» وهو كونه - تعالى - قبل خلق العبد غير قادرٍ على تلك الحركة المفروضة «باطلٌ؛ لأنّ المانع من الاتّصاف» أي من اتّصافه - تعالى - بالقدرة عليها، إنّما هو «حصول المقدور بين قادرين، وهٰذه العلّة منتفيةٌ قبل خلق العبد، فيلزم انتفاء الحكم» أعني عدم اتّصاف الله - تعالى - بالقدرة على تلك الحركة، «فثبت اتّصافه بالقدرة عليها»، وهو المطلوب.

---

(١) في «ط»: «إليهما».

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون خلق الله - تعالى - قدرة العبد على تلك الحركة، مستلزمًا لزوال تعلّق قدرته - تعالى - بها، كصدور الفعل عن العبد؛ فإنّ الفعل إذا صدر من العبد، لم تبق قدرة الله - تعالى - متعلّقةً بها؛ لاستحالة تحصيل الحاصل.

قوله: «وعن الثاني» يعني الدليل الثاني من دليلي المانعين من كونه - تعالى - قادرًا على عين مقدور العبد «أنّ العدم» أي عدم الفعل المقدور «إنّما يتحقّق عند تحقّق الصارف، إذا لم يوجد قادرٌ آخر يدعوه الداعي إلى فعله»، وهٰذا يقتضي ألّا يكون الصارف علّةً تامّةً في عدم المقدور، بل بشرط عدم مؤثّرٍ آخر، وهو خلاف مذهبهم.

والصواب أن يقال: إنّ وجود الصارف علّةٌ في عدم وقوع الفعل من ذي الصارف لا مطلقًا، وحينئذٍ لا ينافي وقوعه من آخر.

«البحث الثالث: في أنّه - تعالى - قادرٌ على القبيح»

«ذهب إليه» أي إلى كونه - تعالى - قادرًا على القبيح «أكثر العقلاء، وخالف فيه النظّام من المعتزلة»[1].

«والدليل عليه وجوهٌ:

الأوّل: ما تقدّم من عموم قادريّة الله تعالى» وشمولها لكلّ مقدورٍ، سواءٌ أكان حسنًا، أم قبيحًا.

«الثاني: أنّه لو لم يكن - تعالى - قادرًا على القبيح، لما استحقّ المدح على

---

(١) وبتعبير العلّامة قدس سره: «ذهب العلماء كافّة إلى أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على القبيح إلّا النظّام». كشف المراد، ص ٣٠٦.

تركه، والتالي باطلٌ إجماعًا، فكذا المقدّم»، والملازمة ظاهرةٌ لترتّب المدح على الفعل والترك على القدرة عليهما بالضرورة.

«الثالث: لو لم يكن الله - تعالى - قادرًا عليه» أي على القبيح «لما قدرنا نحن عليه، والتالي باطلٌ قطعًا، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أنّ الله - تعالى - قادرٌ لذاته، ونحن قادرون بقدرةٍ مستفادةٍ منه، فكيف ينسب إلى قدرتنا ما لا يمكن نسبته إلى قدرته - تعالى - ونحن الضعفاء».

«احتجّ النظّام بوجهين»[1]:

«الأوّل: أنّه قد تقرّر أنّ موجد الخير خيّرٌ وموجد الشرّ شرّيرٌ، فلو كان الله - تعالى - قادرًا على الشرّ، لكان قادرًا على أن يجعل نفسه شرّيرًا، فلا يكون قادرًا على فعل الخير؛ لاستحالة أن يكون الواحد خيّرًا شرّيرًا».

«الثاني: أنّ وقوع القبيح منه - تعالى - يستلزم الجهل أو الحاجة، وهما مستحيلان على الله تعالى، واستحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم».

«والجواب عن الأوّل: إن عنيتم بالخيّر والشرّير موجد الخير والشرّ» أي القادر على إيجاد الخير والشرّ «فلِمَ قلتم: إنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون موصوفًا بهما؛ فإنّه نفس المسألة» المتنازع فيها؛ فإنّ مدّعانا أنّه يقدر على إيجاد الخير وعلى إيجاد الشرّ، فإلزامنا بذلك إلزامٌ لنا بمذهبنا،

---

(١) انظر احتجاجه والجواب عنه في: قواعد المرام، ص ٩٧ و٩٨؛ كشف المراد، ص ٢٨٤ و٣٠٦؛ مناهج اليقين، ص ٢٦٤؛ معارج الفهم، ص ٢٤٨.

«وإن عنيتم به» أي بالخيّر والشرّير «شيئًا آخر، فبيّنوه»، لنتصوّره أوّلًا، ثمّ نتكلّم عليه.

فإن قالوا: المراد بالخيّر هو الّذي أفعاله بأجمعها خيرٌ، وبالشرّير هو الّذي جميع أفعاله شرٌّ، وحينئذٍ نمنع أن يكون الواحد خيّرًا شرّيرًا.

قلنا: إن أردتم بأفعاله الأفعال الصادرة منه، فالله - تعالى - خيّرٌ بهٰذا المعنى؛ فإنّ جميع الأفعال الصادرة منه - تعالى - خيرٌ، ولٰكن لا يمنع ذٰلك من القدرة على فعل الشرّ؛ فإنّ وقوع الفعل لا ينافي القدرة على ضدّه، كما لا ينافي القدرة على نقيضه الّذي هو الترك. وإن أردتم بأفعاله الأفعال الّتي يقدر عليها، لم يمكنكم إثبات كونه خيّرًا إلّا بعد إثبات كونه - تعالى - غير قادرٍ على الشرّ، فلو استدللتم على كونه - تعالى - غير قادرٍ على الشرّ بكونه خيّرًا بهٰذا التفسير، لزم الدور.

قوله: «وأيضًا الخير والشرّ ليسا ذاتيّين لشيءٍ، بل إنّما يقالان بالإضافة إلى غيرهما»؛ فإنّ الشيء قد يكون خيرًا بالقياس إلى زيدٍ، وشرًّا بالقياس إلى عمرٍو كقتل عمرٍو المعادي لزيدٍ، «وإذا أمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ بالقياس إلى واحدٍ خيرًا، وبالقياس إلى غيره شرًّا، أمكن أن يكون فاعل ذٰلك الشيء واحدًا».

والمراد بالإمكان في قوله: «أمكن أن يكون فاعل ذٰلك الشيء واحدًا» العامّ، ليندرج فيه الواجب؛ فإنّ الشيء الواحد يجب أن يكون فاعله واحدًا.

قوله: «وهٰذا الوجه الّذي استدلّ به المجوس والثنويّة على أنّ الله - تعالى - قادرٌ على فعل الخير لا غير، قالوا: لأنّ الخيّر هو الّذي جميع أفعاله خيرٌ، والشرّير هو الّذي جميع أفعاله شرٌّ. وجوابهم ما ذكرناه في الثاني»، يعني الجواب الثاني وهو إشارةٌ إلى قوله: «وأيضًا الخير والشرّ ليسا ذاتيّين ...» إلى آخره.

قوله: «وعن الثاني: أنّ المحال ينشأ من الوقوع لا لذاته» أي لا لذات الوقوع

«بل لعدم الداعي إليه، فعدم الوقوع مستندٌ إلى انتفاء الداعي إليه، لا إلى عدم المقتضي وهو القدرة»، وإنّما كانت القدرة هي المقتضي دون الداعي مع توقّف الوقوع عليهما معًا؛ لأنّ الداعي إنّما يفيد ترجيح الوقوع على عدمه وتعيين زمانه، وأمّا أصل الوقوع، فإنّما يستند إلى القدرة حسب قوله.

«البحث الرابع: في أنّه - تعالى - قادرٌ على خلاف المعلوم»

أي من الأمور الممكنة بحسب ذواتها، «وهو مذهب أكثر العقلاء إلّا عبّاد بن سليمان الصيمريّ[1]»، والدليل عليه وجهان:

«الأوّل: أنّ خلاف المعلوم ممكنٌ»، وكلّ ممكنٍ فهو مقدورٌ لله تعالى، ينتج: خلاف المعلوم مقدورٌ لله تعالى. أمّا الأوّل؛ فلأنّه مفروضٌ؛ إذ الكلام إنّما هو في

---

(١) زعم أنّ ما علم الله ـ تعالى ـ وجوده وجب، وما علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع غير مقدورين. راجع: قواعد المرام، ص ٩٧.

وهو: عبّاد بن سليمان بن عليّ، أبو سهلٍ الصيمريّ البصريّ (الضمريّ العمريّ)، والظاهر جواز عباد (بدون الشدّة) وعبّاد (مع الشدّة)، وكلٌّ منهما موجودٌ في العرب، وهو من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، من أكابر متكلّمي المعتزلة، وكان من أصحاب هشامٍ الفوطيّ، ربّما تكون وفاته في حدود سنة ٢٥٠ هـ، له مؤلّفاتٌ كثيرةٌ، يقول الملطيّ عنه: ملأ الأرض كتبًا وخلافًا، وخرج عن حدّ الاعتزال إلى الكفر والزندقة، وله مجادلاتٌ ومناظراتٌ مع إمام أهل السنّة عبد الله بن كُلّاب. انظر: الفهرست (لابن النديم)، ص ٢٦٩؛ مقالات الإسلاميّين، ج ١، ص ٦٦؛ الجمل (للشيخ المفيد)، ص ٤٧٧؛ المنية والأمل (للقاضي عبد الجبّار)، ص ٦٥.

خلاف المعلوم من الأمور الممكنة لذواتها. وأمّا الثاني؛ فلمّا تقدّم[١] من بيان كونه - تعالى - قادرًا على كلّ الممكنات.

«الثاني: أنّ العلم» بالوقوع «تابعٌ للوقوع»؛ لأنّ الشيء مهما لم يقع لم يتعلّق العلم بوقوعه؛ لأنّ العلم مشروطٌ بالمطابقة والوقوع تابعٌ للقدرة؛ لأنّ وقوع ذٰلك الشيء إنّما يكون بالقدرة، فإذن العلم بالوقوع تابعٌ للقدرة ومتأخّرٌ عنها، فيستحيل أن يكون رافعًا لها؛ لأنّ المتأخّر عن الشيء لا يكون مبطلًا للمتقدّم عليه، أعني ذٰلك الشيء.

وفي هٰذا نظر؛ أمّا أوّلًا، فلا نسلّم أنّ العلم بالوقوع تابع للوقوع، بمعنى أنّه متأخّرٌ عنه بالوجود؛ فإنّ علم الله - تعالى - بوجود زيدٍ في الوقت المعيّن، متقدّمٌ على معلومه بالوجود؛ لثبوته أزلًا من دون المعلوم، اللّٰهمّ إلّا أن يقولوا: إنّ الله - تعالى - لا يعلم بالأشياء الجزئيّة قبل وقوعها، كما هو مذهب بعض الناس، لٰكنّ ذٰلك باطلٌ على ما يأتي، وإن أريدَ أنّه متأخّرٌ عنه، بمعنى أنّه حكايةٌ عنه وصورةٌ مطابقةٌ له، فهو مسلّمٌ، لٰكن الوقوع غير تابعٍ للقدرة بهٰذا المعنى، بل بمعنى أنّه معلولٌ وأثرٌ لها، وحينئذٍ لا تنتج الحجّة المذكورة كون العلم تابعًا للقدرة[٢]؛ لأنّ نتيجة هٰذه الحجّة للمطلوب إنّما تكون بواسطة مقدّمةٍ محذوفةٍ، وهي: أنّ تابع التابع تابعٌ، وهٰذه المقدّمة إنّما تصدق عند اتّحاد معنى التبعيّة، أمّا مع اختلاف معنى التبعيّة، فلا.

وأمّا ثانيًا، فلا نسلّم أنّ المتأخّر لا يكون مبطلًا للمتقدّم مطلقًا؛ فإنّ تعلّق

---

(١) في «خ»: «تقرّر».

(٢) من قوله: «بهٰذا المعنى» إلى هنا ساقط في «ق».

قدرة الله - تعالى - بإيجاد زيدٍ ابتداءً، متحقّقةٌ قبل إيجاده، فإذا أوجده أزال ذٰلك الإيجاد المتأخّر التعلّق المتقدّم عليه؛ لاستحالة إيجاده ابتداءً مرّةً أخرى، وكذٰلك الضدّ الطارئ معدمٌ للباقي المتقدّم عليه عند من يقول: إنّ الإعدام بطريان الضدّ، وكذا كلّ قادرٍ على فعلٍ، فإنّه قبل إيجاده متمكّنٌ من فعله ومن تركه، فإذا أوجده زال تعلّق قدرته بالفعل والترك، مع أنّ الإيجاد المذكور متأخّرٌ عن التعلّق المذكور. نعم، إذا كان المتأخّر معلولًا للمتقدّم أو مشروطًا به، فإنّه يستحيل أن يكون مبطلًا له.

قوله: «ولأنّه يلزم ألّا يكون الله - تعالى - قادرًا على شيءٍ أصلًا؛ لأنّ ذٰلك الشيء إمّا أن يكون معلوم الوقوع، أو معلوم العدم»؛ لما ثبت[1] من كونه - تعالى - عالمًا بكلّ معلومٍ، فإن كان الأوّل كان واجبًا، وإن كان الثاني كان ممتنعًا، ولا قدرة على الواجب، ولا على الممتنع.

«والحاصل أنّ وجوب الفعل بالنّظر إلى العلم» المتعلّق بوجوده «لا ينافي إمكانه» اللاحق له لذاته؛ لأنّ ما بالذات لا يفارق الذات بسببٍ أصلًا، «والقدرة إنّما تتعلّق بذٰلك الفعل بالنظر إلى إمكانه الذاتيّ لا بالنظر إلى الوجوب اللاحق له باعتبار تعلّق العلم به».

قوله: «احتجّ عبادٌ بأنّ خلاف المعلوم محالٌ»؛ لأنّه لو أمكن لم يلزم من فرض

---

(١) من هنا تبدأ نسخة الكتاب من خزانة مكتبة السيّد المرعشيّ رحمه الله، وهي ناقصة الأوّل إلى هنا وناقصة الآخر. ورمزنا لها بـ «م».

وقوعه محالٌ، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله، والملازمة بيّنةٌ بنفسها. وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه إذا فرض وقوع خلاف[١] المعلوم انقلب علم الله - تعالى - جهلًا، وانقلاب علم الله - تعالى - جهلًا محالٌ لذاته، وإذا كان خلاف المعلوم محالًا لم يكن مقدورًا بالضرورة.

«والجواب: الاستحالة المانعة» من كون الموصوف بها مقدورًا، «إنّما هي الاستحالة الذاتيّة» أي اللاحقة لما صدقت[٢] عليه لذاته، أمّا الاستحالة العارضة اللاحقة لنقيض المعلوم بتوسّط تعلّق العلم بنقيضه، فلا نمنع من القدرة عليه؛ لأنّها لا تخرجه عن كونه ممكنًا بذاته[٣]، والقدرة إنّما تتعلّق به من هٰذه الحيثيّة.

«البحث الخامس: في أنّه - تعالى - قادرٌ على مثل مقدور العبد»

«وهو مذهب أكثر العقلاء إلّا البلخيّ» وهو أبو القاسم الكعبيّ.

«والدليل عليه: أنّ مثل مقدور العبد ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فهو مقدورٌ لله تعالى»، ينتج أنّ مثل مقدور العبد مقدورٌ لله تعالى، أمّا الصغرى، فظاهرةٌ؛ لأنّ حكم المثلين واحدٌ، فيكون أحدهما ممكنًا ملزومٌ لكون الآخر كذٰلك، وأمّا الكبرى؛ فلما تقدّم من كونه - تعالى - قادرًا على كلّ ممكنٍ.

---

(١) في «خ»: «غير».

(٢) في «خ»: «صدق».

(٣) في «خ»: «لذاته».

«احتجّ أبو القاسم البلخي بأنّه» أي مقدور العبد «إمّا طاعةٌ، أو سفهٌ، أو عبثٌ، والله - تعالى - يستحيل عليه ذٰلك»، أي الطاعة والسفه والعبث[١].

«والجواب»: أنّ تلك الاعتبارات - أعني الطاعة والسفه والعبث - صفاتٌ عارضةٌ للفعل غير داخلةٍ في حقيقته، فلا يكون اختلاف فعل الله - تعالى - وفعل العبد باعتبار عروض هٰذه الصفات للثاني، واستحالة عروضها للأوّل، موجبًا لاختلاف الفعلين في الحقيقة، على أنّ ما ذكر من الأقسام غير حاصرةٍ لإمكان وقوع فعل العبد لا على أحد الوجوه المذكورة، وهو ظاهرٌ[٢].

[المسألة السادسة عشرة: في أنه - تعالى - عالم بكل معلوم]

قال المصنّف: «وهو عالمٌ بكلّ المعلومات؛ لاستواء نسبة الذات إليها وبذاته، والمغايرة المدّعى اشتراطها تبطل بعلمنا بأنفسنا وبالجزئيّات، والتغيّر في الأمور الإضافيّة لا يقتضي تغيّر الذات[٣]».

---

(١) انظر حجّته والجواب عنها في: قواعد المرام، ص ٩٧؛ كشف المراد، ص ٢٨٤؛ مناهج اليقين، ص ٢٦٥.

(٢) ونِعم ما قال العلّامة الحلّيّ قدس سره بعد نقل المذاهب الباطلة في المقام: «وكلّ ذٰلك بسبب سوء فهمهم وقلّة تحصيلهم، والأصل في ذٰلك أنّه ـ تعالى ـ واجب الوجود، وكلّ ما عداه ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فإنّه إنّما يصدر عنه، ولو عرف هٰؤلاء الله حقّ معرفته، لم تتعدّد آراؤهم، ولا تشعّبوا بحسب ما تشعّب أهواؤهم». نهج الحقّ، ص ٥٤.

(٣) في مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ: «التغيّر في الذات».

قال الشارح دامظله: «هٰذه المسألة» يعني كونه - تعالى - عالمًا بكلّ معلومٍ «ممّا ذهب إليه المسلمون[١] كافّةً، وقد خالف فيها جماعةً يأتي البحث معهم».

«وفي هٰذه المسألة مباحث:

[البحث] الأوّل: في أنّه - تعالى - عالمٌ بكلّ المعلومات»

ويدلّ عليه[٢] «أنّه - تعالى - حيٌّ»، وكلّ حيٍّ «يصحّ أن يعلم كلّ المعلومات»، أمّا الصغرى، فقد تقدّم بيان صدقها، وأمّا الكبرى، فضروريّةٌ، وإذا صحّ أن يعلم كلّ المعلومات وجب له ذٰلك؛ إذ «لو اختصّت ذاته تعالى» بالتعلّق «بمعلومٍ دون آخر، لزم الافتقار إلى مخصّصٍ» خارج الذات، «وذٰلك محالٌ».

«ولأنّها» أي صفة العالميّة بكلّ معلومٍ «صفةٌ نفسيّةٌ»، وإلّا لكانت مستفادةً من أمرٍ خارجٍ عن ذاته تعالى، فيلزم انفعاله - تعالى - عن ذٰلك الأمر، واستفادته[٣] صفةٌ منه، وأنّه محالٌ، والصفة «النفسيّة متى صحّت وجبت، وإلّا لتوقّفت» على أمرٍ آخر، «فلا تكون نفسيّةً» مع فرضنا إيّاها كذٰلك، هٰذا خلفٌ[٤].

---

(١) في «ر، ص، ك، ق»: «المتكلّمون».

(٢) انظر الدليل بكونه ـ تعالى ـ حيًّا في: النكت، ص ٢٤؛ معارج الفهم، ص ٢٧٧؛ وانظر سائر الأدلّة أيضًا في: المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة، ص ٢٠؛ واجب الاعتقاد، ص ٥٢؛ تحصيل النجاة، ص ٥٥؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٨٢.

(٣) في «ق»: «استفادة».

(٤) وانظر تقرير هٰذا الوجه الثاني في: معارج الفهم، ص ٢٧٩ و٢٨٠.

«البحث الثاني: في أنّه - تعالى - عالم بذاته»

«خلافًا لجماعة من الفلاسفة[١] ولمعمرٍ[٢] من المتكلّمين».

---

(١) ونسبه الرازيّ إلى الدهريّة في: المحصّل، ص ٤١٠.

واعترضه المحقّق الطوسيّ بقوله: «أقول: لو قال: ومن الفلاسفة بدل "ومن الدهريّة" لكان أصوب؛ لأنّ الدهريّة لا يثبتون إلٰهًا غير الدهر، فضلًا عن أن يكون عالمًا أو غير عالمٍ». نقد المحصّل، ص ٢٩٤.

وقال المحقّق اللاهيجيّ: «اتّفق جمهور العقلاء في أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته وبما سوى من معلولاته». شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٥٠٩؛ وراجع: المطالب العالية، ج ٣، ص ١١٩ (الفصل الرابع في تقرير الوجوه الّتي استدلّ بها الشيخ الرئيس أبو عليّ ابن سينا في سائر كتبه على كونه ـ تعالى ـ عالمًا بالمعلومات)؛ كشف المراد، ص ٢٨٤؛ إرشاد الطالبين، ص ١٩٩؛ اللمعات العرشيّة، ص ٢٩٥.

ومن الفلاسفة ابن سينا، فقد صرّح بأنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته واستدلّ عليه، وهٰذا نصّه: «اعلم أنّه عالمٌ بذاته، وأنّ علمه ومعلوميّته وعالميّته شيءٌ واحدٌ، وأنّه عالمٌ بغيره وبجميع المعلومات، وأنّه يعلم الجميع بعلمٍ واحدٍ، وأنّه يعلمه على وجهٍ لا يتغيّر علمه لوجود المعلوم وعدمه، وبيان أنّه عالمٌ بذاته ما ذكرناه أنّه واحدٌ، وأنّه منزّهٌ عن العلل؛ فإنّ معنى العلم هو حصول حقيقةٍ مجرّدةٍ عن الغواشي الجسمانيّة، وإذا ثبت أنّه واحدٌ مجرّدٌ عن الجسم وصفاته، فهٰذه الحقيقة على الوجه حاصلةٌ له، وكلّ من تحصّل له حقيقةٌ مجرّدةٌ، فهو عالمٌ، ولا يقتضي أن يكون هٰذا ذاته، أو غيره، ولأنّه لا تغيب عنه ذاته، فهو عالم بذاته». رسائل ابن سينا، ص ٢٤٨.

وصرّح السبزواريّ بذٰلك أيضًا بما نصّه: «قال الحكماء: إنّه ـ تعالى ـ ظاهرٌ بذاته لذاته؛ لكونه مجرّدًا، وكلّ مجرّدٍ عالم بذاته». شرح الأسماء الحسنى، ص ٧٩.

وانظر الفرق بين قول القائل: "عالمٌ بذاته لا بعلمٍ"، وبين قول القائل: "عالمٌ بعلمٍ هو ذاته" في: الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ٦٤.

(٢) في المصدر: «بعض» بدل «لمعمرٍ».

وهو: أبو عمرٍو، أو أبو المعتمر، معمر بن عبّادٍ البصريّ السلميّ، مولاهم العطّار. وفي ضبط اسمه

«والدليل عليه ما تقدّم» من كونه - تعالى - عالمًا بكلّ معلومٍ؛ فإنّ ذاته المقدّسة مندرجةٌ في ذٰلك، «ولأنّ العلم عبارةٌ عن الحصول[١]، ولا شكّ في حصول الشيء المجرّد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالمًا بها».

«احتجّ المخالف: بأنّ العلم إضافةٌ» بين العالم والمعلوم، فلو كان العالم عالمًا بنفسه، لزم إضافة الشيء إلى نفسه، وذٰلك غير معقولٍ[٢].

لا يقال: الذات تغاير نفسها باعتبار العالميّة والمعلوميّة؛ فإنّها من حيث كونها عالمةً مغايرةٌ لها من حيث كونها معلومةً، وهٰذه المغايرة كافيةٌ في حصول الإضافة.

قال ابن الأثير في اللباب: إنّه بفتح الميمين بينهما عينٌ ساكنةٌ وفي آخره راءٌ. متكلّمٌ من غلاة المعتزلة، خرّيج مدرسة البصرة، كان زعيمًا لفرقةٍ نسبت إليه هي (المعمريّة)، وكان عيسى بن صبيح المردار وبشر بن المعتمر وهشام بن عمرٍو، وأبو الحسن المدائنيّ من تلاميذه، كان يميل إلى مذهب الفلاسفة، وتفرّد بمقالاتٍ أنكرها عليه معتزلة البصرة، ففرّ إلى بغداد، وكانت بينه وبين النظّام مناظراتٌ ومنازعاتٌ، وكان من أعظم القدرية غلوًا في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشرّه من الله ـ تعالى ـ والتكفير والتضليل على ذٰلك، وقال: إنّ الله ـ تعالى ـ لم يخلق شيئًا غير الأجسام، فأمّا الأعراض، فإنّها من اختراعات الأجسام، إمّا طبعًا كالنار الّتي تحدث الإحراق، وإمّا اختيارًا كالحيوان يحدث الحركة والسكون، وكان يقول: في العالم أشياء موجودةٌ لا نهاية لها، ولا لها عند الله عددٌ، ولا مقدارٌ. له عدّة تصانيف، منها: كتاب المعاني، كتاب الاستطاعة، كتاب الجزء الّذي لا يتجزّأ. وقتل مسمومًا سنة ٢١٥ هـ، أو ٢٢٠ هـ بعد أن دسّ له ملك السند السمّ بعد أن أرسله الرشيد لمناظرته. انظر ترجمته في: المقالات والفرق، ص ١٥١؛ المنية والأمل، ص ٥٠ ـ ١٦٧؛ الملل والنحل (للبغداديّ)، ص ١١٨؛ الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ٧٩؛ طبقات المعتزلة، ج ١، ص ٥٤.

(١) في «خ»: «أيّ حصول شيءٍ لشيءٍ».

(٢) راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٣؛ معارج الفهم، ص ٢٨٤.

لأنّا نقول: إنّ هٰذه المغايرة موقوفةٌ على صيرورة الذات عالمةً ومعلومةً، وكون الذات عالمةً ومعلومةً متوقّفٌ على قيام العلم بالذات المتوقّف على المغايرة، فيلزم الدور المحال[١].

قوله: «فليس بكافٍ، وإلّا دار»، إشارةٌ إلى التغاير بهٰذا الاعتبار.

«والجواب: أنّ هٰذا الدليل منقوضٌ بعلم الواحد منّا بنفسه»؛ فإنّ هٰذا الدليل لو صحّ لزم امتناع[٢] علم الواحد منّا بنفسه، وهو باطلٌ بالضرورة؛ لأنّ الواحد منّا يعلم نفسه[٣] قطعًا، فيكون هٰذا الدليل باطلًا.

«قال المحقّق: الصحيح أنّ المقتضي للمغايرة هو العلم، وليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هٰذه المغايرة لا تنفكّ عن العلم، كما لا ينفكّ المعلول عن علّته، ولا يلزم الدور»[٤].

قال الشارح دام ظله: «وهو باطلٌ؛ لأنّ العلم لا يقتضي المغايرة، بل هو متوقّفٌ عليها توقّف المشروط على الشرط»[٥].

---

(١) والمستدلّ بالدور هو الرازيّ في: المحصّل، ص ٤١١؛ وانظر بيان الدور أيضًا في: معارج الفهم، ص ٢٩١ و٢٩٢.

(٢) في «خ»: «انتفاء».

(٣) في «ق»: «بنفسه».

(٤) نقد المحصّل، ص ٢٩٤.

(٥) وانظر أيضًا إبطال العلّامة قدس سره لكلام المحقّق الطوسيّ قدس سره في: مناهج اليقين، ص ١٦٣.

ويمكن أن يقال: مراد المحقّق بالمغايرة المغايرة المخصوصة المعهودة، وهي الحاصلة للذات بسبب وصفي العالميّة والمعلوميّة، لسبق ذكرها والإشارة إليها بقوله: «بل هٰذه المغايرة»، وحينئذٍ لا يكون كلامه باطلًا، بل حقًّا؛ فإنّ هٰذه المغايرة المخصوصة مقتضاةٌ للعلم ومعلولةٌ له؛ فإنّ قيامه بالذات يقتضي كونها عالمةً، وتعلّقه بها يقتضي كونها معلومةً، وليست هٰذه المغايرة مقتضيةً للعلم، ولا شرطًا له؛ لاستحالة كون معلول الشيء علّةً له، أو شرطًا له.

قوله: «ولا يلزم الدور»؛ لأنّ العلم إنّما يتوقّف على حصول المغايرة المطلقة، لا على هٰذه المغايرة المخصوصة الّتي هي معلولةٌ له، وليست المغايرة المطلقة متوقّفةً على العلم، إنّما المتوقّف عليه المغايرة المخصوصة، أعني المعلولة له، فلا دور.

وذكر المغايرة المذكورة للتنبيه؛ على أنّه يمكن أن يغاير الشيء نفسه بنوعٍ من الاعتبار، وحينئذٍ لا يمتنع وقوع الإضافة بين الشيء ونفسه. وبعض المتأخّرين منع من استحالة إضافة الشيء إلى نفسه[1]؛ فإنّه يصحّ أن يقال: ذات الشيء الفلانيّ وحقيقته، وليست الذات والحقيقة مغايرتين لما أُضيفتا إليه، بل هما هو بعينه.

---

(١) ومراده الرازيّ، فإنّه قال في الجواب عن احتجاج القوم: «والجواب: قد دلّلنا على أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بشيءٍ ما، وكلّ من علم الشيء أمكنه أن يعلم كونه عالمًا بذٰلك الشيء، ومن علم ذٰلك، فقد علم نفسه، فثبت أنّه ـ تعالى ـ عالمٌ بنفسه، قوله: إنّ العلم إضافةٌ مخصوصةٌ، وإضافة الشيء إلى نفسه محالٌ، قلنا: لا نسلّم؛ بدليل أنّه يصحّ أن يقال: علم ذاته حقيقته». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٣؛ المحصّل، ص ٤١١.

قوله: «البحث الثالث: في أنّه - تعالى - عالم بالجزئيّات

خلافًا للفلاسفة[١] لنا ما تقدّم» من كونه - تعالى - عالمًا بكلّ المعلومات؛ فإنّ الجزئيّات مندرجةٌ فيها[٢].

«ولأنّها» أي الجزئيّات «معلولةٌ له - تعالى - ومستندةٌ إليه»، إمّا لا بواسطةٍ، كما هو مذهب الأشعريّ، أو بعضها بوسطٍ[٣] وبعضها بلا وسطٍ[٤]، كما هو مذهب الحكماء وغيرهم، والله - تعالى - عالمٌ بذاته، «والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول»، فيكون الله - تعالى - عالمًا بها، وهو المطلوب.

---

(١) والفلاسفة على طوائف في المسألة، كما قال الشهرستانيّ: «وذهبت قدماء الفلاسفة إلى أنّه عالمٌ بذاته فقط، ثمّ من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات، وهي غير معلومةٍ عنده، أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال. وذهب قومٌ منهم إلى أنّه يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات. وذهب قومٌ إلى أنّه يعلم الكلّيّ والجزئيّ جميعًا على وجهٍ لا يتطرّق إلى علمه ـ تعالى ـ نقصٌ وقصورٌ». نهاية الأقدام، ص ١٢٤.

وادّعى الفاضل المقداد ذهاب المسلمين كافّةً إلى كونه عالمًا بالجزئيّات الزمانيّة. الأنوار الجلاليّة، ص ٨٤.

وبيّن العلّامة قدس سره مراد الفلاسفة بقوله: «فإنّهم زعموا أنّ الله ـ تعالى ـ لا يعلم الجزئيّات، والمراد من الجزئيّات هاهنا أنّه لا يعلم أنّ المعلوم هل وقع، أو سيقع، أو هو واقع الآن؟ نعم، يصحّ أن يعلمه مقرونًا بسببه وبالزمان، لا من حيث إنّه وقع أو سيقع، مثلًا يعلم أنّ عند وصول الشمس إلى حدٍّ معيّنٍ يقع التوسّط بين الشمس والقمر للأرض، فيحصل الخسوف، وهٰذا العلم واقعٌ قبل وجود الخسوف وبعده ومعه، ولا يعلم أنّه وقع الخسوف، أو سيقع، أو هو واقعٌ الآن، فهٰذا تقرير مقالتهم». معارج الفهم، ص ٢٨٣ و٢٨٤؛ وراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) انظر هٰذا الوجه في: العقائد الجعفريّة (للشيخ الطوسيّ)، ص ٢٤٥؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٨٤.

(٣) في «ط»: «بواسطةٍ».

(٤) في «ط»: «واسطةٍ».

«احتجّوا بأنّه يلزم منه التغيّر» في علمه تعالى «عند تغيّر المعلوم» إن زال عند زواله، كما إذا علم أنّ زيدًا في الدار، ثمّ خرج منها، «أو وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده»، أي عند تغيّر المعلوم[١].

«والجواب: أنّ التغيّر واقعٌ في الإضافات، وهو لا يستلزم وقوعه في الذات، وتحقيقه: أنّ الصفات منها ما هي إضافيّةٌ محضةٌ كالتيامن والتياسر، ومنها ما هي حقيقيّةٌ محضةٌ كالسواد والبياض، ومنها ما هي حقيقيّةٌ تلزمها الإضافة كالعلم والقدرة، فعند وقوع التغيّر في المعلوم والمقدور، تتغيّر الإضافات»، أعني تعلّق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور المتغيّرين، «لا الصفات الحقيقيّة ولا الذات» الموصوفة بها.

فإن قلت: إذا كانت الإضافات لازمةً لتلك الصفات الحقيقيّة، استلزم عدمها عدم تلك الصفات الحقيقيّة؛ لأنّ عدم اللازم ملزومٌ[٢] لعدم الملزوم، وقد اعترفتم بعدم تلك الإضافات، فيلزمكم المحذور الّذي فررتم منه.

قلت: الإضافات اللازمة إنّما هي الإضافات المطلقة لا جزئيّاتها المتغيّرة، وتلك الإضافات المطلقة لا يمكن انفكاك الصفات المذكورة عنها، وإنّما تنفكّ عن جزئيّاتها المخصوصة، بمعنى أنّها تتبدّل على الصفات، ونوعها باقٍ مستمرٌّ، مع أنّها من الأمور المعقولة الّتي لا وجود لها في الخارج، وإلّا لزم التسلسل.

---

(١) انظر تقرير شبهتهم في: معارج الفهم، ص ٢٨٤؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٨٤. وقال الرازيّ بعد تقرير شبهتهم: «واعلم: إنّ المتكلّمين صاروا فريقين بسبب هٰذه الشبهة»، ثمّ ذكر بيان الفريقين، الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) في «ق»: «يلزم».

قوله: «وهٰذا الجواب لا يتأتّى على مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنّف رحمه الله تعالى؛ لأنّه ينفي المعاني، فالعلم الّذي يتغيّر هو الإضافة، ويلزم منه» أي من القول بكون العلم نفس الإضافة «ألا يكون الله - تعالى - عالمًا في الأزل بالحوادث»؛ لأنّ الإضافة متأخّرةٌ عن كلّ واحدٍ من المضافين، والحوادث لا وجود لها في الأزل، فلا يكون للعلم[1] بها الّذي هو عبارةٌ عن الإضافة الّتي بينها وبين العالم وجودٌ في الأزل[2].

وفي هٰذا نظرٌ؛ لأنّ أبا إسحاق وإن نفى القول بالمعاني، فإنّه لا يقول: إنّ علمه - تعالى - عبارةٌ عن الإضافة، بل العلم عنده نفس ذاته المخصوصة المتميّزة عن غيرها تميّزًا يوجب لها[3] تبيّن الأشياء.

وقد قرّر الشارح دام ظله ذٰلك في نفي المعاني، ومع[4] ذٰلك لا بدّ[5] من إضافة بين العالم والمعلوم، وتلك الإضافة حاصلةٌ في العقل لا في الخارج، وهي تتغيّر بتغيّر المعلوم، ولا يلزم تغيّر عالميّة الله - تعالى - بتغيّر تلك الإضافة.

ولا نسلّم أنّه يلزم من كون العلم إضافة عدم علمه بالحوادث؛ لأنّ الإضافة قد تكون إلى المعدومات، كما تكون إلى الموجودات، فإنّا نعلم طلوع الشمس غدًا من مشرقها، وهو معدومٌ الآن.

---

(١) في «ر، ك، ط»: «العلم».

(٢) من قوله: «فلا يكون» إلى هنا ساقطٌ في «ق».

(٣) في «ق»: «بها».

(٤) في «ط»: «منع».

(٥) في «ر»: «فلا بدّ»، وفي «ك، ط»: «ولا بدّ».

قوله: «وقيل في الجواب عن ذٰلك» أي عن إلزام[١] تغيّر علم الله - تعالى - عند تغيّر المعلوم «أنّ العلم بإنّ الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد».

وهٰذا الجواب منسوبٌ إلى أبي هاشمٍ من المعتزلة وجماعةٍ من مشايخ الأشعريّة[٢].

قوله: «وهو ضعيفٌ؛ فإنّ العلم يستدعي المطابقة»، والشيء الواحد لا يكون مطابقًا لأمرين مختلفين، وكون الشيء بحيث سيوجد مخالفٌ لكونه موجودًا بالضرورة[٣].

قوله: «والفلاسفة قالوا: إنّه - تعالى - يعلم الجزئيّات من حيث هي معقولاتٌ»، أي مدركة بالعقل لا من حيث هي متغيّراتٌ زمانيّةٌ[٤]، قالوا: لأنّ المدرك للجزئيّات الزمانيّة من حيث هي متغيّرةٌ، يجب أن يكون زمانيّةً ذا آلةٍ[٥]

---

(١) في «ق»: «التزام».

(٢) وهم جمهور المشايخ من أهل السنّة، ومن المعتزلة قالوا: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد. راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٤. ونقل فيه احتجاجهم على ذٰلك.

وراجع: الأنوار الجلاليّة، ص ٨٦، وفيه أيضًا أجوبةٌ أخرى من المتكلّمين عن شبهة الفلاسفة نقلها عن محمود الخوارزميّ وأبي الحسين البصريّ وبعض شيوخه المتقدّمين والمحقّق الطوسيّ قدس سره، فراجع.

(٣) انظر تضعيفه أيضًا في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٥؛ كشف المراد، ص ٢٢٨؛ معارج الفهم، ص ٢٩١.

(٤) هٰكذا بيّن الفاضل المقداد مرادهم بقوله: «ذهبت الفلاسفة إلى أنّه ـ تعالى ـ لا يعلم الجزئيّ الزمانيّ، من حيث إنّه جزئيٌّ زمانيٌّ يتغيّر، بل يعلمه على وجهٍ كلّيٍّ، كما يعلم أنّ كسوفًا جزئيًّا يعرض في أوّل الحمل مثلًا، ثمّ ربّما وقع هٰذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له إحاطةٌ بالوقوع، أو لا». الأنوار الجلاليّة، ص ٨٣.

(٥) والكلمة غير واضحة في بعض النسخ وما أثبتناه من «خ، م، ص» هو الصواب.

قابلًا للتغيّر، وهو شبيهٌ بالإحساس[١] وما يجري مجراه من التخيّل، وهو - تعالى - منزّهٌ عن ذٰلك.

قوله: «وهو باطلٌ؛ لأنّه يلزم منه نفي علمه تعالى[٢]»، أي يلزم من كونه - تعالى - غير عالمٍ بالجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرةٌ، كونه - تعالى - غير عالمٍ مطلقًا على أصولهم؛ لأنّ العلم بالعلّة عندهم ملزومٌ للعلم بالمعلول، ويلزم من ذٰلك كون عدم العلم بالمعلول ملزومًا لعدم العلم بالعلّة، والجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرةٌ معلولاتٌ لله تعالى، فلو لم يكن عالمًا بها لم يكن عالمًا بعلّتها الّتي هي ذاته تعالى، ويلزم من عدم علمه - تعالى - بذاته عدم علمه بشيءٍ أصلًا؛ لأنّ المقتضي لعلمه - تعالى - بما عداه إنّما هو علمه - تعالى - بذاته، فإذا انتفى علمه بذاته انتفى علمه مطلقًا، ولأنّه - تعالى - عالمٌ لذاته على ما تقدّم، ونسبته إلى جميع ما عداه واحدةٌ، فلو لم يكن عالمًا بالجزئيّات المتغيّرة لم يكن عالمًا بشيءٍ أصلًا، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّحٍ، وأنّه محالٌ.

قوله: «وقد ذهب بعض الناس إلى أنّه - تعالى - لا يعلم الجزئيّات إلّا بعد

---

(١) ويمكن قراءتها في بعض النسخ: «بالأجناس».

(٢) كما تعجّب المحقّق الطوسيّ قدس سره أيضًا من كلامهم بما نصّه: «والعجب أنّهم مع دعواهم الذكاء، كيف غفلوا عن هٰذا التناقض؟! فهم بين أمورٍ خمسةٍ: إمّا أن يثبتوا للجزئيّات الزمانيّة علّةً لا تنتهي في السلسلة إلى العلّة الأُولى، أو لم يجعلوا العلم بالعلّة موجبًا للعلم بالمعلول، أو اعترفوا بالعجز عن إثبات عالميّته تعالى، أو لم يجعلوا العلم حصول صورةٍ مساويةٍ للمعلوم في العالم، أو جوّزوا كونه ـ تعالى ـ محلًّا للحوادث». الأنوار الجلاليّة، ص٨٤ و٨٥.

وقوعها[١]»، وهو منقولٌ عن هشام بن الحكم[٢]، وإلّا لزم الجبر؛ لأنّ ما علم الله - تعالى - وقوعه، فهو واجب الوقوع، وما علم عدمه، فهو ممتنع الوقوع، ولا قدرة على الواجب، ولا على الممتنع.

قوله: «وهو ضعيفٌ؛ لأنّه» أي هٰذا القائل «إن أراد» بوجوب وقوع ما علم الله - تعالى - وقوعه، «وجوب صدوره عن علمه تعالى، فهو باطلٌ؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بذاته وبالمعدومات، ولا يلزم وقوعها»، أي صدورها عن علمه.

«وإن أراد به أنّه واجب المطابقة لعلمه، فهو صحيحٌ؛ ولا يلزم منه جبرٌ؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بما سيوجده هو، ولا يكون مجبورًا؛ لأنّ هٰذا الوجوب وجوبٌ لاحقٌ، فلا يؤثّر في الإمكان السابق» الّذي هو شرط القدرة، وهٰذا الجواب من كلام المحقّق.

وفيه نظرٌ؛ فإنّه لا يلزم من كون علمه - تعالى - بوقوع الجزئيّات قبل وقوعها علّةً لوقوعها، أن يكون علمه بذاته - تعالى - علّةً لها؛ وذٰلك لأنّ ذاته - تعالى - مستغنيةٌ عن العلّة، وكذا المعدومات؛ فإنّها إن كانت ممتنعةً استغنت في عدمها عن العلّة، وهي غير قابلةٍ للوجود، وإن كانت ممكنةً، فهي عند القائل بهٰذا المذهب غير معلومةٍ، فكيف ينقض عليه به؟

قوله: «وإن عنى به أنّه واجب المطابقة لعلمه، فهو صحيحٌ، ولا يلزم منه

---

(١) انظر القول واحتجاجهم والجواب عنه في: المحصّل، ص ٤١٢ و٤١٣.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٨، ونسبه أيضًا إلى أبي الحسين البصريّ، وذكر فيه احتجاج هشامٍ أيضًا.

جبرٌ؛ لأنّه عالمٌ بما سيوجده هو، ولا يكون مجبورًا»، فيه نظرٌ؛ لأنّ القائل بهذا المذهب يمنع من علمه - تعالى - بما سيوجده.

قوله: «وذهب آخرون إلى أنّه - تعالى - لا يعلم غيره»، وهو منقولٌ عن بعض قدماء الفلاسفة، قالوا: لأنّه «يلزم منه تكثّر الصور في ذاته تعالى»؛ لأنّ العلم صورةٌ مساويةٌ للمعلوم في العالم، فإذا علم الله - تعالى - ما سواه كان محلًّا للصور المتكثّرة، وإنّه محالٌ[1].

«والجواب» لا نسلّم أنّ العلم عبارةٌ عن الصورة، بل «هو عبارةٌ عن إضافةٍ» مخصوصةٍ بين العالم والمعلوم، «وتكثّر[2] الإضافات لا يقتضي تكثّر الذات» كالواحد، فإنّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وهلمّ جرًّا.

واعلم: أنّ الشارح دام ظله اختار هنا كون العلم إضافةً، وفيما تقدّم استشكل ذلك، وذكر أنّه يلزم منه كونه - تعالى - غير عالمٍ في الأزل بالحوادث.

قوله: «وذهب آخرون إلى أنّه - تعالى - لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنّ المعلوم متميّزٌ، وكلّ متميّزٍ متناهٍ»، فكلّ معلومٍ متناهٍ، فما ليس بمتناهٍ لا يكون معلومًا، وهو المدّعى[3].

---

(١) انظر تقرير كلامهم وأدلّتهم في: معارج الفهم، ص ٢٨٥ و٢٨٦؛ وأيضًا مع الجواب عنها في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٣ و١٩٤.

(٢) في «خ»: «تكثير».

(٣) انظر تقرير كلامهم وأدلّتهم والجواب عنها في: المحصّل، ص ٤١٣ ـ ٤١٦؛ معارج الفهم، ص ٢٨٦.

«والجواب: المنع من صدق الكبرى»، وهي قوله: «كلّ متميّزٍ متناهٍ»؛ فإنّ المتناهي وغير المتناهي متميّزان[١].

قوله: «وذهب آخرون إلى أنّه - تعالى - لا يعلم كلّ ما عداه، وإلّا لكان عالمًا بأنّه عالمٌ» وهٰكذا «ويتسلسل» إلى غير النهاية لا دفعةً واحدةً، بل مرارًا لا نهاية لها؛ لأنّ له بحسب كلّ معلومٍ علومًا غير متناهيةٍ ومعلوماته غير متناهيةٍ[٢].

«والجواب: التسلسل إنّما يلزم من ثبوت أشياء متغايرةٍ لا تتناهى، أمّا من ثبوت أشياء متّحدةٍ بالذات ومتغايرةٍ بالاعتبار، فلا»، وهنا كذٰلك؛ فإنّ العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذٰلك الشيء بالذات وإن غايره بالاعتبار.

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ العلم إذا كان إضافةً بين العالم والمعلوم، استحال اتّحاد[٣] العلم بالشيء والعلم بالعلم به؛ لأنّ العلم بالعلم بالشيء إضافةٌ بين العالم بين العلم بالشيء، والإضافة متأخّرةٌ عن المضافين، مغايرةٌ لهما بالضرورة.

وأجاب الشيخ فخر الدين عن هٰذا في بعض كتبه بالتزام التسلسل والمنع من استحالته، فإنّ البرهان إنّما دلّ على وجوب انتهاء الممكنات إلى أوّلٍ، ولم يقم على وجوب انتهاء الممكنات إلى آخرٍ، كيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد المتناهية غير متناهيةٍ، وهي محصّلةٌ بالفعل

---

(١) راجع: معارج الفهم، ص ٢٩٣.

(٢) وانظر القول والاحتجاج عليه في: المحصّل، ص ٤١٥ و٤١٦.

(٣) في «ق»: «إيجاد».

وهٰذه الإضافات - أعني العلوم المتسلسلة - لا مقطع لها ولا نهاية، ولٰكن لها بدايةٌ وهو العلم بالذات[١].

وقول المصنّف[٢]: «وبالجزئيّات» معطوفٌ على قوله: «بذاته»، لا على قوله: «بأنفسنا».

[المسألة السابعة عشرة: في أنه - تعالى - واحد]

قال المصنّف: «وهو واحدٌ؛ لأنّ إثبات ذاتين لا تتميّزان كإثبات ذاتٍ واحدةٍ لها حكم ذاتين، وأيضًا فهما ممّا يصحّ تمانعهما، فليفرض وقوعه، فيؤدّي إلى الفساد، والأقوى الاعتماد على السمع».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق أكثر العقلاء عليه» أي على كونه - تعالى - واحدًا[٣].

«واستدلّ عليه الشيخ» يعني المصنّف «بوجوهٍ:[٤]»

---

(١) راجع: المحصّل، ص ٤١٦؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢) في ابتداء المسألة.

(٣) وكذٰلك التعبير باتّفاق أكثر العقلاء في: كشف المراد، ص ٢٩١.

(٤) انظر الوجوه على أنّه ـ تعالى ـ واحدٌ في: الملخّص في أصول الدين (للشريف المرتضى)، ص ٢٦٩؛ الرسائل العشر (للشيخ الطوسيّ)، ص ١٠٥؛ الاقتصاد، ص ٧٨؛ المغني، ج ٤، ص ٢٤١؛ المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة، ص ٢١؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٢٥٧؛ قواعد المرام، ص ١٠٠؛ كشف المراد، ص ٢٩١؛ مناهج اليقين، ص ٣٤٤؛ تسليك النفس، ص ١٥٩؛ واجب الاعتقاد على جميع العباد، ص ٥٢؛ تحصيل النجاة، ص ٥٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٤٩؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٥؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٣٣٠.

[الدليل الأوّل على أنّه - تعالى - واحد]

«الأوّل[١]: أنّه لو كان في الوجود واجبا الوجود، لكانا قد اشتركا في مفهوم كون كلّ واحدٍ منهما واجب الوجود، وحينئذٍ إمّا ألّا ينفصل أحدهما عن الآخر بفصلٍ مميّزٍ» له عن صاحبه. «وإمّا أن ينفصل، والأوّل» وهو عدم انفصال أحدهما عن الآخر بفصلٍ مميّزٍ «محالٌ؛ لأنّ الاثنينيّة» والتعدّد «لا تعقل إلّا مع الانفصال» والامتياز، «وليس إثبات ذاتين لا تتميّزان» أي لا تتميّز إحداهما عن الأخرى «إلّا كإثبات ذاتٍ واحدةٍ لها حكم ذاتين من الانفصال والتعدّد».

«ولمّا كان الثاني» أعني إثبات ذاتٍ واحدةٍ لها حكم ذاتين من التعدّد والانفصال «باطلًا بالضرورة، كان الأوّل» يعني إثبات ذاتين لا تتميّز إحداهما عن الأخرى «باطلًا».

«والثاني» أعني انفصال إحداهما عن الأخرى بفصلٍ مميّزٍ «باطلٌ، وإلّا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود، فيكون ممكنًا» لا واجبًا، «هٰذا خلفٌ».

قوله: «وهٰذا الدليل إنّما يتمشّى بعد إثبات كون الوجوب ثبوتيًّا»، أمّا على تقدير كونه أمرًا عقليًّا اعتباريًّا، فلا؛ لاحتمال اشتراك الواجبين فيه وامتياز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر بذاته المخصوصة، وحينئذٍ لا يلزم التركيب.

«قال المحقّق: الواجب غير الوجوب، ولا ريب في كون الواجب ثبوتيًّا، وليس البحث في الوجوب»[٢].

---

(١) وهٰذا دليل الحكماء وتقريره بأربعة أوجهٍ، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٢٤٩.

(٢) راجع: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج ٣، ص ٤٨؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٠١.

قوله: «وهو غير جيّدٍ؛ لأنّ الواجب من له الوجوب، فالوجوب إذا كان أمرًا اعتباريًّا، كان الواجب ذاتًا مخصوصةً موصوفةً بذٰلك الأمر الاعتباريّ، فإن عنوا بالاشتراك اللازم على تقدير كون الواجب كثيرًا اشتراكهما في كون كلّ واحدٍ منهما ذاتًا موصوفةً بأمرٍ اعتباريٍّ» هو الوجوب، «فهو مسلّمٌ، ولٰكن لا يدلّ على التركيب، ولا الاشتراك في الذات»؛ لجواز اختلاف الذاتين المشتركتين في الاتّصاف بالوجوب الّذي هو أمرٌ اعتباريٌّ بأنفسهما، وامتياز كلٍّ منهما عن الأخرى بذاتها.

«وإن عنوا به الاشتراك في الماهيّة، فهو ممنوعٌ».

واعلم أنّ في الدليل المذكور على تقدير تسليم كون الوجوب ثبوتيًّا، نظرًا أيضًا؛ فإنّه لا يلزم من كونه ثبوتيًّا، و[1]كونه صادقًا على كلّ واحدٍ من الواجبين كونه مقوّمًا لهما، أو لأحدهما حتّى يلزم التركيب؛ لجواز كونه عارضًا لهما؛ فإنّ الصدق أعمّ من صدق المقوّم وصدق العارض، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، على أنّا نمنع من كون الوجوب مشتركًا بينهما اشتراكًا معنويًّا، ويجوز أن يكون الاشتراك بينهما بحسب اللفظ خاصّةً.

قوله: «قال بعض المتأخّرين» يعني فخر الدين[2] «إذا كان الوجوب مشتركًا» أي بين الواجبين «كان مغايرًا لكلّ واحدةٍ من الهويّتين» اللتين

---

(١) لم يرد في «ق»: «و» وهو من خطإ الناسخ.

(٢) في: المحصّل، ص ١٨١.

اشتركتا فيه، أعني خصوصيّة كلّ واحدٍ منهما وتعيّنه؛ ضرورة مغايرة المشترك لخصوصيّة كلّ واحدٍ من المفهومات الّتي تحته، «فإن استلزمتاه» أي كان كلٌّ من الهويّتين علّةً للوجوب المشترك، كان الوجوب معلول الغير «هٰذا خلفٌ، وإن انعكس» اللزوم، بأن كان الوجوب المشترك علّةً لكلّ واحدةٍ من الهويّتين، «فلا اثنينيّة» ولا تعدّد؛ لأنّه إذا كان الوجوب علّةً لخصوصيّة أحد الواجبين، لزم تحقّق تلك الخصوصيّة أينما تحقّق وجوب الوجود، ويلزم من ذٰلك عدم تحقّق وجوب الوجود أينما تحقّق تلك الخصوصيّة، لٰكن تلك الخصوصيّة مسلوبةٌ عن خصوصيّة الواجب الآخر المفروض، وإلّا كان هو هو، فلا اثنينيّة، أي لا يكونان اثنين، بل شيئًا واحدًا، هٰذا خلفٌ، فيكون وجوب الوجود مسلوبًا أيضًا عنها، فلا يكون ذٰلك الواجب الوجود واجب الوجود مع فرضنا إيّاه كذٰلك، هٰذا خلفٌ[1]، وينحصر الوجوب في الواجب الآخر، فلا اثنينيّة أيضًا[2].

«وإن انتفى اللزوم» أي من الجانبين، بمعنى أنّ وجوب الوجود ليس مستلزمًا لشيءٍ من الخصوصيّتين، ولا واحدة من الخصوصيّتين بمستلزمةٍ[3] لوجوب الوجود «فالاجتماع» أعني اجتماع خصوصيّة أحدهما مع الوجوب «معلول» علّةٍ

---

(١) لم يرد في «خ»: «مع فرضنا إيّاه كذٰلك، هٰذا خلفٌ»، ولم يرد في «م»: «هٰذا خلفٌ».

(٢) في «ط»: «هٰذا خلفٌ».

(٣) في «م»: «مستلزمة».

منفصلةٍ مغايرةٍ لهما، فلا يكون أحدهما واجبًا، هٰذا خلفٌ.

قوله: «قال بعض المحقّقين[١]: الخلف يلزم لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب، أمّا إن كانت هويّته» أي خصوصيّة الواجب «مستلزمةً لوجوبه، وكان وجوبه محتاجًا إلى هويّته، لم يلزم منه كون الهويّة معلول الغير، بل يلزم منه كون الهويّة غير واجبةٍ بانفرادها؛ إنّما تكون واجبةً بصفةٍ تقتضيها ذاتها»، ونعني بالصفة الوجوب.

قوله: «وفيه نظرٌ[٢]؛ لأنّ الواجب إنّما يجب بوجوبه، فلو كان وجوبه معلولًا كان ممكنًا يجوز زواله، وحينئذٍ» أي حين زواله «لا يكون الواجب واجبًا لانتفاء الوجوب عنه، هٰذا خلفٌ».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه لا يلزم من إمكانه بحسب ذاته في الجملة إمكانُ زواله عن الواجب؛ وذٰلك لأنّه واجب الثبوت للواجب لذات الواجب، فكيف يجوز زواله عنه؟! وكثيرٌ من اللوازم الممكنة في أنفسها يمتنع رفعها عن ملزوماتها، ويجب ثبوتها لها في الذهن والخارج، كلوازم الماهيّة مثل: الزوجيّة للاثنين، والفرديّة للثلاثة، لٰكن يلزم على قول المحقّق كونه - تعالى - قابلًا للوجوب وفاعلًا له، وهو عنده محالٌ.

---

(١) في: نقد المحصّل، ص ١٠٠.

(٢) راجع أيضًا: نهاية المرام، ج ١، ص ١٠٢.

[الثاني: دليل التمانع](١)

قوله: «والوجه الثاني: دليل التمانع، وتقريره أنّا لو قدرنا» أي فرضنا وجود «إلٰهين، فإمّا أن يصحّ من أحدهما فعلُ ما يخالف فعل الآخر» أي يضادّه، كحركة جسمٍ في زمانٍ معيّنٍ وسكونه فيه «أو لا» يصحّ، «فإن صحّ فلنقدّر وقوعه» أي نفرض، ولا يلزم منه محالٌ؛ «لأنّ ما لا يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، والتالي» وهو فرض وقوعه من غير لزومٍ محالٌ «باطلٌ؛ لأنّ مع وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما، لزم اجتماع الضدّين، وإن لم يحصلا كان المانع من وقوع فعل كلّ واحدٍ منهما فعل الآخر، فيقعان معًا حال عدمها»؛ إذ عدم كلّ واحدٍ من المرادين معلّلٌ بوقوع المراد الآخر، والعلّة مقارنةٌ للمعلول، فإذا لم يقعا تحقّق عدمهما معًا، فتحقّق علّتاهما - أعني علّتي العدمين - وهما وقوعهما معًا، وإلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته، وإنّه محالٌ.

«وإن حصل مراد أحدهما» دون الآخر «كان ترجيحًا من غير مرجّحٍ»؛ لأنّا فرضنا تساويهما، «ولأنّ من لم يقع مراده لم يكن إلٰهًا لعجزه، وإن امتنعت المخالفة، فهو محالٌ؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما قادرٌ على ما لا يتناهى، والقادر يصحّ منه فعل مقدوره»، وإلّا لما كان قادرًا، «فيصحّ من هٰذه الحركة» أي حركة جسمٍ معيّنٍ في وقتٍ معيّنٍ «لولا الآخر، ومن الآخر السكون» أي سكون ذٰلك الجسم في

---

(١) هٰذا دليل المتكلّمين، وهو لا يثبت إلّا وحدة الصانع القادر المريد؛ ولهٰذا أخّره عن إثبات الصفات المذكورة. راجع: نقد المحصّل، ص ٤٤٨؛ قواعد العقائد، ص ٤٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٥٠؛ وراجع: المعتمد من مذهب الشيعة الإماميّة، ص ٢١.

ذٰلك الزمان «لولا هٰذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل، لا يتعذّر على الآخر القصد إلى ضدّه، وليس تقدّم قصد أحدهما أولى من الآخر، فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر، فصحّت المخالفة».

وفي هٰذا الدليل نظرٌ؛ فإنّا لا نسلّم أنّ المانع من وقوع فعل كلّ واحدٍ منهما فعل الآخر، بل المانع قدرة الآخر وإرادته المتعلّقتان بضدّه، اللتان هما سبب[1] وقوع الفعل عند ارتفاع المانع، كما في متجاذبي حبلٍ بقوّةٍ واحدةٍ، فإنّه يبقى ساكنًا، والمانع من حركته إلى جهة أحدهما حصول سبب ضدّها، وهي الحركة إلى الجانب الآخر، وبالعكس.

ولا يلزم اجتماع وقوع الفعلين حال عدمهما؛ لأنّ عدم كلٍّ منهما معلّلٌ بوجود سببٍ ضدّه، لا بوجود ضدّه، ولا يلزم من تحقّق السبب تحقّق المسبّب ما لم يرتفع المانع، ولا يلزم من حصول مراد أحدهما دون الآخر الترجيح من غير مرجّحٍ؛ لأنّا إنّما فرضنا تساويهما في كون كلّ واحدٍ منهما إلٰهًا، لا في القدرة وغيرها، بحيث لا يكون بينهما تفاوتٌ يقتضي رجحان وقوع مراد أحدهما دون مراد الآخر. ولو فرض تساويهما في ذٰلك أيضًا، لكان هٰذا الدليل على تقدير صحّته، إنّما يدلّ على امتناع وجود إلٰهين متساويين في جميع هٰذه الأمور، ولا يدلّ على امتناع إلٰهين متفاوتين في القدرة، ولا يلزم من عدم منع قصد أحدهما قصد الآخر صحّة القصد؛ لجواز امتناعه بسببٍ آخر، وإن كنّا لا نعلمه[2]؛ فإنّ كون الشيء ممكنًا في الذهن - بمعنى أنّ الذهن لا يتفطّن لضرورة وجوده أو عدمه - لا يلزم منه كونه ممكنًا في نفس الأمر.

---

(١) في «ق»: «سببا».

(٢) في «م»: «نعلم».

«لا يقال: يجوز أن يكونا» أعني الإلٰهين «حكيمين، فلا يقصدان المخالفة»، أي ما به تحصل المخالفة، بأن يقصد أحدهما أحد الضدّين والآخر الآخر، «ولأنّ المحال» المذكور إنّما «نشأ من التعدّد» أي تعدّد الآلهة «مع وقوع المخالفة» بينهما، وذٰلك يستلزم كون هٰذا المجموع - أعني التعدّد والمخالفة - محالًا، «ولا يلزم من استحالة هٰذا المجموع، استحالة أحد جزئيه على التعيين»، وحينئذٍ لا يدلّ على استحالة التعدّد عينًا؛ «لأنّا نقول: يجوز أن يكون فعل كلّ واحدٍ من الضدّين مصلحةً»، فيقصد كلّ واحدٍ من الإلٰهين واحدًا من الضدّين، تحصيلًا لما يتضمّنه من المصلحة.

وفيه نظرٌ؛ لأنّه إن لم يترجّح أحد الضدّين على الآخر ولو بوجهٍ ما لم يقصده أحدهما؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجّحٍ، وإن يرجّح قصداه معًا.

قوله: «وعن الثاني» وهو قولهم: "إنّ المحال إنّما نشأ من المجموع الحاصل من تعدّد الآلهة ووقوع المخالفة" «أنّ التعدّد ملزومٌ لإمكان المخالفة المستلزم للمحال، فيكون الإمكان محالًا، فالملزوم له» وهو التعدّد «محالٌ» أيضًا.

وفيه ما تقدّم من منع استلزام التعدّد إمكان المخالفة، ويمكن أن يقال: لو كان في الوجود إلٰهان متساويان في الصفات الإلٰهيّة، لزم ألّا يوجد شيءٌ من الممكنات، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ المقتضي لصدور شيءٍ من الممكنات عن الإلٰه، إنّما هو قدرته - تعالى - عليه، وعلمه - تعالى - بما اشتمل عليه إيجاده من المصلحة، وهٰذا بعينه موجودٌ في الإلٰه الآخر المفروض، وحينئذٍ إمّا أن يصدر ذٰلك

الممكن عنهما معًا، وهو محالٌ؛ لاستحالة اجتماع المؤثّرين التامّين على الأثر الواحد، وإمّا أن يصدر عن أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح من غير مرجّحٍ، وهو محالٌ أيضًا، وإمّا ألّا يصدر عنهما ولا عن أحدهما، فيلزم ألّا يوجد شيءٌ من الممكنات؛ لما عرفت فيما تقدّم من وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب القادر المختار، فتحقّقت الملازمة.

وأيضًا لو كان في الوجود واجبا الوجود، لكان المجموع الحاصل منهما إمّا واجبًا، أو ممكنًا، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله، والملازمة بيّنةٌ بنفسها؛ لانحصار كلّ موجودٍ في الواجب والممكن.

وأمّا بطلان القسم الأوّل وهو كون ذٰلك المجموع واجبًا، فظاهرٌ؛ لأنّه محتاجٌ إلى كلّ واحدٍ من جزئيه، وكلّ واحدٍ من جزئيه، فهو غيره، فإذن هو محتاجٌ إلى غيره، وكلّ محتاجٍ إلى غيره، فهو ممكنٌ بذاته بالضرورة، فلا يكون واجبًا.

وأمّا بطلان القسم الثاني وهو كون ذٰلك المجموع ممكنًا؛ فلأنّه حينئذٍ يكون محتاجًا إلى مؤثّرٍ، وهو محالٌ؛ لأنّ ذٰلك المؤثّر لا يكون نفس المجموع؛ لاستحالة تأثير الشيء في نفسه ولا داخلًا فيه؛ لأنّ الداخل إن كان مجموع الجزأين، كان الشيء مؤثّرًا في نفسه، وإن كان أحدهما كان ذٰلك الجزء مؤثّرًا في نفسه وفي الآخر؛ لأنّ المؤثّر في مجموع يكون مؤثّرًا في كلّ جزءٍ من أجزائه، وذٰلك باطلٌ؛ لاستغناء كلٍّ منه ومن الجزء الآخر عن المؤثّر، ولأنّ تأثير الشيء في نفسه باطلٌ بالبديهة، وإن كان خارجًا، فكذٰلك؛ لاستحالة تأثيره في أحدهما، وإلّا لما كان الواجب واجبًا، وإذا استحال تأثيره في أحدهما، استحال تأثيره في المجموع؛ لما قلناه من أنّ المؤثّر في مجموعٍ لا بدّ وأن يكون مؤثّرًا في أجزائه.

[الثالث: الدليل السمعيّ على أنّه - تعالى - واحد]

قوله: «الثالث: السمع دلّ على الوحدة»، كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]، وهو كثيرٌ في كتاب الله تعالى[٤].

وقوله: «وهو أقوى الأدلّة» على الوحدة[٥]، كالدليلين اللذين مرّ ذكرهما.

«ولا استحالة في استفادة هٰذا الحكم» أعني كونه - تعالى - واحدًا «من السمع؛ فإنّه» أي الدليل السمعيّ «لا يتوقّف على الوحدة»؛ لعدم توقّف صدق الرسول عليه السلام على كونه - تعالى - واحدًا، «فلا دور»[٦].

قوله: «وإنّما كان هٰذا» أي الدليل السمعيّ «أقوى» أدلّة الوحدة؛ «لاشتمال الدليلين الأوّلين على دعاوى مشكلةٍ» وقد مرّ ذكرها.

---

(١) سورة محمّدٍ: ١٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٨.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) كما قال ابن ميثم البحرانيّ قدس سره: «والكتاب العزيز مشحونٌ بدلائل التوحيد». قواعد المرام، ص ١٠٠.

(٥) كما في: إرشاد الطالبين، ص ٢٥١.

(٦) كما قال الفاضل المقداد قدس سره: «إنّ النقل يصحّ الاستدلال به على إثبات هٰذه الصفة؛ لأنّ كلّ صفةٍ لا تتوقّف صحّة النقل عليها يصحّ إثباتها بالعقل والنقل، كهٰذه الصفة ونفي الرؤية عنه تعالى، وما تتوقّف صحّة النقل عليها ـ مثل: كونه قادرًا عالمًا حكيمًا ـ لا يصحّ إثباته بالنقل، بل بالعقل خاصّة». الاعتماد، ص ٦٥؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٣٤؛ قواعد المرام، ص ١٠٠.

[المسألة الثامنة عشرة: في إبطال الماهية](١)

قال المصنّف: «والماهيّة باطلةٌ؛ لأنّا نعلم وجوده، وهو عين الذات والحقيقة».

قال الشارح دام ظله: «ذهب ضرارٌ» أي ابن عمر من قدماء المتكلّمين(٢) «إلى أنّ

---

(١) راجع: الملخص في أصول الدين، ص ١٣٠؛ نقد المحصّل، ص ٢٥٧؛ كشف المراد، ص ٢٩١؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٤٣.

(٢) ضرار بن عمرٍو الضبّيّ العينيّ الغطفانيّ القاضي من الطبقة الأُولى من مشايخ المعتزلة، إلّا أنّ المعتزلة ترفضه عضوًا في طبقاتها؛ ولذلك لم تورده، كما قال الذهبيّ في ترجمته. كان ضرارٌ في البصرة قبل أبي الهذيل العلّاف المعتزليّ، وقد طمع برئاستهم في بلده، فلم يدركها، فخالفهم فكفّروه وطردوه، وصنّف نحو ثلاثين كتابًا بعضها في الردّ عليهم. كان في بدء أمره تلميذ الواصل ابن عطاءٍ المعتزليّ، ثمّ خالفه في خلق الأعمال وغيره، وصار مجبرًا، وعنه نشأ هٰذا المذهب، وإليه تنسب فرقة الضراريّة من فرق الجبريّة.

وافق ضرارٌ (وحفصٌ الفرد) الأشاعرة، في أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ ـ لله ـ تعالى والعبد مكتسبها حقيقةً، وفي إبطال القول بالتولّد، فاشتهرا بالجبر، ووافق المعتزلة في أنّ الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وكان ينكر عذاب القبر، وقال: يمكن أن يكون جميع من يظهر الإسلام كفّارًا في الباطن؛ لجواز ذاك على كلّ فردٍ منهم في نفسه، وكان يقول: إنّ الأجسام إنّما هي أعراضٌ مجتمعةٌ، وأثبت لله ـ سبحانه ـ ماهيّةً لا يعلمها إلّا هو.

قال أحمد بن حنبلٍ: شهدت على ضرارٍ عند سعيد بن عبد الرحمٰن الجمحيّ القاضي، فأمر بضرب عنقه، فهرب. وقيل: إنّ يحيى بن خالدٍ البرمكيّ أخفاه. مات في زمن الرشيد. توفّي عام ١٩٠ هـ/ ٨٠٥ م.

انظر: الانتصار، ص ١٣٣؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩٣؛ الفرق بين الفرق ٢٠١؛ ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٣٢٨؛ لسان الميزان، ج ٣، ص ٢٠٣؛ الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ٤٤، ج ١، ص ١٠٢.

لله - تعالى - ماهيّةً لا يعلمها إلّا هو[١]؛ للإجماع على قولهم: لا يعلم ما هو إلّا هو، ولأنّا لو رأينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلمه الآن».

ولفظة الماهيّة مشتقّةٌ من "ما" الّتي يطلب بها السائل عن شيءٍ شرح اسمه تارةً، وشرح حقيقته أخرى، كقوله: "ما الخنفقيق[٢]؟ وما الملك؟" وقد تضاف إليه لفظة "هو"، فيقال: ما هو الإنسان؟ واللفظ المشتقّ منهما ماهيّةٌ. والخنفقيق الداهية[٣].

وقول المصنّف: «والماهيّة باطلةٌ» معناه أنّ دعوى أنّ لله - تعالى - ماهيّةً لا تعلم، باطلةٌ.

قوله: «والشيخ أبطل ذٰلك، بأنّ ذات الله - تعالى - هي وجوده» على ما تقدّم، «ووجوده - تعالى - معلومٌ، فذاته - تعالى - معلومةٌ».

---

(١) انظر رأيه في: المقالات والفرق، ص ١٤٣؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١٣؛ مناهج اليقين، ص ٥٦٤.

ونسب أبو الحسن الأشعريّ هٰذا القول إلى طائفةٍ من المرجئة، قال: «واختلفت المرجئة هل للبارئ ماهيّةٌ، أو لا؟ على مقالتين: فقال قائلون: لله ماهيّةٌ لا ندركها في الدنيا، وأنّه يخلق لنا في الآخرة حاسّةً سادسةً، فندرك بها ماهيّته، وقال قائلون منهم: بإنكار ذٰلك ونفيه». مقالات الإسلاميّين، ص ١٥٤.

وإلى هٰذا المذهب حفصُ الفرد، كما في الهامش السابق، وأبو حنيفة أيضًا، كما في: الاقتصاد، ص ٦٩؛ الحور العين (لأبي سعيدٍ ابن نشوان الحميريّ المتوفّى سنة ٥٧٣ هـ)، ص ١٤٨.

(٢) في «خ»: «الإنسان» بدل «الخنفقيق».

(٣) تاج العروس، ج ١٣، ص ١١٩ (خنفق). وفيه أيضًا: الخَنْفَقِيقُ، كقَنْدَفِير: السريعة جدًّا من النوق والظلمان وحكاية جري الخيل وهو مشي في اضطرابٍ. المصدر، ص ١١٦.

«وقول ضرارٍ عندي قويٌّ» أي مدّعاه، لا ما استدلّ به؛ لأنّه واهٍ جدًّا.

«والتحقيق: أنّ المعلوم لنا منه ليس الذات؛ لأنّا إنّما نعلم صفاته الحقيقيّة كالوجود والقدرة والعلم، أو الإضافيّة كالخالقيّة»؛ فإنّها نسبةٌ بين الخالق والمخلوق «والرزّاقيّة» كذلك، «أو السلبيّة ككونه ليس بجسمٍ ولا عرضٍ ولا مرئيٍّ ولا في جهةٍ، أمّا الذات الموصوفة بهٰذه الصفات، فهي غير معلومةٍ» لنا بكنهها، بل بأنّها معروضةٌ لهٰذه الصفات، وأيضًا فصفاته - تعالى - الحقيقيّة لا نعلمها بكنهها؛ فإنّا لا نعلم من علمه - تعالى - وقدرته، إلّا أنّ الأوّل مبدأٌ للإتقان والإحكام، والثاني مبدأ الفعل على سبيل الصحّة، أمّا حقيقة ذٰلك العلم وحقيقة تلك القدرة، فهي غير معلومةٍ لنا.

قوله: «وقوله: "الوجودُ معلومٌ" إن عنى» أي الشيخ «به» الوجود «المختصّ به - تعالى - فهو ممنوعٌ»، أي لا نسلّم كون ذٰلك الوجود معلومًا، «وإن عنى به الوجود المشترك» بينه وبين باقي الموجودات، «فهو ذهنيٌّ» وواجب الوجود من الحقائق الخارجيّة، فتغايرا، «فإن عنى ضرارٌ بالماهيّة» الّتي ليست معلومةً «تلك الحقيقة والذات» الّتي هي موصوفةٌ بهٰذه الصفات المذكورة، «فهو حقٌّ وصوابٌ، وإن عنى به شيئًا آخر، فهو جهالةٌ»، وكان ينبغي أن يطلب إفادة تصوّر ذٰلك الشيء المعنيّ بالماهيّة، ثمّ يحكم بعد ذٰلك عليه بكونه جهالةً أو غيرها.

[المسألة التاسعة عشرة: في أن كلامه - تعالى - حادث]

قال المصنّف: «وليس مخاطبًا متكلّمًا في الأزل؛ لقبح خطاب المعدوم».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت المعتزلة عليه» أي على كونه تعالى ليس مخاطبًا،

ولا متكلّمًا في الأزل[١] «خلافًا للأشاعرة والكُلّابيّة»[٢].

«والدليل عليه[٣]: أنّ العالم حادث»، فهو معدومٌ في الأزل، فخطابه في الأزل يكون خطابًا للمعدوم، «وخطاب المعدوم قبيحٌ عقلًا؛ فإنّه لا يحسن أن يجلس إنسانٌ في داره ويأمر وينهى من ليس حاضرًا عنده ويعدّه العقلاء» لو فعل ذٰلك «سفيهًا»، فلا يكون صادرًا من الله تعالى؛ لما يأتي من استحالة صدور القبيح عنه تعالى.

«وأثبت ابن كُلّاب لله - تعالى - كلامًا قديمًا ليس بأمرٍ ولا نهيٍ ولا خبرٍ، وهو غير معقولٍ؛ فإنّ كلامهم النفسانيّ إنّما أثبتوه» أي حكموا بثبوته لله تعالى «بالقياس على الطلب الّذي نجده نحن من أنفسنا عند إيجادنا الأمر والنهي، وأثبتوا المغايرة بينه» أي بين ذٰلك الطلب «وبين الإرادة بما قدّمنا ذكره» في مسألة

---

(١) وعليه الكرّاميّة أيضًا، كما في: شرح القصيدة النونيّة، ج ١، ص ١٢٢ (فصلٌ في مذهب الكرّاميّة).

ومذهب مؤلّف الكتاب (السيّد العبيدليّ قدس سره) التفصيل كما يأتي في آخر البحث، وكذٰلك الزيديّة، كما في: شرح الأساس الكبير، ج ٢، ص ٩٩.

