



مناهج اليقين

في اصول الدين

الطبعة الثانية

تأليف: العلامة المحلي الحسن بن يوسف بن المظفر
٦٤٨ - ٧٢٦ هـ

تحقيق: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية



مناهج اليقين

في أصول الدين



تأليف

العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر

٦٤٨ - ٥٧٢٦ هـ

تحقيق

قسم الكلام والفلسفة

في مجمع البحوث الإسلامية

علامة حلّي، حسن بن يوسف، ٦٢٨-٧٢٦ق

مناهج اليقين في أصول الدين / تأليف العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر؛ تحقيق قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٨ق = ١٣٨٦ش.

ISBN 978-964-971-005-1

ص ٥٢٤.

فهرست-نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

چاپ فنی: منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية، دار الاسوة للطباعة والنشر، ١٣٧٢.

کتابنامه. ص. ٥١٦-٤٩٩ و به صورت زیرنویس.

١. کلام شیعه امامیه - قرن ٨ ق. ٢. شیعه - اصول دین. الف. بنیاد

پژوهشهای اسلامی. ب. عنوان.

٢٩٧/٤١٧٢

BP ٢١٠ / ٥ / ٨ ع ٨١٣٨٦

١٠٤٣٩٣٢

کتابخانه ملی ایران



مناهج اليقين في أصول الدين

العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر

تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية

الطبعة الثانية ١٤٣٠ق ١٣٨٨ش

١٠٠٠ نسخة - وزيري/ التمس ٧٠٠٠٠ ريال

الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥

هاتف و فاكس وحده المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٢٢٣٠٨٠٣

معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم) ٧٧٣٣٠٢٩

شركة بنشر، (مشهد) الهاتف ٧-٨٥١١١٣٦، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

www.islamic-rf.ir

E-mail: info@islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناس

المشاركون في التحقيق^(١)

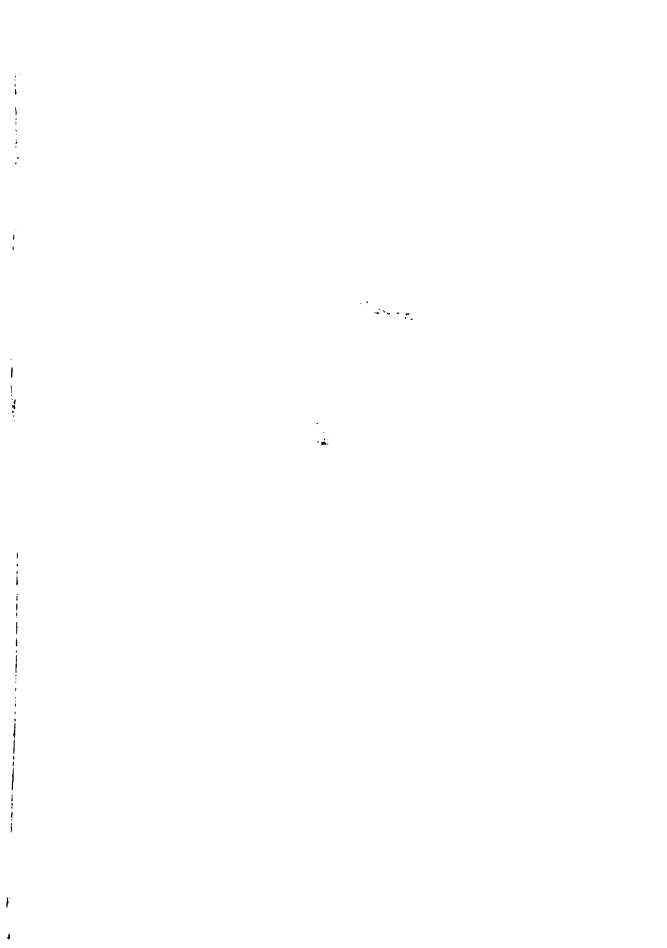
علي أصغر شكوهي

عين الله يد الله

غلام علي يعقوبي

محمد زارعي أفين

محمد قائمي



مقدمة الناشر

هذا الكتاب من مؤلفات أحد أعلام علماء الإمامية و محققهم البارزين في الفقه وعلم الكلام والفلسفة إبان القرنين السابع والثامن، وقد اشتهر بلقب «العلامة»؛ اعترافاً بمنزلته الرفيعة في العلم وتعمقه في البحث وكثرة نتاجاته الثقافية في أصعدة متنوعة، إذ كان الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي محطة متميزة تتوقّد ذكاءً وفطنة، وتديناً وأخلاقاً، وسعة في الأفق المعرفي في المنقول من العلوم الإسلامية والمعقول منها أيضاً... إضافة إلى ما امتاز به من وفرة عدد التلاميذ الذين أخذوا عنه واستمدّوا من نور معرفته. وما امتاز به أيضاً من كثرة ما أنتج من مؤلفات. وما يزال أثره حاضراً إلى اليوم في أروقة الدرس العلمي في ميدان الفقه الإمامي وفي ميدان علم الكلام.

وكتاب «مناهج اليقين» من بواكير مؤلفات العلامة الحلي في الكلام، ومن أجمعها للمادة العلمية في هذا الشأن. وكثيراً ما كان مؤلفه يُحيل عليه ويُرجع إليه في ما ألف بعده من مؤلفات، ممّا ينبئ بكونه من الركائز المهمة التي وضعها في هذا العلم.

واليوم يقدم مجمع البحوث الإسلامية في الأستانة الرضوية المقدّسة هذا الكتاب إلى القراء الأعزّاء، بعد تحقيقه وتقويم نصّه، ليكون في متناول طلبة العلوم الدينية - والعقلية منها بشكل خاصّ - ومتناول عامّة القراء ممّن يهمّهم أمر التعرف على ما يرتبط بعلم العقيدة وفق المنهج الكلامي في البحث.

وختاماً نشكر للإخوة من أعضاء قسم الكلام والفلسفة الذين تحمّلوا أعباء تحقيق الكتاب، جهودهم المتظافرة في إخراجه بهذه الطبعة الجديدة. ونذكر هنا للأستاذ علي البصريّ مدير القسم جهوده المشكورة في مراجعة الكتاب، وفي الإشراف على التحقيق وتذليل عقباته وكتابته المقدّمة. راجين لهم جميعاً - ولكل من أعان في الطباعة والإخراج الفنيّ - جزيل الخير والتأييد، والحمد لله ربّ العالمين.

مجمع البحوث الإسلامية

العلامة الحلبي

الحسن بن يوسف بن المطهر

كانت السنوات ما بين ٦٤٨ و ٧٢٦ هـ سنوات حافلة بالحركة العلمية الإبداعية، بالقياس إلى رجل أفضت به مواهبه لأن يكون من أساطين علماء عصره وما تلا عصره. وبالقياس - أيضاً - إلى بيئة علمية احتضنته وهي في عنفوان تفتحها في مدينة الحلّة بالعراق، وبالقياس - كذلك - إلى مسيرة الفقه الإمامي الاثني عشري وتاريخ الأبحاث الاعتقادية المعمّقة كلاماً وفلسفة، وسائر العلوم الإسلامية أو المرتبطة بهذه العلوم في ذلكم العصر.

ذلك هو «الحسن بن يوسف بن المطهر» الذي لُقّب بالحليّ انتماءً إلى المدينة التي رأى فيها نور الحياة، ونشأ في أجوائها العلمية الثرية وكانت فيها وفاته أيضاً. ولُقّب - فيما لُقّب - بالأسديّ اعتزاًً نسبياً إلى قبيلته «بني أسد» ذات التاريخ الطويل في الحلّة التي قامت على أنقاض بابل القديمة، إذ كان بناء هذه المدينة في التاريخ سنة ٣٩٥ هـ على أيدي رجال من هذه القبيلة. وكان لرجال منها أيضاً فضل في ظهور الحياة العلمية واستمرارها في هذه المدينة على امتداد أكثر من أربعة قرون.

وأُطلق عليه - من الوجهة العلمية الخالصة - لقب «العلامة» - وكان نادراً ما يُطلق آنذاك على أحد - ليدلّ على سعة أفقه العلمي وتعمّقه وإيداعه في العلوم التي برع فيها وامتد أثرها إلى خارج بينته الحليّة وإلى خارج عصره، ليعبر القرون متألّفاً إلى اليوم.



و قد مهّد رجال من الأسر العلمية في الحلّة تربة خصبة لتحتضن برعم الحسن بن يوسف وتعتّده بالرياسة والنماء؛ إذ كانت هذه المدينة يومئذ مركزاً معرفياً متميّزاً زاخراً

بالعلم والعلماء وبالدرس المنهجي في شتى العلوم. ولعلّ من أعرف هذه الأسر آنذاك: أسرة آل طاووس الحسنيّة التي ازدهرت مواهب جمّة لأعلام منها، من بينهم: الشريف أبو إراهيم موسى بن جعفر بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن الطاووس الذي كان من العلماء الرواة المحدثين. وولده شرف الدين محمّد بن موسى بن طاووس الذي قُتل في الغزو المغولي للعراق سنة ٦٥٦هـ. وولده الآخر جمال الدين أحمد بن موسى بن طاووس، وهو من مبرزّي علماء عصره. وولده الثالث عليّ بن موسى بن طاووس (٥٨٩ - ٦٦٤هـ) الملقّب بجمال السالكين؛ لتعبّده وبصيرته وسعة آفاقه العلميّة المتنوّعة. ومن هذه الأسرة أيضاً: غياث الدين عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (ت ٦٩٣هـ).

وبزغ من آل نما - وهي أسرة شهيرة أخرى - علماء ارتبطت أسماؤهم بتاريخ الحلّة الثقافيّ، من بينهم: نجيب الدين محمّد بن جعفر بن محمّد هبة الله بن نما (٥٦٥ - ٦٤٥هـ)، وولده نجم الدين جعفر بن نما (ت ٦٨٠هـ) مؤلّف «مثير الأحرار».

وكان في أسرة آل سعيد - ذات النفوذ العلميّ والدينيّ والتي يرجع نسبها إلى قبيلة هذيل - رجال أعلام، منهم: أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن حسن بن سعيد الحلبيّ، المعروف بلقب المحقّق الأوّل والمحقّق الحلبيّ (ت ٦٧٦هـ)، وهو خال الحسن بن يوسف وأستاذه، وقد كان نصير الدين الطوسيّ ممّن شاركوا في حضور درسه.

وتبرز أسرة آل المطهرّ شاخسة في بيئة الحلّة، ذائعاً من بين رجالها صيت الشيخ زين الدين عليّ بن المطهرّ بوصفه من أبرز علماء عصره، ثمّ ولده سديد الدين يوسف بن المطهرّ والد العلامة الحلبيّ وأستاذه.

وثمة أسر أخرى أسهم نشاط رجال منها في تشييد الصرح العلميّ لمدينة الحلّة آنذاك، منها: آل البطريق الذين لمع من بينهم نجم شمس الدين يحيى بن الحسن بن حسين بن عليّ بن محمّد بن البطريق (٥٢٣ - ٦٠٠هـ)، وولديه عليّ ومحمّد.

ومن غير هذه الأسر كانت تطلع في الحياة العلميّة بالحلّة أسماء أعلام لهم آثارهم الثقافيّة والتربويّة، يبرز من بينهم: ورام بن أبي فراس المالكيّ الأستريّ (ت ٦٠٥هـ) الذي يتحدّر من سلالة مالك بن الأشتر النخعيّ، وهو جدّ السيّد عليّ بن طاووس لأُمّه. ومن

بينهم كذلك: الشيخ محفوظ بن وشاح بن محمد الأسدي (٦٩٠ هـ).



في أجواء أسرة آل المطهر كانت نشأة الحسن بن يوسف يستاف فيها عبير العلم والتدين والروحانيّة، ودَرَج وهو يرى أباه من كبار علماء الدين، وخاله الفقيه المحقق جعفر بن سعيد الهدليّ، وأمه ابنة العالم الفقيه أبي يحيى الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد. ثمّ كان أخوه عليّ من أفاضل الفقهاء، وهو مؤلف كتاب «العُدّة القويّة». أمّا أخته فهي زوجة السيّد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن فخر الدين عليّ، وكان لها أولاد غَدُوا علماء لهم شأن، مثل: عميد الدين عبد المطلب، وضياء الدين عبد الله، ونظام الدين عبد الحميد، وسواهم من أفراد أسرته.

وفي شهر رمضان سنة ٦٤٨ هـ كانت ولادته. ومنذ صغره بدأ أبوه يكتفه برعايته وعنايته حريصاً على تنشئته تنشئة صالحة، فكان أوّل أستاذ أسّس ركائزه المعرفيّة التي سيبنى عليها صرحه العلميّ السامق فيما بعد. تعلّم أولاً القراءة والكتابة، وفي سنّ مبكرة قرأ على أبيه النحو والصرف، وتلقّى عنه الحديث والدراية والتفسير، ولعلّه أخذ عنه شيئاً من علم الكلام وأصول الفقه؛ فإنّ أباه - كما يذكر نصير الدين الطوسي - كان من أشهر علماء الحلّة في هذين العِلَمَين. وممّن تلقّى عنهم المعرفة والتربية في بداياته - إضافة إلى أبيه - خاله نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى (ت ٦٧٦ هـ)، وربّما كان الفقه من ضمن الموضوعات التي تلقّاها من خاله هذا.

وبعدنذ أخذت آفاقه العلميّة بالاتّساع أسانذةً وموضوعات دراسيّة، فانفتح على نتاجات السابقين من كبار علماء الإماميّة انفتاحاً ذا رؤية نقدية متبصرة، من خلال الدرس الذي كان يحضره لدى علماء الحلّة أو غير الحلّة أحياناً، بيّد أنّ تجلّي شخصيّة - عالماً متضلّعاً واسع الأفق - كان في المدينة التي احتضنته وفيها كانت نشأته.

إلى جوار تبخّره في العلوم التمهيدية من نحو وصرف ومنطق، تعمّق العلامة الحلّي بمعرفة الحديث ودرايته، مطلّعاً على مصادر الحديث الشيعيّة والسنيّة على سواء. وتدرّج في الدرس الفقهيّ ونبغ فيه، حتّى عدّ فقيهاً من أوزن فقهاء عصره. كما خطا خطوات

واسعة في ميدان علم الكلام والفلسفة. ومضى في هذا الاتجاه حتى ارتقت مدارج عالية، خاصة فيما يتصل بالبحث الكلامي، فكان متكلماً من الطراز الأول مؤلفاً في هذا العلم أكثر من التأليف. وكانت له عناية بعلوم أخرى معاصرة، أفاد فيها من أعلام متخصصين، ومن هذه العلوم: الرجال، والتفسير، والهيئة (الفلك)، والفلسفة الإشراقية، وسواها من ألوان المعرفة.

وقد لازم الحسن بن المطهر الحلبي مدينته أستاذاً بارعاً تلتفّ حوله جمهرة من التلاميذ في شتى العلوم، ولم يغادرها للإقامة في غيرها إلا بضع سنين انتقل فيها إلى «السلطانية» بطلب من غياث الدين محمد أولجايتو المغولي الذي تحول من المذهب الحنفي ثم إلى الشافعي، حتى استقرّ على المذهب الإمامي الاتني عشري عام ٧٠٩ هـ. وتبرز في هذه المرحلة قضية تاريخية تتصل بجهود العلامة الحلبي في التأثير على أولجايتو ليختار هذا الانتقال إلى مذهب التشيع وفي ترسيخ ثباته عليه، على الرغم من التفاوت بين مؤرخي هذه القضية في العامل الذي حمل السلطان المغولي على اختيار المذهب الشيعي. ولكن الذي لا ريب فيه أن العلامة كان في السلطانية نائب النشاط في تدريس الفقه الإمامي وفي المباحثة ومناظرة سائر العلماء هناك في مباحث كلامية وفقهية، كما كان معنياً أيضاً بالتأليف.

وقد انتدبه أولجايتو للتدريس في السلطانية وفي غيرها، فكان يزاوِل جهوده العلمية في الحلّ، ويمارس التدريس والتأليف في ترحاله إلى عدّة مدن برفقة أولجايتو، فيما عُرف باسم المدرسة السّيارة، إذ كانت تُنصّب له خيام تكون مدرسة متنقّلة يحضر درسه فيها علماء وطلبة كثيرون. وكان يرافقه في هذه المرحلة ولده محمد المعروف بفخر المحقّقين.

وفي سنة ٧١٦ هـ رأى أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر - عقب وفاة أولجايتو - أن يعود إلى بلده، فيتمّ وجهه تلقاء الحلة من جديد لتستقبله عالماً كبيراً وأستاذاً مبرّزاً، حيث يعاود فيها تدريسه ومباحثاته واهتمامه بالتأليف، حتّى وافاه الأجل عام ٧٢٦ هـ، وحُمل نعشه إلى مدينة النجف ليدفن في جوار أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

أساتذته

انفصل العلامة الحلبي إبان تلمذته بكثير من العلماء - وفيهم كبار مشاهير - فأخذ عنهم علوم عصره في تنوع ميادينها. وهذه أسماء شيوخه وأساتذته الذين ورد ذكر لهم في مصادر ترجمته أو أشار إليهم في إجازاته وتضاعيف بعض مؤلفاته:

١. الشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلبي (والده)
٢. الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلبي (خاله)
٣. الخواجة نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي.
٤. السيد جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس الحسني
٥. السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس الحسني
٦. الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلبي (ابن عم أمه)
٧. السيد غياث الدين عبد الكريم بن أحمد بن طاووس الحسني
٨. الشيخ كمال الدين ميثم بن علي البحراني
٩. الشيخ الحسين بن علي بن سليمان البحراني
١٠. الشيخ مفيد الدين محمد بن الجهم
١١. الشيخ بهاء الدين علي بن عيسى الإربلي
١٢. الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي
١٣. الشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي الصباغ الحنفي
١٤. الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكيشي الشافعي (ابن أخت قطب الدين الشيرازي)

١٥. الشيخ جمال الدين حسين بن إياز النحوي المدرّس بالمستنصرية
١٦. الشيخ فخر الدين محمد بن الخطيب الرازي
١٧. الشيخ عز الدين أبو العباس بن إبراهيم بن عمر الفاروقي الواسطي
١٨. الشيخ برهان الدين محمد بن محمد النسفي
١٩. الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ السوداوي

٢٠. الشيخ حسن بن محمد الصنعاني
٢١. الشيخ جمال الدين محمد البلخي
٢٢. الشيخ أفضل الدين الخولخي
٢٣. الشيخ أثير الدين الفضل بن عمر الأبهري
٢٤. السيد شمس الدين عبد الله البخاري

تلاميذه

تتلمذ عليه في آفاق معرفته المتنوعة - وخاصة في الفقه والكلام - طلبة كثر من الذين كانوا يقصدونه في الحلة، ومن الذين أفادوا من درسه في السلطانية وفي سواها من المدن إبان تنقله في مدرسته السيارة. وفي هؤلاء التلاميذ من غدا علماً يشار إليه، وفيهم مؤلفون باحثون في العلوم الإسلامية. و نكتفي هنا بذكر ما ظفرنا به من أسمائهم:

١. فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (ولده)
٢. السيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد بن علي الحسيني الأعرجي (ابن أخته)
٣. السيد ضياء الدين عبد الله بن محمد بن علي الحسيني الأعرجي (ابن أخته)
٤. السيد تاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحلبي النسابة
٥. السيد نجم الدين مهنا بن سنان بن عبد الوهاب الحسيني المدني النسابة
٦. الشيخ محمد بن إسماعيل بن الحسين بن الحسن بن علي الهرقلي
٧. السيد جمال الدين الحسيني الطبرسي الآملي
٨. المولى زين الدين علي السروي الطبرسي
٩. الشيخ تقي الدين إبراهيم بن الحسن بن علي الآملي
١٠. المولى تاج الدين محمود بن زين الدين محمد بن عبد الواحد القاضي الرازي
١١. الشيخ عز الدين الحسين بن إبراهيم بن يحيى الأسترآبادي
١٢. السيد شمس الدين محمد الحلبي
١٣. المولى زين الدين النيسابوري
١٤. الشيخ محمد بن علي الجرجاني

١٥. الشيخ أبو الحسن محمد الأسترآبادي
١٦. الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن أحمد المرندي
١٧. الشيخ سراج الدين حسن بن محمد بن أبي المجد الشرايشني
١٨. الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن طراد المطارآبادي
١٩. الشيخ قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهي
٢٠. الشيخ جمال الدين أحمد بن أبي عبد الله بن أبي طالب بن علي الآوي
٢١. الخواجة رشيد الدين علي بن محمد الرشيد الآوي
٢٢. الشيخ علي بن إسماعيل بن إبراهيم بن فتوح الغروي
٢٣. السيد شرف الدين حسين بن محمد بن علي العلوي الحسيني الطوسي
٢٤. المولى ضياء الدين هارون بن الحسن بن الأمير علي بن الحسن الطبري
٢٥. الشيخ تاج الدين حسن بن الحسين بن الحسن الشرايشني الكاشاني
٢٦. الشيخ محمود بن محمد بن يار
٢٧. الشيخ الحسن الشيعي السبزواري
٢٨. السيد علاء الدين أبو الحسن علي بن زهرة الحسيني الحلبي
٢٩. السيد شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي
٣٠. السيد بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي
٣١. السيد عز الدين أبو محمد الحسن بن محمد بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي
٣٢. السيد أمين الدين أبو طالب أحمد بن محمد بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي

مؤلفاته

دَوْنُ العلامة الحلبي مؤلفات تمتاز بالكثرة كما تمتاز بالتنوع في موضوعاتها العلمية، وتشكّل قائمة طويلة. وقد وصفه الصفدي بأنّه «صاحب التصانيف التي اشتهرت في حياته».