(٢) فمن الأشاعرة تصريح أبي إسحاق الشيرازيّ (المتوفّى سنة ٤٧٦ هـ) بمعتقداتهم إذ قال: «ثمّ يعتقدون أنّ الله عزّ وجلّ متكلّمٌ بكلامٍ قديمٍ أزليٍّ أبديٍّ غير مخلوقٍ ولا محدثٍ ولا مفترٍ ولا مبتدعٍ ولا مخترعٍ، بل أبدًا كان متكلّمًا به، وأبدًا يكون؛ لاستحالة ضدّ الكلام من الخرس والسكوت عليه». ثمّ استدلّ بوجوهٍ مختلفةٍ من القرآن الكريم والروايات، فراجع: الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، ص ٣٨٠ وما يليها.

وانظر الردّ على شبه الأشاعرة أيضًا في: شرح الأساس الكبير، ج ٢، ص ٩٦.

(٣) أشار المحقّق النراقيّ قدس سره إلى بعض أدلّة المعتزلة على نفي أزليّة كلامه ـ سبحانه ـ في: جامع الأفكار، ج ٢، ص ٤٥٨.

كونه - تعالى - متكلّمًا، «وأمّا إثبات غير ذٰلك» أعني الكلام الّذي يغاير الحروف والأصوات ويغاير ماهيّة الأمر والنهي والخبر «فليس بمعقول» أي متصوّرٍ «إجماعًا منّا ومنهم».

والهاء والميم في قوله: «فإنّ كلامهم النفسانيّ» وفي قوله: «ومنهم» عائدةٌ إلى الأشاعرة والكُلّابيّة، وأضاف الكلام إليهم لدعواهم ثبوته.

قوله: «ثمّ إنّ الأشاعرة أثبتوا لله - تعالى - أمرًا ونهيًا في القدم، وجوّزوا خطاب المعدوم، كمن يوصي غيره بأن يأمر ولده بالتعلّم بعد موته؛ فإنّ الولد مأمورٌ بذٰلك الأمر»[١].

وهٰذا المثال بهٰذه العبارة لا يفيد فهم[٢] ما قصدوه؛ فإنّ المفهوم من هٰذا الكلام أنّ ذٰلك الغير - أعني الموصى إليه - يأمر الولد بعد موت أبيه بالتعلّم، فيصير الولد مأمورًا بذٰلك الأمر الصادر من الموصى إليه، وهٰذا غير مرادٍ، ولا يمنع منه مانعٌ، والّذي يذكر مثالًا في هٰذا الموضع، أنّ الإنسان إذا أخبره النبيّ الصادق بأنّ الله - تعالى - يرزقه ولدًا[٣]، لٰكنّه يموت قبل ولادة ذٰلك الولد، فإنّه يحسن أن يقول لبعض أصحابه: إذا أدركت ولدي بالغًا، فقل له: إنّ

---

(١) وإليك نصّ عبد القاهر البغداديّ من كبار الأشاعرة: «واختلفوا في وصفه في الأزل، فمن أجاز من أصحابنا خطاب المعدوم على شرط الوجود والعقل والبلوغ، قال: إنّ كلام الله لم يزل أمرًا ونهيًا للمكلّفين الّذين خلقوا بعد ذٰلك بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقول. ومن لم يجز منهم خطاب المعدوم ولم يتمّ كلامه قبل وجود الخلق أمرًا ونهيًا، قال: إنّ كلامه إنّما صار أمرًا ونهيًا عند توجّه اللزوم على المكلّف». أصول الإيمان، ص ٨٨.

(٢) في «ك»: «يفيدهم» بدل «يفيد فهم».

(٣) في «ق»: «سالمًا» بعد «ولدًا».

أباك كان يأمرك بتحصيل العلم، فقد وجد الأمر وهو القول الّذي صدر من الأب، والمأمور - وهو الولد - معدومٌ.

قوله: «وهو خطأٌ؛ فإنّ الأمر هنا توجّه إلى موجودٍ»، وهو المخاطب، فلم تكن علّة القبح - وهو خطاب المعدوم - موجودةً فيه، بخلاف خطاب الله - تعالى - عباده أزلًا؛ «فإنّه ليس مع الله تعالى» في الأزل «غيره ليأمره أن يأمرنا» عند وجودنا.

والحقّ: أنّ الأمر المتوجّه إلى الموجود هنا هو الأمر بإخبار الولد عند وجوده بأنّ أباه أمره بالتعلّم، ولا نزاع فيه، وأمّا الولد، فغير مأمورٍ بذٰلك الإخبار قطعًا، والمدّعى أنّه مأمورٌ بالتعلّم من جهة أبيه؛ باعتبار وجود لفظٍ دالٍّ على طلب التعلّم منه، صادرٍ عن أبيه حال عدمه هو، ولا معنى للأمر إلّا الطلب، أو اللفظ الدالّ على الطلب اتّفاقًا، وهما موجودان قبل وجود الولد، فيكون مأمورًا قبل وجوده.

وجواب هٰذا: أنّ الطلب المذكور هو الإرادة، ونحن لا ننازع في ثبوتها في الأزل، واللفظ الدالّ على الطلب إنّما يكون أمرًا إذا لم يدخله التصديق والتكذيب، أمّا على تقدير دخولهما[1] عليه، فإنّه يكون خبرًا لا أمرًا، وإن كان دالًّا على الطلب.

وإن سلّمنا كونه أمرًا، لٰكن الخطاب إنّما توجّه إلى الموصى إليه في المثال المذكور وهو موجودٌ، فلم يكن المعدوم مخاطبًا.

واعلم: أنّ البحث في هٰذه المسألة متفرّعٌ على كون الكلام عبارةً عن الحروف والأصوات، أو أمرًا قائمًا بالنفس، فإن كان الأوّل، استحال كونه - تعالى - آمرًا في الأزل، وفيما لا يزال عند عدم المأمور وعدم من يتوجّه إليه

---

(١) في «ق، ط»: «دخوله».

الخطاب، إن جوّزنا كون الإنسان مأمورًا بخطابٍ توجّه إلى غيره. وإن كان الثاني جاز.

قوله: «وقد بيّنّا أزيد من هٰذا فيما سلف»، أي في مسألة كونه - تعالى - متكلّمًا.

[المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه تعالى]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أن المؤثر واجب الوجود لذاته]

قال المصنّف: «القول في الدلالة على أنّ الصفات ثابتةٌ من وجوب وجوده فقط: مدبّر العالم إن كان واجب الوجود، فهو المقصود، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثّرٍ، فيتسلسل، أو ينتهي إلى الواجب لذاته».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق العقلاء على إثبات موجودٍ واجب الوجود لذاته، والشيخ» يعني المصنّف «لمّا أثبت في أوّل هٰذا الكتاب الصانع تعالى» بمعنى أنّه أثبت بالبرهان[1] كونه - تعالى - موجودًا «أثبت هاهنا وجوبه» أي كونه - تعالى - واجب الوجود لذاته.

«والدليل عليه: أنّ هاهنا موجودًا بالضرورة، فإن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود افتقر إلى مؤثّرٍ واجب الوجود، وإلّا لزم إمّا الدور» بأن يكون ذٰلك الموجود أو بعض علله مؤثّرًا في مؤثّره القريب أو البعيد، «أو التسلسل» بأن يكون لذٰلك الموجود مؤثّرًا، ولذٰلك المؤثّر مؤثّرًا آخر مغايرًا لأثره، وهٰكذا إلى غير النهاية، «وهما» أعني الدور والتسلسل «باطلان، وقد مضى فيما تقدّم[1] تقرير هٰذه الشرطيّة» وهي قولنا: لو لم يكن هٰذا الموجود المفروض

---

(١) لم يرد في «ر، ق، ط»: «بالبرهان».

على تقدير إمكانه مفتقرًا إلى مؤثّرٍ واجب الوجود، لزم إمّا الدور، وإمّا التسلسل، واستحالة كلّ واحدٍ من اللازمين المذكورين، وهما الدور والتسلسل، وهما لازمان على سبيل البدل.

قوله: «وهٰذا برهانٌ شريفٌ قطعيٌّ أشير إليه في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٢)»؛ فإنّ في وجود كلّ موجودٍ - سواءٌ أكان جوهرًا، أم عرضًا حادثًا، أم قديمًا - دليلًا على ثبوت الواجب تعالى بهٰذا الطريق.

والحقّ أنّ اللازم أحد الأمور الثلاثة، وهي: إمّا كون ذٰلك الممكن علّةً لنفسه، أو الدور، أو التسلسل. وإنّما أعرض الشارح دام ظله عن ذكر اللازم الأوّل وهو كونه علّةً لنفسه؛ لظهور استحالته، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض للدور، بل جعل كون صانع العالم جائز الوجود، ملزومًا لافتقاره إلى مؤثّرٍ، وافتقاره إلى المؤثّر ملزومًا لأحد

---

(١) تقدّم في المقصد الخامس، المسألة الأُولى: في إثبات الصانع.

(٢) سورة فصّلت: ٥٣.

وهٰذه الطريقة الشريفة من الحكماء، فقد استدلّوا بها في كثيرٍ من الكتب لإثبات أصل وجود الواجب تعالى، كما في: كشف المراد، ص ٢٨٠.

وقال الفاضل المقداد: «... إثباته بطريقة الحكماء في هٰذا الباب، وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتّى نشهد بوجود واجب الوجود، وهي طريقةٌ شريفةٌ أشيرَ إليها في الكتاب العزيز في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾». إرشاد الطالبين، ص ١٧٦.

وقال صدر المتألّهين في توصيف هٰذه الطريقة: «فحقيقة الحقّ الأوّل هو البرهان على ذاته والبرهان على كلّ شيء، كما قال جلّ شأنه: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، فهٰذه سبيل الصدّيقين الّذين يتوسّلون به إليه، ويستدلّون به عليه، ويستشهدون بوجوده على سائر الأشياء لا بوجود الأشياء عليه، كما في طريقة غيرهم من السالكين الّذين يستدلّون بوجود الأثر على الصفات وبالصفات على الذات». أسرار الآيات، ص ٢٧.

الأمرين على سبيل البدل، وهما التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب.

ويحتمل إهماله ذكر الدور أمرين:

أحدهما: ظهور استحالته؛ فإنّ كثيرًا من العقلاء زعموا أنّ العلم باستحالته ضروريٌّ[١]، بخلاف التسلسل المحتاج إبطاله إلى إقامة البرهان[٢].

الثاني: أنّ الدور على تقدير عدم الانتهاء إلى الواجب، ملزومٌ للتسلسل أيضًا، فاستحالة التسلسل دالّةٌ على استحالته، وبيان ذٰلك: أنّ مجموع المؤثّرين اللذين يكون كلّ واحدٍ منهما مؤثّرًا في صاحبه - على تقدير تسليمه - يكون ممكنًا، لإمكان كلّ واحدٍ من جزئيه، وكلّ ممكنٍ فهو محتاجٌ إلى مؤثّرٍ، ولا يجوز أن يكون المؤثّر نفسه بالضرورة ولا جزءًا من أجزائه، وإلّا لكان ذٰلك الجزء مؤثّرًا في نفسه؛ لأنّ تأثيره في المجموع يستلزم تأثيره في كلّ واحدٍ من جزئيه اللذين منهما نفسه، فيكون المؤثّر في ذٰلك المجموع خارجًا عنه، ثمّ ذٰلك الخارج ممكنٌ؛ إذ التقدير ذٰلك، فلا بدّ له من مؤثّرٍ، فمؤثّره إن كان ذٰلك المجموع الّذي هو أثره، كان المجموع الحاصل من المجموع الأوّل، ومن مؤثّره الخارج عنه ممكنًا مفتقرًا إلى مؤثّرٍ خارجٍ عنه، ثمّ الكلام في ذٰلك المجموع الثاني كالكلام في الأوّل، وهٰكذا إلى غير النهاية، فظهر أنّ التسلسل لازمٌ للدور على تقدير عدم الواجب، وأنّ اللازم من كون الصانع - تعالى - ممكنًا أحد الأمرين، وهما: التسلسل، أو الانتهاء إلى الواجب على سبيل منع الخلوّ، وهو مدّعى[٣] المصنّف رحمه الله.

---

(١) انظر بداهة استحالته في: توضيح المراد، ص ١٨٤.

(٢) في «ق»: «الدليل».

(٣) في «ق»: «مذهب».

واعلم: أنّ المراد بالعالم في قول المصنّف رحمه الله: «مدبّر العالم إن كان واجب الوجود، فهو المقصود، إمّا أن يكون السماوات والأرض وما بينهما، وإمّا ما سوى الله - تعالى - على اختلاف التفسيرين، فإن كان المراد المعنى الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يريد بمدبّر العالم الفاعل القريب له، أي من غير توسّط آخر، أو الفاعل مطلقًا، فإن كان الأوّل لم يكن الدليل المذكور دالًّا على المطلوب، أعني وجوب وجود مدبّر العالم؛ لأنّه إنّما يدلّ على وجود واجب الوجود في الجملة، أمّا على أنّه الفاعل السماوات والأرض وما بينهما بغير واسطةٍ، فلا، بل يحتاج إلى دليلٍ آخر منفصلٍ دالٍّ على نفي الواسطة بين واجب الوجود - تعالى - وبين العالم بهذا التفسير. وإن كان الثاني - وهو أن يكون المراد بمدبّر العالم الفاعل له مطلقًا، سواءٌ أكان بواسطةٍ، أم لا بواسطةٍ - لزم من الدليل المذكور ثبوت مدبّر العالم واجب الوجود، إلّا أنّه لا يدلّ على ألّا يكون هناك مدبّرٌ آخر للعالم متوسّطٌ بين الواجب وبين العالم بالتفسير المذكور، ويكون ممكنًا لذاته، إلّا أن يقوم دليلٌ على انحصار الموجودات الممكنة في السماوات والأرض وما بينهما.

وإن كان المراد بالعالم المعنى الثاني، كان المراد بمدبّر العالم الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات الكائنة، فيكون تقرير دليل وجوب وجوده: أنّه لو لم يكن الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات واجبًا، لكان ممكنًا، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرةٌ.

وبيان بطلان التالي أنّه إذا كان ممكنًا كان مفتقرًا إلى فاعلٍ موجودٍ، فإن كان ذلك الفاعل من جملة آثار مدبّر العالم، لزم الدور، وإن كان خارجًا عنها، لزم كون مدبّر العالم غير مدبّر العالم، وهما محالان.

وأيضًا، فالفاعل المدبّر للعالم المفروض أوّلًا إن كان واجبًا، كان هو مدبّر العالم بالحقيقة، وإن لم يكن واجبًا، فإن انتهى إلى واجبٍ، كان مدبّر العالم ذلك الواجب المنتهى إليه، وإن لم ينته إلى واجبٍ، تسلسل، وإنّه محالٌ.

[المسألة الثانية: في استناد سلب العرضية والجسمية عنه - تعالى - إلى الوجوب](١)

قال المصنّف: «والموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره، بحيث يلزم من عدم الغير عدمه، أو لا يتعلّق، والأوّل ممكنٌ، والثاني واجبٌ لذاته، فالله - تعالى - ليس بعرضٍ؛ لأنّ العرض يتقوّم بمحلّه، وما يتقوّم بغيره، فهو ممكنٌ، وليس بجسمٍ؛ لما ذكرناه أوّلًا».

قال الشارح دام ظله: «لمّا أثبت الشيخ أبو إسحاق رحمه الله أوّلًا وجوب وجوده» والهاء عائدةٌ إلى مدبّر العالم تعالى «شرع في المسائل اللازمة عنه وهي أربع:(٢)»

«الأُولى: أنّه ليس بعرضٍ. ومهّد لذٰلك» أي للزوم المسائل اللازمة عنه «قاعدةٌ هي أنّ الموجود من حيث هو» أي مع قطع النظر عمّا غايره «إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره، أو لا يتعلّق، والثاني» وهو الّذي لا يتعلّق وجوده بغيره هو «الواجب، والأوّل» وهو الّذي يتعلّق وجوده بغيره هو «الممكن، ونعني بالتعلّق هاهنا» أي في قولنا: "الموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره" «الاحتياج والافتقار كتعلّق المعلول والمشروط والحال والمركّب بالعلّة» كتعلّق الإحراق بالنار، «والشرط» كتعلّقه بيبوسة الحطب، «والمحلّ» كتعلّق السواد بالجسم، «والجزء» كتعلّق الجسم بالجوهر الفرد، أو المادّة، أو الصورة.

---

(١) وقد مرّ في المقصد الخامس، المسألة العاشرة: في أنّه ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ. والبحث هنا في استناد ذٰلك إلى وجوب وجوده. وانظر البحث في المصادر المذكورة هناك.

(٢) تعرّضوا إلى هٰذه اللوازم وغيرها في الكتب الكلاميّة والحكميّة تحت عناوين مختلفة منها: (واجب الوجود من جميع جهاته).

«إذا ثبت هٰذا، فالعرض متعلّقٌ بالمحلّ بحيث يستحيل وجوده منفكًّا عنه، ومحتاجٌ فيه» أي في وجوده «إليه» أي إلى المحلّ؛ «لتشخّصه وقوامه بالفعل، وواجب الوجود لا يفتقر في وجوده إلى غيره، فهو ليس بعرضٍ».

«الثانية:» من المسائل الأربع اللازمة من[١] وجوب وجوده تعالى «أنّه ليس بجسم؛ لأنّ كلّ جسم مركّب، إمّا من الجواهر الأفراد»، كما هو مذهب جمهور المتكلّمين، «أو من المادّة والصورة»، كما هو مذهب الحكماء[٢]، «وكلّ مركّبٍ مفتقرٌ» إلى جزئه، وجزؤه مغايرٌ له، فيكون ممكنًا، «وذٰلك ينافي الوجوب الذاتيّ»[٣].

[المسألة الثالثة: في أنه - تعالى - ليست له صفة زائدة على ذاته]

قال المصنّف: «وليس له وصفٌ زائدٌ على ذاته[٤]؛ لأنّه إن تقوّم وجوده به كانت

---

(١) في النسخ «عن»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) وقد مرّ تخريج القولين في المتن والهامش في المقصد الثاني (المسألة الثانية: في الجزء الّذي لا يتجزّأ).

(٣) وأمّا الثالثة والرابعة من المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالى، فتأتيان في المسألتين الآتيتين.

(٤) وأوّل من أصحر بالحقيقة وصوّر التوحيد بأعلى مظاهره، هو أمير المؤمنين وسيّد الموحّدين وإمام العارفين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فنفى زيادة صفاته على ذاته، وأنّه عين ذاته، لا بمعنى نفي صفاته، تعالى عنه علوًّا كبيرًا، بل بمعنى أنّ الذات بلغت من الكمال والعلوّ مرتبةً صارت نفس العلم والقدرة والحياة، وليست هناك صفاتٌ قديمةٌ وراء الذات حتّى يناقض التوحيد، ويكون هناك قدماء كثيرةٌ وراء الذات، كما ابتليت بذٰلك الأشاعرة بسبب انحرافهم عن مكتب أهل البيت عليهم السلام، وإليك نصّ كلماته عليه السلام من خطبته المشهورة في توصيفه تعالى: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ تَصْدِيقِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ

الذات مفتقرةً إلى غيره، وإن لم يتقوّم به فهو معلولٌ، وعلّته إمّا الذات ويستحيل كونها فاعلةً وقابلةً، أو غيرها ولا علاقة لواجب الوجود بغيره»[1].

قال الشارح دام ظله: «هٰذا» أي كون صفاته - تعالى - غير زائدةٍ على ذاته «مذهب الأوائل» يعني الحكماء «وجماعةٍ من المتكلّمين، اختاره الشيخ رحمه الله» يعني المصنّف «واستدلّ عليه بأنّه لو كانت له صفةٌ زائدةٌ على ذاته، فإمّا أن تكون» تلك الصفة «مقوّمةً للذات» أي داخلةً في حقيقتها وجزءًا منها «أو عارضةً لها» أي

مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ». الاحتجاج (للطبرسيّ)، ج ١، ص ١٩٩.

وقال صدر المتألّهين في وصف هٰذه الكلمات المقدّسة: «وهٰذا الكلام الشريف مع وجازته متضمّنٌ لأكثر المسائل الإلٰهيّة ببراهينها». الأسفار، ج ٦، ص ١٣٦.

وقال الفاضل المقداد في شرحها وتقريبها إلى الذهن: «التعبير عن صفاته هو بالحقيقة تعبيرٌ عن ذاته، بمعنى أنّ مقتضيات الصفات منسوبةٌ إلى ذاته، لا باعتبار صفةٍ يقوم بها كالتمكّن من الإيجاد؛ فإنّه باعتباره يقال: قادرٌ، والكشف والظهور باعتباره يقال: عالمٌ، لا باعتبار قيام قدرةٍ أو علمٍ بذاته؛ ولذٰلك مثالٌ في المحسوسات، وهو أنّ النور إذا وقع على الجدار ـ مثلًا ـ ظهر لنا الجدار والنور معًا، لٰكن ظهور الجدار باعتبار وقوع النور عليه وظهور النور، لا لقيام نورٍ آخر به، بل لذاته، وكذٰلك ذاته وذات غيره بالنسبة إلى الصفات». اللوامع الإلٰهيّة، ص ٢٠٧، ولمزيدٍ البسط في البحث والتحقيق راجع: نهج الحقّ، ص ٦٤؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٠٢؛ بحوثٌ في الملل والنحل ج ٥، ص ٢٨٠.

(١) انظر الدليل على نفي الزيادة في: اللوامع الإلٰهيّة، ص ٢٠٨؛ جامع الأفكار، ج ٢، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٨، وذكر فيه براهين متعدّدةً على العينيّة، وقال: «والبراهين على ذٰلك كثيرةٌ». ونقل فيه شبهة الأشاعرة، وأجاب عنها.

خارجةً عنها «والأوّل» وهو كونها مقوّمةً للذات «باطلٌ، أمّا أوّلًا؛ فلأنّه يلزم افتقاره - تعالى - إليها والمفتقر ممكنٌ» فيكون الواجب ممكنًا، هٰذا خلفٌ، «وأمّا ثانيًا؛ فلأنّ الصفة لا يعقل تقوّم الذات بها»؛ لأنّ المقوّم للشيء متقدّمٌ على ذٰلك الشيء ومتبوعٌ له، والصفة على العكس من ذٰلك؛ فإنّها متأخّرةٌ عن موصوفها وتابعةٌ له، فلو كانت الصفة مقوّمةً لموصوفها لكانت متقدّمةً عليه متأخّرةً عنه تابعةً له متبوعةً له، وذٰلك محالٌ.

«والثاني» وهو كونها عارضةً للذات خارجةً عنها، فهو «باطلٌ أيضًا؛ لأنّ الصفة حينئذٍ تكون ممكنةً»، وكلّ ممكنٍ فله مؤثّرٌ، فالصفة لها مؤثّرٌ، «فمؤثّرها إمّا الذات، أو غيرها، والأوّل باطلٌ، وإلّا لكان الشيء الواحد» وهو ذات واجب الوجود تعالى «فاعلًا» لشيءٍ واحدٍ، وهو تلك الصفة «وقابلًا» له؛ لوجوب قيام الصفة بموصوفها، والموصوف لا محالة قابلٌ لصفته بالضرورة، «وذٰلك محال؛ لأنّ نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالإمكان، ويمتنع أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالوجوب والإمكان».

«والثاني» وهو كون المؤثّر في تلك الصفة غير ذات الواجب تعالى «باطلٌ أيضًا، وإلّا لكان واجب الوجود - تعالى - متعلّقًا بغيره» أعني ذٰلك المؤثّر في الصفة المغايرة له «ومنفعلًا عنه، وواجب الوجود لا يتعلّق بغيره».

قوله: «وفي هٰذا الدليل نظرٌ من وجهين:

الأوّل: لا نسلّم استحالة استناد القبول والفعل إلى شيءٍ واحدٍ، وما ذكره غير واضحٍ؛ لأنّ الإمكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب باعتبار الفعل، والمحال يلزم لو اتّحد الاعتبار»، بأن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالاعتبار الواحد بالوجوب والإمكان، أمّا مع تغاير الاعتبار، فلا.

«الثاني: لا نسلّم امتناع تعلّقه بالغير على الوجه الّذي ذكره هنا»؛ فإنّ المحال تعلّقه بالغير تعلّق المحتاج بالمحتاج إليه، كما سبق، أمّا تعلّق احتياج صفةٍ من صفاته إلى غيره، فلِمَ قلتم: إنّه محالٌ؟ «ولا يلزم من استناد صفته إلى الغير إمكانه»، بل يقتضي إمكان صفته، وهٰذا غير مذكورٍ في الدليل.

ولقائلٍ أن يقول: استفادته صفته من الغير تدلّ على تأثّره وانفعاله عن ذٰلك الغير، والانفعال والتأثّر إنّما يتحقّق مع المنافاة ولا مناف له تعالى؛ لأنّ كلّ ما عداه، فهو صادر عنه - تعالى - ومستند إليه؛ ولأنّ ذٰلك الغير حادثٌ؛ لما تقدّم من حدوث ما سوى الله تعالى، فأثره - أعني الصفة - أولى بالحدوث، فقيامها بذات الله - تعالى - يستلزم قيام الحوادث بها، وقد تقدّم بيان استحالته.

قوله: «والصواب هاهنا أنّ الصفات زائدةٌ في المعقوليّة لا في الخارج». أمّا الأوّل؛ فلأنّا نعقل الذات ونغفل عن الصفات، والمعقول غير المغفول عنه. وأمّا الثاني؛ فلما مرّ.

وهٰذه المسألة هي ثالثة المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالى.

[المسألة الرابعة: في أنه يستحيل عليه التغير]

قال المصنّف: «وليس بمتغيّرٍ؛ لأنّ حدوث أمرٍ في ذاته إن اقتضاه غيره كانت ذاته متعلّقةً بالغير، والذات تقتضي دوام التغيّر».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق العقلاء عليه» أي على امتناع التغيّر عليه تعالى «إلّا القائلين بجواز قيام الحوادث به، تعالى الله عن ذٰلك» علوًّا كبيرًا.

وهٰذه رابعة المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالى[١].

«والدليل عليه أنّ التغيّر» هو عبارةٌ عن تبدّل حالٍ بسبب حصول ما كان منتفيًا عنه، أو انتفاء ما كان حاصلًا له[٢]، «إمّا أن تقتضيه ذاته - تعالى - أو غيره، والثاني محالٌ، وإلّا لكان الله متعلّقًا بغيره، وواجب الوجود لا يتعلّق بغيره» على ما تقدّم[٣].

«والأوّل باطلٌ، وإلّا لزم دوام التغيّر لدوام ذاته» الّتي هي سببٌ فيه، «وحينئذٍ لا يكون التغيّر تغيّرًا»؛ إذ ليس هناك تبدّل حالٍ بأخرى؛ لوجوب استمرار الذات على ما اقتضته مطلقًا أزلًا وأبدًا، «هٰذا خلفٌ».

[المسألة الخامسة: في أنه - تعالى - مبتهج بذاته]

قال المصنّف: «دقيقةٌ: المؤثّر مبتهجٌ بالذات؛ لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، وكيف لا والواحد منّا يلتذّ بكماله النقصانيّ؟ وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج، لا ينفي أن يكون في الغائب لغير ذلك؛ لجواز تعدّد السبب».

---

(١) كما قال ابن سينا: «هو واجب الوجود من جميع جهاته، فلا تغيّر له». رسائل ابن سينا، ص ٧٢.
وقال الرازيّ: «لمّا ثبت واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، فيكون التغيّر عليه محالًا». المطالب العالية، ج ٨، ص ١٥٠.

(٢) كما قال ابن سينا: «إنّه يستحيل عليه التغيّر؛ لأنّ التغيّر معناه زوال صفةٍ وثبوت أخرى، فيكون فيه بالقوّة زوالٌ وثباتٌ، وهٰذا محالٌ». رسائل ابن سينا، ص ٢٤٦.

(٣) في مواضع مختلفةٍ منها: في المقصد الرابع، المسألة السادسة: في خواصّ الواجب لذاته تعالى، ومنها: في المقصد السادس، المسألة الثانية: في استناد سلب العرضيّة والجسميّة عنه ـ تعالى ـ إلى الوجوب.

«ولسنا نقول: إنّه يلتذّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلًا، بل هو ملتذٌّ بذاته. وهذه المسألة سطّرنا فيها كتابًا مفردًا، وسمّيناه بكتاب الابتهاج»[١].

قال الشارح دام ظله: «هٰذه المسألة ممّا وافق الشيخ أبو إسحاق فيها الحكماء[٢]، وخالف الإماميّة وباقي المتكلّمين فيها، وقد اتّفق الجميع على نفي الألم عنه تعالى»[٣]؛ وذٰلك لأنّ الألم إمّا من توابع المزاج، أو إدراك المنافي، وكلاهما مستحيلان على الله تعالى.

وعبّر المصنّف عن الواجب - تعالى - بالمؤثّر من غير تقييد؛ لأنّ المؤثّر بقولٍ مطلقٍ لا يصدق إلّا على الواجب؛ لأنّا إذا نسبناه إلى أيّ ماهيّةٍ من الماهيّات المغايرة له، كان مؤثّرًا فيها وفاعلًا لها، وأمّا غيره تعالى من الذوات الممكنة - وإن جاز أن يكون مؤثّرًا على مذهبنا ومذهب المعتزلة والحكماء[٤] - فإنّه لا

---

(١) وانظر أيضًا: الذريعة، ج ١، ص ٦٢؛ مرآة الكتب (المحقّق)، ج ١، ص ١٦١؛ معجم التراث الكلاميّ، ج ١، ص ٩٩.

(٢) قال ابن سينا: «أجلّ مبتهجٍ بشيءٍ هو الأوّل بذاته؛ لأنّه أشدّ الأشياء إدراكًا لأشدّ الأشياء كمالًا الّذي هو بريءٌ عن طبيعة الإمكان والعدم، وهما منبعا الشرّ، ولا شاغل له عنه». الإشارات والتنبيهات (النمط الثامن)، ص ١٤١؛ وراجع: المطالب العالية، ج ٣، ص ١٨٣؛ أصول المعارف (للفيض الكاشانيّ)، ص ٣٣.

(٣) وبتعبير الرازيّ اتّفاق الكلّ، كما في: المحصّل، ص ٣٧٠؛ وبتعبير العلّامة قدس سره اتّفاق العقلاء كما في: تسليك النفس، ص ١٥٤؛ واتّفاق المتكلّمين مع الأوائل كما في: مناهج اليقين، ص ٣٢٨.

(٤) في هامش «ط»: «خلافًا للأشاعرة، فإنّ عندهم لا مؤثّر إلّا الله».

يكون مؤثّرًا لمؤثّره، ولا لشيءٍ ممّا يتوقّف عليه وجوده، فلا يصدق عليه المؤثّر إلّا مقيّدًا.

قوله: «وفي هٰذه المسألة مباحث:»

«[المبحث] الأوّل: في حدّ اللذّة[١]»

«قالوا:» أي الحكماء، وهٰذا الحدّ الّذي يأتي ذكره هو الّذي ذكره أبو عليٍّ ابن سينا في كتاب "الإشارات" «هي» أي اللذّة «إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذٰلك، والألم إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو عند المدرك آفةٌ وشرٌّ»[٢].

وينبغي أن يضاف إليه قوله: "من حيث هو كذٰلك" كما قيل في اللذّة، وإنّما جعل البحث في حدّ اللذّة مع أنّه ذكر فيه حدّ اللذّة والألم؛ لأنّ غرضه الذاتيّ من هٰذا البحث إنّما هو حقيقة اللذّة؛ لأنّه[٣] إنّما ذكره إيضاحًا وشرحًا لكلام المصنّف، والمصنّف لم يتعرّض لذكر الألم هنا.

---

(١) اللذّة:

في الإنكليزيّة: Pleasure

في الفرنسيّة: Plaisir

بالفتح والتشديد مقابلة للألم، وهما بدهيّان ومن الكيفيّات النفسانيّة، فلا يعرّفان، بل إنّما يذكر خواصّهما دفعًا للالتباس اللفظيّ. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٤٠٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ص ١٣٧.

(٣) في «ق»: «والألم» بدل «لأنّه».

قوله: «فالإدراك معلوم» لا يحتاج إلى تفسيرٍ.

«والنيل الإصابة والوجدان، ولا بدّ منهما»، أي من الإدراك والنيل في التعريف.

«أمّا الأوّل» وهو الإدراك؛ فلأنّا لو حذفناه واقتصرنا على ذكر الثاني - أعني النيل - لم يكن دالًّا عليه إلّا بالمجاز؛ إذ ليس لفظ النيل موضوعًا للإدراك، وإنّما يدلّ عليه بالالتزام «فهو» أعني المجاز «محترزٌ عنه في التعريف»؛ وذلك لافتقاره في دلالته على المعنى المجازيّ إلى قرينةٍ صارفةٍ له عن معناه الحقيقيّ، معيّنةٍ لذلك المعنى المجازيّ، وهو بدون تلك القرينة غير دالٍّ عليه أصلًا.

«وأمّا الثاني» وهو النيل؛ فلأنّا لو أهملناه واقتصرنا على لفظ الإدراك لم يكن دالًّا على اللذّة «فلأنّ الإدراك قد يكون بحصول صورةٍ مساويةٍ» للّذيذ، فلا تحصل اللذّة؛ إذ اللذّة لا تحصل إلّا بالنيل الّذي هو حصول ذات اللذيذ، لا بحصول ما يساوى اللذيذ، أعني الصورة.

«وقولنا: لوصول ما هو عند المدرك»؛ لأنّ اللذّة ليست إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للمتلذّذ ووصوله إليه، والشارح دام ظله لم يتعرّض لذكر فائدة قوله: "لوصول ما هو عند المدرك".

وقولنا: «لوصول[1] ما هو عند المدرك كمالٌ وخيرٌ»؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا بالقياس إلى شيءٍ وهو لا يعتقد كماليّته وخيريّته، فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذّ به، فالمعتبر إنّما هو كماليّته وخيريّته عند المدرك، لا في نفس الأمر.

---

(١) لم يرد في «ق، ك»: «لوصول».

والكمال والخير هاهنا - أعني المقيس إلى الغير - هما حصول شيءٍ لما من شأنه أن يكون ذٰلك الشيء له، أي حصول شيءٍ يناسب شيئًا ويصلح له، أو يليق به بالقياس إلى ذٰلك الشيء.

والفرق بين الكمال والخير أنّ الحصول يقتضي لا محالة براءةً ما من القوّة لذٰلك الشيء، فهو بذٰلك الاعتبار فقط كمالٌ، وباعتبار كونه مؤثّرًا خيرٌ، وذكرا معًا في الحدّ؛ لتعلّق معنى اللذّة بهما جميعًا، وقدّم الكمال على الخير؛ لأنّه أعمّ، وأخّر الخير؛ لأنّه يفيده تخصيصًا ما.

«وإنّما قلنا: "من حيث هو كذٰلك"؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالًا وخيرًا من جهةٍ دون جهةٍ، والالتذاذ به يختصّ بالجهة الّتي هو فيها[1] كمالٌ وخيرٌ»[2]. فهٰذه ماهيّة اللذّة، وتقابلها ماهيّة الألم.

« قوله: [المبحث] الثاني: في إثبات اللذّة العقليّة»

«وقد نازع فيها جماعةٌ» وأنكروا ما عدا اللذّات الحسّيّة[3].

قوله: «وذٰلك؛ لأنّ اللذّة إدراك الكمال، ولكلّ قوّةٍ من القوى كمالٌ يخصّها، فكما أنّ العين تلتذّ بوصول كمالها، وهو مشاهدتها للمحبوب،

---

(١) في النسخ عدا «خ»: «منها».

(٢) راجع: شرح الإشارات (للطوسيّ)، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٣) الأنوار الجلاليّة، ص ٧٠؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٥٢؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٨.

والذوق يلتذّ بوصول كماله إليه، وهو الطعم اللائق به، كذٰلك القوّة العقليّة تلتذّ بوصول كمالها إليها، وهو إدراك الملائم لها» كالعلوم والاعتقادات المطابقة.

واعلم: أنّ هٰذا الكلام ليست فيه دلالةٌ على إثبات اللذّة العقليّة بما يعتمد عليه، وأيضًا فلا نسلّم أنّ العين تلتذّ بمشاهدة الصورة المحبوبة، ولا الذوق يلتذّ بإدراك الطعوم الملائمة، وإنّما يلتذّ بذٰلك النفس، والعين والذوق اللتان للنفس بتوسّطهما تدرك الصور والطعوم.

وربّما استدلّ من مَنَع اللذّة العقليّة بأنّ النفس قبل الموت عالمةٌ بكثيرٍ من المعلومات، مع أنّها لا تجد اللذّة العظيمة الّتي يصفونها، وأيضًا فإنّا نعلم بالضرورة أنّ علومنا البديهيّة - كامتناع اجتماع النقيضين، وكون الواحد نصف الاثنين، وغيرهما - لا تبلغ الحدّ الّذي نجده عند الأكل عقيب إفراط السغب[1]، وعند الجماع عقيب إفراط الشبق.

ولا يقال: إنّ اشتغال النفس بتدبير البدن مانعٌ عن اللذّة.

لأنّا نقول: إذا كانت اللذّة نفس الإدراك وهو موجودٌ، كان اشتغال النفس على ما ذكرتم مانعًا عن تحقّق ما هو متحقّقٌ، وإنّه محالٌ.

---

(١) في «ك»: «الشعب»، وفي «ط»: «التعب»، والصواب ما أثبتناه من «ر، ق». وهو «سَغَب» على وزن «غَضَب» وهو الجوع، و﴿فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾، أي وقت المجاعة. وروي عن النبيّ ﷺ قال: «من أشبع جائعًا في يوم سغبٍ داخله الله يوم القيامة من بابٍ من أبواب الجنّة، لا يدخلها إلّا من فعل مثل ما فعل». مجمع البيان، ج ١٠، ص ٤٩٥؛ وراجع: لسان العرب، ج ١، ص ٤٦٨ (سغب)؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٨٣ (سغب).

«[المبحث] الثالث: في أنّ اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسّيّة[١]

لأنّ إدراك القوّة العقليّة أتمّ» من إدراك القوى الجسمانيّة؛ «فإنّها» أي القوّة العقليّة «تصل إلى كنه الحقيقة، وتميّز الماهيّة عن غيرها بفصولها» أي ذاتيّاتها المختصّة بها «وتفصّلها إلى أجزائها» الّتي هي الأجناس والفصول، «وتميّزها عن أعراضها» الخارجيّة[٢] عنها اللازمة والمفارقة. «وأمّا الحسّ؛ فإنّه إنّما يدرك ظواهر الأشياء وأعراضها»، ولا تصل إلى نفس الحقيقة[٣].

قوله: «وأيضًا، فإنّ مدرَك القوّة العقليّة واجب الوجود - تعالى - وصفاته والأشياء الّتي لا يجوز عليها التغيّر، كالطبائع الكلّيّة والماهيّات الباقية، ومدرَك الحسّ أشياء جزئيّةٌ متغيّرةٌ ممكنةٌ عدميّةٌ بذاتها مستفيدةٌ للوجود من غيرها، ولا ريب أنّ الأوّل أكمل، فإدراكه يكون ألذّ وأتمّ بهجةً»؛ لأنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة، كنسبة الإدراك إلى الإدراك، والمدرَك إلى المدرَك في الكمال والنقص.

ولمانعٍ أن يمنع أنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة، هي نسبة المدرَك إلى المدرَك،

---

(١) واستدلّ ابن سينا على أنّ اللذّات العقليّة أشرف من اللذّات الجسمانيّة بأمرين في الأضحويّة في: المعاد، ص ١٧٠ و١٧١؛ وراجع: المطالب العالية، ج ٧، ص ٢٩٧، الفصل الثاني والعشرون في بيان أنّ اللذّات العقليّة أشرف وأكمل من اللذّات الحسّيّة؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٣٠؛ اللمعات العرشيّة، ص ٣٧٠.

(٢) لم يرد في «ر»: «الخارجيّة عنها»، وفي «ص»: «الخارجة».

(٣) وقال الفاضل المقداد بعد هٰذا الدليل: «فكانت اللذّة العقليّة أقوى من الحسّيّة، والمنكر لذٰلك من المتكلّمين مكابرٌ». إرشاد الطالبين، ص ١٢١.

ويطالب مدّعيه بإقامة البرهان عليه؛ ليتمّ كون اللذّة العقليّة أكمل من اللذّة الحسّيّة.

قوله: «وإذ قد تمهّدت هٰذه المباحث، فلنرجع إلى الشرح، فنقول: الابتهاج اللذّة والسرور، والمراد منه الحال الّتي تحصل لذي الخير والكمال» من جهة الخير والكمال.

«وقد ادّعى المصنّف ثبوته لله تعالى؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بذاته الّتي هي أكمل الموجودات، وذاته ملائمة لذاته وإدراك الملائم الكامل» من حيث هو ملائمٌ كاملٌ «يوجب اللذّة، وكيف لا تكون الحال كذٰلك، والواحد منّا يلتذّ بكماله» أي بإدراك كماله «النقصانيّ، فكيف ينتفي عن الله - تعالى - هٰذا المعنى مع تجاوز كماله الغاية القصوى؟!».

[احتجاج المتكلّمين على نفي اللذّة عنه تعالى]

«واحتجّ المتكلّمون» على نفي اللذّة مطلقًا عنه - تعالى - «بوجهين:[1]»

«الأوّل: أنّ اللذّة من توابع اعتدال المزاج، فلا يصحّ ثبوتها في حقّه تعالى؛ لانتفاء متبوعها - وهو المزاج - عنه تعالى» وفاقًا، وإنّما كان المزاج متبوعًا لها؛ لأنّه متبوعٌ لاعتدال المزاج المتبوع للّذّة، ومتبوع المتبوع متبوعٌ بالضرورة.

---

(١) انظرهما ونقاشهما في: المحصّل، ص ٣٧٠؛ كشف المراد، ص ٢٩٥؛ تسليك النفس، ص ١٥٤؛ معارج الفهم، ص ٣٧٠.

«الثاني: أنّ اللذّة» الثابتة لله تعالى «إن كانت قديمةً - وهي داعيةٌ إلى إيجاد الملتذّ به - وجب وجود الملتذّ به قبل أن يوجد؛ لوجود» المقتضي وهو القدرة و«الداعي وانتفاء المانع وهو[1] الأزل»، فما من وقتٍ نفرض ابتداءً وجوده فيه إلّا ويجب وجوده قبل ذٰلك الوقت المفروض، وابتداء وجوده قبل ابتداء[2] وجوده محالٌ بالضرورة، «وإن كانت حادثةً كان الله - تعالى - محلًّا للحوادث»، وهو محالٌ.

وفي هٰذا نظر؛ فإنّ اللذّة إذا كانت قديمةً وجب قدم الملتذّ به؛ لكونها متأخّرةً عنه بالذات، فكيف يقال: لو كانت قديمةً لزم وجود الملتذّ به قبل وجوده؟! فإنّه مشعر بحدوث الملتذّ به على تقدير قدم اللذّة، وإنّه محالٌ، وقد صرّح المصنّف رحمه الله بذٰلك بقوله: «ولسنا نقول: إنّه - تعالى - يلتذّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلًا».

قوله: «وأجاب الشيخ» يعني المصنّف «عن الأوّل بأنّ كون اللذّة من توابع اعتدال المزاج في الشاهد، لا يقتضي كونها في الغائب كذٰلك؛ فإنّه يجوز تعدّد السبب مع وحدة المسبّب بالنوع»، كالحرارة[3] المتّحدة بالنوع الصادرة عن أسبابٍ كثيرةٍ، وقيّد[4] الوحدة بالنوع احترازًا عن الوحدة بالشخص، فإنّ اتّحاد المسبّب بالشخص يوجب اتّحاد السبب بالشخص؛

---

(١) في «ق»: «في» بدل «وهو».

(٢) لم يرد في «ق»: «ابتداء».

(٣) في «ص، ط»: «الحركة».

(٤) في «ق، ط، ص»: «قبل».

لاستحالة تعدّد العلل التامّة على المعلول الواحد بالشخص، «فاعتدال المزاج موجب للّذّة عندنا» أي في حقّنا، «ولا يلزم من انتفاء هٰذا السبب» أعني اعتدال المزاج عن الله تعالى «انتفاء المسبّب» أعني اللذّة؛ لاحتمال ثبوته لسببٍ آخر.

«وعن الثاني: أنّ المحال» وهو وجود الملتذّ به قبل وجوده «يلزم لو قلنا: إنّه يلتذّ بفعله، أمّا إذا قلنا: إنّه يلتذّ بذاته، فلا»؛ لأنّه حينئذٍ لا يحتاج في لذّته إلى ملتذٍّ به مباينٍ لذاته تعالى.

قوله: «وقد ذكر المصنّف أنّه صنّف كتابًا في هٰذه المسألة، ولم يصل إلينا»، ونحن نقول كذٰلك.

[المقصد السابع: في العدل]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في التحسين والتقبيح(١)]

---

(١) تحرير محلّ النزاع

تعرّض عدّة من المتكلّمين إلى تحرير محلّ النزاع في المسألة، وحيث إنّه لا بدّ منه لكلّ باحثٍ في المقام، نذكر نصّين أحدهما من علماء الأشاعرة، والثاني من علماء الإماميّة، وفي الأخير نشير إلى عناوين بعض الكتب المتعرّضة لمحلّ النزاع.

قال الرازيّ: «أهمّ المهمّات في هٰذه المسألة: تعيين محلّ النزاع، فنقول: لا نزاع في أنّا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمًا لطباعنا، وبعضها منافرًا لطباعنا؛ فإنّ اللذّة وما يؤدّي إليها ملائمٌ، والألم وما يؤدّي إليه منافرٌ، ولا حاجة في معرفة هٰذه الملائمة وهٰذه المنافرة إلى الشـرع، وأيضًا نعلم بعقولنا: أنّ [العلم] صفة كمالٍ، والجهل صفة نقصٍ، وإنّما النزاع في أنّ كون بعض الأفعال متعلّق الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة، وكون بعض الآخر متعلّق المدح في الدنيا والثواب في الآخرة، هل هو لأجل صفةٍ عائدةٍ إلى الفعل، أو ليس الأمر كذٰلك، بل هو محض حكم الشرع بذٰلك، أو حكم أهل المعرفة به؟ قالت: المعتزلة: المؤثّر في هٰذه الأحكام، صفاتٌ عائدةٌ إلى الأفعال. ومذهبنا: أنّه مجرّد حكم الشرع». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٤٦.

وقال الفاضل المقداد: «واعلم أنّ الحسن والقبح قد يكونان شرعيّين، وهو ظاهرٌ لا خلاف فيه، وقد يكونان عقليّين، ثمّ العقليّان يقالان على ثلاثة معانٍ: الأوّل: الحسن ما كان صفة كمال كقولنا: العلم حسنٌ. والقبيح ما كان صفة نقصٍ، كقولنا: الجهل قبيحٌ. الثاني: الحسن ما كان

قال المصنّف: «القول في العدل[1]. والأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعضٍ

ملائمًا للطبع، كالحلو من الطعوم. والقبيح ما كان منافيًا، كالمرّ منها، ولا خلاف في كون هٰذين عقليّين. الثالث: الحسن ما يستحقّ على فعله المدح عاجلًا والثواب آجلًا، والقبيح ما يستحقّ على فعله الذمّ عاجلًا والعقاب آجلًا. واختلف في هٰذا، فقالت المجبّرة: هو شرعيٌّ أيضًا. وقالت الفلاسفة والعدليّة (وهم المعتزلة والإماميّة): هو عقليٌّ، لٰكن عند العدليّة عقليٌّ بالعقل النظريّ، وعند الفلاسفة بالعقل العمليّ». الأنوار الجلاليّة، ص ١٢٥؛ وراجع: المحصّل، ص ٤٧٨؛ ونقاشه في: نقد المحصّل، ص ٣٣٩؛ غاية المرام (للآمديّ)، ص ٢٠٣ «وذكر فيه اختلاف الفلاسفة والمعتزلة في المسألة»؛ وهٰكذا في: قواعد العقائد، ص ٩٨؛ قواعد المرام، ص ١٠٤؛ تسليك النفس، ص ١٦٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٥٤؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ٢١٠؛ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص ٢٦.

(١) ونعم ما قال العلّامة الحلّيّ قدّس سرّه في ابتداء هٰذا البحث ما نصّه: «اعلم أنّ هٰذا أصلٌ عظيمٌ تبتني عليه القواعد الإسلاميّة، بل الأحكام الدينيّة مطلقًا، وبدونه لا يتمّ شيءٌ من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبيٍّ من الأنبياء على الإطلاق على ما نقرّره فيما بعد إن شاء الله، وبئس ما اختار الإنسان لنفسه مذهبًا خرج به عن جميع الأديان، ولم يمكنه أن يعبد الله ـ تعالى ـ بشرعٍ من الشرائع السابقة واللاحقة، ولا يجزم به على نجاة نبيٍّ مرسلٍ، أو ملكٍ مقرّبٍ، أو مطيعٍ في جميع أفعاله من أولياء الله ـ تعالى ـ وخلصائه، ولا على عذاب أحدٍ من الكفّار والمشركين وأنواع الفسّاق والعاصين، فلينظر العاقل المقلّد هل يجوز له أن يلقي الله ـ تعالى ـ بمثل هٰذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة إلى اتّباع الشهوة والانقياد إلى المطامع».

ثمّ قام بتشريح معتقدات الإماميّة ومتابعيهم ومعتقدات الأشاعرة في قبالهم في مسائل مختلفة، لا ينبغي للباحث ترك النظر إليها، وقال بعد ذٰلك: «فلينظر العاقل في المقالتين، ويلمح المذهبين، وينصف في الترجيح، ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح، ويترك تقليد الآباء والمشايخ الآخذين بالأهواء، وغرّتهم الحياة الدنيا، بل ينصح نفسه، ولا يعول على غيره، ولا يقبل عذره غدًا في القيامة، أنّي قلّدت شيخي الفلانيّ، أو وجدت آبائي وأجدادي على هٰذه المقالة؛ فإنّه لا ينفعه ذٰلك يوم القيامة يوم يتبرّأ المتّبعون من أتباعهم ويفرّون من أشياعهم،

وبحسنه كالظلم والإنصاف والكذب والصدق؛ لأنّه معلومٌ، ولا يستند إلى الشرع؛ لاستقباح الجاهليّة له، فلا بدّ من العقل، ولأنّا عند كونه ظلمًا نحكم بقبحه، والمؤثّر فيه نفس كونه ظلمًا».

«ومنّا من ادّعى الضرورة في ذلك وهو الحقّ؛ ولهذا إذا شككنا في النبوّة يرتفع قبح الزنا دون قبح الظلم، ولو كان الحُسن للأمر لم تكن أفعال الصانع - تعالى - حسنةً، وانتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر، فوجب أن تكون أفعاله قبيحةً».

قال الشارح دام ظله: «أطلق المتكلّمون العدل على العلوم الّتي لها تعلّقٌ بأحكام أفعاله - تعالى - من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبيح عنها»[1].

«والأصل الّذي يتفرّع عليه مسائل العدل معرفة كونه - تعالى - حكيمًا لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف ووجود اللطف وغيرهما من المسائل الآتية، ولمّا كان هٰذا الأصل» يعني كونه - تعالى - حكيمًا «يتوقّف على معرفة الحسن والقبح، وأنّهما عقليّان»؛

وقد نصّ الله ـ تعالى ـ على ذٰلك في كتابه العزيز، ولٰكن أين الآذان السامعة والقلوب الواعية، وهل يشكّ العاقل في الصحيح من المقالتين، وأنّ مقالة الإماميّة هي أحسن الأقاويل، وأنّها أشبه بالدين، وأنّ القائلين بها هم الّذين قال الله فيهم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، فالإماميّة هم الّذين قبلوا هداية الله تعالى، واهتدوا بها، وهم أولو الألباب ...». نهج الحق ٧٢ـ ٨٠.

(١) والمراد بالعدل، هو: تنزيه ذات البارئ ـ تعالى ـ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. راجع: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد (للشيخ الطوسيّ)، ص ٨٤؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١٢٧ (الكلام في التعديل والتجوير)؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٧٥.

إذ لو كانا شرعيّين لم يقبح منه - تعالى - شيءٌ، فجاز إخلاله بالواجب «ابتدأ المصنّف بالبحث عن ذٰلك»[١].

«واعلم أنّ حقيقة الفعل الاختياريّ هو ما صدر عن المؤثّر على جهة الصحّة، لا على جهة الوجوب».

وفي هٰذا الحدّ نظرٌ؛ فإنّه غير مطّردٍ؛ لاندراج الذوات من[٢] الجواهر والأعراض في الحدّ؛ لصدورها عن الله - تعالى - عند المحقّقين على جهة الصحّة، وليست أفعالًا.

«وينقسم» الفعل الاختياريّ «إلى حَسَنٍ وقبيحٍ، فالحسن ما ليس لفعله مدخلٌ في استحقاق الذمّ، والقبيح ما لفعله مدخلٌ في استحقاق الذمّ»[٣].

«واحترز في الحدّين» يعني حدّ الحسن وحدّ القبيح «بالمدخليّة عن الصغائر؛ فإنّها وإن لم يستحقّ بها الذمّ، إلّا أنّ لها مدخلًا فيه»، وذٰلك عند الإصرار عليها.

«إذا ظهر هٰذا، فنقول: الإماميّة والمعتزلة[٤] ذهبوا إلى أنّ من الأفعال ما

---

(١) وكذٰلك قال الفاضل المقداد قدس سره «هٰذا الأصل هو المقصود بالذات من فصل العدل، وعليه تبنى باقي الفروع الّتي تقدّم ذكرها». الأنوار الجلاليّة، ص ١٢٧؛ وأشيرَ إلى التوقّف المذكور أيضًا في: الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص ٢٥.

(٢) في «ق»: «في».

(٣) راجع: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١١٨ و١١٩؛ تحصيل النجاة، ص ٧١.

(٤) انظر رأي الإماميّة في: رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٧٥؛ الاقتصاد، ص ٨٦؛ كشف المراد، ص ٣٠٢؛ معارج الفهم، ص ٣٩٩؛ مناهج اليقين، ص ٣٥٧؛ كامل البهائيّ في السقيفة (للطبريّ الشيعيّ)، ج ١، ص ٥٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٥٤؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٢٥؛

يحسن لوجوه تقع عليها، أي تقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات، يوصف لأجل تلك القرينة بأنّه دفع ضرر مثلًا، فيقضي العقل بحسنها، ومنها ما يقبح لوجوه تقع عليها، أي تقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات، يوصف لأجلها بأنّه ظلم مثلًا، فيوصف بالقبح».

«وقالت المجبّرة: إنّ الحسن والقبح إنّما هو بالأمر والنهي الشرعيّين، والعقل لا يقضي في شيء من الأفعال بحسن ولا قبح»[1].

«واختلفت المعتزلة[2]، فقال بعضهم: إنّ العلم بحسن بعض الأفعال كالصدق» النافع «وقبح بعضها» كالكذب الضارّ «ضروريٌّ. وآخرون قالوا: إنّه استدلاليٌّ، واختار الشيخ» - يعني المصنّف - القول «الأوّل».

«واستدلّت المعتزلة بوجوهٍ:[3]»

المسائل الأربعينيّة، ص ١٨؛ أصل الشيعة وأصولها، ص ٧٥؛ حق اليقين، ج ١، ص ٨٤.

ورأي المعتزلة في: المحيط بالتكليف (للقاضي عبد الجبّار)، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٠؛ شرح الأصول الخمسة (له)، ص ٣٠١ ـ ٣٢٣؛ المغني (له)، ج ١٤، ص ٥٣ ومواضع متعدّدةٍ منه.

(١) انظر رأي الأشاعرة في كتبهم: نهاية الأقدام، ص ٢٠٨؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٣١٧؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٢١؛ غاية المرام، ص ٢٠٥؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨١.

(٢) انظر اختلاف المعتزلة في المسألة في: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) ذكر العلّامة الحلّيّ قدس سره تسعة وجوهٍ في: نهج الحقّ، ص ٨٣ ـ ٨٥، وخمسة وجوهٍ في: مناهج اليقين، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠. وذكر التفتازانيّ ستّة وجوهٍ وناقشها في: شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٩١ ـ ٢٩٣. وراجع: الرسالة السعديّة، ص ٥٤؛ معارج الفهم، ص ٣٩٩؛ تحصيل النجاة، ص ٧١؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٥٥ و٢٥٦.

«الأوّل: أنّا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق والإنصاف» وفاقًا، «ولا مدرك» لهٰذا الحسن والقبح «إلّا العقل أو الشرع» على سبيل منع الخلوّ إجماعًا، «والثاني» وهو كون مدركهما الشرع «باطلٌ، وإلّا لما حكم به العقل قبل الشرع، لٰكن الجاهليّة» أعني المتقدّمين على الشرع «يحكمون بالحسن والقبح، وإن لم يعترفوا بالشرع، وكذٰلك البراهمة المنكرون للشرائع» يحكمون بالحسن والقبح، فتعيّن كون مدركهما العقل، وهو المطلوب.

«الثاني: أنّا عند العلم بكون الفعل ظلمًا نحكم بقبحه، وإن لم نعلم شيئًا آخر، وإذا انتفى هٰذا الوجه» أعني كونه ظلمًا «وسائر وجوه القبح لم نحكم بقبحه، وذٰلك ممّا يقتضي إسناد القبح إلى كونه ظلمًا، كما أنّا عند العلم بملاقاة النار للحطب اليابس نحكم بالإحراق، فنسند الإحراق إلى النار، وكذا هنا، وليس هٰذا استدلالًا بالدوران الظنّيّ»، يعني المفيد للظنّ.

والدوران عبارةٌ عن وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه، «بل هو نوعٌ من القضايا البديهيّة، ويسمّى» هٰذا النوع «بالحدسيّات»، وهي قضايا يحكم بها العقل بحدسٍ قويٍّ من النفس يزول معه الشكّ[1].

«الثالث: لو كان قبح المقبّحات» أي الّتي حكم العقلاء بقبحها «مستندًا إلى

وانظر نقاش بعض وجوه المعتزلة في: المحصّل، ص ٤٨١؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٤٩.

(١) وهي من الضروريّات أو من قبيل الضروريّات. والحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، كالحكم بأنّ نور القمر مستفادٌ من نور الشمس؛ لاختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه إلى الشمس قربًا وبعدًا. راجع: التعريفات، ص ٣٧؛ المبين، ص ٣٤٢؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ إرشاد الطالبين، ص ١٠٠.

الشرع، لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع ومن العقل، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله».

«بيان الشرطية» وهو بيان استلزام المقدّم، أعني استناد قبح المقبّحات إلى الشرع، للتالي وهو عدم وقوع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع وما علم قبحه من العقل «ظاهرٌ»، أي واضحٌ غنيٌّ عن إقامة الحجّة عليه.

«وبيان نفي التالي: أنّا عند تشكّكنا في الشرع نتشكّك في قبح» ما علمنا قبحه من الشرع خاصّةً كقبح «الزنا وشرب الخمر، ولا نتشكّك في» ما علمنا قبحه من العقل «كقبح الظلم والكذب».

«الرابع: لو كان الحسن» مستفادًا «من الشرع، لما كانت أفعال الله حسنةً، والتالي باطلٌ بالإجماع، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الحسن عندهم»، أي عند المجبّرة «هو المأمور به، وأفعال الله - تعالى - غير مأمورٍ بها، فلا تكون حسنةً».

«لا يقال: المقتضي لحسن أفعاله - تعالى - انتفاء النهي عنها، لا توجّه الأمر بها»، وحينئذٍ تكون حسنةً، وإن لم تكن مأمورًا بها؛ لكونها غير منهيٍّ عنها.

«لأنّا نقول: لو كان انتفاء النهي» عن الفعل «محسّنًا» له، أي مقتضيًا لكونه حسنًا، «لكان انتفاء الأمر به مقبّحًا» له، أي مقتضيًا لكونه قبيحًا؛ «لاستحالة إيجاب الضدّين حكمًا واحدًا» هو الحسن، والضدّان هنا انتفاء النهي وانتفاء الأمر، فإنّهما متضادّان لتضادّ مقابلهما، أعني النهي والأمر، «فكان يجب أن تكون أفعاله بأسرها قبيحةً لانتفاء الأمر عنها»؛ لاستحالة كونها مأمورًا بها، وإنّه محالٌ اتّفاقًا.

«وإلى هٰذا أشار المصنّف بقوله: "وانتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر"».

وفي هٰذا نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم حصول المضادّة بين انتفاء الأمر وانتفاء النهي وإن سلّمنا ثبوت المضادّة بين مقابلهما - أعني الأمر والنهي - لصدقهما معًا على موضوعٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ، وهو كلّ فعلٍ لم يتعلّق به أمرٌ ولا نهيٌ، وحينئذٍ لا يلزم من اقتضاء أحدهما حكمًا اقتضاء الآخر ضدّ ذٰلك الحكم.

والأجود في تقرير هٰذه الملازمة أن نقول: لو اقتضى انتفاء النهي عن الفعل كونه حسنًا، لكان ذٰلك الاقتضاء إنّما هو باعتبار اقتضاء النهي عن الفعل كونه قبيحًا، ووجوب مضادّة الحكم الّذي يقتضيه أحد النقيضين للحكم الّذي يقتضيه النقيض الآخر، وهٰذا بعينه يوجب اقتضاء انتفاء الأمر بالفعل كونه قبيحًا؛ لأنّ الأمر بالفعل يقتضي كونه حسنًا، فيقتضي نقيضه ضدّ ذٰلك وهو كونه قبيحًا.

«الخامس: لولا الحسن والقبح العقليّان لم يقبح من الله شيءٌ، وكان يحسن منه إرسال الكذّاب والخلف في خبره، وهٰذا يقتضي ارتفاع الوثوق بالوعد والوعيد، وفيه إبطال التكاليف»؛ إذ الفائدة في التكليف[1] تعريض[2] المكلّف لاستحقاق الثواب، فإذا لم يقبح من الله شيءٌ، جاز ألّا يثيب المكلّف المطيع وألّا يعاقب العاصي، بل يجوز أن يعاقب المؤمن المطيع ويثيب الكافر العاصي، وحينئذٍ لا تبقى للتكليف فائدةٌ، وهو المراد من إبطال التكليف.

---

(١) في «ق»: «التكاليف».

(٢) في «ق»: «تعرّض».

«وفي هٰذا من الفساد ما فيه» والملازمة ظاهرةٌ، وكذٰلك بطلان اللوازم، فكذا المقدّم.

قوله: «احتجّوا» - أي المجبّرة[1] - بأنّ من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، وهو واقعٌ من الله تعالى؛ «فإنّه - تعالى - كلّف بالإيمان مَن علم استمراره على الكفر، ولو كان قبيحًا بالعقل لما فعله الله تعالى، ولأنّه - تعالى - كلّف أبا لهبٍ بالإيمان، أعني تصديق الله - تعالى - في كلّ ما أخبر به، ومن جملته الإخبار بعدم إيمانه وهو تكليفٌ بالجمع بين النقيضين، ولأنّ القبيح منفيٌّ عن الله - تعالى - بالإجماع وعن العبد؛ لأنّ أفعاله اضطراريّةٌ»؛ إذ ما علم الله - تعالى - وقوعه وجب، وما علم عدم وقوعه امتنع، ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع، «فلا قبيح» مطلقًا.

«ولأنّ الكذب» الّذي ادّعيتم كونه قبيحًا؛ لكونه كذبًا «قد يحسن، إذا تضمّن تخليص النبيّ ﷺ، والاعتذار بالتعريض»، أي بأنّ الحسن إنّما هو التعريض - وهو ضمّ إضمار شيءٍ إلى الخبر يخرجه عن كونه كذبًا - لا الكذب، «أو بالتخلّف» لمانعٍ بأن يقول: الكذب يقتضي القبح، لٰكنّ الأثر قد يتخلّف عن مقتضيه، «لمانعٍ غير مفيدٍ؛ لجواز اطّراده»، وهو عبارةٌ عن اقترانه بكلّ خبرٍ، فيرتفع حينئذٍ الكذب من العالم، ويلزم ألّا نعلم كون كذبٍ ما قبيحًا؛ لاحتمال تخلّف القبح عنه لمانعٍ.

---

(١) ذكر الرازيّ أربع حججٍ لهم في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٩، وثلاثة وجوهٍ في: المحصّل، ص ٤٧٩.

«والجواب[١]: أنّ العلم» بكفر من كلّف بالإيمان واستمراره «غير مؤثّرٍ» في كون الإيمان ممكنًا، وحينئذٍ لا يكون مضطرًّا إلى الكفر غير قادرٍ على الإيمان، «وإلّا لكان الله - تعالى - موجبًا» غير قادرٍ على أفعاله؛ لكونه - تعالى - عالمًا بها أزلًا، واقتضاء العلم وجوب وجود المعلوم بزعمكم، وهو باطلٌ اتّفاقًا من المسلمين، وهٰذا جواب الوجه الأوّل لبيان تكليفه - تعالى - بما لا يطاق.

قوله: «وتكليف أبي لهبٍ من حيث الاختيار» أي من حيث كونه مختارًا، أي قادرًا على الإيمان «والإخبار» بعدم إيمانه «من حيث العلم، وهما غير متنافيين؛ لما مرّ» من كون العلم بالإيمان والكفر غير مؤثّرٍ في الإمكان الّذي هو شرط القدرة والاختيار، وهٰذا جواب الوجه الثاني لبيان تكليفه - تعالى - بما لا يطاق.

قوله: «وكون العبد مضطرًّا» أي غير قادرٍ «ممنوعٌ؛ لما بيّنّا من عدم تأثير العلم» في إمكان الفعل، وهٰذا جواب الوجه المذكور لبيان انتفاء القبح العقليّ مطلقًا.

قوله: «وحسن الكذب المتضمّن للتخليص» أي لتخليص النبيّ ﷺ «ممنوعٌ؛ إذ هو» أعني الكذب «المتضمّن للتخليص قبيحٌ، ولٰكن قد عارضه قبيحٌ آخر

---

(١) وانظر الجواب أيضًا في: نقد المحصّل، ص ٣٤٠؛ تسليك النفس، ص ١٦٤؛ نهج الحقّ، ص ٨٣؛ مناهج اليقين، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤ (نقل عنهم اثني عشر وجهًا وأجاب عنها)؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

أشدّ قبحًا منه، وهو ترك تخليص النبيّ ﷺ مع القدرة عليه، وحينئذٍ يجب ارتكاب أضعف القبيحين، وتخلّف القبح» عن الكذب «المانع لا يقدح في الحكم العقليّ الكلّيّ بقبح الكذب، كما أنّ كذب الحسّ[1] أو[2] العقل في بعض الصور، لا يقدح في المحسوسات، ولا في المعقولات»؛ فإنّ الحسّ يرى حركة القمر إلى الغيم والحال بالعكس، ويرى من في السفينة المتحرّكة أنّه ساكنٌ وأنّ الشطوط متحرّكةٌ، ويجزم العقل بأحد الطرفين مع قيام احتمال وقوع الطرف الآخر كما في العاديّات.

[المسألة الثانية: في أن الله - تعالى - لا يفعل القبيح]

قال المصنّف: «والصانع لا يفعل القبيح[3]؛ لعلمه بقبحه وغنائه عنه واعتباره بالشاهد.

---

(١) في «ك»: «الحسن»، وهو خطأٌ.

(٢) في «ر»: «و».

(٣) خلافًا للأشاعرة.

وأمّا الإجماع المدّعى في كلام الإيجيّ: «"اعلم: أنّ الأمّة قد اجتمعت" إجماعًا مركّبًا "على أنّ الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنّه لا قبيح منه، ولا واجب عليه"، فلا يتصوّر منه فعل قبيحٍ ولا ترك واجبٍ "وأمّا المعتزلة، فمن جهة أنّ ما هو قبيحٌ منه يتركه، وما يجب عليه يفعله، وهٰذا" الخلاف في مبنى الحكم المتّفق عليه». شرح المواقف، ج ٨، ص ١٩٥.

ففيه أوّلًا: أنّ الأشاعرة يقولون بقبح المعاصي شرعًا، ومع ذٰلك يقولون بأنّ الله ـ تعالى ـ يفعلها ويخلقها؛ ولهٰذا قال العلّامة الحلّيّ قدس سره (في: كشف المراد، ص ٣٠٥) «ونازع الأشعريّة في ذٰلك

والتضرّر المدّعى ملغًى حالة الغفلة، والحسن إنّما يفعله[1] لحسنه كالتكليف الّذي لا غرض فيه إلّا ذلك».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت الإماميّة وباقي المعتزلة على أنّ الله - تعالى - لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب؛ والدليل عليه أنّ الله - تعالى - عالمٌ بكلّ معلومٍ، غنيٌّ عن كلّ شيءٍ»، وهاتان المقدّمتان «قد سلفتا، فيكون عالمًا بقبح القبيح، وهو عالم بغنائه عنه» - أي عن فعل القبيح - لاندراجهما في المعلومات، «وكلّ من كان كذٰلك» أي عالمًا بقبح القبيح وعالمًا باستغنائه عنه «فإنّه لا يفعل القبيح بالضرورة»[2].

وأسندوا القبائح إليه تعالى». وقال الشارح القديم: «أمّا الأشاعرة؛ فلأنّهم لمّا أسندوا جميع الممكنات الموجودة إلى الله تعالى، جوّزوا صدور القبيح عنه». وثانيًا: أنّ إطلاق الإجماع المركّب على ذٰلك الاتّفاق المدّعى ـ لو سلّم تحقّقه ـ خلاف مصطلح الأصوليّين، كما لا يخفى. انظر النقاش في ادّعاء الاتّفاق والإجماع في المقام: نقد المحصّل، ص ٣٤٠؛ الرسالة السعديّة، ص ٥٦؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٣٩٢؛ توضيح المراد، ص ٥٤٠.

ولمزيدٍ من البحث ودراسة المسألة وأدلّتها بالإضافة إلى المصادر المذكورة راجع: أوائل المقالات، ص ٣٠١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٢؛ المغني، ص ١٧٧؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ٨٨؛ قواعد العقائد، ص ٦٢؛ قواعد المرام، ص ١١١؛ معارج الفهم، ص ٤٠٥؛ تسليك النفس، ص ١٦٦؛ مناهج اليقين، ص ٣٧٥؛ كشف المراد، ص ٣٠٥؛ نهج الحقّ، ص ٨٥؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٧٥؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦٠؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٢٧.

(١) في المصدر و«ر، ط، ك»: «يفعل».

(٢) وهٰذا استدلالٌ على المطلوب ببرهانٍ من الشكل الأوّل، كما في: الأنوار الجلاليّة، ص ١٢٧.

«واعتبر ذٰلك[1] بالشاهد؛ فإنّ الواحد منّا إنّما يفعل القبيح لجهله به» أي بقبحه «أو لجهله باستغنائه عنه، فيظنّ حاجته إليه وإن كان غنيًّا عنه، أو لحاجته إليه، فمتى انتفت هٰذه الاحتمالات» أي انتفى كلّ واحدٍ منها «فإنّه لا يفعل القبيح قطعًا»، أي ما دامت الاحتمالات المذكورة منتفيةً عنه.

وقول المصنّف: «وغناؤه عنه» عطفٌ على قوله: «بقبحه»؛ ليصير تقديره: لعلمه بقبحه وبغنائه عنه، لا على قوله: «لعلمه»، ليصير تقديره: لعلمه بقبحه ولغنائه عنه؛ «لأنّ العلم بالقبيح والاستغناء عنه لا يكفيان في امتناع صدوره من الفاعل؛ لجواز جهل المتّصف بهما بالاستغناء فيفعله»، والعلم بالاستغناء يتضمّن حصول الاستغناء لاقتضاء العلم المطابقة، «فإذا جعل عطفًا على القبح تضمّن العلم بالاستغناء».

وقول الشارح دام ظله: «إنّما يفعل القبيح لجهله إلى آخره» يريد به إنّما يمكن أن يفعل القبيح إذا كان جاهلًا بقبحه، أو جاهلًا باستغنائه عنه، أو كان محتاجًا إليه، فهٰذه الاحتمالات الثلاثة عللٌ على سبيل البدل؛ لإمكان صدور القبيح من الواحد منّا؛ لأنّها شرائط على سبيل البدل في تحقّق الداعي الّذي يمتنع وقوع الفعل بدونه.

قوله: «لا يقال: إنّما لا يصدر منّا فعل القبيح» أي عند انتفاء الاحتمالات الثلاثة المذكورة «لتضرّرنا بالذمّ»، وهٰذه العلّة مفقودةٌ في الله تعالى؛ «إذ لا يتضرّر

---

(١) في المصدر و«ق»: «اعتبره».

بشيءٍ[١]، فجاز وقوعه منه»؛ لأنّ انتفاء العلّة يوجب انتفاء الحكم.

«لأنّا نقول: التعليل بما ذكرتم باطلٌ؛ لأنّا قد نترك القبيح حالة الغفلة عن الذمّ، ولأنّا نترك القبيح وإن لم يشعر بنا أحدٌ، ولأنّا قد نترك القبيح وإن زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذمّ»، فقد وجد الحكم وهو ترك فعل القبيح من دون الوصف المدّعى كونه علّةً له، وهو لحوق الضرر بالذمّ في الصور الثلاث المذكورة، وذٰلك يوجب استناد الحكم إلى غير العلّة المذكورة، وحينئذٍ لا يلزم من انتفائها عن الله - تعالى - انتفاء الحكم عنه.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّم إمكان الغفلة عن الذمّ حالة العلم بقبح الفعل؛ إذ لا معنى لقبحه إلّا كونه موجبًا لاستحقاق ذمّ فاعله، فكيف يتحقّق العلم بالقبح[٢] مع انتفاء العلم بالذمّ!

«لا يقال: إنّا كما لا نفعل القبيح إلّا عند الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، كذا لا نفعل الحسن إلّا عند النفع أو دفع الضرر، ولمّا استحال ذٰلك في حقّ الله - تعالى - بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبح عنه».

«لأنّا نقول: لا نسلّم أنّا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضرر، بل قد نفعله لحسنه، كما نرشد الضالّ وننقذ الغريق مع انتفاء كلّ غرضٍ سوى كونه حسنًا، والله - تعالى - إنّما يفعل الحسن لحسنه؛ فإنّه لا غرض له في خلق العالم والتكليف لهم سوى كونه حسنًا».

---

(١) لم يرد «بشيء» في المصدر.

(٢) في «ق»: «بقبحه».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ إرشاد الضالّ وإنقاذ الغريق إنّما نفعله لتوقّع الثواب في الآخرة والمدح في الدنيا، وخلق الله تعالى للعالم[١] وتكليفهم إنّما هو لكونه جودًا أو إحسانًا، لا لمجرّد كونه حسنًا؛ فإنّ الحسن يصدق على ما يساوى فعله وتركه كالمباحات.

قوله: «وأيضًا، فقياس الحسن على القبيح باطلٌ؛ فإنّا إذا فعلنا فعلًا حسنًا لحسنه، لا يلزمنا فعل كلّ حسنٍ، بخلاف ترك القبيح»؛ فإنّا إذا تركنا فعلًا قبيحًا لقبحه، لزمنا أن نترك كلّ فعلٍ قبيحٍ، فافترقا، والفرق يمنع من قياس أحدهما على الآخر.

[المسألة الثالثة: في أنّا فاعلون][٢]

---

(١) هٰكذا في النسخ، ويمكن قراءتها في بعضها: «العالم».

(٢) إنّ المسلمين في مسألة أفعال العباد على طوائف ثلاثٍ رئيسةٍ: إحداها: المجبّرة (وهم على طوائف: أصحاب جهم بن صفوان، والأشاعرة، وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة).

والثانية: المفوّضة القدريّة، الّذين سمّوا أنفسهم (أهل العدل)، وفي الخبر عن أهل البيت عليهم السلام: أنّ القدريّة (المفوّضة) أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه من سلطانه (الصدوق: التوحيد باب القضاء، الحديث ٢٩، ص ٣٨٢)، وهم القائلون بثبوت استقلال العباد في أفعالهم من دون مداخلة تدبير الله فيها. وعنهم عليهم السلام أيضًا: «القدريّة مجوس هٰذه الأمّة» (المصدر)، وذٰلك لقولهم بوجود إلٰهين للخير والشرّ.

ومآل القولين إلى الشرك، لٰكن الأوّل تشريك في الفعل، والثاني تشريك في الملك، أعاذنا الله من ذٰلك بفضله، وتعالى الله عن ذٰلك كلّه.

والثالثة: الإماميّة الّذين هم الأمّة الوسط، وعقيدتهم الأمر بين الأمرين، وقد روى الحسن بن عليّ الوشّاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته، فقلت: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: الله

قال المصنّف: «ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقبيحة؛ لأنّها واقعةٌ بحسب قصدنا، والذمّ والمدح يتعلّق بها، والكسب هذيان؛ للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، ويلزمهم ألّا تكون لله - تعالى - نعمةٌ على كافرٍ، بل ولا على مؤمنٍ؛ وأن يُظهر المعجزات على يد الكذّاب، فلا نثق بالشرائع، وأن يكون ظالمًا جائرًا، والتعلّق[1] بالحاجة إلى مرجّحٍ، والكلام فيه كالسالف، فلا بدّ من مرجّحٍ ملجئٍ، باطلٌ؛ لأنّ المرجّح العلم بما في الفعل من المصلحة له، وكذلك في الوقت على أنّ ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع. وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصّص، وصدور فعلٍ غير مشعورٍ به ليس بشيءٍ؛ لأنّا استدللنا على العالميّة بالإحكام، وأين الإحكام فيما يذكرونه».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت الإماميّة[2] والمعتزلة[3] كافّةً، على أنّ العبد فاعلٌ

أعزّ من ذلك، قلت: فجبرهم؟ فقال: الله أعدل وأحكم من ذلك». الكافي، ج ١، ص ١٥٧؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٥. وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقولوا: وكّلهم الله إلى أنفسهم، فتوهنوه، ولا تقولوا: أجبرهم على المعاصي، فتظلموه، ولكن قولوا: الخير بتوفيق الله، والشرّ بخذلان الله، وكلّ سابقٍ في علم الله». الكافي، ج ١، ص ١٥٩ مع اختلافٍ يسيرٍ؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٥١.

وستأتيك مصادر أقوال الطوائف في الهوامش اللاحقة.

(١) في هامش «ق»: «التعليق».

(٢) انظر معتقد الإماميّة في: الاعتقادات (للشيخ الصدوق)، ص ٢٩؛ تصحيح اعتقادات الإماميّة (للشيخ المفيد)، ص ٤٢؛ كنز الفوائد، ج ١، ص ١١٢ «فصلٌ من القول في أنّ الله ـ تعالى ـ لم يخلق أفعال العباد، وأنّها فعلٌ لهم على سبيل الإحداث والإيجاد»؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد (للشيخ الطوسيّ)، ص ٩٤؛ نقد المحصّل، ص ٣٢٦؛ وله أيضًا رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في ذيل نقد المحصّل، ص ٤٧٧؛ قواعد المرام، ص ٩٦ «البحث الثامن: في أنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ مقدورٍ»؛ استقصاء النظر، ص ٣٣؛ معارج الفهم، ص ٤٠٨؛ تحصيل النجاة، ص ٧٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦٩؛ المسائل الأربعينيّة (للشهيد الأوّل)، ص ١٨.

(٣) انظر مختار المعتزلة في شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧ (فصلٌ في خلق الأفعال) وهو من كبار

لتصرّفاته، وذهب جهم بن صفوان[1] ومن تبعه، إلى أنّ الله - تعالى - خالقٌ لأفعال العبيد فيهم، وليسوا محدثين لها» أي لذواتها «ولا مكتسبين» لشيءٍ من صفاتها. «وذهب النجّار والأشعريّ ومن تبعهما، إلى أنّ الله - تعالى - هو الخالق

المعتزلة؛ المغني، ج ٦، ص ٤؛ وعدّ من جملة ما اتّفقت عليه المعتزلة ما نصّه: «إنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لهم، وأفعال الحيوانات خارجةٌ عن قدرة الله، بمعنى فعلها، وليس بمعنى خلقها أو تقديرها، فالإنسان حرٌّ، ويتبع ذٰلك مسؤوليّته عن كلّ ما يفعل، ليحقّ حسابه». المنية والأمل، ص١٠٥.

ومختار الأشاعرة في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٨٦ ـ ١٢٦ «الكلام في خلق الله ـ تعالى ـ لأفعال خلقه»، وقد بسط فيه الكلام في المسألة؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣١٩ «المسألة الثانية والعشرون في خلق الأفعال»؛ المحصّل، ص ٤٥٥؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٧٣؛ غاية المرام، ص ١٧٧؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٤٥؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢١.

(١) هو جهم بن صفوان أبو محرزٍ العبديّ السمرقنديّ الترمذيّ الكاتب أصله من الكوفة، وظهرت بدعته بترمذ من بني راسب رئيس الفرقة الجهميّة، وهو أوّل من ابتدع القول بالجبر، واشتهر به على ضدّ قول معبد بن خالدٍ الجهنيّ في التفويض؛ وهو أوّل من قال واشتهر بخلق القرآن، ويقال: إنّه أخذه عن جعد بن درهمٍ وبيان بن سمعان وهو عن طالوت اليهوديّ؛ وقال أيضًا بنفي علم الله بالمعلومات المتغيّرة. وكان يقضي في عسكر الحارث بن سويج الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه والي خراسان سالم بن أحوز المازنيّ وقتله سنة ١٢٨ هجريّة، ويقال قبض عليه نصر بن سيّارٍ وأمر بقتله. راجع: الكامل في التاريخ، حوادث سنة ١٢٨ هجريّة؛ ميزان الاعتدال، ج ١، ص ١٩٧؛ ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ١٦٢؛ الأعلام، ج ٢، ص ١٤١.

وانظر أقوال الجهميّة وفي خصوص ما نحن فيه كتابًا ألّفه أبو محمّدٍ كاتب الدينوريّ (المتوفّى سنة ٢٧٦ هـ) باسم: الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة.

لأفعال العبيد فيهم وهم يكتسبونها، واختلفوا في ماهيّة الكسب» وحقيقته[١]، «فقال بعضهم: إنّ العبد إذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى، وإذا عزم على المعصية خلقها الله تعالى»، فيكون على هٰذا كسب العبد عبارةً عن عزمه على الطاعة أو المعصية. «وقال بعضهم: إنّ ذات الفعل واقعةٌ بقدرة الله تعالى، وكونه طاعةً ومعصيةً صفتان تحصل بقدرة العبد»، وهو قريبٌ من الأوّل.

«قال آخرون: إنّ قدرة العبد تتعلّق بحال الفعل» أي بصفته «وهي» أي الحال «غير موجودةٍ ولا معدومةٍ ولا مجهولةٍ ولا معلومةٍ».

«وأمّا المعتزلة، فقد اختلفوا، فذهب أبو عليٍّ وأبو هاشمٍ إلى أنّ العلم بكوننا فاعلين نظريٌّ، وذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّه ضروريٌّ[٢]. واستدلّ الشيخ» يعني المصنّف «على قولهم» أي قول المعتزلة «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ أفعالنا واقعةٌ بحسب قصدنا، ودواعينا منتفيةٌ عند صوارفنا، وذٰلك ممّا[٣] يقتضي استناده إلينا ضرورةً».

قوله: «والأولى أن نستدلّ بهٰذا» الدليل «على ضرورة علمنا بكوننا

---

(١) قد اشتهر القول بالكسب في أفعال العباد من أبي الحسن الأشعريّ، وجاء هٰذا القول منه في كتابه: اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص ٧٢، ولٰكن سبقه في هٰذا النظر غيره، كما جاء في: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٩. وانظر التفصيل في نظريّة الكسب في أفعال العباد، وأنّ الله خالقٌ والعبد كاسبٌ في: الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف (للشيخ السبحانيّ)، ج ٣، ص ١٠٣. وأيضًا: مناهج اليقين، ص ٣٦٥؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٢١.

(٢) نسبه العلّامة الحلّي قدس سره إليه وإلى جماعةٍ، وقال هو الحقّ عندي، مناهج اليقين، ص ٣٦٥ (البحث الثاني في أنّا فاعلون).

(٣) لم يرد في «ق»: «ممّا».

فاعلين، لا على أنّا فاعلون»؛ فإنّ ذٰلك معلومٌ لنا بالضرورة، «كما استدلّ به مشايخ المعتزلة».

«لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون» الفعل «حاصلًا من الله - تعالى - وإن وقع بحسب دواعينا؛ لأنّه - تعالى - قادرٌ عليه، فجاز وقوعه منه.

لأنّا نقول: قدرة الله - تعالى - لا تقتضي القدح في علمنا الضروريّ باستناده إلينا»، كما أنّ قدرة الله - تعالى - على أن يخلق إنسانًا مشابهًا لولدي من جميع الوجوه المدركة بالحسّ غير قادحةٍ في علمي الضروريّ بولدي.

«لا يقال: هل تفصّلون» أي تدركون الفصل، أي الفرق «بين خلق الله - تعالى - للفعل فيكم بحسب دواعيكم وبين خلقكم له» أي للفعل «بحسبها، فإن اعترفتم» بإدراك الفرق و«الفصل فبيّنوه، وإلّا جاز أن يكون مخلوقًا فيكم» وأنتم لا تشعرون.

«لأنّا نقول: أجاب قاضي القضاة» يعني عبد الجبّار بن أحمد «فقال: الفصل بينهما أنّا متى أحدثناه اقترن به علمنا؛ ضرورة أنّه لولا دواعينا لما حدث، وأنّه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خلقه الله - تعالى - فينا لم يجز أن يقترن به هٰذا العلم؛ لأنّه يكون جهلًا[1]، وفيه» أي وفي هٰذا الجواب «اعترافٌ بمذهب أبي الحسين» من أنّ العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروريٌّ.

---

(١) انظر: المغني، ج ٨، ص ١١.

قوله: «ولقائل أن ينازع في وجوب اقتران العلم» بأنّه لولا دواعينا لم يحدث، فإنّه لا دليل عليه، بل الدليل قائمٌ على نقيضه؛ فإنّ كثيرًا ما يصدر عنّا أفعال مع غفلتنا عن الدواعي وعن الملازمة بين عدمها وعدم حدوث تلك الأفعال.

«الثاني: أنّ العقلاء يمدحون المحسن ويذمّون المسيء، ولولا علمهم بوقوع الإحسان والإساءة منّا لما جاز ذٰلك، كما لا يجوز منهم مدح حَسَن الخلقة لحسنه وذمّ قبيح الخلقة لقبحه».

«لا يقال: المدح والذمّ» أي على الإحسان والإساءة «فرعان على كوننا فاعلين لهما، فلو استدللنا بهما» أي بالمدح والذمّ «عليه» أي على كوننا فاعلين لهما «لزم الدور.

لأنّا نقول: إنّا إنّما استدللنا بهما» أي بالمدح والذمّ «على العلم بكوننا فاعلين، لا على كوننا فاعلين».

«وقد أجاب الأشعريّ» عن هٰذا الوجه - أعني الثاني - «بأنّ المحال» أي امتناع المدح والذمّ على تقدير عدم العلم بوقوع الإحسان والإساءة منّا «إنّما يلزم لو سلبنا العبد القدرة[1]، أمّا إذا قلنا: إنّه مكتسبٌ صحّ توجّه المدح والذمّ إليه وإن لم يكن فاعلًا» أي محدثًا لذات الفعل، وعبّر عن المحال المذكور في الدليل المذكور بقوله: «وإلّا لما جاز ذٰلك».

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف «بأنّ الكسب هذيانٌ؛ إذ هو لفظ لا معنى

---

(١) في «ط»: «سلّمنا أنّ للعبد قدرةً».

تحته، فإنّا نردّد، ونقول: هل للعبد فعل، أو لا؟ فإن كان الأوّل، فقد ناقضتم»؛ لأنّ مدّعاكم أنّه لا فعل للعبد البتّة، وأيضًا «إذا جاز وقوع فعلٍ ما منه، فلِمَ لا يجوز استناد أفعاله كلّها إليه؟ وإن كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذمّ و[قبح][1] بعثة الرسل وإنزال الكتب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذٰلك. وألزمهم الشيخ» يعني المصنّف «في فعل القلب الّذي هو العزم على الطاعة والمعصية، هل هما» أي العزم على الطاعة والعزم على المعصية «من فعل العبد، أو لا؟ فإن قالوا بالأوّل» وهو أنّه من فعل العبد «فقد ناقضوا»؛ إذ لا فعل للعبد عندهم، «وإلّا فما معنى الكسب حينئذٍ».

«ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله ألزمهم أمورًا شنيعةً:

«الأوّل: ألّا تكون لله - تعالى - نعمةٌ لا على كافرٍ ولا على مؤمنٍ. أمّا الكافر فظاهرٌ، فإنّه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ويعذّبه عليهما، فأيّ نعمةٍ له في إيجاده الحقير المنقضي[2] بالنسبة إلى العذاب الدائم» والخزي المؤبّد والهوان السرمد[3]، مع أنّه في حال وجوده - على رأيهم - أسيرٌ عاجزٌ لا يستطيع التصرّف في نفسه بنفيٍ ولا إثباتٍ[4].

«وأمّا المؤمن، فإنّما يكون منعمًا عليه لو فعل به الإيمان لا لمفسدةٍ»، وذٰلك غير معلومٍ على قولهم؛ لأنّا «إذا أسندنا القبائح إليه تعالى الله عن ذٰلك» علوًّا

---

(١) من المصدر (أنوار الملكوت).

(٢) في «ر، ط»: «المقتضي».

(٣) في «ر، ط»: «السرمديّ».

(٤) في «ق»: نفيًا ولا إثباتًا.

كبيرًا، جاز أن يكون ما فعله بالمؤمن مفسدةً لذٰلك المؤمن، فلا تكون نعمةٌ، وأيضًا فالمؤمن عندهم يجوز أن يعذّبه الله - تعالى - على إيمانه وامتثال أوامره، فأيّ نعمةٍ له عليه حينئذٍ، وهٰذا من أشنع الأشياء وأقبحها.

«الثاني: أنّا إذا جوّزنا استناد القبائح إليه، جاز إظهار المعجز على يد الكذّاب، فلا يبقى وثوق بالشرائع».

«أجابوا» يعني الأشاعرة «عن هٰذا بأنّ التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت، كما في العلوم العاديّة»؛ فإنّ الاحتمال فيها قائمٌ مع أنّا نجزم بانتفائه، فكذا هنا، فإنّا نقطع بصدق من ظهر على يده المعجزة مع تجويزنا عدم صدقه.

قوله: «وهٰذا ضعيفٌ؛ لأنّ القطع» بالصدق «مع هٰذا التجويز جهلٌ»؛ لأنّ القطع بصدق من ظهر على يده معجزةٌ[1] عبارةٌ عن اعتقاد امتناع عدم صدقه، فإذا كان عدم صدقه جائزًا غير ممتنعٍ في نفس الأمر، كان ذٰلك الاعتقاد جهلًا مركّبًا لكونه غير مطابقٍ، «وكيف» يحصل هٰذا القطع، «وعندهم أنّ جميع الشرور وأنواع القبائح واقعةٌ منه تعالى الله عن ذٰلك. نعم، لو لم نعلم من عادته فعل القبائح لم يكن التجويز منّا منافيًا للقطع»، لاختلاف الاعتبار، فإنّ[2] القطع بالصدق باعتبار العادة وتجويز عدمه باعتبار القدرة، «أما مع علمنا» أنّ[3] من عادته فعل القبائح والشرور[4]، «فلا».

---

(١) في «خ»: «المعجزة».

(٢) في «خ، ك»: «وان».

(٣) في «خ»: «بأنّ».

(٤) في «خ»: «الشرور والقبائح».

واعلم: أنّه لو قال بدل قوله: «لو لم نعلم من عادته فعل القبائح» الّذي هو مقدّم الشرطيّة المذكورة "لو علم من عادته عدم فعل القبائح" لكان أولى.

«الثالث: يلزمهم أن يكون الله ـ تعالى ـ ظالمًا جائرًا؛ لأنّه ـ تعالى ـ فعلهما»؛ إذ الظلم والجور موجودان قطعًا ولا فعل عندهم إلّا وهو صادرٌ من الله تعالى، سواءٌ أكان ظلمًا، أم جورًا، أم منكرًا، أم غير ذلك، «واللازم باطلٌ بالإجماع، لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1]».

«احتجّ الخصم» يعني المجبّرة «بوجوهٍ:[2]»

[الوجه الأوّل من احتجاج الجبريّة]

«أحدها: أنّ العبد إمّا أن تكون نسبة الفعل والعدم» يعني الترك «إليه على السوية»، بأن يكون قادرًا على الفعل بدلًا عن الترك، وعلى الترك بدلًا عن الفعل، «أو يجب أحدهما، والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة»؛ لأنّ أحد الطرفين - أعني الفعل والترك - إذا كان واجبًا كان الطرف الآخر ممتنعًا، ولا قدرة على شيءٍ منهما، «وهو المطلوب». والأوّل إمّا أن يفتقر في إيجاده أحد ذينك الطرفين إلى مرجّحٍ أو لا يفتقر، والثاني محالٌ؛ لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجّحٍ، «والأول لا يخلو إمّا أن» يكون ذلك المرجّح الّذي يفتقر في إيجاده أحد

---

(١) سورة فصّلت: ٤٦.

(٢) انظر الوجوه منهم والجواب عنهم في المصادر المذكورة آنفًا.

الطرفين إليه «من فعله أو من فعل الله تعالى، والأوّل يلزم منه التسلسل»؛ لأنّا ننقل الكلام إلى ذٰلك المرجّح ونردّد فيه، كما رددنا في أصل الفعل، وكذٰلك في مرجّح المرجّح إلى غير النهاية، وأنّه محالٌ، «والثاني» أعني أن يكون المرجّح من فعل الله تعالى «يلزم منه الجبر؛ لأنّ عند حصول ذٰلك المرجّح يجب الفعل، وإلّا لكان الفعل والترك ممكنين، فلا بدّ من مرجّحٍ آخر»، فإمّا أن «يتسلسل» وهو محالٌ، أو ينتهي «إلى مرجّحٍ ملجئٍ يجب معه الفعل، وذٰلك عين الجبر».

«أجاب المصنّف» عن هٰذه الحجّة «بوجوهٍ:»

«أحدها: أنّ المرجّح ليس أمرًا نخترعه، فيكون مرجّحًا، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجّح. والوجوب لا يستلزم الجبر؛ لأنّه بالنظر إلى القدرة ممكنٌ، وبالنظر إلى هٰذا المرجّح وهو العلم الحاصل من الله - تعالى - واجبٌ، وليس العلم هو المقتضي للفعل»، وإنّما المقتضي له قدرة العبد، «وهٰكذا إذا علم اشتمال» إيجاد الفعل في «الوقت» المعيّن «على المصلحة وانتفاؤها عنه في وقتٍ آخر، فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذٰلك الوقت» المشتمل على المصلحة.

والهاء في قوله: «فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذٰلك الوقت» عائدةٌ إلى مصدر "علم"، وهو العلم.

«وثانيها: أنّ القادر يرجّح أحد المقدورين على الآخر، لا لمرجّحٍ كما في الهارب من السبع إذا عنّ» أي عرض «له طريقان» متساويان، «والجائع إذا

حضره[١] رغيفان متساويان أو العطشان يحضره[٢] قدحان» متساويان، «فإنّ الفاعل يرجّح أحدهما» على الآخر «لا لمرجّحٍ».

«وثالثها: أنّا قد أجمعنا» أي جماعة المتكلّمين «على عدم اشتراط التخصيص» أي الترجيح بمرجّحٍ زائدٍ على الإرادة «في حقّ واجب الوجود تعالى، وإلّا لزم الجبر في حقّه - تعالى - على قولكم، فليكن كذٰلك في حقّ العبد».

[الوجه الثاني من احتجاج الجبريّة]

«الثاني» أي من الوجوه الّتي احتجّ بها الجبريّة «أنّ العبد لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بها، والتالي باطلٌ بالوجدان، فإنّا نفعل الحركة وهي مركّبةٌ من أجزاءٍ لا تتجزّأ ونحن لا نعلم تلك الأجزاء، والبطيء يفعل سكناتٍ» بين حركاته[٣]؛ لأنّ علّة البطء تخلّل السكون[٤] عندهم، مع أنّه لا شعور له بتلك السكنات البتّة، «فالمقدّم» وهو كون العبد موجدًا لأفعاله «مثله»، أي في البطلان، «والشرطية ظاهرةٌ؛ لأنّ الفاعل بالاختيار عالمٌ» بما يفعله «بالضرورة» علمًا تفصيليًّا «لتساوي نسبة آحاد الكلّيّ إلى الإيجاد» كالمتحرّك مثلًا لا يجوز أن يقصد حركةً ما في الجملة؛ لأنّ نسبة مطلق الحركة إلى جميع أفرادها كالسريعة

---

(١) في المصدر (أنوار الملكوت): «حصل له».

(٢) في المصدر «أنوار الملكوت»: «حصل له».

(٣) في «خ»: «حركاتٍ».

(٤) في «ق»: «سكناتٍ».

والبطيئة والصاعدة والهابطة والمستقيمة والمستديرة وباقي أقسام الحركة واحدةٌ، فحصول واحدةٍ معيّنةٍ من هٰذه الحركات عن الفاعل، لا بدّ له من مرجّحٍ على باقي الأقسام، وليس إلّا اختصاص الحركة المعيّنة بالقصد إلى إيقاعها دون الباقيات، فإذن لا بدّ من القصد الجزئيّ وهو القصد المتعلّق بحركةٍ معيّنةٍ مثلًا، وذٰلك لا يمكن إلّا بعد العلم بتلك الحركة.

«ولأنّه يلزم» أي على تقدير عدم علم الفاعل بالاختيار بما يصدر عنه «نفي علمنا بكونه - تعالى - عالمًا»؛ لأنّا إنّما نستدلّ على علمه بصدور هٰذه الأفعال عنه، فإذا جاز صدور الأفعال عن[1] فاعلٍ غير عالمٍ بها، جاز أن تصدر هٰذه الأفعال عنه من غير علمٍ بها.

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف عن هٰذا «بالمنع من وجوب العلم عند الفعل؛ لجواز أن يصدر عن الإنسان فعلٌ لا يعلمه على سبيل التفصيل، ولا يقدح ذٰلك» أي وجود الفعل الاختياريّ من دون العلم «في عالميّة الله تعالى» أي في علمنا بكونه - تعالى - عالمًا «لأنّا إنّما استدللنا على عالميّته - تعالى - بوقوع الإحكام» والإتقان «في أفعاله لا بمجرّد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد» منفكًّا عن العلم به.

واعلم: أنّ في هٰذا الجواب نظرًا؛ فإنّه في الحقيقة منع الملازمة الّتي قد برهنوا عليها، وجواز صدور فعلٍ عن الإنسان على سبيل الاختيار من غير علمٍ به، ممنوعٌ على تقدير كون العبد مُحدِثًا له.

---

(١) في «ر، ق»: «من».

والأولى في الجواب: المنع من بطلان التالي؛ فإنّ الحق أنّ كلّ فعلٍ يصدر عنّا باختيارنا، فهو معلومٌ لنا مفصّلًا حال إيجاده، وأجزاء الحركة والسكنات على تقدير القول بكونها أمورًا وجوديّةً معلومةً حال صدورها، إلّا أنّها لا تبقى محفوظةً ثابتةً في القوّة المدركة لها؛ لضعف إدراكها؛ لكونها غير مقصودةٍ بالذات، بل بعيدةً عن المقصود الذاتيّ ولصغرها.

[الوجه الثالث من احتجاج الجبريّة]

«الثالث: لو أراد العبد خلاف مراده تعالى» من الأشياء المقدورة للعبد، كما لو أراد تحريك جسمٍ معيّنٍ في وقتٍ معيّنٍ، وأراد الله - تعالى - تسكينه في ذٰلك الوقت، «لزم المحال»؛ لأنّ المرادين إن وقعا اجتمع الضدّان، وهو محالٌ، وإن لم يقعا لزم المحال أيضًا؛ لأنّ المانع من وقوع مراد كلٍّ منهما وجود مراد الآخر، فلو عدما معًا لوقعا معًا؛ لوجود علّتيهما خاليتين من الموانع، فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما، وهو محالٌ.

وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر، لزم الترجيح من غير مرجّحٍ؛ لأنّ التقدير أنّهما متساويان في الاستقلال بالتأثير، وهٰذا التقدير - أعني إرادة العبد منافي مراد[1] الله تعالى - أمرٌ ممكنٌ لو كان العبد قادرًا، لٰكن قد لزم منه أحد[2] هٰذه المحالات المذكورة، فلا يكون هٰذا التقدير ممكنًا، فلا يكون العبد قادرًا، وهو المطلوب.

---

(١) في «ق»: «منافٍ إرادة».

(٢) لم يرد في «ق»: «أحد».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّا نقول: يقع مراد الله تعالى؛ إذ لا نسبة لقدرته - تعالى - إلى قدرة العبد، والعبد إنّما تكون قدرته مؤثّرةً وإن انضمّت إليها الإرادة إذا لم تكن قدرة الله - تعالى - وإرادته معارضتين لها، أمّا على تقدير التعارض، فلا يقع مراد العبد[١].

وقوله: «المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر» ممنوعٌ، بل المانع من وقوع مراد كلٍّ منهما وجود سببٍ ضدّه، وحينئذٍ لا يلزم وقوعهما على تقدير عدمهما.

قوله: «والجواب: مراد الله - تعالى - يقع؛ لأنّ قدرته أقوى».

[المسألة الرابعة: في أنه - تعالى - لا يريد القبيح]

قال المصنّف: «وليس القديم مريدًا للقبائح من عباده، وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقّق هاهنا؛ لأنّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن ندلّ[٢] عليه بالأمر والنهي، وأنّ الطاعة موافقة الإرادة[٣]، فيكون الكافر مطيعًا، وأنّ الرضا واجبٌ بقضائه، فكيف يرضى بالكفر؟ وتعلّقهم بادّعاء التعجيز ليس بشيءٍ، وإنّما يكون عاجزًا لو لم يقدر على إجبارهم وقد بيّنّا أنّه قادرٌ».

---

(١) في «خ»: «وإنّما أمكن فرض هٰذا الدليل في باب الوحدانيّة؛ لفرض تساوي الإلٰهين من جميع الوجوه، ولم يمكن فرضه هنا لانتفاء فرض التساوي مطلقًا».

(٢) في «ط»: «نستدلّ».

(٣) في «ر» والمصدر: «للإرادة».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت الإماميّة والمعتزلة[1] على أنّه - تعالى - لا يريد القبائح، ولا يرضى بها، ولا يحبّها، بل يكرهها، وأنّه - تعالى - يريد الطاعات والإيمان من الكافر وغيره. وقالت المجبّرة: بل القبائح يريدها الله تعالى، ويكره الطاعات والإيمان من الكافر».

---

(١) فمن كبار الإماميّة السيّد المرتضى قدس سره، قال: «ولا يجوز أن يريد ـ تعالى ـ القبيح». جمل العلم والعمل، ص ٣٢.

وقال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «والقديم ـ تعالى ـ لا يريد القبائح، على وجه». الاقتصاد، ص ٨٩؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ٣٧٦؛ الرسالة السعديّة، ص ٥٩، وقال فيه: «هٰذه مسألةٌ قد اختلف المسلمون فيها».

ومن كبار المعتزلة القاضي عبد الجبّار قال: «إنّه لا يريد القبيح، ولا يحبّه، ولا يرضاه، ولا يشاؤه، بل يكرهه ويسخطه». المختصر في أصول الدين، ص ٢٠٢؛ وقال أيضًا: «إنّه ـ تعالى ـ قد أراد من العباد ما أمر ورغب فيه، فالطاعات منه، وكره منهم كلّ ما نهى عنه وزجر عن فعله، فالمعاصي وما عدا ذٰلك من المباحات، لا يدخل في هٰذا الباب». المصدر، ص ٢٢٥؛ المغني، ج ٦، ص ٢١٨؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٦.

وحكي أنّه دخل القاضي عبد الجبّار دارًا للصاحب بن عبّاد، فرأى أبا إسحاق الأسفرائينيّ الأشعريّ (المتوفّى سنة ٤١٣ هـ)، فقال القاضي: «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، يريد بذٰلك أنّ القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان، يستلزم أنّه أراد الفحشاء، فأجابه أبو إسحاق «سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء»، مريدًا بذٰلك أنّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئةٍ منه سبحانه، يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه ومملكته خارجةٍ عن مشيئته. انظر الحكاية في: شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٧٥؛ الإلٰهيّات، ج ٢، ص ٢٨٩.

«واعلم: أنّ على قول الشّيخ أبي إسحاق» يعني المصنّف «بأنّ الإرادة نوعٌ من العلم، لا يتحقّق الخلاف هنا؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بقبح القبيح»، وذلك العلم صارفٌ عنه لا داعي إليه، «فالمراد إن كان من أفعال عباده فما[1] أمر به، وإن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، والداعي هو الإرادة»، وهو عبارةٌ عن العلم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فعلى هٰذا يستحيل إرادته للقبيح[2] مطلقًا. أمّا استحالة إرادته من عباده؛ فلأنّ معناها أمرهم به[3]، وهو محالٌ اتّفاقًا للإجماع على أنّ كلّ ما أمر الله - تعالى - به عباده، فهو حسنٌ غير قبيحٍ. وأمّا استحالة إرادته من فعله؛ فلأنّها عبارةٌ عن داعيه إليه، ولا داعي له إلى فعل القبائح؛ لعلمه بقبحها الصارف له عن فعلها.

قوله: «أمّا على قول المشايخ الّذين أثبتوا لله - تعالى - صفة المريديّة زائدةً على الداعي، فيتحقّق الخلاف معهم».

قوله: «واستدلّ الشيخ» يعني المصنّف «على أنّه - تعالى - يريد الطاعات، ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوهٍ[4]».

«الأوّل: أنّه - تعالى - أمر بالإيمان ونهى عن الكفر، ولا بدّ في الأمر من

---

(١) في المصدر (أنوار الملكوت): «فهو ممّا».

(٢) في «ق»: «القبيح».

(٣) في جميع النسخ إلّا «خ»: «بها».

(٤) انظر الوجوه في: الاقتصاد، ص ٨٩؛ الرسالة السعديّة، ص ٦٠؛ تحصيل النجاة، ص ٧٢؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ٢٢٠.

طلب واقتضاء للفعل» المأمور به اتّفاقًا، وذلك الطلب «والاقتضاء هو الإرادة»، ولا بدّ في النهي من طلبٍ واقتضاءٍ لترك المنهيّ عنه، وذلك معنى الكراهة.

«الثاني: أنّ الله - تعالى - لو أراد من أبي لهبٍ الكفر، لكان مطيعًا له، والتالي باطلٌ بالإجماع، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّ الطاعة موافقة الإرادة مع الرتبة»، وهي عبارةٌ عن كون المطاع أعظم من المطيع، ويدلّ على كون الطاعة عبارةً عمّا ذكرنا، أمّا على الجزء الأوّل وهو كونها موافقة الإرادة، فقول الشاعر:

رُبَّ مَن أَنْضَجْتُ[1] غَيْظًا صَدَرَهُ ... قَد تَمَنَّى لِيَ مَوتًا لَم يُطَعْ

أي لم تحصل أمنيّته وإرادته[2].

وأمّا على الجزء الثاني وهو اعتبار الرتبة؛ «فلأنّه لولاه لسمّي[3] الله - تعالى - مطيعًا لنا إذا فعل مرادنا»، وهو باطلٌ اتّفاقًا.

ولقائلٍ أن يقول: البيت المذكور، كما دلّ على الجزء الأوّل من المدّعى، كذا دلّ على نقيض الجزء الثاني منه، وذلك أنّه سمّى حصول أمنيّة المتمنّي[4]، وهو موته

---

(١) في «ق، ك»: «أنضحت»، وفي «ص»: «أنصحت». وما أثبتناه من سائر النسخ موافقٌ لما في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٧؛ المغني، ج ٦، ص ٤١؛ ج ٨، ص ٢٤٤؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٤٨١؛ تاج العروس، ج ١٨، ص ٥٥٠ وغيرها.

(٢) أي لم يجب إلى ما أراد، وفيه إضافة الطاعة إلى الإرادة، كما في: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٤٨١.

(٣) في «ق، ك»: «يسمّى»، وفي «ر»: «ليسمّى».

(٤) في «ر، ق، ك، ط»: «أمنيّته المتمنّى».

طاعةً له، والموت من فعل الله تعالى، فيكون الله - تعالى - مطيعًا لذلك المتمنّي لو فعل أمنيّته ومراده، وحينئذٍ لا تكون الرتبة معتبرةً، هٰذا إذا كان إطلاق لفظ الطاعة هنا حقيقةٌ، وإن كان مجازًا لم تبق فيه دلالةٌ على المطلوب؛ إذ المجاز لا يجب اطّراده[1].

«الثالث: لو كان الكفر والفسوق وغيرهما من القبائح بقضاء الله تعالى، لوجب الرضا به؛ لوقوع الإجماع على الرضا[2] بقضاء الله تعالى، لٰكن الرضا بالكفر كفرٌ».

واعلم: أنّ المصنّف - رحمه الله تعالى - صرّح بأنّه استدلّ بالوجوه المذكورة على أنّه - تعالى - لا يريد القبائح؛ حيث قال: «وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن ندلّ عليه بالأمر والنهي»، فإنّ الهاء في قوله: «عليه» عائدةٌ إلى المدّعى المذكورة، وهو قوله: «وليس القديم مريدًا للقبائح»؛ إذ لا مرجع سواه، والوجهان الأخيران إنّما دلّا على ذٰلك خاصّةً، والدليل الأوّل يدلّ على إرادة الطاعات وكراهة المعاصي على تقدير كون الأمر مستلزمًا للإرادة والنهي مستلزمًا للكراهة.

واعلم: أنّه لا نزاع في كونه - تعالى - مريدًا للطاعات الّتي علم وقوعها وغير مريدٍ للمعاصي الّتي علم عدم وقوعها، بل ذٰلك مجمعٌ عليه، وإنّما النزاع في كونه - تعالى - مريدًا للمعاصي الواقعة من العباد، وفي كونه مريدًا للطاعات الّتي لم تقع كإيمان من علم استمرار كفره، فعند أصحابنا أنّه مريدٌ للطاعات الّتي لم تقع،

---

(١) من قوله: «وإن كان مجازًا» إلى هنا ساقط في «ي».

(٢) في المصدر: «وجوب الرضا».

وكاره للمعاصي الواقعة، وعند المجبّرة أنّه غير مريدٍ للطاعات الّتي لم تقع، وأنّه مريدٌ للمعاصي والقبائح الواقعة.

ووجه دلالة الدليل الأوّل على هٰذا المذهب، أن نقول: الله[١] - تعالى - أمر بالطاعات من علم أنّه مستمرّ الكفر والعصيان إجماعًا، ونهى عن المعاصي والقبائح الواقعة اتّفاقًا، فلو كان الله - تعالى - مريدًا لتلك القبائح وغير مريدٍ لتلك الطاعات، لكان آمرًا بما لا يريده، ناهيًا عمّا يريده، وأنّه محالٌ لاستدعاء الأمر الإرادة والنهي عدمها.

والشارح دام ظله جعل استدلال المصنّف بالأوجه الثلاثة المذكورة على كونه[٢] - تعالى - يريد الطاعات ويكره المعاصي.

وفيه نظرٌ؛ لما ذكرناه، ويمكن أن يقال: مراده دلالة مجموع الأدلّة الثلاثة على ذٰلك، لا دلالة كلّ واحدٍ منها بانفراده، فإنّ ذٰلك محتملٌ وإن كان بعيدًا.

قوله: «وأجاب بعض المحقّقين عن الأوّل بأنّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره»، أي غير الفاعل لفعل غيره، «والأمر إنّما يدلّ على الإرادة الثانية»، يعني إرادة الفاعل لفعل غيره «لا على الأُولى» الّتي هي إرادة الفاعل لفعله.

«ومدّعانا» أي جماعة الأشاعرة في قولنا: الله - تعالى - يريد المعاصي، إنّما «هي الأُولى»؛ لأنّه الفاعل لها، «وكذا الكلام في الحجّة الثانية؛ فإنّ الطاعة موافقة الإرادة[٣] الثانية دون الأُولى»[٤]، وحينئذٍ لا يكون الكافر مطيعًا؛ لأنّ

---

(١) في «ق»: «إنّ الله».

(٢) في «ط»: «أنّه».

(٣) في المصدر: «للإرادة».

(٤) انظر: نقد المحصّل، ص ٣٣٥.

كفره مراد لله[١] - تعالى - بالإرادة الأُولى الّتي هي شريكة القدرة في الإيجاد.

«وعن الثالث: أنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله - تعالى - طاعةٌ، ولا من هٰذه الحيثيّة كفرٌ»[٢].

قوله: «وأقول: المتكلّمون لم ينازعوا في أنّ الأمر إنّما يدلّ على الإرادة الثانية» يعني إرادة الفاعل لفعل غيره، «وكذا الطاعة»، فإنّها موافقة هٰذه الإرادة، يعني الثانية، «ولم يقل أحد أنّ الأمر يدلّ على إرادة الفاعل لفعله، ولا الطاعة أيضًا»، أي ولم يقل أحدٌ إنّ الطاعة موافقة الإرادة الأُولى.

وقوله: «الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله - تعالى - طاعةٌ»، معناه أنّ الرضا بالكفر طاعةٌ «من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى، وكفرٌ لا من هٰذه الحيثيّة، وهو باطلٌ؛ فإنّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين؛ فإنّ الرضا بالكفر قبيحٌ مطلقًا، سواءٌ استند إلى الله تعالى، أم إلى غيره».

واعلم: أنّ حاصل كلام المحقّق هنا: أنّكم إن أردتم بالإرادة - الّتي يدلّ عليها الأمر، وتسمّى موافقتها طاعةً - إرادة الفاعل لفعل غيره، فهو مسلّمٌ، إلّا أنّه يكون استدلالًا بالشيء على نفسه؛ إذ معنى هٰذه الإرادة أمر الفاعل ذٰلك الغير بالفعل على ما تقدّم بيانه من كون إرادة الله - تعالى - لأفعال عباده عبارةً عن أمرهم بها، والاتّفاق واقعٌ على أنّه - تعالى - آمرٌ بالطاعات المعلومة وقوعها وغيرها وغير آمرٍ بشيءٍ من المعاصي.

---

(١) في «ق»: «الله».

(٢) انظر: نقد المحصّل، ص ٣٣٥.

وإن أردتم بالإرادة إرادة الفاعل لفعل نفسه، وهو مدّعى الأشاعرة في قولهم: الله - تعالى - مريدٌ لكلّ الكائنات، لم يكن الأمر دالًّا عليها، ولا تسمّى موافقتها طاعةً، وإلّا لكان الفاعل مطيعًا لنفسه، فلا يدلّ عدم كون الكافر مطيعًا بكفره على أنّ كفره غير مرادٍ بهٰذا المعنى.

وقول الشارح دَامَ ظِلُّهُ: «المتكلّمون لم ينازعوا ...» إلى آخره لم يدفع شيئًا ممّا ذكره المحقّق، ولا ينافي شيئًا ممّا ادّعاه.

وقوله: «إنّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين» فيه نظرٌ؛ فإنّ الكذب الصادر من المضطرّ إليه لدفع ضررٍ، أو تخليص نبيٍّ ليس كالكذب الصادر عن المختار؛ ولهٰذا يجوّزون[1] ذمّ الأخير دون الأوّل، وكذا الكذب الصادر عن الصبيّ والمجنون ليس كالصادر عن البالغ العاقل في القبح.

واعلم: أنّ المحقّق رَحِمَهُ اللهُ لو حذف لفظة «غيره» الأُولى في قوله: «غير إرادة غيره لفعل غيره» وقال: «غير إرادته لفعل غيره»، لكان أولى؛ لأنّها زائدةٌ من غير ضرورةٍ.

قوله: «احتجّ المخالف[2] بأنّ الله - تعالى - لو أراد الإيمان من الكافر» مع أنّ

---

(١) لم يرد في «ط»: «يجوّزون»، وفي «ر، ص، ك»: «يجوّز».

(٢) أي الأشاعرة. وهم وإن وافقونا في أنّه ـ تعالى ـ لا يرضى بالقبيح؛ لأنّ الرضا بالقبيح قبيحٌ كفعله، والعقلاء كما يذمّون فاعله يذمّون الراضي به، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، لٰكنّهم خالفونا في عدم إرادته، فإنّه عندهم مرادٌ؛ لكونه كائنًا والله ـ

الكافر أراد الكفر، «لكان الكافر أقدر» أي أعظم قدرةً «من الله تعالى؛ لعدم وقوع مراد الله - تعالى - ووقوع مراد الكافر» وهو الكفر، «فيكون الله - تعالى - عاجزًا، وهو باطلٌ بالإجماع. ولأنّه - تعالى - عالمٌ بأنّ الكافر لا يؤمن؛ فإيمانه حينئذٍ محالٌ، والمحال غير مرادٍ».

«والجواب عن الأوّل[1]: أنّ العجز إنّما يلزم لو كان الله - تعالى - لا يقدر على إجبار الكافر على الإيمان وليس كذٰلك؛ لأنّ الله - تعالى - قادرٌ على كلّ مقدورٍ على ما بيّنّا، وإنّما لم يرد منهم الإيمان على سبيل الجبر؛ لانتفاء التكليف حينئذٍ»؛ إذ هو منوطٌ بقدرة المكلّف.

«وعن الثاني: أنّ خلاف المعلوم ممكنٌ من حيث ذاته على ما بيّنّا، ولأنّه واردٌ في الطلب على مذهبهم»؛ فإنّ الأمر وإن كان عندهم غير ملزومٍ للإرادة، إلّا أنّه لا بدّ فيه من الطلب اتّفاقًا، فلو كان العلم بعدم وقوع الإيمان من الكافر موجبًا لاستحالته، لاستحال كونه مطلوبًا، كما استحال كونه مرادًا بزعمهم، فلا يكون مأمورًا، وهو خلاف الواقع اتّفاقًا.

سبحانه ـ مريدٌ لجميع الكائنات عندهم؛ لأنّه فاعلٌ لكلّها، فهو مريدٌ لها. راجع: الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٧.

وانظر أدلّة الأشاعرة في: المحصّل، ص ٤٧٢؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٤٣؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٤٧٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٧٣.

(١) انظر الجواب عن أدلّة الأشاعرة في: مناهج اليقين، ص ٣٧٧؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦٩.

[المسألة الخامسة: في المتولدات]

قال المصنّف: «تقع الأفعال المتولّدة منّا لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك، وكيف لا وأصل القبائح - وهو الظلم والكذب - متولّدٌ».

قال الشارح دام ظله: «المباشر من الأفعال عند المتكلّمين[1] هو الّذي يحدثه

---

(١) إنّ الحكماء قسّموا الأفعال بتقسيماتٍ إلى أقسامٍ مذكورةٍ في كتبهم، وأمّا المتكلّمون، فقسّموا الفعل إلى ما ليس في محلٍّ، وسمّوه المخترع وهو الجسم، وإلى ما حدث في الجسم، والثاني إلى المباشر والمتولّد، والمباشر هو الفعل الحادث في الجسم أوّلًا بلا واسطة فعلٍ آخر، والمتولّد ما يحدث بسبب فعلٍ آخر، سواءٌ أكان في محلّ الفعل الأوّل، أم في جسمٍ آخر، كالميل المسمّى عند المتكلّمين بالاعتماد الّذي يحدث في الحجر الهابط، ويحدث بسببه الحركة في الحجر، وكالقوّة الحادثة في العضلة المتولّدة منها حركة العضو، وكالحركة الحادثة في المفتاح بسبب حركة اليد، وكتحريك الشجرة المتولّد منها قطع الثمرة من الغصن، وكضرب السيف على العنق الموجب لفصل الرأس عن البدن، ثمّ إنّ المتولّد قد يكون بواسطةٍ واحدةٍ، وقد يكون بأكثر، وأمثلة ذٰلك كثيرةٌ. راجع: توضيح المراد، ص ٥٦٦.

وعرّفها العلّامة الحلّيّ قدس سره بقوله: «الأفعال على ثلاثة أقسامٍ: المباشر والمتولّد والمخترع، والأخير لا يقدر عليه غير الله تعالى، وإلّا لأمكننا تسكين الضعيف المتحرّك في السوق، بأن يخترع فيه من السكنات ما يزيد على الحركات». مناهج اليقين، ص ١٥٠.

وقال أيضًا: الأفعال تنقسم إلى المباشر والمتولّد والمخترع، فالأوّل هو الحادث ابتداءً بالقدرة في محلّها. والثاني هو الحادث الّذي يقع بحسب فعلٍ آخر، كالحركة الصادرة عن الاعتماد، ويسمّونه المسبّب، ويسمّون الأوّل سببًا، سواءٌ أكان الثاني حادثًا في محلّ القدرة، أم في غير محلّها. والثالث ما يفعل لا لمحلٍّ، فالأوّل مختصٌّ بنا، والثالث مختصٌّ به تعالى، والثاني مشترك». كشف المراد، ص٣١٣ و٣١٤؛ راجع أيضًا في حدّ المتولّد والمباشر: أوائل المقالات، ص ٢١١؛ المغني، ج ٩، ص ١٣٨؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٤٢٩ (الفصل الأوّل في تحقيق معنى التولّد).

العبد ابتداءً» أي من غير توسّط فعلٍ آخر «في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر، سواءٌ تولّد في محلّ القدرة كالعلم» المتولّد عن النظر، «أم خارجًا عنه، كما إذا حرّكنا جسمًا بأيدينا»، وذكر اليد؛ لأنّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا لاختصاص هٰذا الحكم بها؛ فإنّ غيرها من الأعضاء قد يحرّك بها كالرجل مثلًا، وقد يفسّر المتكلّمون المباشر بما لا يتعدّى محلّ القدرة، والمتولّد بما يتعدّاه ويتجاوزه.

قوله: «واختلف المتكلّمون في المتولّد، هل هو من فعل العبد كالمباشر، أو لا[1]؟

---

(١) قال العلّامة الحلّيّ قدس سره في بيان المذاهب في المقام: «اعلم أنّ الناس اختلفوا في المتولّد، هل يقع بنا، أو لا؟ فجمهور المعتزلة على أنّه من فعلنا كالمباشر. وقال معمر: إنّه لا فعل للعبد إلّا الإرادة، وما عداها من الحوادث، فهي واقعةٌ بطبع المحلّ، والإنسان عنده جزءٌ في القلب توجد فيه الإرادة، وما عداها يضيفه إلى طبع المحلّ. وقال آخرون: لا فعل للعبد إلّا الفكر وهم بعض المعتزلة. وقال أبو إسحاق النظّام: إنّ فعل الإنسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه، والإنسان عنده هو شيءٌ منسابٌ في الجملة، والإرادة والاعتقادات حركات القلب، وما يوجد منفصلًا عن الجملة كالكتابة وغيرها، فإنّه من فعله ـ تعالى ـ بطبع المحلّ. وقال ثمامة: إنّ فعل الإنسان هو ما يحدثه في محلّ قدرته، فأمّا ما تعدّى محلّ القدرة، فهو حادثٌ لا محدث له، وفعلٌ لا فاعل له. وقالت الأشعريّة المتولّد من فعله تعالى». كشف المراد، ص ٣١٤.

وانظر أيضًا الآراء المختلفة من العدليّة (الإماميّة والمعتزلة) والأشاعرة واحتجاجاتهم في المسألة في: أوائل المقالات، ص ٢١١؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٠؛ المغني، ج ٩، ص ١١ «الكلام في التوليد، فيما يجب أن يثبت فعلًا للإنسان وما يجب أن ينتفي عنه، وفي الدلالة على المتولّد من فعله، والفصل بينه وبين المباشر وما يتّصل بذٰلك»؛

فذهب المصنّف إلى أنّ كلّ ما تولّد من فعل العبد، فهو فعلٌ له، سواءٌ تولّد عن[١] فعل المباشر»، كحركة اليد بسبب الاعتماد المباشر على التفسير الأوّل للمباشر والمتولّد، وكحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، «أم» تولّد عن فعلٍ «متولّدٍ عن مباشرٍ»، كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل، وكحركة الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني، «وهو مذهب جمهور المعتزلة»[٢].

«وقال النظّام: إنّه لا يفعل إلّا ما يوجد في محلّ قدرته»، كحركة يده «وما يتجاوزه» كحركة القلم، «فهو واقعٌ بطبع المحلّ»[٣]، ومعناه أنّ القلم إذا كان ملاصقًا لليد المتحرّكة، تحرّك بطبعه لا بفعل الكاتب.

وذهب معمرٌ إلى أنّه لا فعل للعبد البتة إلّا الإرادة، وما يحدث بعدها،

الذخيرة، ص ٧٦؛ مناهج اليقين، ص ٣٧٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٥٩ (المقصد الثاني في التوليد وفروعه)؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٧١ (أقوال العلماء في التوليد).

(١) في «ق»: «من».

(٢) أشار ابن حزم الأندلسيّ إلى اختلاف أقوال المعتزلة في المسألة بقوله: «وأكثرت المعتزلة في التوليد، وتحيّرت فيه حيرةً شديدةً. فقالت طائفةٌ: ما تولّد عن فعل المرء مثل القتل والألم المتولّد عن رمي السهم وما أشبه ذٰلك، فإنّه فعل الله عزّ وجلّ. وقال بعضهم: هو فعل الطبيعة. وقال بعضهم: بل هو فعل الّذي فعل ما عنه تولّد. وقال بعضهم: هو فعلٌ لا فاعل له». الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١٢٦.

وسبقه في ذٰلك الأشعريّ في: مقالات الإسلاميّين، ص ٤٠٨ «واختلفت المعتزلة في المتولّد ما هو...».

(٣) قال التفتازانيّ: «ذهب النظّام من المعتزلة، إلى أنّه لا فعل للعبد إلّا ما يوجد في محلّ قدرته والباقي بطبع المحلّ». شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٧٢.

فهو واقع بطبع المحلّ[١].

«وذهبت المجبّرة إلى أنّ الأفعال المتولّدة من الله تعالى، وليس للعبد فيها كسبٌ، كما قالوه في الفعل المباشر».

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله تعالى» على وقوع الأفعال المتولّدة منّا، «بأنّ المكلّف مأمورٌ بالإحسان، ومنهيٌّ عن الظلم» اتّفاقًا، «وهما متولّدان، ولا يعقل[٢] الأمر والنهي إلّا مع قدرة» المأمور والمنهيّ على الفعل.

«ثمّ إنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا، بأنّ أصل القبائح وأشدّها قبحًا هو الظلم والكذب»؛ فإنّ أكثر القبائح فروعٌ لهما، «وهما متولّدان»، أمّا الكذب فظاهرٌ، وأمّا الظلم فبعض أنواعه متولّدٌ، كالضرب والشتم لمن لا يستحقّ ذٰلك، وليست من فعل الله تعالى؛ لاستحالة صدور القبيح عنه - تعالى - على ما تقدّم، فتعيّن صدورها من العبد.

قوله: «فكيف ينفى المتولّد عنّا» مع أنّا مكلّفون بترك الظلم والكذب، والتكليف بترك الشيء لا يتحقّق إلّا مع كون ذٰلك المتروك ممكن الصدور من المكلّف، وإلّا لجاز أن يكلّفنا الله - تعالى - بترك الصعود إلى السماء، وتغيير الكواكب عن مواضعها.

---

(١) قال التفتازانيّ: «قال معمر: لا فعل للعبد إلّا الإرادة، وما يحدث بعدها إنّما هو بطبع المحلّ. وقيل: لا فعل للعبد إلّا الفكر». شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٧٢.

(٢) في المصدر: «يفعل».

قوله: «ولأنّه يحسن منّا المدح والذمّ عليها» أي على الأفعال المتولّدة «بل هنا أظهر» أي حسن المدح والذمّ على الأفعال المتولّدة، أظهر منه على الأفعال المباشرة «فإنّ الذمّ على القتل والشتم» لغير المستحقّ لهما، «والمدح على الكتابة» كما في كتابة المصاحف[1] والأحاديث النبويّة «وغيرها من الصنائع» كبناء المساجد والقناطر «أعرف عند العقلاء من المدح والذمّ على المباشر» كالاعتماد والنظر.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ القدرة على سبب الفعل - أعني ما يتوقّف وجود ذٰلك الفعل عليه - كافيةٌ في صحّة التكليف به، وتكليفنا بترك الظلم والكذب إنّما هو تكليفٌ بترك سببهما، وإنّما ذُكرا وأُهمل ذكر السبب؛ لكونهما مقصودين بالذات، وترك السبب مقصودٌ بالعرض، كما تقول: لا تحرق فلانًا بالنار، فإنّ المنهيّ عنه ليس نفس الإحراق؛ إذ ليس من فعله اتّفاقًا، بل سببه وهو الإلقاء في النار، والمدح على المباشر ليس أخفى من المدح على المتولّد؛ فإنّ المدح على الإيمان أظهر من المدح على كلّ فعلٍ متولّدٍ، مع أنّ الإيمان مباشرٌ، وكذا الذمّ على الكفر، فإنّه أظهر من الذمّ على كلّ فعلٍ[2] قبيحٍ متولّدٍ مع أنّه مباشرٌ.

قوله: «احتجّوا» - أي المجبّرة - على انتفاء الفعل المتولّد عنّا «بأنّه إذا التصق جسمٌ بكفّي قادرين وجذبه أحدهما» أي حرّكه إلى جهةٍ[3] «حال دفع

---

(١) في «خ»: «المصحف».

(٢) لم يرد في «ص، ك»: «فعلٍ».

(٣) في «ر، ي، ك، ق»: «جهته».

الآخر» أي حال تحريك الآخر له عن جهته إلى جهة الأوّل «فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر»؛ لأنّ فعل كلٍّ منهما سببٌ[١] مستقلٌّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين، لزم الترجيح من غير مرجّحٍ، «ووقوعها بهما معًا محالٌ، وإلّا لزم اجتماع المؤثّرين على أثرٍ واحدٍ» وهو محالٌ أيضًا، وإذا امتنع وقوعها بهما معًا وبأحدهما، تعيّن وقوعها بغيرهما، وهو المطلوب.

قوله: «والجواب: قوّة الجسم قابلة للتجزئة»، والمراد بقوّة الجسم الميل القائم به الّذي يقتضيه بحسب طبعه؛ إذ كلّ جسمٍ عند الأوائل، فهو ذو ميلٍ طبيعيٍّ، وذٰلك الميل قابلٌ للتجزئة إلى ما لا يتناهى، كما أنّ الجسم القابل له كذٰلك، والمحرّك للجسم يوجِد[٢] ميلًا قسريًّا مضادًّا للميل الطبيعيّ القائم بالجسم، «فأحد القادرَين يغلب» بميله القسريّ الّذي يحدثُه «بعض أجزاء» الميل الطبيعيّ «والقادر الآخر جزءًا آخر[٣]، وتحصّل الحركة بهما معًا» أي بالقادرين بسبب الميلين اللذين فعلاهما «أقوى» أي أسرع «من حصولهما بأحدهما، ولولا ذٰلك لتساوت[٤] حركة الجسم عند صدورها عن قادرٍ واحدٍ حركته عند صدورها عن قادرين، ولم تكن إحداهما أشدّ من الأخرى، وذٰلك باطلٌ قطعًا».

---

(١) لم يرد في «خ»: «سببٌ».

(٢) في «خ»: «فيه» بعد «يوجد».

(٣) مفعول يغلب كما في هامش «خ».

(٤) في «ق، ي»: «لساوت».

واعلم، أنّ هٰذا الجواب ذكره المحقّق[١] عقيب ذكر فخر الدين للحجّة المذكورة، وهو مبنيٌّ على ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكلّ جسمٍ وقبوله للانقسام[٢] إلى ما لا يتناهى، ولا يتأتّى ذٰلك على ما قاله المتكلّمون من ثبوت الجزء الّذي لا يتجزّأ؛ ولهٰذا حذف المحقّق - رحمه الله تعالى - لفظة الجزء، وذكر بدلها لفظة الجسم؛ لأنّ فخر الدين أورد الحجّة المذكورة هٰكذا: «لنا: إذا التصق جزءٌ واحدٌ بيد زيدٍ وعمرٍو وجذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر ...» إلى آخره[٣].

---

(١) نقد المحصّل، ص ٣٣٥ و٣٣٦.

(٢) في «ر، ك»: «الانقسام».

(٣) المحصّل، ص ٤٧٣.

[المقصد الثامن: في الآلام والأعواض]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الوجه الذي يقبح له الألم]

قال المصنّف: «الألم يقبح في الشاهد؛ لأنّه عبثٌ، وهو: أن يفعل لغرضٍ يمكن الوصول إليه من دونه؛ ولأنّه ظلمٌ، وهو: ما لا نفع فيه، ولا يستحقّ، ولا يشارف الاستحقاق، ويدخل في النفع دفع الضرر، ولأنّه مفسدةٌ، ويحسن عند عرائه من هذه الوجوه، ولا يقبح الألم بمجرّد الضرر كالمستحقّ، ولا يسمّى ضررًا عند الاستحقاق، والظنّ في النفع قائمٌ مقام العلم».

قال الشارح دام ظله: «ذكر الشيخ وجوهًا ثلاثةً في قبح الألم:[1]»

«الأوّل: كونه عبثًا، وهو اختيار أبي هاشمٍ[2]. والمراد هاهنا بالعبث ما يفعل

---

(١) ذكر السيّد المرتضى قدس سره الوجوه الثلاثة لقبح الألم، بقوله: «ويقبح الألم؛ لأنّه ظلمٌ، ولأنّه عبثٌ، ولأنّه مفسدةٌ». الذخيرة، ص ٢١٦؛ وراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٥ (فصلٌ في الآلام)؛ الاقتصاد، ص ١٤٢؛ تقريب المعارف، ص ١٣٤.

(٢) كما في: المغني، ج ١٣، ص ٢٩٣.

لغرض يمكن الوصول إليه من دون الألم»[١]. وإنّما قال: «هاهنا[٢]» أي في الألم؛ لأنّ العبث حقيقةٌ في الفعل الخالي عن الغرض، سواءٌ أكان ألمًا، أم غير ألمٍ، وفي الألم يصدق على معنًى آخر وهو «ما يفعل[٣] من الآلام[٤] لغرضٍ يمكن الوصول إليه» أي إلى ذٰلك الغرض من دون الألم «مثاله: من استأجر غيره لينزح ماء البحر، ويقذفه فيه»، مع أنّه لا غرض له في ذٰلك إلّا إيصاله[٥] الأجرة، وكمن «أنقذ غيره من الغرق بشرط كسر يده، ولا منفعة له في كسرها ولا غرض» إلّا إنقاذه من الغرق[٦].

«فإنّ الألم هاهنا» وهو الحاصل بنزح الماء وقذفه والحاصل بكسر اليد «قبيحٌ قطعًا، ولا وجه لقبحه إلّا كونه عبثًا» بالتفسير المذكور؛ لأنّه فعل هٰذا الألم لغرض إيصال العوض إلى الأجير في الأوّل، وهو متمكّنٌ من إيصاله إليه من غير ألمٍ، وكذا الثاني يمكن أن ينقذه من الغرق من غير أن يكسر يده، وليس هٰذا الألم ظلمًا؛ لأنّه بالعوض المذكور خرج عن الظلم.

«الثاني» من الوجوه الثلاثة المقتضية لقبح الألم: «كونه ظلمًا، وقد حدّه

---

(١) وهٰكذا حدّه السيّد المرتضى قدس سره؛ حيث قال: «وحدّ العبث ما لا غرض فيه، وإنّما يكون الألم عبثًا إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون ذٰلك الألم، ولم يكن له غرضٌ زائدٌ». الذخيرة، ص ٢١٧.

(٢) لم يرد في المصدر المطبوع الموجود عندنا: «هاهنا».

(٣) في «ي، ط، ص»: «فعل».

(٤) في «ر، ق»: «الألم».

(٥) في «ر، ق»: «إيصال».

(٦) انظر هٰذا المثال لقبح الألم بالعبث في: المغني، ج ١٣، ص ٢٢٨؛ الذخيرة، ص ٢٢٦.

الشيخ» يعني المصنّف «بأنّه الضرر الّذي لا نفع فيه، ولا هو مستحقٌّ، ولا يشارف الاستحقاق، ويدخل في النفع دفع الضرر»؛ فإنّه يعدّ نفعًا في العرف «فبالنفع» أي النفع المنفيّ «يخرج بيع الإنسان ثوبه المساوي درهمين بثلاثةٍ؛ فإنّه وإن كان البيع ضررًا من حيث خروج الثوب عنه، إلّا أنّه من حيث النفع» وهو تحصيل الثمن «انتفى وجه الظلم»، وهٰذا المثال يشعر بأنّ انتفاء الظلم إنّما كان لأجل تحصيل النفع بزيادة الثمن على القيمة، وليس كذٰلك، وإلّا لكان على تقدير بيعه بغير زيادةٍ ظلمًا، وهو ظاهر البطلان.

«ودخل تحت قوله: "النفع دفع الضرر" كمن يقطع يده المتآكلة لدفع التلف، وخرج بالاستحقاق المنفيّ عقاب الكفّار وتأديب العبيد»؛ فإنّهما مستحقّان، فخرجا عن كونهما ظلمًا بذٰلك.

«وبقوله» أي وخرج بقوله «ولا يشارف الاستحقاق الألم الواقع على جهة المدافعة، كما إذا دافعنا إنسانًا ومانعناه، فوقع به ضرر لم نقصده، بل قصدنا الممانعة» ودفع أذاه، «فإنّه لا يكون» الضرر «ظلمًا، ولا يستحقّ» المتألّم به «عوضًا[1]. وإنّما قلنا: يشارف الاستحقاق؛ لأنّ جماعةً من المتكلّمين ذهبوا إلى

---

(١) وأكّد السيّد المرتضى قدس سره أيضًا لزوم هٰذا القيد بقوله: «ويجب أن يزاد في هٰذا الحدّ، فيقال: ولم يكن على سبيل المدافعة؛ لأنّ من دافع غيره ومانعه، فوقع به من جهة ضررٍ ما قصده ـ بل قصد إلى الممانعة فقط ـ لا يستحقّ المؤلم عوضًا، ولا يكون به ظالمًا له، وهٰذا وجهٌ متميّزٌ من الوجوه، فكيف يجوز إغفاله؟! ولا يمكن أن يدّعى دخول هٰذا الوجه في جملة الاستحقاق؛ لأنّ من قصد إلى إيلام غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحقّ بذٰلك منه ألمًا». الذخيرة، ص ٢١٦.

أن هٰذا الألم» يعني الداخل على المدفوع بالمدافعة «مستحقٌّ وليس بجيّد؛ لأنّ المستحقّ ما يقع جزاءً على الفعل، والمدافع لم يفعل بعد» ما يستحقّ به الألم، «ولأنّه لو حسن لكونه مستحقًّا لحسن منّا قصد الإيلام»[1].

«ومنهم» أي ومن المتكلّمين[2] «من قال: إنّما لم يقبح؛ لأنّ العوض فيه على الله تعالى، فإنّه رَكَزَ في عقولنا حُسنَ المُدافعة المفضية إلى الألم، كما رَكَزَ في عقولنا حسنَ ذبح الحيوان».

قوله: «وليس بجيّدٍ، وإلّا لما حَكَمَ منكرو الشرائع بحسنه».

وفي هٰذه الملازمة نظرٌ؛ فإنّ ركز الله - تعالى - في عقولنا حسن المدافعة لا يتوقّف على الاعتراف بالشرائع، بحيث يلزم من إنكار الشرائع إنكاره. نعم، كون العوض على الله - تعالى - مستفادٌ من الشرائع.

---

(١) وتعرّض السيّد المرتضى قدس سره إلى هٰذا القول، وأجاب عنه أيضًا بقوله: «ولا يمكن أن يدّعى دخول هٰذا الوجه في جملة الاستحقاق؛ لأنّ من قصد إلى إيلام غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحقّ بذٰلك منه ألمًا، والآلام على سبيل العقاب لا يستحقّها بعضًا على بعضٍ، ولو كان ذٰلك مستحقًّا لحسن من المدافع المانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كلّ ضررٍ مستحقٍّ وقد علمنا أنّه لا يحسن منه الاعتماد له، ولأنّ الضرر المستحقّ أيضًا لا بدّ من أن يكون مقترنًا بالاستحقاق، ولأنّه هٰذه الجملة تبيّن تمييز هٰذا الوجه الّذي ذكرناه من باقي الوجوه». الذخيرة، ص ٢١٦.

(٢) وبتعبير السيّد المرتضى قدس سره (بعض المحصّلين)؛ حيث نقل عنه القول بقوله: «وجدت لبعض المحصّلين كلامًا في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة ...»، وأجاب عنه في: الذخيرة، ص ٢١٦ و٢١٧.

قوله: «والأصوب ما ذكره الشيخ» يعني المصنّف «من أنّ هٰذا الألم يشارف الاستحقاق» أي يقاربه «فلا يكون قبيحًا».

قوله: «ويمكن أن يكون قوله: "ولا يشارف الاستحقاق" احترازًا من المستحقّ لنوعٍ من الألم: إذا فعل دونه من غير ذٰلك النوع أو ما يساويه، فإنّ المفعول وإن لم يكن مستحقًا غير قبيحٍ؛ لأنّه يشارف الاستحقاق».

«الثالث» من الوجوه الثلاثة الّتي يقتضي قبح الألم، «كونه مفسدةً، وقبحه على هٰذا الوجه ظاهرٌ، بل قبح كلّ مفسدةٍ وإن لم يكن ألمًا».

«وإذا عَرَى الألم عن هٰذه الوجوه» يعني الثلاثة المذكورة، وهي: كونه عبثًا وكونه ظلمًا وكونه مفسدةً «لم يكن قبيحًا، وسيأتي تفصيل ذٰلك».

«ولا يقبح الألم بمجرّد الضرر، خلافًا لأبي هاشمٍ؛ فإنّ الضرر المستحقّ غير قبيحٍ وإن كان ضررًا[1].

وقال أبو هاشمٍ: إذا حصل نفعٌ أو دفع ضررٍ خرج عن كونه ظلمًا، والعاصي يعجل بلذّة المعصية في الدنيا، فيقارنه نفعٌ، فلا يكون ضررًا».

وكأنّ هٰذا جواب سؤال مقدّرٍ وهو أنّ العاصي يعاقب في الآخرة، ولم يتضمّن هٰذا الألم - وهو العقاب - جلب نفعٍ، ولا دفع ضررٍ، مع أنّه حسنٌ، فلو كان الألم الخالي عن هٰذين الوصفين[2] - أعني جلب النفع ودفع الضرر - قبيحًا، لكان

---

(١) وكذٰلك ردّ عليه في: الذخيرة، ص ٢١٨.

(٢) في «ق»: «الوجهين».

العقاب قبيحًا، فأجاب بالمنع من عدم تضمّنه جلب نفعٍ، فإنّ العاصي يعجل بلذّة المعصية في الدنيا، فقارن الألمَ نفعٌ.

«وأجابه السيّد المرتضى رحمه الله، بأنّ عبادة الأصنام لا لذّة فيها مع حصول الألم بها»، وهو العقاب عليها[1].

«وقد ذهب قومٌ من المتكلّمين، إلى أنّ الألم في النفع ودفع الضرر يسمّى ضررًا، ومنعه المصنّف رحمه الله؛ لأنّ من سقى المريض دواء مرًّا للمعالجة لا يسمّى مضرًّا به».

قوله: «والظنّ في إخراج الألم من تسميّته ضررًا يقوم مقام العلم»[2]، أي

---

(١) وهٰذه عبارته: «وما يحكى عن أبي هاشمٍ، من أنّ العاصي بما تعجّله من لذّة المعصية قد أخرج العقاب من كونه ضررًا، وجرى مجرى النفع الموفّى؛ لأنّ ذٰلك باطلٌ من حيث إنّ العقاب قد يستحقّ على ما لا لذّة فيه، بل فيه مشقّةٌ، كعبادة الأصنام وغيرها، على أنّ لذّة المعاصي يسيرةٌ بالإضافة إلى ضرر العقاب، فكيف يخرجه من كونه ضررًا، ويجري في ذٰلك مجرى النفع الزائد!». الذخيرة، ص ٢١٩.

(٢) كما قال السيّد المرتضى قدس سره: «وأقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الألم من أن يكون ضررًا، كما أقاموه مقامه في جنس تحمل الألم». الذخيرة، ص ٢٢٠.

وقال أبو الصلاح الحلبيّ قدس سره أيضًا: «ويقوم الظنّ في جميع ذٰلك مقام العلم؛ لعلمنا باتّباع الحسن والقبح له». تقريب المعارف، ص ١٣٤؛ وراجع: المغني، ج ١٣، ص ٢٩٤.

وقال القاضي عبد الجبّار في خصوص ظنّ الاستحقاق: «فإنّ ظنّ الاستحقاق لا يقوم مقام العلم، خلافًا لما حكي عن شيخنا أبي هاشمٍ؛ لأنّ من آلم غيره لظنّ الاستحقاق لا يأمن أن يكون مقدمًا على ظلمٍ قبيحٍ، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع». شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٦.

والظنّ بكون الألم مستلزمًا للنفع، يقوم مقام العلم في إخراج ذٰلك الألم عن تسميته ضررًا، وإن كان الظنّ غير مطابقٍ، كمن «أتعب نفسه في طلب العلم، فإنّه لا يسمّى مضرًّا بنفسه»، وإن كان حصول العلم بذٰلك الطلب مظنونًا، «فقد أقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الألم من كونه ضررًا».

[المسألة الثانية: في الوجه الذي يحسن به الألم](١)

قال المصنّف: «وحسنه به معلومٌ في الشاهد كالمبايَعات، ولا يكون الظلم على هذا حسنًا لنقل المنافع؛ لأنّ نقلها لم يكن مقصودًا فيه، وحسنه لدفع الضرر معلومٌ، كشرب المريض الدواء المرّ، وليس في الشاهد علمٌ متعلّقٌ بالتحصيل، بل الظنّ، حتّى قال الشيوخ مثله في الأكل، والضرر المستحقّ حسنٌ، والظنّ كافٍ فيه، كمن أذنب وغاب عنّا، فإنّا نذمّه مع جواز توبته».

قال الشارح دامَ ظِلُّهُ: «اعلم أنّ الضرر يحسن لوجوهٍ ثلاثةٍ ذكرها المصنّف:»

«الأوّل: النفع المُوَفَّى» أي كون الضرر مشتملًا على النفع الزائد «فإنّا نحكم بحسن بيع الثوب المساوي درهمين بثلاثة مع حصول الضرر بالبيع»، لفقد الانتفاع بالثوب، وذٰلك الحسن «لوجود النفع الموفّى»، وهو حصول الثمن الزائد على القيمة، «والعلم بذٰلك» أي بحسن هٰذا النفع «قطعيٌّ، والظنّ كافٍ فيه» أي لا يشترط في النفع أن يكون معلوم الحصول، بل يكفي كونه مظنونًا في حسن

---

(١) انظر الوجوه في: الذخيرة، ص ٢١٥ والمصادر المتقدّمة في المسألة السابقة.

الضرر «فإنّا نحكم بحسن بيع ما يساوي دينارًا بدينارين نسيةً عند غلبة الظنّ بحصول الثمن عند الأجل».

«ثمّ إنّ المصنّف ﵀ اعترض على نفسه، وقال: لو كان الضرر حسنًا للنفع» أي لاستلزامه النفع «لكان الظلم حسنًا؛ لأنّ الله - تعالى - ينقل المنافع الّتي للظالم إلى المظلوم» باعتبار الظلم، «ولا عاقل يحكم بحسنه، فلا يكون ما ذكرتموه» وهو استلزام الضرر للنفع «علّةً» لحسنه.

«وأجاب عنه بأنّ المعتبر في حسن الألم كون النفع مقصودًا، والظالم لا يقصد بظلمه نقل منافعه إلى المظلوم، فلم يكن حسنًا».

«الثاني»[1] من الوجوه الّتي يحسن بها الألم «دفع الضرر»[2]. وحسن الألم به» أي بكونه دافعًا للضرر «معلومٌ للعقلاء؛ فإنّهم يحكمون بحسن شرب

---

(١) من هنا تبدأ من جديدٍ نسخة «م» من خزانة مكتبة السيّد المرعشيّ ﵀ بعد سقط عدّة صفحاتٍ منها.

(٢) وهناك اختلاف بين الجبّائيّين في إلحاق هٰذا الوجه إلى الوجه اللاحق، أشار إليه المحقّق الحلّيّ ﵀ بقوله: «اختلف أبو عليّ وأبو هاشمٍ في وجه حسن الآلام على وجه الدفع، فقال أبو عليّ: وجه حسنها أنّ الدافع صار مستحقًّا لنفس من كابره على نفسه، وكان ذٰلك من قبيل المستحقّ، فيكون على هٰذا التقدير من القسم الأوّل لا قسمًا برأسه. وقال أبو هاشمٍ: وجه حسنه كونه دفعًا لا غير؛ لأنّ العقلاء يحسنون ذٰلك نظرًا إلى الدفع، لا إلى كونه مستحقًّا، ولأنّه لو كانت مكابرته موجبةً لاستحقاق نفسه، لوجب أن يكون ذٰلك الاستحقاق باقيًا وإن كفّ المكابر». المسلك في أصول الدين، ص ١٠٥ و١٠٦.

الدواء المرّ للمريض وإن كان يكرهه ويتألّم به لدفع الضرر» وهو المرض «عنه». وينبغي أن يقيّد ذٰلك بشرط زيادة الضرر المدفوع على الضرر المحتمل لدفعه لقبح افتداء الدينار المطلوب اغتصابه[١] بدينارٍ مثله أو بدينارين، ولا يقبح افتداؤه بنصف دينارٍ.

قوله: «والظنّ أيضًا قائمٌ مقام العلم في هٰذا الباب» أي باب دفع الضرر كما كان قائمًا مقام العلم في الباب المتقدّم وهو[٢] جلب النفع، فإنّا عند شرب الدواء المؤلم لا نقطع بالبرء والصحّة، بل نظنّ ذٰلك[٣]، «فإنّه ليس في الشاهد علمٌ متعلّقٌ بتحصيل المطلوب من الشرب» وهو البرء، «بل الظنّ حاصلٌ به حتّى أنّ الشيوخ» من العدليّة «قالوا مثله في الأكل، أي لا نعلم حصول الشبع من الأكل؛ لجواز أن يخرق الله العادة» بحصول الشبع عقيب الأكل، فيتخلّف حينئذٍ الشبع عن الأكل.

«الثالث» من الوجوه الّتي يحسن بها الألم «كونه مستحقًّا، وحسنه» أي حسن الألم عند كونه مستحقًّا «معلومٌ للعقلاء؛ فإنّهم يستحسنون المطالبة بالدين وإن تألّم المدين لمّا كان» أي الألم بالمطالبة «مستحقًّا».

«والظنّ كافٍ في هٰذا الباب»[٤]، أي والظنّ بكون الألم مستحقًّا كافٍ في

---

(١) في «ر، ص، م»: «اعتصابه»، وهو خطأٌ.

(٢) في النسخ إلّا «ط»: «هي».

(٣) لم يرد في «م»: «ذٰلك».

(٤) وقد عدّ القاضي عبد الجبّار الظنّ بالوجوه الثلاثة المتقدّمة وجهًا رابعًا مستقلًّا، قال: «وإنّما تكون ظلمًا لتعرّيها من أمورٍ أربعةٍ: أحدها: النفع الموفّى عليها. والثاني: دفع ضررٍ أعظم منها. والثالث: أن تكون مستحقّةً على جهة العقوبة. والرابع: أن يظنّ فيها أحد هٰذه الوجوه». المغني، ج ١٣، ص ٢٢٨.

حسنه، كما كان كافيًا في البابين السالفين، وهو كونه جالبًا للنفع، وكونه دافعًا للضرر؛ «فإنّه يحسن منّا ذمّ المذنب إذا غاب عنّا مع جواز توبته، بناءً على بقاء الاستحقاق، وليس البقاء قطعيًّا، بل ظنّيًّا».

[المسألة الثالثة: في الوجه الذي يحسن منه - تعالى - فعل الألم به]

قال المصنّف: «والصانع - تعالى - لا يفعل الألم لدفع الضرر؛ لقدرته على فعله ابتداءً، ولأنّهما فعله، ولا لظنٍّ ما[1]؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ لنفسه، ولا لأنّه يعلم أنّه إن لم

وهٰكذا نقل سديد الدين الحمصيّ الرازيّ قدس سره عن شيوخ أهل العدل مع اختلافٍ يسيرٍ في الوجوه المظنونة. انظر: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٠٧ و٣٠٨.