وكان أهمّ مصدر جمع أسامي مؤلفاته ما سجّله هو في كتابه الرجالي «خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال»، إذ نصّ على أسماء ما ألفه إلى ربيع الآخر سنة ٦٩٣ هـ. وفي

محرم سنة ٧٢٠ هـ كتب إجازة لتلميذه مهتاً بن سنان الحسيني أجاز له فيها روايته مؤلفاته المنجزة إلى التاريخ المذكور، وأورد في إجازته أسماء هذه المؤلفات. ويظل ما بين سنة ٧٢٠ هـ ووفاته سنة ٧٢٦ هـ فسخة من الزمان صنف فيها كتباً أخرى. ويبدو أنه كان يضيف إلى ما سجله في «خلاصة الأقوال» ما يستجد له من مؤلفات.

وهو كثيراً ما كان يُحيل في العديد من كتبه إلى بعض من مؤلفاته الأخرى، على سبيل الإرجاع أو التذكير بمطالب معيّنة كان قد بسط القول فيها. وهذه الطريقة من أوثق طرائق التعرف على أسماء مؤلفاته وتوثيق نسبتها إليه.

وهذه قائمة بأسماء مؤلفات العلامة الحلبي مرتبة وفق موضوعات بحثها بالترتيب الهجائي. أمّا الكتب المشكوكة نسبتها إليه، أو التي نسبت إليه وهي ليست له، فلم نُشر إليها في هذه المقدمة.

في القرآن والتفسير

- * جوابات السؤال عن حكمة النسخ في الأحكام الإلهية
- * القول الوجيز في تفسير الكتاب العزيز
- * نهج الإيمان في تفسير القرآن
- (ينظر أيضاً: إيضاح مخالفة «السنة» للكتاب والسنة، والجمع بين كلام النبي والوصي).

في الحديث

- * استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار
- * إيضاح مخالفة «السنة» للكتاب والسنة
- * تنقيح قواعد الدين المأخوذة عن آل ياسين (ويسمى أيضاً: تنقيح القواعد المأخوذة عن كتاب الدرّ والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان)
- * الجمع بين كلام النبي والوصي والجمع بين آيتين من الكتاب العزيز
- * الدرّ والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان

- ✽ مختصر شرح نهج البلاغة
- ✽ مصابيح الأنوار
- ✽ النهج الوضّاح في الأحاديث الصحاح

- في الأدعية
- ✽ الأدعية الفاخرة
- ✽ منهاج الصلاح في اختصار المصباح (تلخيص مصباح المتهجّد للشيخ الطوسي)

- في الفضائل
- ✽ جواهر المطالب في فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام
- ✽ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام

- في الرجال
- ✽ إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة
- ✽ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال
- ✽ كشف المقال في معرفة أحوال الرجال

- في النحو والصرف
- ✽ بسط الكافية (خلاصة لشرح كافية ابن الحاجب لرضي الدين محمد بن حسن الأسترآبادي)
- ✽ كشف المكنون من كتاب المكنون (خلاصة لشرح المقدّمة الجزوليّة لعيسى بن عبد العزيز الجزولي)
- ✽ المطالب العليّة في علم العربية
- ✽ المقاصد الوافية بفوائد القانون والكافية (جمع فيه بين الجزوليّة والكافية في النحو)

❖ في الفقه

❖ إرشاد (تسبيل) الأذهان إلى أحكام الإيمان

❖ تبصرة المتعلمين في أحكام الدين

❖ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية

❖ تذكرة الفقهاء

❖ تسليك الأفهام إلى معرفة الأحكام

❖ تلخيص المرام في معرفة الأحكام

❖ تهذيب النفس في معرفة المذاهب الخمس

❖ الحاشية على تلخيص المرام

❖ خلاصة المنهاج في مناسك الحاج

❖ رسالة أجوبة مسائل ابن زهرة

❖ رسالة أجوبة المسائل الفقهية

❖ رسالة في مناسك الحج

❖ رسالة في المواريث

❖ رسالة في واجب الحج وأركانه

❖ رسالة واجب الوضوء والصلاة

❖ غاية الإحكام في (شرح) تلخيص المرام

❖ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام

❖ مختلف الشيعة

❖ مدارك الأحكام

❖ منتهى المطلب في تحقيق المذهب

❖ المنهاج في مناسك الحاج

❖ نهاية الإحكام في معرفة الأحكام

(ينظر أيضاً: الرسالة السعديّة في أصول الدين وفروعه)

أصول الفقه

✽ تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول

✽ غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر السؤل والأمل في علمي الأصول

والجدل

✽ مبادئ الوصول إلى علم الأصول

✽ منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول

✽ نهاية الوصول إلى علم الأصول

✽ النكت البديعة في تحرير الذريعة

✽ نهج الوصول إلى علم الأصول

في المنطق والجدل

✽ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد (شرح كتاب التجريد لنصير الدين الطوسي)

✽ الدرّ المكنون في علم القانون

✽ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية (للكاتب القزويني)

✽ كاشف الأستار في شرح كشف الأسرار (للكاتب القزويني)

✽ نهج العرفان في علم الميزان

✽ النور المشرق في علم المنطق

(ينظر أيضاً: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحرير الأبحاث في معرفة العلوم

الثلاث، تنقيح الأبحاث الثلاثة في العلوم الثلاثة، القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي

والإلهي، مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق في المنطق والطبيعي والإلهي، غاية الوصول

وإيضاح السبل... في علمي الأصول والجدل)

في الكلام

✽ الأبحاث المفيدة في تحصيل (تحقيق) العقيدة

✽ إثبات الرجعة

✽ أجوبة (جوابات) المسائل المهنائية

✽ للأربعين في أصول الدين (فيه أربعون مسألة كلامية)

✽ استقصاء البحث والنظر في مسائل القضاء والقدر (ويسمى أيضاً: رسالة بطلان الجبر)

✽ أصول الدين

✽ الألفين الفارق بين الصدق والمين

✽ أنوار الملكوت في شرح الياقوت (الياقوت في علم الكلام لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي)

✽ الإيمان و تحقيق معناه و نقد الأقوال فيه

✽ الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة أصول الدين

✽ تحصيل السداد في شرح واجب الاعتقاد

✽ تسليك النفس إلى حضيرة القدس

✽ التناسب بين الأشعرية و فرق السوفسطائية

✽ الخلاصة في علم الكلام

✽ خلق الأعمال

✽ الرسالة السعدية في أصول الدين وفروعه

✽ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد (المتن لنصير الدين الطوسي)

✽ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

✽ المباحثات السنية في المعارضات النصيرية

✽ مقصد الواصلين في معرفة أصول الدين

✽ معارج الفهم في شرح النظم (شرح لكتابه نظم البراهين في أصول الدين)

✽ منهاج السلامة إلى معراج الكرامة

✽ منهاج الكرامة في إثبات الإمامة

✽ منهاج الهداية و معراج الدراية

✽ مناهج اليقين في أصول الدين

✽ نظم البراهين في أصول الدين

✽ نهاية المرام في علم الكلام

✽ نهج الحقّ وكشف الصدق

✽ نهج المسترشدين في أصول الدين

✽ واجب الاعتقاد

(نظر أيضاً: التعليم التام في الحكمة والكلام، منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول)

في الفلسفة

✽ الأسرار الخفية في العلوم العقلية (في المنطق والطبيعات والإلهيات)

✽ الإشارات إلى معاني الإشارات (شرح كتاب الإشارات لابن سينا)

✽ إيضاح التلبيس من كلام الرئيس

✽ إيضاح المعضلات من شرح الإشارات

✽ إيضاح المقاصد في شرح حكمة القواعد (للكاتب القزويني)

✽ بسط الإشارات إلى معاني الإشارات (شرح الإشارات لابن سينا)

✽ تحرير الأبحاث في معرفة العلوم الثلاث (المنطق والطبيعي والإلهي)

✽ تحصيل الملخص

✽ التعليم التام في الحكمة والكلام

✽ تنقيح الأبحاث الثلاثة في العلوم الثلاثة (المنطق والطبيعات والإلهيات)

✽ حل (كشف) المشكلات من كتاب التلويحات (الظاهر أنّه التلويحات

للسهروردي)

✽ شرح حكمة الإشراق

- * القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي
- * كشف التلبيس في بيان سهو (شُبّه) الرئيس
- * كشف الخفاء من كتاب الشفاء (شرح الشفاء لابن سينا)
- * لبّ الحكمة
- * المحاكمات بين شراح الإشارات
- * مرصد التدقيق و مقاصد التحقيق في المنطق والطبيعي والإلهي
- * المقاومات الحكمية

في الإجازات

- * الإجازاتان الكبيرة والمتوسطة للسيد نجم الدين مهتّا بن سنان بن عبد الوهاب الحسيني المدني
- * الإجازة لبني زهرة
- * الإجازة لتاج الدين حسن بن حسين الشرايشنوي الكاشاني
- * الإجازة لتاج الدين محمود بن زين الدين محمد بن القاضي عبد الواحد الرازي
- * الإجازة لتقي الدين إبراهيم بن الحسن بن عليّ الآمليّ
- * الإجازة لجمال الدين أبي الفرج أحمد بن أبي عبد الله بلكو بن أبي طالب بن عليّ العلويّ
- * الإجازة لرشيد الدين عليّ بن محمد الرشيد الآويّ
- * الإجازة لسراج الدين حسن بن بهاء الدين محمد بن أبي المجد الشرايشنويّ
- * الإجازة لشرف الدين حسين بن محمد بن عليّ العلويّ الحسيني الطوسيّ
- * الإجازة لضياء الدين أبي محمد هارون بن نجم الدين الحسن بن الأمير شمس الدين عليّ بن الحسن الطبريّ
- * الإجازة لعزّ الدين الحسين بن إبراهيم بن يحيى الأستراباديّ
- * الإجازة لعليّ بن إسماعيل بن فتوح الغرويّ

✽ الإجازة لقطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي

✽ الإجازة لمحمد بن إسماعيل بن الحسين بن الحسن بن عليّ الهرقليّ

✽ الإجازة لمحمود بن محمد بن يار

مناهج اليقين

في مقدّمة كتابه «غاية الوصول» يصرّح العلامة الحلّي بأنّ كتاب «مناهج اليقين في أصول الدين» أوّل ما ألف من كتبه الكلاميّة، كما ينصّ على أن «الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة» أوّل مؤلفاته الفلسفيّة. وخلال اشتغاله بتأليف «مناهج اليقين» بدأ العلامة أيضاً بتأليف كتابه الكلاميّ الآخر «معارج الفهم»، بيدّ أنّه فرغ من المعارج سنة ٦٧٨ هـ قبل فراغه من المناهج سنة ٦٨٠ هـ.

وفي تضاعيف الكتاب كان يشير، في مناسبات عديدة - إلى كتائبه المعارج والأسرار، كما يُحيل في مواضع متعدّدة من المعارج على كتاب المناهج. وفي هذا الصنيع من المؤلّف ما يدلّ على تزامن للكتب الثلاثة في التأليف.

وكتاب «مناهج اليقين» متوسّط الحجم من بين كتبه الكلاميّة، وقد أودعه أمّهات القضايا والمباحث في هذا العلم ممّا انتهى إليه من أقطاب العلماء السابقين، مضمّناً إيّاه ما له من نظر أو رأي في هذه المباحث. ومن هنا يوصف كتاب المناهج بأنّه أجمع مؤلفاته في علم الكلام بعد كتابه «نهاية المرام في علم الكلام». وكان يذكره بعدنّذ في عدد من مصنّفاته الكلاميّة.

وقد كتب ابن العتائقيّ شرحاً له سَمّاه «الإيضاح والتبيين في شرح منهاج (مناهج) اليقين»، وهو المدوّن في حواشي النسخة «م» المعتمدة في هذا التحقيق. وابن العتائقيّ من العلماء الفقهاء المتكلّمين، وله مؤلّفات عديدة في موضوعات متنوّعة.^(١)

١. في ترجمته ومؤلفاته ينظر: رياض العلماء ٣: ١٠٣ - ١٠٦؛ وروضات الجنّات، ٤: ١٩٣؛ مستدرک الوسائل ٣: ٥١٣؛ مرآة الكتب ٣: ٧٦ - ٧٨؛ إيضاح المكنون ١: ١٤٩؛ الكنى والألقاب ١: ٣٥٤؛ فوائد الرضويّة ٢٢٧؛ هديّة الأجباب ١٧٤؛ هديّة العارفين ١: ٥٢٨؛ أعيان الشيعة ٧: ٤٦٥؛ ربحانة الأدب ٨: ١٠٦؛ الدرّبعة ١: ٣٥٧؛ ٢: ٢٤٣؛ ٣: ٣٥٦؛ ٤: ١٠٦، ١٨٤، ١٩٦، ٨: ٧٤، ١٢: ٢٨؛ مستدرک سفينة البحار ٧: ٧٩؛ الأعلام ٣:

النسخ المعتمدة

النسخة «م»

محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٦٦٩٥٠. ١٦٩ ورقة، في كلٍّ منها ٢١ سطراً، بخط النسخ. وهي نسخة كاملة قوبلت على أخرى يبدو أنها نسخة المؤلف؛ فقد كُتِبَ في مواضع من الحاشية: «بلغت مقابله مع نسخة الأصل، أبقاه الله». وتكرّر في مواضع متعدّدة من الحواشي عبارة: «بلغت قراءته أبقاه الله»، ويلوح منه أنّ القراءة كانت على المؤلف نفسه.

ورد في آخر هذه النسخة: صورة ما كتبه المؤلف في نسخة الأصل، وهي النسخة «ج» المعتمدة في هذا التحقيق. وجاء بعد ذلك: «بلغت مقابله بنسخة الأصل على يد العبد الفقير إلى الله تعالى...».

تمتاز هذه النسخة بأنّ عليها حواشي وتعليقات كتبها عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم بن العتائقيّ من علماء الإماميّة في القرن الثامن. وفي ذيل الصفحة ١٦٢ أرّخ ابن العتائقيّ لتعليقاته وحواشيه بتاريخ غرة ربيع الآخر من سنة ستّ وثمانين وسبعمئة.

النسخة «ب»

محفوظة في المكتبة المركزيّة للأستانة الرضويّة المقدّسة، رقمها ٢٥٢. ١٤٩ ورقة، في كلٍّ منها ٢١ سطراً، بخط النستعليق الشكسته ناقصة في بعض المواضع أكثر من صفحة واحدة، وفي آخرها سقط بمقدار صفحتين. في حواشيتها تصحيحات مقرونة بالعلامة (صح). وهي خالية من تاريخ للاستنساخ، وعليها تملّك بتاريخ ١١٥٤ هـ.

النسخة «أ»:

محفوظة في المكتبة المركزية للأستانة الرضوية المقدسة، رقمها ٢٥١.

١٥٤ ورقة، في كلّ منها ما بين ٢١ و ٢٧ سطراً، بخط النسخ.

عليها استدراكات في الحواشي بالعلامة (صح) للتصحيح، وعليها كذلك العلامة (خ) التي تشير إلى مقابلتها على نسخة أخرى. وتكرّرت في مواضع من المخطوطة عبارة: «بلغت قراءته أيده الله» دالة على قراءتها على أستاذ لعلّه المؤلف نفسه؛ فإنّ كتابة النسخة كانت في أخريات حياة العلامة الحلّي. جاء في الصفحة الأخيرة منها: «فرغ المصنّف أدام الله ظلّه وجلاله... من تصنيفه سادس ربيع الآخر سنة ثمانين وستّمائة، وفرغ ناسخه يوم الأحد في غرة شهر الله المبارك شعبان عمّت بركته سنة أربع وعشرين وسبعمئة».

وذكر الناسخ اسمه بقوله: «أضعف خلقه تعالى جرماً وأقواهم جرماً عليّ بن الحسن الطبريّ، حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيّه المصطفى وآله أجمعين الطيّبين الطاهرين». وهذه النسخة فيها سقط أكثر من صفحة في بعض المواضع، وفي الحاشية تصريح بالسقط كتب بالعربيّة تارة، وبالفارسيّة تارة أخرى.

النسخة «ج»

محفوظة في مكتبة ملك الوطنيّة بطهران، رقمها ٧٣٦.

١٤٨ ورقة، في كلّ منها ٢٤ سطراً، بخط الشكسته.

وهذه النسخة فيها حواشٍ وتعليقات كثيرة تتعدّد قراءة بعضها.

في آخرها تصريح بأنّها بخط المؤلف: «فرغت من تسويده سادس ربيع الآخر من سنة ثمانين وستّمائة، وكتب حسن بن يوسف بن مطهر حامداً لله مصلياً». وتعدّ هذه النسخة من أوّلق النسخ وأصحّها.

منهج التحقيق

جرينا في تحقيق هذا الكتاب على النهج الجماعيّ المألوف في هذا المجال، من

استنساخ و مقابلة للنسخ و بيان لموارد الاختلاف في الهامش، وإضافة بعض العناوين الفرعية محصورة بين معقوفين. وخرّجنا الآيات والأحاديث والأقوال، وأوردنا ترجمة موجزة للأعلام المذكورين في المتن، ووضعنا في آخر الكتاب فهرس فنيّة نافعة للقارئ والمراجع.^(١)

وفي الختام نتقدّم بوافر الشكر والتقدير للإخوة المشاركين في التحقيق من أعضاء قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية بالأستانة الرضويّة المقدّسة، على مشرفّها أذكى التحية وأتمنى السلام.

قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية

-
١. أهمّ مصادر المقدّمة: إجازات العلامة الحلبي: الإجازة للسيد مهتّا بن سنان المدني (بحار الأنوار ١٠٧: ١٤٣ - ١٤٦)؛ الإجازة الأخرى للسيد مهتّا بن سنان (١٠٧: ١٤٧ - ١٤٩)؛ الإجازة لتاج الدين محمود الرازي (١٠٧: ١٤٢)؛ الإجازة لقطب الدين الرازي (١٠٧: ١٣٨ - ١٤١)؛ الإجازة الكبيرة لبني زهرة (١٠٧: ٦٠ - ١٣٧)؛ أجوبة المسائل المهنائيّة ١١٥، ١٣٩، ١٥٥؛ أعيان الشيعة، ٥: ٣٩٦ - ٤٠٥، ٤٠٦؛ أمل الأمل ٢: ٦٦، ٨١، ٨٤، ٨٥، ١٤٥، ١٨١، ٢١١، ٢٦٠ - ٢٦١؛ ٣٠٠؛ بحار الأنوار ١٠٧: ٥٢، ١٣٨، ١٨٨، ١٠٨: ١٩، ٣٢، ٤٣، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ١٤١؛ تاريخ كزیده (حمد الله مستوفى) ٦٠٦؛ تأسيس الشيعة ٢٧٠، ٣٩٩؛ الحوادث الجامعة لابن الفوطي ٣٣٠؛ خلاصة الأقوال (رجال العلامة الحلبي) ٤٥ - ٤٩؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ١٧٦ - ١٧٨، ١٧٨، ٢٦٣ - ٢٦٤، ٣٩٨، ٤٣٥ - ٤٣٦، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢؛ رجال ابن داود ٦٢، ٧٨، ٢٠٢؛ روضات الجنّات ٢: ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٦، ٤: ٣٤٤ - ٣٤٥؛ رياض العلماء ١: ٣٥٨ - ٣٥٩، ٥: ٣٣٤ - ٣٤٢، ٣٩٨ - ٣٩٥؛ السلوك لمعرفة دول الملوك ١: ٢٧٨؛ طبقات أعلام الشيعة ٥٢ - ٥٣؛ عمدة الطالب ٣٣٣؛ فوائد الرضويّة ١٢٦؛ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ٢٨؛ الكنى والألقاب ٣: ٢١٦ - ٢١٨؛ تلوة البحرين ١٩٩ - ٢١١، ٢١٧، ٢٢٦ - ٢٢٨، ٢٣٥ - ٢٤٥، ٢٥٤ - ٢٥٧، ٢٦٦؛ لسان الميزان ٢: ٣١٧؛ مجالس المؤمنين ١: ٥٧٠ - ٥٧٢، ٢: ٣٥٦ - ٣٦١؛ مكتبة العلامة الحلبي، النجوم الزاهرة ٩: ٢٦٧؛ الوافي بالوفيات ١٣: ٨٥.