وفي كفاية الظنّ بالاستحقاق اختلاف بين الأب والابن الجبّائيّين، ننقل حكاية السيّد المرتضى قدس سره عنهما، قال: «فأمّا قيام الظنّ في الاستحقاق مقام العلم، فقد كان أبو هاشمٍ ينصّ على ذٰلك، ويصرّح به، ويستدلّ عليه بحسن ذمّ من علمنا منه فعل القبيح، ثمّ غاب عنا؛ لأنّا نجوّز فيه توبته، وسقوط عقابه وذمه، ويحسن مع هٰذا أن نذمّه لظنّ الاستحقاق، وكان يقول: لولا أنّ الأمر على هٰذا لما حسن من أحدٍ ذمّ بشيءٍ ولا فاعل القبيح؛ لأنّه مجوّز في كلّ عاصٍ أن يكون الله ـ تعالى ـ قد غفر له وأسقط عقابه، وكان يقول في الشكر والمدح: إنّهما يحسنان مع ظنّ الاستحقاق مثل ذٰلك، وكان يقول: لا يجوز أن يكون وجه حسن ذمّ من ذكرناه لنفعٍ يرجع إلى الذمّ؛ لأنّه لا يحسن الإضرار بالغير لما يعود إليه من المنافع، ولا يجوز ذٰلك لنفع يعود على المذموم من أن تداع عن القبيح والانزجار؛ لأنّ الاضرار حاصلٌ والنفع غير معلومٍ.

وكان أبو عليٍّ منع من ذٰلك ويقول: إنّ الضرر لا يجوز أن يحسن لظنّ الاستحقاق، وإنّما يحسن مع العلم. ويقول: الإطلاق ويجعله وجه حُسن هٰذا الذمّ، وإن كان مشروطًا المصلحة والردع والزجر، وفي هٰذا الموضع نظرٌ، وليس هٰذا مكان يقتضيه». الذخيرة، ص ٢٢٥ و٢٢٦.

(١) كما قال السيّد المرتضى قدس سره: «الصحيح من المذهب أنّ الله ـ تعالى ـ لا يفعل الآلام لدفع الضرر بها ولا الظنّ، وإنّما يفعلها؛ إمّا للنفع، أو الاستحقاق». الذخيرة، ص ٢٢٦.

يؤلم زيدًا فعل ما يستحق به العقاب؛ لقدرته على العفو وقدرة العاصي على الامتناع، وإنّما يفعله للاعتبار، ولا بدّ فيه من عوض يخرجه عن كونه ظلمًا، ولا يفعله للعوض فقط؛ لحسن الابتداء به؛ إذ ليس كالثواب المقارن تعظيمًا وتبجيلًا لقبح الابتداء به، وإذا ساوى الألم اللذّة في المصلحة لم يجز فعل الألم؛ لإمكان التحصيل بغيره، والتفضّل بالعوض».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت المعتزلة على أنّه - تعالى - لا يفعل الألم لدفع الضرر؛ لوجهين[1]:

الأوّل: أنّه - تعالى - قادرٌ على إزالة الضرر المدفوع من دون توسّط هٰذا الضرر» يعني الألم «فيكون فعله عبثًا»؛ على ما مرّ من تفسير العبث المقتضي لقبح الألم، «وهو قبيحٌ».

«الثاني: أنّ ذٰلك الضرر المدفوع، إمّا أن يكون من فعله تعالى، أو من فعل غيره، والأوّل باطلٌ؛ لأنّه - تعالى - قادرٌ على ألّا يفعله من دون هٰذا» الضرر - يعني الألم - «فيكون فعله عبثًا؛ ولهٰذا يقبح منّا أن نؤلم زيدًا لدفع ألمٍ فعلناه به، سواءٌ زاد على الأوّل، أم نقص عنه، أم ساواه»، أي مع قدرتنا على إزالته بدون الألم. «وإن كان من فعل غيره، كان الله - تعالى - قادرًا على دفع ضرر الظالم من دون توسّط هٰذا الألم، فيكون قبيحًا».

«واتّفقوا» أي المعتزلة «أيضًا، على أنّه لا يفعل الألم لظنٍّ ما مِن جلب نفعٍ، أو

---

(١) انظر الوجهين في: المغني، ج ١٣، ص ٣٧٧؛ الذخيرة، ص ٢٢٦.

دفع ضررٍ عن المؤلَم، أو عنه تعالى؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بكلّ شيءٍ، فيستحيل الظنّ عليه»[١].

«قالوا: ولا يجوز أن يؤلم زيدًا ليمنع[٢] من فعل ما يستحقّ به العقاب، وإن كان قد نازع فيه قومٌ قالوا: إذا علم الله - تعالى - أنّه إن لم يؤلم زيدًا فعل ما يستحقّ به العقاب، فإنّه يحسن منه - تعالى - فعل الألم به؛ دفعًا لضرر العقاب عنه، ولا يستحقّ» زيدٌ المتألّم «بهٰذا الألم» الّذي يفعله الله - تعالى - به «عوضًا لما فيه من النفع»، وهو سلامته من العقاب.

«والشيخ المصنّف أبطل هٰذا القول بوجهين:

الأوّل: أنّ الله - تعالى - قادرٌ على العفو المسقط للعقاب، فيكون توسّط الألم قبيحًا لكونه عبثًا» بالتفسير المقدّم ذكره.

«الثاني: أنّ العاصي قادرٌ على الامتناع»، وإلّا لم يكن مكلّفًا به، أي بذٰلك الامتناع؛ لاستحالة التكليف من دون القدرة، «فهو قادرٌ على دفع ضرر العقاب عنه بغير ألمٍ، فدفعه بواسطة الألم منه - تعالى - يكون قبيحًا».

«قال السيّد المرتضى رحمه الله[٣]: العاصي متمكّنٌ من إزالة القبيح بالتوبة»؛

---

(١) راجع: المغني، ج ١٣، ص ٣٧٧.

(٢) في جميع النسخ: «ليمتنع»، وما أثبتناه من المصدر (أنوار الملكوت).

(٣) في «ق»: «قدّس الله روحه الطاهرة».

لوجوب قبولها، «فلا يحسن فعل الألم به». والمراد بالقبيح مسبّبه وهو العقاب؛ إذ هو الساقط بالتوبة، لا الفعل القبيح الموجب له[١].

قوله: «وهو» أي جواب السيّد المرتضى «يتأتّى عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلًا، إلّا أن يعني السيّد رحمه الله الوجوب الشرعيّ، فحينئذٍ يتمشّى كلامه» مطلقًا، سواء قلنا بوجوب قبول التوبة عقلًا، كما هو مذهب الوعيديّة[٢]، أم لم نقل؛ للاتّفاق على وجوب قبولها سمعًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾[٣].

---

(١) راجع: الذخيرة، ص ٢٢٥ و٢٢٦.

(٢) هم الّذين أخذوا آيات الوعيد على عمومها في الكافر وغيره، وأُطلقت عليهم هٰذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأنّ الله صادقٌ في وعده، كما هو صادقٌ في وعيده، وأنّه لا يغفر الذنوب (الكبائر) إلّا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذّبًا قطعًا، ولا يغفر له جزمًا، ويخلّد في النار، ويعذّب عذابًا أضعف من عذاب الكافر. وقالوا: أطفال المشركين والزنادقة أهل جهنّم. وهم أبو القاسم البلخيّ وأتباعه من المعتزلة، والخوارج. وقال الزبيديّ: «والطائفة الوعيديّة فرقةٌ من الخوارج أفرطوا في الوعيد». تاج العروس، ج ٥، ص ٣١٩. وقالوا: المرجئة والوعيديّة فرقتان من الخوارج متقابلتان في مسائل مختلفةٍ. وعلى هٰذا المسلك ذهبوا إلى أنّ الشفاعة ليست لأهل الكبائر؛ لأنّهم إن شملهم العفو، فبالتوبة، وإلّا فهم من أهل النار، وقالوا: إنّ الشفاعة في زيادة المنافع. راجع: الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ١٣٢ ـ ١٦٢؛ شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٥١؛ شرح أصول الكافي (لمولى صالح المازندرانيّ)، ج ١١، ص ٤٢٢؛ توضيح المراد، ص ٨١٧؛ توضيح المراد، ص ٨٣٩؛ بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٣) سورة الشورى: ٢٥.

وزدنا في الكلام المنسوب إلى السيّد قولنا: "لوجوب قبولها" ليبقى إيراد كلام الشارح دام ظله عليه مطابقًا له.

قوله: «[و][1]إذا ثبت هٰذا، فالألم الّذي يفعله الله - تعالى - في الدنيا للاعتبار» أي للاتّعاظ «واللطف، ويفعله في الآخرة للاستحقاق»، وهو العقاب على الذنوب[2].

ولقائلٍ أن يقول: الغرض من اللطف تقريب المكلّف من الطاعة، وتبعيده عن المعصية، والله - تعالى - قادرٌ على أن يخلق في المكلّف رغبةً في الطاعات تقرّبه منها، ورهبةً من المعاصي تبعّده عنها، فيكون ذٰلك قائمًا مقام اللطف من دون توسّط ألمٍ، فيكون فعل الألم للّطف عبثًا على ما مرّ من تفسير العبث.

قوله: «وأمّا ما فعله للاعتبار؛ فلأنّه[3] جهةُ حسنٍ فجاز فعله، وأمّا للاستحقاق، فقد تقدّم بيان حسنه، ولا بدّ في الأوّل» أي في الألم الّذي يفعله للاعتبار واللطف «من عوضٍ، وإلّا كان ظلمًا».

«واختلفوا» أي المتكلّمون «فقال أبو عليٍّ: إنّه - تعالى - يفعل الألم للعوض»،

---

(١) أضفناه من المصدر (أنوار الملكوت).

(٢) وإلى هٰذا القول (الاعتبار في الدنيا والاستحقاق في الآخرة) ذهب السيّد المرتضى قدس سره في جمل العلم والعمل، ص ٣٤؛ وانظر القول بتحسين الألم للاعتبار من الضيميريّ وغيره والردّ عليه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣١؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٧٣.

(٣) في المصدر (أنوار الملكوت): «فإنّه».

أي ليوصل إلى المتألّم عوضه[١]، «وخالفه السيّد المرتضى رحمه الله»؛ لإمكان إيصال العوض من غير توسّط الألم، فيكون توسّطه حينئذٍ عبثًا[٢]، «وهو» أي قول المرتضى رحمه الله «قول شيخنا المصنّف».

«وقال بعض المعتزلة: إنّ كونه لطفًا كافٍ في حسنه إن كان لطفًا لنفس المكلّف».

«احتجّ المصنّف رحمه الله بأنّ العوض يمكن الابتداء به، فكان توسّط الألم حينئذٍ عبثًا، والعبث منفيٌّ عن الله تعالى» لقبحه.

---

(١) أشار الشهرستاني إلى اختلاف المعتزلة في تحسين الألم لأجل العوض، واختلاف الجبّائيّين فيه، بأنّ الأب يقول: بجواز ذٰلك ابتداءً لاجل العوض، وعليه بنى آلام الأطفال، وقال ابنه: إنّما يحسن ذٰلك بشرط العوض والاعتبار جميعًا. راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٩٤؛ وأيضًا: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٢؛ وانظر ردّ الأشاعرة على هٰذا الرأي في: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٧١.

(٢) وهٰذه عبارة السيّد قدس سره في مخالفة الجبّائيّ، قال: «ولا يجوز أن يحسن الألم للعوض فقط؛ لأنّه يؤدّي إلى حسن إيلام الغير بالضرب لا لشيءٍ إلّا لإيصال النفع، واستيجار من ينقل الماء من نهرٍ إلى نهرٍ آخر لا لغرضٍ، بل للعوض». جمل العلم والعمل، ص ٣٤.

ثمّ أجاب عن الدفاع عنه بالتراضي بذٰلك، قال: «ولا اعتبار في حسنه للتراضي؛ لأنّ التراضي إنّما يعتبر فيما يشتبه من المنافع، فأمّا ما لا يشبهه في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصى المبالغ، فلا اعتبار فيه بالتراضي». جمل العلم والعمل، ص ٣٤.

وقال أيضًا بعد نقل معتقد الجبّائيّ: «وقد بيّنّا أنّ العوض ممّا يحسن الابتداء بمثله؛ لأنّه ممّا لا يختصّ بصفةٍ لا يجوز الابتداء بمثلها، كما نقوله في الثواب، فإذا حسن منه ـ تعالى ـ أن يبتدئ بمثل العوض لم يجز أن يؤلم له؛ لأنّ ذٰلك عبثٌ». الذخيرة، ص ٢٣٠.

«لا يقال: [هٰذا][1] ينتقض بالثواب؛ فإنّه يحسن الابتداء به كالعوض، فيكون توسّط التكليف أيضًا قبيحًا.

لأنّا نقول: الفرق بينهما» أي بين العوض والثواب «ظاهرٌ؛ فإنّ الثواب نفعٌ دائمٌ يقارنه التعظيم والتبجيل الّذي يقبح الابتداء به، ولا يحسن فعله إلّا بالاستحقاق، بخلاف العوض المنقطع الّذي لا يقارنه التعظيم، فإنّه يجوز الابتداء به».

واعلم: أنّ "الّذي" وصلته في قوله: «الّذي يقبح الابتداء به» صفةٌ للتعظيم والتبجيل، وإنّما لم يثنّ الموصول والضمير في الصلة بأن يقول: اللذان يقبح الابتداء بهما؛ لأنّ معنى التعظيم والتبجيل أمرٌ واحدٌ؛ فلهٰذا أفرد صفته.

فإن قلت: لا نسلّم أنّ العوض لا يقارنه التعظيم والتبجيل؛ فإنّ المؤمن الّذي يستحقّ بإيمانه الثواب الدائم، يكون التعظيم والتبجيل لازمين له في الآخرة، فإذا استحقّ عوضًا كان ذٰلك العوض مقارنًا للتعظيم والتبجيل[2].

قلت: التعظيم والتبجيل المقارنان له على هٰذا التقدير، يكون اقترانهما بذٰلك العوض اقترانًا اتّفاقيًّا عرضيًّا، لا يوجبهما نفس العوض، بخلاف الثواب، فإنّ

---

(١) أضفناه من المصدر (أنوار الملكوت).

(٢) جاء هٰذا الإشكال والجواب عنه في بيان السيّد المرتضى قدس سره، ما نصّه: «وليس لأحدٍ أن يدّعي أنّ العوض على الألم يقارنه التعظيم والتبجيل كالثواب، وذٰلك أنّ الثواب إنّما قارنه ذٰلك؛ لأنّه يستحقّ على الطاعة على الوجه الّذي يستحقّ عليه المدح والتعظيم، والألم ليس ممّا يستحقّ به المدح؛ لأنّه يستحقّ على سبيل البدل والثمن، وليس في شيءٍ من ذٰلك تعظيمٌ». الذخيرة، ص ٢٣٠.

اقترانهما به اقترانٌ ذاتيٌّ لازمٌ[١]، ومرادنا بالمقارنة في تعريف الثواب هٰذه - أعني المقارنة الذاتيّة - لا الاتّفاقيّة.

قوله: «احتجّ أبو عليٍّ بأنّ العوض المستحقّ لا يصحّ الابتداء به، والعوض المستحقّ ليس كالمتفضّل به»؛ إذ المستحقّ لا بدّ وأن يسبقه سبب الاستحقاق، بخلاف المتفضّل به، فإنّه قد يقع ابتداءً[٢].

«والجواب: الفرق بين النفعين» يعني المستحقّ والمتفضّل به «إنّما هو في الشاهد»؛ لحصولهما من العباد الّذين يمكن أن يطلب المنتفع الارتفاع عن تفضّلهم ومنّتهم عليه، «أمّا في حقّه تعالى» فلا فرق؛ إذ «هو المتفضّل علينا» بذواتنا وصفاتنا، «فكيف لا نطلب تفضّله»؟!

وأمّا كون العوض المستحقّ متميّزًا عمّا ليس بمستحقٍّ، وأنّه مسبوقٌ بسببه،

---

(١) في «ر، ق، م، ص، ي»: «اقترانًا ذاتيًّا لازمًا».

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣١.

وعبّر السيّد المرتضى قدس سره عن هٰذا الاحتجاج بالاعتذار، وأجاب عنه بقوله: «واعتذار أبي عليّ في ذٰلك: أنّ العوض له صفةٌ يبيّن بها من التفضّل، وهي كونه مستحقًّا، ليس بعذرٍ صحيحٍ؛ وذٰلك أنّ المستحقّ إنّما تكون له مزيّةٌ على التفضّل في الشاهد، لا نفسه الّتي تلحق التفضّل عليه، أو لأنّ المتفضّل يمنّن بفضله، أو يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة؛ ولهٰذا يختلف الحال بحسب جلالة المتفضّل وعظم قدره وعكس ذٰلك، وكلّ هٰذا غير حاصلٍ فيما يتفضّل به القديم ـ تعالى ـ على عباده، لزوال كلّ ما بيّنّا أنّه يصرف عن التفضّل وفقده من تفضّله؛ لأنّ نعمه على العبد في نفسه وماله وجميع أحواله منه تعالى، فلا مزيّة للاستحقاق على التفضّل فيه». الذخيرة، ص ٢٣٠ و٢٣١.

فذلك ممّا لا نزاع فيه، وهو من هٰذه الحيثيّة لا يكون متفضّلًا به ابتداءً، بل من حيث ذاته.

«واختلفوا في أنّه إذا أمكن تحصيل اللطف بغير ألمٍ من لذّةٍ، أو غيرها، هل يجوز فعل الألم، أو لا؟ منع منه الشيخ أبو إسحاق المصنّف، وجوّزه السيّد المرتضى رحمه الله وأبو هاشمٍ»[1].

«احتجّ الشيخ بأنّ الألم إنّما يحسن فعله للّطف والعوض، واللطف هاهنا يحصل باللذّة، والعوض يحصل بالتفضّل، فكان توسّط الألم عبثًا».

«واحتجّ السيّد المرتضى رحمه الله بأنّ المنفعة واللطف يخرجان الألم عن كونه ظلمًا وعبثًا، فساوى اللذّة».

«والجواب: المنع من المساواة؛ إذ الألم إنّما يحسن للمصلحة، وقد أمكن تحصيلها من دونه، فكان توسّطه عبثًا، أمّا اللذّة، فيحسن فعلها ابتداءً».

---

(١) كما قال الحمصيّ الرازيّ قدس سره: «ونصر سيّدنا المرتضى ـ قدّس الله روحه ـ مذهب أبي هاشمٍ، وقال: الألم إذا كان فيه لطفٌ وعوضٌ موفٍ، فإنّه لا يقبح». المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٢٥.

وذهب الشيخ المفيد قدس سره إلى المنع؛ حيث قال: «لو استوى فعل الألم بالحيوان واللذّة له في ألطاف المكلّفين ومصالحهم الدينيّة، لما جاز من الحكيم ـ سبحانه ـ أن يفعل الألم دون اللذّة». أوائل المقالات، ص ١٠٨.

وهو معتقد المحقّق الطوسيّ قدس سره أيضًا؛ حيث جاء كلامه مع شرحه للعلّامة قدس سره، ما نصّهما: «قال: ولا يحسن مع اشتمال اللذّة على لطفه. أقول: هٰذا مذهب أبي الحسين البصريّ، خلافًا لأبي هاشمٍ». كشف المراد، ص ٣٣١ و٣٣٢، وذكر فيه تقرير مذهب أبي هاشمٍ.

وانظر الأقوال وأدلّتهم أيضًا في: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٢٤.

[المسألة الرابعة: في إبطال قول البكرية والتناسخية]

قال المصنّف: «وقول البكريّة هذيانٌ؛ لأنّا نعلم تألّمنا أطفالًا وتألّم البهائم. وقول التناسخيّة أقرب منه، وقد قال شيوخنا القدماء به، وهو باطلٌ؛ لوجوب تذكّره، ووقوع الألم في المعصومين، ووجوب مقارنة الاستحقاق له، ووجوب الهرب منه والفزع والجزع، وما قدّمناه من فعل غير المستحق، يبطل قولهم جملةً».

قال الشارح دام ظله: «ذهبت البكريّة[1] - وهم قومٌ منسوبون إلى بكرٍ ابن أخت عبد الواحد - إلى أنّ الأطفال والبهائم لا تتألّم، وبنوه على أصلٍ لهم: أنّ الألم إنّما يكون حسنًا بالاستحقاق لا غير. وذهبت التناسخيّة[2] إلى أنّ الألم إنّما يحسن

---

(١) البكريّة: هم أتباع بكر بن زياد الباهليّ، المشهور بأنّه: بكرٌ ابن أخت عبد الواحد بن زيد، كان معاصرًا لواصل بن عطاء (٨٠ـ ١٣٠ هـ) وصفوان بن الجهم (ت: ١٢٨ هـ)، ويوافق المعتزلة في أمورٍ، ويوافق أهل السنّة في أمورٍ أخرى، وممّا انفرد به وعاند فيه العقلاء زعمه أنّ الأطفال في المهد لا يألمون وإن قطّعوا أو حرّقوا، وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذّذين مع ظهور البكاء والصياح منهم. انظر: مقالات الإسلاميّين، ص ٢٨٦ و٢٨٧؛ الفرق بين الفرق، ص ٢٠٠.

(٢) التناسخيّة: هم الّذين يقولون: لا دار إلّا هٰذه الدنيا، وإنّ الإنسان بعد الموت يرجع إلى هٰذه الدار، ويرى جزاء عمله إن خيرًا فخيرٌ وإن شرًّا فشرٌّ، وإنّ أصحاب العاهات والزمنى والفقراء هم الّذين عاشوا في هٰذه الدنيا في دورةٍ متقدّمةٍ ظالمةٍ، فرجعوا إلى الدنيا في هٰذه الدورة، ليروا جزاء أعمالهم. هم القائلون بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخصٍ إلى شخصٍ، ويسمّون تعلّق روح الإنسان ببدن إنسانٍ آخر نسخًا وتناسخًا، بمعنى تكرار المولد، وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود، وكتبوا

لمجرّد الاستحقاق، قالوا: فالطفل المتألّم إنّما حسن ألمه؛ لأنّه قد كان قبل ذٰلك في هيكلٍ أذنب فيه، فاستحقّ العقاب، فلمّا انتقلت روحه إلى هٰذا الهيكل الآخر، عُذّبت بالذنب المتقدّم، وكذٰلك البهائم. وبنوه على أصلٍ هو أنّ النفس شيءٌ مجرّدٌ عن هٰذا الهيكل المحسوس»، وأنّه يجوز تعلّقه ببدنٍ بعد آخر[1].

«والقولان» يعني قولي البكريّة والتناسخيّة «باطلان».

«أمّا الأوّل؛ فلأنّا نعلم بالضرورة أنّا نتألّم حال طفوليّتنا، بل قبل بلوغنا بلحظةٍ ألمًا شديدًا بالاختراع الّذي لا يقدر عليه إلّا الله تعالى، وكذٰلك نعلم تألّم البهائم وشدّة ما تجده عند قربها من النار، وأمثال ذٰلك من الموذيات علمًا ضروريًّا لا يقبل التشكيك».

«وأمّا الثاني» وهو قول التناسخيّة «فهو أقرب من الأوّل وإن كان محالًا، ووجه كونه أقرب أنّه إنكارٌ لعلمٍ كسبيٍّ وهو إبطال التناسخ»، فإنّه ليس معلومًا بديهةً «بخلاف الأوّل الّذي هو إنكارٌ لعلمٍ ضروريٍّ هو وجود الألم. وقد نقل الشّيخ

الكتب الكثيرة في نقضها في وقتٍ مبكّرٍ. راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٢٩٩؛ نشأة الفكر الفلسفيّ، ج ١، ص ٢٨٨.

(١) انظر القولين والردّ عليهما في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٥؛ المغني، ج ١٣، ص ٣٨٢؛ أصول الإيمان، ص ٢٦٦؛ الذخيرة، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٨، ذكر فيه أدلّةً كثيرةً على بطلان المذهبين؛ الاقتصاد، ص ١٤٧ ـ ١٤٩؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١١٣؛ التبصير في الدين، ص ٩٢؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٠٧؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٧٠.

أبو إسحاق عن بعض قدمائنا القول به، وهو مرويٌّ عن زرارة بن أَعْيَن[١] من علمائنا المتقدّمين. والدليل على فساده» أي فساد قول التناسخيّة من أنّ الألم لا يكون إلّا باستحقاقٍ سابقٍ، وليست "الهاء" في قوله: «فساده» عائدةً إلى التناسخ؛ لأنّ ما بعد هٰذا الدليل ليست فيه دلالةٌ على بطلان التناسخ «وجوهٌ:

---

(١) زرارة بن أعين الشيبانيّ الكوفيّ (المتوفّى سنة ١٥٠ هـ). اسمه: عبد ربّه، وكنيته أبو الحسن وأبو عليٍّ، ولقّب بزرارة، من أصحاب الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم عليهم السلام.

وكان أعين بن سنسن ـ بضم السين المهملة وإسكان النون وبعدها سين مهملة ـ عبدًا روميًّا لرجل من بني عبد الله بن عمرو السمين بن أسعد بن همام بن مرّة بن ذهل بن شيبان. تعلّم القرآن ثمّ أعتقه، فعرض عليه أن يدخل في نسبه، فأبى أعين أن يفعله، وقال: أقرّني على ولائي.

وزرارة شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم، وكان قارئًا فقيهًا متكلّمًا شاعرًا أديبًا، قد اجتمعت فيه خصال الفضل والدين، صادقًا فيما يرويه.

وقال ابن النديم: وزرارة أكبر رجال الشيعة فقهًا وحديثًا ومعرفة بالكلام والتشيّع. وهو من الشخصيّات البارزة للشيعة الّتي أجمعت الطائفة على تصديقهم، وهو غنيٌّ عن التعريف والتوصيف.

قال أبو غالبٍ الزراريّ في حقّه: «وكان زرارة خصمًا جدلًا لا يقوم أحد بحجّته، إلّا أنّ العبادة قد شغلته عن الكلام، والمتكلّمون من الشيعة تلاميذه».

تجد ترجمته في: أوائل المقالات، ص ١٩٧؛ رجال الكشّيّ، ص ١٣٣؛ فهرست ابن النديم، ص ٣٢٣؛ رجال النجاشيّ، ص ١٧٥ رقم ٤٦٣؛ ورجال الشيخ الطوسيّ، ص ٢١٠ رقم ٢٧٤٤؛ الفهرست (للشيخ الطوسيّ)، ص ٧٤ رقم ٣٠٢؛ معجم رجال الحديث (للسيّد الخوئيّ)، ج ٨، ص ٢٢٥ رقم: ٤٦٧١. ومن أراد التفصيل، فليراجع رسالة أبي غالبٍ الزراريّ الموضوعة لبيان حال آل أعين ، تحقيق السيّد محمدرضا الحسينيّ الجلاليّ، وتاريخ آل زرارة للسيّد الأبطحيّ.

الأوّل: أنّه لو كان الألم» الحاصل لنا «بسبب الذنب الصادر عنّا في هيكلٍ آخر، لوجب أن نتذكّر أحوالنا في ذٰلك الهيكل، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله.

ولقائلٍ أن» يمنع الملازمة؛ لجواز كون التذكّر مشروطًا ببقاء تعلّق النفس بذٰلك البدن.

«الثاني: أنّ الآلام تقع في المعصومين كالأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ فإنّ الله - تعالى - يمرّضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة وبعدها، وأيضًا فإنّهم على تقدير الإصرار على الذنب يجب الاستخفاف[1] بهم عند أمراضهم، وذٰلك باطلٌ إجماعًا».

«لا يقال: لا يجوز الاستخفاف[2] بهم عند المرض؛ لجواز صدور التوبة منهم.

لأنّا نقول: قبول التوبة عند التناسخيّة واجبٌ، فكان حلول المرض فيهم ظلمًا حينئذٍ، فعرفنا أنّهم لم يتوبوا».

وفيه نظرٌ؛ فإنّا لا نسلّم ثبوت إصرارهم حال أمراضهم، ولا يلزم من عدم الإصرار ثبوت التوبة؛ فإنّ الإصرار والتوبة من الذنب فرعان على العلم بذٰلك الذنب والشعور به، وعلى تقدير القول بالتناسخ لا يكونون شاعرين بالذنب الصادر عنهم في الأبدان السابقة أصلًا، فلا يلزم الاستخفاف[3] ولا سقوط العقاب.

---

(١) في «ك»: «الاستحقاق».

(٢) في «ك»: «الاستحقاق».

(٣) في «ك»: «الاستحقاق».

«الثالث: كان يجب الاستخفاف[١] بالبهائم والأطفال عند مرضهم؛ لأنّهم مذنبون حينئذٍ، والتالي باطلٌ بالإجماع»، وجوابه ما ذكرناه.

«الرّابع: أنّ الآلام الواقعة على جهة العقوبة، يحسن الجزع منها والهرب والفزع إلى الله تعالى، والتضرّع إليه في إسقاطها، وسؤال العفو عمّن حلّت به، والأمراض بالعكس، فإنّا مأمورون بالصبر عليها وترك الجزع والخوف والحزن، فعلمنا أنّها ليست عقابًا»، ولقائلٍ أن يمنع من المقدّمتين.

«الخامس: قد بيّنّا أنّ الألم يحسن وإن لم يكن على جهة الاستحقاق، وذٰلك يبطل قول التناسخيّة والبكريّة جملةً؛ لأنّهم بنوا أصولهم عليه»، أي على قولهم: إنّ الألم لا يحسن إلّا على جهة الاستحقاق.

«وأيضًا، فإنّه لا خلاف في حسن التكليف المبتدإ، وهو شاقٌّ وليس بمستحقٍّ؛ إذ كلامنا في تكليفٍ لا يسبقه تكليفٌ قبله».

وفيه نظرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ الألم الحاصل بالتكليف غير مستحقٍّ، فإنّ من يقول: التكاليف شكرٌ لنعم الله تعالى، يقول: إنّ هٰذا الألم مستحقٌّ؛ إذ شكر المنعم واجبٌ.

[المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى][٢]

---

(١) في «ك»: «الاستحقاق».

(٢) أوّل ما نقول: إنّ العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيمٍ وتبجيلٍ، فبكونه نفعًا يتميّز ممّا ليس بنفعٍ، وبكونه مستحقًّا يتميّز من التفضّل، وبخلوّه من تعظيمٍ وتبجيلٍ يتميّز من الثواب. هٰذا ما قاله الشيخ الطوسيّ قدس سره في بداية البحث في: الاقتصاد، ص ١٥٠.

قال المصنّف: «والألم المبتدأ منه سبحانه في المكلّف وغيره ـ من غير عُلقة العبد ـ عليه عوضه، وكذلك الآلام الواقعة بأمره وإباحته وإيجابه مع عدم الاستحقاق كفعله، ولا عوض على ذابح الشاة، وإلّا لم يكن الفعل حسنًا كذابح السنّور، وأيضًا فالعوض لا يربى على الألم، ويحسن منّا أن نبتدئ بذبح المحرّمات، وفاعل القتل دون الآمر يلتزم العوض؛ لاختلاف الأمرين في التحسين، واللطف في الذبح وإن تحقّق، فعدم وجوبه لغيريّة المصلحة، فإن علم ـ سبحانه ـ وقوعه، وإلّا أقام غيره مقامه، وقد يكون نافي العبثيّة

وانظر البحث أيضًا في: أوائل المقالات، ص ١٠٩؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٨؛ المغني، ج ١٣ «يتعرّض القاضي عبد الجبّار في هٰذا المجلّد، إلى عدّة مباحث العوض من الله تعالى، مثل: ما يحدثه الله من المضارّ وإن لم تكن آلامًا وأمراضًا، ما يلزم به العوض على الله من الآلام وإن كانت من فعل غيره، فيما لا يلزم به العوض من الآلام الّتي تحدث من قبل الله، فيما يجب به العوض على الله من الآلام؛ لأنّه وقع بأمره أو إباحته في أنّه بالتمكين من المضرّة لم يتضمّن الأعواض، وأنّ العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكّنه، وكذٰلك في أنّ العوض لا يحبط بالعقاب، وفي أنّه ينتصف للمظلوم في الآخرة، وأنّ ذٰلك واجبٌ في الحكمة، وفي بيان كيفيّة الانتصاف الّذي يجب للمظلوم من الظالم، وفي أنّه ـ تعالى ـ لا يجب أن يكون مريدًا للعوض عند فعل الآلام والأمراض، هل يصحّ منه ـ تعالى ـ الانتصاف بالتفضّل، أو لا يصحّ إلّا المستحقّ، وفي أنّ الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب، وإنّما يقع بنقل الأعواض؛ لأنّ من حقّ الثواب أن يقع على حدّ التعظيم والتبجيل»؛ أصول الإيمان، ص ١٩١؛ الذخيرة، ص ٢٣٩؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٦٧؛ نقد المحصّل، ص ٣٤٢؛ كشف المراد، ص ٣٣٢ أحصى فيه الوجوه الّتي يستحقّ بها العوض على الله ـ سبحانه ـ إلى خمسة وجوه؛ معارج الفهم، ص ٤٢٧؛ مناهج اليقين، ص ٣٩٤؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٨٥؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٢٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٩٨؛ الحاشية على إلٰهيّات الشرح الجديد للتجريد، ص ١٦٤؛ المسائل الأربعينيّة، ص ١٩.

الأكل وأمثاله، والإلجاء آكد من الأمر، وليس الهرب من السبع على الشوك، ملزمًا للقديم عوضًا، بل الأسد[١]، والمعرفة حاصلةٌ من قبل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوضٌ لهم، وجهة الثواب غير جهة العوض».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق أهل العدل على وجوب العوض على الله - تعالى[٢] - فيما يفعله من الآلام المبتدأة في المكلّف وغيره» كالأطفال والبهائم «من غير عُلقة العبد، وإلّا لكان ظالمًا. واحترزنا بالمبتدأة عمّا يفعله الله - تعالى - بالاستحقاق كحدّ الزاني. وبقولنا: "من غير عُلقة العبد" عمّا إذا ألقينا إنسانًا في النار فمات؛ فإنّ المؤلم هو الله - تعالى - والعوض على الملقي؛ لأنّ العادة واطّرادها اقتضت إيلامه، ولا فرق بين ما يفعله الله تعالى للعوض، أو للّطف» في وجوب العوض عليه، «خلافًا لعبّاد بن سليمان؛ فإنّه قال: الألم الّذي يفعله -

---

(١) كذا في النسخ.

(٢) والمخالف هم الأشاعرة، كما قال العلّامة قدس سره: «العوض واجبٌ، خلافًا للأشاعرة». تسليك النفس، ص ١٧٧.

وصرّح بذلك الرازيّ أيضًا بقوله: «لا يجب على الله ـ تعالى ـ شيءٌ عندنا البتّة، خلافًا للمعتزلة؛ فإنّهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والأصلح في الدين، والبغداديّون خاصّةً يوجبون العقاب، ويوجبون الأصلح في الدنيا». المحصّل، ص ٤٨١.

ونعم ما قال الشيخ المفيد قدس سره في المقام وهو قوله: «العدل هو الجزاء على العمل بقدر المستحقّ عليه، والظلم هو منع الحقوق، والله ـ تعالى ـ عدلٌ كريمٌ جوادٌ متفضّلٌ رحيمٌ، قد ضمن الجزاء على الأعمال والعوض على المبتدإ من الآلام، ووعد التفضّل بعد ذلك بزيادةٍ من عنده، فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾...». تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص ١٠٣.

تعالى - لمجرّد اللطف، لا يجب فيه العوض[١]. والحقّ خلافه؛ لأنّه ظلمٌ».

وربّما احتجّ بأنّ الألم النازل بنا من فعل غيرنا، فلا نستحقّ به عوضًا كما لا نستحقّ ثوابًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾[٢]، وهٰذا يقتضي ألّا يكون لنا عوضٌ على شيءٍ من الألم، سواءٌ أكان للعوض، أم للّطف.

وجوابه: لا نسلّم أنّ سبب استحقاق العوض منحصرٌ في الأفعال الصادرة عنّا، بل هو - أعني العوض - ثمنٌ لا يتوقّف على صدور فعلٍ، كما لو جنى الإنسان علينا جنايةً، فإنّا نستحقّ عليه أرشها أو القصاص فيها إجماعًا وإن لم نفعل فعلًا، بخلاف الثواب؛ فإنّه جزاءٌ على الطاعة، فيتوقّف حصوله على حصولها، وإلّا لم يكن جزاءً عليها، والآية مخصوصةٌ بالثواب؛ لامتناع إجرائها على ظاهرها؛ لما قلناه من وجوب عوض الجنايات الصادرة من المكلّف على بعضهم، ولأنّه لو لم يجب العوض لزم الظلم، وهو على الله - تعالى - محالٌ.

قوله: «وكذٰلك الآلام الواقعة بأمره، كالأضحية والنذور والقرب، والآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة، والآلام الواقعة بإيجابه إذا لم تكن مستحقّةً كحدّ الزاني؛ فإنّها» أي تلك الآلام الّتي ليست مستحقّةً «بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى، ولا عوض على ذابح الشاة؛ لوجوهٍ:

الأوّل: لو كان العوض عليه، لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنّور في الحسن، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله».

---

(١) انظر مذهب عبّاد في المقام والردّ عليه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٠.

(٢) سورة النجم: ٣٩.

بيان الشرطيّة: أنّ العلّة في حسن ذبح الشاة على ذٰلك التقدير، إنّما هو كون العوض واجبًا[١] علينا، وهٰذا بعينه متحقّقٌ في ذبح السنّور اتّفاقًا، فيجب تحقّق الحكم فيه وهو الحسن. وأمّا بطلان التالي، فظاهرٌ.

ولمانعٍ أن يمنع من كون العلّة في حسن ذبح الشاة على ذٰلك التقدير وجوب العوض علينا؛ لجواز كون علّة حسنه إذن الشارع فيه، أو المجموع الحاصل من وجوب العوض علينا وإذن الشارع فيه، وهٰذا المعنى غير متحقّقٍ في ذبح السنّور، فلا يجب وجود الحكم الّذي هو الحسن فيه.

«الثاني: أنّ العوض» الواجب علينا بالألم «لا يربي - أي لا يزيد - على الألم»، وإلّا لزم الظلم، «والألم» إذا كان العوض عليه مساويًا له «لم يحسن[٢]، بل لا بدّ» في كونه حسنًا من بلوغ العوض «مبلغًا يستحقر الألم في جنبه، كأعواض الأطفال الّذين يمرّضهم الله تعالى»، وحينئذٍ نقول: لو كان العوض الواجب بذبح الشاة علينا لم يحسن، لٰكنّه يحسن، فلا يكون العوض علينا.

ولقائلٍ أن يقول: يجوز أن يكون العوض المساوي للألم على الذابح، والزائد - الّذي باعتباره يبلغ العوض مبلغًا يستحقر الألم في جنبه - من الله تعالى باعتبار إذنه، فإنّ ذٰلك محتملٌ.

قوله: «الثالث: لو كان العوض» عن الألم الحاصل بذبح الشاة «علينا لحسن منّا ذبح المحرّمات ابتداءً»، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

---

(١) في «ك»: «واجب».

(٢) في «ك»: «يجز».

بيان الملازمة: أنّ علّة حسن ذبح الشاة على هٰذا التقدير، كون العوض عن الألم الحاصل بذبحها واجبًا علينا، وهٰذه العلّة بعينها متحقّقة الوجود في ذبح المحرّمات ابتداءً، فوجب تحقّق الحكم وهو الحسن فيه. وأمّا بطلان التالي، فظاهرٌ.

«وهٰذا الدليل قريبٌ من الأوّل»، والفرق بينهما أنّ تالي الشرطيّة في الأوّل - وهو حسن ذبح السنّور - أخصّ من تالي الشرطيّة في الثاني؛ إذ هو حسن ذبح المحرّمات مطلقًا سنّورًا كان أو غيره.

قوله: «واعترض الشيخ» يعني المصنّف «على نفسه، بأنّ فاعل القتل يلتزم العوض دون الآمر، فلِمَ لا يكون العوض في ذبح الشاة على الذابح دون الآمر» وهو الله تعالى؟ كما هو في هٰذه الصورة.

«وأجاب: بالفرق بين الأمرين، فإنّ الآمر» بالقتل «لا يحسن أمره فعل القتل؛ لأنّ الآمر ظالمٌ ليس له عوضٌ زائدٌ على الألم الداخل على المقتول، بحيث يقتضي حسنه، أمّا الله - تعالى - إذا أمر بذبح الشاة، فإنّه غير ظالمٍ، وعنده من الأعواض ما يزيد على الألم، فكان مقتضيًا لحسن الذبح».

ولقائلٍ أن يقول: الأمر عندنا لا يكون علّةً لحسن المأمور به، بل الحسن صفةٌ للفعل[1] المخصوص في نفسه، والأمر الصادر من الله - تعالى - بالفعل كاشفٌ عن كون المأمور به حسنًا في نفسه، ولأنّ الآمر قد تكون له أعواضٌ زائدةٌ على الألم المأمور به، مع أنّ العوض لازمٌ للمأمور دونه؛ فإنّ من كان مالكًا لألف درهمٍ، إذا

---

(١) في «ط»: «الفعل».

أمر آخر بإتلاف متاع مؤمنٍ يساوي درهمًا، فأتلفه، كان الدرهم لازمًا للمتلف دون الآمر، ولم يكن ذٰلك الإتلاف حسنًا.

وقوله: «إنّ الآمر ظالمٌ» إن أراد به أنّه ظالمٌ بأمره بألمٍ غير مستحقٍّ على المتألّم، فلا نسلّم أنّ ذٰلك ظلمٌ، وإلّا لكان أمر الله - تعالى - إيّانا بذبح الشاة ظلمًا؛ لأنّ ألمها غير مستحقٍّ، وإن أراد به أنّه غير قادرٍ على أعواضٍ يحسن في جنبها الألم منعنا ذٰلك؛ فإنّه قد يكون قادرًا على ذٰلك، كما في الصورة الّتي ذكرناها.

قوله: «واعترض الشيخ» يعني المصنّف «على نفسه بسؤالٍ آخر، وهو أنّ الألم إذا كان يتضمّن اللطف، وتحصيله» أي تحصيل اللطف «واجبٌ على المكلّف أو مندوبٌ، فليكن ذبح الحيوانات واجبًا أو مندوبًا؛ لاشتماله على المصلحة، وليس كذٰلك، بل هو مباحٌ».

«وأجاب عنه: بأنّه وإن كان لطفًا إلّا أنّه لم يجب على الواحد منّا؛ لأنّ المصلحة قد تكون لغير الذابح»، واللطف لا يجب على الإنسان إذا كان مصلحةً ولطفًا لغير الفاعل. «والمصلحة وإن كانت واجبةً على الله تعالى، فإن فعلها الذابح، فقد حصلت» تلك المصلحة، «وإلّا فعل الله - تعالى - ما يقوم مقام الذبح في اللطف».

ولقائلٍ أن يقول على السؤال المذكور: لا نسلّم أنّ اللطف يجب علينا تحصيله، سواءٌ أكان لطفًا لنا، أم لغيرنا؛ وذٰلك لأنّ اللطف إذا كان في فعلٍ واجبٍ أو مندوبٍ، كان التكليف بذٰلك الفعل مشروطًا بحصول ذٰلك اللطف، وشرط التكليف لا يجب على المكلّف تحصيله.

قوله: «وأيضًا الألم يحسن إذا تضمّن مصلحةً دينيّةً أو دنيويّةً، فمعها ينتفي العبث، ومع العوض ينتفي الظلم، والأكل وشبهه مصالح دنيويّةٌ لا يجب علينا

تحصيلها إلّا عند الحاجة إليها، فلا يكون الذبح واجبًا»، وهٰذا إشارةٌ إلى منع وجوب اللطف في حسن الذبح.

وتقريره أن يقال: لا نسلّم أنّه يشترط في حسن الألم المبتدإ اشتماله على اللطف؛ وذٰلك لأنّ وجه قبح الألم المبتدإ كونه ظلمًا، أو كونه عبثًا، ومع خلوّه عن هٰذين الأمرين يكون حسنًا، والظلم منتفٍ بالعوض، والعبث ينتفي بما فيها[1] من المصالح الدنيويّة، فظهر أنّ الذبح حسنٌ وإن لم يكن لطفًا، فسقط السؤال.

قوله: «وإذا ثبت وجوب العوض على الله - تعالى - عند الأمر والإباحة، ثبت وجوبه عند الإلجاء، فإذا ألجأ زيدًا إلى إيلام عمرٍو، كان العوض عليه تعالى؛ لأنّ الإلجاء آكد من الأمر»، من حيث إنّ الإلجاء يوجب وقوعَ الطرف الّذي رجّحه الملجئ، وَسَلْبَ قدرة الملجَإ على ترك الفعل الملجَإ إليه، بخلاف الآمر، فإنّه لا يوجب إلّا رجحان الطرف المأمور به على مقابله رجحانًا ما، ولا يبلغ إلى حدّ سلب القدرة على الترك، وقد لا يحصل رجحانٌ بسبب الأمر، «فإذا وجب العوض على الله - تعالى - بالأمر والإباحة، فبالإلجاء أولى».

قوله: «واعترض الشيخ» يعني المصنّف «على نفسه بالهارب من السبع على الشوك؛ فإنّ العوض على السبع وإن كان الله تعالى هو الملجِئ بخلق المعرفة بضرر السبع».

«وأجاب الشيخ عنه بأنّ الملجِئ هاهنا هو السّبع؛ لأنّه الملجِئ حقيقة، وخلق المعرفة ليس بإلجاء لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، والهرب إنّما حصل من الإقدام»، يعني إقدام السبع، «فهو الملجِئ لا الله تعالى[2]. أمّا

---

(١) كذا في النسخ، ولعلّ الصواب: «فيه» ليرجع الضمير إلى الألم.

(٢) وهٰكذا أجاب السيّد المرتضى قدس سره عن الإشكال؛ حيث قال: «إنّ العوض هاهنا في الضرر الواقع

استخدام العبيد، فإنّه يوجب عوضًا على الله تعالى؛ لأنّه المبيح له كذبح الشاة».

«لا يقال: العبد يثاب على طاعة السيّد، فلا يكون له عوضٌ آخر على السيّد».

«لأنّا نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض بسبب فعلٍ واحدٍ من حيثيّتين؛ فإنّ جهة الثواب طاعتهم لسيّدهم» من حيث أمر الله - تعالى - بها، «وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرّف في أنفسهم، أو نقول: هاهنا شيئان: إباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله - تعالى - كالذبح، وأمر العبيد بالامتثال والثواب فيه عليه تعالى، فاختلفت الجهتان».

وأيضًا، فقد يتخلّف استحقاقهم الثواب عن استحقاقهم العوض بأن يستخدم العبد كرهًا؛ فإنّه يستحقّ العوض على الله تعالى؛ باعتبار إباحة إكراهه على الاستخدام، ولا يستحقّ عليه ثوابًا؛ لعدم قصده طاعة الله - تعالى - به[1].

[المسألة السادسة: في الانتصاف][2]

في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى؛ لأنّه هو الملجئ على الحقيقة بفعل سبب الهرب، وهو الإقبال إليه والقصد والاعتبار بما تقدّم ذٰلك من المقدّمات، ألا ترى أنّ هٰذه المعرفة حاصلةٌ لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجأً إلى الهرب، وإنّما يلجأ إلى الهرب عند مشي السبع إليه وإقباله عليه». الذخيرة، ص ٢٤١.

(١) انظر البحث عن استخدام العبيد في: الذخيرة، ص ٢٤١ و٢٤٢.

(٢) الانتصاف هو الانتقام على سبيل النصفة، يقال: انتصف منه، أخذ حقّه منه كاملًا حتّى صار وإيّاه على النصف، وانتقم منه لطلب العدل. والمقصود منه في اصطلاح المتكلّمين هو انتقامه ـ تعالى ـ من الظالمين؛ لتعدّيهم على المظلومين؛ إذ هو ـ تعالى ـ مكّن الظالم ومهّله في الدنيا؛ قضاءً لسنّة الابتلاء والاختيار الّتي تقتضيها حكمته، فضاع حقّ المظلوم، فيجب عليه استيفاؤه؛ قضاءً لعدله، وتدلّ على الانتصاف طائفةٌ من الآيات والروايات، كما قال المحقّق الطوسيّ قدس سره: «والانتصاف عليه واجبٌ عقلًا وسمعًا». تجريد الاعتقاد، ص ٢٠٦.

قال المصنّف: «وهو - تعالى - بالتمكين ضامنٌ للانتصاف لا للعوض، كَدَفْعِي سيفًا إلى شخصٍ ليقتل به كافرًا، فقتل به مؤمنًا، ولا يجوز أن يمكّن الله - تعالى - أحدًا من الظلم إلّا وله من الأعواض ما يوازي ظلمه، وإلّا لكان تعليقًا للواجب بالتفضّل، وهو غير جائزٍ».

قال الشارح دام ظله: «إذا مكّن الله - تعالى - الظالم من الظلم حتّى فعله مع قدرته على منعه بالجبر، فلا بدّ من العوض، ولا يجب عليه تعالى؛ فإنّ الواحد منّا إذا دفع إلى غيره سيفًا ليقتل به الكافر، فقتل به مؤمنًا، فإنّه لا يستحقّ» المقتول «العوض على دافع السيف»، وإنّما يستحقّ على القاتل، «كذلك الله - تعالى - أعطى العبد قوّةً يتمكّن بها من فعل الطاعة، ففعل بها الظلم، فالعوض عليه.

فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ (سورة السجدة: ٢٢) وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ﴾ (سورة الدخان: ١٦).

ومن الروايات ما رواه الرضيّ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام؛ حيث قال: «ولئن أمهل الله الظالم، فلن يفوت أخذه، وهو له بالمرصاد على مجاز طريقه، وبموضع الشجا من مساغ ريقه». نهج البلاغة، الخطبة: ٩٧.

وانظر تفريع هٰذه المسألة على سابقتها في: توضيح المراد، ص ٦١٤.

وانظر البحث واختلاف الأقوال والأدلّة في: المغني، ج ١٣، ص ٣٢٠ و٤٧٣ و٤٩٤ و٥٣٠ و٥٤٣ و٥٤٥؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٠؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ١٥٢؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٣٤؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٧١؛ تسليك النفس، ص ١٧٦؛ كشف المراد، ص ٣٣٥؛ معارج الفهم، ص ٤٢٨؛ مناهج اليقين، ص ٣٩٥؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٢٤؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٨٤؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٩٠؛ بحار الأنوار٦٤، ص ٢٥٧؛ مرآة العقول، ج ٨، ص ١١؛ القواعد الكلاميّة، ص ١٦٩ وما بعدها.

نعم، يجب عليه - تعالى - الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر، فإنّه لولا ذٰلك لما حسن منه التمكين. والانتصاف هو بأن يستوفي» للمظلوم «من الظالم من منافعه الّتي يستحقّها على الله تعالى، أو على غيره ما يقابل فعله».

«واختلف الشيوخ هاهنا في أنّه هل يجوز أن يمكّن الله - تعالى - الظالم من الظلم، وليس له من المنافع ما يوازي فعله، أو لا[1]؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف والسيّد المرتضى - رحمه الله تعالى[2] - إلى أنّه لا يجوز أن يمكّن الله من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه. وقال أبو هاشمٍ: يجوز إذا علم الله - تعالى - أنّه يكتسب من الأعواض ما يوازي فعله. وقال أبو القاسم البلخيّ: إنّه يجوز مطلقًا، ويتفضّل الله - تعالى - عليه» بأعواضٍ توازي ظلمه.

«وقال أبو هاشمٍ ردًّا على أبي القاسم: إنّ التفضّل غير واجبٍ، والانتصاف واجبٌ، وتعليق الواجب» أي اشتراطه «بغير الواجب محالٌ».

«قال السيّد المرتضى والشيخ» يعني المصنّف «رحمهما الله» ردًّا على أبي هاشمٍ «التبقية تفضّلٌ غير واجبٍ، والانتصاف واجبٌ، فلا يعلّق بها» أي بالتبقية «وهو لازمٌ».

---

(١) وقال العلّامة الحلّيّ قدس سره في تفريع هٰذا: «هٰذا تفريعٌ على وجوب الانتصاف، وهو أنّه هل يجوز تمكين الله ـ تعالى ـ من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه». كشف المراد، ص ٣٣٥.

(٢) في: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٠؛ الذخيرة، ص ٢٤٢؛ جمل العلم والعمل، ص ٣٥.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ التبقية إذا علم الله - تعالى - حصولها كان حصولها واجبًا لا بالعلم؛ فإنّه لا يقتضي الوجوب، بل من حيث إنّ عِلم الله - تعالى - يجب أن يكون مطابقًا، فلا نعلم أنّ الشيء يقع إلّا إذا علم أسباب وقوعه التامّة، ومع حصول الأسباب المذكورة تكون التبقية واجبةً، فلا يكون التعليق عليها تعليقًا للواجب بالجائز.

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض](١)

قال المصنّف: «والعوض منقطعٌ، وإلّا لم يحسن تحمّل ضررٍ شاهدًا، ولا جاز إيلام الكافر المكلّف واختِرامُه. وحديث الغمّ والضرر هذيانٌ؛ لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث لا يشعر الإنسان بانقطاعه».

قال الشارح دام ظله: «ذهب أبو عليٍّ إلى أنّ العوض دائمٌ كالثواب(٢)، وخالفه الشيخ أبو إسحاق، وقال: بأنّه منقطعٌ، وهو اختيار السيّد المرتضى(٣) وأبي هاشمٍ وقاضي القضاة(٤). واحتجّ الشيخ بوجهين(٥):

---

(١) انظر البحث في: الاقتصاد، ص ١٥٤؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥ والكتب التالية.

(٢) كان أبو عليّ يقول أوّلًا بدوامه قطعًا، وحكي عنه أنّه عاد إلى القول بانقطاعه، كما في: المغني، ج ١٣، ص ٥٠٨؛ الذخيرة، ص ٢٤٨.

(٣) في: الذخيرة، ص ٢٤٨.

(٤) وأيضًا اختيار الشيخ الطوسيّ قدس سره في: الاقتصاد، ص ١٥٤.

وقال الرازيّ: «مذهب القاضي وأكثر معتزلة البصرة أنّ العوض منقطعٌ. قال القاضي: وهو قول أكثر المفسّرين». تفسير مفاتيح الغيب، ج ١٢، ص ٥٣٠.

(٥) واستدلّ السيّد قدس سره بثلاثة وجوهٍ في: الذخيرة، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

الأوّل: أنّ دوام العوض لو كان شرطًا» أي لحُسن الألم، «لما حسن من دونه، والتالي باطلٌ بالوجدان؛ فإنّا نستحسن تحمّل المشاقّ والآلام لمنافع منقطعةٍ، فالمقدّم مثله».

وأمّا الملازمة، فظاهرةٌ؛ فإنّ المشروط يستحيل وجوده بدون شرطه.

قوله: «لا يقال: هٰذا لا يتأتّى في العوض على الله تعالى.

لأنّا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائمًا في نفسه شاهدًا وغائبًا».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ العوض الواجب على الله - تعالى - مخالفٌ للعوض الواجب علينا؛ فإنّ الأوّل تجب زيادته على الألم بحيث لو خُيّر المتألّم بين إدخال الألم عليه وإيصال العوض إليه، وبين عدم إيلامه وحرمانه من العوض، لاختار الأوّل، ولا كذٰلك الثاني - أعني العوض الواجب علينا - فإنّه مساوٍ للألم الصادر منّا اتّفاقًا.

قوله: «الثاني: لو كان الدوام» أي دوام العوض «شرطًا» في حسن الألم، «لما جاز إيلام المكلّف الكافر واخْتِرامُه[1]، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّه بكفره يستحقّ العقاب الدائم وبإيلامه يستحقّ العوض الدائم، والجمع بينهما محالٌ.

أجاب أبو عليٍّ بوجهين:

الأوّل: أنّ العوض ينحبط بالكفر.

الثاني: أنّه يخفّف عذابه» دائمًا.

---

(١) الاخترام: الإهلاك والاستيصال، واخترمت القوم: استأصلتهم واقتطعتهم. تاج العروس، ج ١٦، ص ٢٠١ (خرم).

«أجاب أصحابنا عن الأوّل: بأنّ الإحباط في نفسه باطلٌ، ولا يتأتّى هاهنا؛ لأنّ الطاعة والمعصية تتنافيان؛ لاقتضاء الطاعة التعظيم والمعصية الاستخفاف، فلا يمكن الجمع بينهما، بخلاف العوض الّذي هو غير منافٍ للاستخفاف.

وعن الثاني: أنّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتّفاق» لا تخفيف العذاب.

وأيضًا يُبطل ذلك قوله تعالى: ﴿لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ﴾[1].

«احتجّ أبو عليٍّ بأنّه لولا دوام العوض لزم التسلسل، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّ انقطاعه يوجب الغمّ والحزن والضرر، وذلك ألمٌ يستحقّ به عوضًا آخر، فإن كان دائمًا فهو المطلوب، وإلّا تسلسل.

والجواب: يجوز أن يعوّض الله - تعالى - في الدنيا عوضًا يزيد على الألم، كما في حقّ البهائم الّتي لا يجب حشرها والكفّار، وأيضًا يجوز أن يوصلها الله - تعالى - إلينا، ولا نشعر بانقطاعها، فلا يلحقنا غمٌّ، فبطل[2] ما قاله».

[المسألة الثامنة: في أن العوض لا يسقط بالهبة والإبراء]

قال المصنّف: «ولا يسقط العوض بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معًا، كما لا يسقط حقّ اليتيم والمحجور عليه بإبرائه منه. والعوض يزيد بالتأخير، إن كان في التأجيل مصلحةٌ، وإلّا فلا».

قال الشارح دام ظله: «ذهب الشيخ» يعني المصنّف «إلى أنّ العوض لا يسقط

---

(١) سورة البقرة: ١٦٢.

(٢) في «ر، ي، ك»: «فيبطل».

بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معًا» أي الدنيا والآخرة[١] «لعدم العلم بمقداره، ولأنّ الاستيفاء ليس إلينا[٢]، بل المستوفي هو الله تعالى، فكان حالنا حينئذٍ» أي حين الإبراء «كحال المحجور عليه واليتيم الّذي لا يصحّ له التصرّف في ماله بالهبة ولا بالإبراء»[٣].

---

(١) هٰذا قول أبي هاشمٍ وقاضي القضاة. وجزم أبو الحسين بصحّة إسقاط العوض علينا إذا استحلّ الظالم من المظلوم، وجعله في حلٍّ، بخلاف العوض عليه تعالى، فإنّه لا يسقط؛ لأنّ إسقاطه عنه ـ تعالى ـ عبثٌ؛ لعدم انتفاعه به. كشف المراد، ص ٣٣٨.

(٢) في «ر، ك»: «لنا».

(٣) وهٰذا ما استدلّ به السيّد المرتضى قدس سره في: الذخيرة، ص ٢٥٣، والقاضي عبد الجبّار بما هٰذا لفظه: «وأمّا الأعواض الواجبة للعبد على الله تعالى، أو ما يجب لبعض العباد على بعضٍ ممّا يؤخّر إلى الآخرة، فإنّه كما لا يجوز في الدنيا المطالبة به، فكذٰلك لا يسقط بالهبة والإبراء ...». المغني، ج ١٣، ص ٥٣٢؛ ونقله في: كشف المراد، ص ٣٣٨.

ولٰكنّ العلّامة الحلّي قدس سره جوّزه، وأجاب عن استدلالهم، وقد جاء كلامه في نسخة «خ» وقبله: «قال الشارح في غير شرح هٰذا الكتاب»، ثمّ ذكر عبارته هٰكذا: «والوجه عندي جواز ذٰلك مطلقًا؛ لأنّه حقٌّ للمحلّل والمبرئ والواهب، ولا ضرر عليه في إسقاطه بأحد هٰذه الوجوه الثلاثة، وفي كلّ واحدٍ منها نفعٌ للمحلَّل والمبرَإ والمتّهب، ولا شكّ في إمكان نقل هٰذا الحقّ اتّفاقًا، فكان جائزًا. والاعتراض باليتيم والمحجور عليه غير تامٍّ؛ إذ لولا منع الشرع لهما من التصرّف في مالهما لمصلحةٍ شرعيّةٍ، لساغ لهما التصرّف فيه كالبالغ ومطلق التصرّف كما ذكر، فعلى هٰذا لو كان العوض المستحقّ لنا مستحقًّا عليه ـ تعالى ـ جاز أن نهبه لغيرنا من العباد، ولا يجوز ذٰلك في الثواب المستحقّ لنا عليه تعالى؛ لأنّه إنّما لنستحقّ لوجود سببه، وهو إمّا فعل ما نستحقّ بفعله المدح، أو ترك ما نستحقّ بفعله الذم، فلا يصحّ منّا نقله إلى من لم يحصل منه ذٰلك السبب». ونقلت هٰذه العبارات مع اختلافاتٍ من: كشف المراد، ص ٣٣٨.

قيل على هٰذا: إنّه محالٌ للإجماع؛ فإنّ الناس اتّفقوا على الاستحلالات والإبراءات عند الأسفار والأمراض، ولو لم يكن ذٰلك مبرئًا لم يكن لذٰلك الاستحلال والإبراء فائدةٌ أصلًا.

والجواب: أنّ الإبراء والاستحلال إنّما يقصد به إسقاط الأموال والغرامات، لا الأعواضَ الّتي يستوفيها الله تعالى.

«واعلم: أنّ العوض إن كان في تعجيله مصلحةٌ، جاز تأخيره بشرط أن يزاد المعوّض» أي مستحقّ العوض «فيه» أي في العوض «وإلّا لم يجز تأخيره».

[المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها]

[يريد بأفعال القلوب: الأفعال الصادرة عن الإنسان في القلب، كالعلم والإرادة وشبههما من الشهوة والنفرة وغيرهما[1]. ويريد بنظرائها ما هو متعلّقٌ بالإنسان بواسطة الحياة كالقدرة وشبهها. وهٰذا المقصد يشتمل على مسائل:][2]

[المسألة الأولى: في العلم]

قال المصنّف: «القول في أفعال القلوب ونظرائها[3]. العلم: معرفة المعلوم على ما هو به».

قال الشارح دام ظله: «هٰذه المسألة قد مضى البحث فيها في أوّل الكتاب[4]، فلا حاجة إلى إعادتها»، وهو كما قاله دام ظله.

---

(١) قال ابن مندة موضّحًا ما يشمله كلّ ركنٍ من أركان الإيمان الثلاثة: «فمن أفعال القلوب: النيّات والإرادات، والعلم، والمعرفة بالله، وبما أمر به، والاعتراف له، والتصديق به، وبما جاء من عنده، والخضوع له ولأمره، والإجلال والرغبة إليه، والرهبة منه، والخوف، والرجاء، والحبّ له، ولما جاء من عنده، والحبّ، والبغض فيه، والتوكّل، والصبر، والرضاء، والرحمة، والحياء، والنصيحة لله ولرسوله، ولكتابه، وإخلاص الأعمال كلّها مع سائر أعمال القلب». الإيمان، ص ١٦٥.

(٢) ما بين المعقوفتين لم يرد في نسخ الكتاب المخطوطة، وأضفناه موافقةً لما ورد في أنوار الملكوت.

(٣) هٰكذا في النسخ المخطوطة، وفي بعضها أيضًا: «ونظائرها»، ولا فرق بينهما في المعنى، ويعني: أمثالها وأشباهها.

(٤) في المسألة التاسعة من المقصد الأوّل.

[المسألة الثانية: في جواز تعلق العلم بمعلومين]

قال المصنّف: «وقد يتعلّق علمٌ واحدٌ بمعلومين، كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون؛ فإنّه لولا أن نعلم به كلاهما لم يصحّ الأوّل».

قال الشارح دام ظله: «اختلف المتكلّمون هنا[1]، فقال الشيخ أبو إسحاق

---

(١) مع تقييدهم العلم بالحدوث؛ لأنّ العلم الواحد القديم يجوز تعلّقه بأمورٍ غير متناهيةٍ. والاختلاف في العلم على سبيل التفصيل؛ إذ لا خلاف في أنّ العلم الواحد الإجماليّ يتعلّق بما فيه كثرةٌ في العلم الحادث. والمذاهب أربعةٌ تدور بين النفي مطلقًا، والإثبات كذٰلك، والتفصيل بقولين في المسألة.

أمّا المجوّزون، فهم من المعتزلة الجبّائيّ والكعبيّ، ومن الأشاعرة أبو الحسن الأشعريّ وعبد القاهر البغداديّ.

وأمّا النافون، فهم أبو الحسن الأشعريّ، وكثيرٌ من المعتزلة، والعلّامة الحلّيّ قدس سره.

وأمّا المفصّلون، فعلى تفصيلين، وهما «عدا التفصيل الآتي في المتن من الرازيّ الراجع إلى اختلاف تفسير العلم، بأنّه إضافةٌ أو صفةٌ ذات إضافةٍ»:

الأوّل: التفصيل بين العلم الضروريّ والنظريّ، بجواز ذٰلك في العلم الضروريّ دون النظريّ والمكتسب، ذهب إليه أبو الحسن الباهليّ من الأشاعرة.

الثاني (والمذكور في المتن أيضًا): والّذي ارتضاه القاضي أبو بكرٍ الباقلانيّ، والجوينيّ، وأبو منصورٍ البغداديّ: أنّ كلّ معلومين يتصوّر العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر، كالسواد والبياض، والقديم والحادث، ونحوه، فلا يتصوّر تعلّق العلم الواحد الحادث بهما.

وكلّ معلومين لا يتصوّر فرض العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر، كالعلم بالعلم بالشيء والعلم بذٰلك الشيء، فإنّه لا يتصوّر العلم بالشيء مع إمكان عدم العلم بالعلم بذٰلك الشيء، وكذٰلك بالعكس، وكالعلم بمماثلة أحد الشيئين للآخر مع العلم بمماثلة الآخر له، فإنّه لا يتصوّر انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وكذٰلك في طرق المضادّة والمخالفة، بل وكالعلم

المصنّف ﵀: إنّ العلم الواحد قد يتعلّق بمعلومين. وإليه ذهب الجبّائيّ، وأوجب ذٰلك» أي تعلّق العلم الواحد بمعلومين «أبو منصورٍ البغداديّ، وقال القاضي أبو بكرٍ: كلّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر»، امتنع[1] تعلّق العلم الواحد بهما، وكلّ معلومين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في العقل «يجوز[2] أن يتعلّق بهما علمٌ واحدٌ. والظاهر أنّ الشيخ أبا إسحاق المصنّف اختار هٰذا القول؛ لأنّه أتى بلفظة "قد" الدالّة على التقليل» وجزئيّة الحكم إذا دخلت على الفعل المضارع.

قوله: «وتَمثَّل بالمنافاة بين الحركة والسكون الّتي لا تعقل إلّا معهما[3]»، أي مع تعقّل الحركة والسكون.

«وقال آخرون: إنّ العلم الواحد لا يتعلّق بمعلومين».

«وقال بعض المتأخّرين» يعني فخر الدين الرازيّ «إن فسّرنا العلم بالتعلّق لم

بالنسبة الواقعة بين المفردات إيجابًا وسلبًا، فإنّه لا يمكن انفكاكه عن العلم بالمفردات، كالعلم بأنّ الإنسان حيوانٌ، وأنّه ليس بحجرٍ، فلا بدّ وأن يكون العلم بهما واحدًا.

انظر الأقوال وأدلّتهم في: مقالات الإسلاميّين، ص ٣٩٧؛ أصول الإيمان، ص ٣١؛ نهاية الأقدام، ص ١٢٧؛ المحصّل، ص ٢٤٦؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٩٥؛ تسليك النفس، ص ٧٩؛ مناهج اليقين، ص ١٦٧؛ كشف المراد، ص ٢٢٧؛ معارج الفهم، ص ٢٩٦؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ١٧؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٢٥؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤١٩.

(١) في «ر، ك»: «يمتنع».

(٢) في «ك»: «لا يجوز».

(٣) في «ك»: «معها».

يصحّ» أي لم يصحّ أن يتعلّق علمٌ واحدٌ بمعلومين «لأنّه يصحّ أن يعلم[١] كون الشيء عالمًا بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر»، ولو لم يكن علماه بذينك المعلومين متغايرين[٢] لم يمكن[٣] ذٰلك؛ لاستحالة كون الشيء الواحد معلومًا مغفولًا عنه في وقتٍ واحدٍ[٤].

وفيه نظرٌ؛ فإنّه إن أراد أنّ كلّ معلومين يصحّ أن يعلم كون الشيء عالمًا بأحدهما مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر، كان ممنوعًا، وبطلانه ظاهرٌ؛ فإنّ الشيئين المتلازمين من الجانبين ذهنًا، يمتنع ذٰلك فيهما، وإن أراد أنّ بعض المعلومات كذٰلك لم يُفد؛ لجواز كون بعض العلوم متعلّقًا بمعلومٍ واحدٍ وبعضها متعلّقًا بمعلومين.

قوله: «وإن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع؛ لأنّ العلم المتعلّق بكون السواد مضادًّا للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلّقًا بهما، لم يكن متعلّقًا بالمضادّة الّتي بينهما» أي بين السواد والبياض «بل بمطلق المضادّة، وليس كلامنا فيه، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة، وإن كان» ذٰلك العلم «متعلّقًا بهما» أي بالسواد والبياض «فهو المطلوب»[٥].

وفيه نظرٌ؛ فإنّا لا نسلّم أنّه لا يكون متعلّقًا بالمضادّة الّتي بين السواد

---

(١) في المصدر: «يعقل».

(٢). في «ق»: «المتغايرين».

(٣) في «ق، ك»: «لم يكن».

(٤) انظر: المحصّل، ص ٢٤٦.

(٥) المصدر السابق.

والبياض على تقدير عدم تعلّقه بهما؛ فإنّ العلم بالمضادّة - الّتي بين السواد والبياض - وإن كان لا ينفكّ عن العلم بهما، إلّا أنّه لا يجب أن يكون هو هو؛ لجواز أن يكون العلم المتعلّق بهما علمًا آخر مغايرًا للعلم المتعلّق بالمضادّة الّتي بينهما، بل يجب ذٰلك؛ لأنّ المضادّة الّتي بين السواد والبياض نسبةٌ بينهما، والعلم بالنسبة متأخّرٌ عن العلم بالمنتسبين، والمتأخّر عن الشيء يمتنع أن يكون نفس ذٰلك الشيء بالضرورة.

ويمكن الجواب عن هٰذا، بأنّه إنّما يقتضي أن يكون المجموع الحاصل من العلم والتعلّق بالسواد والبياض مغايرًا للمجموع الحاصل من العلم والتعلّق بالمضادّة، ولا يلزم من ذٰلك مغايرة أحد العلمين للآخر بذاته؛ لجواز كون المغايرة بالتعلّقين مع كون العلم ذي التعلّقين واحدًا، وقد تقدّم مثل ذٰلك.

قوله: «ثمّ أبطل قول أبي بكرٍ، بأنّ العلم بمضادّة السواد والبياض لمّا ثبت أنّه متعلّق بالسواد والبياض، مع أنّه يصحّ أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلّق ذٰلك العلم» الواحد «بأمرين، يصحّ العلم بأحدهما دون الآخر».

«قال بعض المحقّقين: إذا فسّر العلم بالتعلّق، جاز تعلّق العلم بالمجموع، ويكون العلم بالأجزاء داخلًا فيه[1]، وحينئذٍ قد تعلّق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذٰلك، واستدللت على الامتناع بصحّة تعلّق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر، وهٰذا لا يتأتّى هاهنا»[2]؛ لاستحالة أن نعلم كونه عالمًا بمجموع ونذهل عن كونه عالمًا بجزئه.

---

(١) في المصدر: «تكون الأجزاء داخلةً فيه».

(٢) انظر: نقد المحصّل، ص ١٥٩.

قوله: «وفيه نظرٌ؛ لأنّ التعلّق نوعٌ من الإضافة يتغاير بتغاير المضاف إليه[١] قطعًا، فنحن نمنع اتّحاد التعلّق بين العالم والمجموع وبينه» أي بين العالم «والأجزاء»، أعني أجزاء ذٰلك المجموع. «نعم، لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار»، أي استلزام التعلّق بين العالم والمجموع للتعلّق بينه وبين الأجزاء، «أمّا الاتّحاد» بمعنى أن يكون أحد التعلّقين عين الآخر «فلا».

قوله: «قال: وأيضًا كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو قال: مع الذهول عن كونه عالمًا بالآخر؛ وذٰلك لأنّ المطلوب هاهنا هو التعلّق بمعلومين لا بمعلومٍ ولا بالعلم بمعلومٍ آخر».

قوله: «وفيه نظرٌ؛ لأنّا لو قلنا كما قال، لكان الذهول صفةً للشيء العالم، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالمًا بأحد المعلومين، ونعلم كونه ذاهلًا عن الآخر، وذٰلك يدلّ على التغاير، إلّا أنّه يكون ممنوعًا، ولا دليل عليه. أمّا إذا قلنا كما قال المتأخّر» يعني فخر الدين «كان الذهول صفةً لنا، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالمًا بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه عالمًا بالآخر، فلولا التغاير في علميه لاستحال ذٰلك؛ لأنّ التقدير أنّ العلم هو التعلّق، ويستحيل أن نعلم كون الشيء متعلّقًا بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه متعلّقًا بالآخر إذا كان التعلّقان واحدًا».

ويمكن أن يقال: لا نسلّم أنّه على تقدير قولنا: مع الذهول عن الآخر يكون الذهول صفةً لذٰلك الشيء، بل المتبادر إنّما هو كون الذهول صفةً لنا، فكأنّه

---

(١) إلى هنا تنتهي نسخة المخطوط من خزانة مكتبة الإمام الرضا عليه السلام رقم ٣٥٥١٧ الّتي رمزنا لها بـ «ق».

نقول: إنّا نعلم كون الشيء عالمًا بأحد الشيئين ونذهل عن الآخر، ولو كان العلم بهما واحدًا استحال ذٰلك.

قوله: «وأيضًا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلّق جعل العلم بمطلق المضادّة غير متعلّقٍ بشيئين، وذٰلك غير معقولٍ؛ لأنّ المضادّة لا تعقل إلّا بين شيئين، بل يكون الشيئان شاملين لكلّ ما يقع عليه اسم الشيئيّة، ولا فرق بين المضادّة المطلقة وبين المضادّة المخصوصة إلّا بعدم التعيين، ووجوده فيما تتعلّق المضادّة بهما، ولا تختلفان من حيث تعلّقهما بمعلومين».

قوله: «وفيه نظرٌ؛ فإنّ قوله» أي قول فخر الدين «"وليس كلامنا فيه، بل في المضادّة بينهما" لا يقتضي كون العلم بالمضادّة لا يتعلّق بشيئين مطلقين ولا[1] تعرّض له، بل قال: إنّ البحث في المضادّة الّتي بين السواد والبياض»، وهو حقٌّ؛ لأنّ مطلوبه تعلّق العلم بالسواد والبياض، فيجب أن يأخذ المضادّة المخصوصة في البيان، لا مطلق المضادّة.

وأقول: إنّ حاصل هٰذا الكلام أنّ كلام فخر الدين ليست فيه دلالةٌ على أنّه جعل العلم بالمضادّة المطلقة غير متعلّقٍ بشيئين.

قوله: «وأمّا بطلان قول المجوّزين» أي الّذين جوّزوا تعلّق العلم الواحد بمعلومين، وهٰذا القول المدّعى إبطاله هو التفصيل الّذي ذكره القاضي أبو بكرٍ، فهو قول بعض المجوّزين «بقوله: العلم بالسواد والبياض متعلّقٌ بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، فغير صحيحٍ؛ لأنّ كلامهم في المضادّة

---

(١) في «ط»: «وإلّا».

المتعلّقة بهما وتصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض، فليس ما يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلّق العلم[١] بهما» يعني السواد المضادّ للبياض والبياض المضادّ للسواد «وهو جيّدٌ».

واعلم أنّ المصنّف رحمه الله ذكر في إبطال المعاني[٢] أنّ العلوم متعدّدةٌ بتعدّد المعلومات، وهاهنا جوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، وهٰذا تناقضٌ، اللّٰهم إلّا أن يقال: إنّ كلامه هناك في علم واجب الوجود - تعالى - القديم، وهاهنا في العلم الحادث، لٰكن ذٰلك ممّا لم يقل به أحدٌ، بل قال جماعةٌ من أهل السنّة: إنّ علم الله - تعالى - القديم يتعلّق بما لا يتناهى من المعلومات مع وحدته، وأمّا العلم الحادث، فعلى ما ذكر الشارح دام ظله من الأقوال.

[المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات][٣]

قال المصنّف: «والعلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة مختلفةٌ؛ لأنّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل».

قال الشارح دام ظله: «اختلف المتكلّمون في هٰذه المسألة، فذهب قومٌ منهم إلى أنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة - كحدوث الأجسام ووجود الصانع تعالى - مختلفةٌ. وقال آخرون: إنّها متماثلةٌ؛ لأنّها متّفقةٌ في كونها علومًا،

---

(١) في «ص، م»: «العلم الواحد».

(٢) في المقصد الخامس، المسألة التاسعة: في نفي المعاني والأحوال.

(٣) انظر البحث في: المحصّل، ص ٢٤٧؛ نقد المحصّل، ص ١٦٠؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٠٤، الفصل الخامس في: اختلاف العلوم وتماثلها؛ معارج الفهم، ص ٢٩٧.

ومختلفةٌ باعتبار التعلّقات العارضة. والشيخ أبو إسحاق ذهب إلى الأوّل، واحتجّ عليه بأنّ من صورة النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول وهما مختلفان، فالباقي كذٰلك.

بيان اختلافهما: أنّ النظر الّذي هو طلب العلم بالمدلول منافٍ للعلم بالمدلول[1]؛ لأنّ طلب تحصيل الحاصل محالٌ ومشروطٌ بالعلم بالدليل، فالعلم بالمدلول إذن مخالفٌ للعلم بالدليل؛ لأنّ المنافي لا يصحّ أن يكون مثله شرطًا» أي لأنّ المنافي لشيءٍ لا يصحّ أن يكون مثله شرطًا لذٰلك الشيء «لأنّ حكم المثلين واحدٌ في التنافي والاشتراط»، بمعنى أنّ أحد المثلين إذا كان منافيًا لشيءٍ، كان المثل الآخر منافيًا لذٰلك الشيء، وإن كان أحد المثلين شرطًا لشيءٍ، كان المثل الآخر شرطًا لذٰلك الشيء؛ لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، ولمّا كان العلم بالمدلول منافيًا للنظر، والعلم بالدليل غير منافٍ له لكونه شرطًا له، وشرط الشيء لا ينافيه؛ لم يكن العلم بالمدلول مماثلًا للعلم بالدليل، فكان مخالفًا له.

وأيضًا لمّا كان العلم بالدليل شرطًا للنظر، وكان العلم بالمدلول غير شرطٍ له لكونه منافيًا له، ومنافي الشيء لا يكون شرطًا له، لم يكن العلم بالدليل مماثلًا للعلم بالمدلول، فكان مخالفًا له، وهو المطلوب.

واعلم: أنّ هٰذا الدليل لا يمكن أن يحتجّ به على من قال: إنّ العلم أمرٌ مغايرٌ للتعلّق؛ لأنّه حينئذٍ يجوز أن يكون العلم مع أحد التعلّقين مخالفًا

---

(١) كما قال الآمديّ: «وأمّا النظر، فهو مضادٌّ للعلم بالمنظور فيه؛ لأنّ النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه، وذٰلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه؛ فإنّ طلب تحصيل الحاصل محالٌ». أبكار الأفكار، ج ١، ص ١١٩.

للعلم مع التعلّق الآخر، ولا يلزم من ذٰلك مخالفة أحد العلمين للآخر بذاتيهما؛ لجواز اختلافهما بالتعلّقين.

وأيضًا لا يلزم من مخالفة العلم بالدليل للعلم بالمدلول، مخالفة كلّ علمٍ بأمرٍ للعلم بمخالف[1] ذٰلك الأمر، فقد ذكر المصنّف فيما تقدّم أنّ العلم الواحد يتعلّق بالحركة والسكون مع حصول المقابلة بينهما الّتي هي أخصّ من المخالفة.

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة]

قال المصنّف رحمه الله: «والإرادة منّا القصد، ومن الصانع - تعالى - العلم الداعي[2]. والفرق

---

(١) في «ر، ك»: «بمخالفة».

(٢) تعريف الإرادة

عرّفت الإرادة بتعاريف مختلفةٍ نذكر الأهمّ منها، وهي كما يلي:

هي اختيار كون شيءٍ في وقته. هي اختيار الفعل. هي ما يوجب كون الذات مريدًا. هي خلوص الداعي عن الصارف أو ترجّحه عليه. القصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. عبارةٌ عن صفةٍ شأنها تميّز الشيء عن مثله. مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالمًا بما يفعله، فهو مريدٌ. إذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمّي ذٰلك الميلان إرادةً. هي صفةٌ تقتضي تخصيص المفعولات بوجهٍ دون وجهٍ، ووقتٍ دون وقتٍ. عبارةٌ عن معنًى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه. إنّ الإنسان إذا علم، أو ظنّ، أو توهّم مصلحةً له في بعض الأفعال، فإنّه قد يجد من نفسه شوقًا ينبعث له إلى تحصيله، وذٰلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمّى بالإرادة. الإرادة منّا: القصد، ومن الصانع: العلم الداعي. الإرادة فينا هي نفس الداعي. هي صفة تقتضي ترجيح أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكلّ. إرادة الشيء: كراهة ضدّه. الإرادة فينا شوقٌ مؤكّدٌ يحصل عقيب داعٍ هو إدراك الشيء الملائم إدراكًا يقينيًّا أو ظنّيًّا موجبًا لتحريك الأعضاء لأجل تحصيل ذٰلك الشيء. في الأصل قوّةٌ مركّبةٌ من شهوةٍ وحاجةٍ

بين الإرادة والشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ ويريده، وليست إرادة الشيء كراهة ضدّه؛ لوجودها حالة الغفلة عن الضدّ، والعزم إرادةٌ جازمةٌ حصلت بعد تردّدٍ، والمحبّة الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب ومنّا إرادة الطاعة. والرضا قيل: إنّه الإرادة، وقيل: ترك الاعتراض. والإرادة لا تراد كالشهوة لا تُشتهى والتمنّي لا يتمنّى».

قال الشارح دام ظله: «في هٰذه المسألة مباحث:

الأوّل: في الإرادة فينا، ذهب قومٌ إلى أنّ الإرادة فينا» أي الّتي لنا «هي نفس الداعي»، والمراد بالداعي: علم الفاعل، أو ظنّه، أو اعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.

«والشيخ أبو إسحاق أثبت زائدًا عليه، وهو اختيار أبي الحسين البصريّ، فإنّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع، ثمّ يجد ميلًا وقصدًا إلى الإيجاد زائدًا عليه، وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد، وذٰلك يدلّ على ثبوت أمرٍ زائدٍ على الداعي في حقّنا.

الثاني:» أي البحث الثاني «الإرادة في حقّه - تعالى - هي نفس الداعي ليست أمرًا زائدًا عليه، ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق رحمه الله، واختاره أبو الحسين أيضًا. وقال السيّد المرتضى رحمه الله: إنّ الإرادة في حقّه - تعالى - صفةٌ زائدةٌ على ذاته،

وأملٍ، ثمّ جعلت اسمًا لنزوع النفس إلى شيءٍ مع الحكم فيه أنّه ينبغي أن يفعل أو ألّا يفعل. إنّها معنى ينافي الكراهة والاضطرار، فيكون الموصوف بها مختارًا فيما يفعله. انظر مصادر الأقوال في: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلاميّ، ج ١، ص ٦٩؛ شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ١٤.

وقد مضى البحث في ذٰلك»[١].

«الثالث:» أي البحث الثالث «الفرق واقعٌ بين الإرادة والشهوة؛ فإنّ الشهوة إرادةٌ تتضمّن التذاذًا بالمشتهى، والإرادة مجرّد القصد؛ ولهٰذا فإنّ المريض يريد شرب الدواء المرّ» عند الاحتياج إليه «ولا يشتهيه، بل ينفر طبعه عنه، وذٰلك يدلّ على المغايرة»، أي بين الإرادة والشهوة[٢].

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّه جعل الشهوة إرادةً مخصوصةً، وهي الّتي يتبعها التذاذٌ

---

(١) في المقصد الخامس، المسألة السادسة: في أنّه ـ تعالى ـ مريدٌ.

والأقوال في المسألة، أي في البحث الأوّل والثاني حسب كلمات الفاضل المقداد قدس سره، ما نصّه: «هل الإرادة والكراهة نفس الداعي، أو الصارف، أو مغايران لهما؟ فقيل: بالزيادة مطلقًا، أي في حقّنا وحقّ الواجب تعالى، وهو قول الأشاعرة. وقيل: بعدم الزيادة مطلقًا، لا في حقّنا ولا في حقّ الله تعالى، بل هما نفس الداعي والصارف، وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظنّ، وإليه ذهب المحقّق الطوسيّ رحمه الله. ومختار المصنّف [العلّامة] رحمه الله ومذهب أبي الحسين وجماعةٍ من المحقّقين هو أنّهما زائدان في حقّنا لا في حقّ الله تعالى». إرشاد الطالبين، ص ١١٨؛ وراجع: تسليك النفس، ص ٨٧؛ وهٰكذا رأي الفاضل المقداد قدس سره في: اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٣٧.

(٢) انظر هٰذا الفرق بينهما في: المحصّل، ص ٢٥٦؛ نقد المحصّل، ص ١٦٨؛ تسليك النفس، ص ٨٨؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٩؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٣٧؛ مفاتيح الغيب، ص ٢٦٩.

ومن جانبٍ آخر الفرق بين الإرادة والشهوة أنّ الإرادة قد تتعلّق بالإرادة وبالكراهة، بأن يريد الإنسان إرادته لشيءٍ أو كراهته له، وكذا الكراهة، ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مرادًا ومكروهًا معًا؛ لإنّ إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد، وهٰذا بخلاف الشهوة؛ فإنّه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيءٍ إلّا بمعنى الإرادة، كما قيل لمريض: أيّ شيءٍ تشتهي؟ فقال: أشتهي ألّا أشتهي، وكذا النفرة لا تتعلّق بالنفرة. راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٣٩ و٣٤٠؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٤٧.

بمتعلّقها - أعني المشتهى - وذٰلك لا يدلّ على مغايرتها للإرادة المطلقة إلّا بالمغايرة الثابتة بين العامّ والخاصّ، وحينئذٍ يكون كلّ مشتهًى مرادًا، وأكثر المتكلّمين على خلاف ذٰلك؛ فإنّ الملاذّ المحرّمة مشتهاةٌ لكلّ ذي طبعٍ سليمٍ، وإلّا لم يكن في تركها مشقّةٌ، فالتكليف بتركها يعتمد ذٰلك، وليست مرادةً عندهم إلّا لمرتكب القبيح؛ لأنّ إرادة القبيح قبيحةٌ.

«الرابع:» أي البحث الرابع «ذهب قومٌ إلى أنّ إرادة الشيء كراهة ضدّه[1]، والشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله أبطل ذٰلك[2] بأنّا قد نريد شيئًا حال الغفلة عن الضدّ» أي ضدّ ذٰلك الشيء «وذٰلك يوجب المغايرة»؛ لاستحالة كون المغفول عنه مكروهًا حال الغفلة عنه.

قوله: «والحقّ أنّ إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدّ بشرط التفطّن له[3]، فهٰؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه»، فإنّ كراهة ضدّ الشيء لازمةٌ لإرادة ذٰلك

---

(١) مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ وكثيرٍ من أصحابه: أنّ عين إرادة الشيء كراهيةٌ لأضداد ذٰلك الشيء. راجع: المغني، ص ٤٠، فصلٌ في أنّ الإرادة لا يجوز أن تكون كراهةً على وجهٍ، ذكر فيه وجوهًا مختلفةً لردّ مختار الأشعريّ؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٤٦٥ وذكر فيه حجّة الطرفين وناقشها؛ وراجع: كشف المراد، ص ٢٥٢؛ مناهج اليقين، ص ٢٠٢؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٤١؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ٧٣؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٤٧.

(٢) واقتبس الرازيّ منه رأيًا واستدلالًا في: المحصّل، ص ٢٥٦، وقد أخذ في سائر مباحث متعلّقةٍ بالإرادة أيضًا من آراء واحتجاجات أبي إسحاق النوبختيّ في: المحصّل، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٣) وهٰكذا عند المحقّق الطوسيّ قدس سره؛ حيث قال: «الصواب أن يقال: إرادة الشيء يلزمها كراهة ضدّه، بشرط التفطّن للضدّ». نقد المحصّل، ص ١٦٨.

والحقّ عند الفاضل المقداد قدس سره أيضًا ما نصّه: «والحقّ أنّ إرادة الشيء يستلزم كراهة ضدّه لا أنّها نفسها، وإلّا لزم تصوّرها حينئذٍ وهو باطلٌ». اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٣٧.

الشيء عند التفطّن لذلك الضدّ من حيث مضادّته للمراد[١]، فإذا جعلوا كراهة الضدّ نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا لازم الشيء مكانه.

«الخامس:» [أي البحث الخامس][٢] «العزم إرادةٌ جازمةٌ حصلت بعد التردّد بسبب الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقليّة وعن الشهوات والنفرات المتخالفة، فإن لم يوجد ترجيحٌ لأحد الطرفين حصل التحيّر، وإن وجد» ترجيح أحدهما على الآخر، «حصل العزم، فالإرادة المبتدئة» على هٰذا «لا تسمّى عزمًا»؛ لكونها حاصلةً لا بعد التردّد؛ «ولهٰذا لا يوصف الله - تعالى - بالعزم»؛ لاستحالة التردّد عليه تعالى[٣].

«السادس: [أي البحث السادس] المحبّة هي الإرادة، لٰكنّها من الله - تعالى - لنا هي إرادة الثواب، ومنّا في حقّه - تعالى - هي إرادة الطاعة»، فإذا قلنا: هٰذا يحبّه الله تعالى، كان معناه أنّ الله - تعالى - أراد إيصاله الثواب، وإذا قلنا: هٰذا يحبّ الله كان معناه: أنّه يريد طاعة الله تعالى، فالمحبّة هي الإرادة من الله - تعالى - ومن العبد، لٰكنّها تختلف باختلاف المتعلّق[٤].

«وقد تطلق المحبّة على معنًى آخر» مغايرٍ للإرادة «باشتراك الاسم، وهي تصوّر كمالٍ من لذّةٍ، أو منفعةٍ، أو مشاكلةٍ، كمحبّة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه

---

(١) لم يرد في «م، ص»: «للمراد».

(٢) لم يرد ما بين المعقوفتين في النسخ، أضفناه هنا وللمباحث التالية طبقًا للموارد السابقة.

(٣) انظر: المحصّل، ص ٢٥٦؛ نقد المحصّل، ص ١٦٩.

(٤) انظر: المحصّل، ص ٢٥٦؛ نقد المحصّل، ص ١٦٩.

لمنعمه، والصديق لصديقه»[١].

ويمكن أن يقال: إنّ المحبّة في هٰذه الصورة ترجع أيضًا إلى الإرادة، وإن اختلفت غاياتها.

«السابع: [أي البحث السابع] الرضا، قيل: إنّه الإرادة، وذهب إليه أبو الحسن الأشعريّ. وقيل: إنّه عبارةٌ عن ترك الاعتراض»[٢]، فمعنى "الرضا بالفعل" كون فاعله غير معترضٍ فيه، فالكفر وأنواع القبائح الواقعة الّتي نهى الله - تعالى - عنها، يكون الله - تعالى - راضيًا بها عند الأشاعرة على التفسير الأوّل؛ لأنّه - تعالى - أرادها، وإلّا لم تكن واقعةً، وغير راضٍ بها على التفسير الثاني؛ لأنّه لم يترك[٣] اعتراضَ فاعلها فيها، بل اعترضه فيها بأن نهاه عنها، وحظرها عليه، ورتّب عليها عقابه.

«والعجب أنّ أبا الحسن فسّر المحبّة والرضا بالإرادة، وعنده الكفر مرادٌ، فيكون محبوبًا» أي لله تعالى «ومرضيًّا به، وذٰلك ينافي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

---

(١) وهٰكذا قال المحقّق الطوسيّ قدس سره، ما نصّه: «والمحبّة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدأ فعل، وهو الّذي نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة، وعلى تصوّر كمال من لذّة، أو منفعة، أو مشاكلة، كمحبّة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والوالد لولده، والصديق لصديقه». نقد المحصّل، ص ١٦٩.

(٢) والرضا قال أبو الحسن الأشعريّ: إنّه إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد، وهٰذا من الله تعالى، وأمّا من العبد، فهو ترك الاعتراض. نقد المحصّل، ص ١٦٩.

(٣) في هامش «ي»: «أي الله تعالى».

الْفَسادَ﴾[١]، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾»[٢].

«الثامن: الإرادة لا تراد» أي لا تتعلّق بها إرادة الموصوف بها «لأنّها غير مقصودةٍ لذاتها، كما أنّ الشهوة لا تشتهى»، والحقّ أنّ الشهوة لا تتعلّق بها شهوةٌ أخرى للموصوف بها، وأمّا تعلّق شهوة غيره بشهوته، فالحقّ الجواز.

وقوله في الإرادة: «لأنّها غير مقصودةٍ لذاتها» فيه نظرٌ؛ فإنّ كون الشيء غير مقصودٍ لذاته لو كان مقتضيًا لعدم تعلّق الإرادة به، لزم ألّا يكون شيءٌ من الحركات والأفعال المتوصّل بها إلى غيرها مرادًا، وإنّه محالٌ.

قوله: «والتمنّي لا يُتمنّى وإن كان لذيذًا، والفائدة في ذٰلك» أي في هٰذا البحث، وهو كون الإرادة لا تراد «أنّ بعض المجبّرة قالوا: كلّ فعلٍ مرادٌ، وإرادة الواحد منّا فعلٌ، فلها إرادةٌ، فإمّا أن يتسلسل» بأن تكون لكلّ إرادةٍ إرادةٌ إلى غير النهاية «أو ينتهي إلى إرادةٍ قديمةٍ»، فيلزم الجبر.

«والجواب: الإرادة وإن صدرت عنّا، فإنّها لا تراد، كما أنّ التمنّي لا يتمنّى» وإن كان لذيذًا، وهٰذا جوابٌ بالمعارضة بالمثل، وذٰلك أنّ عندهم أنّ كلّ لذيذٍ يتمنّى، والتمنّي لذيذٌ في نفسه، فيجب كونه متمنّيًا، وليس كذٰلك؛ فإنّ التمنّي لا يتمنّى.

واعلم أنّه مع تسليم كون الإرادة فعلًا، وكون كلّ فعلٍ مرادًا، لا يمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كلّيّة الكبرى بأن يقال: لا نسلّم أنّ كلّ فعلٍ مرادٌ. وقولهم في المعارضة: "بأنّ التمنّي لذيذٌ" ممنوعٌ، وبطلانه ظاهرٌ.

---

(١) سورة البقرة: ٢٠٥.

(٢) سورة الزمر: ٧.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس](١)

قال المصنّف: «وكلام النفس هذيانٌ، وإلّا لم يجز أن نصف أحدًا بأنّه غير متكلّمٍ أخرسًا(٢) كان أو ساكتًا».

قال الشارح دام ظله: «قد بيّنّا فيما مضى(٣) أنّ أبا الحسن الأشعريّ يثبت معنًى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفسانيّ المغاير للحروف والأصوات، وبيّنّا أنّه»

---

(١) والتعابير في تعريفه مختلفةٌ، بعضها كما يلي: هو الّذي يزوره في نفسه الناطق قبل أن يتكلّم به مرتّبًا ترتيب العبارات، ثمّ يظهره بها. إنّه حديث النفس وهو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المفهومة المعلومة على وجهٍ مخصوصٍ. الكلام هو كلام النفس تحقيقًا، ولٰكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضًا تسمّى كلامًا. هو القول القائم بالنفس الّذي تدلّ عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات. هو الفكر الّذي يدور في الخلد، وتدلّ عليه العبارات تارةً، وما يصطلح عليه من الإشارات أخرى. عبارةٌ عن مدلول الكلام اللفظيّ. المعنى الحاصل في النفس. كلّ ما يحصل في النفس من حيث يدلّ عليه بعبارةٍ أو كتابةٍ أو إشارةٍ، فهو كلام النفس، سواءٌ أكان علمًا، أم إرادةً، أم طلبًا، أم إخبارًا، أم استخبارًا، أم غير ذٰلك. هو المعنى القائم بالنفس الّذي هو مدلول الكلام اللفظيّ. هو المعنى القائم بذات الله ـ تعالى ـ في الأزل. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥ ـ ٨٣؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٤٦؛ نقد المحصّل، ص ١٧٠؛ شرح العقائد النسفيّة، ج ١، ص ٨٧؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٧٣؛ شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٩٠؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٢١١؛ هداية الأمّة، ص ٧٨٨؛ إحقاق الحقّ، ج ١، ص ٢٢١؛ دلائل الصدق، ج ٢، ص ٢٤٥؛ شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ٢٩٣.

(٢) في الياقوت (المطبوع) و«ر، ي، م، ك، ص»: «أخرس». وما أثبتناه من «ط»، ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ.

(٣) في المقام الأوّل من المسألة السابعة من المقصد الخامس.

أي ذٰلك المعنى «غير معقولٍ؛ فإنّ العقلاء كافّةً لا يصفون بالمتكلّم إلّا من صدرت منه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معنًى قائمًا بالنفس، لما صحّ سلبه عنهما» أي عن الأخرس والساكت «لوجود المعنى» أي الّذي يزعمون أنّه عبارةٌ عن الكلام «فيهما» أي في الأخرس والساكت «وقد مضى البحث في ذٰلك على سبيل الاستقصاء»[١].

[المسألة السادسة: في حد اللذة والألم][٢]

---

(١) في المقام الأوّل من المسألة السابعة من المقصد الخامس.

(٢) الألم:

في الفرنسيّة: (Douleur)

في الإنكليزيّة: (Pain)

في اللاتينيّة: (Dolor)

الألم مصدر ألم يألم، كعلم يعلم.

اللذّة:

في الفرنسيّة: (Plaisir)

في الإنكليزيّة: (Pleasure)

وهما مشتقّان من الأصل اللاتينيّ (Placere)

وهما كيفيّتان وجدانيّتان وبدهيّتان، أي هما من الأحوال والكيفيّات النفسانيّة الأوّليّة، فلا يعرّفان، بل تذكر خواصّهما وشروطهما وأسبابهما، دفعًا للالتباس اللفظيّ، وقد صرّح بذٰلك الفاضل المقداد قدس سره بقوله: «الألم واللذّة نوعان من الإدراك، حصل لهما التخصيص بنوعٍ من الإضافة إلى المنافي والملائم، فيشترط حينئذٍ في محلّهما الحياة، وحيث إنّهما من الأمور

قال المصنّف: «والألم إدراك المنافي، واللذّة إدراك الملائم، وليست[1] الخلاص عن الألم؛ لِلَذّة المُبصِر مبتدئًا لصورةٍ جميلةٍ».

قال الشارح دامَ ظِلُّهُ: «هٰذا حدّ الألم واللذّة عند الأوائل» يعني الحكماء[2]،

الوجدانيّة لا يفتقران إلى التعريف، لٰكن يقال فيهما على سبيل الحمل تنبيهًا عليهما ...». في: إرشاد الطالبين، ص ١٢١.

واستدلّ الشريف الجرجانيّ على بدهيّتهما بقوله: «لأنّ كلّ عاقلٍ، بل كلّ حسّاسٍ يدركهما من نفسه، ويميّز كلّ واحدٍ منهما عن صاحبه، ويميّزهما عمّا عداهما بالضرورة (فلا يعرّفان) لتحصيل ماهيّتهما، فإنّ الاحساس الوجدانيّ بجزئيّاتهما قد أفاد العلم بتلك الماهيّة على وجهٍ لا يتأتّى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب، كما في سائر المحسوسات على ما مرّ، وهٰذا ممّا لا يخفى على ذي انصافٍ. نعم، قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواصّ؛ دفعًا للالتباس اللفظيّ». شرح المواقف، ج ٦، ص ١٣٤؛ وراجع: المعجم الفلسفيّ، ج ١، ص ١٢٣، ج ٢، ص ٢٨٢.

وأضاف الفاضل المقداد قدّس سرّه قيد الحيثيّة إلى التعريف المذكور، وعرّفهما هٰكذا: «اللذّة إدراك الملائم من حيث هو ملائمٌ، والألم هو إدراك المنافي من حيث هو منافٍ، وشرطنا الحيثيّة في القسمين؛ وذٰلك لأنّ إدراك الصوت الطيّب والصورة الحسنة من حيث إنّهما موجودان، أو محدثان، أو من حيث العرضيّة، أو الجسميّة، لا يوجب لذّةً، وإدراك الضرب ـ مثلًا ـ من حيث إنّه موجودٌ، أو عرضٌ حادثٌ، لا يوجب ألمًا، بل الموجب للّذّة والألم هو إدراك متعلّقهما من حيث هو ملائمٌ، أو منافٍ». إرشاد الطالبين، ص ١٢١؛ وانظر قيد الحيثيّة واختلاف المنافاة والملائمة بالقياس إلى الأشخاص في: الإشارات والتنبيهات، ص ١٣٨، وشرح المحقّق الطوسيّ عليه، ج ٣، ص ٣٤٣؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٦٤؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ١٣٤؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٤٣.

(١) الضمير راجع إلى اللذّة.

(٢) في: فصوص الحكم، ص ٦٤؛ الفصل الأخير من المقالة الثامنة والفصل السابع من المقالة

فإنّهم «قالوا: الألم إدراك المنافي، واللذّة إدراك الملائم. والمعتزلة أيضًا حدّوهما» أي الألم واللذّة «بذٰلك» أي بهٰذين الحدّين[١].

«واتّفق الكلّ» أي المتكلّمون والحكماء «على أنّ الألم وجوديٌّ، واختلفوا في اللذّة، فذهب محمّد بن زكريّا الطبيب[٢]، إلى أنّ اللذّة عبارةٌ عن

العاشرة من إلٰهيّات الشفاء؛ الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٣٧؛ الشفاء (الإلٰهيّات)، ص ٣٦٩؛ النجاة، ص ٥٩١؛ التحصيل، ص ٥٦٠ ـ ٨٣٦؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٨٨؛ التعريفات، ص ٨٣؛ الأسفار، ج ٤، ص ١١٧.

(١) وأشار الرازيّ إلى تشابه تعريفهما عند الفلاسفة والمعتزلة، ما نصّه: «وزعم ابن سينا أنّ اللذّة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه قالوا: لأنّ المدرك إن كان متعلّق الشهوة كالحكّة في حقّ الأجرب، كان إدراكه لذّةً، وإن كان متعلّق النفرة كما في حقّ السليم، كان إدراكه ألمًا، ومثل هٰذا الكلام لا يفيد القطع، بأنّ الألم ليس إلّا الإدراك». المحصّل، ص ٢٥٨؛ مناهج اليقين، ص ٢٠٥.

(٢) أبو بكرٍ محمّد بن زكريّا الرازيّ الفيلسوف والطبيب المشهور. ونقل ابن خلّكان أنّ ابن زكريّا كان مسيحيًّا أولًا، ثمّ أسلم، أسّس مشفًى بالريّ، ثمّ ببغداد في أيّام المكتفي، ومن أخباره أنّه كان في شبيبته يضرب بالعود ويغنّي، فلمّا التحى وجهه، قال: كلّ غناءٍ يخرج من بين شاربٍ ولحيةٍ لا يستظرف، فنزع عن ذٰلك، وأقبل على دراسة كتب الطبّ والفلسفة، فقرأها ونال منها كثيرًا، وألّف كتبًا كثيرةً، أكثرها في صناعة الطبّ وسائرها في ضروب من المعارف الطبيعيّة والإلٰهيّة، إلّا أنّه توغّل في العلم الإلٰهيّ وما فهم غرضه الأقصى، فاضطربت لذٰلك آراؤه. صنّف الحاوي في نحو ثلاثين مجلدًا في الطبّ، وكتاب الجامع وهو كبيرٌ، وكتاب الأعصاب، والمنصوريّ، وغير ذٰلك. طال عمره، ثمّ عمي في آخر عمره، وتوفّي عام ٣١١ هـ، أو قريبًا من سنة ٣٢٠ هـ

الخلاص عن الألم، أو[١] أنّ اللذّة هي الخروج عن الحالة الطبيعيّة»[٢]، فهي

ومن أمثالهم في حقّه: إنّ الطبّ كان معدومًا، فأحياه جالينوس، وكان متفرّقًا، فجمعه الرازيّ، وكان ناقصًا، فكمّله ابن سينا.

ومن كلامه: عالج في أوّل القوّة بما لا تسقط به القوّة، ومن كلامه أيضًا: مهما قدرت أن تعالج بالأغذية، فلا تعالج بالأدوية، ومهما قدرت أن تعالج بدواءٍ مفردٍ، فلا تعالج بدواءٍ مركّبٍ.

راجع: وفيات الأعيان، ج ٥، ص ١٥٧؛ تاريخ الإسلام، ج ٢٣، ص ٤٢٧؛ الكنى والألقاب، ج ١، ص ٢٤؛ توضيح المراد، ١٢٥؛ تاج العروس، ج ١٤، ص ١١٨.

(١) في أنوار الملكوت و«ص، ط، ك»: «و».

(٢) وقيل: عودٌ إلى الحالة الطبيعيّة بعد الخروج منها. وقيل: الخروج عن المؤلم، كما في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٧٦ و٢٧٧؛ ونقل التعريفين في: تسليك النفس، ص ٩٢.

والتعريف الثاني هٰكذا في: نقد المحصّل، ص ١٧١؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٧٦ و٢٧٧؛ مناهج اليقين، ص ٢٠٥؛ كشف المراد، ص ٢٥١؛ ولٰكنّه في نقل الرازيّ عن ابن زكريّا: «اللذّة: عبارةٌ عن الخروج عن الحالة غير الطبيعيّة. والألم: عبارةٌ عن الخروج عن الحالة الطبيعيّة». المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٨٧؛ وقال العلّامة حسن زاده آملي في تعليقته على "كشف المراد" في ذيل هٰذا النقل ما هٰذا ملخّصه: «... كلمة غير [في غير الطبيعيّة] كما في المطبوعة زائدةٌ. وهٰذا التصحيف قد تطرّق في كتبٍ أخرى كالأسفار [ج ٤، ص ١١٨] ...، وكالمباحث المشرقيّة للفخر الرازيّ ...، وعبارة الأسفار مأخوذةٌ من المباحث، ولٰكن العبارة محرّفةٌ، وقد تصرّف فيها من لا دراية له في فهم أساليب العبارات العلميّة. والعبارة في نسخةٍ مخطوطةٍ من المباحث عندنا هٰكذا: زعم محمّد بن زكريّا أنّ اللذّة عبارةٌ عن الخروج عن الحالة الطبيعيّة، وسبب هٰذا الظنّ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ... إلخ. وعبارة الخواجة موافقةٌ لها. نسخة التجريد المنسوبة إلى خطّ الخواجة أيضًا موافقةٌ لما اخترناه». كشف المراد، ص ٥٧٢ و٥٧٣.

ولا يخفى أنّ كتاب المباحث المشرقيّة (بعض نسخه) ليس أوّل كتابٍ زيدت فيه لفظة "غير"، بل نراها في بعض كتب ابن سينا أيضًا كقوله: «وكلّ كمالٍ، فهو أمرٌ طبيعيٌّ ومنعكسٌ، وكلّ شعورٍ

على هٰذين التفسيرين عدميّةٌ[١].

«وأبطل الشيخ المصنّف الأوّل» أي التفسير الأوّل للّذّة، أعني الخلاص عن الألم «بأنّ اللذّة تحصل وإن يسبق الألم، كمن وقعت عينه على صورةٍ جميلةٍ ابتداءً، فإنّه يلتذّ بها من غير سابقة ألم الشوق، فلا تكون اللذّة خلاصًا منه»؛ لأنّ الخلاص من الشيء إنّما يتحقّق بعد ثبوت ذٰلك الشيء، والألم هنا لم يتحقّق، فلا يتحقّق الخلاص منه مع تحقّق اللذّة، فهي مغايرةٌ للخلاص من الألم.

قوله: «والثاني أيضًا باطلٌ» يريد به التفسير الثاني للّذّة، أعني الخروج عن الحالة الطبيعيّة، ووجه بطلانه أنّ الخروج عن الحالة الطبيعيّة كما يكون عند اللذّة، فكذا يكون عند الألم؛ إذ لا بدّ في كلتا الحالتين من تبدّل حالٍ ما وانفعال الحاسّة إن كان الألم واللذّة جسمانيّين.

«والسّبب فيه» أي في هٰذا الخطإ في التعريف «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات[٢]؛ لأنّ اللذّة إنّما تحصل بالإدراك الّذي لا يحصل إلّا بانفعال الحاسّة انفعالًا يقتضيه تبدّل حالٍ ما»[٣].

بأمرٍ طبيعيٍّ لقوةٍ ما، فهو التذاذٌ لها، وربّما اتّفق في بعض القوى ألّا يلتذّ إلّا عند مفارقة الحال غير طبيعيّةٍ، فيظنّ أنّ اللذّة خروجٌ عن الحالة غير الطبيعيّة، وكأنّ الثبات على الحالة الطبيعيّة لا يجوز أن يكون لذيذًا». رسالة في الأدوية القلبيّة، ص ٢٢٨.

(١) وانظر إبطال التعريفين أيضًا في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٧٧؛ تسليك النفس، ص ٩٢. وإبطال الثاني في: مناهج اليقين، ص ٢٠٥.

(٢) قال ابن سينا: «وإنّما وقع هٰذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وقد عرف في كتاب سوفسطيقا أنّ هٰذا إحدى المغالطات». رسالة في الأدوية القلبيّة، ص ٢٢٨.

(٣) كما في: نقد المحصّل، ص ١٧١.

[المسألة السابعة: في ماهية القدرة][1]

---

(١) عرّفوها بعباراتٍ مختلفةٍ وترجع بعضها إلى بعضٍ، وهي كما يلي:
اسمٌ جامعٌ لكلّ ما لا يصحّ الفعل دونه، كالحياة والعلم وصحّة الجارحة. أصول الدين (للبغداديّ)، ص ٤٠. في وضع اللسان عبارةٌ عن الصفة الّتي بها يتهيّأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٥٤. ما يحصل بها المقدور عند تحقّق الإرادة وقبول المحلّ. المصدر السابق، ص ٥٩. معنى توجب كون الذات قادرة. أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٤٥. ما يتأتّى به الإيجاد على تقدير تهيئة، من غير استحالة ذٰلك على نحو ما في التميز والتخصيص بالإرادة. غاية المرام، ص ٨٣. عبارةٌ عن معنًى يتأتّى به الإيجاد بالنسبة إلى كلّ ممكنٍ. المصدر السابق، ص ٩٦؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٣٩٦. عبارةٌ عن سلامة الأعضاء. المحصّل، ص ٢٥١؛ معارج الفهم، ص ٢٦١. يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. نقد المحصّل، ص ٤٧٧. هي صفةٌ للحيّ باعتبارها يصحّ منه أن يفعل وألّا يفعل. قواعد المرام، ص ٤٢. إنّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء وصحّتها وصحّة البِنية والأعصاب واتّصالها. (كما في المتن عن المصنّف وأبي الحسين البصريّ وجماعةٍ من المعتزلة). وقال الخيّاط أيضًا: «إنّ القدرة هي من صحّة الجوارح وسلامتها من الآفات». الانتصار، ص ٨٠. معنى يخلقه الله ـ تعالى ـ في جزء الجسم الحيّ المبنيّ بِنيةً مخصوصةً يوجب كون هٰذه الجملة على حالة القادر، ثمّ يصحّ منها الفعل؛ لاختصاصها بتلك الحالة. (كما في المتن عن السيّد المرتضى قدّس سرّه، وجماعةٍ من البصريّين، والأشعريّة). هي الصفة الّتي باعتبارها يكون الحيوان إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك، تبعًا للداعي وعدمه. نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٣٩. صفةٌ تقتضي صحّة الفعل من الفاعل، لا إيجابه. كشف المراد، ص ٢٤٨. هي كيفيّةٌ قائمةٌ بالذات. إرشاد الطالبين، ص ٩٤. القوّة المنبثّة في العضلات الّتي هي مبدأٌ للأفاعيل المختلفة بانضمام إراداتٍ شتّى. نقد المحصّل، ص ٤٩٩. هي صفةٌ تقتضي التأثير وفق الإرادة. اللوامع الإلٰهيّة، ص ١٣٣؛ هي الصفة الّتي باعتبارها يصحّ من الفاعل طرفا الفعل والترك. شرح المواقف، ج ٨، ص ١١٤. إنّها صفةٌ شأنها التأثير والإيجاد. شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٤٠. بمعنى التمكّن من الفعل والترك. المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٥. عبارةٌ عن المعنى الّذي به يوجد الشيء مقتدرًا بتقدير الإرادة والعلم، واقفًا على وفقهما.

علم اليقين، ج ١، ص ٢٠٣. هي التمكّن من إيجاد الشيء. صفةٌ تقتضي التمكّن. جامع الأفكار، ج ٢، ص ٣٨٧. اعتدال مزاج الأعصاب في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة. المحصّل، ص ٤٩؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢١٠. هي عرضٌ زائدٌ على صحّة البِنية والصلابة تقتضي صحّة الفعل، أو هي نفس صحّة البِنية والصلابة. معارج الفهم ١٦٦ و١٦٧.

راجع أيضًا: الفصل الثاني من المقالة الرابعة، والفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأوّل من المقالة الثامنة من "إلٰهيّات الشفاء"؛ المباحثات، ص ٣٣٦؛ النجاة، ص ٥٢٤؛ شرح كتاب النجاة، ص ٩٩، تعليقة صدر المتألّهين، ج ٢، ص ٧٢٨ و٧٣٤؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٧٩ وما يليها؛ شرح الإشارات (للرازيّ)، ج ١، ص ٢٦؛ شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٣٧ و٣٨؛ الكلّيّات، ج ٤، ص ١٢ و٣٠؛ الأسرار الخفيّة، ص ٤٨٧؛ إيضاح المقاصد، ص ١٣٨؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ١٢٣؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٤٨؛ شوارق الإلهام، ج ٤، ص ٢٨٩؛ شرح المصطلحات الفلسفيّة، ص ٢٨٧.

نسبة القدرة مع سائر الأسماء المتشابهة

قال القاضي عبد الجبّار: «اعلم أنّ الأسماء تختلف عليها، فتسمّى قوّةً واستطاعةً وطاقةً، وإن كانت الطاقة إنّما تستعمل فيما يوصل إليها؛ ولهٰذا لا يقال: إنّه ـ تعالى ـ مطيقٌ؛ لاستحالة المشقّة عليه. علامة اتّفاق هٰذه الألفاظ في المعنى أنّك لو أثبت ببعضها ونفيت ببعض، لتناقض الكلام». شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٤.

وقالوا: القدرة أخصّ من القوّة، ونوعٌ منها، وأنّ الجسم من حيث هو جسمٌ غير مؤثّرٍ، وإلّا لتساوت الأجسام في الآثار، بل إنّما يؤثّر باعتبار أمرٍ آخر يقارنه، ويسمّى ذٰلك الأمر الصفة المؤثّرة والقوّة، وفسّروها بأنّها مبدأ التغيّر في آخر من حيث هو آخر، وهي إمّا أن تؤثّر مع الشعور، أو بدونه، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يتشابه التأثير، أو يختلف، فهٰذه أربعة أقسامٍ: أحدها: الصفة المقترنة بالشعور المتّفقة في التأثير، وهي القوّة الفلكيّة. الثاني: المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير، وهي القوّة الحيوانيّة المسمّاة بالقدرة. الثالث: الصفة غير المقترنة بالشعور المختلفة في

قال المصنّف: «والقدرة عبارةٌ عن سلامة الأعضاء وصحّتها؛ لاستحالة الانفكاك، وقد أثبتها قومٌ من أصحابنا معنًى».

قال الشارح دامَ ظِلُّهُ: «اختلف الناس في "القدرة" الّتي لنا ما هي؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله إلى أنّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء[١] وصحّتها وصحّة البنية والأعصاب[٢] واتّصالها، وهو اختيار أبي الحسين البصريّ وجماعةٍ من المعتزلة. وذهب السيّد المرتضى - رحمه الله تعالى - وجماعةٌ من البصريّين، إلى أنّ القدرة معنًى يخلقه الله - تعالى - في جزءٍ من الجسم الحيّ المبنيّ بنيةً مخصوصةً يوجب كون هٰذه الجملة على حالة القادر، ثمّ يصحّ منها» أي من تلك الجملة «الفعل؛ لاختصاصها بتلك الحالة[٣]. والأشعريّة وافقوهم على ذٰلك» أي على كون القدرة معنًى «إلّا أنّهم نفوا الحال»، فلم يقولوا بإيجاب ذٰلك المعنى حالًا يتعلّق بالجملة؛ لكون الجملة موصوفةً بها يصحّ فيها[٤] الفعل.

التأثير، وهي القوّة النباتيّة. الرابع: غير المقترنة بالشعور المتشابه في التأثير، وهي القوّة الطبيعيّة. فالقدرة صفةٌ تؤثّر على وفق الإرادة، فخرج ما لا يؤثّر كالعلم؛ إذ لا تأثير له، وإن توقّف عليه تأثير القدرة، وما يؤثّر لا على وفق الإرادة كالقوى الطبيعيّة. انظر تفصيل هٰذا البحث وإشباع الكلام فيه في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٣٨ وما بعدها؛ شوارق الإلهام، ج ٢ ، ص٤٣٩ و٤٤٠.

(١) في «ي»: «الأعصاب»، وفي «م»: «الحاسّة».

(٢) في «ر، ك»: «الأعضاء».

(٣) قال السيّد المرتضى قدس سره: «قدر القدرة: هي الصحّة. وقيل: القدرة في حقّنا سلامة الأعضاء». رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٩.

(٤) في «ر، ي»: «منها».

«احتجّ المصنّف: بأنّ البنية متى صحّت صحّ وقوع الفعل عنها، ومتى صحّ وقوع الفعل عنها كانت» أي البنية «صحيحةً، فهما»[١] يعني صحّة وقوع الفعل وصحّة البنية «غير متفارقتين» أي لا يثبت أحدهما مع انتفاء الآخر «فأحدهما هو الآخر».

قوله[٢]: «وفي هٰذا الاستدلال نظرٌ؛ إذ التلازم لا يدلّ على الاتّحاد»، أي تلازم الشيئين لا يدلّ على كونهما شيئًا واحدًا؛ فإنّ المتضايفين متلازمان مطلقًا، والجوهر والعرض متلازمان خارجًا مع تحقّق المغايرة بينهما وعدم الاتّحاد.

«قوله: "وقد أثبتها قومٌ من أصحابنا معنًى" إشارةٌ إلى مذهب السيّد المرتضى رحمه الله تعالى، واحتجّ» يعني السيّد المرتضى «بأنّ افتراق[٣] الذاتين بصحّة الفعل» من إحداهما «وعدم صحّته» من الأخرى «مع تساويهما» في الذاتيّة؛ لأنّ الذوات عنده متساويةٌ، «يقتضي ثبوت أمرٍ زائدٍ» في الذات الّتي يصحّ وقوع الفعل منها على الذاتيّة المشتركة، وذٰلك الزائد إمّا أن يكون بالقدرة، أو البنية، أو الصفة، أي[٤] الحالة، والأوّل باطلٌ بوجهين:

أحدهما: أنّ القدرة لو أوجبت صحّة الفعل من دون الصفة، لما توقّف الإيجاب على شرطٍ[٥]، وإلّا لجاز أن تحلّ الحركة في الجسم، ولا يتحرّك لانتفاء شرطٍ منفصلٍ، لٰكنّ التالي باطلٌ؛ لأنّ صحّة الفعل موقوفةٌ على انتفاء الموانع، فليست صحّة الفعل حكمًا للقدرة.

---

(١) في أنوار الملكوت و«ك»: «فيهما».

(٢) أي قول الشارح العلّامة قدس سره.

(٣) في «ر، ط»: «اقتران»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر وسائر النسخ.

(٤) في «ر، م»: «أو».

(٥) في «خ»: «شرطٍ منفصلٍ».

الثاني: «أنّ القدرة تختصّ المحلّ، وصحّة الفعل صادرةٌ عن الجملة، فلم يكن ما يرجع إلى أحدهما مقتضيًا لما يرجع إلى الآخر» كزيدٍ وعمرٍو.

وأمّا الثاني - وهو كون الزائد عبارةً عن البنية - فباطلٌ أيضًا؛ لأنّ «البنية عبارةٌ عن أعصابٍ وحرارةٍ وبرودةٍ ورطوبةٍ ويبوسةٍ، وذٰلك يرجع إلى المحلّ»، فلم يجز أن توجب حكمًا «يرجع إلى الجملة، ولأنّ البنية حاصلةٌ في الميّت» مع عدم صحّة الفعل منه.

وإذا أبطل أن يكون المصحّح للفعل هو القدرة والبنية، ثبت أنّها صفة القادر[1]، أعني القادريّة.

«والجواب عن الأوّل» يعني إثبات الأمر الزائد الّذي تختصّ به الذات الّتي يصحّ منها الفعل «أنّ ذٰلك الزائد هو سلامة الأعضاء، وذٰلك كافٍ» في الافتراق[2] بصحّة[3] الفعل من إحدى الذاتين وعدم صحّته من الأخرى، «فلا دليل على الزائد» على ذٰلك.

«وعن الثاني» وهو مغايرة ذٰلك الزائد للقدرة «بالمنع من استحالة» كون ما يختصّ بالمحلّ مقتضيًا لما[4] يرجع إلى الجملة، وندّعي جواز كون الشيء «حالًّا في المحلّ ومقتضيًا للجملة حكمًا»، ثمّ إنّكم معترفون بأنّ صفة القدرة - أعني القادريّة - متعلّقةٌ بالجملة، مع أنّها تقتضي وجود كلّ جزءٍ من أجزاء الجملة، فقد اقتضى ما يرجع إلى الجملة ما يتعلّق بالمحلّ.

---

(١) في «خ»: «للقادر».

(٢) في «خ»: «الاعتراف».

(٣) في «خ»: «لصحّة».

(٤) في «خ»: «حكمًا».

قوله: «وهو الجواب عن البنية»، أي[١] وهٰذا هو الجواب عن دليله على[٢] مغايرة ذٰلك الزائد للبنية؛ إذ هو الدليل الّذي استدلّ به على مغايرته القدرة بعينه، فكان الجواب عنهما واحدًا.

قوله: «وبنية الميّت غير صحيحةٍ»، جوابٌ عمّا استدلّ به ثانيًا على مغايرة الزائد لصحّة البنية وهو وجود صحّة البنية من دون صحّة الفعل في الميّت.

وذٰلك أن يقال: لا نسلّم صحّة بنية الميّت، وظاهرٌ أنّها ليست صحيحةً؛ «لفقدان تردّد الروح فيها الّذي هو شرط في صحّة الفعل».

[المسألة الثامنة: في أن القدرة قبل الفعل[٣]]

قال المصنّف: «وهي ممّا يصحّ وجودها قبل الفعل واستدامتها بعده؛ إذ[٤] هي صحّة الأعضاء، وقد نفى قومٌ كون القدرة قبل الفعل، ويلزم[٥] عليه تكليف ما لا يطاق، وحدوث قدرته تعالى، أو قدم العالم، أو إثبات أمرٍ مستغنٍ عنه؛ لأنّ الحاجة إليها وجوده وقد وجد».

---

(١) لم يرد «أي» في النسخ عدا «خ».

(٢) في «خ»: «دليل عدم» بدل «دليله على».

(٣) ترتبط هٰذه المسألة بباب العدل حسب كلام القاضي عبد الجبّار، ما نصّه: «ووجه اتّصاله بباب العدل، أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذٰلك قبيحٌ، ومن العدل ألّا يفعل القبيح». شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

ولا يخفى أنّ البحث في القدرة الحادثة لا القديمة وقدرة الربّ عزّ وجلّ.

(٤) في «ر» والمطبوع من أنوار الملكوت: «و» بدل «إذ»، وما أثبتناه من سائر النسخ موافقٌ للمطبوع من الياقوت ومخطوطه مع شرح الجرجانيّ.

(٥) في «ر»: «يلزمه» وفي مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ: «فيلزم عليه بتكليف».

قال الشارح دامَ ظِلُّهُ: «ذهبت المعتزلة والأوائل إلى أنّ القدرة متقدّمةٌ على الفعل[١]، وقالت الأشعريّة: إنّها مقارنةٌ له[٢]، والشيخ أبو إسحاق المصنّف -

---

(١) قال الأشعريّ: «وأجمعت المعتزلة على أنّ الاستطاعة قبل الفعل». مقالات الإسلاميّين، ص ٢٣٠؛ حتّى أنّ الخوارزميّ ادّعى الضرورة في ذٰلك، كما في: مناهج اليقين، ص ١٥١؛ وراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٧.

فمن الفلاسفة ابن سينا؛ حيث استبعد كلام الأشاعرة واستقبحه بقوله: «فالقائل بهٰذا القول كأنّه يقول: إنّ القاعد لا يقوي على القيام، أي لا يمكن في جبلّته أن يقوم ما لم يقم، فكيف يقوم؟ وأنّ الخشب ليس في جبلّته أن ينحت منه بابٌ، فكيف ينحت؟

وهٰذا القائل لا محالة غير قويٍّ على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مرارًا، فيكون بالحقيقة أعمى». الفصل الثاني من المقالة الرابعة من: إلٰهيّات الشفاء، ص ١٧٧؛ وانظر أيضًا: الفصل الرابع من المقالة السادسة، والفصل الأوّل من المقالة الثامنة من: إلٰهيّات الشفاء؛ التحصيل، ص ٤٨١؛ بيان الحقّ بضمان الصدق، ص ١٤١.

وقام الرازيّ بعد التشنيع المذكور بالدفاع عن معتقد الأشاعرة وتأويله وتوجيهه في: المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٨٢.

وردّ العلّامة قدس سره على تأويله في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٥٠، وكذٰلك صدر المتألّهين في: الأسفار، ج ٣، ص ٩ وقال أيضًا: «أقول: لعمري إنّ تصحيح كلامهم بهٰذا التأويل والتفصيل أشنع وأقبح كثيرًا من كلامهم الواقع على الإجمال». الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص ١٦٨؛ وراجع: جامع الأفكار، ج ١، ص ٣٦٧؛ بحوثٌ في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٧٥.

وانظر رأي المعتزلة في: الانتصار، ص ٧٩ ـ ٨١؛ المختصر في أصول الدين، ص ٢١٦؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٦.

وأمّا الإماميّة، فقال شيخ الطائفة قدس سره: «والقدرة قبل الفعل دون أن تكون مصاحبه له». الاقتصاد، ص ١٠٤؛ وراجع: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٤٨؛ مناهج اليقين، ص ١٥١؛ نهج الحقّ، ص ١٢٩؛ إرشاد الطالبين، ص١٣٠؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٤١.

وعلى هٰذا الرأي قدماء الزيديّة، كما في مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم الرسّيّ، ج ١، ص ٥٩٧.

(٢) والمذاهب في المسألة حسب بيان الآمديّ وتعبيره هٰكذا: «مذهب أهل الحقّ من الأشاعرة: أنّ

رحمه الله تعالى - لمّا جعل القدرة عبارةً عن البِنية السليمة، وهي موجودةٌ قبل الفعل وبعده، لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدّمها»؛ لكون ذٰلك ضروريًّا، «وإنّما ذكر ما ذكر من الأدلّة على بطلان قولهم، بناءً على أنّها معنًى» زائدٌ على البِنية، «كما ذهب إليه أصحابه، واستدلّ على تقدّمها بوجوهٍ»[1]:

القدرة الحادثة لا تتقدّم على مقدورها، ولا تتعلّق به قبل حدوثه، بل وقت حدوثه، ووافقهم على ذٰلك: النجّار من المعتزلة، ومحمّد بن عيسى، وابن الراونديّ، وأبو عيسى الورّاق، وغيرهم. وذهب أكثر المعتزلة، والبكريّة، وكثيرٌ من الزيديّة، والمرجئة كضرار بن عمرٍو وحفصٍ الفرد: إلى أنّ القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه، وإنّما تتعلّق به قبل حدوثه ...». أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٩٦؛ وراجع: اللمع، ص ٩٣؛ المحصّل، ص ٢٥٣؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٨٢؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ٨٨؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١) لمزيد الاطّلاع على أدلّة المعتزلة والفلاسفة والإماميّة، انظر: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٥ (ذكر فيه عشرة وجوهٍ).

ومضافًا إلى الوجوه التالية، فقد استشهد الشيخ الطوسيّ قدس سره بقوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (سورة البقرة: ٦٣)؛ حيث حكى عن أبي عليٍّ أنّ «بقوّةٍ» معناه: بالقدرة الّتي جعلنا فيكم، ثمّ قال: «وذٰلك دلالة على أنّ القدرة قبل الفعل». التبيان، ج ١، ص ٢٨٧.

واستشهد أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٨) التبيان، ج ٥، ص ٤٩؛ وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ (سورة التوبة: ٤٢)؛ التبيان، ج ٥، ص ٤٣٥ و٤٣٦.

واستشهد العلّامة المجلسيّ قدس سره في قصّة سليمان عليه السلام وبلقيس بقول عفريتٍ من الجنّ: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (سورة النمل: ٣٩)، أي وإنّي على حمله لقويٌّ، وعلى الإتيان به في هٰذه المدّة قادرٌ، وعلى ما فيه من الذهب والجواهر أمينٌ. قال: «وفي هٰذا دلالةٌ على أنّ القدرة قبل الفعل؛ لأنّه أخبر بأنّه قويٌّ عليه قبل أن يجيء به». بحار الأنوار، ج ١٤، ص ١٢٣؛ وجاء هٰذا الوجه أيضًا في: بحوث في الملل والنحل، ج ٢، ص ١٨٣.

وهٰكذا من قدماء الزيديّة استدلّ ببعض الآيات القرآنيّة، كما في مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم

«الأوّل: أنّ الله - تعالى - كلّف الكافر بالإيمان حال كفره» اتّفاقًا، «فلو لم يكن قادرًا عليه» في تلك الحال، «لزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطلٌ بالإجماع»[1].

وإنّما ادّعى الإجماع على بطلان التكليف بما لا يطاق مع أنّ الأشاعرة جوّزوه؛ لأنّ اللازم كون كلّ تكليفٍ تكليفًا بما لا يطاق، وهٰذا هو باطلٌ بالإجماع، «فوجب أن يكون قادرًا على الإيمان حالة الكفر، وليست حالة الكفر هي حالة الإيمان، بل متقدّمةٌ» عليها قطعًا، فالقدرة على الإيمان متقدّمةٌ على الإيمان، وهو المطلوب.

«الثاني: أنّ القدرة لو كانت مع الفعل» أي مقارنةً له من غير تقدّمٍ «لزم» أحد الأمرين، وهو إمّا «قدم العالم، أو حدوث قدرة الله تعالى، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله».

الرسّيّ، ج١، ص ٥٩٧؛ ومن المعتزلة القاضي عبد الجبّار في: متشابه القرآن، ص ١١٧ ـ ١٥٢.

(١) بل بطلانه من الضروريّات كما قال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «وإنّما قلنا: إنّ تكليف ما لا يطاق قبيحٌ؛ لأنّه مركوزٌ في العقل قبح تكليف الأعمى نقط المصاحف، والمقعد العدو، والعاجز حمل الأجسام الثقال ونقلها، والعلم بقبح ذٰلك ضروريٌّ؛ لاجتماع العقلاء على ذٰلك، ولا علّة لذٰلك إلّا أنّه تكليفٌ بما لا يطاق، ومن ارتكب حسن ذٰلك لم تحسن منّا مكالمته، وإنّما ينبّه على غلطه بضرب الأمثال، كما يضرب الأمثال للسوفسطائيّة وأصحاب العنود الّذين دفعوا العلم بالمشاهدات والضروريّات، وإلّا فالاحتجاج لا يمكن معهم؛ لأنّ الاحتجاج إنّما يصحّ فيما يغمض ليردّ إلى ما يتّضح، فمن دفع الضروريّات لا يمكن احتجاجه بالردّ إلى ما هو أوضح منه؛ لأنّه لا شيء أوضح من الضروريّات، فمن دفعها سدّ الباب على نفسه». الاقتصاد، ص ١٠٥.

بيان الملازمة: أنّ قدرة الله - تعالى - إن كانت أزليّةً، وهي مقارنةٌ للفعل - أعني إيجاد العالم - كان العالم أزليًّا، وإلّا كانت حادثةً.

وأمّا بطلان كلّ واحدٍ من قسمي التالي، فبالإجماع.

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ النزاع إنّما هو في قدرة العبد، ولا[1] يلزم من وجوب مقارنة قدرة العبد لفعله مقارنة قدرة الله - تعالى - ولفعله.

«الثالث: أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لأجل إيجاده»، أعني إدخالَه في الوجود، «فعند وجوده يكون مستغنيًا عن القدرة، فلا يقع بها، فلا يكون قدرةً»[2].

«واحتجّوا» أعني القائلين باستحالة تقدّم القدرة على الفعل «بأنّ القدرة عرضٌ»، وكلّ عرضٍ فهو «لا يبقى»، فالقدرة لا تبقى، فلا تكون متقدّمةً على الفعل؛ إذ «لو تقدّمت لبقيت»، هٰذا خلفٌ[3].

«والجواب: المنع من الملازمة» بين تقدّمها وبقائها؛ لجواز استناد الفعل إلى قدرةٍ متجدّدةٍ، هٰكذا قال الشارح دام ظله في بعض كتبه[4].

---

(١) في «ي»: «فلا».

(٢) انظر الاستدلال بهٰذا الوجه من الشيخ الطوسيّ قدس سره في: الاقتصاد، ص ١٠٤.

(٣) انظر أدلّتهم في مصادرهم المتقدّمة آنفًا ونقاشها في سائر المصادر المذكورة. ونقل العلّامة قدس سره ستّة عشر وجهًا عنهم، وناقشها في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٤) مناهج اليقين، ص ١٥٢.

وفيه نظرٌ؛ لأنّ الكلام في القدرة الّتي يصحّ استناد الفعل إليها، والقدرة المتقدّمة على الفعل المعدومة قبل وجوده لا يكون لها أثرٌ في الفعل البتّة، فلا تكون قدرة عليه.

قوله: «ومن صحّة بقاء الأعراض»، وينبغي أن يقال: "ومن امتناع بقاء الأعراض"؛ لأنّه يدّعي صحّة بقائها، فكيف يمنع منه؟!

قوله: «ومن إثبات أمرٍ زائدٍ على البنية» هو القدرة، بل القدرة نفس البنية[1]، وهي باقيةٌ بالضرورة ومتقدّمةٌ على الفعل قطعًا، وهٰذا المنع لا يتأتّى على تقدير تسليم كون القدرة معنًى زائدًا على البنية، والبحث مع الخصم إنّما هو على تقديره، كما ذكره دام ظله.

قوله: «واعترض بعض المتأخّرين» يعني فخر الدين الرازيّ «على الأوّل بأنّه» أي لزوم تكليف ما لا يطاق «واردٌ على المعتزلة؛ لأنّه» يعني المكلّف حال حصول القدرة على الإيمان (أعني حال الكفر بزعمهم) لا يمكنه الفعل (أعني الإيمان) لاستحالة الجمع بين المتقابلين، وهما الإيمان والكفر، «وحال حصول الفعل» أعني الإيمان «لا قدرة له عليه» لوجوبه[2].

«وعلى الثاني: أنّ المؤثّر في أفعال الله - تعالى - هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا التعلّقات السابقة، فلا أثر لها البتّة، وهٰذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد»؛ لكونها عرضًا لا يبقى.

---

(١) كما في: معارج الفهم ١٦٦ و١٦٧.

(٢) انظر: المحصّل، ص ٢٥٣. وأجاب عنه في: نقد المحصّل، ص ١٦٦.

«وعلى الثالث: بالنّقض بالعلّة والمعلول»، فإنّا نقول: المعلول إنّما يحتاج إلى العلّة في إيجاده، فإذا وجد استغنى عنها، فلا تكون العلّة مؤثّرةً في المعلول، هٰذا خلفٌ[١].

«والجواب عن الأوّل: أنّ القدرة على الفعل ليست بأن توجد الفعل أوّل زمان وجودها، بل بأن توجده في ثاني الحال»، وحينئذٍ لا يكون قول المعترض "أنّه لا يمكنه الفعل" - يعني الايمان حال الكفر - صادقًا، وحال الكفر يتعلّق بتمكّنه، لا بالفعل.

«وعن الثاني: أنّ الفعل حال حدوثه يكون واجبًا لا تأثير للتعلّق فيه، ثمّ كيف يصحّ استناد التأثير إلى التعلّق، ومعنى تعلّق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه؟!»[٢].

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّه إن أراد "أنّه في حال حدوثه يكون واجبًا لذاته" منعناه، وهو ظاهر الاستحالة؛ وإن أراد به أنّه واجب الوجود بغيره، فلا نسلّم أنّه لا تأثير للتعلّق فيه على هٰذا التقدير؛ إذ المدّعى أنّ ذٰلك الغير هو التعلّق، ووجوب الوجود بالتعلّق لا يقتضي الاستغناء عن التعلّق.

قوله: «ومعنى تعلّق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه» ممنوعٌ، واستحالته ظاهرةٌ، وإلّا لم تكن قدرة الله - تعالى - في الأزل متعلّقةً بشيءٍ؛ لعدم تأثيرها في شيءٍ، وإنّه محالٌ، ولاستحال تعلّق قدرته - تعالى - بالقبائح، وهو خلاف مذهبه.

---

(١) انظر: المحصّل، ص ٢٥٤.

(٢) انظر: المحصّل، ص ٢٥٤.

«وعن الثالث:» أعني النقض بالعلّة والمعلول «أنّ العلّة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثّرةً فيه، وكذٰلك حال وجود المعلول لانضياف القبل والحال إليها»؛ لأنّ العلّة تؤثّر في المعلول من حيث هو هو، لا باعتبار كونه قبل وجوده، أو حال وجوده، فإذا أخذ المعلول مقيّدًا بقبل وجوده كان وجوده في ذٰلك الوقت ممتنعًا من حيث الفرض، وكذا إذا قيّدناه بحال وجوده، فإنّه يصير واجبًا في ذٰلك الوقت وجوبًا مستندًا إلى الفرض، فلا يكون أثرًا للعلّة، وامتناع تأثير العلّة في المعلول إنّما كان لانضياف القبل والحال - أي قبل وجود المعلول وحال وجود المعلول - إليها، أي إلى العلّة؛ لأنّ انضياف الأوّل إليها يقتضي امتناع وجود المعلول، والثاني يقتضي وجوب وجوده، وهما يقتضيان عدم الاستناد إلى العلّة، فلم يتحقّق نقض الدليل بالعلّة والمعلول؛ فإنّ النقض إنّما يتحقّق بحصول تأثير العلّة في المعلول حال وجوده، وقد بيّنّا امتناعَه.

قوله: «واعترض المحقّق على الأوّل» من أدلّة أصحابنا القائلين بتقدّم القدرة على الفعل «بأنّ الكافر مكلّفٌ بالإيمان من حيث هو قادرٌ حتّى يؤمن في حال قدرته، وهٰذا ليس تكليفًا بما لا يطاق، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان - لو كان مكلّفًا بالإيمان - لزم تكليف ما لا يطاق»[1].

وهٰكذا الوجه الثالث، فإنّ الحاجة إلى القدرة وحدها - لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها - مأخوذةٌ مع حدوث الفعل أو عدمه[2].

---

(١) نقد المحصّل، ص ١٦٦.

(٢) المصدر السابق.

«وعلى الثاني» أعني إلزام أحد المحالين، وهما: حدوث قدرة الله تعالى، أو قدم العالم «بأنّه لا نسبة لقدرة الله - تعالى - إلى قدرة العبد»، فلا تقاس عليها، والكلام إنّما هو في قدرة العبد، «مع أنّ قدرة الله - تعالى - إذا أُخذت مع وجود الإرادة أو عدمها، لا يبقى للاختيار وجهٌ»؛ لوجوب الفعل في الأوّل وامتناعه في الثاني، وهما يحيلان القدرة عليه، «كما قيل في العبد»[1].

قوله: «والجواب عن الأوّل: أنّ الكافر إنّما يكون قادرًا حال وجود الإيمان عندكم وهو» أي الإيمان «غير مقدورٍ حينئذٍ» أي حين إذ وجد لكونه واجبًا في ذٰلك الوقت «فلا يكون مكلّفًا به من حيث القدرة»؛ لأنّها على قولكم حيثيّة الوجوب، «وذٰلك» أي التكليف به من هٰذه الحيثيّة «تكليفٌ بما لا يطاق».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ المحقّق قال: «لا نسلّم لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير كون القدرة على الإيمان غير متحقّقة حالة الكفر، وإنّما يلزم ذٰلك إن لو كان التكليف بإيقاع الإيمان في تلك الحال، أمّا إذا كان التكليف بإيقاعه في ثاني الحال - وهو زمان تحقّق القدرة - فلا يلزم تكليف ما لا يطاق»، وهٰذا كلامٌ صحيحٌ.

قوله: «إنّما يكون قادرًا (أي على الإيمان) حال الإيمان (أي عندكم) وهو (أي الإيمان) غير مقدورٍ حينئذٍ».

---

(١) المصدر السابق.

قلنا: لا نسلّم أنّه لا يكون مقدورًا، والوجوب اللاحق له في ذٰلك الوقت إنّما يكون منافيًا للقدرة إن لو كان لاحقًا للفعل لا بالقدرة، أمّا إذا كان واجبًا بها لم تكن بينهما منافاةٌ، كما لا منافاة بين العلّة والمعلول المتّحدين زمانًا.

وأيضًا، فإنّ هٰذا لا يرد على أكثر الأشاعرة؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّ قدرة العبد غير مؤثّرةٍ في الفعل، بل الله - تعالى - يخلق القدرة والفعل معًا.

قوله: «والحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل من العدم إلى الوجود، وجب أن تكون متقدّمةً على ذٰلك الفعل، وذٰلك هو المطلوب».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه إن أراد بتقدّمها التقدّم الزمانيّ، منعنا ذٰلك كما في العلّة والمعلول، وإن أراد التقدّم الذاتيّ الثابت بين العلّة ومعلولها، لم يكن هو المطلوب؛ إذ المتنازع فيه إنّما هو تقدّم القدرة على الفعل بالزمان.

قوله: «واعتراضه على الوجه الثاني ليس بشيءٍ»، إشارةٌ إلى قول المحقّق: «لا نسبة لقدرة الله - تعالى - إلى قدرة العبد».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه إنّما قال ذٰلك استسلافًا لما تقرّر عنده من أنّ النزاع بين المتكلّمين إنّما هو في قدرة العبد، وإلزامهم حدوث قدرة الله - تعالى - إنّما هو بطريق القياس لقدرته - تعالى - على قدرة العبد، والقياس إنّما يتمّ عند عدم الفارق بين الأصل والفرع، أمّا على تقدير ثبوته، فلا، وهنا ادّعى ثبوت الفارق بينهما، وبالغ في ذٰلك بقوله: «لا نسبة لقدرة الله - تعالى - إلى قدرة العبد».

[المسألة التاسعة: في تعلق القدرة بالضدين]

قال المصنّف: «وهي متعلّقةٌ بالأضداد؛ لتحقّقه منا[١]؛ ولأنّها لو تضادّت لتضادّ المقدورات، لكنّها[٢] على أحوالٍ متضادّةٍ، وذلك باطلٌ».

قال الشارح دام ظله: «ذهبت المعتزلة [والأوائل][٣] إلى أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين»، أي القدرة الّتي يوجد بها أحد الضدّين هي بعينها القدرة الّتي يوجد بها الضدّ الآخر، «فإنّ القادر على الفعل قادر على الترك» وهما ضدّان عندهم.

---

(١) كذا في النسخ، وفي أنوار الملكوت ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ وما سيأتي من عبارة العلّامة قدس سره: «فينا».

(٢) كذا في نسخةٍ من المصدر و«ط»، وأمّا في نسخة بدل من المصدر و«ر، ي، ك، م» وظاهر مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ: «لكنا»، وفي «ص»: «لنا».

(٣) ما بين المعقوفتين من أنوار الملكوت. ونسبه العلّامة قدس سره إليهما وإلى الإماميّة، نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٦١.

الاختلاف في نسبة الأقوال

اشتهر في المسألة أنّ القول بالتعلّق منسوبٌ إلى الإماميّة والفلاسفة والمعتزلة، وأنّ نفيه منسوبٌ إلى الأشاعرة، كما قال العلّامة قدس سره: «اختلف الناس في ذٰلك، فذهبت المعتزلة والإماميّة والفلاسفة إلى ذٰلك، ومنعت الأشاعرة منه». نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٦١؛ وقال الرازيّ: «القدرة لا تصلح للضدّين عندنا، خلافًا للمعتزلة». المحصّل، ص ٢٥٤؛ وانظر إجماع المعتزلة على التعلّق في مقالات الإسلاميّين، ص ٢٣٠؛ وراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٧؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٨١.

ولٰكن بعض الكلمات تشعر وجود الخلاف بين كلّ طائفةٍ أيضًا، وهٰذا كما نقل القاضي عبد الجبّار اختلاف الأشاعرة في المسألة، قال: «واعلم أنّ المجبّرة على فرقتين: فرقةٍ تقول: إنّ القدرة

«وخالفت الأشاعرة في ذٰلك[١]»، وزعمت أنّ القدرة على أحد الضدّين مغايرةٌ للقدرة على الضدّ الآخر.

«واحتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف على تعلّق القدرة الواحدة بالضدّين بوجهين[٢]:

مقارنةٌ لمقدورها غير صالحةٍ للضدّين ... وفرقةٍ تقول: إنّ القدرة مقارنةٌ لمقدورها صالحةٌ للضدّين، وهٰذا إنّما أخذوه عن ابن الراونديّ... وبعد، فإنّ قولهم: "إنّ القدرة مقارنةٌ لمقدورها صالحةٌ للضدّين" متناقضٌ؛ لأنّا إذا قلنا: إنّ القدرة صالحةٌ للضدّين، فإنّما نعني به أنّه يصحّ من القادر أيّهما شاء، وذٰلك يقتضي تقدّمها، وهٰذا مع القول بأنّ القدرة مقارنةٌ لمقدورها ممّا لا يتأتى، فتناقض». شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ مع التلخيص.

ونسب الأشعريّ الاختلاف إلى المعتزلة، قال: «قال بعض المتأخّرين ممّن كان ينتحل المعتزلة: القدرة مع الفعل ، وهي تصلح للشيء وتركه في حال حدوثها، وجائز كون الشيء في حال وجود تركه بألّا يكون، كان فتركه (؟)، وهٰذا قول ابن الراونديّ». مقالات الإسلاميّين، ص ٢٣٠ و٢٣١ ونهاية عبارته هٰكذا.

ونسب العلّامة قدس سره الخلاف إلى الفلاسفة بقوله: «ذهب قومٌ من الأوائل وجماعةُ الأشاعرة إلى أنّ القدرة لا تتعلّق بالضدّين، وجماعة المعتزلة اتّفقوا على صلاحيّتها للتعلّق بهما». مناهج اليقين، ص ١٥٠.

(١) وقام الرازيّ بتوضيح كلامهم وتوجيهه بما نصّه: «زعم قومٌ أنّ القدرة ليست على الضدّين، فإن عنوا به أنّ هٰذه القوّة ليست قوّةً تامّةً على الشيء وضدّه، فقد صدقوا؛ لأنّ هٰذه القوّة متى كانت متردّدةً فيما بين الضدّين، استحال أن يصدر عنها أحدهما؛ لأنّه ليس أحد الجانبين أولى من الآخر، ومتى خرجت عن حدّ التردّد لم تكن قوّةً على الضدّين. إن أرادوا به أنّ القوّة الّتي انضمّ إليها مرجّحٌ آخر حتّى صارت مؤثّرةً في أحد الضدّين، لا يمكن أن ينضمّ إليها مرجّحٌ آخر حتّى تصير مؤثّرةً في الضدّ الآخر، فذٰلك باطلٌ». المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٣٨٣؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ١٥١.

(٢) واستدلّ القاضي عبد الجبّار بوجوه أُخر منها: «ومتى قالوا: ومن أين أنّ القدرة صالحةٌ للضدّين؟

الأوّل: أنّا نعلم بالضرورة أنّا قادرون على التنقّل في الجهتين» كاليمين والشمال «وهما» أي النقلتان «متضادّتان»، وإلى هٰذا أشار المصنّف بقوله: «لتحقّقه فينا».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ المعلوم لنا إنّما هو كوننا قادرين على النقلتين مطلقًا، أمّا كوننا قادرين عليهما بقدرةٍ واحدةٍ، فهو ليس بمعلومٍ، والنزاع إنّما هو في هٰذا.

«الثاني: لو تعلّقت القدرة بمقدورٍ واحدٍ» وامتنع تعلّقها بغيره، «لكانت القدرة على الحركة يمنةً مضادّةً للقدرة على الحركة يسرةً، ومن المعلوم أنّا قادرون على الحركتين» جميعًا، «فيكون كلّ واحدٍ من المعنيين يوجب للجملة حالةً مضادّةً للحالة الأخرى، فتكون الجملة على حالتين متضادّتين، وهو محالٌ».

وفيه نظرٌ؛ فإنّا لا نسلّم لزوم تضادّ القدرتين على تقدير تضادّ المقدورين، وكيف وعندكم أنّ القدرة الواحدة تتعلّق بمقدورين متضادّين؛ فإنّه يلزم أن تكون القدرة الواحدة حينئذٍ مضادّةً لنفسها.

قوله[1]: «احتجّوا[2] بأنّ مفهوم التمكّن من هٰذا» الضدّ كالحركة مثلًا مغايرٌ

قلنا: من حيث إنّها لو لم تكن صالحة للضدّين، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق، وذٰلك قبيحٌ، والله تعالى لا يفعل القبيح». شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٧.

واستدلّ العلّامة قدس سره بسبعة وجوه في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(١) أي قول الشارح العلّامة قدس سره.

(٢) انظر الاحتجاج من الرازيّ في: المحصّل، ص ٢٥٤ و٢٥٥. ونقل العلّامة قدس سره أربعة وجوه لمختار الأشاعرة في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

لمفهوم «التمكّن من ذٰلك» الضدّ الآخر كالسكون، فلا يكونان - أعني التمكّنين - شيئًا واحدًا، «ولأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين» أعني الفعل والترك «لو كانت على السويّة، لاستحال أن يصدر عنها الأثر إلّا عند مرجّحٍ» لأحدهما، «فلا يكون مصدر الأثر إلّا ذٰلك المجموع» الحاصل من القدرة والمرجّح، «فقبل الضميمة» أي انضمام المرجّح إلى القدرة «لا قدرة، وإن لم تكن على السويّة لم تكن قدرةً إلّا على ذٰلك الراجح»، وهو أحد الضدّين، وذٰلك باطلٌ.

«والجواب عن الأوّل[1]: أنّ المعنى لا يختلف بتبدّل الألفاظ»، أي المترادفة، «ومفهوم التمكّن هو القدرة»، فالمعنى واحدٌ، سواءٌ سمّي قدرةً أم تمكّنًا، «والتمكّن من هٰذا مع التمكّن من ذٰلك مشتركان في مطلق التمكّن، ولا نعني بالقدرة إلّا ذٰلك المشترك»، وهو شيءٌ واحدٌ، «إلّا أن نعني بها» أي بالقدرة «المشترك مع الخصوصيّات»، أعني إضافته إلى المقدورات، «وحينئذٍ يكون لفظ القدرة واقعًا على معانٍ لا تتناهى بحسب تعدّد المقدورات، وهو باطلٌ بالإجماع».

«وعن الثاني: أنّ احتياج القدرة إلى زائدٍ» وهو المرجّح لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إليها «ليقع [الفعل][2] بها هو مذهبنا»، فإنّا نقول: إنّ القدرة وحدها غير كافيةٍ في الإيجاد، بل لا بدّ من مرجّحٍ، وهو الداعي، «ولا يدلّ على

---

(١) والجواب من المحقّق الطوسيّ قدس سره في: نقد المحصّل، ص ١٦٧.

(٢) ما بين المعقوفتين من أنوار الملكوت.