فأذا فعلكم الله تعالى عند ذلك ^{١٦} بمواجاة آياتنا فسأله

سَعَرُ طَمِّهِ فِي الدَّعْوَانِ كَيْدَ يَأْتِيهِ صَلَاحٌ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ نَعَالِي حُكْمِ لَاهِيْلٍ

ما كسبه ولا فاشد فيه كما يقولون جازان لا نور سجد

الاباء الدعاء كائننا واما في اعلم كونه مصليا في الاعرافه تعبد وود

سَلَفَاتِ الْأَيْلِ الْخَاصِلِ كَلَامُهُمْ فِي الدِّيَارِ وَالْمَسْجِدِ بْنِ الْعَبْدِ

عَدَاةُ النَّفَرِ وَالْمُحَادَّةُ وَالْمُحَادَّةُ وَالْمُحَادَّةُ

مستند إلى جاكوب بن محمد بن زكريا الداعي الحادى عشر

لوجود الدعوى به وهذا صنف لا يلازم حدوث الدعوى

وَأَذِّنْ لِلْعَالَمِينَ وَأَذِّنْ لِلْعَالَمِينَ وَأَذِّنْ لِلْعَالَمِينَ

وَأَنبَأْنَا قَصْدَهُ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَنَحْمَدُهُ وَنُشْكِرُكَ

نُضَاهَوْنَ فِيهِ أَنْ يَجْعَلَا كُنَاهُ حَتَّى نَلَا أَعْمَلَنَا وَنُفَسِّلَا

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

الذرات المطهرة واعظم النعم المنة والحمد لله

الاجتنان واعمالها المستان في المصالح مع حق الله والحق في

اللهم علم احمد

الضاحك القاتل لهذا الغائب ان لا تخافوا من هذا المستحجاب

يُصَلِّحُوا أَمَّا فِدَهُ مِنْ خَلَاوَتِ حَازٍ وَخَطَاوَتِ بَنِيَانٍ وَأَزْرَجِ حُجْرِ عَلَيْنَا

عَفْوَاتِهِمْ وَيَذْكُرُنَا فِي خَلْقِهِمْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَضَلَّاهُ عَلَى سِدِّ الْمَرْكَبِ وَخَامِ

التي هي من النور والظلمة

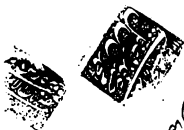
الأصل البقية

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

(continued)

الصفحة الأخيرة من النسخة «م»

الحمد لله الذي هدانا لهذا
والحمد لله



الحمد لله الذي هدانا لهذا
والحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم

المبدء منسوبة إلى غنى البشري ومميزته بمعرفة الحق وانظر تكملة لبراهين
وعظمته وحل جبروته ومحمديته وصل الله على خير خلقه محمد النبي وعلى
الصفوة من عترته السالكين في طهرته وبعد ذلك انظر للعلوم منار
وقدرها فاعظمها شرفها وخبرها ثم انما تتفاوت في الشرف والحقائق
متعلقاتها ومختلفة القدر بسبب اختلاف معلوماها ولا شك
ان اشرف الالهي هو راجع الوجود تعالى وتقدس فالعلم به يكون اعظم
وانفس العلم المتكففي به هو علم الحكام انما طرفة ذات الله تعالى
والعلم به كنفية تاشبهه فذعان ذلك الى انشاء مجموع محتمل
مباحنة الزمنية ودونها في اللطيف مع الخلق لهذا بسبب المتفاوتة
سبوتنا من المتكففين والاولى من الحكام الحقيقيين والاشارة في
الفرق بين جميع اليقين وتعيين معنى منها وتعيينه من الباطل معدي في ذلك
على مبدء الطول وضيقة والعول قدوسه بجانج البعدي في اصول الدين
واسد المبتعان وعلى التكلان وقيل في الخلق فلنبدأ اولاً بذكر
مقدمة كملة الفائدة بها وهي العلم بقدر ما يعتبر حضور المبدء الذي
وتعديق باعتبار كونها الحاضراً ومطلق الاول على ما هي
وتعديق الحاضرة الذي ركن منها ضروري وكنت ما قبل ان اذكر
ضروري كونه فقد اطلنا على كنفنا المنطقية والكتب كنف بالاول
بطريق مثله فلا دور ولا تسلسل والاسباب في الاول الجدا والرسوم
وضابط للاندان المركبات كذا ويذكر بها ان كانت في الغيرة والباطل
لا كذا ويذكر بها ان كانت اجزاء والحد منه تامة يشل في حدتها

الحمد لله الذي هدانا لهذا
والحمد لله



الحمد لله الذي هدانا لهذا
والحمد لله

الساقع

النقص

و هو وجه على الله نعم احد الحجة و يرى و لا يابطل انما انما انما انما انما
من حكمة و اما الاول فلانه يلزم الالجا و ينفي في الحكيك لا يقال في اوله
عليكم و وجهها على الحكيك لان الابر هو الجمل و العبي هو الخنزير و لا فرق
بين الجمل و الخنزير في اقتضاها الالجا بين ما اذا صدر اسم الحكيك من
القدس كما و ذلك قول باطل الحكيك لاننا نقول ان اسم الابر يلزم الالجا
لان من الحكيك لا يقتضي الا مباح اقصى ما للباب و لا يكون مباحا و
محرى ذلك محرم الحد و لا يابى الا يقتضي هذا الابر في هذه الاقوال
و صلا لا تظن و لا فاة الحد و مسد حشر و لا الابر بالمعروف النبي
الحكيك ان يعلم الآخرة و انما هي كون المعروف موقوف و لا الحكيك في
بذلك و لا مسمى و لا ان يكون المعروف حاشيق و لا الحكيك في
فانما بعد و قد علموا انهم و نبي بها لان عابثا و منها ان يكون تارة
لان الوضو مرار كقاع الحكيك و وقوع المعروف و لو تيسر بها الالجا في
عبث و منها ان يعلم ان لا مسد في ذلك و بينة و لا و نبوة و لا ان
استلزم الالجا الحكيك و هو مسد في مسد الحكيك و وجهها في
الشيخ ابراهيم الطوسي رحمه الله الى انها واجبان على الاعيان مستندة لا بقر
على التامة بالمرح و ليس من غير الحكيك و معنى قوله نعم القدس كذا
مقني اسرائيل على لسان جواد و عيسى بن مريم ذلك ما عباد
كانوا يعتقدون كانه لا يقبل هو لا عن منكر فلهذا و لا الابر و لا النبي
بالابر بالمعروف و النبي من الحكيك و وجهه الثاني به و وجهه السيد
اعترض رحمه الله على الالجا واجبان على الكفاية لان الوضو منها و وقع
المعروف و ارتفع الحكيك فتح حصل المعنى واحد كانه تجب الابر بها غير

الحكيك

توجهها

في كتاب التفسير في سورة
الاحزاب

هذا هو الوجه الثاني
في كتاب التفسير في سورة
الاحزاب



بالحمد لله الذي جعل في الخلق منتهى العظمة والجلالة
 والكرامة وعظمته وجلاله جبروته وجماله وعلوه وعلو
 محمد النبي وعلى الصفوة من عباده السالكين سبيل يقينه وبعد فان
 للعلوم منارات وقدرانا عظيم بها شرفا ونورا ثم انما متفاوتة
 في الشرف بحسب شأونها متعلقاتها وتختلف في القدر بسبب اختلاف
 معلولاتها ولاشك ان اشرف الاشياء واجب الوجود تعالى وتقدس والعلم
 به يكفى اعلى وانفع العلم المتكامل به هو علم الكلام الساطع ذات الله
 تعالى وحضارته والمعلوم فيه كيفية تباركته وقدر عظمته والى انشا
 مجموع يحتوى على مباحثه الشريفة ودقائقه اللطيفة مع تلخيص
 المذاهب المنفصلة عن القدماء الذين سبقونا من المتكلمين والاولى
 من الحكماء امان زبني الاشارة الى قواعد الفرقين مع التبيين وتحقيق
 الحق منهما ومميزه من الباطل بتعميد ذلك على مبدأ الكمال
 فيبرم ومقاييس العدل وقواعد المنافع اليقين في اصول الدين والله
 المستعان وعليه التكلان وقبل كبره قلندار او راين كبره كبره
 الفايده بها وفي العلم تصور باعتبار حضور المبدء في الذهن
 وتصديقها باعتبار كونه احصا حكما ويطلق على معنى اخضر فيقبح
 احصا في الذهن وكل منهما ضروري مكتسب وما قيل من ان
 ضروري كونه فقد ابطالناه في كتبنا المنطقية والمكتسب يكتب
 بالادراك الطرقي في مثله لا دور ولا تسلسل الكاسر في الاول
 في قوله

كرامة ما لم يجرى بين - الدنيا أو حدة من بين يدى ذلك " ولا إذ قد
 وقفت الله تعالى - لا عام طارئاً أو انهماجاً قصدناه فليكن الله
 حمداً لا يتناهى ونشكراً لا ينفد ولا أيضاً لى ونسأله أن يجعل ما كتبناه
 حجة لك ما علينا ولو بقينا للاستعداد لديموم الفقار والنسب على
 الدين الحق إلى يوم البقاء وأن نصل إلى أشرف الدواب المظهرات
 وأعظم النفوس المبركة أرقاقاً ونحصى من بينهم أو كافي باله حسان
 وأعظمهم باله صناديد محمد المصطفى وعترته الطاهرة من صلوات الله عليهم
 أجمعين بأفضل الصلوات وأكمل التحيات ونسأله أخواننا الصالحين
 السارين لنا الكتاب أن لا يخلوا ما من دعاء مستجاب وأن يعلموا
 ما فيه من خلل ونقص وأن يزيلوا عنه ما
 عقيب صوابهم ويدكونه خلقوا تهم الحمد لله رب العالمين
 وفيه المصنف إدام الله بركة وحلاوة زاد حاله وأعطاها أمالاً باشر في الذوات
 اعني محمد وآل عمره تصنيف سائر ما فيهم من حسنات وسمواته وفضله
 ما يحسنه المصنف في غيره لله المبارك شعبان عنت ركنه سنة أربع وعشرين من شهر ربيع
 اضعف خلقه في جهاد وافواه جرحا على الجرح المظهر حامداً له كما هو مستطاع
 والحمد لله الطيب الطاهرين

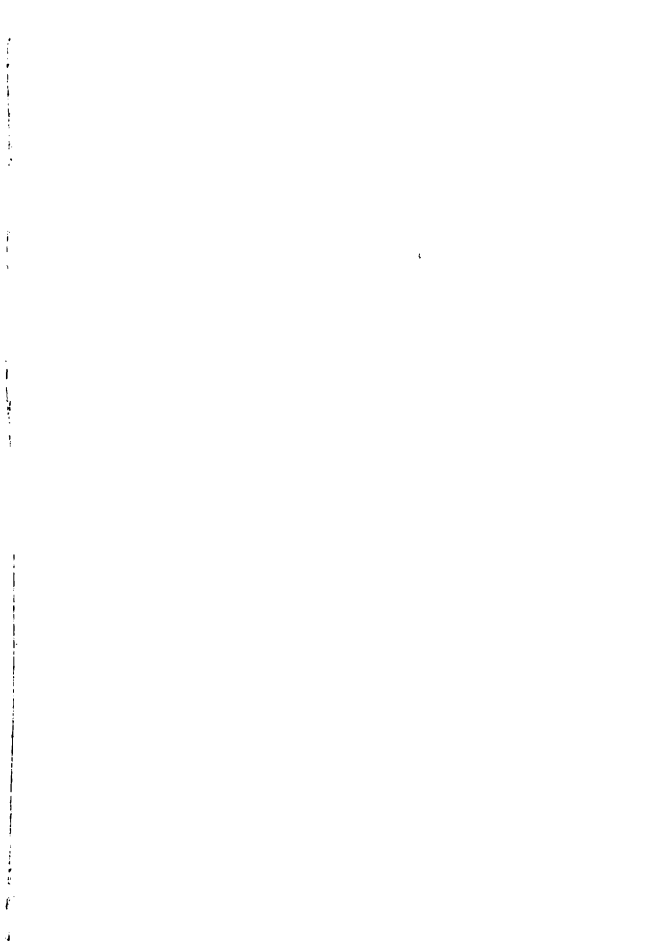


وصف

هذا الكتاب...



وَالشَّائِدَ عَلَى الدِّبْرِ الْحَيِّ الرُّبُومَ الْفَارَّ وَأَنْ يَصِلَ غَمُّ الْغُرَبِ الْأَوْدَانِ
الْمُطْلَعَاتِ وَأَعْظَمَ النُّفُوسِ الْغَارِقَاتِ وَتُحْصِرُ مِنْ بَيْنِهِمْ أَوْلَادُكُمْ
بِلَا حِسَابٍ وَأَعْيُنُهُمْ بِبِلَادِهِمْ عَمَّى هَذَا الْمَصْطَفَى وَعَمْرُوهُ الْعَامِرُ
صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَلْعَمِيْنَ أَنْصَلِ الصَّلَاةَ وَالْأَكْلَ الْخَيْرَ
وَيَسَالِ الْخَوَالِصَ الْفَائِزِينَ لِهَذَا الْكَرَامِ لَأَحْلُوْنَا فِي دُعَايِ
حَسْبِيَ أَنْ يَصْلَحَ أَمَانِي مِنْ ظُلْمٍ وَتُفَاقِدَ وَأَنْ يَزْجُرَ أَجْلُنَا
عَنِ صَلَواتِهِمْ وَيَذْكُرُوا نَحْلَائِهِمْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



[مقدّمة الكتاب]

بسم الله الرحمن الرحيم ^(١) الحمد لله منشئ الفطر وخالق ^(٢) البشر ومميّزهم بقوّة العمل ^(٣) والنظر، تعالى في كبريائه وعظمته وجلّ في جبروته وصمديّته، وصلى الله على خير خليقته محمّد النبيّ وعلى الصفوة من عترته السالكين نهج ^(٤) طريقته.

و بعد، فإنّ للعلوم مناراً وقدرأً، فأعظم بها شرفاً وفخراً. ثمّ إنّها متفاوتة في الشرف بحسب تفاوت متعلّقاتها، ومختلفة في القدر بسبب ^(٥) اختلاف معلوماتها. ولا شك أنّ ^(٦) أشرف الأشياء هو واجب الوجود تعالى وتقدّس؛ فالعلم به يكون أعلى وأنفس. والعلم المتكلّف به هو علم الكلام الناظر في ذات الله تعالى وصفاته، والمعلوم فيه كيفة تأثيراته. فدعانا ذلك إلى إنشاء مجموع يحتوي على مباحثه الشريفة ودقائقه اللطيفة، مع تلخيص المذاهب المنقولة عن القوم الذين سبقونا من المتكلّمين، والأوائل من الحكماء المدقّقين، والإشارة إلى قواعد الفريقين و حجج القبيلين، و تحقيق الحقّ منهما وتمييزه ^(٧) من الباطل، معتمدين في ذلك على مبدأ الكلّ ومفيض الخير ^(٨) والعدل. وقد وسّمناه بـ«مناهج اليقين في أصول الدين»، والله المستعان، وعليه التكلان.

وقبل الخوض، فلنبداً أولاً بذكر مقدّمة تكثر الفائدة بها، وهي: العلم تصوّر باعتبار

١. في ألف، ج زيادة: وبه تتوكّل ربّ يسّر ولا تعسّر.

٢. ب: خالق. ٣. م: العلم.

٤. الف: منهج. ٥. بياض في: ج.

٦. م: في أنّ. ٧. الف: وتمييزه.

٨. ليس في: م.

حضور المدرك في الذهن، وتصديق باعتبار كون الحاضر حكماً. ويطلق الأول^(١) على معنى أخص^(٢)، ويقتسمان^(٣) الحاضر^(٤) في الذهن^(٥) بين^(٦) ضروري ومكتسب. وما قيل من أن الأول ضروري كله^(٧) فقد أبطلناه^(٨) في كتبنا المنطقية^(٩).

والمكتسب يُكتسب بالأول^(١٠) بطريق مثله، فلا دور ولا تسلسل. والكاسب^(١١) في الأول الحد^(١٢) أو الرسم. وضابط الحد أن المركبات^(١٣) تحدّ ويحدّ بها^(١٤) إن كانت جزء^(١٥) لغيرها، والبساط لا تحدّ ويحدّ بها^(١٦) إن كانت أجزاء^(١٧). والحدّ منه تامّ يشتمل^(١٨) على مجموع^(١٩) المقومات^(٢٠). وناقص يذكر فيه المساوي الذاتي.

والرسم منه تامّ يذكر فيه الذاتي الأعم^(٢١)، والعرضي المساوي. وناقص يذكر فيه الأخير.

ومغلطات الحدّ والرسم أن لا تعرّف بالمساوي في العموم^(٢٢) وأن تعرّف بالمساوي^(٢٣) في المفهوم^(٢٤)، وبالأخفى وبما يتوقّف عليه معرفته بمراتب أو بمرتبة واحدة^(٢٥)، وفي الثاني القياس وهو ما يشتمل على مقدّمتين يتوصّل بهما إلى علم أو ظنّ.

-
- | | |
|--|---|
| ١. هامش الف، ج: التصرّو. | ٢. هامش الف، ب: أي التصرّو الساذج. |
| ٣. ب: ويقتسمان. | ٤. الف: إلى الحاضر. |
| ٥. الف: وفي الذهن. | ٦. من: م، وفي الف، ب، ج: وكلّ منهما. |
| ٧. البراهين في علم الكلام ٢: ٢٨٩؛ المحصّل ١٤٤. | ٩. انظر مثلاً: الجوهر النضيد ١٩٢ - ١٩٣. |
| ٨. بياض في: ج. | ١١. بياض في: ج. |
| ١٠. هامش الف: الضروري. | |
| ١٢. من هنا سقط في الف يقرب من صفتين. | |
| ١٣. هامش م: الحيوان ناطق. | ١٤. هامش م: الإنسان حيوان ناطق. |
| ١٥. بياض في: ب. | ١٦. هامش م: الجوهر عرض الجسم. |
| ١٧. جزء. | ١٨. الف، ب، ج: يشمل. |
| ١٩. بياض في: ب. | ٢٠. ب: المقدمات. |
| ٢١. هامش م: ما الإنسان؟ الحيوان الضاحك. | |
| ٢٢. هامش م: الحركة علّة. | ٢٣. بياض في: ج. |
| ٢٤. هامش م: الإنسان بشر. | ٢٥. بياض في: ج. |

(قاعدة: التصديق)^(١) الضروريّ قد يتوقّف على تصوّر مكتسب، إذ المراد بالضروريّ هو الذي إذا حصل تصوّر الطرفين كفى في الجزم بالنسبة بينهما، سواء^(٢) كان التصرّو نظريّاً أو ضروريّاً. و من هاهنا وقع الشكّ لبعض الناس في الضروريّات.^(٣)

١. بياض في: ج. ٢. م. و ب: وسواء.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٨؛ البراهين في علم الكلام ٢: ٢٨٩.

المنهج الأول: في تقسيم المعلومات، وذلك على نوعين

[البحث الأول في أن المعلومات على نوعين]

[النوع الأول: كلّ معلوم فإما أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً.]

وهذا النوع من القسمة يشتمل على مسائل:

مسألة: نسبة كلّ محمول إلى موضوع لا تخرج عن هذه الكيفيات الثلاث في نفس الأمر. ثمّ التصوّر الذهنيّ قد يطابق الأمر نفسه فيسمّى علماً، وقد يخالفه فيكون جهلاً. فالكيفية من حيث هي هي مادة، ومن حيث التصوّر جهة، ونظرنا الآن في الأول.