مطلوبكم» من كون القدرة لا تتعلّق إلّا بضدٍّ واحدٍ. وإبطالكم هٰذا القسم - الّذي التزمناه واعترفنا بكونه مذهبًا لنا بأنّ المؤثّر حينئذٍ إنّما هو المجموع من القدرة، وذٰلك المرجّح وقبل انضمام ذٰلك المرجّح إليها لا تكون قدرةً - ليس بصحيحٍ؛ لأنّ توقّف تأثير القدرة في أثرها على وجود ذٰلك المرجّح، لا يدلّ على كونه جزءًا من المؤثّر، بل هو شرطٌ للتأثير خارجٌ عن ماهيّة المؤثّر، أعني القدرة، ولا يلزم من انتفاء ذٰلك المرجّح انتفاء القدرة، وإن كان انتفاؤه مستلزمًا لانتفاء الأثر؛ لكونه شرطًا لوجوده[1].

[المسألة العاشرة: في متعلّق القدرة][2]

قال المصنّف: «ولا بدّ من تعلّق القدرة بشيءٍ، وإلّا نَقَضَ[3] كونها قدرةً، وهي متعلّقة بالحدوث؛ لأنّه الحاصل بها».

قال الشارح دام ظله: «ذهب من لا تحقيق له إلى أنّ القدرة قد لا تتعلّق بشيءٍ[4]، والمصنّف أحال ذٰلك؛ لأنّ القدرة هي الّتي يصحّ بها الفعل، فلا بدّ لها

---

(١) انظر المصدرين السابقين من الرازيّ والمحقّق الطوسيّ.

(٢) لا يخفى تشابه وعلاقة هٰذه المسألة من حيث الأقوال والأدلّة مع مسألة تعلّق القدرة بالمعدوم ومسألة شيئيّة المعدوم. وراجع: مقالات الإسلاميّين، ص ٢٤٠؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٨١؛ مناهج اليقين، ص ١٤٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٥٨.

(٣) في «ك، ط»: «نقص».

(٤) انظر القائل به في: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٥٠٥.

من متعلّقٍ»، وهو ذٰلك الفعل الّذي يصحّ بها، «وإلّا لم تكن قدرةً».

«احتجّ المخالف بأنّ الممنوع قادرٌ، ولا متعلَّق له، والبارئ - تعالى - قادرٌ في الأزل، ولا متعلَّق له»، أي لقدرته.

«والجواب عن الأوّل» بالمنع من عدم المتعلَّق لقدرة الممنوع، بل لها[1] متعلَّقٌ، وهو الفعل الممنوع منه، ولا يقدح تعذّر وقوع ذٰلك الفعل من الممنوع حال كونه ممنوعًا في كونه متعلَّق قدرته؛ لأنّ المراد من متعلَّق القدرة ما يصحّ وجوده بتوسّطها[2] على بعض الوجوه، وهٰذا الفعل يصحّ وجوده بتلك القدرة على بعض الوجوه وهو تقدير زوال المانع، وكذا قدرة الله تعالى؛ فإنّ لها متعلَّقًا وهو الإيجاد فيما لا يزال.

قوله: «إذا ثبت هٰذا» أعني استحالة[3] كون القدرة غير متعلِّقة بشيءٍ «فنقول: متعلَّق القدرة هو الحدوث لا غير؛ لأنّ الواقع بحسب قصودنا ودواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة، فهو المتعلَّق».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، وليس ذٰلك متعلَّق القدرة؛ فإنّ كون الوجود الصادر عن الفاعل مسبوقًا بالعدم، أمرٌ واجبٌ له لا تأثير للقادر فيه.

---

(١) في «ص، م»: «له».

(٢) من هنا إلى «يصحّ وجوده» ساقطٌ في «خ».

(٣) في «خ»: «وجوب استحالة».

قوله: «إنّ الواقع بحسب قصودنا ودواعينا إنّما هو الحدوث خاصّةً» ممنوعٌ؛ فإنّ الدواعي والقصود إنّما تتعلّق بالأفعال المشتملة على الغايات والأغراض المخصوصة كالأكل والكتابة مثلًا، لا من حيث إنّها حادثةٌ لصدور مثل هٰذه الأفعال عن القادر حال غفلته عن حدوثها.

[المسألة الحادية عشرة: في أن القدرة غير موجبة للفعل]

قال المصنّف: «وليست موجبةً للفعل[1]، وإلّا لزم إذا خلق الله - تعالى - في الضرير الأمّيّ قدرةً على الكتابة أن يكتب، وأيضًا فإن كانت علّةً لم تتعلّق إلّا بالموجود[2]، وإن كانت سببًا وجب ألّا نستطيع ردّ المقدور، وكلاهما باطلان».

قال الشارح دام ظله: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ القدرة غير موجبةٍ للفعل، خلافًا للأشاعرة، واستدلّ الشيخ» - يعني المصنّف - على ذٰلك «بوجهين:[3]»

«الأوّل: أنّ القدرة لو كانت موجبةً» للفعل المقدور «لكان إذا خلق الله تعالى في الضرير» أي الأعمى «الأمّيّ» أي الّذي لا يعلم الكتابة «القدرة على الكتابة وجب أن

---

(١) وصرّح بذٰلك الشيخ المفيد قدس سره في: كتاب الإرادة، ص ١٢، والسيّد المرتضى قدس سره في: الذخيرة، ص ٨٣، والكراجكيّ قدس سره في: كنز الفوائد، ج ١، ص ٨٢ و١٠٧، والعلّامة قدس سره في: مناهج اليقين، ص ١٥٢، وانظر من المعتزلة: المغني، ج ٤، ص ٣٣١.

وعلى هٰذا القول الزيديّة «وهم يعتبرون أنفسهم من العدليّة»، كما في: الأساس لعقائد الأكياس، ص ٨٢.

(٢) في «ط، ك»: «بالوجود».

(٣) وانظر: الذخيرة، ص ٨٣؛ كنز الفوائد، ج ١، ص ١١١؛ مناهج اليقين، ص ١٥٢؛ عدّة الأكياس، ١، ص ٢٢٢.

يكتب» في حالة عماه وجهله بالكتابة، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: «أنّ العلم والقدرة متغايران؛ لأنّ محلّ العلم القلب»، وهو مغايرٌ لمحلّ القدرة على الكتابة، ومغايرة المحلّ موجبةٌ لمغايرة الحالّ بالضرورة، وإذا كانا متغايرين صحّ وجود أحدهما عند عدم الآخر، فيصحّ وجود القدرة على الكتابة حال عدم العلم بها، فإذا فرض خلق الله - تعالى - للأمّيّ القدرة على الكتابة، وجب أن يكتب حال أمّيّته، وهو المدعى.

قوله[1]: «ولقائلٍ أن يقول: يجوز أن يكون العلم شرطًا في صحّة وقوع المقدور بالقدرة»، فلا يتحقّق وجود الكتابة مع عدم العلم وإن تحقّقت القدرة؛ ضرورة امتناع وقوع المشروط عند عدم شرطه.

وهٰذا الاعتراض إنّما يرد إذا لم يكن المدّعى عدم إيجاب القدرة الفعل مطلقًا، أي من غير توقّفٍ على شرطٍ، أمّا إذا كان المدّعى ذٰلك، فإنّه لا يرد، ولٰكن يعترض بمنع جواز وجود القدرة مع عدم العلم، والاستدلال بمغايرة القدرة للعلم على صحّة وجود أحدهما منفكًّا عن الآخر، ليس بصحيحٍ؛ لأنّ الأشياء المتلازمة متغايرةٌ بالضرورة مع امتناع وجود أحد المتلازمين بدون لازمه، وحينئذٍ نقول: يجوز أن تكون القدرة على الكتابة ملزومةً للعلم بها، فيكون فرض عدم العلم بها موجبًا لفرض عدم القدرة فينا في فرض وجودها؛ لأنّ وجود الملزوم حال ارتفاع اللازم ممتنعٌ، وقد ظهر من هٰذا أنّ قوله: «وإذا تغاير المحلّ لم يتنافيا» لا مدخل له في تمشية الدليل، ولو قال بدله: "لم يتّحدا أو لم يتلازما" كان أصوب، هٰذا إذا كان الضمير عائدًا إلى العلم والقدرة، ويحتمل أن يكون عائدًا إلى الفرضين، أعني

---

(١) أي قول الشارح العلّامة قدس سره.

فرض العمى والأمّيّة، وفرض خلق القدرة على الكتابة، لٰكن هٰذا ضعيفٌ؛ لعدم ذكر الفرضين أوّلًا.

قوله: «الثاني: أنّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة» أي لذٰلك الفعل «أو سببًا له، والأوّل» أعني كونها علّةً له «باطلٌ؛ لأنّ العلّة لا تتعلّق إلّا بالموجود»، وزمان وجود العلّة هو زمان وجود المعلول، «كالمعنى الموجب للتحرّك المقارن له» في الزمان، والقدرة لا تتعلّق إلّا بالمعدوم؛ فإنّ الموجود في حال وجوده مستغنٍ عن القدرة، ولا يقارن متعلّقها، بل يجب تقدّمها عليه، على ما تقدّم بيانه.

«والثاني[1]» أعني كونها سببًا «باطلٌ» أيضًا؛ «لأنّا عند وجود السبب نخرج عن اختيارنا، ولا نقدر على ردّ المقدور»، يعني المسبّب؛ فإنّه مقدور بتوسّط السبب «كالاعتماد» الّذي هو سبب في الحركة «فإنّا لا نقدر على ردّ حركة الجسم عند حصوله، ونحن نعلم حصول القدرة لنا على الشيء، ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه، ويمكننا ردّ المقدور مع حصولها»، أي مع حصول القدرة على ذٰلك المقدور.

واعلم: أنّ العلّة عند المعتزلة ما أوجب لغيره حالًا لا تتعلّق به إلّا وهي موجودةٌ وهو موجودٌ[2].

والفرق بينها وبين السبب من وجوه[3]:

---

(١) انظر تفصيل هٰذا الوجه في: الذخيرة، ص ٨٣.

(٢) راجع: الذخيرة، ص ٨٣.

(٣) راجع: الذخيرة، ص ٨٤؛ الحدود (للنيسابوريّ)، ص ١١٦؛ شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢٤٨.

أ - أنّ العلّة وإن كانت ذاتًا، فهي لا توجب إلّا الصفة، وأمّا السبب، فإنّه ذاتٌ تولّد ذاتًا أخرى.

ب - السبب جاز أن يُعدم عند وجود المسبّب، والعلّة يجب وجودها عند وجود المعلول.

جـ - أنّ السبب الواحد جاز أن يولّد مسبّباتٍ كثيرةً، والعلّة الواحدة لا تولّد إلّا صفةً واحدةً.

د - أنّ السبب قد يتحقّق مع المنع من المسبّب، ولا يجوز ذٰلك في العلّة؛ فإنّ الّذي أحال وجود المعلول أحال وجود العلّة.

هـ - السبب ينقسم إلى ما تصحّ مقارنته للمسبّب، وإلى ما يصحّ تقدّمه على المسبّب، والعلّة لا تكون متقدّمةً على المعلول، أي بالزمان.

و - أنّ محلّ السبب والمسبّب قد يكون واحدًا، مثل: المجاورة والتأليف والتفريق والألم، وقد يكون مغايرًا، كالاعتماد والحركة، والعلّة لا توجب الصفة إلّا لما يختصّ بها.

[المسألة الثانية عشرة: في أن القدرة غير باقية]

قال المصنّف: «وهي غير باقيةٍ؛ لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، وهي موجودةٌ قبل الفعل بزمانٍ واحدٍ، فإذا وجد استغنى عنها وعن مقارنتها».

قال الشارح دام ظله: «ذهبت الأشاعرة والبغداديّون من المعتزلة، إلى أنّ القدرة غير باقيةٍ، وشكّ السيّد المرتضى رحمه الله في ذٰلك، وذهب جماعةٌ من المعتزلة البصريّين إلى أنّها باقيةٌ، واختار المصنّف أبو إسحاق رحمه الله - تفريعًا على القول

بأنّها معنًى - أنّها غير باقيةٍ[١]» وإن كان هو لا يذهب إلى ذٰلك؛ فإنّ القدرة عنده عبارةٌ عن سلامة الأعضاء وصحّتها كما تقدّم[٢]؛ «لأنّ البقاء عنده معنًى، فلا يقوم بالقدرة؛ لاستحالة قيام المعنى بالمعنى»، فلا تكون القدرة باقيةً؛ إذ معنى بقائها قيام البقاء بها، «وهو ضعيفٌ؛ لما تقدّم[٣]» من كون البقاء أمرًا اعتباريًّا لا تحقّق له في الخارج وهو استمرار الوجود، فلا يلزم من كون القدرة باقية، وكونها معنًى قيام المعنى بالمعنى.

ولو سلّمنا اللزوم منعنا من استحالة اللازم.

«واحتجّ البصريّون[٤] بحسن ذمّ مَن منع الوديعة وإن بَعُدَت، ولا يحسن» الذمّ على المنع «إلّا والقدرة» على الردّ «موجودةٌ، فتكون باقيةً».

«وفيه نظرٌ؛ لأنّ الذمّ يحسن وإن تعدّدت[٥] القدر[٦]» وتبدّلت على القادر بأن تَعدَم السابقة وتَطرَى اللاحقة، فهو لا يزال قادرًا إلى أن يوقع الفعل، «والقدرة

---

(١) واختلاف الأقوال في المسألة ببيان الآمديّ، ما نصّه: «مذهب أهل الحقّ: استحالة بقاء القدرة الحادثة، ووافقهم على ذٰلك البلخيّ من المعتزلة، خلافًا لمعظم المعتزلة في ذٰلك». أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٩٣؛ وراجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٨١؛ مناهج اليقين، ص ١٥٢.

(٢) آنفًا في المسألة السابعة في ماهيّة القدرة.

(٣) في موارد متعدّدة منها في المقصد الثاني، المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض.

(٤) انظر أدلّة الطرفين في: أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٥) في «ط»: «بعدت».

(٦) في «ر، ط، ك» وأنوار الملكوت: «القدرة».

عند من أثبتها معنًى» قائمًا بالقادر، «موجودةٌ قبل الفعل بزمانٍ واحدٍ، وهي متعلّقةٌ بالفعل حال عدمه كتعلّق قدرة الله - تعالى - بإيجاد العالم، ثمّ لا يزال تتجدّد قدرةً بعد أخرى عند من منع من بقاء القدرة إلى أن يُشارف الفعلُ الدخولَ في الوجود، أو تبقى دائمةً مستمرّةً إلى ذٰلك الوقت»، وهو الزمان الّذي يليه زمان وقوع الفعل المقدور بلا فصلٍ «عند القائلين ببقائها، فإذا وجد الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها؛ لأنّه» أي الفعل «إنّما يحتاج إليها» أي إلى القدرة «في الحدوث» أي في حدوثه «وقد حدث».

[المقصد العاشر: في التكليف وفيه مسائل]

[المسألة الأولى: في شروطه]

قال المصنّف: «القول في التكليف، من جملة شرائط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلّف به، أو التمكّن من العلم به».

قال الشارح دام ظله: «التكليفُ بعثُ مَن تجب طاعته على ما فيه مشقّةٌ على جهة الابتداء بشرط الإعلام»[1].

وإنّما قال: «بعث» لتندرج فيه الإرادة والأمر والإلزام والنهي والإعلام؛ فإنّها

---

(١) التكليف:

في الإنكليزيّة: charge, obligation

في الفرنسيّة: charge, obligation

بحث التكليف من فروع مبحث العدل، وهو لغةً مشتقٌّ من كلفةٍ أعني المشقّة. انظر التعاريف المختلفة للتكليف لغةً واصطلاحًا، والكلام في جامعيّتها ومانعيّتها وشمول اللفظ وعدمه للأحكام الخمسة حتّى المباح وغير ذٰلك من المباحث المرتبطة في: الذخيرة، ص ١٠٥؛ المغني، ج ١١، ص ٢٩٣؛ الاقتصاد، ص ١٠٦؛ تقريب المعارف، ص ١١٣؛ كشف المراد، ص ٣١٩؛ معارج الفهم، ص ٤١٥؛ تسليك النفس، ص ١٧٢؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٤٠؛ تحصيل النجاة، ص ٧٥ و٧٦؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ١٠٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧١؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٩؛ تكملة شوارق الإلهام، ص ٥٥؛ توضيح المراد، ص ٥٨٠.

بأجمعها تشترك في كونها باعثةً، وهو أولى من ذكر واحدٍ من هٰذه الأمور كالأمر مثلًا؛ فإنّه يخرج منه التكليف بالمنهيّات، فلا يكون حينئذٍ التعريف جامعًا، وبإضافة «البعث» إلى «من تجب طاعته»، ليخرج بعث غير واجب الطاعة؛ فإنّه لا يسمّى تكليفًا، وهٰذه الإضافة إضافة المصدر الّذي هو البعث إلى الفاعل، وهو من تجب طاعته[1].

وقولنا: «على ما فيه مشقّةٌ» يشمل الأفعال والتروك كالحجّ والصوم، واعتبر "المشقّة"؛ لأنّ التكليف مأخوذٌ من الكلفة، وهي المشقّة، فلا بدّ من اعتبارها[2].

---

(١) قوله: «من تجب طاعته» يخرج من لم تجب طاعته، ويدخل فيمن تجب طاعته: الله ـ تعالى ـ والنبيّ والإمام والوالد والسيّد والمنعم. انظر: أصول الإيمان، ص ١٦٦؛ معارج الفهم، ص ٤١٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧١.

(٢) قال الشيخ الطوسيّ قدس سره في خصوص قيد المشقّة: «ومتى أراد من الغير ما لا يلحقه فيه مشقّةٍ لم يسمّ بذٰلك؛ ولذٰلك لم يكن الواحد منّا إذا أراد من الله ـ تعالى ـ الفعل مكلّفًا له، وإذا أراد الله ـ تعالى ـ منّا الفعل الّذي فيه مشقّةٌ، كان مكلّفًا، سواءٌ أكان ذٰلك الفعل واجبًا، أم ندبًا». الاقتصاد، ص ١٠٦؛ وانظر: أصول الإيمان، ص ١٦٦.

وبقيد «المشقّة» خرج إرادته ـ تعالى ـ منّا ما لا مشقّة فيه، كالمأكول والمشروب والمنكوح. راجع: إرشاد الطالبين، ص ٢٧١.

ثمّ استشكل جامعيّة التعريف مع قيد المشقّة، بأنّ نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي والأضحية مشتهًى طبعًا، وليست فيه مشقّةٌ، فيخرج، وكذٰلك ما لا مشقّة فيه أصلًا، كتسبيحةٍ واحدةٍ. المصدر السابق، ص ٢٧٢.

ثمّ استبدل التعريف بما لا يرد عليه الإشكال، بأنّ الأُولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعة ابتداءً على من شأنه المشقّة جنسًا من حيث هو مشقّةٌ كذٰلك، فاعتبرنا المشقّة في جنسه لتدخل التسبيحة الواحدة، واعتبرنا الحيثيّة ليدخل الهدي ونكاح الحليلة. إرشاد الطالبين، ص ٢٧٢.

وقوله: «على جهة الابتداء» احترازٌ من البعث التابع لغيره، كما يأمر أحدُنا ولدَه، أو عبدَه بالصلاة؛ فإنّ ذٰلك لا يكون تكليفًا له بها؛ لأنّ ذٰلك البعث ليس على جهة الابتداء، بل تابع لبعث الله تعالى[1].

وينبغي أن يكون المراد في قوله: «على جهة الابتداء» ألّا يكون ذٰلك البعث تابعًا لغيره، كما ذكرناه في صورة أمرنا الولد والعبد بالصلاة، لا ألّا يكون مسبوقًا ببعث غيره مطلقًا؛ فإنّ من أراد من عبده فعلًا وأمره به بعد أن أمره به غيره ممّن تجب طاعته من غير شعور السيّد، يكون مكلِّفًا للعبد بذٰلك الفعل، مع أنّه ليس على جهة الابتداء على ما فسّروه به، فقد انتقض الحدّ في عكسه، وعلى ما فسّرناه لا يرد هٰذا؛ لأنّ إرادة السيّد من عبده وأمره هنا على جهة الابتداء؛ إذ ليس ذٰلك تابعًا لإرادة ذٰلك الشخص المفروض.

وقوله: «بشرط الإعلام»؛ لأنّ ما لا يعلم للمكلّف أنّ من تجب طاعته بعثه عليه لا يكون تكليفًا[2].

ويمكن الجواب عن إشكاله، بأنّه إن أريدَ من الكلفة هو جعل المكلّف في قيد التكليف، فلا يلزم أن يكون في متعلّقه مشقّةٌ، بل في مثل المذكور أيضًا تحدث الكلفة، بصيرورته مقيَّدًا بفعله مع أنّه في فسحةٍ قبل التكليف بالنسبة إلى ترك أكل المستلذّات، فافهم وراجع: بداية المعارف، ج١، ص ١٤٤.

(١) وهٰذا القيد في بيان الشيخ الطوسيّ قدس سره هٰكذا: «والرتبة معتبرةٌ في التكليف كاعتبارها في الأمر ... وإنّما لم يسمّ الواحد منّا إذا أراد من الغير الصوم أو الصلاة مكلّفًا له؛ لأنّه سبق في ذٰلك تكليف الله وإرادته، فلذٰلك لم يسمّوه بذٰلك». الاقتصاد، ص ١٠٦؛ وراجع: الذخيرة، ص ١٠٦؛ معارج الفهم، ص ٤١٦.

(٢) موارد الإعلام وحكمته في بيان الشيخ الطوسيّ قدس سره ما نصّه: «وإعلام المكلّف بوجوب الفعل أو حسنه، أو دلالته عليه، شرطٌ في حسن التكليف من الله؛ لأنّه من جملة إزاحة العلّة فيما كلّفه، وليس نفس الإعلام هو التكليف؛ ولهٰذا كان مكلّفًا له وإن لم يكن معلمًا له». الاقتصاد، ص ١٠٦.

قوله: «وله» أي وللتكليف «شروطٌ منها ما يرجع إلى المكلّف، ككونه عالمًا بصفات الأفعال؛ لئلّا يكلّف بالقبيح، وكونه عالمًا بمقدار المستحقّ» على الفعل المكلّف به «من الثواب، وإلّا لجاز أن ينقصه، فيكون ظلمًا، وأن يكون قادرًا على إيصال الثواب»؛ لئلّا يعرى التكليف من الثواب على تقدير عجز المكلّف عن إيصاله، «وأن يكون حكيمًا لا يفعل قبيحًا، ولا يخلّ بواجب»، وإلّا لجاز تكليفه بالقبائح وإخلاله بالثواب الواجب على فعل ما كلّف به إن كان فعلًا، وتركه إن كان تركًا.

«وقد مضى بيان ذٰلك كلّه؛ فلهٰذا أهمل المصنّف ذكرها».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّهم في شرح ماهيّة التكليف صرّحوا بأنّه قد يكون من الله تعالى، وقد يكون من الواحد منّا لولده وعبده، ومن المعلوم أنّه لا يشترط في تكليف الواحد منّا لولده بفعلٍ أن يعلم قدر ما يستحقّ على ذٰلك الفعل من الجزاء، ولا يشترط ذٰلك في حسنه، ولا يشترط أيضًا أن يكون المكلّف معصومًا بحيث لا يفعل قبيحًا، ولا يخلّ بواجبٍ، ولا يكون قادرًا على الجزاء.

ولو سلّم كون هٰذه شروطًا، لكانت شروطًا في حسن التكليف، لا في نفس التكليف؛ فإنّه ينقسم إلى حسنٍ وقبيحٍ.

والإعلام إمّا بتكميل عقله، فيستدلّ به، أو إرسال الرسل، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٢٧١؛ وراجع: الذخيرة، ص ١٠٦.

واستشكل هٰذا القيد بأنّ الإعلام شرطٌ لحسن التكليف لا قيدٌ في ماهيّته، فلا وجه لذكره وإهمال باقي شرائطه. إرشاد الطالبين، ص ٢٧٢.

قوله دام ظله: «وقد مضى بيان ذٰلك؛ فلهٰذا أهمل المصنّف ذكرها[١]» إن كان مراده بذٰلك ما تقدّم من كونه - تعالى - حكيمًا لا يفعل قبيحًا، ولا يخلّ بواجبٍ، فهو مسلّمٌ، وإن أراد به جميع ما ذكره من الشرائط المتعلّقة بالمكلّف، ففيه نظرٌ؛ فإنّه لم يمض أنّ المكلّف لا يكون إلّا موصوفًا بما ذكره، مع أنّ العرف يأباه.

قوله: «وقال» يعني المصنّف «"من جملة شرائط التكليف" تنبيهًا على وجود شرائط أُخر، وقد ذكر المصنّف الشرائط الراجعة إلى المكلّف، وهو كونه عاقلًا، وقد مرّ تفسير العقل الّذي هو مناط التكليف».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّه ليس فيما تقدّم من الكتاب ولا فيما بقي منه ذكر تفسير العقل الّذي هو مناط التكليف، وقد قيل في تفسيره: إنّه غريزةٌ يلزمها العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات عند ارتفاع الموانع[٢].

---

(١) لم يرد في «ك، م، ص»: «ذكرها».

(٢) العقل في اللغة على معنيين: الأوّل: الإدراك والفهم. الثاني: القيد والمانع. وفي الاصطلاح يطلق على أشياء كثيرةٍ، يذكر الفارابيّ ستّةً منها:

الأوّل: العقل الّذي يقوله الجمهور في الإنسان: إنّه عاقلٌ وفاضلٌ وجيد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثّر من خيرٍ، أو يجتنب من شرٍّ.

الثاني: العقل الّذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم، فيقولون: هٰذا ممّا يوجبه العقل وينفيه العقل.

الثالث: العقل الّذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب "البرهان"، بأنّه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأوّليّ، وذٰلك بمجرّد الطبع والفطرة.

الرابع: العقل الّذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب "الأخلاق"، وأنّه ضربٌ من الاعتياد الّذي

يتمّ بالتجربة والاختبار. وهو يمكننا أن نتوصّل بشيءٍ من الفطنة إلى أحكامٍ صائبةٍ في باب الخير والشرّ.

الخامس: العقل الّذي يذكره في المقالة الثالثة من كتاب "النفس"، والّذي جعله أرسطو طاليس على أربعة أنحاءٍ: عقلٍ بالقوّة، عقلٍ بالفعل، عقلٍ مستفاد، عقلٍ فعّالٍ.

السادس: العقل الّذي يذكره في كتاب "ما بعد الطبيعة". راجع مصطفى غالب، الفارابيّ (معاني العقل عند الفارابيّ)، ص ٨٢ ـ ٩٠.

قال ابن سينا في حدّه: «العقل: اسمٌ مشتركٌ لمعانٍ عدّةٍ، فيقال: عقلٌ لصحّة الفطرة الأُولى في الناس، فيكون حدّه أنّه قوّةٌ بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

ويقال: عقلٌ لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدّه أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهن تكون مقدّماتٍ تستنبط بها المصالح والأغراض.

ويقال: عقلٌ لمعنًى آخر، وحدّه: أنّه هيئةٌ محمودةٌ للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره.

فهٰذه المعاني الثلاثة، هي الّتي يطلق عليها الجمهور اسم العقل.

وأمّا الّذي يدلّ عليه اسم العقل عند الحكماء، فهي ثمانية معانٍ: أحدها: العقل الّذي ذكره الفيلسوف في كتاب "البرهان"، وفرقٌ بينه وبين العلم، فقال ما معناه: هٰذا العقل هو التصوّرات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب "النفس"، فمن ذٰلك العقل النظريّ والعقل العمليّ». الحدود، ص ٢٤٠.

وقال الجرجانيّ: «العقل جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة، مقارنٌ لها في فعله، وهي النفس الناطقة الّتي يشير إليها كلّ أحدٍ بقوله: أنا. وقيل: العقل جوهرٌ روحانيٌّ خلقه الله ـ تعالى ـ متعلّقًا ببدن الإنسان. وقيل: العقل نورٌ في القلب يعرف الحقّ والباطل. وقيل: العقل جوهرٌ مجرّدٌ عن المادّة يتعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف. وقيل: العقل قوّةٌ للنفس الناطقة، وهو صريحٌ بأنّ القوّة العاقلة أمرٌ مغايرٌ للنفس الناطقة، وأنّ الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلةٌ لها، بمنزلة السكّين بالنسبة إلى القاطع. وقيل: العقل والنفس والذهن واحدٌ، إلّا أنّها سمّيت عقلًا؛ لكونها مدركةً، وسمّيت نفسًا؛ لكونها متصرّفةً، وسمّيت ذهنًا؛ لكونها مستعدّةً للإدراك ... والصحيح أنّه جوهرٌ مجرّدٌ يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة». التعريفات، ص ١٩٦ و١٩٧.

والقيد الأخير ليندرج فيه الساهي والنائم؛ لأنّه يصدق عليه أنّه عاقلٌ مع أنّه غافلٌ عن العلم بالأمور المذكورة.

قوله: «لأنّ تكليف من ليس بعاقلٍ قبيحٍ، وأن يكون» أي المكلّف «قادرًا على ما كُلّف به، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق، وكونه عالمًا بما كُلّف به، أو متمكّنًا من العلم به، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق».

قوله: «وإنّما لم يقتصر على العلم» أي يكتفي بقوله: «وأن يكون عالمًا بما كُلّف به»، ولا يضم إليه قوله: «أو متمكّنًا من العلم به»؛ «لأنّ الجاهل بالله - تعالى - متمكّنٌ من العلم به وهو مكلّف به»، أي بذلك العلم، ومعناه أنّ التكليف بمعرفة الله - تعالى - متحقّقٌ على الجاهل به تعالى، فلو اقتصرنا على كون الشرط العلم بما كُلّف به، لزم وجود المشروط - وهو التكليف هنا - بدون شرطه - وهو العلم - وإنّه محالٌ، لٰكنّ ذٰلك الجاهل متمكّنٌ من العلم؛ فلهٰذا جعل الشرط أحد الأمرين، وهما العلم أو التمكّن منه.

والحقّ أنّه لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه على ذٰلك التقدير؛ وذٰلك لأنّ الشرط علم المكلّف بما كُلّف به، وواجب الوجود - تعالى - ليس هو متعلّق التكليف، أعني نفس المكلّف به، بل المكلّف به معرفته - تعالى - بمعنى التصديق بوجوده وصفاته، وذٰلك معلومٌ للجاهل من حيث التصوّر.

وانظر أيضًا تفسير العقل في: الكلّيّات لأبي البقاء، ج ٣، ص ٢١٦ـ ٢١٩؛ المحصّل، ص ٢٥١؛ نقد المحصّل، ص ١٦٣؛ تجريد الاعتقاد، ص ١٧١؛ كشف المراد ، ص ٢٣٤؛ مناهج اليقين، ص ١٧٦؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٢٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧١؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ٤٨؛ توضيح المراد، ص ٣٣٦.

والمراد من كون متعلّق التكليف معلومًا، أو كان العلم به مقدورًا، العلم بمعنى التصوّر، بحيث يكون ما كلّف به متميّزًا عند المكلّف عن غيره، بحيث يصحّ أن يتوجّه قصده إلى إيجاده.

والأجود أن يقال: إنّما ذكر ذٰلك - أعني التمكّن من العلم به - ليندرج فيه التكليف بكثيرٍ من السمعيّات المفتقرة إلى البيان، كالصلاة والحجّ والصوم؛ فإنّ الجاهل بهٰذه الأمور قد يكون مكلّفًا بها مع كونها مجهولةً عنده لا يميّزها عن غيرها، وإنّما جاز تكليفه بها؛ لكونه متمكّنًا من العلم بها من بياناتها المخصوصة، أو من المفتي[1].

قوله: «وهاهنا شروطٌ أُخر ذكرناها في كتاب "المناهج"[2] داخلةٌ تحت هٰذه الشرائط».

وذكر في الكتاب المذكور شرائط المكلِّف: كونه عالمًا بصفات الأفعال، وكونه عالمًا بالمقدار المستحقّ عليها من الثواب، وقادرًا على إيصاله، وألّا يصحّ عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب.

وشرائط المكلَّف: كونه قادرًا على ما كُلّف به، مميّزًا بينه وبين ما[3] لم يكلّف به، متمكّنًا من الآلة المحتاج إليها، ومتمكّنًا من العلم بما يحتاج إليه.

وشرائط الفعل المكلّف به: أن يكون ممكنًا، وأن يكون ممّا يستحقّ به الثواب، وفي التكليف ألّا تكون مفسدةً لأحد من المكلَّفين، وأن يكون متقدّمًا على الفعل بزمانٍ يمكن للمكلَّف أن ينظر فيما تعبّدّ به على الوجه الّذي تعبّدّ به.

---

(١) في «ر، ك»: «المعنى»، وفي «م، ص»: «المستفتي».

(٢) مناهج اليقين، ص ٣٧٩.

(٣) في «ط، خ»: «بين غيره ممّا» بدل «بين ما».

[المسألة الثانية: في ماهية الإنسان]

قال المصنّف: «وما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية والجملة؛ لأنّ الأحكام ترجع إليها، والإدراك يقع بها، والأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، وليست شيئًا في القلب، وإلّا لم يصحّ تحريك يد المريض منه».

قال الشارح دام ظله: «لمّا ذكر الشيخ التكليف أشار إلى بيان ماهيّة المكلَّف، وقد اختلف الناس في ذٰلك[1]، فالّذي اختاره أبو إسحاق المصنّف رحمه الله أنّه» أي

---

(١) اختلاف الناس في ماهيّة المكلَّف هو الاختلاف في ماهيّة الإنسان والنفس الإنسانيّ، وقد مرّت الإشارة استطرادًا إلى اختلاف الأقوال في هٰذه المسألة في بداية الكتاب (المقصد الأوّل، المسألة الثالثة: إنّ النظر مفيد للعلم)، وذكرنا في الهوامش مصادر الأقوال المذكورة هناك، ونذكر هنا تخريج ما يضاف إلى تلك الأقوال وما يناسب المقام.

أمّا الأقوال الكثيرة في المسألة والقائلين بكلّ واحدٍ منها، فمن الكتب الموسّعة والمشبعة في ذٰلك: بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٩٢؛ وراجع: معارج الفهم، ص ٥٤٣؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٧٥؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٨٦.

وأمّا الاختلاف في المسألة، فقال الرازيّ: «إنّا نعلم بالضرورة: أنّ هاهنا شيئًا يشير إليه كلّ أحدٍ منّا بقوله: "أنا" وبالحقيقة: أعرف المعارف وأظهر الظاهرات هو ما يشير إليه كلّ أحدٍ بقوله: "أنا" إلّا أنّ العقلاء اختلفوا في أنّ ماهيّة ذٰلك الشيء ما هو؟». المطالب العالية، ج ٧، ص ٣٥.

وقال الفاضل المقداد قدس سره: «اختلف الناس في ماهيّة الإنسان اختلافًا عظيمًا، واضطربت آراؤهم في ذٰلك اضطرابًا جسيمًا». إرشاد الطالبين، ص ٣٨٧.

وأمّا ضبط المذاهب ومقسم الأقوال وتقسيمها، ففي كلام الرازيّ، ما نصّه: «أن يقال: إنّه إمّا أن يكون جسمًا، أو عرضًا ساريًا في الجسم، أو لا جسمًا ولا عرضًا ساريًا في الجسم. أمّا القسم الأوّل: وهو أنّه جسمٌ، فذٰلك الجسم، إمّا أن يكون هو هٰذا البدن، وإمّا أن يكون جسمًا مشابكًا لهٰذا البدن، وإمّا أن يكون جسمًا خارجًا عنه. فأمّا القسم الثالث، وهو أن تكون

المكلَّف «هٰذه البنية المخصوصة والجملة المشار إليها، وهو الّذي يعبّر عنه» المتكلّم «بقوله: أنا فعلت» وأنت فعلت «وهو» أي هٰذا المذهب «اختيار السيّد المرتضى رحمه الله وأكثر المعتزلة»[1].

«وذهب الشيخ أبو سهلٍ ابن نوبخت من أصحابنا[2] والشيخ المفيد محمّد بن محمّد

نفس الإنسان عبارةٌ عن جسمٍ خارجٍ عن هٰذا البدن، فهٰذا لم يقل به أحدٌ. وأمّا القسم الأوّل، وهو أنّ نفس الإنسان عبارةٌ عن هٰذا البدن المعيّن والهيكل المخصوص، فهو قول جمهور الخلق وهو المختار عند أكثر المتكلّمين. وأمّا القسم الثاني، وهو أنّ الإنسان عبارةٌ عن جسمٍ مخصوصٍ موجودٍ في داخل هٰذا البدن، فالقائلون بهٰذا القول اختلفوا في تعيين نفس ذٰلك الجسم على وجوه ...». المطالب العالية، ج ٧، ص ٣٥ و٣٦، ثمّ ذكر ثمانية أقوالٍ مبتنيًا على كونه جسمًا مشابكًا لهٰذا البدن، فراجع.

وقال الفاضل المقداد قدس سره: «ويرجع اختلافهم إلى أنّ الإنسان، إمّا جسمٌ، أو جسمانيٌّ، أو لا جسم، ولا جسمانيّ على سبيل المنع من الخلو». إرشاد الطالبين، ص ٣٨٧؛ وراجع: المسلك في أصول الدين، ص ١٣٧.

والمشهور مذهبان كما قال العلّامة قدس سره: «أحدهما: أنّ النفس جوهرٌ مجرّدٌ ليس بجسمٍ ولا حالٌّ في الجسم، وهو مدبّرٌ لهٰذا البدن، وهو قول جمهور الحكماء، ومأثورٌ عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من أصحابنا. الثاني: أنّ النفس جواهر أصليّةٌ في هٰذا البدن، حالّةٌ فيه من أوّل العمر إلى آخره، لا يتطرّق إليها التغيّر ولا الزيادة ولا النقصان». معارج الفهم، ص٥٣٣ و٥٣٤.

(١) نسب الفاضل المقداد قدس سره هٰذا القول إلى جماعةٍ من المعتزلة، كأبي عليّ وابنه أبي هاشمٍ وغيرهما، وإلى السيّد المرتضى. إرشاد الطالبين، ص ٣٨٨.

(٢) آل نوبخت طائفةٌ كبيرةٌ خرج منها جماعاتٌ كثيرةٌ من العلماء والأدباء والمنجّمين والفلاسفة والمتكلّمين والكتّاب والحكّام والأمراء، وكانت لهم مكانةٌ وتقدّم في دولة العبّاسيّين، وأصلهم من إيران، وأوّل من أسلم منهم جدّهم نوبخت الّذي ينسبون إليه، وهو من عشيرة گيو بن گودرز.

ونوبخت ـ بضمّ النون وسكون الواو وفتح الباء وسكون الخاء المعجمة، وفي آخرها التاء المنقوطة من

فوقها باثنين ـ لفظٌ فارسيٌّ أصله نَوبخت بفتح النون، مركّبٌ من كلمتين (نو)، أي الجديد، و(بخت)، أي الحظّ والطالع، فلمّا استعملته العرب ضمّوا النون لمناسبة الواو، وقد ينطقونه بالفتح على الأصل، وقد يقلبون الواو ياءً، ويقولون: نيبخت، كما قالوا في نوروز: نيروز.

وكان نوبخت منجّمًا لأبي جعفرٍ المنصور، وكان خصّيصًا به، فلمّا شاخ وضعف عن صحبة المنصور، قال له المنصور: احضر ولدك ليقوم مقامك، فأقام مقامه في التنجيم والترجمة وصحبته ابنه أبا سهلٍ. وهو يقول: فلمّا أُدخلت على المنصور، ومثلت بين يديه، قال لي: تسمّ لأمير المؤمنين، فقلت: اسمي خرشاذ ماه طيماذاه ما بازارداباد خسروانشاه، فقال لي المنصور: كلّ ما ذكرت، فهو اسمك؟ قال قلت: نعم، فتبسّم المنصور، ثمّ قال: ما صنع أبوك شيئًا، فاختر منّي إحدى خلّتين: إمّا أن أقتصر بك من كلّ ما ذكرت على طيماذ، وإمّا أن أجعل لك كنيةً تقوم مقام الاسم وهو أبو سهلٍ؟ فقال: أبو سهلٍ، قد رضيت بالكنية، فثبتت كنيته وبطل اسمه. وعمّر أبو سهلٍ زهاء ثمانين سنة، وأدرك سبعةً من الخلفاء، وتوفّي سنة ٢٠٢ هـ في عصر المأمون، وخلّف سهلًا وسليمان وإسحاق وإسماعيل وهارون ومحمّدًا وعبد الله وعبيد الله وغيرهم، وكلٌّ كاملٌ غير خامل الذكر، اثنان منهم كان لهما ذرّيّةٌ كثيرةٌ مشهورةٌ، وهما: إسحاق وإسماعيل. وأبو سهلٍ هو الّذي تنتهي إليه سلسلة هٰذه الطائفة، وممّن ينسب إلى هٰذه السلسلة الجليلة الشيخ الأجل أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحرٍ النوبختيّ أحد السفراء الأربعة في الغيبة الصغرى رحمه الله تعالى.

والظاهر أنّ مراد العلّامة قدس سره من "أبي سهلٍ" في متن الشرح، ليس هٰذا، بل المراد حفيده أبو سهلٍ إسماعيل بن عليّ بن إسحاق بن أبي سهلٍ بن نوبخت (٢٣٧ـ ٣١١ هـ)، وهو من كبار الشيعة وشيخ المتكلّمين ببغداد، والّذي أخذ عنه أبو عبد الله الشيخ المفيد قدس سره، والّذي هو خال النوبختيّ صاحب فرق الشيعة، وله احتجاجٌ على الحلّاج صار ذٰلك سببًا لفضيحة الحلّاج وخذلانه، وهو قد أدرك الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام في وفاته، ورأى الإمام صاحب الزمان عجل الله فرجه. وظنّ المؤمنون أنّه السفير الثالث؛ ولذا لمّا سئل: كيف صارت السفارة لأبي القاسم الحسين بن روح دونك؟ فقال: هم أعلم وما اختاروه، ولٰكن أنا رجلٌ ألقى الخصوم وأناظرهم، ولو علمت بمكانه عليه السلام، كما علم أبو القاسم، وضغطتني الحاجة على مكانه، لعلّي كنت أدلّ على مكانه، وأبو القاسم لو كان الحجّة عليه السلام تحت ذيله، وقرض بالمقاريض ما كشف الذيل عنه.

راجع: كتاب الغيبة (للشيخ الطوسيّ قدس سره)، ص ٣٩١؛ الفهرست، ص ٢٦٥؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٢٦٩؛ فرق الشيعة، المقدّمة، ص ٢؛ توضيح المراد، ص ٢٧٩.

بن النعمان رحمه الله[1] إلى أنّه شيءٌ مجرّدٌ غير مشارٍ إليه بالحسّ يتعلّق بهٰذه البنية تعلّق العاشق بمعشوقه، لا تعلّق الحالّ بالمحلّ، وهـو» أي هٰـذا المذهب «مذهب

---

(١) محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام الحارثيّ، أبو عبد الله العكبريّ، البغداديّ، المعروف بابن المعلّم، ثمّ اشتهر بالمفيد. ولد في سنة ٣٣٦ هـ (٩٤٧ م). وقيل: ٣٣٨ هـ (٩٤٩ م) في قرية تسمّى «سويقة ابن البصريّ» التابعة لعكبرا على مقربةٍ من بغداد، ثمّ انتقل به أبوه وهو صبيٌّ إلى بغداد للتحصيل، فاشتغل بالقراءة على أبي عبد الله الحسين بن عليّ المعروف بالجُعَل، وتتلمذ أيضًا عند ابن قولويه القمّيّ والصدوق وابن الجنيد. آلت إليه رئاسة الإماميّة في عصره، وكان يحظى بمنزلةٍ رفيعةٍ في دولة آل بويه، تتلمذ عنده السيّد الرضيّ والسيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ وأبو الفتح الكراجكيّ والنجاشيّ وابن سالار وابن عقيلٍ.

كان قدس سره أحد أئمّة الفقه والكلام، ويعدّ من الفقهاء المعروفين بالعلم والفقاهة والتقوى والزهد، وله باعٌ واسعٌ في فنّ المناظرة والجدل، وله معرفةٌ عظيمةٌ بالأخبار والآثار، ألّف أكثر من مئتي كتابٍ ورسالةٍ، وقد طبعت أغلب كتبه في إيران بمناسبة مرور ألف سنةٍ على وفاته تحت عنوان "موسوعة الشيخ المفيد".

وقد وصفه الإمام الحجّة عجل الله فرجه بـ«الأخ السديد»، «الوليّ الرشيد»، «الوليّ المخلص»، «ناصر الحقّ»، «الداعي إلى الحقّ».

توفّي رحمه الله ليلة الجمعة في بغداد لليلتين خلتا أو لثلاثٍ خلون من شهر رمضان سنة ٤١٣ هـ (١٠٢٢ م)، وصلّى عليه السيّد المرتضى قدس سره في (ميدان الأشنان) وضاق على الناس مع سعته، وكان يوم وفاته يومًا لم ير أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف، ودفن في داره سنين، ثمّ نقل إلى مقابر قريش قريبًا من رجلي الإمام الجواد عليه السلام عند قبر شيخه أبي القاسم جعفر بن قولويه. وقد وجد على صخرة قبره مكتوبًا بخط الإمام الحجّة عليه السلام:

لا صوّت النـاعي بفقـدك إنّـه ... يـومٌ عـلى آل الرسـول عظيـم
إن كان قد غيبت في جدث الثرى ... فالعـلم والتـوحيد فيـك مقيم
والقـائم المهـديّ يفـرح كلّـما ... تليت عليك من الدروس علوم

راجع: معالم العلماء (لابن شهرآشوب)، ص ١١٢ رقم ٧٦٥؛ رياض العلماء، ج ٥، ص ١٧٦؛ تعليقة أمل الآمل، ص ٣٠٤؛ الفوائد الرجالية (للسيّد بحر العلوم)، ج ٣، ص ٣٢١؛ منتهى المقال في أحوال الرجال، ج ٦، ص ١٨٥؛ روضات الجنّات، ج ٦، ص ١٥٣.

محقّقي الأوائل» يعني الحكماء «واختاره[١] معمر بن عبّادٍ[٢] السلميّ من المعتزلة»[٣].

«وذهب ابن الراونديّ[٤] إلى أنّه جزءٌ لا يتجزّأ في القلب[٥].

وقال جماعةٌ من المتكلّمين: إنّ المكلَّف هو أجزاءٌ أصليّةٌ في هٰذا البدن لا

---

(١) في «ر، ك، ص، م، ي»: «اختيار»، وما أثبتناه من المصدر و«ط».

(٢) لم يرد في المصدر و«ط»: «بن عبّاد السلميّ»، وفي «ك، م، ص، ي»: «بن عتاب»، وفي «ر»: «بن غياث»، والصواب ما أثبتناه، وقد مرّت ترجمته في هامش البحث الثاني في أنّه ـ تعالى ـ عالم بذاته، من المسألة السادسة عشرة من المقصد الخامس.

(٣) قال الرازيّ: «وأمّا القسم الثالث، وهو أن يقال: الإنسان عبارةٌ عن جوهرٍ مجرّدٍ، ليس بمتحيّزٍ ولا حالٍّ في المتحيّز، فهٰذا قول أكثر الحكماء الإلٰهيّين، وقال به قومٌ كثيرٌ من أهل الملّة. أمّا من الشيعة، فقد كان يقول بهٰذا القول أبو سهل النوبختيّ صاحب كتاب "الآراء والديانات"، وكان يقول به محمّد بن النعمان الملقّب عندهم بالشيخ المفيد. وأمّا من المعتزلة، فهو قول معمر بن عبّاد السلميّ وأتباعه. وأمّا من أهل السنّة، فكان الشيخ أبو حامدٍ الغزّاليّ جازمًا بهٰذا المذهب شديد الاعتقاد فيه. وأمّا أكثر المحقّقين من الصوفيّة فيقولون بهٰذا القول». المطالب العالية، ج ٧، ص ٣٨؛ وراجع: المسلك في أصول الدين، ص ١٣٧.

(٤) ابن الراونديّ: أبو الحسين أحمد بن يحيى الراونديّ، أصله من راوند، وراوند قريةٌ قريبةٌ من كاشان، ومدينةٌ قديمةٌ بالموصل، وناحيةٌ بنيسابور، والمشهور المنسوب إليه كثيرٌ من الأعلام هو الأوّل. وهو من الطبقة الثامنة من المعتزلة، فيلسوفٌ من سكّان بغداد، وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والإلحاد. من أهمّ كتبه "فضيحة المعتزلة"، ردّ عليه أبو الحسين الخيّاط في كتابه "الانتصار والردّ على ابن الراونديّ الملحد"، ونسبت إليه إحدى طوائفهم (الراونديّة). وقيل: إنّه تاب في أواخر أيامه، توفّي سنة ٢٩٨ هـ، وقيل سنة ٢٥٠ هـ.

راجع: المنية والأمل، ص ٧٨؛ وفيّات الأعيان، ج ١، ص ٧٨، ترجمة رقم ٣٤؛ لسان الميزان، ج ١، ص ٣٢٣؛ طبقات المعتزلة، ص ٩٢؛ الكنى والألقاب، ج ١، ص ٢٨٣؛ الأعلام (للزركليّ)، ج ١، ص ٢٦٧؛ توضيح المراد، ص ٦٦٤ وفيه البحث عن نسبة الإلحاد إليه.

(٥) وهو القول الخامس من الأقوال الثمانية المذكورة في: المطالب العالية، ج ٧، ص ٣٦.

يتطرّق إليها الزيادة والنقصان، بل هي باقيةٌ من أوّل العمر إلى آخره».

«احتجّ أبو إسحاق المصنّف[١] بأنّ الأحكام من اللذّة[٢] والألم والإدراك ترجع إلى هٰذه الجملة؛ ولهٰذا إذا لمسنا حرارةً أدركناها بمحلّ اللمس، وإذا فعلنا فعلًا مباشرًا» كالاعتماد «ظهر في الأطراف، وهٰذه الآثار هي آثار الماهيّة، فدلّ على أنّ ماهيّة الإنسان هي هٰذه الجملة»؛ إذ المراد من الإنسان إنّما هو الحيّ الدرّاك، وقد ثبت بما ذكرنا أنّ الجملة هي الحيّة الدرّاكة.

«ثمّ إنّ الشيخ» يعني المصنّف رحمه الله «أبطل قول ابن الراونديّ» يعني أنّ الإنسان عبارةٌ عن جزءٍ لا يتجزّأ في القلب «بأنّ ما عدا ذٰلك الجزء» الحالّ في القلب، «يكون ميّتًا» حينئذٍ؛ لأنّه لو كان حيًّا مدركًا لم يكن خارجًا عن الإنسان؛ «لأنّ الإنسان هو الحيّ الدرّاك، وإذا كان ما عدا ذٰلك الجزء ميّتًا، لم يصحّ من المريض تحريك يده».

«وفي بعض نسخ الياقوت»، وليست جزءًا لا يتجزّأ في القلب، «وإلّا لصحّ تحريك يد المريض منه، ووجهه» أي ووجه لزوم صحّة تحريك يد المريض منه؛ لكون الإنسان جزءًا لا يتجزّأ في القلب «أنّ الإنسان لو كان عبارةً عن ذٰلك الجزء، لكان فعله في أطرافه»، كيده ورجله «بمجرّد الاختراع، فكان المريض

---

(١) ولمزيدٍ من الدراسة حول أدلّة القائلين بقوله: وما شابهه من الأقوال في قبال سائر المذاهب في المسألة والنقاش فيها، راجع: المطالب العالية، ج ٧، ص ٤٣، نقل عنهم عشر حجج لمدّعاهم. راجع أيضًا: إرشاد الطالبين، ص ٣٨٦.

(٢) في المصدر: «كاللذّة».

المدنف الّذي انتهت حاله إلى تعذّر تحريكه يده، قادرًا على أن يخترع في يده التحريك من ذٰلك الجزء، والتالي» وهو صحّة تحريك المريض يده منه «باطلٌ، فالمقدّم» وهو كون الإنسان عبارةً عن الجزء المذكور «مثله»، أي في البطلان.

واعلم أنّ في الملازمتين المذكورتين باعتبار النسختين نظرًا؛ أمّا الأُولى، فلا نسلّم أنّه يلزم من كون الإنسان هو الحيّ الدرّاك أن يكون ما عداه ميّتًا.

سلّمنا، لٰكن لا نسلّم أنّه يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المذكور ميّتةً ألّا يصحّ تحريكها على المريض؛ لجواز أن يحرّكها على سبيل الاختراع إن جوّزناه على القادر بقدرة، أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميلٌ إلى اليد يقتضي التحريك.

وأمّا الثانية على تقدير النسخة الثانية؛ فلأنّا نمنع من لزوم كونه قادرًا على الاختراع في حال المرض؛ لكونه قادرًا عليه في حال الصحّة؛ لجواز كون المرض مانعًا منه.

قوله: «وأظنّ الثانية أصحّ»، إنّما حصل ظنّ صحّة الثانية دون الأُولى؛ باعتبار كون الثانية موافقةً لما ذكره أكثر المتكلّمين كالمرتضى رحمه الله وغيره، ولكون التقييد بالمرض مستغنيًا عنه على تقدير النسخة الأُولى، بل كان التقييد بالصحّة والخلوّ من العوارض أولى.

قوله: «واحتجّ الأوائل[1]» على أنّ الإنسان عبارةٌ عن الجوهر المجرّد «بأنّ العلم

---

(١) انظر توضيح دليلهم وتقريره في: المطالب العالية، ج ٧، ص ٥٧ ـ ٦٩ وما بعدها. وقال بعد تقرير الدليل: «واعلم: أنّ هٰذا الدليل ذكره الشيخ الرئيس أبو عليّ في جميع كتبه، إلّا أنّه ما

بما لا ينقسم» متحقّقٌ؛ لأنّا نعلم واجب الوجود والنقطة والوحدة والأمور الكلّيّة، وهي أمورٌ غير منقسمةٍ، «وهو» أعني ذٰلك العلم «غيرُ منقسمٍ»، وإلّا لكان جزؤه إمّا علمًا بذٰلك المعلوم، فيساوي الكلَّ جزؤه، وهو محالٌ، أو علمًا ببعضه، فينقسم المعلوم[1] مع فرض عدم انقسامه، أو غير علمٍ، فعند اجتماع أجزاء ذٰلك العلم إن لم يحصل زائدٌ عليها لم يكن العلم علمًا، هٰذا خلفٌ. وإن حصل وكان منقسمًا عاد التقسيم فيه، وإلّا ثبت المطلوب وهو كونه غير منقسمٍ، وهو - أي ذٰلك العلم - غير قائمٍ بنفسه لعرضيّته، بل له محلٌّ يقوم به، فمحلّه أيضًا غير منقسمٍ؛ إذ لو انقسم لانقسم العلم الحالّ فيه، هٰذا خلفٌ.

«وكلّ جسمٍ و[2]جسمانيٍّ، فهو منقسمٌ»، فإذن محلّ العلم ليس جسمًا ولا جسمانيًّا، وهو المطلوب.

قوله: «ويعارضون بالنقطة والوحدة»[3]، فإنّ النقطة عندهم موجودةٌ، وهي

ذكره على هٰذا الترتيب، ولم يقرّره بهٰذه الوجوه، وسنحكي كلامه في تقرير هٰذه الوجوه، ومن أنصف علم أنّ هٰذا البيان أكمل وأتمّ». المصدر السابق، ص ٦٢.

وانظر احتجاجهم أيضًا بوجوه مختلفة ونقاشها في: معارج الفهم، ص ٥٣٥ ـ ٥٤٢؛ وأيضًا شرح الفخر الرازيّ على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ١٦٣.

(١) لم يرد في «م»: «المعلوم».

(٢) في المصدر: «أو».

(٣) انظر الاعتراض بهما في: المباحث المشرقيّة، ج ٢، ص ٣٥٠؛ المطالب العالية، ج ٧، ص ٦٢ وبعض المصادر المتقدّمة.

غير منقسمةٍ مع كون محلّها - وهو الخطّ - منقسمًا، والوحدة القائمة بالمحالّ المنقسمة كالجسم، فإنّها غير منقسمةٍ مع انقسام محلّها، وقد ثبت بذلك أنّ محلّ ما ليس بمنقسمٍ قد يكون[1] منقسمًا، وهو مناقضٌ لما ذكروه من لزوم انقسام الحالّ لانقسام المحلّ.

قوله: «والاعتذار» أي عن هٰذا النقض «بأنّهما» أي النقطة والوحدة «غير ساريين» فلا يجب من انقسام محلّهما انقسامهما[2] «يتأتّى في العلم» أيضًا؛ لجواز كون العلم غير سارٍ، «فإنّي لم أقف لهم» أي للأوائل «على دليلٍ على أنّ العلم من الأعراض السارية»[3].

[المسألة الثالثة: في بيان حُسن التكليف]

قال المصنّف: «وأفعال الصانع لا بدّ فيها من الأغراض، وإلّا كانت عبثًا، والغرض في التكليف التعريض لنفعٍ عظيمٍ لا يوصل إليه إلّا به؛ إذ يقبح الابتداء بالثواب، وتكليف المعلوم كفره حَسنٌ لأجل التعريض، وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى؛ ولهذا يحسن منّا أن ندعو إلى الطعام مَن نعلم امتناعه، وإلى الدين مَن نعلم إبائه».

قال الشارح دام ظله: «في هٰذه المسألة ثلاثة مباحث:»

---

(١) لم يرد في «ط، ص، ي»: «قد يكون».

(٢) في «م»: «انقسامها»، وفي «ر»: «محلّها انقسام».

(٣) انظر ردّ الاعتذار أيضًا في: المطالب العالية، ج ٧، ص ٦٤.

«[البحث] الأوّل: في أنّ أفعاله - تعالى - معلّلةٌ بالأغراض»

«ولمّا كان هٰذا البحث مقدّمةً في بيان حسن التكليف قدّمه المصنّف» أي على بيان حسن التكليف «وهٰذا» أي كون أفعاله - تعالى - معلّلةً بالأغراض «متّفقٌ عليه بين المعتزلة[1]، خلافًا للمجبّرة[2]؛ فإنّهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى،

---

(١) وهٰذا مذهب أصحابنا الإماميّة أيضًا، كما في: الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٥.

وانظر رأي الإماميّة أيضًا في: قواعد المرام، ص ١١٠ و١١١؛ نقد المحصّل، ص ٣٤٣؛ نهج الحقّ، ص ٨٩؛ كشف المراد، ص ٣٠٦؛ حقّ اليقين، ج ١، ص ٨٦.

وأضاف الفاضل المقداد قدس سره، بأنّ معتقد الأشاعرة باطلٌ باتّفاق الفقهاء والحكماء، أمّا الفقهاء؛ فلأنّهم يذكرون للأحكام الشرعيّة عللًا وأغراضًا مناسبةً لها، ككون القصاص للانزجار عن القتل، وتحريم المسكر تحصينًا للعقل، إلى غير ذٰلك من الأغراض، وأمّا الحكماء؛ فإنّهم قالوا: كلّ حادثٍ لا بدّ له من عللٍ أربع: الفاعل، والمادّة، والصورة، والغاية. والغاية هي الغرض. الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٥ و١٣٦.

ومن الفلاسفة صدر المتألّهين، فقد استدلّ بذٰلك بقوله: «إنّ من المعطّلة قومًا جعلوا فعل الله ـ تعالى ـ خاليًا عن الحكمة والمصلحة، مع أنّك قد علمت أنّ للطبيعة غايات». الأسفار، ج ٢، ص ٢٦٠؛ ج ٧، ص ٨٤؛ التعليقات (لابن سينا)، ص ١٦ ـ ١٨.

فإن قيل: الحكماء مصرّحون بأنّ أفعال الله غير معلّلةٍ بالأغراض. قلت: إنّهم يقولون: إنّ أفعاله ـ تعالى ـ منزّهةٌ عن غايةٍ هي غير نفس ذاته من كرامةٍ، أو محمدةٍ، أو لذّةٍ، أو إيصال نفعٍ إلى الغير، لا عن غايةٍ هي نفس ذاته سبحانه؛ لأنّ الباعث لهم في ذٰلك هو لزوم الاستكمال، ومعلومٌ أنّ كون ذاته غايةً لفعله لا يوجب الاستكمال. انظر: جامع الأفكار، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٢) وللأشعريّ مع أستاذه أبي عليّ الجبّائيّ مناظرةٌ في أنّ أفعال الله عزّ وجلّ معلّلةٌ بالأغراض ذكرها ابن خلّكان في "وفيّات الأعيان" في ذيل ترجمة أبي عليّ الجبّائيّ.

وانظر رأي الأشاعرة في: المحصّل، ص ٤٨٣ و٤٨٤؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢١، ص ٤٢٧؛ الأربعين في

وجعلوها واقعةً منه على سبيل العبث والاتّفاق».

«والمعتزلة قالوا:» في إبطال كلام المجبّرة «كلّ فعلٍ لا يقارنه غرضٌ وغايةٌ، فهو عبثٌ وسَفَهٌ، والله - تعالى - منزّهٌ عن ذٰلك»، وأيضًا، فإنّه - تعالى - كَذَّب المجبّرة في مقالتهم هٰذه في كثيرٍ من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾[2]، [وقوله تعالى:] ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[3]، [وقوله تعالى]: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[4]، وغير ذٰلك[5]، وهٰذا تصريحٌ منه - تعالى - بكون أفعاله المذكورة لهٰذه الأغراض المعيّنة[6].

أصول الدين، ج ١، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٠١؛ شرح تجريد العقائد (للقوشجيّ)، ص ٣٤٠؛ المسائل الخمسون، ص ٦٢ المسألة ٣٧؛ طوالع الأنوار، ص ٢٠٣ المسألة ٥.

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٧.

(٣) سورة يونس: ٥.

(٤) سورة البقرة: ١٤٣.

(٥) نحو قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (سورة المؤمنون: ١١٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (سورة ص: ٢٧).

(٦) ويدلّ على بطلان قولهم أيضًا: إنّ الفعل الخاليّ عن الغرض عبثٌ، والعبث قبيحٌ؛ لاستحقاق الذمّ عليه، والباريء ـ سبحانه ـ منزّهٌ عن القبيح. راجع: الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٦.

قوله: «واحتجّت الأشاعرة بأنّ كلّ فعلٍ لغرضٍ، فإنّه يدلّ على نقص فاعله واستكماله بذٰلك الغرض»، فلو كان الله - تعالى - فاعلًا لغرض، لكان ناقصًا بذاته[١] مستكملًا بغيره، وإنّه محالٌ[٢].

«وهو» أي دليل الأشاعرة «ضعيفٌ جدًّا[٣]؛ لأنّ الكمال والنقصان خطابيٌّ، لا يجوز الاستدلال به في المقامات العلميّة، وعلى تقديره» أي وعلى تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلميّة[٤] «فالغرض عندنا هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده لا إليه تعالى».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ غاية الشيء والغرض منه لا بدّ وأن يكونا متأخّرَين عنه في الوجود، وعلمه - تعالى - باشتمال الفعل على المصلحة، متقدّمٌ عليه في الوجود،

---

(١) في «م»: «بذٰلك».

(٢) انظر أدلّتهم في المصادر المتقدّمة منهم.

(٣) فإنّ الأشعريّ خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجودٌ في الأوّل دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معلّلةً بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، إنّما يعني بها الثاني دون الأوّل، والغرض بالمعنى الأوّل ينافي كونه غنيًّا بالذات وغنيًّا في الصّفات وغنيًّا في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثًا ولغوًا، وكونه ـ سبحانه ـ عابثًا ولاغيًا، فالجمع بين كونه غنيًّا غير محتاجٍ إلى شيءٍ، وكونه حكيمًا منزّهًا عن العبث واللغو، يتحقّق بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحِكمٍ ترجع إلى العباد والنظام، لا إلى وجوده وذاته، كما لا يخفى. راجع: بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٤٥ و٤٦.

(٤) من قوله: «وعلى تقديره» إلى هنا ساقط في «ر، ص، ي، م».

فلا يكون غرضًا وغايةً له، بل الغرض من أفعاله - تعالى - تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

«البحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف[١]»

«لأنّه» أي التكليف «فعلٌ من أفعال الله تعالى، فالغرض لازمٌ فيه على ما تقدّم[٢]» من كون كلّ فعلٍ لله تعالى، فلا بدّ وأن يكون لغرضٍ، «فنقول» أي في بيان تعيين «ذٰلك الغرض» إنّه «لا يجوز أن يكون الإضرار» أي بالمكلّفين[٣]؛ «لأنّه - تعالى - غنيٌّ»، فلا يحتاج إلى الإضرار بهم، حكيمٌ فلا يصدر منه الإضرار مع استغنائه عنه؛ لكونه قبيحًا، «فلا بدّ وأن يكون هو التعريض للنفع[٤]، فلا يجوز عوده» أي عود ذٰلك النفع «إليه تعالى؛ لأنّه

---

(١) انظر البحث نفيًا وإثباتًا في: الذخيرة، ص ١٤١؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧٨؛ الاقتصاد، ص ١٠٩ و١٢٥؛ تقريب المعارف، ص ١١٤؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١١٥؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٨؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٣٩؛ تسليك النفس، ص ١٦٦؛ كشف المراد، ص ٣١٩؛ تحصيل النجاة، ص ٧٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧٢؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٥٢؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٠٣.

(٢) آنفًا في البحث الأوّل.

(٣) في «م»: «المكلّف».

(٤) ومعنى التعريض تصيير المعروض، بحيث يتمكّن من الوصول إلى ما عرض له مع إرادة المعرض للفعل الّذي عرضه له، وعرض للمستحقق عليه، أو التوصّل به إليه. الاقتصاد، ص ١٠٩ و١١٠.

كاملٌ مطلقٌ» أي في ذاته وصفاته وبالقياس إلى كلّ شيءٍ «فبقي أن يكون» ذٰلك النفع «عائدًا إلى العبد، ولا يجوز أن يكون عودُه» إلى العبد «في الدنيا؛ لأنّ العاجل» بالتكليف «ليس إلّا الألم»؛ لما يتضمّنه من المشقّة، «فبقي أن يكون في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذٰلك النفع ممّا يصحّ الابتداء به، وإلّا لكان توسّط التكليف عبثًا، فهو إذن نفعٌ لا يصحّ الابتداء به، وذٰلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والإجلال الّذي لا يصحّ فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، وذٰلك» أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الّذي لا يصحّ الابتداء به «يقتضي كونه حسنًا».

«البحث الثالث: في حُسن تكليف الكافر[1]»

---

(١) تكليف الكافر

Obligation of infidel

محلّ النزاع

النزاع بين المثبتين والنافين ليس في تكليف الكافر بالأصول وعقابه عليها، لا سيّما العقليّة منها، كإثبات الصانع والنظر فيما يأتي النبيّ من المعجزات، وليس أيضًا في الفروع العقليّة من حيث العقاب الأخرويّ، كلطم الصغير وقتله، بل إنّما هو في تكليفه بالفروع الشرعيّة، كالحجّ والصيام، بمعنى أنّ الله ـ تعالى ـ يريدها منه، كما يريدها من المسلم، وأنّه يعاقب عليها في الآخرة، كما يعاقب على الأصول، أو لا؟ لا بمعنى أنّ على الحاكم أن يجبره على الامتثال، وعلى المسلمين أن يأمروه بها؛ لأنّ غير الكتابيّ يقتل في دار الإسلام، أو يستسلم إن أسلم، والكتابيّ يفعل به أحدهما، أو يؤخذ منه الجزية، وأمّا الأعمال، فهو يقرّر فيها على مذهبه لعموم: «إلزموهم بما ألزموا به أنفسهم». وما ثبت بالأدلّة العامّة أو الخاصّة، كإلزامه بشرائط

«هٰذا مذهب الإماميّة كافّةً[١] وباقي المعتزلة[٢]، خلافًا للمجبّرة[٣]. والدليل على أنّ التعريض للنفع العظيم» يعني الثواب وهو المقارن للتعظيم والإجلال «موجودٌ في حقّ الكافر؛ لأنّ الله - تعالى - كما عرّض المؤمن للنفع» المذكور، «فكذا عرّض الكافر بالتكليف»، والتعريض للنفع المذكور علّة حسن التكليف، «فكان» تكليف الكافر «حَسنًا».

قوله: «وعلمه» أي وعلم الله - تعالى - «بعدم إيمان ذٰلك الكافر، لا يؤثّر في هٰذا» أي في حسن التعريض «ولا كفره» أي ولا كفر الكافر يؤثّر في حسن التعريض «فإنّه يحسن منّا أن ندعُوَ إلى طعامٍ مَن نعلم امتناعه منه، وندعُوَ إلى الإيمان مَن نعلم أنّه لا يفعله».

«احتجّوا» أي المجبّرة «بأنّه - تعالى - علم أنّه لا يؤمن، فكان تكليفه قبيحًا»؛ لأنّه حينئذٍ يكون تكليفًا بخلاف المعلوم وهو غير مقدورٍ يقبح التكليف به[٤].

الذمّة، وأخذه بالحدود والديّات والقصاص، وبأداء الخمس من الأرض المشتراة من المسلم، لا ينافي ذٰلك، فمن ذٰلك علم أنّ المسألة كلاميّةٌ. راجع: توضيح المراد، ص ٥٩٤؛ وأيضًا: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٤٣.

(١) انظر: الاقتصاد، ص ١٢١؛ إشارة السبق، ص ٢٤؛ قواعد المرام، ص ١٠٦؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٤٠؛ كشف المراد، ص ٣٢٣؛ مناهج اليقين، ص ٣٨٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦٢؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٤٥١؛ توضيح المراد، ص ٥٩٤.

(٢) راجع: المغني، ج ١١، ص ٢٥٤؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٠.

(٣) في جميع نسخ الكتاب: «الجبريّة»، وما أثبتناه من المصدر.

وانظر رأيهم في: شرح المواقف، ج ٦، ص ٩٧؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣٠٥.

(٤) انظر احتجاجهم والجواب عنه في المصادر المتقدّمة.

«والجواب: أنّ العلم غير مؤثّرٍ» في المعلوم؛ لأنّه تابعٌ له وحكايةٌ عنه، فخلاف المعلوم ممكنٌ مقدورٌ من حيث هو، فيصحّ التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق](١)

قال المصنّف: «وقد قرّرنا أنّه ـ تعالى ـ لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلّف عباده بما لا يطيقونه، كما لا يجوز مخاطبة الجماد، والعلم لا يؤثّر في المعلوم، بل يتعلّق به على ما هو عليه، فكلّ فرضٍ يفرض يقتضي فرضًا في الأزل يوافقه؛ إذ لو لم يكن كذلك، لكان لا يجوز إلّا تكليف ما لا يطاق، ولم يقل به أحدٌ من العقلاء».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت الإماميّة(٢) والمعتزلة كافّةً(٣) على استحالة أن

---

(١) قال التفتازانيّ: «جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله ـ تعالى ـ بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح». شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٩٦.

(٢) نقل السيّد محسن الأمين قدس سره الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، نحو ما رواه الكلينيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون ...». أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٠٥.

وانظر رأي الإماميّة في: أوائل المقالات، ص ٥٧ و٥٨؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ٩٨ و٩٩؛ الذخيرة، ص ١٠٠؛ تقريب المعارف، ص ١١٢، الاقتصاد، ص ١٠٦؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٠٢؛ نهج الحقّ، ص ٩٩.

(٣) سيأتي في الهامش الآتي عن الآمديّ اختلاف المعتزلة، وكذلك الأشاعرة في المسألة. وراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٧٠.

يكلّف الله - تعالى - بما لا يطاق، وخالف فيه المجبّرة، فإنّهم جوّزوه[١]».

«لنا: أنّ تكليف ما لا يطاق قبيحٌ[٢]؛ فإنّه يقبح منّا تكليف الأعمى نَقْطَ المصاحف، والمقعد الطيران في الهواء[٣]، والعلم بقبح ذٰلك

---

(١) قال الآمديّ: «نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعريّ في بعض الأقوال أنّه قال: لا يجوز التكليف بالمحال، كالجمع بين الضدّين، والأمر بما هو ممنوعٌ منه، كأمر الزمن بالقيام، ونحوه، والّذي إليه ميله في أكثر أقواله الجواز؛ وهو لازمٌ على مذهبه؛ ضرورة اعتقاده أنّ الاستطاعة لا تكون إلّا مع الفعل، مع تقدّم التكليف بالفعل على الفعل، وأنّ القدرة الحادثة غير مؤثّرةٍ في إيجاد الفعل؛ فيكون العبد مكلّفًا بفعل غيره، وإلى هٰذا مال أكثر أصحابه، وقد نقل عن بعض البغداديّين من المعتزلة ما يوافق هٰذا القول؛ فإنّهم قالوا: بجواز تكليف العبد بفعلٍ في وقت علم الله أنّه يكون ممنوعًا منه، وهو تكليفٌ بما لا يطاق، وإلى هٰذا أيضًا ذهب بكر ابن أخت عبد الواحد؛ حيث قال: إنّ الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان والإخلاص، مع كونه مأمورًا بالإيمان، ومن أصحابنا من مال إلى القول الأوّل، وهو امتناع التكليف بالمحال، وهو مذهب البصريّين وأكثر البغداديّين، ثمّ اختلف القائلون من أصحابنا، في جواز التكليف بما لا يطاق عقلًا في وقوعه، فمنهم من أثبته، ومنهم من لم يثبته». أبكار الأفكار، ج ٢، ص ١٧٥.

وانظر رأي الأشاعرة أيضًا في: المطالب العالية، ج ٣، ص ٣٠٥؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٠٠؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٩٦.

(٢) انظر الأدلّة في المصادر المتقدّمة آنفًا.

(٣) والأمثلة في المقام كثيرةٌ، نحو: تكليف الزمن المشي إلى أقاصي البلاد أو العدو، والأعمى نقط المصحف على وجه الصواب، والأمّيّ بالكتابة، والجمع بين الضدّين، وكونه في المشرق حال كونه في المغرب، وإحياء الموتى، وإعادة آدم ونوح عليهما السلام، وإعادة الأمس الماضي، وإدخال جبل قافٍ في خرم الإبرة، وشرب ماء دجلة في جرعةٍ واحدةٍ، وإنزال الشمس والقمر إلى الأرض ... إلى غير ذٰلك من المحالات الممتنعة لذاتها.

ضروريٌّ[١]» وعلّة قبح ذٰلك ليس إلّا كونه تكليفًا بما لا يطاق بالضرورة، فإذن كلّ تكليفٍ بما لا يطاق، فهو قبيحٌ.

«وقد بيّنّا أنّه - تعالى - حكيمٌ لا يفعل القبيح[٢]، فلا يجوز منه أن يكلّف بما لا يطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجماد».

ووجه مشابهة تكليف ما لا يطاق لمخاطبة الجماد أنّهما متشاركان في امتناع حصول الغاية؛ فإنّ غاية التكليف فعل المكلّف ما كلّف به، وهو ممتنعٌ إذا كان لا يطاق، وغاية مخاطبة الجماد إفهام ذٰلك الخطاب، وهو ممتنعٌ أيضًا.

قوله: «احتجوا[٣]» - أي المجبّرة - على وقوع تكليف ما لا يطاق «بأنّه - تعالى - علم من الكافر» الّذي لم يؤمن «أنّه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه - تعالى - جهلًا، وذٰلك محالٌ، والمستلزم للمحال محالٌ»، فإذن إيمانه محالٌ، فلا يكون مقدورًا له، مع أنّه مكلّفٌ به إجماعًا، فقد تحقّق تكليف ما لا يطاق.

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف «بأنّ العلم تابعٌ» أي للمعلوم «فلا يؤثّر» أي العلم التابع «في المتبوع» أعني المعلوم، «وإلّا لزم أن يكون الله - تعالى - غير قادرٍ»؛ لأنّه - تعالى - عالمٌ بكلّ معلومٍ، فلو كان علمه مؤثّرًا في معلومه لوجب به، فلا يبقى له عليه قدرةٌ؛ لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكن لا بالواجب.

---

(١) قال التفتازانيّ: «والمعتزلة منهم من ادّعى العلم الضروريّ بقبح تكليف ما لا يطاق، حتّى زعم بعض جهلتهم أنّ غير العقلاء ـ كالصبيان والمعاينة ـ يستقبح ذٰلك، بل البهائم أيضًا بلسان الحال ...». شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٩٦.

(٢) تقدّم في المسألة الثانية من المقصد السابع.

(٣) انظر أدلّتهم في المصادر المتقدّمة منهم.