مسألة: ذهب قوم إلى أن هذه الكيفيات تفتقر إلى التعريف^(١)، والحقّ يابأه؛ فإنّ ذكر شيء على سبيل التعريف اللفظيّ لم يكن فيه إحالة^(٢)، فالواجب هو الذي يستغني في وجوده عن المؤثّر، والممكن هو الذي يفتقر. فالواجب: أنّه يوجد بذاته، والممكن: أنّه لا يوجد بذاته، بل بغيره. لست أقول: إنّ استحقاق العدم بذاته^(٣)؛ فإنّه حينئذٍ يدخل في حيّز الامتناع، بل ليس استحقاق الوجود في ذاته^(٤)، والفرق ظاهر.

مسألة: الوجوب هل هو ثبوتيّ أم لا؟ الأولى أنّه لا حقّ بالنسب؛ فإن قلنا بوجودها فهو

١. درّة التاج ٢٤/٣؛ التحصيل ٢٩٠؛ المباحث المشرقية ١: ١١٣؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ١:

٢٠٩؛ شرح حكمة العين ١٣٤.

٢. هكذا في النسخ، وفي: إيضاح المقاصد ٧٢؛ وإن ذكر شيء على سبيل التنبيه لم يكن فيه إحالة.

٣. هامش ج: أي من خواصه. ٤. ب، م: من ذاته.

موجود، وإلا فلا.^(١)

وقيل: لو كان ثابتاً^(٢) لكان واجباً وإلا لكان^(٣) ممكناً^(٤)، فيكون الواجب أولى بالإمكان، وحينئذٍ يتسلسل. وأيضاً فإنه صفة للواجب؛ فلو كان ثبوتياً لكان مفتقراً إلى الموصوف فيكون ممكناً، وهذان قويّان.^(٥)

تقسيم: الوجوب قد يكون بالذات، وهو الذي تكون ذاته مقتضية لوجوده إن قلنا بزيادة الوجود، مستغنية عن كلّ ما عداها. وقد يكون بالغير وهو الذي إنّما وجوده له بغيره، فهو من حيث ذاته لا يستحقّ الوجود، ومن حيث علّته واجب، ومن حيث عدمها ممتنع.

قاعدة: لا يمكن أن يكون موجود واجباً^(٦) بذاته وبغيره؛ لأنّه بالنظر إلى ذاته واجب (وبالنظر إلى غيره)^(٧) غير مستحقّ للوجود، هذا خلف.

مخلص: ظهر من هذا أنّ الواجب لا يتركّب عن غيره وإلاّ لوجب به، وأنّه واجب من جميع جهاته، وإلاّ لكان من بعض الجهات ممكناً.

مسألة: الإمكان ليس بثبوتيّ (وإلاّ لزم)^(٨) التسلسل أو وجوب الممكن.

أمّا الاستعداديّ ففيه خلاف، وأثبتته الأوائل^(٩)، (وإلاّ لما وقع)^(١٠) الفرق بين نفى الإمكان وبين الإمكان المنفيّ؛ لاستحالة التمايز في العدميّات. والحقّ أنّه كالأوّل^(١١)؛ لما مرّ، والأوائل جوّزوا تسلسل الاستعدادات، ويعارضون في حجّتهم بالامتناع.^(١٢)

مسألة: الإمكان لفظ مشترك بين معانٍ أربعة:

أحدها: الإمكان العامّ، وهو الذي سلب فيه الوجوب عن أحد طرفيّ الوجود أو العدم.

٢. م: ثبوتياً.

١. بياض في: ب.

٤. المباحث المشرقيّة ١: ١١٤.

٣. م: كان.

٥. انظر تحقيق هذه المسألة في: المباحث المشرقيّة ١: ١١٤.

٧. من م.

٦. واجب الوجود.

٩. انظر: شرح المواقف ١٤٩.

٨. بياض في: ج.

١١. انتهى السقط من الف.

١٠. بياض في: ج.

١٢. انظر: شرح المواقف ١٤٩.

الثاني: الخاص، وهو ما ذكرناه أعني الذي سُلِبَ فيه الضرورتان معاً.

الثالث: الإمكان الأخص، أعني الذي سلب فيه الضرورتان^(١) المشروطة والذاتية.

الرابع: الإمكان الاستقبالي، وهو الذي اعتبر فيه ما ذكرناه نظراً إلى الاستقبال.

والأوّل يشمل الواجب والبواقي، إن نُظِرَ إلى طرف الوجود.

ويشمل الممتنع والبواقي، إن نُظِرَ إلى طرف العدم.^(٢)

قاعدة: لا يمكن أن تكون الأولوية كافية في أحد طرفي الممكن ما لم ينته إلى الجواب

خلفاً لمحمود^(٣)؛ لأنّه معها يمكن المرجوح، فيطلب العقل العلة، ويتسلسل، فإذا لهذا الممكن وجوبان.

(أحدهما: هذا^(٤)) والثاني وجوبه اللاحق له؛ فإنّ كلّ موجود على الإطلاق فإنّه

بالضرورة موجود ما دام موجوداً، ويسمّى هذا الجواب: الضرورة بحسب المحمول.

مسألة: الإمكان للممكن واجب، وإلاّ لزال عنه، فصار واجباً أو ممتنعاً.^(٥)

قيل: لو كان واجباً لكان الممكن الذي هو شرط الإمكان واجباً. والحقّ أن يقال: إن

عُني بثبوت الإمكان للممكن الثبوت العينيّ كان فرعاً على ثبوت الإمكان، ونحن قد أسلفنا بطلانه.

وإن عُني الثبوت الذهنيّ لم يكن واجباً؛ لوقوع الشكّ في بعض الأشياء: هل هو ممكن

١. من م، وفي الف: الضروريات، وفي ب، ج: الضرورات.

٢. هامش م: العامّ ممكن وجوده بالإمكان العامّ، والعدم ليس بضروريّ. فالوجود إن كان ضرورياً فهو الواجب، وإلاّ فالممكن. فقد شمل الباقي؛ لأنّ ما عدا الواجب الباقي، ويشمل الممتنع أي العامّ إذا قلنا: يمكن أن لا يكون بالإمكان العامّ، فوجوده ليس بضروريّ. فعدمه إن كان ضرورياً فالممتنع، وإلاّ فالممكن، فيشمل البواقي.

٣. هامش ج: ابن الملاحمي. هو محمود بن عبد الله بن أحمد الخوارزمي؛ ابن الملاحمي المعتزليّ، أحد تلاميذ أبي الحسين البصريّ، وقاضي القضاة، مصنّف «المعتمد الأكبر» توفي في القرن الرابع الهجريّ. انظر: طبقات المعتزلة ١١٩؛ القضاء والقدر للرازيّ ٣٤؛ فرج المهموم ٢١٤. وهذا الرجل غير محمود الخوارزميّ تلميذ أبي البركات البغداديّ (ت: ٥٤٧ هـ). انظر قوله في: المحصل ١٥٢.

٤. بياض في: ب.

٥. انظر: درّة التاج ٣: ٢٦؛ المباحث المشرقية ١: ١٣٢.

أم لا؟ إلا أن يُعنى^(١) به أن العقل إذا حكم بثبوت الإمكان لشيء فإنه يكون واجب الثبوت له.

وهذا حق، لكن الوجوب^(٢) هنا وجوب بحسب المحمول. فلا يلزم وجوب الممكن. والخلاف في الإمكان الأول. أما الاستعدادي فلا شك في زواله.

تذنب: الإمكان العام ليس بثابت؛ لأنه لا شيء من جزئياته بثابت، ولا وجود للكل^(٣) إلا في جزئياته، ولأنه يلزم التسلسل.

مسألة: علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان لا الحدث، خلافاً لقوم.^(٤)

لنا: إنّا^(٥) متى عقلنا كون الشيء ممكناً جزمنا بأن وجوده له بغيره. ولو شككنا في جواز وجوب الحادث لذاته لشككنا^(٦) في احتياجه، ولأنّ الحدث صفة الوجود المتأخّر عن تأثير^(٧) القادر المتأخّر عن احتياجه إليه. فلو كان علّة الحاجة هي الحدث لزم^(٨) تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.^(٩)

قيل: عليه يجوز^(١٠) أن يكون الحدث علّة غائية، فجاز تأخيرها.^(١١) وفيه ضعف؛ لأنّ الأثر إنّما يحتاج إلى المؤثر حالة عدم عندهم، لأنّ^(١٢) حالة الوجود حالة الاستغناء، وحالة الحدث هي حالة الوجود، فلو كان الحدث علّة الحاجة لزم تقدّم الحكم على العلّة وإنّه محال.

٢. الف، م: + له.

١. ب، م: نعي به.

٣. ج: للكل به.

٤. هامش م: عند أبي هاشم هي الحدث، وعند أبي الحسين البصري هي المركّب منهما، وعند الأشعري: الإمكان بشرط الحدث. راجع: النجاة ٥٢٢: تلخيص المحصل ١٢٠. وفي الأخير: والقائلون بكون الحدث علّة لها هم الأقدمون منهم (أي من الفلاسفة والمتكلمين).

٦. م: شككنا. الف، ج: تشككنا.

٥. في الف: إنّه.

٨. ليس في: الف، ب.

٧. م: تأثّر.

٩. هامش م: الحدث هو كون الشيء مسبوقاً بغيره فهو صفة الوجود الموصوف به، والصفة متأخّرة بالطبع عن موصوفها. والوجود الموصوف به متأخّر عن تأثير موجد بالذات تأخّر المعلول عن العلّة. والتأثير الموجد متأخّر عن احتياج الأثر إليه، فالوجود متأخّر بالطبع، واحتياج الأثر متأخّر عنه بالذات، وجميعها أربع متأخرات: اثنان بالطبع، واثنان بالعلّة.

١٠. ب: بجواز.

١٢. الف: لأنّه.

١١. انظر: تلخيص المحصل ١٢٠.

احتجّ مشايخ المتكلمين^(١) بوجهين:

أحدهما: أنَّ متعلّق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه، حتّى أنّ الشيء إذا لم يصحّ حدوثه بأن يكون مستحيلاً أو ماضياً أو قديماً لم تتعلّق قدرتنا به، فقد تعلّق^(٢) الحدث بقدرتنا بحسب الدواعي وانتفى بحسب الصوارف، فعلم أنّه العلّة المُحوِجة للأثر^(٣) إلينا دون باقي الصفات.

الثاني: أنَّ للأثر^(٤) (ثلاثة أحوال)^(٥): حالة عدم، (وحالة حدوث، وحالة بقاء)^(٦)؛ فحالة عدم لا يحتاج فيها إلى الفاعل، وكذلك حالة البقاء؛ لأنّها حالة الاستغناء، فبقيت حالة الحدث.

والجواب عن الأوّل: أنَّ متعلّق القدرة^(٧) هو الوجود الجائز، وأمّا كون الوجود مسبوقاً بعدم فهو أمر واجب لذات الوجود الحادث، فيستغنى عن المؤثر. سلّمنا أنَّ متعلّق القدرة^(٨) هو الحدث، لكنّه لا يدلّ على أنّه العلّة في التعلّق^(٩).

والجواب عن الثاني: أنَّ الأثر عند خصمكم لا تنحصر أحواله فيما ذكرتم^(١٠)، بل في الحادثات (ولئن سلّم)^(١١) ذلك لكنّه لا نقول إنّ الباقي مُستغنى عن المؤثر؛ فإنّه حالة البقاء ممكن.

واعلم: أنَّ سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ فإنّ الحادث مفتقر (إلى المؤثر لا لحدوثه؛ بل لوجوب مقارنته بالجواز)^(١٢).

تذنيب: ظهر من هذا أنَّ الباقي مفتقر، خلافاً لقوم؛^(١٣) احتجّوا بوجهين.

الأوّل: أنَّ الباقي لو افتقر فإمّا في وجوده الأوّل أو في وجود ثانٍ، أو في أمر آخر،

١. انظر: قواعد المرام: ٤٨؛ تلخيص المحصل ١٢٠ - ١٢١.

٢. ب: يعلّق.

٣. الف: الأثر. م: إلى الأثر.

٤. ليس في: م.

٥. الف: القدر.

٦. ليس في: ب.

٧. هـ: ب.

٨. هامش ج: لخروج الممكن الأزلي.

٩. هامش م: فجاز أن يكون العلّة الإمكان.

١٠. الف: وإن سلّمنا.

١١. ليس في: الف.

١٢. هامش ج: لخروج الممكن الأزلي.

١٣. ليس في: الف.

والكلّ باطل.

أمّا الأول: فلاّنه يستحيل أن يكون الشيء في ثاني الحال مفتقراً^(١) إلى الوجود السابق؛ لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل.

وأمّا الثاني: فلاستحالة اتّصاف الماهية بالوجود مرّتين.

وأمّا الثالث: فليس كلامنا فيه؛ لأنّ كلامنا في احتياج الشيء لأجل وجوده، لا لأجل ماهيته.

الثاني: أنّ الباقي بعد اتّصافه بالوجود يكون الوجود به^(٢) أرجح، فيخرج من^(٣) حدّ التساوي الصرف الموحج إلى المؤثر.

والجواب عن الأول: أنّ الباقي مفتقر إلى المؤثر في استمرار الوجود وحفظه حالة بقاءه، فإنّ الممكن لا يستحقّ من ذاته الوجود، فإذا وُجد فقد ترجّح الوجود لمرجّح. فإذا فرض زوال المرجّح زال الرجحان. ومع زواله تبقى الذات على مقتضاها من الجواز.

وعن الثاني: أنّ الماهية وإن ترجّح وجودها في الزمن^(٤) الأول بسبب الفاعل لكنّه لا يخرج الذات عن مقتضاها وهو التساوي في الزمن المستقبل، وإلّا لوجب أن يكون الذوات باقية أبداً؛ لأنّ الذات مقتضية للرجحان^(٥) في الزمن^(٦) الأول، فلو كان هذا كافياً في استمرارها لما جاز عدم عليها.

النوع الثاني من القسمة^(٧): اعلم^(٨) أنّ كلّ معلوم فإمّا^(٩) أن يكون موجوداً أو معدوماً، فهاهنا أبحاث.

الأول: في الحصر.

اعلم^(١٠) أنّ العقل الصريح حاكم بصدق هذه المنفصلة الحقيقيّة، فلا يفتقر فيه إلى برهان.

٢. ليس في: م.

٤. الف: زمن.

٦. الف: زمن.

٨. م: واعلم.

١٠. ليس في: الف، ج.

١. الف: يفتقر.

٣. الف: عن.

٥. ج: الرجحان.

٧. والنوع الأول ذكر في صدر المنهج الأول.

٩. ج: إمّا.

وجماعة من المتكلمين^(١) ظنوا أنَّ هاهنا قسماً آخر غير موجود ولا معدوم،
و^(٢) سَمَّوه الحال^(٣) (٤).

و تحقيق القول في الحال أن نقول: إذا علمنا أمراً من الأمور، فإنَّما أن يكون ذلك الأمر راجعاً إلى الإثبات أو راجعاً إلى النفي. والذي يكون راجعاً إلى الإثبات، فلا يخلو إمَّا أن لا يضاف إلى غيره أو يضاف؛ فإن كان لا يضاف إلى غيره فهو الذات، ويحدُّ بأنَّه الثابت الذي يُعلَم غير مضاف إلى غيره^(٥). و يخرج عنه الصفة؛ لأنَّها تُعلم مضافة إلى غيرها. وأمَّا إن كان يضاف إلى غيره، فإنَّما^(٦) أن^(٧) يكون مقصوراً على ما يضاف إليه، مثل كون^(٨) المحلِّ، أو يكون منفصلاً عنه كالفعل بالنسبة إلى الفاعل؛ فإن كان مقصوراً عليه فهو الحال، ويحدُّ بأنَّه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه. فبقولنا: «يثبت» خرج النفي، وبقولنا، «للذات» خرجت الذات فإنَّها لا تثبت لغيرها. وبقولنا: «مقصوراً عليه» خرجت الأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها؛ كالأفعال والآثار الصادرة من العلل في غير محالِّها، فإنَّها لا تكون أحوالاً لمحالِّ العلل.

والفرق بين الصفة والحال فرق ما بين العام والخاص؛ فإنَّ الصفة أعم؛ لأنَّها تُطلق على كلِّ أمر يضاف إلى غيره، سواء كان^(٩) إثباتاً أو نفيّاً^(١٠)، و مقصوراً عليه أو غير مقصور. وأمَّا الحكم فهو ما كان صادراً عن غيره؛ سواء كان ذاتاً أو صفة. وإذا تحقَّق هذا فنقول: لا مقدِّمة تستعمل في إبطال الحال أظهر من قولنا: المعلوم إمَّا موجود وإمَّا^(١١) معدوم^(١٢).

١. هامش م: يعني هم المعتزلة. ٢. م: -و.

٣. الف، م: بالحال.

٤. هامش م: الحال صفة لموصوف لا موجود ولا معدوم. انظر في المقام: المحصل ٩٠؛ نهاية الإقدام ١٣١.

٥. للذات عند أهل اللغة إطلاقات؛ تطلق على الحقيقة، وعلى ما يقوم بذاته، والمستقل بالمفهومية. وقد تكون بمعنى النفس والعين، فيجوز تذكيرها وتأنينها. راجع: محيط المحيط ٣١٤.

٦. ليس في: الف. ٧. الف: بأن.

٨. م: لون. ٩. ج: + ذلك.

١٠. الف: منفياً. ١١. ج: أو.

١٢. هامش م: فبطل قولهم: الحال لا موجودة ولا معدومة.

واحتجّ المثبتون بأنّ الوجود مشترك (بين الموجودات)^(١١)، فيكون مغايراً للماهية^(١٢). ثمّ هو إمّا موجود فيتسلسل، أو معدوم فيكون الشيء عين نقيضه، وهو محال. وأيضاً^(١٣) الأعراض تشترك في عرض هو جنس كاللون، فهو إمّا موجود فيلزم قيام العرض بالعرض، أو معدوم فيكون جزء الموجود معدوماً. هذا خلف، فثبتت^(١٤) الواسطة^(١٥). والجواب عن الأول: أنّ الوجود المشترك ذهنيّ^(١٦)، وأمّا الخاصّ بكلّ موجودٍ فإنّه في الخارج نفس الماهية^(١٧)، وفي المعقوليّة زائد.

وعن الثاني: أنّه موجود وقيام العرض بالعرض جائز، كالبطء والحركة.

البحث الثاني: في الوجود^(٨)

وهو بديهيّ التصرّو، ولا حاجة فيه إلى الاستدلال.

قال^(٩) فخر الدين^(١٠): التصديق بأنّ الشيء إمّا موجود وإمّا^(١١) معدوم يتوقّف على تصوّر الوجود. والتصديق البديهيّ إذا توقّف على تصوّر بديهيّ^(١٢) كان أولى بالبداهة. وأيضاً: فإنّ تصوّر وجوديّ، بديهيّ والوجود المطلق جزء منه، وجزء البديهيّ بديهيّ^(١٣)، وهذان فاسدان.

أمّا الأول: فلأنّه مبنيّ^(١٤) على أنّ تصوّرات التصديق البديهيّ بديهيّة، وهي مقدّمة

٢. تلخيص المحصل ٨٦.

١. من الف.

٤. ب، م: فثبت.

٣. الف: + وجود.

٦. هامش م: ولا وجود له خارجاً.

٥. المحصل ٨٧.

٨. عنوان هامش م: الوجود بديهيّ.

٧. هامش م: فلا زيادة.

٩. الف: وقال.

١٠. هو أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن التيميّ البكريّ الرازيّ. أصله من طبرستان. وُلد في الريّ وإليها نسبته. له رحلات إلى خراسان و خوارزم و هراة. من تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن، و المحصل و البراهين، و كتاب الأربعين في أصول الدين. مات في هراة سنة ٦٠٦ هـ. راجع: وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨؛ المعبر ٤: ١٨؛ شذرات الذهب ٥: ٢١، الأعلام للزركليّ ٧: ٢٠٣.

١٢. ليس في: الف.

١١. ج: أو.

١٣. انظر: المحصل ٧٦، المباحث المشرقيّة ١: ١١.

١٤. ب، ج: يتي.

كذبناها في القاعدة السابقة^(١).

و أما الثاني^(٢): فلأنّ استلزام تصوّر الوجود الخاصّ للوجود المطلق يتوقّف على اشتراك الوجود، وهي مقدّمة نظريّة^(٣).

مسألة^(٤): الحقّ عندنا أنّ الوجود مقول بالاشتراك المعنويّ بين الموجودات، وهو مذهب الأوائل^(٥) ومذهب أبي هاشم^(٦) وأصحابه^(٧).