قوله: «وأيضًا ما ذكرتموه مغالطةٌ؛ لأنّ الله - تعالى - علم في الأزل أنّ الكافر يكفر وأنّ إيمانه ممكنٌ، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلًا، بل دلّ إيمانه على أنّ الله - تعالى - قد كان علم في الأزل أنّه يؤمن، وأيّ فرضٍ فرضتَه» من إيمانٍ، أو كفرٍ، أو وجودٍ، أو عدمٍ «اقتضى في الأزل فرضًا مطابقًا له» لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا فرضتَ استمرار زيدٍ على الكفر اقتضى ذٰلك فرضك: علم الله - تعالى - في الأزل أنّ زيدًا مستمرٌّ على الكفر.

قوله: «إذ لولا ذٰلك» أي كون العلم تابعًا للمعلوم غير مؤثّرٍ فيه «لزم ألّا يكلّف الله - تعالى - أحدًا إلّا بما لا يطاق؛ لأنّ كلّ واقعٍ و[1]معدومٍ معلومٌ لله تعالى، والعلم يوجب وجود ما علم وجودُه وامتناع ما علِم عدمه، فيكون مخرجًا للأشياء عن كونها مقدورةً، وذٰلك» أي كون التكاليف بأسرها تكليفًا بما لا يطاق «لم يقل به أحدٌ».

---

(١) في المصدر: «أو».

[المقصد الحادي عشر: في الألطاف]

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: في حد اللطف]

قال المصنّف: «اللطف أمرٌ يفعله الله - تعالى - بالمكلَّف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه، ولولاه لم يُطع».

قال الشارح دام ظله: «هٰذا حدّ اللطف. وقد حدّه قومٌ بأنّه هبةٌ مقرّبةٌ إلى الطاعة، ومبعّدةٌ عن المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ به الهبة إلى الإلجاء[1].

فالآلة ليست لطفًا؛ لأنّ لها حظًّا[2] في التمكين[3]، والإلجاء ينافي

---

(١) انظر الحدّ في: أوائل المقالات، ص ١٦١؛ النكت الاعتقاديّة، ص ٣٥؛ المغني، ج ١٣، ص ٩؛ الذخيرة، ص ١٨٦؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٩٧؛ كشف المراد، ص ٣٢٤؛ معارج الفهم، ص ٤٢١؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٠٥؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٤١؛ تحصيل النجاة، ص ٧٧؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧٦.

وقد يعبّر عن اللطف بالصلاح والأصلح، كما في: الحدود، ص ١٠٢.

(٢) في «ر»: «حظّ»، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «ص، ي، م»: «التمكّن».

التكليف»؛ لأنّه يرفع القدرة والاختيار، «بخلاف اللطف»؛ فإنّ القدرة والاختيار باقيان معه.

«وهٰذا» يعني الحدّ المذكور المنقول عن القوم «أولى من حدّ الشيخ» يعني المصنّف «لأنّ قوله: "يعلم عنده وقوع الطاعة" يقتضي ألّا يكون للكافر لطفٌ»؛ لعدم وقوع الطاعة منه، «وهو[1] باطلٌ».

«وقد قسّم المعتزلة اللطف إلى قسمين[2]:

أحدهما: ما يختار عنده المكلَّف الطاعة، ويسمّى توفيقًا، أو يختار عنده ترك القبيح، ويسمّى عصمةً[3].

والثاني: ما يقرّب من الطاعة ويقوّي داعيه إليها.

والمفسدة ما يقابل اللطف» مقابلة التضادّ «وهي على ضربين» مقابلين لقسمي اللطف، وهي «إمّا مقرّبة» إلى فعل المعصية، «وإمّا ما يختار» المكلَّف «عندها الفعل» القبيح.

---

(١) في المصدر: «هٰذا».

(٢) انظر هٰذا التقسيم منهم في: المغني، ج ١٣، ص ١٢ ـ ١٥؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨؛ وراجع: الذخيرة، ص ١٨٦؛ المسلك في أصول الدين، ص ١٠١؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٠٧؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٣١٢؛ الفوائد البهيّة، ج ١، ص ٣٩٩.

(٣) كما قال النيسابوريّ: «التوفيق: ما يقع عنده الواجب، ولولاه لم يقع. والعصمة: ما يرتفع عنده القبيح، ولولاه لم يرتفع». الحدود، ص ١٠١.

[المسألة الثانية: في وجوب اللطف]

قال المصنّف: «فهو واجب الفعل؛ لأنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، ولأنّ تركه لطفٌ في ترك الطاعة، واللطفُ في المفسدة مفسدةٌ».

قال الشارح دام ظله: «اتّفقت الإماميّة[1] والمعتزلة[2] على وجوب اللطف[3]، وخالفت فيه المجبّرة[4].

---

(١) انظر معتقد الإماميّة في المسألة في: الذخيرة، ص ١٩٠؛ الاقتصاد، ص ١٣٥؛ المسلك في أصول الدين، ص ١٠١؛ المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٣٠٣؛ كشف المراد، ص ٣٢٤؛ معارج الفهم، ص ٤٢٢؛ مناهج اليقين، ص ٣٨٧؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٤١؛ تحصيل النجاة، ص ٧٧؛ حقّ اليقين، ج ١، ص ١٠٨.

(٢) ورأي المعتزلة في: المغني، ج ١٣، ص ٧ ـ ١١٦؛ شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

(٣) المراد من الوجوب كونه مقتضى الحكمة أو الجود والكرم، لا الوجوب بالمعنى المتبادر في أوساط الناس من حاكميّة العباد على الله، وكون تركه مستلزمًا للذمّ واللوم أو العقاب، وعلى ذٰلك فالحكم مستكشف العقل؛ باعتبار ملاحظة أوصافه الجميلة، وعلى أيّ تقدير، فمن قال به، فإنّما قال به من باب الحكمة؛ تحصيلًا لهدف الخلقة، أو هدف التكليف، أو من باب الجود والكرم.

وبعبارةٍ أخرى: إنّه ـ سبحانه ـ في مرحلة هداية الناس نصب نفسه في مقام التشريع حتّى أوجب على نفسه أشياء، ونزّه ساحته عن أشياء، فهو المشرّع والحاكم على نفسه، بمعنى أنّه ـ تعالى ـ له، أو عليه أمورٌ إن فعلها إذا عرضت على العقل عنونها بعنوان اللطف والعدل مثلًا، ويصفها بالوجوب عليه، فالله ـ تعالى ـ أذن لنا في هٰذا الإسناد إلى قدس ساحته، ولسنا نحن في مقام وضع قانونٍ عليه ـ سبحانه ـ كيلا يجوز له أن يتعدّى حدوده سبحانه. راجع: تكملة شوارق الإلهام، ص ٧٢؛ بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٥٠٥.

(٤) وبشر بن المعتمر من معتزلة بغداد، كما نقل عنه الأشعريّ في: مقالات الإسلاميّين، ص ٢٤٦، ونقل رجوعه عن ذٰلك في: مناهج اليقين، ص ٣٨٧.

لنا وجوهٌ[١]:

الأوّل: أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، والتكليف ثابتٌ، فاللطف واجبٌ».

«بيانه» أي بيان أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجاب اللطف «أنّ من دعا غيره إلى طعامٍ، وأراد تناوله، وعلم أنّه لا يقدم عليه إلّا بفعلٍ يفعله الداعي من بشاشةٍ أو تأدّبٍ، فإنّه متى لم يفعل ذٰلك كان ناقضًا لغرضه، مبطلًا لمراده، وجاريًا مجرى منعه من التناول، كذٰلك التكليف إذا علم الله - تعالى - أنّ مع فعل اللطف يكون العبد ادعى» أي أشدّ داعيًا «إلى ما كُلّف به، ومع تركه يكون أقرب من الامتناع، فإنّه متى لم يفعله كان ناقضًا لغرضه، وهو محالٌ.

الثاني: أنّ ترك اللطف مفسدةٌ، فيكون فعله واجبًا، أمّا أنّه مفسدةٌ؛ فلأنّ ترك اللطف لطفٌ في ترك الطاعة»؛ إذ معه - أي مع ترك اللطف - يكون المكلّف أقرب إلى ترك الطاعة، «واللطف في المفسدة مفسدةٌ»، وتسمية ما يقرّب إلى المعصية لطفًا مجازٌ.

«الثالث: القدرة على اللطف ثابتةٌ، والداعي إليه موجودٌ؛ لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعيًا إلى» فعل «ما لا يتمّ» ذٰلك «الفعل إلّا به، ومتى اجتمعت القدرة والداعي، وجب الفعل»، وهٰذا دليلٌ على وجوب اللطف من الله تعالى، لا على الله، بخلاف الوجهين الأوّلين.

وانظر معتقد الأشاعرة في: مقالات الإسلاميّين، ص ٢٤٦؛ المحصّل، ص ٤٨١؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٩٦؛ أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٠٦.

(١) انظر أدلّة الطرفين في المصادر المذكورة.

«واحتجّوا» أي المجبّرة «بأنّ التكليف تفضّلٌ، ولا يجب على المتفضّل بلوغ النهاية فيه»، وحينئذٍ نقول: يكفي من[١] التكليف[٢] تمكين المكلّف من الفعل المكلّف به، ولا تجب زيادة اللطف.

«الثاني: أنّه لو كان واجبًا» على الله تعالى «لَفَعَلَه بالكافر، والتالي باطلٌ، وإلّا لآمنوا، فالمقدّم مثله».

«والجواب عن الأوّل بأنّه لا فرق بين التفضّل والواجب» أي وجوب فعلٍ ما لا يمكن تحقّق الفعل المطلوب إيقاعه من دونه «فإنّ من تَفَضَّلَ بالضيافة، وعلم أنّها لا تتمّ إلّا بالاستبشار، فإنّه متى لم يفعله عدّه العقلاء سفيهًا».

«وعن الثاني: أنّ اللطف لا يجب عنده الفعل، بل يكون» المكلّف معه «أقرب إلى الطاعة»، وحينئذٍ لا يدلّ عدم وقوع الإيمان من الكافر على عدم خلق الله - تعالى - اللطف له.

[المسألة الثالثة: في أنه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح[٣]]

قال المصنّف: «ومَن لُطفُه في فعلٍ قبيحٍ لا يَحسُن تكليفه؛ لدوران الأمر بين ممتنعَين».

قال الشارح دام ظله: «إذا قدّرنا أنّ الله - تعالى - علم أنّ لطف المكلَّف في فعل

---

(١) في «م، ط»: «في».

(٢) في «ر»: «المكلّف»، وفي «ط»: «اللطف».

(٣) راجع: الذخيرة، ص ١٩٥؛ الاقتصاد، ص ١٣٩.

قبيح، هل يجوز أن يكلّفه، أو لا؟ اختار الشيخ» يعني المصنّف «أنّه لا يجوز؛ لأنّ الأمر دائرٌ بين أمرين ممتنعين» أي لا يخلو منهما «على تقدير التكليف، فيكون التكليف ممتنعًا».

«بيانه» أي بيان لزوم دوران الأمر بين ممتنعين للتكليف على ذلك التقدير «أنّ الله تعالى: إمّا أن يكلّفه ولا يفعل اللطف، فيكون قد حرّمه لطفًا مقدورًا عليه، والتكليف مع منع اللطف قبيحٌ» وهو ممتنعٌ، «أو يكلّفه ويفعل اللطف القبيح، فيكون قد فعل فعلًا قبيحًا، وهو ممتنعٌ عليه تعالى، فاستحال أن يكلّفه»، والممتنعان هما عدم فعل اللطف المقدور مع التكليف وفعل اللطف القبيح.

[المسألة الرابعة: في أنه - تعالى - لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف[1]]

قال المصنّف: «ولو لم يفعل القديم لطفًا واجبًا لم يحسن منه عقاب المكلَّف؛ و[2] لأنّه بمنعه يفسد، فكان الفساد منسوبًا إليه - تعالى - لا إلى العبد».

قال الشارح دام ظله: «إذا لم يفعل الله - تعالى - اللطفَ بالمكلَّف لم يحسن[3] منه عقابه على ترك ما كُلّف به؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ اللطف يجري مجرى التمكين» أي في امتناع وقوع الفعل المكلّف به من دونه «فكما لا يحسن عقابه مع ترك التمكين» من الفعل، «فكذا مع ترك ما هو قائمٌ مقامه»، وهو اللطف.

«ولأنّ المنع من اللطف حمل المكلَّف على المفسدة»؛ لأنّه - تعالى - خلق له طبعًا

---

(١) راجع: الذخيرة، ص ١٩٦؛ المغني، ج ١٣، ص ٧٤.

(٢) لم يرد «و» في المصدر، وستأتي الإشارة إلى هذا الاختلاف من السيّد العبيدلي قدس سره.

(٣) في «ط»: «لم يجز».

مائلًا إليها، فكانت المفسدة منسوبةً إليه - تعالى - لا إلى المكلَّف، وكلّ ذٰلك محالٌ، وذٰلك كناية عن عدم حسن عقاب المكلّف على تقدير إخلاله بما كُلّف به.

ونسبة المفسدة إلى الله تعالى: أمّا كون الأوّل محالًا؛ فلأنّه يُخرِج الفعل الواجب عن كونه واجبًا؛ لأنّ الواجب ما يستحقّ فاعله العقاب على تركه، فما لا يحسن العقاب على تركه لا يكون واجبًا، وأمّا كون الثاني محالًا؛ فلأنّ المفسدة قبيحةٌ والله - تعالى - منزّهٌ عن القبائح.

واعلم أنّ المراد باللطف هنا اللطف في الفعل الواجب، وهو اللطف الواجب؛ ولهٰذا قيّده المصنّف بقوله: «واجبًا».

وفي بعض نسخ الياقوت: «لأنّه بمنعه يفسد» من غير واوٍ، فعلى هٰذا يكون ذٰلك دليلًا على لزوم عدم حسن عقاب المكلَّف على المفسدة الّتي هي ترك الواجب؛ لعدم فعل القديم - تعالى - اللطفَ الواجبَ.

[المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا]

قال المصنّف: «والأصلح واجبٌ في الدنيا[1]؛ إذ لا مانع منه، وتركه بُخلٌ، وأيضًا

---

(١) تعريف الأصلح

الأصلح: تفضيل الصلاح، وهو ضدّ الفساد.

يظهر من المتكلّمين أنّ المصلحة عندهم تساوق المنفعة، يقول السيّد المرتضى قدس سره: «الصلاح عبارةٌ عن النفع الّذي فسّرناه فائدة، ويقال عند التزايد أصلح، كما يقال أنفع». الذخيرة، ص ١٩٩.

وعرّفه الشهرستانيّ بقوله: «وليس الأصلح هو الألذّ، بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة، وإن كان ذٰلك مؤلمًا مكروهًا، وذٰلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية». الملل والنحل، ج ١، ص ٩٢؛ وانظر أيضًا تعريف الصلاح والأصلح في: المنية والأمل، ص ١١٥.

عدم[١] وقوعه ينقض حقيقة القادر، ولا إخلال منه - تعالى - بواجب؛ لأنّه إنّما يُحرّمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدةٍ فيه، وهكذا نقول في فرض الطفل والبهيمة، وأهل الجنّة منزّهون عمّا ينفّر، وزيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البنَى[٢]، فكان مفسدةً من هذا الوجه.

والشكر المتعلّق به هذيانٌ لوجوده في الثواب والأعواض، وفعل الأسباب مقابلٌ

وأمّا معناه الإضافيّ، فقال أبو الحسن العامريّ (المتوفّى سنة: ٣٨١ هـ): «إنّ كلّ واحدٍ من لفظي "الصلاح" و"الأصلح" ينبئ عن المعنى الإضافيّ دون المعنى الذاتيّ، وأعني به أنّ الشيء قد يكون صالحًا لهذا غير صالحٍ لهذا، وقد يكون الشيئان كلاهما صالحين لهذا، إلّا أنّ أحدهما أصلح له من صاحبه؛ على أنّ "الأصلح" قد يكون على الإطلاق، وهو الّذي لا يتوهّم شيءٌ آخر أصلح منه للغرض، وذلك هو النهاية في الصلاح له». إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص ٢٣٧؛ وانظر أيضًا هذا المعنى الإضافيّ للصلاح والأصلح في: الذخيرة، ص ١٩٩.

المراد من الأصلح في الدنيا

قال العامريّ: «إنّ الموجودات كلّها تنقسم قسمين: ما هي دائمة الوجود إلى انقضاء العالم بأشخاصها، كالشمس والقمر والأفلاك والأسطقسات، ومنها ما هي تدوم إلى قيام الساعة لا بالشخص، بل بالنوع، كالحيوان والنبات، فكلّ ما كان باقيًا بشخصه إلى تناهي العالم، فلا يتوهّم للغرض المعلّق به شيءٌ أصلح منه، أعني أنّه لا يتوهّم شيءٌ أصلح من الشمس للغرض الّذي لأجله خلقت الشمس، ولا شيء أصلح من الفلك للغرض الّذي لأجله خلق الفلك، وكذلك الحال في النار والماء والأرض والهواء، وأمّا الّتي لا دوام لها إلا بالنوع، فإنّ كلّ واحدٍ من أشخاصها وإن كان صالحًا لغرض من الأغراض، فقد يتوهّم لخاصّ غرضه أيضًا شيءٌ أصلح منه». إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص ٢٣٧ و٢٣٨.

(١) في المصدر: «فعدم».

(٢) في «ك»: «البنية».

بمثله، وأيضًا فشكره على الألطاف الدينيّة مشهورٌ، وقول إبراهيم عليه السلام[١]: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[٢] معلومٌ، وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحرٍ يملكه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظلّ داره، ولقط ما تناثر من حبّةٍ أو الانتفاع بما يلقيه ممّا أكله رغبةً عنه؟! والصانع مالك خزائن الدنيا، فهو بألّا يمنعنا أولى».

قال الشارح دام ظله: «اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا، هل هو واجبٌ على الله تعالى، أو لا؟ وذٰلك كما إذا علم الله - تعالى - أنّه إذا أعطى زيدًا ألف درهمٍ انتفع به، وليست فيه مضرّةٌ له، ولا لأحدٍ، ولا مفسدةٌ، ولا وجه قبحٍ، فذهب شيخنا أبو إسحاق رحمه الله إلى وجوبه[٣]، وهٰذا مذهب البغداديّين وأبي القاسم البلخيّ[٤]، وقال

---

(١) ما بين المعقوفتين من المصدر (الياقوت).

(٢) سورة إبراهيم: ٣٥.

(٣) وأيضًا من الإماميّة الشيخ المفيد قدس سره؛ حيث قال: «وأقول: إنّ الله ـ تعالى ـ لا يفعل بعباده ما داموا مكلّفين إلّا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وأنّه لا يدّخرهم صلاحًا ولا نفعًا، وأنّ من أغناه، فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذٰلك من أفقره، ومن أصحّه، ومن أمرضه، فالقول فيه كذٰلك». أوائل المقالات، ص ٥٩.

(٤) كما في: المغني، ج ١٤، ص ٥٥.

ونسب الجوينيّ هٰذا القول إلى قادة البغداديّين، قال: «اختلفت مذاهب البغداديّين والبصريّين من المعتزلة في عقود هٰذا الباب، واضطربت آراؤهم، فالّذي استقرّت عليه مذاهب قادة البغداديّين أنّه يجب على الله، تعالى عن قولهم، فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم، ولا يجوز في حكمته تبقية وجهٍ ممكنٍ في الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده». الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ١١٨.

باقي أصحابنا[١] والبصريّون من المعتزلة والأشاعرة: إنّه لا يجب[٢]».

---

(١) لا يخفى بطلان هٰذه النسبة وقد مرّ آنفًا تصريح الشيخ المفيد ﵀ ـ وهو من أعاظم أصحابنا ـ بقبول الأصلح في الدين والدنيا.

نعم، ربّما المنكرون لوجوب الأصلح في الدنيا من الإماميّة ليسوا بقلائل أو من المجاهيل، انظر تصريح مثل الشيخ الطوسيّ ﵀ بإنكاره في: الاقتصاد، ص ١٤٠.

والظاهر منه في موضعٍ آخر قبول الأصلح، حيث ينقل دليل القائلين ولم ينكر عليهم وهٰذا لفظه: «والبغداديّون من المعتزلة قالوا: الأصلح واجبٌ عليه تعالى؛ لأنّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسانٍ إلى غيره، اختاره منهما البتّة». قواعد العقائد، ص ٦٤.

وأيضًا من المنكرين أبو الحسن الحلبيّ ﵀ حيث قال: «لا وجه لوجوب الأصلح الدنياويّ ولا طريق إليه». إشارة السبق، ص ٢٧.

تنبيهٌ: لا يتوهّم من ظاهر عبارة العلّامة ﵀ اشتراك كثيرٍ من أصحابنا الإماميّة مع الأشاعرة في نفي وجوب الأصلح من دون فرقٍ بينهما، وإنّما الصواب أنّه ﵀ نسب إلى الإماميّة نفيه في أُمور الدنيا بمعنى رعاية الأنفع والألذّ من نعم الدنيا، كما هو واضحٌ في كتبهم، وأمّا الأصلح في الدين والآخرة فلا ينكره أحدٌ من الإماميّة خلافًا للأشاعرة المنكرين له مطلقًا بناءً على رأيهم الفاسد والساري في عمدة المسائل العقديّة وهو نفي الحسن والقبح العقليّين.

(٢) كما قال النيسابوريّ: «الأصلح في الدنيا، فهو غير واجبٍ على الله تعالى، خلافًا لما قاله البغداديّون». الحدود، ص ١٠٢.

ونقل الشهرستانيّ أنّ سبب اختلاف الأشعريّ وأستاذه أبي عليٍّ الجبّائيّ، هو موضوع الصلاح والأصلح، ففارقه، وأعلن تخلّيه عن الاعتزال في مسجد البصرة سنة ٣٠٠ هـ، وأسّس المذهب الأشعريّ، ونشر علم الكلام بصورةٍ جديدةٍ بين أهل السنّة والجماعة. الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٦.

من هٰذه الطائفة الجوينيّ في: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١١٨؛ والغزاليّ في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٥؛ والآمديّ في: غاية المرام، ص ١٩٦؛ وأبكار الأفكار، ج ١، ص ٢٩٠؛ ج ٢، ص ١٦٢.

«احتجّ الشيخ» يعني المصنّف «بوجهين:»

«الأوّل: أنّه لا مانع من فعله، فيجب»؛ لوجود المقتضي له؛ «إذ الداعي - وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة - موجودٌ، والصارف - وهو وجوه القبح - منفيٌّ»؛ لأنّ التقدير ذٰلك، فوجب الفعل.

قوله: «ولأنّ العقلاء يعدّون من لم يفعل ذٰلك بخيلًا، والله - تعالى - أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه»، وهٰذا دليلٌ ثانٍ على المطلوب.

قوله: «الثاني: أنّ حقيقة القادر هو الّذي إذا وجدت قدرته على الفعل، وتحقّق داعيه إلى إيجاده، وانتفى صارفه عنه، وجب صدور الفعل عنه، وقد بيّنّا» فيما تقدّم «أنّ الله - تعالى - قادرٌ على كلّ مقدورٍ[1]»، فيندرج فيه ذٰلك الفعل، أعني الأصلح، «عالمٌ بكلّ معلومٍ»، فيندرج فيه علمه باشتمال الفعل المذكور على المصلحة، «والصوارف» عنه «منتفيةٌ»؛ إذ الفرض ذٰلك، «فلو لم يتحقّق ذٰلك الفعل، لانتقض معنى القادر» بوجوده وعدم حدّه المذكور.

«لا يقال: لو كان الأصلح واجبًا، لكان الله - تعالى - مخلًّا بالواجب»، والتالي باطلٌ بما تقدّم.

بيان الملازمة: «أنّه - تعالى - قادرٌ على ما لا يتناهى من المنافع، فكلّ نعمةٍ أفاضها الله تعالى، فهو قادرٌ على الأزيد منها»، فإذا لم يفعل ذٰلك مع وجوبه

وعلى هٰذا القول الماتريديّة في: شرح بدء الأمالي، ص ٢٣٨؛ وشرح كتاب الفقه الأكبر، ص ٢٢٠.

(١) تقدّم في المبحث الأوّل من المسألة الخامسة عشرة من المقصد الخامس.

عليه، كان مخلًّا بالواجب[١].

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف «عنه بأنّ الله - تعالى - إنّما يُحرمنا ذٰلك» أي الأزيد «لاشتماله على مفسدةٍ لا نعلمها نحن، وذٰلك يُخرجه عن باب الأصلح» المذكور؛ لأنّ التقدير خلوّه من جميع المفاسد، فعلى تقدير اشتماله على مفسدةٍ لا يكون هو المتنازع.

«لا يقال: علمه بوجود مفسدةٍ في زيادة المنافع يتأتّى في المكلَّفين، فلو فرضنا طفلًا خلقه الله - تعالى - في موضعٍ لا يطّلع عليه مكلّفٌ، أو بهيمةً لا يطّلع عليها أحدٌ، فإنّه تجب عليه[٢] إفاضة الجود» الّتي لا تتناهى «عليهما[٣]» بزعمكم، «إذ[٤] لا مفسدة فيه لأحدٍ من المكلّفين».

«أجاب الشيخ عنه: بأنّ خلق مثل هٰذا الحيوان لا يقع، وإلّا لزم ما ذكرتم. وأمّا ما شوهد من الحيوانات والأفعال، فإنّما لم تجب إفاضة الخير[٥] عليها

---

(١) قال الأشعريّ: «وليس على الله ـ سبحانه ـ أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذٰلك محالٌ؛ لأنّه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح». مقالات الإسلاميّين، ص ٢٤٦ ـ ٥٧٥.

وقال الآمديّ: «ما يخصّ رعاية الأصلح أن يقال: مقدورات الله ـ تعالى ـ في الأصلح غير متناهيةٍ، ورعاية ما لا سبيل إلى الوقوف فيه على حدٍّ وضابطٍ ممتنعٌ». غاية المرام، ص ١٩٩.

وبيان هٰذا الإشكال بعباراتٍ مختلفةٍ في: المغني، ج ١٤، ص ٥٦؛ وراجع: الاقتصاد، ص ١٤٠؛ المنية والأمل، ص ١٦٧؛ الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ٧٩؛ نهاية الأقدام، ص ٢٢٢.

(٢) في المصدر: «علينا».

(٣) في المصدر و«م، ط»: «عليها».

(٤) في المصدر: «و».

(٥) في المصدر: «الجود».

لاشتمالها على المفسدة كغيرها من المكلّفين».

ويمكن أن يقال: خلق مثل هٰذا الحيوان المفروض وخلق المنافع المذكورة إمّا أن يكون ممكنًا، أو لا، فإن كان ممكنًا التزمناه[1]، وإن كان محالًا لم يكن أصلح.

وأيضًا فلِمَ قلتم: إنّ المفاسد المخرجة للنفع الزائد عن كونه أصلح منحصرةٌ فيما يتعلّق بالمكلّف، فإنّه يجوز أن يتضمّن النفع الزائد مضرّةً وألمًا لغير المكلّف، فيُخرجه عن كونه أصلح؟

«لا يقال هٰذا» - أي الجواب - «يستقيم في الدنيا»؛ لأنّها دار تكليفٍ، «أمّا الآخرة، فلا مفسدة هناك»؛ لسقوط التكليف فيها، «فكان يجب عليه - تعالى - أن يزيد شهواتهم ولذّاتهم، وذٰلك يؤدّي إلى ما لا يتناهى».

«أجاب الشيخ عنه بأنّ زيادة الشهوة إنّما تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن تزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجبل العظيم، وذٰلك منفّرٌ غاية التنفير، وأهل الجنّة منزّهون عمّا يوجب التنفير».

وفيه نظرٌ؛ فإنّا نمنع من كون زيادة الشهوات مصلحةً، ولو سلّمناه منعنا من كون زيادة الشهوة مشروطةً بزيادة البنية، والشاهد يكذّب ذٰلك.

والحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بإيجاب خلق الله - تعالى - من المنافع ما لا يتناهى بالتدريج التزمناه، وهٰذا هو الواقع؛ لأنّ أهل الجنّة خالدون فيها لا انقضاء لحياتهم ومنافعهم ولذّاتهم، وإن أردتم ما لا يتناهى دفعةً واحدةً، فهو محالٌ، فيخرج عن كونه أصلح، ولو منعتم استحالته سلّمناه والتزمناه.

---

(١) في «م، ص»: «ألزمناه».

«لا يقال: لو كان الأصلح واجبًا لما استحقّ الله - تعالى - الشكر عليه؛ لأنّه يصير كقضاء الدين»، والتالي باطلٌ بالاتّفاق[١].

«أجاب الشيخ عنه بأنّ الثواب والعوض واجبان عندكم، ومع ذٰلك، فإنّا نشكره عليهما» على سبيل الوجوب عندكم، فقد تحقّق الشكر على النفع، وهو يناقض دعواكم.

«لا يقال: إنّما شكرناه على فعل سبب الثواب وهو الخلق والتكليف»، لا على نفس الثواب الواجب، وسبب الثواب ليس واجبًا على الله تعالى، فلا يناقض ذٰلك دعوانا كون الواجب لا يستحقّ عليه شكرًا[٢].

«أجاب الشيخ عنه بأنّه مقابلٌ بمثله»؛ فإنّا لا نسلّم أنّا نشكره على فعل الأصلح، «بل إنّما نشكره على الخلق والتكليف»، وذٰلك تفضّلٌ، «وأيضًا فإنّا نشكره - تعالى - على الألطاف الدينيّة» أي المتعلّقة بالدين «مع أنّ اللطف في الدين واجبٌ» عليه - تعالى - وفاقًا بيننا، «وبيان الشكر على الألطاف الدينيّة أنّه مشهورٌ بين الناس».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ الشهرة ليست حجّةً، سلّمنا، لٰكن المشهور بين الناس شكره - تعالى - على ذٰلك مطلقًا، أمّا شكره عليها على سبيل الوجوب، فليس بمشهورٍ، والنقض إنّما يتحقّق بذٰلك، بل الأولى أن يقال: إنّ شكره على الألطاف واجبٌ؛ لأنّه نعمةٌ، وشكر المنعم واجبٌ بالضرورة.

---

(١) انظر الإشكال في: الاقتصاد، ص ١٤١.

(٢) راجع: الاقتصاد، ص ١٤١.

قوله: «ولأنّ إبراهيم عليه السلام سأل الله - تعالى - أن يجنّبه وبَنِيه عبادة الأصنام، فقد سأل الله - تعالى - أن يلطف له، فيجنّبه الكفر»؛ لاستحالة أن يسأله اجتناب الكفر قهرًا وإلجاءً يسلب القدرة عليه؛ لأنّ ذلك لا يستعقب ثوابًا ولا عوضًا، فلا يكون مطلوبًا للعقلاء، فقد سأل اللطف من الله - تعالى - وهو واجبٌ، وإنّما قصد المصنّف تأكيد الردّ على القائلين بعدم وجوب الأصلح؛ لاستلزامه عدم وجوب شكره؛ فإنّه قال ردًّا عليهم: إنّ الواجب قد يشكر عليه، كالثواب والعوض والألطاف، وقد يسأل ويطلب من الله - تعالى - مع وجوبه، كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، وما يجوز أن يسأل يجب الشكر على حصوله.

قوله: «ثمّ إنّ الشيخ - رحمه الله تعالى - تعجّب من عدم القول بالأصلح، فقال: كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحرٍ يملكه لا يقلّ بشربه منه، أو يمنع من السكون والاستظلال بظلّ داره، وأن يلتقط ما يتناثر من حبّةٍ، أو الانتفاع بما يلقيه ممّا يأكله رغبةً عنه؟! ولا ريب في أنّ ملك الله - تعالى - كالبحر وما يتناوله الإنسان ممّا يفيضه عليه أقلّ من نسبة الحبّة إلى الحبّ المتناثر».

ولو قال: "أقلّ من نسبة الحبّ المتناثر إلى أصل حبّ ذي الحبّ" كان أولى؛ لأنّ الّذي ادّعى قبحه منع الإنسان من التقاط المتناثر من الحبّ، لا التقاط حبّة من الحبّ المتناثر.

قوله: «والشيخ كثّر الأمثلة استظهارًا في البيان».

[مسائل أربع في: التوحيد]

[نكتٌ من التوحيد]

قال المصنّف: «نكتٌ من التوحيد أغفلناها في بابها».

[المسألة الأولى: في كونه - تعالى - عالمًا في الأزل]

[قال المصنّف رحمه الله تعالى]: «الصانع عالمٌ فيما لم يزل؛ لأنّه لو تجدّد له ذلك لقامت به الحوادث، واستحال أن يحدث العلم إلّا وهو عالمٌ».

قال الشارح دام ظله: «ذهب هشام بن الحكم من علمائنا - على ما نقل عنه - إلى أنّ الله تعالى يعلم الأشياء المتجدّدة بعلمٍ متجدّدٍ لا بعلمٍ أزليٍّ[1]، وباقي

---

(١) وقد تردّد بعض علمائنا الإماميّة في هٰذه النسبة إلى هشام بن الحكم، فقال الشيخ المفيد قدس سره في المقام: «إنّه ـ سبحانه ـ لا يخفى عليه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، وبهٰذا قضت دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وهو مذهب جميع الإماميّة، ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه، وعندنا أنّه تخرّص منهم عليه وغلط ممّن قلّدهم فيه، فحكاه من الشيعة عنه، ولم نجد له كتابًا مصنّفًا، ولا مجلسًا ثابتًا، وكلامه في أصول الإمامة ومسائل الامتحان يدلّ على ضدّ ما حكاه الخصوم عنه». أوائل المقالات، ص ٥٥.

وقال العلّامة المجلسيّ قدس سره أيضًا بعد ما نقل المذاهب الباطلة فى علمه تعالى، ومنها ما نقل عن هشام بن الحكم: «ولعلّه كان مذهبه قبل اختيار الحقّ، أو اشتبه على الناقلين بعض كلماته. وجميع هٰذه المذاهب الباطلة كفرٌ صريحٌ مخالفٌ لضرورة العقل والدين، وقد دلّت البراهين القاطعة على نفيها». بحار الأنوار، ج ٤، ص ٨٨.

لمزيد الاطّلاع على ما نسب إلى هشامٍ والجواب عنه، انظر: نهاية الأقدام، ص ١٢٤؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٩٩؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ١٥٧ ـ ٣٢١؛ مناهج اليقين، ص ٢٧١.

الإماميّة على خلاف هٰذا، وعلى أنّه - تعالى - عالمٌ فيما لم يزل، واستدلّ الشيخ» يعني المصنّف «بوجهين:»

«الأوّل: أنّه لو تجدّدت» له «هٰذه» الصفة، «لكان الله تعالى محلًّا للحوادث، وقد سلف بطلانه»، أي بطلان اللازم - أعني كونه محلًّا للحوادث - والملازمة بيّنة بنفسها.

«الثاني: لو تجدّدت له هٰذه الصفة لكان عالمًا قبل حدوثها، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ العلم من أحكم الأشياء؛ لأنّه إيجاد شيءٍ مطابقٍ للمعلوم، فلو كان محدثًا لكان فاعله عالمًا»؛ لِما عرفتَ من أنّ الفعل المحكمَ يدلّ على علم فاعله.

ولو حذف لفظة "إيجاد" وقال: "لأنّه شيءٌ مطابقٌ للمعلوم"، لكان أولى؛ لأنّ العلم ليس إيجاد شيءٍ مطابقٍ للمعلوم، بل شيءٌ مطابقٌ للمعلوم.

قوله: «ففاعله» أي فاعل العلم «إن كان غير الله تعالى، لزم أن يكون الله - تعالى - منفعلًا عن غيره، وهو محالٌ، وإن كان الله - تعالى - كان عالمًا قبل تجدّد العلم.

وأمّا بطلان التالي؛ فلاستحالة الجمع بين النقيضين»، وهو[1] كونه - تعالى - عالمًا، وكونه - تعالى - غير عالمٍ.

---

(١) في «م»: «هما».

[المسألة الثانية: في كونه - تعالى - قادرًا في الأزل[١]]

قال المصنّف: «وقادرٌ فيما لم يزل؛ لأنّه لو تجدّد له ذلك لكان مفيدَ[٢] ذلك إمّا هو ويلزم منه سبق القادريّة، أو غيره، ولا بدّ أن يكون خلقه، وكيف يخلقه وهو غير قادرٍ؟!».

قال الشارح دامظله: «يدلّ على قدم كونه - تعالى - قادرًا، وجهان:»

«الأوّل: أنّه لو لا ذٰلك لكان محلًّا للحوادث».

بيان الملازمة: أنّه قد ثبت كونه - تعالى - قادرًا في الجملة[٣]، فإذا لم يكن قادرًا في الأزل تجدّدت له هٰذه الصفة، وهي لا بدّ أن تكون قائمةً بذاته تعالى؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيتحقّق قيام الحوادث بذاته تعالى، والتالي باطلٌ على ما تقدّم[٤].

«وهٰذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنّف - رحمه الله تعالى - استغناءً بما ذكره في باب العلم»[٥].

«الثاني: أنّه لو تجدّدت قادريّته - تعالى - فالمؤثّر في إيجادها إمّا ذاته، أو

---

(١) انظر البحث من الشيخ الطوسيّ قدس سره بقوله: «يجب أن يكون قادرًا في الأزل ...». الاقتصاد، ص ٦١؛ وراجع: نقد المحصّل، ص ٢٧٠.

(٢) في «ر»: «مبدأ»، وفي «م»: «مفيدًا»، والصواب ما أثبتناه من المصدر وسائر النسخ.

(٣) في المسألة الثانية من المقصد الخامس.

(٤) في المسألة الثالثة عشرة من المقصد الخامس.

(٥) في المسألة السابقة.

غيره، فإن كانت[١] ذاته، فإمّا بالإيجاب، أو بالاختيار، فإن كان بالإيجاب لزم وجودها أزلًا، وإن كان بالاختيار لزم سبق القادريّة» يعني كونه - تعالى - قادرًا «على القادريّة، هٰذا خلفٌ، وإن كان» أي المؤثّر في إيجاد قادريّة الله تعالى «غيره - تعالى - كان» ذٰلك المؤثّر «من خلقه تعالى، وإنّما[٢] خلقه بالقدرة، فيلزم سبق القادريّة على نفسها»؛ لأنّها حينئذٍ سابقةٌ على وجود ذٰلك المؤثّر المفروض، والمؤثّر سابقٌ على القادريّة؛ لوجوب سبق المؤثّر على ذٰلك الأثر، والسابق على السابق على شيءٍ سابقٍ على ذٰلك الشيء بالضرورة، «أو يكون الله - تعالى - خالقًا له» أي لذٰلك المؤثّر «من غير قدرةٍ، وهو محالٌ»؛ لما تقدّم من استحالة كونه - تعالى - موجبًا.

[المسألة الثالثة: في كونه - تعالى - حيًا أزليًا]

قال المصنّف: «وحيٌّ فيما لم يزل؛ لتداخل المعاني».

قال الشارح دام ظله: «إذا ثبت كونه - تعالى - قادرًا عالمًا في الأزل، ثبت كونه حيًّا» أي في الأزل[٣] «لأنّ المعنيّ بالحيّ هو الّذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم، وثبوتهما» أي ثبوت القدرة والعلم لذاته تعالى «يقتضي رفع الاستحالة» أي استحالتهما عليه «بالضرورة»، ولا معنى للحياة إلّا رفع تلك الاستحالة.

---

(١) في «ط»: «كان».

(٢) في المصدر: «فإمّا».

(٣) وهٰكذا قال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «وإذا ثبت كونه قادرًا عالمًا في الأزل، وجب كونه حيًّا موجودًا في الأزل؛ إذ القادر العالم لا بدّ أن يكون حيًّا موجودًا». الاقتصاد، ص ٦٣ و٦٤.

[المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام]

قال المصنّف: «وعلمه بأنّ العالم معدومٌ حال عدمه لم يتغيّر؛ لأنّه[1] عِلمَه كذلك في حالةٍ مخصوصةٍ وعَلم[2] تغيّره[3] أيضًا في[4] حالةٍ أخرى. وقد ذهب قومٌ من شيوخنا إلى حدوث العلم، وذلك فَزَعًا من تكليف المعلوم كفرُهُ، وقد دلّلنا على حُسنه».

قال الشارح دام ظله: «احتجّ هشام بن الحكم على أنّ علمه - تعالى - متجدّدٌ بأنّه إذا علم بعدم العالم وقتَ عدمه، فإذا وجد إن بقي علمه بعدمه كان جهلًا، تعالى الله عن ذٰلك[5]، وإن زال وتجدّد له العلم بحدوثه، فهو المطلوب».

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف «بأنّ علمه - تعالى - بعدم العالم إنّما كان مقرونًا بوقت عدمه، وعلمه بوجوده مقرون بوقته» أي بوقت وجوده «والعلمان لم يتغيّرا؛ لأنّ عدم العالم وقت عدمه لم يتغيّر، وكذا الوجود، فهو في حالة الوجود» أي وجود العالم «عالمٌ بأنّ العالم معدومٌ في الوقت الفلانيّ وقبل الوجود وبعده» أي وعالمٌ بذٰلك قبل وجود العالم وبعد وجوده «وكذا البحث في الوجود»؛ فإنّه يعلم أنّه مقترنٌ بالوقت الفلانيّ، «فلا تغيّر حينئذٍ».

---

(١) في «ص، ط، ك»: «لأنّ».

(٢) في المصدر و«ص»: «علمه»، وفي «ر»: «حال».

(٣) في المصدر: «بغيره».

(٤) لم يرد «في» في مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ.

(٥) في «ي»: «عنه» بدل «عن ذٰلك».

«ونقل الشيخ عن هشامٍ أنّه إنّما صار إلى هٰذا المذهب؛ لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر؛ لأنّ من علم الله - تعالى - كفره»، وأنّه مستمرٌّ، «كيف يَحسن منه أن يكلّفه؟! والتكليف واقعٌ بالإجماع، فالعلم بالكفر قبل ثبوته» أي ثبوت الكفر «منتفٍ».

«وأجاب الشيخ أبو إسحاق بأنّ التكليف حَسنٌ، وإن علم الكفر»؛ لأنّ علم الكفر لا يرفع القدرة ولا يزيل الاختيار، «وقد تقدّم» ذٰلك[1].

واعلم: أنّ "الهاء" في قوله دام ظله «لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر» عائدةٌ إلى قدم علمه - تعالى - بالمتجدّدات وليست عائدةً إلى قوله: «هٰذا المذهب» على ما يقتضيه ظاهر كلامه.

---

(١) في المقصد العاشر، المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق.

[المقصد الثاني عشر: اعتراضات المخالفين في التوحيد والعدل والجواب عنها]

[فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الاعتراض على القدرة والجواب عنه[1]]

قال المصنّف: «القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق الإشارة الجُمليّة، إحالتُهم في العُذر عن إبطال الموجَب عدم الصدور على مانع يلزم منه ألّا يوجد العالم؛ لاستحالة عدم القديم، وإحالتُهم العالم على فاعلٍ صادرٍ من الموجَب باطلٌ؛ لوجوب صدور أمثاله، بل نحن كلّنا عنه، فلا بدّ من مخصّصٍ غيره والكلام فيه كما في الأوّل. والقدح في القادر الأزليّ باستحالة قدم العالم فاسدٌ؛ لأنّ المشدود قادرٌ على المشي ولكن المانع منعه».

قال الشارح دام ظله: «اعلم أنّا استدللنا على كونه - تعالى - قادرًا بأنّه لو كان موجَبًا لزم قدم العالم وهو محالٌ؛ لأنّا بيّنّا حدوثه[2]»، وإذا انتفى كونه موجَبًا

---

(١) انظر المعارضات وغيرها والجواب عنها في: نقد المحصّل، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٧.

(٢) في المقصد الثالث، المسألة الأُولى: في أنّ الأجسام حادثةٌ، وانظر الإشارة إلى هٰذا الابتناء في: نقد المحصّل، ص ٢٦٩.

تعيّن كونه قادرًا لانحصار المؤثّر فيهما، «فأورد الشيخ» يعني المصنّف «عليه مع الاعتراضات السالفة ثلاثة أسئلةٍ:»

«[السؤال] الأوّل: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر موجَبًا، ولا يلزم من قدمه قدم العالم؛ لأنّ الأثر - كما يعتبر فيه حصول المؤثّر - يعتبر فيه انتفاء المانع، وحينئذٍ لا يلزم من تحقّق المؤثّر تحقّقه ما لم ينتف المانع؟»، وحينئذٍ نقول: «لِمَ لا يجوز أن يكون هناك مانعٌ يمنع المؤثّر الموجَب من التأثير في الأزل، ثمّ فيما لا يزال يُعْدم ذٰلك المانع، فيفعل المؤثّر أثره، وإن كان موجَبًا؟».

«وحاصل السؤال أنّهم اعتذروا عن إبطال الموجَب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الأزليّة مع الإيجاب» أي جعلوا تخلّف الأثر عن الموجَب الأزليّ لثبوت المانع لا لانتفاء المقتضي، وهٰذا السؤال يرجع إلى عدم الملازمة بين كون المؤثّر موجَبًا، وبين كون العالم قديمًا.

«والجواب: أنّ المانع لكونه قديمًا يستحيل عدمه أبدًا»؛ لما عرفت من استحالة عدم القديم، «ويلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم»؛ وذٰلك لأنّ وجود العالم موقوفٌ على ذٰلك العدم، والموقوف على المحال محالٌ بالضرورة، «واللازم» وهو استحالة وجود العالم «باطلٌ بالضرورة، فالملزوم» وهو استناد عدم العالم في الأزل إلى تحقّق المانع «مثله» في الاستحالة. واللازم في قوله: «أنّ المانع لكونه قديمًا» يتعلّق بقوله: «يستحيل عدمه» لا بالمانع.

«[السؤال] الثاني: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ المؤثّر في العالم، وإن كان قادرًا، لٰكنّه ممكنٌ مستندٌ إلى علّةٍ واجبةٍ لذاتها؟ وهٰذا السؤال هو طلب الدليل على نفي الواسطة» بين الله - تعالى - وبين العالم.

«وأجاب المصنّف ﵀ بأنّ العلّة الواجبة قد تقتضي أمرين وأكثر» كالجوهريّة الّتي تقتضي التحيّز وقبول الأعراض؛ «فإنّ العلّة الواحدة لا ينحصر أثرها في المعلول الواحد، وإذا جاز أن يصدر عنها» أي عن تلك العلّة الواجبة «أكثر من معلولٍ واحدٍ، فتخصيص الواحد بالصدور» لا بدّ له من مخصّصٍ، ويعود الكلام في ذٰلك المخصّص بأن يقال: اقتضاء ذٰلك المخصّص صدور «ذاتٍ واحدةٍ دون ما زاد يفتقر إلى مخصّصٍ آخر ويتسلسل».

«وهٰذا الجواب فيه نظرٌ»؛ لجواز أن تقتضي الذات الواجبة ذٰلك الواحد، أعني القادر المختار لذاتها من غير احتياجٍ إلى أمرٍ مباينٍ له يقتضي التخصيص.

قوله: «والأقرب في نفي الواسطة ما تقدّم»، وهو أنّ الواسطة منتفيةٌ بالإجماع[1]، أو أنّ الواسطة بين العالم وبين البارئ - تعالى - غير معقولةٍ؛ لأنّها من جملة العالم؛ إذ المراد بالعالم ما سوى الله تعالى، وثبوت واسطةٍ بينه - تعالى - وبين ما سواه غير معقولٍ.

«السؤال الثالث: قالوا: لو كان الله - تعالى - قادرًا في الأزل لأمكنه إيجاد العالم فيه؛ إذ هو شأن القادر، لٰكن العالم يستحيل أن يكون أزليًّا، فلا يكون مقدورًا»، فلا يكون الله - تعالى - قادرًا عليه.

---

(١) واستشكله المحقّق الطوسيّ ﵀ بقوله: «أمّا إبطال الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، والمعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود؛ لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحدٍ، فإذن هي ممكنةٌ، وهي من جملة العالم؛ لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدإ الأوّل، فإذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محالٌ». نقد المحصّل، ص ٢٧٥.

«أجاب الشيخ بأنّ القدرة لا تستلزم التأثير ولا إمكان التأثير إلّا بحسب الماهيّة»، بأن يكون التأثير ممكنًا من حيث هو هو، «لا بالنظر إلى حصول الاستعداد التامّ بانتفاء الموانع وحصول الشرائط»، بل يجوز أن يكون متعلّق القدرة ممتنعًا بالنظر إلى تحقّق المانع وانتفاء الشرط، ولا يخرج بذٰلك عن كونه مقدورًا؛ لأنّه ممكن من حيث ذاته، «فإنّ مشدود الرجلين قادرٌ على المشي وإن لم يمكنه حينئذٍ لحصول المانع»؛ لكون المشي ممكنًا له من حيث هو، وإن كان بالنظر إلى حصول المانع ممتنعًا، «فكذٰلك الأزل المانع من التأثير غير مانعٍ من ثبوت القدرة».

[المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا[1]]

قال المصنّف رحمه الله: «وليس سميعًا بصيرًا بسمعٍ وبصرٍ؛ لأنّ الإبصار اتّصال الشعاع بسطح المرئيّ، فلا يعقل إلّا في الأجسام. وتفسيره بأنّه حيٌّ لا آفة به فاسدٌ؛ لأنّه فينا لمعنىً[2] لا يتحقّق فيه، فلا يحال به على الشاهد، بل هو العلم فقط».

قال الشارح دام ظله: «قد مضى الخلاف في معنى كونه سميعًا بصيرًا[3]. واعلم أنّ الأوائل أنكروا ذٰلك» أي كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا «لأنّ السمع والبصر إنّما يكونان بالآلات الجسمانيّات، وهي مستحيلةٌ في حقّه تعالى؛ فلأجل ذٰلك نفوا عنه هاتين الصفتين».

---

(١) قد ذكرنا التخريجات والمصادر المرتبطة بهٰذا البحث في هوامش المسألة الخامسة من المقصد الخامس، فلا نعيدها.

(٢) في مخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ: «بمعنى».

(٣) مضى في المسألة الخامسة من المقصد الخامس.

«والمتكلّمون افترقوا في الجواب عن ذٰلك، فقال قوم: إنّ السمع والبصر وإن كانا في حقّنا بالآلات، لٰكن في حقّه - تعالى - ليس كذٰلك، كما أنّا لا نوجد إلّا في أمكنة وأحياز، ولا يلزم مثله في حقّه تعالى»، ومعناه أنّه لا يلزم من افتقارنا في الإدراك إلى الآلات افتقاره - تعالى - في إدراكه إليها، كما أنّه لا يلزم من افتقارنا في وجودنا إلى الأمكنة والأحياز افتقاره - تعالى - في وجوده إليها.

«وقال آخرون[1]: معنى كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا، كونه حيًّا لا آفة به وهو» أي هٰذا المعنى، أعني الحياة وعدم الآفة «لا يتوقّف على الآلات».

«وقال آخرون: إنّ معنى كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا علمه بالمسموعات والمبصرات إذا وجدت»، أي كونه بحيث يتعلّق علمه بالمبصرات والمسموعات إذا وجدت، «وهو الّذي اختاره المصنّف رحمه الله».

«وأبطل الأوّل من الأجوبة: بأنّ الإبصار هو اتّصال الشعاع بسطح المرئيّ، وذٰلك لا يعقل إلّا في الأجسام، فلا يجوز أن يكون المرجع به» أي بالبصر «إلّا إلى العلم».

«وأبطل الثاني» من الأجوبة «بأنّ كون الواحد منّا حيًّا لا آفة به ليس بمقتضٍ للإدراك؛ إذ عدم الآفة عدميٌّ، فلا يكون علّةً للوجوديّ، فليس المقتضي للإدراك فينا إلّا الحواسّ، وهي منتفيةٌ عن الله تعالى، فلا يجوز إلحاقه - تعالى - بنا في ذٰلك، مع أنّ دليلهم على كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا هو القياس على الشاهد بمشاركة كونه حيًّا لا آفة به».

---

(١) ومنهم الشيخ الطوسيّ قدس سره في: الاقتصاد، ص ٦٤.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ هٰذا القائل لم يدّع أنّ الحياة وعدم الآفة سبب الإدراك، بل ادّعى أنّهما نفس الإدراك كما حكيتموه عنه، ولا يلزم من استحالة كونهما سببًا للإدراك، استحالة كونهما نفس الإدراك.

سلّمنا، لٰكن لا نسلّم أنّ عدم الآفة أمرٌ عدميٌّ، وإنّما يكون كذٰلك لو كانت الآفة وجوديةً، أمّا إذا كانت عدميّةً - وهو الواقع - فلا يكون عدمها عدميًّا.

سلّمنا، لٰكن لا يلزم من كون الحياة وعدم الآفة غير صالحين لعلّة الإدراك، كون علّة الإدراك الحواسّ، ولا ينافي دعواهم كون الحياة وعدم الآفة سببًا للإدراك جعلهم ذٰلك جامعًا مشتركًا بين الشاهد والغائب في إثبات كونه سميعًا بصيرًا؛ لأنّ الجمع بالسبب جائزٌ، بل هو أقوى من باقي أقسام الجامع. نعم، يلزمهم من استدلالهم بالقياس المذكور مغايرة كونه - تعالى - سميعًا بصيرًا لكونه حيًّا لا آفة به؛ لاستحالة تعليل الشيء بنفسه.

[المسألة الثالثة: في تحقيق كونه - تعالى - مريدًا[1]]

قال المصنّف: «وإحالة الإرادة على القصد باطلٌ؛ لأنّه لا دليل عليه، وخلقُها لا في محلّ معارضٌ بخلقها في جمادٍ، ومَنْعه لعدم الشرط يُعكَس عليهم بالإبطال؛ لأنّهم نفوا الشرط وغيره ممّا زاد عليه».

قال الشارح دام ظله: «قد بيّنّا فيما مضى مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنّف رحمه الله في الإرادة، وأنّها عبارةٌ عن الداعي»[2].

---

(١) ذكرنا تخريجات البحث في هوامش المسألة الرابعة من المقصد التاسع، فراجع لمزيدٍ من البحث والدراسة.

(٢) قال هناك: «الإرادة منّا القصد، ومن الصانع ـ تعالى ـ العلم الداعي». المسألة الرابعة من المقصد التاسع.

«وأثبت جماعةٌ» لله - تعالى - «صفةً زائدةً عليه» أي على الداعي «كصفة المريد منّا، لٰكن اختلفوا، فذهب قومٌ إلى أنّها موجودةٌ لا في محلٍّ، واختاره السيّد المرتضى ﵀ وأكثر أصحابنا».

«وقال الكُلّابية: إنّها صفةٌ ذاتيّةٌ، واستدلّوا على ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا، فإنّه لمّا كانت أفعالُنا يجوز وقوعُها وقت وقوعها وقبله وبعده، افتقرت إلى مخصّصٍ هو القصد والإرادة، فكذٰلك أفعاله تعالى».

«وأبطل الشيخ ﵀ ذٰلك بأنّ الأفعال عندكم» أي عند الكُلّابية «لا تقع منّا؛ لأنّكم مجبّرةٌ» تنفون الأفعال عن غير الله تعالى، «فكيف يصحّ القياس على ما لم يثبت أصله؛ فإنّه لا دليل على جواز التقديم والتأخير فينا».

«أمّا السيّد المرتضى ﵀، فقد استدلّ على مذهبه بأنّ الإرادة لو كانت قديمةً، لزم قدم المراد لتحقّق المقتضي وهو القدرة والإرادة[1]، وإن كانت محدثةً، فإن كانت في ذاته لزم كونه محلًّا للحوادث، وإن كانت في غيره، فإن كان حيًّا رجع حكمها إليه، وإن كان جمادًا لزم وجود المشروط» وهو الإرادة «بدون الشرط، أعني الحياة، فوجب أن يكون لا في محلٍّ».

«وأبطل الشيخ أبو إسحاق ذٰلك بأنّ خلقها لا في محلٍّ معارض بخلقها في جمادٍ، وما ذكرتموه» من أنّ خلقها في جمادٍ ملزومٌ لوجود المشروط بدون شرطه، وهو محالٌ «يرجع عليكم بالإبطال؛ فإنّ ثبوت الإرادة لا في محلٍّ أصلًا قولٌ

---

(١) في المصدر: «الداعي» بدل «الإرادة».

بثبوت المشروط ونفي الشرط، أعني» الحياة وغيره، وهو «المحلّ»؛ فإنّه إذا انتفى المحلّ انتفت حياته.

[المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام]

قال المصنّف: «وليس بقديمٍ الكلام، وتقسيم الخصم - ذلك إلى أنّه يحلّ فيه أو في غيره وإبطال الثاني بوجوب الاشتقاق - ممنوعٌ، وكم من الأشياء القائمة بالمحالّ ولا اشتقاق كرائحة الكافور وغيرها، وأيضًا فالوجوب باطلٌ عندهم؛ لأنّه متلقًّى من السمع».

قال الشارح دام ظله: «قد بيّنّا فيما مضى مذهب الأشاعرة في الكلام، وبيّنّا أنّهم أثبتوا لله - تعالى - معنًى قائمًا بالنفس هو الكلام، وزعموا أنّه قديمٌ، وقد مضى إبطال ذٰلك»[1].

«احتجّت الأشاعرة عليه» أي على قدم كلام الله تعالى «بأنّ كلامه تعالى، إمّا أن يكون قائمًا بذاته - تعالى - فيكون قديمًا؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، وإمّا أن يكون قائمًا بغيره» وهو باطلٌ، وإلّا «لوجب أن يشتقّ لذٰلك الغير من الكلام اسمٌ»، فقال: إنّه متكلّمٌ، «ويكون المتكلّم هو ذٰلك الغير لا الله تعالى»[2].

---

(١) مضى في المسألة التاسعة عشرة من المقصد الخامس.

(٢) انظر أدلّتهم والردّ عليها في: نقد المحصّل، ص ٢٩٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٢١٣؛ شوارق الإلهام ص ٢، ص ٥٥٥؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٢٧٥.

«واعتراض الشيخ» يعني المصنّف «عليهم بالمنع من وجوب الاشتقاق؛ فإنّ كثيرًا من الصفات القائمة بالمحالّ لا يشتقّ لمحالّها منها أسماءٌ، كأنواع الروائح»، فإنّها قائمةٌ بالأجسام، ولم يشتقّ لتلك الأجسام من تلك الروائح أسماءٌ، بل إنّما تعرف تلك المعاني بالإضافة إلى محالّها، كما يقال: رائحة الكافور.

«وأيضًا الاشتقاق[1] عندكم باطلٌ؛ لأنّ اللغات عندكم توقيفيّةٌ، ولم يرد إلى المكلّفين[2] التوقيف[3] في ذٰلك، والله - تعالى - لا يجب عليه شيءٌ عندكم، فبطل كلامكم» في وجوب الاشتقاق «بالكلّيّة»؛ لأنّ الوجوب لا يتحقّق على المكلّفين؛ لأنّ اللغات توقيفيّةٌ، ولا على الله تعالى؛ لأنّه لا يجب عليه شيءٌ بزعمكم، وإذا لم يتحقّق الوجوب على الله - تعالى - ولا على غيره، لم يتحقّق مطلقًا.

[المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية]

قال المصنّف: «والوجود في الرؤية باطلٌ؛ لوجوب رؤية الرؤية بغيرها ورؤية الطعم والرائحة، وأيضًا فالوجود مختلفٌ؛ لأنّه عين الذات والذوات منّا متساويةٌ، وهو مخالفٌ لها».

قال الشارح دام ظله: «قد بيّنّا فيما سلف[4] مذهب الأشاعرة في كونه - تعالى -

---

(١) في المصدر: «فإيجاب» قبل «الاشتقاق».

(٢) في «ر»: «ولم يروا، أي المتكلّمون» بدل «ولم يرد إلى المكلّفين».

(٣) في «ك»: «التوفيق»، وهو خطأٌ من الناسخ.

(٤) في المسألة الرابعة عشرة من المقصد الخامس.

وقد ذكرنا هناك في الهوامش مصادر الأشاعرة في المقام ومصادر الردود على أدلّتهم، فراجع.

مرئيًّا؛ ودليلهم عليه من أنّ الجوهر والعرض اشتركا في صحّة الرؤية، فلا بدّ من علّةٍ مشتركةٍ» بينهما، وتلك العلّة «هي الوجود»؛ لانحصار ما هو مشتركٌ بينهما فيه وفي الحدوث، وامتناع كون الحدوث علّةً أو جزءًا من العلّة؛ لكونه عدميًّا، فتعيّن الوجود للعلّية، «وهو ثابتٌ في حقّه تعالى»، فثبت الحكم وهو صحّة الرؤية.

«وأبطل الشيخ أبو إسحاق ذٰلك بالنقض بالرؤية نفسها؛ فإنّها موجودةٌ، ولا تصحّ رؤيتها»، وإلّا فرؤيتها إن لم تكن مرئيةً مع وجودها، لزم النقض، وإلّا تسلسل، «وكذٰلك الطعوم والروائح وغيرها» من المعاني المحسوسة، كالأصوات والحروف والحرارة والبرودة والصلابة واللين، «والمعاني المعقولة الثابتة في الأعيان الّتي لا تصحّ الإشارة إليها بالحسّ»، كالجواهر المجرّدة والعلوم والظنون وسائر الكيفيّات النفسانيّة، فقد وجدت العلّة - وهي الوجود في هٰذه الصور كلّها - ولم يتحقّق الحكم فيها، وذٰلك مبطلٌ؛ لكون الوجود علّةً.

«وأيضًا، فالوجود مختلفٌ؛ لأنه نفس ذات الموجود على ما مرّ، وحينئذٍ لا يلزم من كون وجودنا المتساوي لتساوي ذواتنا علّةً لشيءٍ كون وجوده المخالف علّةً لذٰلك الشيء».

وفي هٰذه العبارة نظرٌ؛ لأنّه علّل تساوي وجودنا بتساوي ذواتنا، وذٰلك يقتضي مغايرة ذواتنا لوجودنا؛ لاستحالة تعليل الشيء بنفسه، وأيضًا ذوات الأمور الّتي ادّعوا اشتراكها في صحّة الرؤية ليست متساويةً، بل الحقّ أنّها مختلفةٌ؛ فإنّ ذات الجوهر مخالفةٌ لذات العرض.

[المسألة السادسة: في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل]

قال المصنّف: «القول في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل[١].

إلزامهم في مسألة تحسين العقل وتقبيحه[٢] الكذب لتخليص النبيّ باطلٌ؛ لأنّه قبيحٌ، لكن الحسن التعريض، ووقوع فعل الرعيّة بحسب إرادة الملك، وكذلك العبد مع السيّد، لا يطابق ماذكرناه؛ للوجوب الفاصل.

وإلزام الخصم إيجاد الجواهر لعلّة الوجود المطّردة باطلٌ؛ لأنّ تعلّق قدرته به لا يعلّل، ولو عُلّل فمِن أين أنّ العلّة فيه هي الوجود دون غيره؟ والتعليق بالمشيّة ليس تعليقًا[٣] حقيقةً، بل هو إيقاف حكم اليمين.

وإلزام الخصم لنا في التولّد دفعًا وجذبًا حصلا معًا، فكان مقدورًا بين قادرين باطلٌ؛ لأنّهما بمنزلة شخصٍ واحدٍ، ويستحيل وقوع الانتقال بهما، وإن ظننّاه كما نشاهده.

والقدرة على إيجاد الداعية في اللطف باطلٌ؛ لعدم وقوع الثواب المطلوب من التكليف».

قال الشارح دام ظله: «هٰذه شبهةٌ أوردها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله للأشاعرة على التحسين والتقبيح» العقليّين «وخلق الأعمال واللطف».

---

(١) انظر اعتراضاتهم والجواب عنها في المصادر المتقدّمة في هوامش المسألة الأُولى والخامسة من المقصد السابع، والمسألة الثانية والرابعة من المقصد الحادي عشر.

(٢) في المصدر (الياقوت) و«م»: «تقبيح».

(٣) في «ر»: «تعليقها».

«الشبهة الأولى على التحسين والتقبيح»

«قالوا: لو كان الكذب - مثلًا - قبيحًا لذاته، لما اختلف بالنسبة إلى الأوقات والفروض، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرةٌ»؛ لأنّ صفات الشيء اللاحقة له لذاته - كالزوجيّة للاثنين والفرديّة للثلاثة - يستحيل وجوده منفكًّا عنها؛ لأنّ علّتها التامّة هي ذاته، فلو انفكّت عنها[1] لزم وجود العلّة التامّة بدون معلولها، وهو باطلٌ بالضرورة.

«وأمّا بيان بطلان التالي؛ فلأنّ الكذب قد يستحسن إذا تضمّن تخليص نبيٍّ أو وليٍّ من يد ظالمٍ» اتّفاقًا.

«والجواب: لا نسلّم أنّ الكذب في الفرض المذكور حسنٌ، بل الحسن التعريض بالإتيان بضميمةٍ مضمرةٍ تصرف اللفظ عن ظاهره عند اللافظ دون السامع» إلى غيره، بحيث يخرج كلامه عن كونه كذبًا.

«قال المحقّق رحمه الله» في الجواب عن هٰذه الشبهة «ترك إنجاء النبيّ» وتخليصه «قبيحٌ، والكذب قبيحٌ، وقبح الثاني أضعف» من قبح الأوّل، «وإذا تعارضَ قبيحان وجب عندهم ارتكاب الأضعف مع الشعور بقبحه وقبح الأقوى؛ فلهٰذا أوجبوا الكذب، وإن كان قبيحًا[2]».

قوله: «وفيه نظرٌ؛ فإنّ الموجِب إنّما هو الله تعالى، والله إنّما يوجب إذا خلا الفعل من جميع جهات المفسدة[3]».

---

(١) في «ر»: «عنه».

(٢) نقد المحصّل، ص ٣٤١؛ وانظر الكلام حول هٰذا الجواب عن دليل الرازيّ في: قواعد المرام، ص ١٠٧؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨٨؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٣) في «ك»: «المفيدة»، وهو من خطإ الناسخ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّم أنّ الموجِب هو الله تعالى، بل الموجِب العقل؛ فإنّه يقضي بارتكاب أضعف القبيحين[1] عند التعارض.

وقد ذكر دامظله فيما تقدّم[2]، فقال: وحسن الكذب المتضمّن للتخليص ممنوعٌ؛ إذ هو قبيحٌ، لٰكن العقل يقضى بارتكاب أضعف القبيحين.

ولا نسلّم أنّه - تعالى - إنّما يوجِب الفعل مع خلوّه من المفاسد، بل يكفي تضمّنه للمصلحة الزائدة على المفسدة.

قوله: «الشبهة الثانية»

«قالوا: أسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، وهٰذا ينتقض بالرعيّة؛ فإنّهم يفعلون بحسب قصد الملك»، وليست أفعالهم مستندةً إلى الملك، «وكذٰلك العبد مع السيّد»؛ فإنّه يفعل بحسب قصد سيّده، وليس فعله مستندًا إلى سيّده.

«والجواب: أنّ ما ذكرتموه» أي من صورة الرعيّة مع الملك والعبد مع السيّد «غير مطابق؛ لما ذكرناه» من وقوع أفعالنا بحسب قصودنا ودواعينا؛ «لأنّا أوجبنا الفعل عند القصد والداعي»، وليست أفعال الرعيّة واجبةً عند قصد الملك وداعيه، ولا فعل العبد عند داعي سيّده وقصده، وإلّا لما تحقّق عصيان الرعيّة، وتمرّد العبد بالمخالفة، وهو معلوم البطلان.

---

(١) في «ر»: «القسمين».

(٢) في المسألة الأُولى من المقصد السابع.

قوله: «الشبهة الثالثة»

«قالوا:» يعني المجبّرة «لو أوجدنا الحركة - مثلًا - لأوجدنا الجواهر» أي لو كنّا قادرين على إيجاد الحركة، لكنّا قادرين على إيجاد الجواهر «لأنّ علّة الاستناد هناك» أي في صورة الحركة الّتي هي الأصل «إنّما هي الوجود وهو حاصلٌ في الفرع»، يعني الجواهر؛ فإنّها موجودةٌ، فيجب تحقّق الحكم فيها، وهو قدرتنا على إيجادنا إيّاها، وذلك معلوم البطلان.

«أجاب الشيخ» يعني المصنّف رحمه الله «عنه بأنّ تعلّق القدرة بالحركة لا يعلّل»؛ إذ لا يجب في كلّ شيءٍ أن يكون معلّلًا، وإلّا لزم التسلسل، «وحينئذٍ يبطل الإلحاق» أي إلحاق الفرع الّذي هو القدرة على إيجاد الجواهر بالأصل الّذي هو القدرة على إيجاد الحركة.

«سلّمنا» أنّه لا بدّ له من علّةٍ، «فلِمَ قلتم: إنّ العلّة هي الوجود دون غيره؟».

قوله: «[الشبهة] الرابعة»

«قالوا: لو كان الله - تعالى - مريدًا للطاعات، لكان إذا حلف المكلّف أن يطيع الله إن شاء الله حانثًا إذا لم يفعل، والتالي باطلٌ بالإجماع».

وبيان الملازمة: تحقّق الشرط، أعني مشيّة الطاعة بزعمكم.

«الجواب: أنّه ليس تعليقًا حقيقةً، بل هو إيقاف حكم اليمين ومنع عن انعقادها»، وذلك حكمٌ شرعيٌّ ليس لعدم وقوع الشرط المعلّق عليه، على أنّ لمانعٍ أن يمنع من بطلان التالي، ويمنع من تحقّق الإجماع عليه.

قوله: «[الشبهة] الخامسة»

«لو كانت الأفعال المتولّدة» كحركة القلم مثلًا «مستندةً إلينا، لزم اجتماع مؤثّرين على أثرٍ واحدٍ، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الجزء الواحد إذا جذبه إنسانٌ حال ما دفعه غيره، فإمّا أن تستند[1] الحركة إليهما معًا وهو قول بالاجتماع» أي باجتماع مؤثّرين على أثرٍ واحدٍ، فالألف واللام للعهد، أو[2] لا إلى واحدٍ منهما، وهو المطلوب «أو إلى واحدٍ منهما دون الآخر، وهو ترجيحٌ من غير مرجّحٍ».

واعلم أنّ اللازم من كون الأفعال مستندةً إلينا، ليس هو التالي - أعني اجتماع المؤثّرين على الأثر الواحد بعينه - بل أحد الأمرين، وهما الاجتماع المذكور، أو الترجيح من غير مرجّحٍ.

قوله: «والجواب أنّ الحركة قابلةٌ للشدّة والضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوعٌ من الشدّة لا يمكن حصوله بأحدهما، ومجموعهما هو العلّة» أي الحركة الموصوفة بالنوع المذكور من الشدّة «ولا استبعاد في تركيب العلّة، ويكون الشخصان هاهنا[3]» أعني الجاذب والدافع «بمنزلة شخصٍ واحدٍ إذا أثّر حركةً واحدةً معيّنةً، ويستحيل وقوع الانتقال بهما معًا - على معنى أنّ كلّ واحدٍ

---

(١) في «ي، ص، ط»: «يسند».

(٢) لم يرد في «ر»: «أو».

(٣) لم يرد في «ص، ي»: «هاهنا».

منهما علّةٌ[١] في الانتقال الحاصل بهما - وإن ظننّا استناده إليهما، كما نشاهده في هٰذه الصورة»، وقد عرفت ما في هٰذا الجواب فيما تقدّم[٢].

قوله: «ويمكن أن يكون قوله: "ويستحيل وقوع الانتقال بهما وإن ظننّاه كما نشاهده" إشارةً إلى جوابٍ ثانٍ عن هٰذه الشبهة، وتقريره: أنّا نمنع من وقوع الانتقال بهما؛ لأنّ الحركة شيءٌ واحدٌ، فلا يقع بهما، وما نشاهد من المثال»، وهو اجتماع الجذب والدفع للشيء الواحد، «وكلّ واحدٍ منهما» أي من الجاذب والدافع «له حركةٌ غير حركة صاحبه، وناقلٌ له» أي لذٰلك الجزء، أعني المدفوع المجذوب «إلى حيّز غير الحيّز الّذي نقله إليه الآخر، وحينئذٍ لا يجتمعان على أثرٍ واحدٍ».

«الشبهة السادسة لمنكري اللطف»

«قالوا: الله - تعالى - إنّما يقصد باللطف إيجاد الداعي من المكلّف إلى فعل الطاعة، والله - تعالى - قادرٌ على إيجاد الداعية من غير توسّط اللطف، فيكون فعله» أي فعل اللطف «عبثًا»[٣].

«والجواب: لو خلق الله - تعالى - تلك الداعية، لكان مجبِرًا»؛ لوجوب حصول الفعل عند اجتماع القدرة والداعي، «وحينئذٍ لا يستحقّ المكلّف الثواب

---

(١) في المصدر: «علّةٌ تامّةٌ».

(٢) في المسألة الخامسة من المقصد السابع.

(٣) انظر الإشكال أيضًا في: المحصّل، ص ٤٨١.

بحصول[١] الطاعة فيه[٢]، وهو» يعني الجبر «ينافي التكليف»؛ لأنّه منوطٌ بالقدرة والاختيار، «أمّا إذا فعل الله - تعالى - فعلًا يختار المكلّف عنده فعل الطاعة، فإنّه يسقط هٰذا المحذور»، وهو الجبر المنافي للتكليف لبقاء الاختيار، وذٰلك الفعل هو اللطف[٣].

---

(١) في «م»: «لحصول».

(٢) في «ر، ي»: «منه».

(٣) انظر أيضًا الجواب عن الإشكال المذكور في: نقد المحصّل، ص ٣٤٢.

[المقصد الثالث عشر: في الوعد والوعيد[1]]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أن وجوب الثواب والعقاب سمعي]

قال المصنّف: «القول في مسائل الوعد والوعيد، ليس في العقل ما يدلّ على ثوابٍ ولا عقابٍ؛ لكثرة النِّعم الّتي لا يستحقّ العبد معها جزاءً على طاعته، وإن استحقّ، فلا دليل على الدوام عقلًا، ولا عقاب؛ إذ لا يقتضي العقل تعذيب المُسيء في الشاهد أبدًا».

قال الشارح دام ظله: «اختلف المتكلّمون في ذٰلك، فذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ استحقاق الثواب والعقاب» على الطاعات والمعاصي «عقليٌّ، وذهب آخرون[2]

---

(١) الوعد: عبارةٌ عن الإخبار بوصول نفعٍ إلى المدعوّ له، والوعيد عبارةٌ عن الإخبار بوصول ضررٍ إليه. الاقتصاد، ص ١٨٠.

(٢) وهم المرجئة، كما في: معارج الفهم، ص ٥٨٤.

وبيّن العلّامة قدس سره الأقوال في المسألة بقوله: «اتّفق أهل العدل على أنّ العاصي يستحقّ بمعصيته العقاب، خلافًا للأشعريّة، فعند المرجئة وبعض الإماميّة، أنّ العلم به مستفادٌ من السمع. وعند المعتزلة وبعض الإماميّة، أنّه مستفادٌ من العقل؛ لما فيه من اللطف؛ لأنّ العلم بالعقاب على ترك الطاعة وفعل المعصية يقرّب إلى فعل الطاعة وترك المعصية، فلا بدّ من العلم بالعقاب؛ ولأنّه ـ تعالى ـ أوجب أفعالًا، فإمّا لما فيها من النفع، وهو باطلٌ بالنوافل، أو لما في تركها من الضرر، وهو المطلوب». تسليك النفس، ص ٢١٨ و٢١٩.

ومن الإماميّة القائلين بوجوبه العقليّ أبو الحسن الحلبيّ قدس سره في: إشارة السبق، ص ٣٠.

إلى أنّه سمعيٌّ، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله تعالى. واختلفوا أيضًا في دوامهما، فقال قومٌ: إنّه عقليٌّ، وقال آخرون[1]: إنّه سمعيٌّ».

وأمّا رأي الأشاعرة في المقام، فقال التفتازانيّ: «الثواب فضلٌ، والعقاب عدلٌ، لا يجبان على الله إلّا بمعنى أنّه وعد وأوعد فلا يخلف، على اختلافٍ في الوعيد، ولا يستحقّهما العبد إلّا بمعنى ترتّبهما على الأفعال والتروك وملائمة إضافتهما إليها في مجاري العقول، ووافقنا على ذٰلك البصريّون من المعتزلة وكثيرٌ من البغداديّة». شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٢٥؛ وراجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١٥٢.