غير أنّ الأوائل زعموا أنّه مقول بالتشكيك على الموجودات بمعنى أنّه في بعضها أولى وأقدم وأشدّ من الباقي^(٨).

و ذهب أبو الحسين البصريّ^(٩) وأبو الحسن الأشعريّ^(١٠) ومن تابعهما إلى أنّه غير مشترك بالمعنى، بل باللفظ اشتراك لفظة «العين» في مفهوماتها^(١١).

والدليل على ما اخترناه وجوه:

الأوّل: أنّا نقسّم الوجود إلى الواجب والممكن، و مورد التقسيم مشترك بين القسمين.

١. انظر، القاعدة في أوائل الكتاب.

٢. هامش م: و الموقوف على الشيء كالشيء.

٣. عنوان هامش م: في اشتراك الوجود.

٤. انظر: إلهيات الشفاء ٢٧٦؛ التحصيل ٢٨١.

٥. هو عبد السلام بن محمّد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبائيّ أحد كبار المعتزلة. كان له من التلاميذ عدّة، منهم: ابن خلّاد وابن عيّاش وأبو الحسن الأشعريّ، والقاضي عبد الجبار. نسبت إليه الفرقة البهسميّة. مولده

ببغداد سنة ٢٧٧ هـ ومات بها سنة ٣٢١ هـ. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٤٧؛ تاريخ بغداد ١١: ٥٥؛ سير أعلام

النبله ١٥: ٦٤. ٧. انظر: شرح الموافف ٩١ و ٩٦.

٨. انظر: الحكمة المتعالية ٢: ٣٥.

٩. هو محمّد بن عليّ بن الطيّب أبو الحسين البصريّ، من شيوخ المعتزلة درس على القاضي عبد الجبار.

من تصانيفه: نقض الشافي في الإمامة، والمعتمد في أصول الفقه. توفي سنة ٤٣٤ هـ. راجع: طبقات المعتزلة

١١٨؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٢١؛ تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦.

١٠. هو عليّ بن إسماعيل اليمانيّ البصريّ أبو الحسن الأشعريّ إمام أهل السنّة. كان أولاً معتزليّاً، ثمّ تاب

وقام في مسجد البصرة منادياً: أنا فلان كنت أقول بخلق القرآن... وأنا تائب مقلع معتقد الرّدّ على المعتزلة. ولد

سنة ٢٧٠ هـ بالبصرة، و توفي ببغداد سنة ٣٢٤ أو ٣٣٠ هـ. راجع: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦؛ سير أعلام النبله ١١:

٢٨؛ شذرات الذهب ٢: ٣٠٣.

١١. انظر مذهب الأشعريّ وتابيه في: شرح حكمة العين ٣١ و ٣٨؛ كتاب شرحي الإشارات للطوسي

الثاني: مفهوم السلب واحد، فنقيضه كذلك وإلا تعدّد، فلا حصر للنقيضين^(١).

الثالث: أنّا إذا اعتقدنا وجود ممكن جزّماً بوجود سببه، و تشكّكنا في كون السبب واجباً أو ممكناً لا يخرج جزمنا بالوجود، فدلّ على أنّه مشترك بينهما.

احتجّ الخصم^(٢) بأنّ الوجود نفس الماهيّة، على ما يأتي، فلا يكون مشتركاً.

والجواب: سيأتي تكذيبهم^(٣) في أنّ الوجود نفس الماهيّة.

تذنيب: لمّا ظهر أنّ الوجود مشترك ظهر أنّه زائد، وإلّا لكان جنساً لجميع الموجودات، ويتسلسل العلل والمعلولات. ولأنّنا نفهم الماهيّة ونشكّ في الوجود، ولأنّ الممكن من حيث هو موجود غير ممكن العدم^(٤)، ولأنّنا ندرك تفرقة ضروريّة بين قولنا: السواد سواد (و بين قولنا:)^(٥) السواد موجود.

احتجّ^(٦) الخصم^(٧) بأنّه لو كان زائداً فمحله إمّا أن يكون موجوداً بهذا الوجود فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو بغيره فيلزم التسلسل. وإمّا أن يكون معدوماً فيكون الصفة الوجوديّة حالةً في المحلّ المعدوم وهو سفسطة^(٨)، وإلّا لجاز^(٩) أن يقال إنّ^(١٠) السواد والسطوح المشاهدة قائمة^(١١) بأجسام معدومة، وهو دخول في الجهالات.

والجواب: أنّ الماهيّة من حيث هي هي مغايرة لقيديّ الوجود والعدم، فجاز حلول الوجود فيها من حيث هي لا باعتبار أحد القيدين.

سؤال: لا يلزم من المغايرة الخلوّ عن أحد القيدين^(١٢).

جواب: عدم الخلوّ عن أحد القيدين لا يوجب اشتراط أحدهما في الحلول^(١٣).

٢. انظر: المحصّل ٧٦ - ٧٧.

١. انظر: المحصّل ٧٧.

٣. الف: تكذّبهم.

٤. هامش م: والممكن من حيث ذاته جائز العدم، فلو كان كذلك لما كان كذلك.

٦. ب، ج: واحتجّ.

٥. من م.

٨. هامش الف: السفسطة هي إنكار الضروريّات.

٧. انظر: المحصّل ٧٧.

١٠. ليس في: الف.

٩. الف: جاز.

١١. م: قائم.

١٢. هامش الف: وجود و عدم. هامش م: أي في نفس الأمر.

١٣. هامش م: عند الاعتبار.

و نحن نذكر هاهنا ما هو أشدّ تحقيقاً من هذا، فنقول: إن عُنِي بزيادة الوجود أنّه في الأعيان صفة زائدة على الماهيّة حالّ فيها، والماهيّة محلّ له^(١) وقابلة له، كحول السواد في الجسم و قبوله له، فهو خطأ، وإلاّ لكان الوجود^(٢) موجوداً، فيتسلسل وإن عني به أنّهما في الأعيان شيء واحد لكنّ العقل يستفصل كلّ واحد منهما عن الآخر، كاستفصاله الماهيّة النوعيّة إلى الجنس والفصل، فهو حقّ، و براهينهم لا تعطي أكثر من هذا. فهذا (ما تحقّق)^(٣) عندي في^(٤) هذا الموضع^(٥).

تذنيب: أخطأ من زعم أنّ الوجود نفس الوحدة^(٦)؛ فإنّ الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد. نعم، الكثرة^(٧) باعتبار آخر تعرض لها الوحدة^(٨).

مسألة: الوجود لا يتّصف بالشّدّة والضعف؛ لأنّه عند الاشتداد إن وجد أمر مقوم لم يكن هو الموجود أوّلاً، أو عارض^(٩) فلا يكون الاشتداد في ذاته؛ بل في الصفة. وهذا برهان دالّ على أنّه لا شيء من الموجودات يقابل لهما، وهو خلاف لما عليه الأوائل^(١٠)، وسيأتي.

قاعدة: الوجود ينقسم إلى العينيّ وإلى الذهنيّ. والمطلق الشامل لهما هو^(١١) الشّيئيّة^(١٢). وأنكر جماعة من المتكلّمين والأوائل الذهنيّ وأثبتته محقّقو الأوائل^(١٣) وهو الحقّ؛ فإنّ بعض المعدومات العينيّة قد يحكم عليه بالأحكام الثبوتية، فيكون ثابتاً وليس في الأعيان فهو في الذهن.

احتجّ المنكرون بأنّه لو حصل في الذهن ماهيّة الحرارة كان الذهن حارّاً، ولأنّا نعلم

١. ج: لها.

٢. ب: الموجود.

٣. ج: تحقيق ما.

٤. الف: من.

٥. انظر: إيضاح المقاصد ٧١.

٦. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة ١٥.

٧. الف: الكثير.

٨. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٨٠ - ٨١.

٩. الف: عارضاً.

١٠. انظر: الحكمة المتعالية ٢: ٤٢٣.

١١. ألف: وهو.

١٢. هامش م: بعضهم جعل الشّيئيّة أعمّ من الوجود. وهو خطأ؛ فإنّ الوجود أعمّ من العينيّ والذهنيّ، بل الوجود أعمّ، ولهذا كان موضوع العلم الإلهي.

١٣. انظر: شرح حكمة العين ٤٩؛ المباحث المشرقيّة ١: ٤١.

المتضادات فلو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات، وكذلك الحال في التماثلة. والجواب: أن الحرارة إنما تفعل أثرها في محلّ قابل مع عدم معاق. واستحالة اجتماع الضدين إنما هو في الأمور العينية، وأمّا اجتماع الأمثال فلا يحصل في الذهن من حيث إنّ التماثلة متشاركة في الحقيقة. فالذي يحصل من أحد المثليين إلى العلم السابق هو الذي يحصل من المثل الثاني، فلا يتعدّد الصور^(١).

مسألة: كون الماهية موجودة ليس لأجل صفة قائمة بها، لأنّ ثبوت الصفة للماهية يتوقّف على وجودها في نفسها، فلو علّل وجودها به لزم الدور^(٢).

البحث الثالث: في العدم

وهو يدهي التصوّر. ومن استدل^(٣) على بدايته بتوقّف التصديق عليه لم يُصِبْ؛ لما أسلفناه^(٤).

هذا في العدم المضاف، أمّا في العدم المطلق ففيه شكّ من حيث إنّ العدم المطلق لا تميّز له ولا تعيّن^(٥)، فكيف يمكن توجّه الإشارة العقلية نحوه؟

وأيضاً فإنّ العدم^(٦) المطلق لو كان له ثبوت ذهنيّ لكان داخلياً تحت مقابله^(٧). وأيضاً لو كان له ثبوت ذهنيّ لأمكننا رفعه الذي هو أخصّ منه، فيكون الجزئيّ مقابل^(٨).

مسألة: المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت، وقد وقع الاتفاق على نفيه^(٩). وإمّا أن يكون ممكن الثبوت، فالمحقّقون^(١٠) على أنّه نفي محض لا ثبوت له عيناً، وهو ثابت في الذهن.

١. انظر: المباحث المشرقية ١: ٤١؛ شرح حكمة العين ٥٢.

٢. انظر ما يناسب تلك المسألة في: شرح رسالة المشاعر ١١٢.

٣. هو الرازيّ انظر: المحصّل ٧٦. ٤. انظر: صدر هذا البحث.

٥. الف: تعيّن. ٦. ليس في: الف.

٧. هامش الف: أي ضده، وهو الوجود.

٨. انظر: شرح حكمة العين ٦٦: المحصّل ٧٨ - ٨٢.

٩. ب: نفسه.

١٠. انظر: المباحث المشرقية ١: ٤٥؛ المحصّل ٧٨.

وَأَمَّا أَبُو هَاشِمٍ وَأَبُو عَلِيٍّ^(١) وَاتَّبَاعُهُمَا^(٢) فَرَعَمُوا أَنَّهُ ثَابِتٌ خَارِجُ الذَّهْنِ. وَهَؤُلَاءِ قَدْ جَعَلُوا الثَّبُوتَ أَعَمَّ مِنَ الوجودِ.

لَنَا: أَنَّ مَعْنَى الوجودِ والثبوتِ هُوَ الْكَوْنُ فِي الْأَعْيَانِ، فَلَوْ كَانَ الْمَعْدُومُ كَانَتْ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ مَوْجُوداً. فَإِنْ أَثْبَتُوا الوجودَ شَيْئاً آخَرَ غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ وَجِبَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَفِيدُونَا تَصَوُّرَهُ أَوَّلًا، ثُمَّ يَبْرَهِنُوا عَلَى ذَلِكَ ثَانِيًا.

وَمَنْ قَالَ بِأَنَّ الوجودَ نَفْسَ الْمَاهِيَةِ^(٣) أَحَالَ^(٤) أَنْ تَكُونَ الْمَاهِيَةُ ثَابِتَةً فِي الْعَدَمِ. وَ أَيْضاً فَإِنَّ الْمَاهِيَةَ أَزَلِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدُ^(٥) إِلَى الْفَاعِلِ. وَالْوَجُودُ حَالٌ، وَالْحَالُ عِنْدَهُمْ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ وَلَا مَجْهُولَةٍ^(٦)، وَلَا مَقْدُورَةٍ^(٧)، فَتَكُونُ الْمَاهِيَةُ الْمَوْجُودَةُ مُسْتَغْنِيَةً عَنِ الْفَاعِلِ. وَ أَيْضاً الْمَعْدُومُ إِنْ كَانَ وَاحِداً فَوَحْدَتُهُ إِنْ كَانَتْ لَا زِمَةَ اسْتِحَالِ تَعَدُّدِهِ بَعْدَ الْوَجُودِ، وَإِنْ كَانَتْ عَارِضَةً جَازَ زَوَالُهَا وَحُصُولُ مَا بِهِ التَّبَايُنُ؛ فَيَكُونُ الْمَعْدُومُ مُورِداً لِلصِّفَاتِ، وَهُوَ سَفْسُطَةٌ. وَإِنْ كَانَ كَثِيراً فَمَا بِهِ الْكَثْرَةُ إِنْ كَانَ لَا زِمَةً كَانَ كُلُّ شَخْصِينَ لِنَوْعٍ^(٨) مُخْتَلِفِينَ بِالْمَاهِيَةِ، هَذَا خَلْفٌ. وَإِنْ كَانَ عَارِضاً كَانَ الْمَعْدُومُ مُتَّصِفاً بِالصِّفَاتِ.

وَ أَيْضاً الْمَعْدُومُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَنَاهِياً فَيَكُونُ مَقْدُورَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مُتَنَاهِيَةً، هَذَا خَلْفٌ. وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ، فَإِذَا وَجَدَ مِنْهَا شَيْءٌ فَإِنْ بَقِيَ كَمَا كَانَ، كَانَ الشَّيْءُ مَعَ غَيْرِهِ كَهُو، لَا^(٩) مَعَ غَيْرِهِ، هَذَا خَلْفٌ، وَإِنْ نَقَصَ لَزِمَ التَّنَاهِي.

١. هُوَ أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ سَلَامٍ الْبَصْرِيِّ، الْمَعْرُوفُ بِالْجَبَّائِيِّ، أَخَذَ عِلْمَ الْكَلَامِ عَنِ السَّخَّامِ وَ عَنْهُ أَخَذَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ ثُمَّ خَالَفَهُ، كَانَ شَيْخَ الْمُعْتَزِلَةِ وَ يَقِفُ فِي: عَلِيٍّ وَ أَبِي بَكْرٍ أَتَيْهُمَا أَفْضَلُ؟ لَهُ مَصْنُوعَاتٌ مِنْهَا: الْأَصُولُ، وَالتَّعْدِيلُ، وَالتَّفْسِيرُ الْكَبِيرُ، وَالتَّقْضَى عَلَى ابْنِ الرَّائِدِيِّ وَ الرَّدُّ عَلَى ابْنِ كَلَّابٍ. عَاشَ ٦٨ سَنَةً وَ مَاتَ سَنَةَ ٣٠٣ هـ. رَاجِعُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَرْقِ ١٦٧؛ سِيرُ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ ١٤: ١٨٣؛ الْعَصِيرُ ٢: ١٢٥؛ فَرْقُ وَ طَبَقَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ ٨٥.

٢. انْظُرُ: الْبَرَاهِينَ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ ١: ٤٤؛ تَلْخِيصُ الْمُحْصَلِ ٧٥؛ الْمُعْتَمَدُ فِي أَصُولِ الدِّينِ ١٢٩؛ قَوَاعِدُ الْمَرَامِ ٤٩.

٣. انْظُرُ: الْحُرُوفُ ١١٧؛ شَرْحُ الْمَوَاقِفِ ٩٢.

٤. ب، ج: تَسْتَدُ.

٥. ب: أَحَانَ.

٦. مِنْ: ب، وَ بَاقِي النِّسْخِ: مَجْهُولَةٌ.

٧. انْظُرُ مَذْهَبَ أَبِي هَاشِمٍ وَ اتَّبَاعِهِ فِي إِثْبَاتِ الْحَالِ وَ أَنَّهَا صِفَةٌ لِمَوْجُودٍ لَا مَوْجُودَةٍ وَلَا مَعْدُومَةٍ: الْمُحْصَلُ ٨٥؛ شَرْحُ الْمَقَاصِدِ ١: ٣٥٢.

٨. أَلْف: كُنُوع.

٩. ب، ج: كَهَؤُلَاءِ.

وأيضاً المعدوم إن ساوى^(١) المنفي أو كان أخص، فكلّ معدوم منفي، وكلّ منفي ليس بثابت، فكلّ معدوم ليس بثابت. وإن كان أعمّ وجب أن يغير المنفي^(٢) فيكون ثابتاً، فيكون الثبوت مقولاً على المنفي الأخص، هذا خلف:

احتجوا بأن^(٣) المعدوم متميّز^(٤)، وكلّ متميّز^(٥) ثابت. أمّا الصغرى فلأنّ المعدوم معلوم؛ لأنّ طلوع الشمس غداً معلوم، وكلّ معلوم متميّز، ولأنّ بعض المعدومات مراد بعضها مقدور دون بعض. وما لا تميّز^(٦) له استحالة تخصيص بعضه بالمرادية والمقدورية دون بعض. وأمّا الكبرى و فلأنّ كلّ متميّز^(٧) فله تحقق وتعين في نفسه يخالف به ما عداه، ولا نغني^(٨) بالثابت إلّا هذا.

وأيضاً المعدوم معلوم، والعلم أمر نسبي يستدعي ثبوت المنتسبين. وأيضاً الإمكان ثبوتي؛ لأنه تقيض الامتناع، فالمعدوم الممكن متّصف بالصفة الثبوتية، فيكون ثابتاً.

وأيضاً الوجود زائد على الماهية. فإن لم يكن بينهما تلازم جاز وجود كلّ^(٩) منهما منفكاً عن صاحبه، هذا خلف. وإن كان بينهما تلازم استحالة أن يكون من الطرفين، وإلّا لزم الدور، واستحالة أن يكون الملزوم هو الوجود وإلّا لكانت الماهية تابعة لصفاتها، هذا خلف، فتعين العكس، فتكون الماهية ثابتة أولاً حتّى يتبعها الوجود، فتكون الماهية قبل الوجود ثابتة، وأيضاً فالسمع قد دلّ على تسمية المعدوم شيئاً، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ زُلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(١٠).

واعلم أنّ هؤلاء القوم إنّما وقعوا في هذه الجهالات من حيث^(١١) جهلهم بالوجود الذهني.

ونحن لما اعترفنا بصحّته سقطت هذه المحالات عتاً.

- | | |
|---------------------|------------------|
| ١. ج. م. تساوى. | ٢. م. النفي. |
| ٣. انظر: المحصل ٧٩. | ٤ و ٥. ب. مميّز. |
| ٦. ب. تمييز. | ٧. ب. مميّز. |
| ٨. ب. تعين. | ٩. الف. + واحد. |
| ١٠. الحج: ١. | ١١. ليس في: ب. |

أما حجّتهم الأولى فصحيحة، ولكنّها تدلّ على أنّ المعدومات ثابتة مطلقاً وهو حقّ، فإنّ الثابت الذهني ثابت، وكذلك ^(١) الحجّة الثانية. وأيضاً يعارضون بتصور الممتنعات ^(٢) والمركّبات ^(٣).

وأما الثالثة: فإنّها مبنية على ثبوت الإمكان، وهي مقدّمة قد كذبناها فيما سلف ^(٤).
وأما الرابعة: فإنّ قولهم: الوجود زائد على الماهية، إنّ عَنَوَاهُ ما حقّقناه نحن فيما مضى ^(٥)، لم ينفعهم، وإلا سقط بالكلية.

وأما السمع فغير مراد منه الحقيقة بالاتفاق؛ لأنّ الزلزلة عبارة عن الحركة، والحركة غير ثابتة في العدم اتفاقاً؛ فإنّ المراد منه المجاز، وهو كون الزلزلة تصوير شيئاً. تذييب: القائلون بشيئية المعدوم اتّفقوا على أنّ الذوات المعدومة متباينة بأشخاصها، وأنّ الثابت من كلّ نوع عدد غير متناهٍ، وأنّ الفاعل ليس له تأثير في جعل الذات ذاتاً، بل في جعلها موجودة؛ لأنّ كلّ ما بالغير يرتفع بارتفاعه، فالسواد حال ارتفاع فاعله ليس بسواد، وعلى أنّ الذوات المعدومة متساوية في الذاتية، لشمول حدّ الذات، الجميع، ويختلف بالصفات. وبعض مَنْ نفى المعدوم وافقهم في أنّ الذوات متساوية. ^(٦) والحقّ بجانب لهذا ^(٧) القول، فإنّ المتساوية يصحّ على كلّ ^(٨) منها ما يصحّ على الآخر، فيصحّ انقلاب الجوهر عرضاً وبالعكس، والقديم محدثاً وبالعكس، وهذا هذيان.