(١) وهم المرجئة أيضًا، كما في: معارج الفهم، ص ٥٨٤.

وبعض الإماميّة كما قال قدس سره في كتابٍ آخر: «ذهبت المعتزلة ومن وافقها من الإماميّة، إلى أنّ العلم بدوام الثواب والعقاب عقليٌّ ... ذهبت المرجئة ومن وافقها من الإماميّة، إلى أنّه سمعيٌّ». تسليك النفس، ص ٢١٩ مع التلخيص.

ولٰكن الفاضل المقداد قدس سره قال: «اتّفقت الإماميّة والمعتزلة على دوامهما، وأنّ العلم به عقليٌّ، وقالت المرجئة والأشاعرة: سمعيٌّ، والمختار الأوّل». اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٣٥.

وما أفاد العلّامة قدس سره أقرب إلى الصواب، والشاهد عليه كلام شيخ الطائفة الطوسيّ قدس سره إذ قال: «وإذا ثبت استحقاق الثواب، فليس في العقل ما يدلّ على أنّه يستحقّ دائمًا، وإنّما يرجع في ذٰلك إلى السمع، وأجمعت الأمّة على أنّ الثواب يستحقّ دائمًا، لا خلاف بينهم فيه، وكلّ دليلٍ يستدلّ به على دوام الثواب عقلًا، فهو معترضٌ». الاقتصاد، ص ١٨٤.

وكذٰلك قال المحقّق الحلّيّ قدس سره: «وإنّما الخلاف في دوامه، فعندنا ذٰلك معلومٌ بالشرع، خلافًا للمعتزلة». المسلك في أصول الدين، ص ١١٧.

وقال أبو الحسن الحلبيّ قدس سره أيضًا: «وبدوامه السمع لحسن تحمّل المشاقّ للمنافع المنقطعة عقلًا؛ إذ ليس فيه ما يقتضي اشتراط دوامها، فيكون القطع على دوامه وصفاته سمعًا بإجماع جميع الأمّة». إشارة السبق، ص ٣٠.

«احتجّ الشيخ على أنّه لا يجب الثواب عقلًا، بأنّ نِعم الله - تعالى - كثيرةٌ، فلا يستحقّ العبد بإزاء الطاعة ثوابًا زائدًا عليها» أي على تلك النعم «كما أنّ المولى إذا أحسن إلى عبده بنعمٍ كثيرةٍ حتّى أمره السيّد، ففعل العبد، ثمّ طلب على فعله جزاءً، قبح عند العقلاء، فكذا صورة النزاع».

«احتجّ الموجبون للثواب عقلًا، بأنّ الله - تعالى - كلّف بالمشاقّ، فلا بدّ من منفعةٍ في مقابلتها هو الثواب، كما إذا أنزل المشقّة وجب عليه العوض، وإلّا لزم الظلم، فكذا إذا ألزم المشقّة»[١].

«والجواب: قد بيّنّا أنّ العبد لا يستحقّ على سيّده شيئًا في مقابلة فعله لمّا أمره به[٢]، ويقبح من السيّد إيلامه لأجل ما أنعم عليه أوّلًا، بل لا بدّ من عوضٍ، وإذا وقع الفرق في الشاهد بين إنزال المشاقّ وإلزامها امتنع الإلحاق»، أي إلحاق إلزام المشاقّ بإنزالها في الحكم الّذي هو إيجاب العوض[٣].

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّه إذا لم يستعقب الطاعة نفعًا لم تتحقّق فائدة التكليف الّتي هي التعريض للنفع العظيم، كما ذكره المصنّف فيما تقدّم.

ويمكن أن يقال: فائدة التكليف التعريض لحسن إيصال النفع العظيم إلى المكلّف لا لوجوبه، ولا يلزم من عدم استعقاب الطاعة وجوب إيصال النفع عدم استعقابها لحسن إيصال النفع.

---

(١) انظر الاستدلال في: الاقتصاد، ص ١٨٣؛ المسلك في أصول الدين، ص ١١٧؛ إشارة السبق، ص ٣٠؛ وتوضيحه أكثر في: المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ١٦؛ وراجع: شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٢٨.

(٢) في «ك، م، ص، ي»: «أمر».

(٣) راجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١٥٢.

قوله: «واحتجّ» أي المصنّف «على عدم الدوام» أي دوام الثواب «مع تسليم الاستحقاق بعدم الدليل الدالّ عليه، وهٰذا يتمّ بعد إبطال أدلّة الخصوم».

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ المصنّف لم يدّع عدم الدوام، وإنّما ادّعى أنّه لا دليل على الدوام في العقل، ولا يلزم من عدم الدليل على الدوام، عدم الدوام في نفسه، وحينئذٍ لا يتمّ بإبطال أدلّة الخصم على الدوام.

وفي دعوى المصنّف نظرٌ؛ فإنّه لا يلزم من عدم ظفره بدليلٍ عقليٍّ على الدوام عدم الدليل في نفس الأمر عليه.

قوله: «وقد احتجّوا» يعني الخصوم «بوجهين:[1]».

«الأوّل: أنّ التفضّل تَحسن إدامتُه، فلو لم يستحقّ الثواب دائمًا لكان التفضّل الدائم آثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان يقبح التكليف تعريضًا له»، وهاتان الملازمتان عاريتان عن البرهان.

قوله: «الثاني: أنّه لو كان منقطعًا، لكان المثاب متألّمًا بانقطاعه، وهو» يعني التألّم «ينافي القول بخلوصه» أي خلوص الثواب «عن الألم».

«والجواب عن الأوّل[2]: أنّه مبنيٌّ على أنّ التكليف إنّما يحسن للتعريض

---

(١) انظر أدلّتهم ونقاشها في: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١٥٣؛ وراجع: المسلك في أصول الدين، ص ١١٧.

(٢) أجاب عنه المحقّق الحلّي قدس سره ببيانٍ آخر، قال: «والجواب عن الأوّل، لا نسلّم أنّ بتقدير انقطاعه يكون التفضّل آثر، وهٰذا لأنّ في الثواب المنقطع مزيّةً ليست موجودةً في التفضّل، وهو كونه مستحقًّا، أو كون التعظيم مقارنًا له». المسلك في أصول الدين، ص ١١٧ و١١٨.

للثواب الدائم، وهو نفس النزاع»، وهٰذا منعٌ للملازمة[١] الثانية.

قوله: «سلّمنا، لٰكن الفرق بين الاستحقاق والتفضّل ثابتٌ، وقد يختار العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضّل الدائم».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه إنّما يتحقّق ذٰلك في من يستنكف العاقل من تفضّله، أمّا من لا يستنكف من تفضّله، فلا.

قوله: «ولأنّ الثواب يقارنه التعظيم والتبجيل وزيادة المنافع، بخلاف التفضّل» المجرّد عنهما.

«وعن الثاني: أنّ التألّم يحصل مع الشعور بانقطاعه، والشعور غير واجبٍ».

«واحتجّ الشيخ» يعني المصنّف «على أنّ العقاب لا يجب دوامه عقلًا[٢] بأنّ المُسيء في الشاهد لا يجب عقابه أبدًا في العقل، والانتقام منه دائمًا»، فكذا في الغائب.

«لا يقال: هٰذا يقتضي قبح دوام العقاب عقلًا، وأنتم تقولون به سمعًا.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ العقل يقضي بقبحه، بل لا يحكم بحسنه»، وليس كلّ ما لا يحكم العقل بحسنه، يجب أن يحكم بقبحه، «فإذا ورد السمع بثبوته وعُلم أنّ الله - تعالى - لا يفعل القبيح، ثبت أنّه حسنٌ، كما في غيره من السمعيّات» الّتي لا يستقلّ العقل بإدراكها.

---

(١) في «ر»: «يمنع الملازمة».

(٢) في «ك»: «عدلًا».

[المسألة الثانية: في إبطال الإحباط[١]]

قال المصنّف: «والإحباط باطلٌ؛ لأنّ العقل لا يقضي بمحو[٢] الإحسان الكثير

---

(١) الإحباط في اللغة بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر، أي أبطله. راجع: مجمع البحرين، ج ٤، ص ٢٤٠ (حبط).

والمراد من الحبط هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصية المتأخّرة، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدّمة بالطاعة المتأخّرة.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإحباط في عرف المتكلّمين عبارةٌ عن إبطال الحسنة بعدم ترتّب ما يتوقّع منها عليها.

وبعبارةٍ ثالثةٍ: الإحباط هو خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب إلى استحقاق الذمّ والعقاب، والتكفير هو خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذمّ والعقاب إلى استحقاق المدح والثواب. إرشاد الطالبين، ص ٤٢١.

وفي مسألة الإحباط أقوالٌ ثلاثةٌ:

١ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثيرٍ في تقليل الإساءة.

٢ـ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان في تقليل الإساءة، وهٰذا ما يسمّى بالموازنة الآتي بيانها في الهامش آنفًا.

٣ـ إنّ الإساءة المتأخّرة عن الطاعات تبطل جميع الطاعات من دون ملاحظة القلّة والكثرة، حتّى نقل عن الخوارج وبعض المعتزلة أنّه بمعصيةٍ ـ أي بكبيرةٍ واحدةٍ ـ تحبط جميع الطاعات، حتّى أنّ من عبد الله طول عمره، ثمّ شرب جرعة خمرٍ، فهو كمن لم يعبده قطّ.

وانظر الأقوال والقائلين بها في: إشارة السبق، ص ٣٢؛ قواعد العقائد، ص ١٠٧؛ قواعد المرام، ص ١٦٤؛ كشف المراد، ص ٤١٣؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٨٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٠٩؛ بحوثٌ في الملل والنحل، ج ٣، ص ٥٥٨.

(٢) في «ر» ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ: «لا يقتضي محو».

بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب، ولأنّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه، وللزوم الدور المشهور، ولأنّ الطارئ إن أحبط وبقي أدّى إلى مخالفة قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[1]، وإن لم يبق استحال زوال شيءٍ منهما؛ إذ لا مقتضي له إلّا بإلزام وجودهما حال عدمهما؛ لوجوب وجود العلّة مع المعلول».

قال الشارح دام ظله: «اختلف الناس في ذٰلك، فالّذي ذهب إليه أكثر الإماميّة وجماعةٌ من المعتزلة إبطال الإحباط، وقال أكثر المعتزلة بالإحباط، ثمّ اختلفوا»، يعني القائلين بالإحباط «فقال أبو عليٍّ:» الجبّائيّ «إنّ المتأخّر يحبط المتقدّم ويبقى، وقال ابنه أبو هاشمٍ: إنّه» أي أنّ المتأخّر «يحبطه» أي يحبط المتقدّم «وينحبط، وهٰذا» يعني قول أبي هاشمٍ «هو الموازنة»[2].

---

(١) سورة الزلزال: ٧ و٨.

(٢) الموازنة: هي أن ينقص من الأكثر بمقدار الأقلّ، ويبقى الباقي سليمًا عن المنافي، وفي الحقيقة هي الكسر والانكسار بين الطاعة والمعصية والثواب والعقاب، مثل الديون والقروض الّتي يقلّ بعضها على حساب بعضٍ، ومثالها وصورتها أن يأتي المكلّف بمئة جزءٍ من العقاب، واكتسب ألف جزءٍ من الثواب، فإنّه يسقط منه العقاب ومئة جزءٍ من الثواب بمقابلته، وتبقى له تسعمئة جزءٍ من الثواب، وكذا العكس، واختلفوا في أنّ ذٰلك يعتبر بين الفعلين (أعني الطاعة والمعصية) أو المستحقّين (أعني الثواب والعقاب) أو الاستحقاقين.

قال القاضي عبد الجبّار بعد نقل مذهب الموازنة: «ولعمري إنّه القول اللائق بالله ـ تعالى ـ دون ما يقول أبو عليٍّ، والّذي يدلّ على صحته هو أنّ المكلّف أتى بالطاعات على الحدّ الّذي أمر به، وعلى الحدّ الّذي لو أتى بها منفردًا عن المعصية، لكان يستحقّ عليها الثواب، فيجب أن يستحقّ عليها الثواب وإن دنسها بالمعصية، إلّا أنّه لا يمكن والحالة هٰذه أن يوفّر عليه على الحدّ الّذي

«احتجّ الشيخ رحمه الله على إبطال الإحباط بوجوهٍ:[١]»

«الأوّل: أنّه يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائمًا بفعلٍ يسيرٍ من المعصية، والعلم بذٰلك ضروريٌّ»، وإذا قبح ذٰلك في الشاهد قبح ذٰلك في الغائب؛ لأنّه قبحٌ؛ لكونه إحباطًا، وذٰلك لا يختلف بالنسبة إلى الشاهد والغائب.

«الثاني: أنّ القول بالإحباط مبنيٌّ على المنافاة بين الثواب والعقاب»؛ لأنّ الشيء لا[٢] يُعدمه ما لا ينافيه، ولٰكن «لا منافاة بينهما، فبطل القول بالإحباط».

«وبيان عدم المنافاة» بين الثواب والعقاب «أنّها» لو ثبتت، أعني المنافاة بينهما «كانت إمّا في سببهما، أو في استحقاقهما» أو في استيفائهما، «والكلّ باطلٌ، أمّا عدم المنافاة في سببهما، فإنّه[٣] يمكننا أن نفعل طاعةً ببعض الجوارح ومعصيةً

يستحقّه لاستحالته، فلا بدّ من أن يزول من العقاب بمقداره؛ لأنّ دفع المضـرّة كالنفع في أنّه ممّا يعدّ في المنافع». شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢٥؛ وانظر تعريفها أيضًا في: كشف المراد، ص ٤١٣؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٨٤؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣١٠.

واعتقد المحقّق الطوسيّ قدس سره أنّ القول بالموازنة مأخوذٌ من قول الحكماء في المزاج؛ فإنّهم قالوا: بكسر سورة كلّ عنصرٍ سورة كيفيّة العنصر الّذي يقابله ويخالطه حتّى يستقرّ العنصران على كيفيّةٍ واحدةٍ متشابهةٍ في العنصرين، وهو المزاج. نقد المحصّل، ص ٤٦٧.

(١) انظر الوجوه العقليّة والنقليّة في: إشارة السبق، ص ٣٢؛ قواعد المرام، ص ١٦٤؛ كشف المراد، ص ٤١٣؛ معارج الفهم، ص ٥٨٠؛ الأنوار الجلاليّة، ص ١٨٤؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٠٩؛ شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٤١؛ تكملة شوارق الإلهام، ص ١٦٨.

(٢) لم يرد في «ر»: «لا»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ.

(٣) في المصدر: «فلأنّه».

ببعض الآخر دفعةً واحدةً»، كإنقاذ الغريق بيدٍ ولطم اليتيم بأخرى، والطاعة والمعصية سببا الثواب والعقاب.

«أمّا عدم المنافاة في استحقاقهما، فظاهرٌ؛ فإنّه لا استبعاد في ثبوت حقٍّ لشخصٍ وآخر» أي وحقّ آخر «عليه في حالةٍ واحدةٍ، وأمّا عدم المنافاة في استيفائهما، فلإمكان الجمع بينهما بأن يفعل أحدهما قبل الآخر».

«الثالث: أنّ المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس»، يعني اقتضاء الثواب السابق عدم المعصية الطارئة؛ لأنّ اقتضاء المعصية الطارئة لعدم الثواب إنّما هو باعتبار المنافاة بينها وبين الثواب، والمنافاة لا تكون إلّا من الجانبين، فلا أولويّة لأحدهما في عدم الآخر من دون عكسٍ، فتحقّقه يوجب الترجيح من غير مرجّحٍ، وحينئذٍ «إمّا ألّا ينتفيا» بأن لا يُعدم واحدٌ منهما صاحبَه «فيلزم المطلوب» «أو ينتفيا معًا وهو محالٌ؛ لما يأتي» من كون ذٰلك ملزومًا لوجودهما حال عدمهما، وهو ممتنعٌ.

«الرابع: أنّه يلزم منه الدور؛ لأنّ طريان الطارئ» منهما «مشروطٌ بزوال السابق»؛ لكونهما ضدّين، فلو طرأ الطارئ من دون زوال السابق، لزم «اجتماع الضدّين»، وإنّه محالٌ، «فلو كان زوال السابق معلّلًا بطريان الطارئ، لزم الدور»؛ لتوقّف زوال السابق على طريان الطارئ؛ لأنّ زوال السابق حينئذٍ معلولٌ لطريان الطارئ، والمعلول متوقّفٌ على علّته بالضرورة، لٰكن طريان الطارئ موقوفٌ على زوال السابق؛ لأنّه مشروطٌ بزوال السابق - على ما تقرّر[1] - والمشروط متوقّفٌ على الشرط، فيكون كلٌّ منهما متوقّفًا على الآخر، وهو دورٌ محالٌ.

---

(١) في ابتداء الوجه الرابع (صدر العبارة).

قوله: «ويمكن أن يكون مراده بلزوم الدور، أنّ بطلان كلّ واحدٍ منهما بصاحبه يقتضي وجود كلّ واحدٍ منهما حال عدم صاحبه المتوقّف» أي ذٰلك العدم «على وجود صاحبه، وذٰلك محالٌ»؛ لأنّهما يكونان موجودين حال كونهما معدومين.

«أو يقال: إذا استحال توقّف وجود كلّ واحدٍ من الشيئين على صاحبه للزم الدور، فكذا في جانب العدم»، بمعنى أنّه يستحيل توقّف عدم كلّ واحدٍ من الشيئين على صاحبه للزوم الدور أيضًا.

قوله: «الخامس: أنّ الطارئ إمّا أن يزيل الثواب السابق ويبقى، أو ينتفي أيضًا، والقسمان باطلان، أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، وإذا زال الثواب» بالذنب الطارئ «لم يبق العموم»، يعني عموم الآية «ثابتًا»؛ فإن لفظة "مَن" موضوعةٌ للعموم في من يعقل.

«وأمّا الثاني» وهو أن ينفي الثواب وينتفي «فلأنّه يلزم اجتماع الوجود والعدم في الاستحقاقين» يعني[1] استحقاق الثواب والعقاب، بمعنى[2] كون كلٍّ منهما موجودًا حال كونه معدومًا «وهو باطلٌ» بالضرورة.

«بيانه: أنّ المقتضي لزوال الاستحقاق السابق وجود الحادث، والمقتضي لزوال الحادث وجود السابق، والعلّة موجودةٌ مع المعلول» أي معيّةً في الزمان «فكما حصل الانتفاء لهما» أعني الاستحقاقين «وجب أن يحصل الوجود لهما»؛ لوجوب

---

(١) في «ي، ر»: «بمعنى».

(٢) في «م»: «يعني».

مقارنة وجود كلٍّ منهما لانتفاء الآخر مقارنةً بالزمان، فيكونان موجودين حال كونهما غير موجودين، «وذٰلك محالٌ» بالضرورة.

[المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع]

قال المصنّف: «والفاسق المؤمن لا يخلّد في النار؛ لأنّ ثواب طاعته قد بطل أن يحبط، وبقاؤه مع القول بنقله من الجنّة إلى النار خلاف الإجماع؛ ولأنّه - تعالى - وصف نفسه بأنّه عفوٌّ غفورٌ، فلو كانت الصغائر مكفّرةً والكبائر غير مكفّرةٍ، لبطل الوصف، وأيضًا فالجمع بين العمومين في الآيتين المذكورتين واجبٌ لا بدّ منه، وعمومات الخصوم ظاهرةٌ، لا تفيد العلم ومعارضة بأمثالها».

قال الشارح دام ظله: «ذهب أكثر أصحابنا الإماميّة إلى أنّ المؤمن الفاسق لا يخلَّد في النار قطعًا، ويجوز ألّا يدخلها أصلًا»، بأن يعفو الله - تعالى - عنه، أو يشفع فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم(١).

---

(١) كما قال المحقّق الحلّي قدس سره: «ويجوز أن يعفو الله عن عقابه، ويجوز أن يسقط بشفاعة من له شفاعة يوم القيامة أو بالتوبة، فإن لم يحصل شيءٌ من ذٰلك اقتصّ الله منه بقدر ذنبه، ثمّ مآله إلى الثواب الدائم». المسلك في أصول الدين، ص ٣٠٢؛ وإلى هٰذا القول ـ مضافًا إلى الإماميّة ـ طائفةٌ كثيرةٌ من المعتزلة والأشاعرة والمرجئة. وفي كلمات المحقّق الطوسيّ قدس سره: «هم المرجئة والتفضليّة». نقد المحصّل، ص ٤٠٣.

انظر البحث والأقوال وأدلّتهم في: الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ٥٧؛ نهاية الأقدام، ص ٢٦٤؛ إشارة السبق، ص ٣١؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٣٤؛ نقد المحصّل، ص ٤٠٣ و٤٦٣ ـ ٤٦٨؛ قواعد العقائد، ص ٩٥؛ كشف المراد، ص ٤١٤؛ تسليك النفس، ص ٢٢٦؛ مناهج اليقين، ص ٥١٥؛ اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٤١؛ إرشاد الطالبين، ص ٤٢٤.

«وقالت الوعيديّة بالخلود»، أي بخلود الفاسق في النار[١].

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى» على مذهب أصحابنا الإماميّة «بوجوهٍ:»

«الأوّل: أنّا قد بيّنّا فساد الإحباط»، وهو إسقاط استحقاق العقاب الطارئ لاستحقاق الثواب السابق، وحينئذٍ نقول: «الثواب السابق» الحاصل بالإيمان والأعمال الصالحة قبل إقدامه على المعصية الّتي صار بها فاسقًا «مستحقٌّ له والعقاب» بتلك المعصية «مستحقٌّ عليه، ولا بدّ من إيصال الثواب إليه، فإمّا أن يثاب، ثمّ يعاقب، وهو باطلٌ بالإجماع، أو يعاقب، ثمّ يثاب، وهو المطلوب».

ولا يمكن أن يقال هنا قسمٌ آخر، وهو أن يثاب ويعاقب دفعةً واحدةً؛ لأنّ ذٰلك محالٌ؛ فإنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب، ولحصول التضادّ بين موجبيهما، فإنّ إثابته تقتضي تعظيمه وتبجيله على ما تقدّم، ومعاقبته تقتضي إهانته وخزيه، والجمع بينهما محالٌ.

«الثاني: أنّ الله - تعالى - وصف نفسه بالعفو والغُفران» في مواضع كثيرةٍ من التنزيل، كقوله تعالى: «وهو العفوّ الغفور»[٢]، ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[٣]،

---

(١) قيل: المرجئة والوعيديّة فرقتان من الخوارج، متقابلتان، وعلى طرفي الإفراط والتفريط في هٰذه المسألة وبعض مسائل أُخر. راجع: الملل والنحل (للشهرستانيّ)، ج ١، ص ١٣٢ ـ ١٦٢؛ شرح أصول الكافي (لمولى صالح المازندرانيّ)، ج ١١، ص ٤٢٢؛ توضيح المراد، ص ٨١٧.

(٢) هٰكذا العبارة في النسخ الثمان عندنا من الكتاب، وفي القرآن الكريم ليست بهٰذه العبارة، والظاهر أنّ المؤلّف قدس سره كتبه تبعًا للفظ الياقوت، واعتمادًا على حافظته ومشابهته بالآيات الأُخر، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ سورة الحجّ: ٦٠.

(٣) سورة يونس: ١٠٧، سورة الأحقاف: ٨، سورة القصص: ١٦.

﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾[١]، ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[٢].

«وأجمع المسلمون عليه» أي على العفو «فإمّا أن يثبت هٰذا الوصف» يعني العفو «بالنسبة إلى الصغائر أو إلى الكبائر، والأوّل باطلٌ؛ لأنّها» أي الصغائر «تقع مكفّرةً، والثاني إمّا مع التوبة، وهو باطلٌ؛ لأنّ الغفران حينئذٍ واجبٌ، أو بدونها، وهو المطلوب».

وفي هٰذا نظرٌ؛ للمنع من وجوب قبول التوبة، خصوصًا على مذهب الشيخ أبي إسحاق والشارح دام ظله. ولو سلّم، لم يقدح في ثبوت وصف العفو والغفران له تعالى.

«الثالث: أنّ العمومين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٣]، لا بدّ من العمل بهما»، بمعنى إجراء كلٍّ منهما على ظاهره - وهو العموم - «عملًا بالأصل»؛ إذ الأصل أن يراد من اللفظ عند إطلاقه حقيقته، «ولا يمكن ذٰلك» أي العمل بالعمومين معًا «إلّا بإيصال الثواب [إليه][٤] بعد استيفاء ما عليه من العقاب، وهو المطلوب»؛ لاستحالة تقدّم استيفاء الثواب على استيفاء العقاب، واستيفائهما دفعةً واحدةً؛ لما تقدّم[٥].

---

(١) سورة غافر: ٣.

(٢) سورة الزمر: ٥٣.

(٣) سورة الزلزال: ٧ و٨.

(٤) من أنوار الملكوت.

(٥) آنفًا في الوجه الأوّل.

«احتجّ الخصم» يعني الوعيديّة «بعمومات الوعيد، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[2] إلى غيره من الآيات» كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيها أَبَدًا﴾[3]، [وقوله تعالى:] ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾[4].

«والجواب: أنّها لا تفيد القطع في العموم، بل هي ظاهرةٌ فيه، لٰكن الظاهر قد يُصارُ إلى خلافه لدليلٍ، وقد بيّنّاه»، أي الدليل الدالّ على عدم الخلود، «فتحمل الآية الأُولى» وهي قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ «على من تعدّى جميع الحدود الّتي من جملتها الإيمان»، بل يجب الحمل على ذٰلك وإن لم يعتبر الدليل الدالّ على عدم الخلود؛ لأنّ الحدود جمع مضافٌ، وهو من ألفاظ العموم، فتعيّن الحمل عليه عند خلوّه عن المعارض، وحينئذٍ يتحقّق أنّ المراد الكفّار خاصّةً.

«والثانية» أي وتحمل الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ «على من يقتل مؤمنًا لأجل إيمانه»، وذٰلك كافرٌ، «وكذٰلك ما يذكرونه من الآيات»، كالآية الثالثة وهي قوله:

---

(١) سورة النساء: ١٤.

(٢) سورة النساء: ٩٣.

(٣) سورة الجنّ: ٢٣.

(٤) سورة الفرقان: ١٩.

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيها أَبَدًا﴾، المراد بعصيان الله والرسول في الإيمان، أو نقول: المراد بالخلود الزمن المتطاول.

«وأيضًا، فهي معارضةٌ بآيات الوعد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ﴾[2]، وعلى تفيد الحال»، أي حال ظلمهم، «وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[3]».

[المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة[4]]

---

(١) سورة النساء: ١١٦.

(٢) سورة الرعد: ٦.

(٣) سورة الزمر: ٥٣.

(٤) الكلام أوّلًا في الشفاعة ما هي؟ وثانيًا ممّن هي؟ وثالثًا لمن هي؟ ورابعًا فيما هي؟ وخامسًا إلى من هي؟

أمّا الأوّل (معنى الشفاعة): فالشفاعة في اللغة من الشفع، وهو جعلُ شيءٍ قرينًا لآخر منضمًّا إليه.

وفي الاصطلاح هي طلب النجاح أو الفلاح لأحدٍ ممّن بيده نفعه وضرّه، والمناسبة بينه وبين المعنى اللغويّ، أنّ الشافع يضمّ بطلبه إلى المشفوع له ما يتيسّر به له أن ينال النجاح بمنفعةٍ، أو الفلاح عن مضرّةٍ لولا الشفاعة لا يتيسّر له ذٰلك بنفسه وحده.

وأمّا الثاني (الشافعون)، فهم الأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون والأخيار، كما ورد بذٰلك كلّه الأخبار.

وأمّا الثالث (المشفوع لهم)، فلا أحد من المؤمنين يوم القيامة إلّا له نصيبٌ من الشفاعة.

وأمّا الرابع (ما فيه الشفاعة)، فوقع الخلاف بين المعتزلة وغيرهم من الإماميّة وغيرهم، فهو عندنا إمّا ترفيع الدرجة، أو دخول الجنة بغير حسابٍ، أو تعجيل الحساب، أو إزاحة هول

الموقف، أو تخفيف العقاب، أو إسقاطه رأسًا، أو خروجه من النار بعد ما كان فيها، وفي كلّ ذٰلك وردت أخبارٌ، وأقلّ مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لأهل الموقف عمومًا، فقد روي أنّ نبيّنا ﷺ يشفع عند الله في ذٰلك، ويخلّصهم من هول الموقف وشدّته إلى عرصة الحساب.

وأمّا الخامس (المشفوع إليه)، فهو الله الكريم عزّ؛ فإنّه ـ تعالى ـ يقبل شفاعة الشفعاء في كلّ حقٍّ؛ لأنّ كلّ حقٍّ له، فإن كان له تعلّقٌ بعبدٍ، فالكريم ـ تعالى ـ يرضيه بعطائه حتّى يتجاوز عن الظالم إن كان محلًّا للشفاعة.

أشار الشيخ المفيد قدس سره إلى الثاني والرابع بقوله: «اتّفقت الإماميّة على أنّ رسول الله ﷺ يشفع يوم القيامة لجماعةٍ من مرتكبي الكبائر من أمّته، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته، وأنّ أئمّة آل محمّدٍ عليهم السلام يشفعون كذٰلك، وينجي الله بشفاعتهم كثيرًا من الخاطئين». أوائل المقالات، ص ٤٧.

وقال الشيخ الطوسيّ قدس سره أيضًا: «لا خلاف بين الأمّة أنّ للنبيّ ﷺ شفاعةً، وأنّه يشفع والشفاعة حقيقتها في إسقاط المضارّ المستحقّة». الاقتصاد، ص ٢٠٦.

وقال العلّامة المجلسيّ قدس سره: «إنّ الأمّة أجمعت على أنّ للنبيّ ﷺ شفاعةً مقبولةً وإن اختلفوا في كيفيّتها، فعندنا هي مختصّةٌ بدفع المضارّ وإسقاط العقاب عن مستحقّيه من مذنبي المؤمنين. وقالت المعتزلة: هي في زيادة المنافع للمطيعين والتائبين دون العاصين. وهي ثابتةٌ عندنا للنبيّ ﷺ ولأصحابه المنتجبين وللأئمّة من أهل بيته الطاهرين ولصالحي المؤمنين، وينجي الله ـ تعالى ـ بشفاعتهم كثيرًا من الخاطئين». بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٠؛ وانظر رأي الإماميّة أيضًا في: الذخيرة، ص ٥٠٥؛ المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ١١٢؛ كشف المراد، ص ٢٧٩؛ مناهج اليقين، ص ٥٢٨؛ معارج الفهم، ص ٥٧٦؛ توضيح المراد، ص ٨٣٦ و٨٣٧.

وعلى رأي الإماميّة في الأمر الرابع الأشاعرة، قال الرازيّ: «اتّفقت الأمّة على إثبات هٰذه الشفاعة، إلّا أنّ المعتزلة قالوا بتأثيرها في إيصال ازدياد النعيم إلى أهل الثواب، وأصحابنا قالوا: ذٰلك حقٌّ، ولٰكن من جملة تأثيراتها إسقاط العقاب عن أهل العقاب». الأربعين في

قال المصنّف: «والشفاعة من النبيّ عليه السلام في أهل الكبائر متحققةٌ؛ للخبر القاطع، ولوجوب شفاعتنا في النبيّ عليه السلام لو لم يكن كذلك».

قال الشارح دام ظله: «ذهب أصحابنا الإمامية[1] إلى إثبات الشفاعة للنبيّ عليه السلام في إسقاط العقاب عن أصحاب الكبائر».

«وقال بعض المعتزلة: إنّ شفاعته عليه السلام ليست في إسقاط العقاب، بل في زيادة المنافع»[2].

«واحتجّ الشيخ» يعني المصنّف «بوجهين:[3]»

أصول الدين، ج ٢، ص ٢٤٥؛ وراجع: شرح المواقف، ج ٨، ص ٣١٢.

(١) ذكرنا نماذج منهم (أعلى الله مقامهم) في الهامش السابق.

(٢) قال القاضي عبد الجبّار، منكرًا شمول الشفاعة للعصاة: «إنّ شفاعة الفسّاق الّذين ماتوا على الفسوق، ولم يتوبوا، تتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصّد للآخر حتّى يقتله، فكما أنّ ذٰلك يقبح، فكذٰلك هاهنا». شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٤.

تنبيه: إنّ هٰذا التأويل من المعتزلة في آيات الشفاعة، ليس إلّا لأجل موقفٍ مسبقٍ لهم في مرتكب الكبيرة؛ حيث حكموا بخلوده في النار إذا مات بلا توبةٍ، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعة الّتي أثرها هو إسقاط العقاب، ينافي ذٰلك المبنى، أوّلوا آيات الله، فقالوا: إنّ أثر الشفاعة إنّما هو زيادة الثواب، ورفع الدرجة. وهٰذا المقام أحد المقامات الّتي يؤخذ المعتزلة فيها بالعتاب؛ حيث قدّموا النهج على النقل الصريح، وخالفوا في ذٰلك جميع المسلمين. راجع: الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ٤، ص ٣٤٩.

(٣) انظر مضافًا إلى المصادر المذكورة آنفًا: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨، ذكر

«الأوّل: ما تواتر من قوله عليه السلام: "ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي"»، وهو دليلٌ على ثبوت أصل الشفاعة، وأنّها في إسقاط العقاب.

فإن قلت: لا نسلّم أنّه يدلّ على إسقاط العقاب؛ لجواز أن تكون الشفاعة في زيادة منافعهم، بحيث يساوون غير مرتكب الكبيرة في المنافع.

قلت: وصف المشفوع فيه بالكبيرة عند الوعد بالشفاعة، يدلّ عرفًا على أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط موجب الكبيرة، كما لو قال قائلٌ: ادّخرت شفاعتي للخارجين عن طاعة الملك؛ فإنّ كلّ أحدٍ يفهم أنّ شفاعته إنّما هي في إسقاط العقوبة على الخروج عن الطاعة.

«الثاني: أنّ الشفاعة لو كانت إنّما هي في طلب زيادة المنافع لكنّا شافعين في النبيّ عليه السلام، والتالي باطلٌ بالإجماع، فكذا المقدّم».

بيان الملازمة: أنّا نسأل الله - تعالى - زيادة منافعه وارتفاع درجاته.

«احتجّوا[1] بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾[2]، والفاسق ليس بمرضيٍّ، فلا يكون مشفوعًا فيه، وبقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[3]»، والفاسق ظالمٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ

فيه خمس حججٍ؛ مناهج اليقين، ص ٥٢٨، وفيه أربع حججٍ؛ معارج الفهم، ص ٥٧٦.

(١) انظر أدلّتهم ونقاشها في المصادر المتقدّمة، ونقل الرازيّ عنهم ثماني حججٍ، وردّ عليها في: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٨.

(٣) سورة غافر: ١٨.

بِما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١]، فلا يكون له شفيعٌ، وإذا ثبت أنّ الفاسق لا يكون له شفيعٌ، ثبت أنّ الشفاعة لغير الفاسق، وهي إنّما تكون في زيادة المنافع وهو المدّعى.

«والجواب: المراد بمن ارتضى المؤمنون، والفاسق مؤمنٌ، فهو - تعالى - يرتضي إيمانه»، وأيضًا، فإنّ قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ﴾ كنايةٌ عن الملائكة الّذين عناهم الله بقوله جلّ من قائلٍ: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾[٢]، ولا يلزم من نفي شفاعتهم في غير المرضي نفي شفاعة نبيّنا عليه السلام فيه.

سلّمنا اندراج النبيّ عليه السلام فيهم، لٰكن لا يلزم من نفي شفاعة الجميع نفي شفاعة واحدٍ منهم بعينه.

قوله: «وفي الثانية» أي وفي الآية الثانية «المراد بالظالم الكافر، ولأنّ نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع المجاب».

وإنّما نفى الله - تعالى - الشفيعَ المطاعَ؛ لاستحالة أن يكون الله - تعالى - مطيعًا لأحدٍ؛ إذ الطاعة موافقة الأمر، والله - تعالى - يستحيل أن يكون مأمورًا، وأيضًا لا يلزم من نفي الشفيع عن الظالمين، نفي الشفيع عن بعضهم؛ فإنّ لفظ الظالمين عامٌّ شاملٌ للكفّار والفسّاق، فلا يلزم من عدم الشفيع لهم عدمه لبعضهم وهم الفسّاق.

---

(١) سورة المائدة: ٤٥.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٦.

[المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة[١]]

قال المصنّف: «والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى؛ لأنّ المسيء في العرف يحسن قبول توبته، ويحسن الإعراض عنه، والإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضًا».

قال الشارح دام ظله: «اختلف المتكلّمون هاهنا» أي في وجوب قبولها على الله تعالى «فقال البصريّون من المعتزلة: إنّه يجب على الله - تعالى - قبول التوبة ويقبح منه العقاب» على الذنب الّذي تاب عنه مرتكبه؛ «لأنّه يسقط بها[٢]. وقال البغداديّون: إنّه يجب قبولها في الجود» أي حيث كونه - تعالى - جوادًا «ولا يحسن

---

(١) التوبة في اللغة بمعنى العودة والرجوع، يقال: تاب يتوب توبًا وتوبة إذا رجع. وتاب وآب وأناب بمعنًى واحدٍ، وكذلك ثاب بالثاء المعجمة، يقال: ثاب اللبن في الضرع إذا رجع إليه. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ (سورة التوبة: ١١٨)، أي رجع عليهم بالتفضّل والإنعام ليرجعوا بالطاعة، وكذلك التوب، قال الله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾. وقيل: التوب جمع توبةٍ.

وهي في التعبير القرآنيّ، بمعنى العودة عن الذنب، إن نسبت إلى المذنب، وإن نسبت كلمة التوبة إلى الله، فتعني عودته ـ سبحانه ـ إلى الرحمة الّتي كانت مسلوبةً عن العبد المذنب؛ ولذلك فهو ـ تعالى ـ "توّابٌ" في التعبير القرآنيّ.

وبعبارةٍ أخرى: "توبة" العبد عودته إلى الله؛ لأنّ الذنب فرارٌ من الله والتوبة رجوعٌ إليه. وتوبة الله إغداق رحمته على عبده الآئب.

والتوبة في الشرع هي الندامة على المعصية، مع العزم على ألّا يعود إلى مثل ما فعله في المستقبل.

راجع: شرح الأسماء الحسنى، ص ٣٥٦؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ١١٢؛ التعريفات، ص ٣٢؛ الأمثل، ج ١، ص ١٧٥.

(٢) انظر هٰذا القول وأدلّتهم في: المغني، ج ١٤، ص ٣٣٧.

العقاب بعدها، ويكون إسقاطه تفضّلًا»[١].

وهٰذا القول باطلٌ؛ لأنّ العقاب على الذنب بعد التوبة إذا لم يكن حسنًا كان قبيحًا وترك القبيح واجبٌ، فكيف يجعل إسقاطه تفضّلًا؟!

«وذهب قومٌ من أصحابنا[٢] إلى أنّه يحسن من المكلّف عقاب التائب وإسقاط عقابه تفضّلًا، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله[٣]، واستدلّ عليه بوجهين:»

---

(١) وأمّا مختار الأشاعرة، فعلى مبناهم المشهور لا يجب على الله ـ تعالى ـ شيءٌ من قبول التوبة، أو غيره، قال الرازيّ: «قالت المعتزلة: قبول التوبة واجبٌ عقلًا على الله تعالى. وقال أصحابنا: قبول التوبة واجبٌ بحكم الوعد والتفضّل والإحسان، أمّا عقلًا، فلا». تفسير مفاتيح الغيب، ج ١٦، ص ١٤٠.

وقال التفتازانيّ: «حكم الكلّ واحدٌ في أنّه لا يجب على الله ـ تعالى ـ في حقّهم شيءٌ، لٰكن يثيب المطيع والتائب البتّة بمقتضى الوعد على تفاوت درجاتٍ، ويعاقب العاصي المصرّ بمقتضى الوعيد على اختلاف دركاتٍ». شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٦٨؛ وراجع: أبكار الأفكار، ج ٥، ص ١١٤.

(٢) والظاهر من قومٍ آخرين من أصحابنا وجوب قبولها عقلًا وشرعًا، قال الشيخ الطوسيّ قدس سره: «لا يعود إليه العقاب الّذي سقط بالتوبة؛ لأنّه إذا تاب منه صار بمنزلة ما لم يعمله، فلا يجوز عقابه عليه، كما لا يجوز عقابه على ما لم يعمله، سواءٌ قلنا: إنّ سقوط العقاب عند التوبة كان تفضّلًا أو واجبًا، وقد دلّ السمع على وجوب قبول التوبة، وعليه إجماع الأمّة». التبيان، ج ٢، ص ٥٢٨.

وقد صرّح المقدّس الأردبيليّ قدس سره بوجوبها العقليّ في الحاشية على إلٰهيّات الشرح الجديد للتجريد، ص ٤٧٩.

(٣) وهٰذا القول مختار الشيخ المفيد قدس سره أيضًا، وادّعى عليه اتّفاق الإماميّة، قال: «واتّفقت الإماميّة على أنّ قبول التوبة تفضّلٌ من الله عزّ وجلّ، وليس بواجبٍ في العقول إسقاطها؛ لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أنّ السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول فعله في

«الأوّل: أنّا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب، وبحسن الإعراض عنه تارةً أخرى؛ فإنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات، ثمّ أقبل يعتذر إليه، فإنّه لا يجب قبوله».

«الثاني: أنّ الأمّة مُجْمِعَةٌ[1] على الدعاء إلى الله - تعالى - في قبول توبتهم والتضرّع إليه فيه، ولو كان ذٰلك واجبًا لما حسن فعل ذٰلك»؛ لأنّه يكون تحصيل الحاصل.

التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذٰلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أنّ التوبة مسقطةٌ؛ لما سلف من العقاب على الوجوب». أوائل المقالات، ص ٤٨ و٤٩.

والظاهر أنّه مختار السيّد المرتضى قدس سره في: الذخيرة، ص ٣٢٠، والحلبيّ في: إشارة السبق، ص ٣٤، والمحقّق الحلّيّ قدس سره في: المسلك في أصول الدين، ص ١٢٥.

ولا يختصّ هٰذا القول بقدماء أصحابنا الإماميّة قدّس سرّهم، بل ذهب إليه بعض المتأخّرين عنهم كالفاضل المقداد قدس سره؛ حيث نسب هٰذا القول إلى أصحابنا والمرجئة في: اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٤٧.

ومن المعاصرين السيّد الطباطبائيّ قدس سره، والظاهر منه اختيار هٰذا القول، لٰكنّه ببيانٍ آخر لا بأس بذكره، قال: «إنّ التوبة من الله ـ سبحانه ـ لعبده، أعمّ من المبتدئة واللاحقة، فضلٌ منه كسائر النعم الّتي يتنعّم بها خلقه من غير إلزامٍ وإيجابٍ يرد عليه ـ تعالى ـ من غيره، وليس معنى وجوب قبول التوبة عليه ـ تعالى ـ عقلًا إلّا ما يدلّ عليه أمثال قوله تعالى: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ (سورة غافر: ٣) ... من الآيات المتضمّنة لتوصيفه ـ تعالى ـ بقبول التوبة، والنادبة إلى التوبة، الداعية إلى الاستغفار والإنابة وغيرها المشتملة على وعد القبول بالمطابقة، أو الالتزام، والله ـ سبحانه ـ لا يخلف الميعاد، ومن هنا يظهر أنّ الله ـ سبحانه ـ غير مجبورٍ في قبول التوبة، بل له الملك من غير استثناءٍ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فله أن يقبل ما يقبل من التوبة على ما وعد، ويرد ما يرد منها». الميزان، ج ٤، ص ٢٤٦ مع التلخيص.

(١) في المصدر و«م»: «مجتمعةٌ».

[المسألة السادسة: في أن التوبة واجبة]

قال المصنّف: «والتوبة على العبد واجبةٌ؛ لقضاء العقل والشرع بوجوبها».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق أصحابنا» يعني الإماميّة «على وجوب التوبة عن الكبائر» من الذنوب[1]، «وهو مذهب المعتزلة. وأمّا الصغائر، فقد ذهب أبو عليٍّ إلى وجوبها» أي وجوب التوبة عنها أيضًا، وخالف فيه أبو هاشمٍ.

«أمّا ما يدلّ على وجوب التوبة» في الجملة، «فالعقل والسمع، أمّا العقل؛ فلأنّها دافعةٌ لضررٍ معلومٍ، أو مظنونٍ»، وهو العقاب المستحقّ بسبب الذنب الّذي تقع التوبة عنه؛ فإنّه معلوم الحصول عند الوعيديّة، مظنونٌ عند مجوّزي الغفران والعفو تفضّلًا، أو بشفاعة النبيّ عليه السلام فيه، وبالتوبة يندفع ذٰلك الضرر قطعًا، «ودفع الضرر واجبٌ، وإذا لم يتمّ دفع الضرر إلّا بها» أي بالتوبة «كانت واجبةً»؛ لما تقدّم من وجوب كلّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به[2].

وهٰذا الدليل إنّما يتمّ على تقدير وجوب قبول التوبة، أمّا على تقدير عدم وجوب قبولها - كما هو مذهب المصنّف - فلا؛ لأنّها حينئذٍ لا يعلم كونها دافعةً

---

(١) بل من جميع الذنوب، كما قال الفاضل المقداد قدس سره: «هل تجب من جميع الذنوب؟ مذهب أصحابنا ذٰلك؛ لدفعها الضرر اللازم بكلّ ذنبٍ؛ لأنّها إمّا عن فعل محرّمٍ، أو ترك واجبٍ، وكلاهما قبيحٌ يجب تركه؛ ولعموم الآية. وقال أبو هاشمٍ: تجب عن الكبائر لا غير؛ لعدم حصول الضرر بالصغائر. والجواب بالمنع من ذٰلك؛ إذ غفرانها تفضّل». اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٤٦.

(٢) انظر الدليل في: شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٦٥.

للضرر المعلوم أو المظنون.

«أمّا السمع، فقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُواْ إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾[١]»، وهٰذا لا يتناول الفسّاقَ عند الوعيديّة؛ لأنّهم ليسوا بمؤمنين عندهم.

«وأمّا ما يدلّ على وجوبها عن الصغيرة، فعموم الآية» المذكورة، «ولأنّ ترك التوبة إصرارٌ على المعصية، والإصرار[٢] لا يمكن التخلّص منه إلّا بالتوبة، فتكون التوبة واجبةً، ولأنّ التوبةَ عن القبيح إنّما تجب لكونه قبيحًا، وهو» يعني القبح «عامٌّ» في القبائح كلّها، سواءٌ أكانت صغيرةً، أم كبيرةً.

«وحجّة أبي هاشمٍ وهي أنّ التوبة إنّما تجب دفعًا للضرر وهو غير حاصلٍ في الصغيرة»؛ لأنّها تقع مكفّرةً «باطلةٌ؛ لأنّا بيّنّا أنّ وجه الوجوب هو اشتمال الصغيرة على القبيح، سواءٌ اشتمل على ضررٍ، أم لا».

[المسألة السابعة: في أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح]

قال المصنّف: «وليس من شروطها الندم[٣] على جميع الذنوب، وإلّا لزم لو أذنبتُ ذنوبًا إلى شخصٍ، وكسرتُ له قلمًا ألّا تُقبلَ توبتي لو لم أذكر القلمَ واعتذِرْ من كسره، وذلك باطلٌ».

---

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) في المصدر و«م»: + «قبيحٌ» بعد «الإصرار».

(٣) في «ط»: «التندّم».

قال الشارح دام ظله: «ذهب جماعةٌ من أصحابنا الإماميّة، إلى أنّ التوبة تصحّ من قبيحٍ دون قبيحٍ»، كأن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر، أو بالعكس[1].

«وقال أبو هاشمٍ: لا تصحّ»[2].

«وحجّة أصحابنا» على صحّة التوبة عن أحد القبيحين دون الآخر، «أنّ الشخص منّا لو أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثمّ فعل به أذًى يسيرًا، كما لو كسر قلمه، ثمّ اعتذر إليه من تلك الإساءات، وترك الاعتذار من كسر القلم،

---

(١) وعلى هٰذا القول أبو عليّ الجبّائيّ، كما نقل عنه القاضي عبد الجبّار، ما نصّه: «والّذي عليه شيخنا أبو عليٍّ، أنّه تصحّ ما لم يصرّ على شيءٍ من ذٰلك الجنس، فلو أنّه تاب من شرب الخمر وأصرّ على الزنا، كانت توبته عن الأوّل توبةً نصوحًا صحيحةً، فأمّا إذا أصرّ على شيءٍ من ذٰلك الجنس لم تصحّ توبته؛ وذٰلك لأنّه لو تاب عن شرب هٰذا القدح من الخمر مع إصراره على شرب قدحٍ آخر، فلا إشكال في ألّا تصحّ توبته هٰذه». شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩، وذهب إليه أيضًا في: المغني، ج ١٤، ص ٣٧٣.

وعليه الأشاعرة، كما في: شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٦٩.

(٢) والظاهر من القاضي عبد الجبّار اختيار هٰذا القول؛ إذ استدلّ على صحّته وما ردّ عليه، قال: «وأمّا شيخنا أبو هاشمٍ، فقد ذهب إلى أنّه لا تصحّ التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على بعضٍ، وهو الصحيح من المذهب، والّذي يدلّ على صحّته أنّ التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندمًا عليه؛ لقبحه وعزمًا على ألّا يعود إلى أمثاله في القبح على ما تقدّم، وإذا كان هٰذا هٰكذا، فلا تصحّ توبته عن بعض القبائح مع الإصرار على بعضٍ؛ إذ لا يصحّ أن يترك أحدنا بعض الأفعال لوجهٍ، ثمّ لا يترك ما سواه في ذٰلك الوجه، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يتجنّب سلوك طريقٍ؛ لأنّ فيها سبُعًا، ثم لا يتجنّب سلوك طريقٍ أخرى فيها سبُعٌ، وكذٰلك لا يصحّ ألّا يتناول طعامًا؛ لأنّ فيه سمًّا، ثمّ يتناول طعامًا آخر مع أنّ فيه سمًّا». شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٩.

فإنّه يصحّ اعتذاره ويُقبل، فلو لم تصحّ التوبة من قبيحٍ دون قبيحٍ، لكان ذٰلك الاعتذارُ وعدمه سواءً» بمعنى أنّه لا يكون مقبولًا «وهو باطلٌ قطعًا».

«ولأنّ اليهوديّ لو سرق درهمًا، ثمّ تاب عن اليهوديّة دون السرقة، فإنّه يكون مسلمًا بالإجماع»[١].

«وحجّة أبي هاشمٍ أنّ التوبة عن القبيح إنّما تصحّ؛ لكونه قبيحًا، وهو يقتضي الندم على كلّ قبيحٍ»؛ لأنّ الاشتراك في العلّة يوجب الاشتراك في الحكم[٢].

«وجوابه ما تقدّم في مثال اليهوديّ»؛ فإنّ الإجماع دالٌّ على إسلامه، وهو إنّما يتحقّق بالتوبة عن اليهوديّة، فقد تمّت التوبة عن اليهوديّة القبيحة دون السرقة القبيحة.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ التوبة إنّما تصحّ عن قبيحٍ؛ لقبحه المعيّن، وذٰلك القبح[٣] المعيّن غير حاصلٍ في الذنب الآخر[٤]. غاية ما في الباب أنّه يشاركه في مطلق القبح، لٰكن العلّة في الترك ليست مطلق القبح، بل القبح المخصوص،

---

(١) وإلى هٰذا ينظر قول المحقّق الطوسيّ قدس سره: «وإلّا [لولا التبعيض] لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرةٍ». تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٧؛ وانظر هٰذا الوجه في: أبكار الأفكار، ج ٥، ص ١١٤.

(٢) انظر الإشكال والجواب عنه نقلًا عن: التجريد في شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٧٠.

(٣) في «ر، ط، ك»: «القبيح».

(٤) وللفاضل المقداد قدس سره تحقيقٌ آخر لا بأس بذكره، قال: «والتحقيق: أنّ القبائح مقولةٌ بالتشكيك، فإذا تاب عن قبيحٍ له مشاركٍ في جهة قبحٍ، وجب التوبة عن مشاركه؛ للعلّة المشتركة، ولا يجب عن غير المشارك؛ لاختلاف الدواعي؛ ولهٰذا لو أسلم يهوديٌّ مصرًّا على صغيرةٍ، قبلت توبته عن كفره، وبه تتأوّل النصوص». اللوامع الإلٰهيّة، ص ٤٤٧.

فلا يتحقّق الاشتراك في علّة الندم، فلا يلزم من الندم على أحد القبيحين؛ لقبحه المعيّن المختصّ به الندم على القبيح الآخر المخالف له بتعيّنه، وإن وافقه في مطلق القبح.

[المسألة الثامنة: في أن المؤمن لا يكفر]

قال المصنف: «والمؤمن لا يصحّ منه الكفر، وإلّا أدّى إلى تعذّر استيفاء الحقّ منه؛ لانعقاد الإجماع على أنّه لا ينفكّ[1] عن إحدى البُقْعَتينِ».

قال الشارح دام ظله: «ذهب الشيخ أبو إسحاق إلى أنّ المؤمن لا يصحّ منه الكفر[2]؛ والدليل عليه أنّه لو صحّ منه الكفر، لتعذّر استيفاء الحقّ»، وهو العقاب الدائم على الكفر «منه؛ لأنّه بإيمانه يستحقّ الثواب الدائم وبكفره العقاب الدائم، والإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعذّر استيفاء الحقّ منه، ولا ينتقض بالكافر إذا آمن[3]؛ لأنّ الله - تعالى - وعد بإسقاط عقابه تفضّلًا، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه يستحيل إسقاط ثوابه المستحقّ».

فإنّ قلت: لِمَ لا يجوز أن يثيبه بُرهَةً من الزمان، ثمّ يعاقبه بُرهَةً أخرى، ثمّ يثيبه، ثمّ يعاقبه، وهٰكذا دائمًا، وحينئذٍ يحصل الثواب دائمًا والعقاب دائمًا على هٰذا الوجه؟

---

(١) في «خ، ص، ي، ك، م»: «ينقل»، وما أثبتناه من «ر، ط» وبعض نسخ المصدر ومخطوط الياقوت مع شرح الجرجانيّ، وهٰكذا الاختلاف في الموردين الآتيين.

(٢) وصرّح بذٰلك السيّد المرتضى في: الذخيرة، ص ٥٢٣؛ والشيخ الطوسيّ قدس سره في: الاقتصاد، ص ٢١٧؛ والحمصيّ الرازيّ في: المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ٧٤.

(٣) انظر النقض والجواب عنه في: الاقتصاد، ص ٢١٧؛ المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ٧٤.

قلت: الإجماع واقعٌ على استحالة نقل الكافر من النار إلى الجنّة، ونقل المثاب من الجنّة إلى النار، وإلى هٰذا أشار المصنّف بقوله: «لانعقاد الإجماع على أنّه لا ينفكّ عن إحدى البقعتين»، يعني الجنّة والنار. والهاء في قوله: «على أنّه لا ينفكّ عن إحدى البقعتين» عائدةٌ إلى الكافر المفروض، وإلّا لما تحقّق الإجماع المدّعى؛ فإنّ نقل الفاسق من النار إلى الجنّة واقعٌ عنده وعند أكثر المسلمين.

[المسألة التاسعة: في أن الفاسق يسمى مؤمنًا وبيان ماهية الإيمان]

قال المصنّف: «والمؤمن إذا فسق يسمّى مؤمنًا؛ لأنّ الإيمان هو التصديق وهو مصدِّق، وليست الطاعات جزءًا من الإيمان[1]، وإلّا لكان قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[2] تكريرًا».

قال الشارح دام ظله: «اتّفق أصحابنا الإماميّة على أنّ المؤمن إذا فسق[3] لا

---

(١) هٰذا هو مختاره في حقيقة الإيمان وتعريفه كما نسبه إليه الفاضل المقداد قدس سره واستقربه أيضًا بقوله: «قال بعض أصحابنا الإماميّة والأشعريّة: إنّه التصديق القلبيّ فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثمٌ في "قواعده"، وهو الأقرب لما قلناه من أنّه لغة التصديق». إرشاد الطالبين، ص ٤٤٢.

(٢) وردت هٰذه العبارة في آياتٍ متعدّدةٍ من القرآن الكريم.

(٣) والفسق لغةً: الخروج عن الشيء؛ ولذٰلك تسمّى الفارة "فويسقة"؛ لخروجها من بيتها. وفي الشرع: الخروج عن طاعة الله ـ تعالى ـ فيما دون الكفر. إرشاد الطالبين، ص ٤٣٧.

يخرج عن اسم الإيمان، بل يسمّى مؤمنًا، ويسمّى فاسقًا»[١].

«وقالت المعتزلة: لا يسمّى مؤمنًا ولا كافرًا، بل هو منزلةٌ بين المنزلتين» اللتين هما الإيمان والكفر[٢].

«وقالت الخوارج: إنّه كافرٌ»؛ لأنّه مرتكب ذنبٍ، وكلّ ذنبٍ عندهم كفرٌ[٣].

---

(١) انظر رأي الإماميّة في: الذخيرة، ص ٢٥؛ التبيان، ج ٢، ص ٨١؛ إشارة السبق، ص ٣٥؛ المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ١٦٢؛ مناهج اليقين، ص ٥٣٥، وقال فيه: «ذهبت المرجئة وأصحاب الأشعريّ وأصحاب الحديث وكافّة أصحابنا إلى ما ذهبنا نحن إليه». الأنوار الجلاليّة، ص ١٨٩.

وعلى هٰذا المذهب الماتريديّة، كما صرّح بذٰلك في: التوحيد (للماتريديّ)، ص ٢٥٤؛ وشرح بدء الأمالي، ص ٣٢٤.

(٢) أوّل من أحدث هٰذا المذهب (المنزلة بين المنزلتين) واصل بن عطاء الغزّال وتابعه عمرو بن عبيد، كما في: أوائل المقالات، ص ٣٧ و١٤٦ و١٩١؛ الذخيرة، ص ٢٥؛ أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٦٥، ونقل فيه مناظرة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في القول بالمنزلة بين المنزلتين؛ المنية والأمل، ص ١٥٣ وفيه المناظرة أيضًا؛ أصول الإيمان (للبغداديّ)، ص ٢٦٣؛ الملل والنحل (للبغداديّ)، ص ٨٣؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٢٦؛ وانظر تعريف المصطلح وتوضيحه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٨٦ و٤٧١.

وهٰذه المسألة هي سبب تأسيس المعتزلة؛ حيث قال الحسن البصريّ في المسجد لواصل بن عطاء بعد ما أبدى رأيه في المسألة: «اعتزل عنّا واصل»، فسمّي هو وأصحابه «معتزلةً». ولمزيد دراسة هٰذا القول وأصل البحث راجع: مقالات الإسلاميّين، ص ٢٧٠؛ المنية والأمل، ص ٨ ـ ١٣؛ الاقتصاد، ص ٢٢٨؛ أصول الإيمان (للبغداديّ)، ص ١٩٩؛ الفرق بين الفرق، ص ١٥ و٣٤٣؛ نهاية الأقدام، ص ٢٦٢؛ نقد المحصّل، ص ٤٠٣؛ كشف المراد، ص ٣٠١؛ شرح المقاصد، ج ٥، ص ١٧٩؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٢٢ ـ ٣٧٧؛ طبقات المعتزلة، ص ٣ ـ ٨.

(٣) واستدلّوا عليه بقصّة إبليس، إذ كان عارفًا بالله مطيعًا له غير أنّه ارتكب كبيرةً وهو الامتناع

«والدليل على ما قاله الأصحاب» من أنّه يسمّى مؤمنًا «إنّ الفاسق مصدّق بالله تعالى ورسوله وجميع ما يتوقّف عليه الأحكام الشرعية» من كونه - تعالى - قادرًا عالمًا مريدًا حكيمًا باعثًا للرسل وكون الرسول عليه السلام صادقًا معصومًا، «والتصديق بذٰلك هو الإيمان، فكان مؤمنًا»؛ إذ المؤمن من له الإيمان[1].

«والّذي يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق، نقل أهل اللغة»، والمرجع في موضوعات ألفاظهم إليهم[2].

من السجود لآدم عليه السلام، فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار. راجع: الاقتصاد، ص ٢٢٨؛ الفرق بين الفرق، ص ٣٤٣؛ نهاية الأقدام، ص ٢٦٣.

وهم افترقوا على قولين: فزعمت الأزارقة منهم: أنّه كافرٌ مشركٌ بالله، وقالت النجدات منهم: إنّه كافرٌ بنعمةٍ، وليس بمشركٍ. أصول الإيمان (للبغداديّ)، ص ١٩٩.

بل قالت الأزارقة: بأنّ الدنيا كلّها دار شركٍ وحربٍ إلّا موضع عسكرهم؛ فإنّها دار إيمانٍ. أصول الإيمان، ص ٢١٤؛ مناهج اليقين، ص ٥٣٥.

(١) راجع: إشارة السبق، ص ٣٥.

(٢) واستفاد الجوينيّ أيضًا من هٰذا الوجه بقوله: «والدليل على أنّ الإيمان هو التصديق، صريح اللغة وأصل العربيّة، وهٰذا لا ينكر، فيحتاج إلى إثباته». الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١٥٨.

وقال الآمديّ في المقام: «إنّ خطاب الشارع للعرب إنّما كان بلغتهم، فيجب حمل كلّ ما كان من ألفاظهم على معانيهم». أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٩

إنّ الإيمان لغةً هو التصديق، المتعدّي بالباء، باتّفاق أهل اللغة، ومنه قوله ـ سبحانه ـ حكايةً عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا﴾، أي بمصدّقٍ فيما أخبرناك من أكل الذئب يوسف. ويقال في المحاورات العرفيّة: فلانٌ يؤمن بكذا، أي يصدّقه ويعترف به. راجع: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ٢٢٨؛ أبكار الأفكار، ج ٥، ص ٩.

«وقد نُقل في الشرع أيضًا أنّه التصديق بالله - تعالى - وبرسوله عليه السلام وبما علم مجيؤه عليه السلام به، وليس فعل الطاعات جزءًا من الإيمان، وإلّا لزم أن يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريرًا لا فائدة فيه، وهو باطلٌ».

وأمّا شرعًا، فقد اختلفت في حقيقته عبارات الأعلام، وضبطها الشهيد الثاني قدس سره بقوله: «إنّ الإيمان شرعًا، إمّا أن يكون من أفعال القلوب فقط، أو من أفعال الجوارح فقط، أو منهما معًا، فإن كان الأوّل، فهو التصديق بالقلب، وهو مذهب الأشاعرة وجمع من متقدّمي الإماميّة ومتأخّريهم، ومنهم المحقّق الطوسيّ في: فصول العقائد، ص ٤٨، والشيخ الطوسيّ قدس سره في: الاقتصاد، ص ٢٢٧.

وإن كان الثاني، فإمّا أن يكون عبارة عن التلفّظ بالشهادتين فقط، وهو مذهب الكرّاميّة، أو عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات بأسرها فرضًا ونفلًا، وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلّاف [أو الغلاة] والقاضي عبد الجبّار، أو عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل، وهو مذهب أبي عليٍّ وابنه أبي هاشمٍ وأكثر معتزلة البصرة.

وإن كان الثالث، فهو إمّا أن يكون عبارةً عن أفعال القلوب مع جميع أفعال الجوارح من الطاعات، وهو قول المحدّثين وجمع من السلف كابن مجاهد؛ فإنّهم قالوا: إنّ الإيمان تصديقٌ بالجنان، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان. وإمّا أن يكون عبارةً عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب إلى طائفةٍ، ومنهم أبو حنيفة. وإمّا أن يكون عبارةً عن التصديق بالقلب مع الإقرار باللسانٌ وهو مذهب المحقّق نصير الدين الطوسيّ في "تجريده"، فهذه سبعة مذاهب ذكرت في الشرح الجديد للتجريد [للفاضل القوشجيّ من علماء العامّة] وغيره».

ثمّ قال: «واعلم أنّ مفهوم الإيمان على المذهب الأوّل يكون تخصيصًا للمعنى اللغويّ، وأمّا على المذاهب الباقية، فهو منقولٌ، والتخصيص خيرٌ من النقل». حقائق الإيمان، ص ٥٣ ـ ٥٥ مع التلخيص واختلافٍ يسيرٍ؛ ونقله بلفظه في: تكملة شوارق الإلهام، ص ١٨٦؛ وانظر المذاهب أيضًا في: الاقتصاد، ص ٢٢٧؛ نهاية الأقدام، ص ٢٦٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٤٣٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٢٢.

بيان الملازمة: أنّ الإيمان إذا تحقّق لهم وجب أن تتحقّق أجزاؤه؛ لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه، ومن جملتها عمل الصالحات، فيبقى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، مستلزمًا لقوله: "الّذين عملوا الصالحات وعملوا الصالحات" وذلك تكريرٌ عارٍ عن فائدةٍ.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ فعل الطاعات الّذي يدّعى أنّه جزءٌ من الإيمان إنّما هو فعل الواجبات واجتناب المحرّمات خاصّةً، فثبوت الإيمان لمكلّفٍ يستلزم ثبوت إتيانه بالواجبات واجتنابه للمحرّمات على ذلك التقدير، ولا يلزم من ذلك عمله للصالحات؛ لأنّ لفظ "الصالحات" جمعٌ معرّفٌ بالألف واللام، وهو عامٌّ شاملٌ لكلّ صالحةٍ، سواءٌ أكانت واجبةً، أم مندوبةً، وسواءٌ أكان ترك محرّمةٍ، أم ترك مكروهٍ، وحينئذٍ لا يبقى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريرًا محضًا لدلالة المعطوف على ما لم يدلّ عليه المعطوف عليه.

[المسألة العاشرة: في إثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعيات]

قال المصنّف: «وسائر السمعيّات من الصراط والميزان نقول به؛ لأنّ العقل يجيز ذلك وقد ورد به الشرع، فكان حقًّا».

قال الشارح دام ظله: «جميع السمعيّات» أي جميع الأمور الّتي دلّ السمع على وقوعها بعد الموت «من الصراط والميزان وعذاب القبر ومساءلة الملائكة فيه» أي في القبر «وتطاير الكتب وأحوال القيامة» من الجنّة والنار والنعيم والجحيم وغير ذلك[1]، ممّا جاء به القرآن المجيد والسنّة النبويّة «أمورٌ جائزةٌ يمكن في

---

(١) سردها الغزاليّ وأحصاها عشرةً بقوله: «الركن الرابع: في السمعيّات ومداره على عشرة أصولٍ،

العقل ثبوتها، وقد ورد السمع به» أي بجميع السمعيّات المذكورة «فيجب المصير إليه لعدم المعارض»؛ فإنّه لا دليل على استحالة ذٰلك، ولا على انتفائه في العقل، ولا في السمع[1].

[المسألة الحادية عشرة: في اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد، ادّعاؤهم حسن المدح أبدًا، وقياس الثواب عليه، قياسٌ من غير جامعٍ، والتجاؤهم إلى الإغراء بالمعاصي واقعٌ لولم نقل بدوام العقاب باطلٌ بالتوبة عندهم، ويسير العقاب كافٍ للعاقل، واعتذارهم في الإحباط بما لو كسرتُ لغيري قلمًا ونجيتُ ولده من الهلكة باطلٌ بإحسان الكافر إلينا؛ فإنّه يُذمّ ويُمدح معًا، وعذرهم في الشفاعة باعتبار الرتبة باطلٌ؛ لسقوطها في المشفوع فيه كسقوطها في المأمور به، وإن اعتبرت في الشافع والمشفوع إليه والآمر والمأمور».

قال الشارح دامَ ظِلُّهُ: «هٰذه اعتراضاتٌ على ما تقدّم من المسائل مع الجواب عنها».

«الأوّل[2]: قالوا:» يعني الخصوم «العقل يدلّ على دوام الثواب، فبطل

وهي: الحشر والنشر وعذاب القبر وسؤال منكرٍ ونكيرٍ والميزان والصراط وخلق الجنّة والنار وأحكام الإمامة». مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، ص ٩٨.

(١) انظر الاستدلال بالمقدّمتين «إمكانها العقليّ وورود السمع بها» في: المحصّل، ص ٥٦١؛ وقال المحقّق الطوسيّ قدّس سرّه بعد كلام الرازيّ: «أقول: ليس في هٰذه المسألة موضع بحث». نقد المحصّل، ص ٣٩٧؛ تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٨؛ تسليك النفس، ص ٢١٧؛ تكملة شوارق الإلهام، ص ١٨٢ وفيه (تواتر السمع)؛ البراهين القاطعة، ج ٤، ص ٣٠٠ أضاف فيه إجماع الأمّة عليها.

(٢) أي إشكالهم الأوّل في المسألة الأُولى، في أنّ وجوب الثواب والعقاب سمعيٌّ، وقد ذكرنا المصادر

قولكم: إنّ العقل لا يدلّ عليه، بيانه:» أي بيان المدّعى، وهو دلالة العقل على دوام الثواب «أنّ المحسن يحسن مدحه أبدًا، فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه» قياسًا عليه.

«والجواب: أنّه قياسٌ من غير جامع» أي من غير علّةٍ مشتركةٍ بين المقيس والمقيس عليه مقتضيةٍ للحكم، والجامع الّذي هو العلّة أحد أركان القياس، فمع عدمه لا يكون القياس حجّةً، بل لا يكون متحقّقًا؛ لاستحالة تحقّق الشيء بدون ركنه «مع قيام الفرق» بين الأصل والفرع؛ «فإنّ مدح المحسن غير واجبٍ على العقلاء، وثواب المطيع يجب تأبيدُه عندهم، فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟!».

والحقّ أنّ القياس المذكور - على تقدير تسليم كونه حجّةً - يلزم منه حسن دوام الثواب، وذلك غير مستلزمٍ للمطلوب، وهو وجوب دوام الثواب؛ إذ لا يلزم من حسن الشيء وجوبه ولا وقوعه.

قوله: «الثاني: قالوا: كما دلّ العقل على دوام الثواب، فكذا دلّ على دوام العقاب»، وذلك مخالفٌ لما ذهبتم إليه.

«بيان دلالته: أنّه» يعني العقاب «لو لم يكن دائمًا، لزم الإغراء بالقبيح»، واللازم محالٌ، فالملزوم مثله.

«بيان الاستلزام» - أي استلزام عدم دوام العقاب للإغراء بالقبيح - أنّ المكلّف

هناك، فلا حاجة إلى تكرارها هنا، وكذلك مصادر الإشكال الثاني في نفس المسألة وسائر الإشكالات في المسائل الأخرى.

«إذا أقدم على معصيةٍ، وعلم ما فيها من اللذّة، وعلم انقطاع عذابه في الآخرة، كان ذٰلك باعثًا له على الإقدام عليها» أي على تلك المعصية «مرّةً ثانيةً، أمّا إذا علم أنّ عقابه دائمٌ، فإنّه ينزجر بذٰلك».

«أجاب الشيخ[١] بوجهين:»

«الأوّل: النقض بالتوبة عندهم»؛ فإنّها ملزومٌ للإغراء القبيح[٢] كما ذكرتم في انقطاع العقاب، فإنّ المكلّف «إذا علم أنّ التوبة مسقطةٌ للعقاب أقدم على المعصية»، بل هي أبلغ في الإغراء؛ لسقوط العقاب معها بالكلّيّة، «وإنّما كان هٰذا النقض مختصًّا بهم»، كما أشار إليه المصنّف بقوله: "عندهم"؛ «لأنّهم يوجبون على الله - تعالى - قبول التوبة، أمّا على رأي الشيخ أبي إسحاق، فلا» يتوجّه هٰذا النقض؛ لأنّه لا يوجب قبول التوبة.

«الثاني: أنّ يسير العقاب يمنع من الإقدام على المعصية؛ فإنّ المكلّف قد يترك ما هو أعظم من المعصية لذّةً إذا اشتمل» ذٰلك الفعل اللذيذ «على نقصٍ ما» كالأكل في السوق عند الجوع؛ فإنّ ذا المروّة والحياء يترك لذّة الأكل عقيب السغب[٣] عند كونه في السوق؛ لما يتخيّله من حصول النقص به، «وإذا كان

---

(١) في «ر»: «يعني المصنّف».

(٢) في «ر، ط»: «بالقبيح».

(٣) «سَغَب» على وزن «غَضَب» هو الجوع. راجع: لسان العرب، ج ١، ص ٤٦٨ (سغب)؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٨٣ (سغب).

هٰذا» اليسير «زاجرًا كان كافيًا»، وحينئذٍ لا يتحقّق الإغراء[١] بكون العقاب على المعصية منقطعًا، بل قد يتحقّق به الزجر.

«الثالث[٢]: قالوا: لا يجتمع المدح والذمّ معًا في حقّ المؤمن الفاسق؛ فإنّا لو فرضنا أنّ إنسانًا كسر قلمًا لغيره حتّى لحقه بذٰلك أذًى يسيرًا، ثمّ فعل في جنب ذٰلك إحسانًا عظيمًا، بأن ينجي[٣] ولده من الهلاك، أو أنقذه من ظالمٍ، فإنّه لا يحسن ذمّه على كسر ذٰلك القلم، بل يعدم في جنب هٰذا الإحسان، وذٰلك يدلّ على الإحباط»، وهو مخالفٌ[٤] لما ادّعيتموه من بطلانه.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ هٰذا لا يدلّ على الإحباط، بل على التكفير؛ فإنّ الإحباط عبارةٌ عن زوال استحقاق الثواب بطريان المعصية؛ لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٥]، وقوله [تعالى]: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُم﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ﴾[٧].

---

(١) في «م»: «هٰذا الإغراء».

(٢) أوردوا هٰذا الإشكال على المسألة الثالثة في إبطال الإحباط.

(٣) في «م»: «نجّى».

(٤) في «ر»: «مناقضٌ».

(٥) سورة الزمر: ٦٥.

(٦) سورة آل عمران: ٢٢.

(٧) سورة الفتح: ٥.

نعم، هٰذا دليلٌ على أنّ الصغائر تقع[١] مكفّرةً، ويمكن أن يكون قد أطلق لفظ "الإحباط" على التكفير مجازًا.

قوله: «أجاب الشيخ[٢] بالمنع من قبح الذمّ على كسر القلم؛ ولهٰذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا على إحسانه وذمّه على كفره، وذٰلك يدلّ على اجتماع المدح والذمّ» لشخصٍ واحدٍ.

وفيه نظرٌ؛ فإنّ ذمّ المحسن إلينا بأنواع الإحسان على كسر قَلَم واحدٍ قبيحٌ ضرورةً، واجتماع استحقاق الذمّ والمدح لشخصٍ واحدٍ في صورة لا يستلزم جوازَ اجتماعهما في كلّ صورةٍ واستحالةَ إسقاط أحد سببيهما للآخر.

«الرابع في الشفاعة: قالوا: أنتم استدللتم على أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط المضارّ لا في جلب النفع، وإلّا لكنّا شافعين في النبيّ عليه السلام، وهٰذا غير لازمٍ؛ لأنّ الرتبة معتبرةٌ في الشفاعة، بأن يكون الشافع أعلى رتبةً من المشفوع فيه، كما في الأمر لا بدّ فيه من كون الآمر أعلى من المأمور»، ولمّا لم يتحقّق هٰذا المعنى فينا بالنسبة إلى النبيّ عليه السلام، لا جرم لم تتحقّق شفاعتنا فيه.

«أجاب الشيخ[٣] بأنّ الرتبة معتبرةٌ في الآمر والمأمور، لا في الآمر والمأمور به؛ فإنّه يحسن أن يأمر السيّد عبده بالذهاب إلى الأعلى والأدون، فكذٰلك

---

(١) في «م»: «ترتفع».

(٢) في «ر»: «يعني المصنّف».

(٣) في «ر»: «يعني المصنّف».

الرتبة في الشفاعة» المقيسة عليه «معتبرةٌ بين الشافع والمشفوع إليه»، لا بينه وبين المشفوع فيه، فتحقّقت الملازمة بين كون الشفاعة في زيادة المنافع وبين كوننا شافعين في النبيّ عليه السلام، ويلزم من استحالة التالي استحالة المقدّم.

وفي هٰذا نظرٌ؛ فإنّ الشفاعة قد تتحقّق بين المتساويين رتبةً، بخلاف الآمر والمأمور، ولا تتحقّق شفاعة الأدنى في الأعلى؛ فإنّه لا يحسن عرفًا أن يقال: شفّع الطبّاخ والزبّال في الملك.