وأيضاً فالصفات إن كانت متساوية لم يقع بها الاختلاف، أو مختلفة لصفات، لزم التسلسل، أو بأنفسها، بطلت قاعدتهم القائلة بأنّ الاختلاف إنّما يكون بالصفات. تذييب: زعم جماهيرهم أنّ الذوات المعدومة موصوفة بصفات الأجناس ^(٩).

١. ب وكذا. ٢. ب: للممتنعات.

٣. هامش ج: الشّام يقول بتصور المركّبات أيضاً.

٤. انظر مقدّمة الكتاب: ص ١٣. ٥. انظر: البحث الثاني من التذييب الأوّل.

٦. انظر هذا القول، والقول الأوّل في: المحصل ٨٣؛ تلخيص المحصل ٧٦ و ٨٢؛ البراهين في علم الكلام

٤٧: ٨. ٧. الف: بهذا.

٨. الف: + واحد. ٩. انظر: المحصل ٨٣؛ تلخيص المحصل ٨٢.

كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد؛ لأن^(١) التمايز إنما يكون بهذه الصفات، فلو عَرِيت في العدم عنها كانت واحدة. ولأنّ الذوات حالّ العدم إن كانت متّفقة كانت كذلك حالّ الوجود؛ لأنّ ما بالذات لا يزول. وإن كانت مختلفة مع اشتراكها في الذاتية، لزم اختلافها بصفات ثابتة لها.

وأبو إسحاق بن عيّاش^(٢) منهم قال: إنّها عارية عن الصفات^(٣)؛ لأنّها متساوية، فيصحّ على كلّ واحدٍ منها^(٤) ما يصحّ على الآخر، فاختصاص إحدى^(٥) الذاتين بصفة إن كان لا لأمر، ترجّح الممكن لا لمرجّح، وإن كان لأمر، فإن كان صفة للذات تسلسل، وإن كان موصوفاً بالذات كانت الذات صفة، هذا خلف. وإن^(٦) لم يكن موصوفاً ولا صفة فإن كان موجباً كانت نسبته إلى الكلّ على السوية، وإن كان مختاراً ففعله متجدّد، فالذوات قبل تجدد هذه الصفات لها خالية عنها، وهو المطلوب.

تذنيب: جمهور القائلين بالصفات^(٧) كأبي عليّ وأبي هاشم وقاضي القضاة^(٨) وتلاميذهم قالوا: للجوهر أربع صفات:

إحداها الجوهرية، وهي: صفة ذات وجنس له، وهو موصوف بها لم يزل ولا يزال في حالتي وجوده وعدمه.

وثانيتهما^(٩): صفة التحيّر، وهي صفة مقتضاة عن صفة الجوهرية، بشرط الوجود.

١. ب: لأنّها.

٢. هو أبو إسحاق إبراهيم بن عيّاش البصريّ المعتزليّ. كان تلميذاً لأبي هاشم. كثر أخذه عن ابن خلّاد وأبي عبد الله البصريّ، ثم انفرد. أخذ عنه القاضي عبد الجبار، وفيه قال: «وهو الذي درّسنا عليه أولاً». له كتب، منها كتاب في إمامة الحسن والحسين (عليه السلام) توفيّ بعد سنة ٣٦٧ هـ. انظر ترجمته في: الفهرست لابن النديم ٢٢١؛ طبقات المعتزلة ١٠٧؛ مذاهب الإسلاميين ١: ٣٣٨.

٣. انظر: المحصل ٨٤.

٤. ب: منهما.

٥. الف: أحد.

٦. الف: فإن.

٧. ب: بأنّ الصفات.

٨. هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمدانيّ المعتزليّ. أخذ عن ابن عيّاش وأبي عبد الله البصريّ. رحل إلى الريّ باستدعاء صاحب بن عبّاد، وتولّى قضاءها، وبقي فيها إلى أن توفيّ سنة ٤١٥ أو ٤١٦ هـ، له تصانيف منها كتابه الكبير: المغني في أبواب التوحيد والعدل الذي صنّف الشريف المرتضى كتابه «الشافعي» في الردّ على جزء العشرين منه. انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة ١١٢؛ لسان الميزان ٣: ٣٨٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٤؛ تاريخ بغداد ١١: ١١٣.

٩. الف: م؛ وثانيها.

و ثالثتها^(١): صفة الوجود الحاصلة بالفاعل، و لا أثر للفاعل في الذات؛ فإن إثبات الثابت محال.

و رابعتها^(٢): الكائنيّة، و هي عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز المعيّن^(٣)، و هو معلّل بالمعنى المسمّى: بـ«الكون». و ليس للجوهر صفة زائدة على هذه الأربع؛ فليس له بكونه أبيض و أسود صفة معلّلة بمعنى، بل لا معنى لكونه أسود إلّا حلول السواد فيه. هذا عند المشايخ.

و جماعة من الأشاعرة الذين أثبتوا الحال قالوا: إنّ كلّ معنى يقوم^(٤) بالجوهر فإنّه يوجب له حالة قائمة به هي صفة له، فإذا قام السواد بالمحلّ أوجب له كونه أسود، و هو أمر مغاير لحلول السواد فيه^(٥).

و أمّا القائلون بالأحوال من المعتزلة فإنّهم قالوا: كلّ معنى يشترط^(٦) فيه الحياة، أو الحياة نفسها فإنّها توجب أحوالاً، فالحياة إذا قامت بالذات أوجبت لها الحيّة، و هي حالة لا موجودة و لا معدومة، و كذلك العالميّة، صفة للعالم لا موجودة و لا معدومة معلّلة بالعلم^(٧). و أمّا المعاني التي لا تشترط^(٨) بالحياة فإنّها لا توجب صفة للمحلّ^(٩) كما نقلناه أولاً إلّا الكائنيّة فإنّها حالة معلّلة بالكون.

و أمّا أبو يعقوب الشّحام^(١٠) و أبو عبد الله البصري^(١١) و أبو إسحاق بن عيّاش فإنّهم

١. الف، م: و ثالثها.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٨٤؛ شرح المواقيف ١٠٨.

٣. ب: مقوم.

٤. ب: شرط.

٥. انظر: تلخيص المحصل ٨٣؛ نهاية الإقدام ١٣١.

٦. ب: لا يشترط.

٧. م: للمحلّ.

٨. هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشّحام المعتزلي البصري: كان من أصحاب أبي الهذيل و إليه انتهت رئاسة المعتزلة في وقته. وله كتب في ردّ مخالفيه. و ليّ الخراج في أيام الواثق، و كان ناظراً على الفضل بن مروان كما كان غيره من المعتزلة نظاراً على أصحاب الدواوين لأنصاف المتطلّمين. يقال إنّ فرّ من صاحب الزنج حينما وعظه فهم يقتله. عاش ٨٠ سنة و مات سنة ٢٨٠ هـ. راجع: طبقات المعتزلة ٧١؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٥٢؛ الأعلام للزركلي ٨: ٢٣٩.

٩. هو أبو عبد الله الحسين بن عليّ الكاغذي البصري المعتزلي المعروف بالجعل. أخذ عن أبي عليّ بن خلاد و أبي هاشم و قرأ على أبي الحسن الكرخي. كان يميل إلى عليّ عليه السلام ميلاً عظيماً. له من الكتب: كتاب

قالوا: إنَّ التحيِّز هي الجوهرية^(١).

قال ابن عيَّاش: كما أنَّ الجوهر يمتنع حصوله في الحيِّز في العدم كذلك يمتنع اتِّصافه بالجوهرية؛ لأنَّه لو اتَّصف بالجوهرية أعني؛ التحيِّز^(٢) لكان حاصلًا في الحيِّز. والتالي باطل^(٣)، فالمقدِّم مثله.

وأما هما فإنَّهما قالَا: الجوهرية حاصلة للمعدوم، فالتحيِّز حاصل له. ثمَّ قال أبو يعقوب: إنَّه حاصل في الحيِّز^(٤) في العدم وهو موصوف بالمعاني، فالزُّم بإثبات رجل معدوم على فرسٍ معدوم بيده سيف، فالترُّم به. ولا شكَّ في أنَّ هذا مكابر في البديهة.

وأما أبو عبد الله فإنَّه قال: الجوهر غير حاصل في الحيِّز في العدم. قال الشَّحَام: وصف الجوهر بكونه متحيِّزاً مع أنَّه غير حاصل في الحيِّز محال، وإلَّا لجاز وصف الذات بكونها عالمة مع انتفاء العلم عنها.

ثمَّ قال أبو عبد الله: إنَّ للمعدوم بكونه معدوماً صفة. وأنكره الكل^(٥)؛ لأنَّ المعدوميَّة لو كانت صفة، فعلَّتها إمَّا الذات فيدوم المعدوميَّة للذات؛ هذا خلف؛ أو المختار فيكون المعدوميَّة متجدِّدة أو الموجب الواجب فيدوم، أو الجائز. فينتهي إلى الموجب.

وأما الأعراض^(٦) فلها ثلاث صفات:

إحداها: صفة الجنس، كالسوادية والبياضية الثابتة حالتي الوجود والعدم.

الثانية: الحلول، وهو معلول صفة الجنس بشرط الوجود.

الثالثة: صفة الوجود^(٧) الحاصلة بالفاعل.

هذا خلاصة ما ذكره هؤلاء في هذا الموضع وهو في غاية السقوط^(٨).

التفضيل. ونقض كتاب الرازي، كتاب المعرفة وغيرها. إليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره. توفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٢٢؛ طبقات المعتزلة ١٠٥؛ الوافي بالوفيات ١٣: ١٧.

١. انظر: المحصل ٨٤؛ تلخيص المحصل ٨٣؛ شرح المواقف ١٠٨.

٢. ب: الحيِّز. ٣. الف، ب: محال.

٤. الف: التحيِّز. ٥. انظر: المحصل ٨٥؛ تلخيص المحصل ٨٣.

٦. رجع كلامه قدس سرّه إلى صدر المسألة: للجوهر أربع صفات.

٧. ب: للوجود.

٨. انظر تفصيل هذه الأقوال في ما مضى من المصادر لا سيَّما في: كشف المراد ١٨ - ١٩.

المنهج الثاني: في تقسيم الموجودات، وفيه مقصدان

[المقصد الأول: في التقسيم على رأي المتكلمين، وفيه مباحث

[البحث الأول] [في القديم والمحدث]

قالوا: الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فالقديم الوجودي هو الذي لا أول لوجوده. والمحدث هو الذي لوجوده أول^(١).

والأوائل فسّروا القديم بأمرين:
أحدهما ما ذكرناه.

والثاني: هو الذي لا مبدأ لوجوده. وجعلوا الأول هو القديم الزماني^(٢).
قالوا: فالزمان^(٣) ليس بقديم بهذا المعنى؛ لأنه ليس للزمان زمان آخر حتى يقال: لا أول لزمان وجوده.

والمحدث فسّروه^(٤) بأمرين.

الأول: ما ذكرناه وهو المحدث الزماني. والزمان ليس بمحدث بهذا المعنى لأنه ليس له^(٥) زمان آخر، حتى يقال: إنَّ للزمان زماناً مبتدأً.
الثاني: الحدوث الذاتي وهو كون الشيء بعد غيره بعدية ذاتية.

٢. انظر: النجاة ٥٣٢.

٤. الف: فسّره.

١. انظر: المحصل ١١٧.

٣. الف: والزمان.

٥. م: للزمان.

فائدة: قالت الأوائل: التقدم يقال بخمسة معان^(١):

أحدها: التقدم بالعلية: كتقدم العلة على المعلول، فإنَّ العقل يفرض وجود العلة أولاً حتَّى يلحقه وجود المعلول، فالوجود لا يصل إلى المعلول إلَّا بعد وصوله إلى العلة.

الثاني: التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين، وهو أن يكون المتأخَّر يستحيل وجوده إلَّا بعد وجود المتقدم، ويمكن وجود المتقدم منفكاً عن المتأخَّر.

الثالث: التقدم بالزمان، وهو أن يكون شيان موجودان في زمانين، و زمان أحدهما سابق على زمان الآخر، فيقال للذي قارن وجوده الزمان السابق: إنَّه متقدم على الذي قارن وجوده الزمان اللاحق.

الرابع: التقدم بالرتبة إمَّا حساً، كتقدم الإمام على المأموم في المحراب، أو عقلاً كتقدم الجنس على النوع.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه^(٢). وكذا الكلام في المتأخَّر^(٣) والمعية. ولم ترَ لهم دليلاً على هذا إلَّا الاستقراء^(٤).

والمتكلمون أبرزوا قسماً سادساً، وهو تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض^(٥)، والأوائل قالوا: التقدم الزماني قد يلحق بعض الأشياء من غير زمان آخر، وهو كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وقد يلحق بعضها بشرط وجوده في الزمان، وهو الأشياء المغايرة له؛ فالقبليَّة والبديَّة لاحقتان للزمان لذاته، وتلحقان ما عداه بسببه^(٦).

والمتكلمون قالوا: إذا عقلت وجود هذا التقدم الخاص من غير زمان يغاير المتقدم والمتأخَّر في بعض الأشياء لم يمكنكم المنع من لحوقه للبواقي لذواتها من غير زمان.

ثم قال المتكلمون: إنَّ معنى كون الله تعالى قديماً هو أننا لو قدرنا وجود أزمته لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها. ولا يشترط وجود الزمان مصاحباً له تعالى^(٧)، وإلَّا لزم

١. انظر: النجاة ٥٤٠. ٢. ب: متعلم.

٣. ألف: التأخَّر.

٤. انظر: النجاة ٥٤٠: التحصيل ٤٦٨؛ مصارع المصارع ١٥٢.

٥. انظر: تلخيص المحصل ٤٢. ٦. انظر: الحكمة المنعالية ٤: ٢٥٨.

٧. ليس في: الف.

القدم و تسلسل الأزمنة^(١).

مسألة: الحقّ عندنا أنّ القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية وليس لهما ثبوت في الخارج، وإلاّ لزم التسلسل.

و زعم عبد الله بن سعيد^(٢) من الأشاعرة: أنّ القدم صفة زائدة على ذاته تعالى. واحتجّ بأنّ القدم عبارة عن نفي العدم السابق. و عدم العدم ثبوت^(٣).

والجواب: أنّ القدم لكونه نفي العدم السابق يكون داخلاً تحت مطلق العدم. ثمّ قال: صفات الله تعالى غير قديمة وإلاّ لزم قيام المعنى بالمعنى، ولا حادثة وإلاّ لكان الله تعالى محلاً للحوادث^(٤). وهذا القول في السخافة كالأول.

و أمّا الكرامة^(٥) فإنهم قالوا: إنّ الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث؛ لأنّ الشيء قد لا يكون حادثاً ثمّ يصير حادثاً؛ فقد تبدّل النفي بالإثبات^(٦).
والجواب: أنّ التبدّل لا يدلّ على الثبوت^(٧).

مسألة: القديم إذا كان وجودياً استحال عليه العدم؛ لأنّه إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه، وإمّا أن يكون جائزاً، فلا بدّ له من مؤثّر، وينتهي إلى الواجب لذاته قطعاً للدور و التسلسل. و يلزم من استحالة عدم الواجب استحالة عدمه^(٨).

مسألة: القديم لا يستحيل استناده إلى المؤثّر الموجب. نحن لمّا جعلنا علّة الحاجة

١. انظر: تلخيص المحصل ١٢٣؛ شرح المواقف ٤٧٤.

٢. هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان: رأس متكلمي البصرة في زمانه و من ثابتة الحشوية وإليه نسب الكلّية، كان قائلاً بأنّ كلام الله هو الله. له مناظرات مع عبّاد بن سليمان. من تصانيفه: الردّ على المعتزلة، وكتاب الصفات وغيرها. توفي بعد سنة ٣٤٠هـ. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٣٠؛ طبقات الشافعية للسبكي ٢: ٥١؛ سير أعلام النبلاء ١١: ١٧٤.

٣. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ٢٣٨؛ تلخيص المحصل ١٢٨؛ مصارع المصارع ١٥٧.

٤. انظر: أصول الدين للبغدادي ٩٠؛ المعتمد في أصول الدين ٤٧؛ تلخيص المحصل ١٢٦.

٥. هم فرقة من أهل السنة أتباع أبي عبد الله محمد بن كزّام السجستاني، دعا أصحابه إلى التجسيم، و له بدع أخرى، حبس بسببها في نيسابور، ثمّ توجه لتقاء بيت المقدس و توفي بها سنة ٢٥٥هـ. انظر: الملل والنحل ٩٩: ١؛ التبصير في الدين ٦٥؛ سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٣؛ شذرات الذهب ١: ١٣٦.

٦. انظر: المحصل ١٢١. ج: + بل يكون تبديل العدم بالعدم.

٨. انظر المسألة في: الشامل في أصول الدين ٢: ٨٩؛ التمهيد للباقلاني ٤٩.

هي الإمكان، فإن كان القديم ممكناً كان مفتقراً. وأما استناده إلى المختار فمحال؛ لأنَّ القصد^(١) إلى إيجاد الشيء إنما يكون حالَ عدم الشيء^(٢).

مسألة: المسلمون على أنَّه لا قديم من الذوات إلا ذات الله تعالى^(٣).

والأشاعرة أثبتوا صفاته في القدم، والمعتزلة بالغوا في الإنكار^(٤).

والمحققون عوّلوا في نفي قديمين من الذوات على السمع^(٥). وبعضهم احتجَّ بأنَّه لو

كان واجباً لزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وهو باطل لما يأتي. وإن كان

ممكناً افتقر إلى مرجح، فيكون حادثاً لاستحالة استناد القديم إلى المؤثر.

وأيضاً فإنَّه لا دليل عليه فيجب نفيه.

وأيضاً فإنَّ القدم أخصَّ الصفات، فلو كان مشاركاً لله تعالى في القدم لكانا مثلين،

فيكونان واجبين. وهذه الدلائل فاسدة.

أما الأول: فلبناؤه على أنَّ الحدوث علَّة الحاجة، وقد بيَّنا فساده.

وأما الثاني: فلأنَّ الشيء لا يلزم من نفي الدليل عليه نفيه.

وأما الثالث: فلأنَّ قولهم: القدم أخصَّ الصفات؛ إنَّ عنوانه أنَّه لا يتَّصف به إلا ذات

واحدة فهو المتنازع، وإنَّ عنوانه شيئاً آخر وجب عليهم بيانه.

وأما الحرانانيون^(٦) فقد أثبتوا قُدماً خمسة: اثنان حيَّان فاعلان وهما الباري تعالى

الفاعل لهذا العالم المحسوس، والنفس المتعلِّقة بهذا البدن البشريّ وبالجسم السماويّ

تعلَّق التدبير. وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى الهيولي^(٧).

١. ب: المقصد. ٢. انظر: أنوار الملكوت ٥١.

٣. انظر: المغني ٤: ٢٤١؛ المحصل ١٢٠؛ تلخيص المحصل ١٢٥.

٤. الف: في إنكاره.

٥. انظر في ذلك: رسائل ابن سينا ٢٤٢؛ المباحث المشرقية ٢: ٤٨٢؛ المطالب العالية ١: ١١٩.

٦. هامش م: و يقال: الحرانانية و في ب: الحرانيون. و هم عبدة النجوم و قيل: هم بقية صابئة بين النهرين

القدماء. و كم فرق بينهم و بين الصابئين المذكورين في القرآن تبعه يحيى عليه السلام الذين هاجروا من فلسطين إلى

حران و منهم صبيته خورستان. راجع: الحور العين ١٤٢؛ المحصل ١٢٠؛ تلخيص المحصل ١٢٥؛ الملل

والتحل ٢: ٥٨؛ تبصرة العوام ١٠ و ٢٦؛ شرح المواقف ١٤٧.

٧. انظر: المحصل ١٢٠؛ شرح المواقف ١٤٧.

و قد يُحكى هذا القول عن أفلاطون^(١) القائل بقدّم النفس^(٢). واستدلّوا على قدمه تعالى بالدلائل المشهورة الآتية، و على قدم النفس بأنّها لو كانت حادثة لافتقرت^(٣) إلى مادّة، تكون مرّكبة، هذا خلف^(٤).
و واحد منفعل غير حيّ و هو الهيولي؛ فإنّها لو كانت حادثة لافتقرت^(٥) إلى هيولي^(٦) أخرى، و تسلسل.

و اثنان غير حيّين و لا منفعلين و لا فاعلين، و هما الدهر و الخلاّ. فإنّ الزمان لو كان حادثاً لافتقر إلى زمان، و الخلاّ لو كان حادثاً لأمكن تصوّر رفعه، و هو غير ممكن.
و أمّا جمهور الأوائل فقد ذهبوا إلى قدم العالم السماويّ و الهيولي العنصريّة^(٧). و نحن نبطل هذه المذاهب فيما بعد إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: في تقسيم المحدثات

المحدث بالنظر إلى القسمة العقلية على ثلاثة أقسام:
إمّا أن يكون متحيّزاً أو حالاً في المتحيّز، أو لا يكون متحيّزاً و لا حالاً في المتحيّز.
لكن المتكلّمون أسقطوا هذا الأخير من البين^(٨) إلّا شُرذمة قليلة منهم غير محقّقين، قالوا بوجود الفناء و إرادة الله تعالى و كراهيته^(٩) لا في محلّ^(١٠).

١. أفلاطون بن أرسطون من أشراف اليونانيين و أساطين الحكمة و الطبّ و الهيئة كان تلميذاً لسقراط، واشتهر بعد موته، و قام مقامه. عاش ثمانين سنة و توفّي في السنة التي وُلد فيها الإسكندر و هي سنة ٤٢٨ ق.م. راجع: تاريخ الحكماء للقفطيّ ٣٢؛ طبقات الأطباء و الحكماء ٨١؛ القهرست لابن النديم ٣٠٦؛ الملل و النحل ٩٤: ٢.

٢. انظر: الملل و النحل ٩٩: ٢.

٤. انظر: المحصل ١٢١.

٣. الف، ج: افتقرت.

٥. من: م، و باقي النسخ: افتقرت.

٦. ب: الهيولي.

٧. انظر: المحصل ١٢١. حكى في ذيل المحصل لنصير الدين الطوسيّ هذا القول عن ابن زكريّا الرازيّ.

٨. انظر: المحصل ١٣٥؛ تلخيص المحصل ١٤٢.

٩. الف، ج: كراهية.

١٠. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٦٧ و ١٠٣؛ شرح المواقف ٤٤٧.

وابن شبيب^(١) من المتكلمين قال بوجود البقاء لا في محل^(٢).
و استدلل الجمهور وقالوا^(٣): لو كان هاهنا موجود كذلك لكان مساوياً لله تعالى في
التجرد فيكون مماثلاً له تعالى^(٤)، وإلا لكان التجرد معللاً بحقيقتين مختلفتين وهو
محال؛ لأن المعلول يحتاج إلى العلة المعيّنة لذاته.

وهذا كلام سخيّف^(٥)؛ فإن المعلول يفتقر إلى علة مطلقة، لا إلى علة معيّنة. وتعين^(٦)
الاحتياج إلى هذه العلة إنما جاء من جانب العلة؛ أما المتحيز فإما أن لا يقبل القسمة وهو
الجوهر الفرد^(٧)، أو يقبلها في جهة واحدة وهو الخط^(٨)، ولا يحصل إلا من جوهرين فما
زاد، أو في جهتين وهو السطح، وأقل ما يكون من أربعة جواهر عند قوم وعند آخرين
من ثلاثة، أو في ثلاث جهات وهو الجسم، وأقل ما يكون من ثمانية جواهر أو من ستة
على الخلاف، وقيل من أربعة.

وقيل^(٩): كل ما يقبل القسمة فهو جسم، فجعلوه مركباً من جوهرين^(١٠).
وأما الحال في المتحيز فإنه يسمى العرض؛ فإما أن يكفي في حلوله مجرد المحل أو لا
يكفي، والأول: الأكوان والألوان^(١١) والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والصوت والاعتماد. وأما الذي لا يكفي فيه مجرد المحل، فإما أن يكفي فيه
جزآن فقط وهو التأليف، وإما أن لا يكفي فيه جزآن، فإما أن لا يحتاج إلى الحياة وهو

١. هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصريّ المرحوم. كان من أصحاب النظام وله كتاب في
التوحيد. وهو ممن جمع بين الإرجاء ونفي القدر، غير مرضي عند الفريقين. توفي في منتصف القرن الثالث
الهجري وفي مذهبه خلاف. نسبه الشهرستاني تارة إلى الخوارج (الملل والنحل ١: ١٢٣) وتارة إلى الإرجاء
(فيه ١٢٥). راجع: طبقات المعتزلة ٧١؛ الملل والنحل ١: ٦٠ و ١٢٣ و ١٢٥؛ التبصير في الدين ٣١ و ٩٠.

٢. ب. + واحد. ٣. ب. م. فقالوا.

٤. انظر: أصول الدين للبغدادي ٢٣١؛ المحضّل ١٣٥.

٥. هامش ج: الاستدلال في السلوب لا يوجب الاستدلال في الذات.

٦. ب. م. + وتعين. ٧. م. من م.

٨. م. + هو.

٩. هامش الف، ج: «الأشعريّ وحده». انظر قوله في: قواعد العقائد للطوسي ٤.

١٠. انظر الأقوال في: شرح المواقف ٣٥٣. ١١. م. الألوان والأكوان.

الحياة، وإما أن يحتاج^(١) وهو القدرة والاعتقاد والظن^(٢) والنظر والإرادة والكرهية والألم واللذة والشهوة والنفرة والإدراك^(٣).

ولنشرع الآن في ذكر أحكام هذه الأقسام. ولما كان الجسم عبارة عن جواهر مؤلفة عندهم^(٤)، نظرنا فيه وتركنا الكلام في الجواهر^(٥).

البحث الثالث: في الجسم^(٦) وأحكامه، وفيه قطبان^(٧)

[القطب الأول: في مقوماته^(٨).

اعلم أن الجسم قابل للقسمة بالفعل، فإما أن ينتهي في القسمة إلى حد لا يقبل القسمة أو لا، وعلى التقديرين فالأقسام إما أن يكون حاصلة بالفعل أو لا، فهذه أربعة لا مزيد عليها. أحدها: القول بتركبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الأوائل^(٩).

الثاني: القول بتركبها من أجزاء غير متناهية، وهو قول لبعض الأوائل وللنظام^(١٠).

الثالث^(١١): قبولها للانقسام الغير المتناهي، وهو قول جمهور الأوائل^(١٢).

١. الف: + فيه. ٢. ليس في: ب.

٣. انظر: الرسائل العشر ٧٠: أصول الدين للبيضاوي ٤٠.

٤. هامش م: و أيضاً الجوهر الفرد لا وجود له عند الحكماء.

٥. م: الجوهر.

٦. هامش م: قال في التلويحات: الجسم مركب من المادّة والصورة. وقال في حكمة الإشراق: الجوهر هو المقدار القائم بنفسه، وأنكر وجود الهيولي. قيل: ليس بينهما تناقض.

٧. م: مطلبان. ٨. ب: مقدّماته.

٩. انظر: المحصل ١٦٤.

١٠. ج: و «النظام». وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام البصري، شيخ المعتزلة. انظر بمسائل وآراء مثل القول بالظفرة. مات في خلافة المعتصم لسقوطه من غرفة. راجع: الفهرست لابن التديم ٢٠٥: الفرق بين الفرق ١١٣: الملل والنحل ٥٧: سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤١.

١١. هامش م: يقولون: الجسم المحسوس واحد في نفسه بما أنه واحد عند الحس إلا أنه يقبل انقسامات غير متناهية، لا بمعنى أنه يقبل الانقسامات الغير المتناهية دفعة واحدة، بل بمعنى أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد لا يقبل بعد ذلك... ١٢. انظر: المحصل ١٦٤.

الرابع: قبولها الانقسام المتناهي، وهو قول طائفة^(١) ينسب إلى الشهرستاني^(٢).
والاستدلال للمذهب الأول^(٣) من وجوه:
الأول: أنَّ الحركة والزمان موجودان.
فإنَّما أن يقبلا القسمة حين الوجود وهو محال، وإلَّا لكان الماضي من كلِّ منهما هو الحاضر. وإمَّا أن لا يقبلا القسمة فيلزم أن يكون مطابقهما^(٤) كذلك وإلَّا لانقسما^(٥).
الثاني. إذا وضعنا كرة حقيقيَّة على سطح حقيقي، فإنَّما أن يكون المستقرِّ عليه نقطة فإذا تحرَّكت الكرة تلاقت^(٦) بنقط^(٧) فهي^(٨) مركَّبة منها. وإمَّا أن يكون خطأ أو سطحاً فيكون مضلَّة.
الثالث: النقطة موجودة مشار إليها اتفاقاً، ولأنَّها نهاية موجود^(٩). ولأنَّها^(١٠) بها تحصل الملاقة؛ فإن كانت جوهرأ فهو المطلوب وإن كانت عرضاً فمحَلُّها إن انقسم انقسمت؛ لأنَّها إن حلَّت في جميع أجزاء المنقسم^(١١) لزم تعدُّدها أو انقسامها. وإن حلَّت في بعضه نقلنا الكلام إليه، وإن لم ينقسم فهو المطلوب.
الرابع: لو قبل الجسم الانقسامات الغير المتناهية لكانت الخردلة مساوية للجبل العظيم في الانقسام.
الخامس: برهان أفقليدس^(١٢) دلَّ على وجود زاوية حادَّة هي أصغر الزوايا، فيلزم

١. انظر: تلخيص المحصل ١٨٣؛ نهاية الإقدام ١٣.

٢. هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. وشهرستان اسم لمدينة جي بإصفهان، وناحية سابور من أرض فارس، ومدينة بين نيسابور وخوارزم. ونسبته إلى الأخير. مات بها سنة ٥٤٩ هـ وله ٨٢ سنة. راجع: وفيات الأعيان ٤: ٢٧٣؛ سير أعلام النبلاء ٢٠: ٢٨٦؛ شذرات الذهب ٤: ١٤٩.

٣. هامش م: توقَّف أبو الحسين البصري في إثبات الجوهر الفرد في سائر كتبه. وقال فخر الدين: قبل الخوض في المعاد نفتقر إلى أصليين: الأول معرفة النفس، ومعرفة النفس محتاجة إلى مسألة الجوهر الفرد.

والثاني إثبات الخلأ.
٤. م: مطابقتهما.

٥. الف، ج: لا انقسما.
٦. م: لاقت.

٧. م: بنقطة.
٨. ليس في: الف.

٩. م: موجودة.
١٠. النسخ: ولأنَّ.

١١. ب، ج: المنقسمة.

١٢. هو أفقليدس بن نوطرس بن برينقس المبرِّز في الهندسة. ويقال له أفقليدس المهندس النجار. ولد سنة

الجزء^(١).

قال الأوائل: أما الأول فغير وارد؛ لأنَّ الحركة والزمان متصَّلان ليس لهما أجزاء بالفعل. و انقسامهما إنّما هو بالقوّة كالجسم، و الآن ليس جزءً من الزمان، بل هو حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل. والحدود المشتركة ليست أجزاء من المقادير^(٢).

و أما الثاني فالجواب عنه أنّا نمنع وجود سطح حقيقيّ وكرة حقيقية. ولئن^(٣) سلّمنا ذلك لك لا نسلم تلاقيهما. سلّمناه، لكن نمنع إمكان حركة الكرة فوق السطح. سلّمناه، لكنّا نقول: إنّها في حال الحركة تلاقي السطح بخطّ، والملاقاة بالنقطة إنّما تكون في الآن. والآتات غير متتالية؛ إذ لو تتالت الآتات لاستغني عن هذا التطويل.

و أما الثالث فالجواب عنه أنّ النقطة عرض، و لا يلزم من انقسام المحلّ انقسام الحال فيه، اللهمّ إلّا أن يكون عرضاً سارياً^(٤) في أجزاء محلّه، أما الذي ليس بسارٍ فيه فلا يلزم انقسامه، كالإضافات^(٥) والوحدة.

و عن الرابع أنّ الشناعة تتمّ على تقدير أن تكون مقادير أجزاء الخردلة مساوية لمقادير أجزاء الجبل، أمّا مع التفاوت^(٦) فلا، كتضعيف الألف والألفين:

و عن الخامس أنّ أقلّيدس برهن على وجود زاويةٍ حادّة هي أصغر من كلّ زاوية مستقيمة الخطّين. و لا يلزم من ذلك أن تكون تلك الزاوية أصغر من الزوايا مطلقاً^(٧).

قال المتكلّمون: أمّا الجواب الأول ففاسد؛ لأنَّ الماضي والمستقبل معدومان. فإن لم

٣٢٢ ق. م، و مات سنة ٢٨٣ ق. م قال الشهرستاني: إنّهُ أوّل من تكلم في الرياضيات وأفردها علماً نافعاً. انظر: الفهرست لابن النديم ٣٢٥؛ الملل والنحل ٢: ١٢٢؛ طبقات الأتباء والحكماء ١٠٦؛ لغتنامه دهخدا: ٣١٦٤. انظر برهانه في: المباحث المشرقية ٢: ٣١.

١. انظر الأقوال والبراهين الخمسة في: تلخيص المحصّل ١٨٤ - ١٨٦. راجع برهان أقلّيدس: المباحث المشرقية ٢: ٣١ - ٣٢.

٢. انظر مذهب الأوائل في الزمان والآن: النجاة ٢٢٥؛ رسائل ابن سينا ٤٠؛ التحصيل ٤٦١؛ القيسات ١٨٩.

٣. ب: وإن.

٥. هامش الف: كالأبوة والبنوة.

٤. ب: مساوياً.

٦. الف: تفاوت.

٧. انظر تفصيل ذلك في: رياضيات الشفاء ١٧؛ المباحث المشرقية ٢: ٣١ - ٣٢.

يوجد في الآن زمان وحركة فلا وجود لهما، وإن وجدا^(١)، لزم ما قلنا.

وأما الثاني فإن إنكار وجود السطح والكرة، وحركة الكرة عليه مكابرة.

قوله: «الملاقاة بخط»، قلنا: الكرة دائماً ملاقية للسطح، فإن كان حال^(٢) الملاقاة تلاقي بخط كانت الكرة مضلّعة، وإن كان بنقطة لزم الجوهر. وفي هذا نظر.

وأما الثالث فإنّا قد دلّلنا على أنّ الحال يجب انقسامه لانقسام محلّه.

وقوله: «العرض الساري ينقسم لانقسام محلّه». قلنا: إن عنيت بالعرض الساري هو الذي يوجد في أجزاء محلّه أجزاؤه، كان الموضوع والمحمول واحداً. وإن عنيت أمراً آخر فبيّنه، وأما الإضافات والوحدة فنمنع وجودهما^(٣).

وأما الأوائل فاستدلّوا على إبطال تركّب الجسم من الجواهر الأفراد بوجوده^(٤).

الأول: أنّ الجوهر الواقع في التركّب^(٥) بين جوهرين إن لاقاهما بالأسر لزم التداخل وإن^(٦) كان لا بالأسر لزم الانقسام.

الثاني: أنّ الخطّ المركّب من ثلاثة أجزاء إذا جعلنا فوق طرفيه جزءين^(٧) ثمّ حرّكناهما دفعة تلاتياً عند منتصف الثاني، فانقسم الكلّ.

الثالث: أنّ بقاء الحركات ليس لتخلّل السكنات، فالجزء منقسم.

أما الأول فلكون السريع الحركة مثل الفرس الشديد العدوّ يتحرّك في اليوم دون حركات الشمس، فلو كان بطؤه^(٨) لتخلّل السكون لوجب أن يكون قدر سكونه بقدر فضل حركة الشمس؛ لكنّ الفضل أضعاف حركته فكان يظهر سكونه أضعاف حركته، وهو محال.

وأما بيان الشرطيّة فلا^(٩) لو فرضنا السريع والبطيء ابتداءً بالحركة معاً وقطع السريع جزءاً فالبطيء إن قطع دونه لزم الانقسام، وإن ساواه ظهر المحال.

٢. م: في حال.

١. الف، ب: وجد.

٣. انظر الجوابات في تلخيص المحصل ١٨٥.

٥. ج: التركيب.

٤. انظر: المباحث المشرقة ٢: ٢٣.

٧. هامش م: أحدهما فوق والآخر تحت.

٦. ج: فإن.

٩. ب: فإنّا.

٨. ب: بطء.

الرابع: الدائرة القريبة من المنطقة^(١) إذا تحرّكت جزءٌ فإن سكنت الدائرة القريبة من القطب تفكّكت الكرة، وإن تحرّكت أقلّ من جزء انقسم، وإن ساوتها تساوى المداران المتفاوتان.

الخامس: إذا تحرّكت الشمس جزءً فالظلّ إن تحرّك جزءً تساوى طول الظلّ و مدار الشمس، وإن تحرّك أقلّ لزم الانقسام^(٢).

السادس: السطح المربّع المركّب من ستّة عشر جزءً إن كان بين أجزاء قطره خلوّ؛ فإن وسع للجزء تساوى القطر والضلعان، وهو باطل بشكل الحمار، وإن كان الأقلّ انقسم، وإن لم يكن خلوّ تساوى القطر والضلع. وبرهن أقليدس على بطلانه.

السابع: شكل العروس^(٣) دلّ على أنّ مربّع وتر القائمة مساوٍ لمربّعي الضلعين، فإذا كان كلّ واحد منهما عشرة فالوتر جذر مائتين، وهو منكسر.

الثامن: برهن أقليدس على أنّ كلّ خطّ يمكن تنصيفه، فالمركّب من مفردات يلزم انقسامه^(٤).

التاسع: القول بالجزء ينفي الحركة؛ لأنّ الجوهر إذا تحرّك من جوهر إلى آخر فإن وصف بالانتقال حالّ حصوله في الحيّز^(٥) الأوّل كان كاذباً؛ لأنّه بعدّ لم يشرع فيه. وكذلك إن وصف حالّ حصوله في الثاني لأنّه قد انقطع الانتقال^(٦).

أجاب المتكلّمون^(٧) عن الأوّل بأنّ الملاقة ليست ببعض الأجزاء ولا^(٨) بجميعها، بل بأعراض^(٩) حالّة فيها كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح.

وعن الثاني: المنع من حركتهما؛ لأنّ الحركة تتوقّف على المكان، والحيّز^(١٠) الواحد

١. ج: النقطة.

٢. انظر: المباحث المشرقية ٢: ١٧.

٣. شكل العروس هو أنّ «كلّ» مثلث قائم الزاوية فإنّ مربّع وتر زاويته القائمة يساوي مربّعي ضلعيها. سميّ به لحسنه وجماله. انظر: كشف اصطلاحات الفنون ٧٨٥.

٤. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٢١. ٥. ج: الجزء.

٦. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٢١ - ٢٢.

٧. انظر تفصيل هذه الأجوبة في: شرح المواقف ٣٥٧ - ٣٦١.

٨. ج: - ولا. ٩. هامش م: ومحلّها الجسم.

١٠. ب: والجزء.

لا يصحّ أن يكون مكاناً لهما.

و عن الثالث: أنّ السكون ليس بمحسوس؛ لأنّه عدم الحركة. وهذا لا يتمشّى على قواعدهم^(١) فإنّهم يذهبون إلى وجود السكون، وأيضاً لو كان السكون عدمياً لما ضرّ؛ لأنّ السكون وإن لم يكن محسوساً^(٢) لكن نسبة الجسم إلى الخارج عنه بالمحاذاة الثابتة يكون محسوساً فيعلم سكونه.

و عن الرابع: الالتزام بالتفكيك، والاستبعاد لا يلتفت إليه.

و عن الخامس: بسكون الظلّ في بعض أزمنة حركة الشمس. ولأنّ حركة الظلّ ليس سببها الشمس بل الفاعل المختار.

و عن السادس و السابع و الثامن: أنّها مبنية على وجود دائرة و هو^(٣) إنّما يتمّ بعد إبطال الجزء فلو استدلتهم على إبطاله بثبوتها لزمكم الدور.

و عن التاسع: أنّ الحركة هي الحصول في الحيّز الثاني.

واعلم: أنّ هذه الأجوبة بعضها مدخول. واستدلّ الفريقان على إبطال مذهب النّظام بأنّ المسافة المتناهية المقدار لا يمكن قطعها إلّا بعد قطع أنصافها. وأنصاف أنصافها إلى غير النهاية، فلا يمكن قطعها إلّا في زمان غير متناهٍ^(٤)، ولأنّ البطيء إذا ابتدأ بالحركة قبل السريع يجب أن لا يلقيه السريع^(٥)، ولأنّ المقدار يزيد بزيادة الأجزاء، فالمقدار المؤلّف من غير المتناهي يجب أن يكون غير متناهٍ.

قال الشيخ^(٦) إنّ الكثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ فيها آحاداً موجودة^(٧)،

١. هامش م: أي المتكلمين؛ لأنّه عندهم هبولى.

٢. هامش م: لأنّ المحاذاة لازمة للسكون، وتحقّق اللازم يستدعي تحقّق الملزوم.

٣. هامش م: و هي. ٤. انظر: المحصّل ١٦٦؛ تلخيص المحصّل ١٨٥.

٥. ب: للسريع.

٦. أبو عليّ بن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن البخاريّ ثمّ البخاريّ: صاحب التصانيف في الطبّ والفلسفة والمنطق. قال: وكنت كلّما أتخير في مسألة تردّدت إلى الجامع و صليت و ابتهلت إلى مبدع الكلّ حتّى فتح لي المنطق منه. نزل الريّ، و خدم مجد الدولة، و خرج إلى قزوین و همدان، عاش ٤٨ سنة، و مات بهمدان سنة ٤٢٨ هـ. راجع: الكامل في التاريخ ٩: ٤٥٦؛ وقيّات الأعيان ٢: ١٥٧؛ العبر ٣: ١٦٥؛ شذرات الذهب ٣: ٢٣٤؛ ميزان الاعتدال ١: ٥٣٩.

٧. انظر: إلهيات الشفاء ١٠٤.

فلنأخذ^(١) منها قدرًا من الأحاد ونؤلفها^(٢)، فإما أن يتزايد^(٣) الحجم على الواحد أو لا، والثاني باطل، وإلا لما كانت المقادير مؤلفة منها، والأول يوجب وجود جسم متناهٍ في الأجزاء، فبطلت^(٤) كليتهم المحصورة^(٥)، ويكون نسبة هذا الجسم إلى المؤلف من غير متناهٍ^(٦)، نسبة متناهٍ^(٧) إلى متناهٍ^(٨)، لكنّها هي بعينها نسبة الأجزاء إلى الأجزاء. فنسبة المتناهي^(٩) إلى المتناهي^(١٠) هي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي^(١١)، هذا خلف. فإذا لا شيء من الأجزاء^(١٢) المتناهية الأقدار^(١٣) غير متناهية الأجزاء. والنظام أجاب عن الأولين بالطفرة^(١٤)، وهي غير معقولة مع^(١٥) وعدم القطع^(١٦)، ومعه لا تقع.

وعن الثالث: بالتداخل وهو باطل لما سيأتي. واستدل^(١٧) النظام على إثبات الطفرة بوجوه:

أحدها: أنا نفرض برأ طولها مائة ذراع، وفي نصفها خشبة، وفي الخشبة حبل مشدود طوله خمسون ذراعاً إلى أسفل البئر، وفي طرف الحبل الأسفل دلو، ثم أخذنا حبلاً آخر خمسون ذراعاً وشددنا فيه حلقة وجعلناها في طرف الحبل الذي في الخشبة، ثم جذبنا الدلو فإنه يصعد الحبل خمسين ذراعاً، ويصعد الدلو مائة ذراع. الثاني: نفرض بيتاً طوله ألف فرسخ، وفتحنا فيه فتحة مقابلة للشمس فإنه حين تطلع الشمس يقطع شعاعها مسافة البيت. ومحال قطع هذه المسافة الطويلة في الزمان اليسير.

-
١. م: فليأخذ.
 ٢. ب: مؤلفها، م: و يؤلفها. في هامش م: جسماً.
 ٣. م: تزايد.
 ٤. ب: فليطلب.
 ٥. هامش م: وهي أن الجسم غير متناه.
 ٦. هامش الف: أي المقدار.
 ٧. هامش م: في المقدار.
 ٨. هامش الف، ج: أي نسبة المقدار إلى المقدار.
 ٩. هامش الف: أي هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء.
 ١٠. هامش الف، ج: أي نسبة المقدار إلى المقدار.
 ١١. هامش الف: أي هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء.
 ١٢. ج، م: الأجسام.
 ١٣. الف: المقدار.
 ١٤. انظر: المعتمد في أصول الدين ٣٨-٣٩؛ شرح المقاصد ٣: ٣٦، ٤٣.
 ١٥. ب: على.
 ١٦. هامش ج: أي مع عدم قطع المسافة.
 ١٧. الف: فاستدل.

الثالث: أن الشمس وقت طلوعها يبلغ ضوؤها إلى أقصى^(١) نصف كرة الأرض^(٢).
أجاب المتكلمون عن الأول، فقالوا: إنما كان^(٣) كذلك؛ لأن حركة الجبل الأعلى نصف حركة الدلو، وإلا فبالنسبة إلى الجبل الأسفل فإنه لم يقطع إلا مائة ذراع؛ لأن الجبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها، فانقلب بحركة الجبل الأعلى فصار من نصفها إلى أعلاها، ومن نصفها إلى أسفلها خمسون و إلى أعلاها خمسون. فإذا انقلب الجبل من أسفلها إلى أعلاها^(٤) والدلو فيه، فقد مرّ الدلو بجميع البئر. وليس ذلك لأجل الطفرة؛ لأننا لو فرضنا في الدلو آلة محدّدة و جرنناه على جذع فإنه يظهر أثر ذلك المحدّد في جميع الجذع، ولو كان للطفرة لظهرت^(٥) العلائم في موضع دون موضع^(٦).
وأجابوا عن الثاني بأن البيت فيه أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الفتحة ظهرت الأجزاء.

وأجابوا عن الثالث بأن الضوء ينسبط على الأرض من طلوع الفجر على التدريج، فإذا طلعت الشمس من الأفق اتّصل ضوؤها^(٧) بذلك الضوء، فلذلك يصل إلى أقصى الأرض^(٨)، وهذان سخيفان.

والجواب الحقّ أن الضوء يحدث في البيت حالّ مقابلة الفتحة للشمس دفعة واحدة من غير أن يسري فيه شعاع. وهؤلاء إنما أقدموا على هذا الجهل بسبب ظنّهم أن الشعاع جسم، ونحن سنحقّق خطأهم في هذا.

وذهب ديمقراطيس^(٩) وأتباعه^(١٠) إلى أن الأجسام المنقسمة بالفعل متكرّرة بالفعل،

١. ب: أقصر. ٢. انظر: شرح المقاصد ٣: ٣٦، ٤٣.

٤. ب: أعلاها.

٦. ب: موضع.

٨. انظر: شرح المقاصد ٣: ٤٠-٤٣.

٣. ليس في: ب.

٥. ب: أظهرت.

٧. ب: جزءها.

٩. هو «ديمقراطيس» أو «ديمقريطس» أو «ديمقريطس» على اختلاف الضبط. كان من الحكماء الأقدمين في اليونان. عاش في القرن الرابع قبل الميلاد وكان معاصراً لأبقراط و تلميذاً لأرسطو. حكى لنفسه رحلات إلى بلاد و بقاع لم يرها غيره. انظر مزيد ترجمته في: طبقات الأطباء والحكماء ٩٤٤؛ تاريخ البعقوبي

١١٩: تاريخ الحكماء للفتنّي ٢٥٢؛ الملل والنحل ٢: ١٠٧.

١٠. ب، ج: وتباعه.

و ينتهي إلى أجسام صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاكي^(١). وذلك لأنه لما رأى حجة المتكلمين على تركبها من المتناهية اعترف بها، ورأى^(٢) حجة الأوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي، أذعن لها ظاناً أنه قد^(٣) أصاب التحقيق. و بنس ما ظن! خصوصاً، و عنده أن الأجزاء متفقة في الحقيقة متخالفة في الأشكال. فإذن يلزمها لازم متفق، وهو إما الانقسام الانفكاكي أو عدمه. والثاني^(٤) فاسد، وإلا لما انقسمت، فإذاً الأول حق.

و ذهب الأوائل^(٥) إلى أن الجسم لفظ مشترك بين معينين:

أحدهما: الكم المتصل القارّ الذات المنقسم في الجهات الثلاث، و هو الجسم التعليمي^(٦)، و هو عرض.

الثاني: الجسم الطبيعي، و هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، و هو محلّ للأول. و^(٧) يعنون بالجوهر غير ما يعني^(٨) به المتكلمون، و سيأتي بيان مرادهم منه. و هذا عندهم مركّب من الهولي و هي الجوهر القابل، و من الصورة و هي الجوهر المتصل بذاته. و استدلّ عليه الشيخ في إلهيات الشفاء^(٩) بوجهين:

أحدهما: أن الجسم قد ثبت أنه متصل و يعرض له الانفصال. و المتصل لا يقبل الانفصال، و إلاّ لكان الشيء قابلاً لعدمه. فلا بدّ من شيء قابل للاتصال والانفصال، و هو الهولي.

الثاني: أن الجسم من حيث هو متصل، هو بالفعل؛ و من حيث هو مستعدّ أي استعداد كان، فهو بالقوّة^(١٠)؛ فالذي له الفعل غير الذي له القوّة أعني الهولي^(١١).

١. قريب منه في: طبيعيات الشفاء ١: ١٨٤. ٢. ب: فرأى.

٣. ليس في: الف. ٤. ب: والتالي.

٥. انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ١: ٢٣٥؛ شرحي الإشارات ١: ٥.

٦. الف: التلمي. ٧. م: -و.

٨. ب، م: نغني. ٩. انظر: إلهيات الشفاء ٦٧.

١٠. هامش الف: سواء كان طولاً أو عرضاً أو عمقاً.

١١. الف، ج: للهولي.

وهذان ضعيفان:

أما الأول: فلاَّنه مبنيّ على اتّصال الجسم^(١)، والمتكلّمون قد بيّنوا أنَّه مركّب من الأجزاء^(٢).

وأيضاً فهو مبنيّ^(٣) على ثبوت الإمكان، وأيضاً فإنَّه مبنيّ^(٤) على كون الاتّصال أمراً مقوماً للجسم غير عارض له.

وأما الثاني: فلاَّنه يبتنى على أنَّ المتّصف بالقوّة والفعل متغاير^(٥)، وهو حقّ لو كان القوّة لشيء والفعل لذلك الشيء، أما إذا كان الشيء متّصفاً بالقوّة بأمر ومتّصفاً بالفعل بأمر آخر، لم يلزم منه إحالة^(٦).

وأيضاً فإنَّه يرد على الهيولى.

تذنيب: قالوا: المادّة^(٧) لايجوز أن تفارق الصورة. واستدلّ عليه في إلهيات الشفاء^(٨)

بوجهين:

أحدهما: أنَّ الهيولى لو فرضت خالية عن الصورة فإمّا أن تكون ذات وضع أو لا تكون. والأوّل باطل، وإلّا لافتقرت إلى هيولى أخرى وتسلسل، والثاني باطل؛ لأنّها عند الاقتران صارت ذات وضع، فلا بدّ لها من محلّ يكون أولى بها من غيره. فالأولويّة إن حصلت قبل المقارنة فهي وضعيّة^(٩)، أو بعدها لم يجب تخصيصها^(١٠) بجزئيّ دون آخر، والكاثر^(١١) إنّما تخصّص بسبب وضع سابق وهاهنا فرضناها [الهيولى] مجردة.

الثاني: أنَّ الهيولى إن كان وجودها وجود قابل حسب، وجب وجود المقبول دائماً معها، وإلّا اختلف^(١٢) القبول، وإن كان لها وجود خاصّ فلا تكون هي الهيولى.

١. هامش م: ولا أجزاء له.

٢. انظر: شرح المواقف ٣٥٧.

٣. ج: يبتنى، م: يبنى.

٤. من: الف، وباقي النسخ: يبتنى.

٥. ب: مغاير.

٦. هامش الف: محال.

٧. الف: فالمادّة.

٨. انظر: إلهيات الشفاء ٧٢ - ٧٤.

٩. هامش م: ويلزم الانقسام.

١٠. الف: تخصّصها.

١١. هامش ج: مكان. هامش الف: مثل القطرة النازلة.

١٢. الف: اختلف.

و هذان ضعيفان.

أما الأول: فلا تَهْ جاز أن يكون مع عدم المقارنة أولى ببعض الأحياز عند اتصافها بالصورة، وتكون تلك الأولوية^(١) حاصلة بسبب أمور عارضة لها. سلّمنا^(٢) أنها لا تكون أولى، فلم لا تحصل في الحيّز باختيار الفاعل؟ سلّمنا^(٣)، لكن يجوز أن تحصل الأولوية بعد الاقتران.

قوله: إنها لا تتخصّص بجزئيّ دون آخر؛ إذ لا وضع. قلنا: لا نسلم عدم التخصّص^(٤). وما يدريك بانحصار التخصّص في الوضع؟ سلّمنا، لكن هذا يدلّ على امتناع اقتران المجردة بالصورة، أمّا على امتناع مجردة غير مقترنة، فلا.

و أمّا الثاني: فلا نقول: قبول الهيولى لشيء لا يستلزم وجود المقبول دائماً، فإنّه لو قيل بعكس هذا في العنصريّات على قولك لكان أحقّ.

تذنيب: وعكسوا هذا الحكم أيضاً كليّاً، وذلك لأنّ الصورة دائماً قابلة للانقسام، فدائماً لها الهيولى، ولأنّ الصورة لا توجد إلّا متناهية مشكّلة. ويستحيل أن يعرض الشكل^(٥) لها لذاتها، وإلّا لا تفقت الأجسام في الشكل. وكذلك إن جعل بالفاعل، لأنّه متساوي النسبة إلى الكلّ، فلا بدّ من مشاركة المادّة. وأنت خبير بضعف هذين البرهانين. تذنيب: وإذا ثبت تلازمهما فلا بدّ من عليّة منهما أو مستفادة من خارج، على وجه يقتضي تعلّق إحداهما بالأخرى. وهذا حقّ؛ فالعلّة لا تجوز أن تكون هي الهيولى؛ لأنّها قابلة، ولأنّها مشتركة في العنصريّات. فإن كانت هي الصورة فلا تكون مطلقة، بل إن كانت، فشريكة؛ لأنّ المطلق يعدم المعلول بعده، فيجب أن يكون للهيولى^(٧) هيولى^(٨)، هذا خلف.

٢. هامش الف: عدم الأولوية ببعض الأحياز.

٤. م: التخصيص.

٦. م: وإذ.

٨. هامش الف: العقل الفعّال.

١. الف: الأوليّة.

٣. م: وسلّمنا.

٥. م: من.

٧. م: الهيولى.

تذنيب: الصورة الجسميّة لا تكفي في تقويم المادّة، بل لا بدّ من صورة أخرى نوعيّة؛ لأنّ الأجسام لا تخلو إمّا أن تكون قابلة للتشكّل^(١)؛ إمّا بعسر وإمّا بسهولة، وإمّا أن لا تكون قابلة له. فالاختلاف في هذه المعاني لا يعود إلى الهيولى القابلة، ولا إلى الصورة المشتركة، ولا إلى الفاعل المتّحد. فلا بدّ من أمر آخر هو صورة تختلف نوعيّات الأجسام بها، ولأنّها مختلفة في^(٢) استحقاق^(٣) الأمكنة، فهي مختلفة في المقتضيات.

تذكير: ولما انساق الكلام إلى هاهنا فخليق بنا أن نجدّد عهداً بذكر^(٤) براهين لقواعد سلفت لهم نافعة فيما مضى وسيأتي، وذكر^(٥) شكوكٍ وحلّها.

قاعدة: الهيولى مشتركة في العنصريّات. برهانه أنّ الأجسام العنصريّة يتكوّن بعضها من بعض. اعتبر النار المنفصلة عن الشعلة^(٦) والقماقم المحماة بالنار المنشقّة. ومن أنكر الكون والفساد فغالط؛ لأنّه منكر للمحسوسات.

قاعدة: الفاعل لا يكون قابلاً. وهذا وإن كان خليفاً أن يذكر فيما بعد؛ لكن لما ابتنى عليه ما قبله وما بعده، اخترنا ذكره هاهنا.

برهانه أنّ الفاعل من حيث إنّ الفعل صادر عنه واجب عنه، ومن حيث إنّ الفعل مقبول له ممكن. والشيء الواحد حقّاً لا يكون نسبته إلى الشيء الواحد نسبتي إمكان وجوب، فهما لمختلفيّين. وهذا فاسد؛ لأنّ الإمكان إمّا هو للفاعل من حيث أنّه قابل، والوجوب له من حيث أنّه فاعل، وهو من حيث هو واحد. فالحاصل أنّ تكثر الحينيّات لا يقتضي تكثر الأجزاء^(٧).

فإن قلت: ينتظم قياس من الشكل الثاني هكذا: الفاعل من حيث أنّه فاعل يجب له^(٨) الأثر، والقابل من حيث أنّه قابل لا يجب له^(٩) الأثر، ينتج: فالفاعل من حيث أنّه فاعل

٢. ليس في: ب.

٤. ب: يذكر.

٦. هامش ج: الشعلة عندنا.

٨. ليس في: ألف.

١. الف: للشكل.

٣. ب: الاستحقاق.

٥. م: يذكر.

٧. هامش الف: + ذوات.

٩. ليس في: الف، ب.

مغاير للقابل من حيث إنه قابل.

قلت: النتيجة حقّة وليست محصّلة للمطلوب؛ لأنّ المطلوب هو أنّ ماهيّة الفاعل من حيث هي غير ماهيّة القابل، فإن كان المطلوب أنّ الفاعل من حيث أنّه فاعل غير القابل من حيث أنّه قابل، سلّمنا، ولا يتمشّى لكم مباحث بنيتموها على هذه القاعدة. شكّ: قيل^(١): الصورة لا تكون علّة للهويلى؛ لأنّها حالة فيها، والحال محتاج جواب^(٢): إنّ الصورة علّة للهويلى، وعلّة للحلول بعد وجود الهويلى من غير احتياج في قوامها إليها. وأيضاً: الحال هو المتشخّص، والعلّة هي المطلقة فلا دور.

[شكّ] آخر:

قيل^(٣): التلازم لا يقتضي العلّية، كالمضافين^(٤).

جوابه: أنّه لو لا علّية أحدهما للآخر لأمكن فرض كلّ واحد منهما مع^(٥) عدم الآخر، فلا تلازم والمضافان بينهما علّية، ولا دور؛ إذ كلّ واحد يفتقر إلى ما لا يفتقر إليه الآخر، وفي الأخير نظر.

[شكّ] آخر:

قيل^(٦): الصورة تعدم والهويلى^(٧) باقية، فلا تكون علّة.

جوابه: أنّ المعدوم ليس بعلّة^(٨) وما هو علّة لا يعدم؛ إذ المعدوم، الصورة الشخصية

١. انظر: إلهيات الشفاء ٧٩ - ٨٠.

٢. ب: وجواب.

٣. انظر: نفس المصدر ٨٠.

٤. هامش الف، ج: الإضافة على ضربين: حقيقيّ ومشهوريّ، أمّا الأوّل فكا لأبوة والبنوة. و أمّا الثاني فكالابن والأب، فقوله دام ظلّه: «افتقر كلّ واحد إلى ما لا يفتقر إليه الآخر فلا دور»، مراده أنّ البنوة تفتقر إلى الأب والأبوة إلى الابن. ووجه نظره فيه من حيث إنّ الأب والابن بينهما تلازم مع عدم الافتقار في العلّية. ومن هذا يحصل المقصود. وهو أعلم.

٦. انظر: إلهيات الشفاء ٨٠ - ٨٤.

٧. هامش ج: الهويلى تحتاج إلى صورة مطلقة، ومن حيث هي قابلة والصورة تحتاج إلى هويلى معيّنة

٨. ب: لعلّة

ومن حيث هي فاعلة فلا دور.

والعلة الصورة الكلية وهي باقية.

تتمتع: ذهب أبو البركات البغدادي^(١) إلى أنّ الجسم واحد في نفس الأمر ليس بمركب من الأجزاء، ولا من الهيولى والصورة. ونقل هذا المذهب عن الأوائل، وقال: إنهم يعنون بالهيولى: الجسم من حيث هو^(٢)، ويعنون بالصورة: الصورة^(٣) النوعية، أعني النارية والمائية وغير ذلك^(٤) وإلى هذا المذهب ذهب صاحب^(٥) المطارحات.

و ذهب النظام والتجّار^(٦) و ضرار^(٧): إلى أنّ الجسم مركّب من أعراض هي اللون والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة^(٨). و^(٩) هو في غاية السخافة؛ فإنّ الأعراض تفتقر إلى المحلّ الذي هو الجسم، والجسم يفتقر إلى أجزائه، فلو كانت هذه الأعراض هي أجزاء الجسم لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين.

١. هو هبة الله بن عليّ بن ملكا البلديّ، أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان: طبيب حكيم؛ له كتاب «المعتبر في الحكمة». كان يهودياً وأسلم في آخر عمره. وكان في خدمة المستنجد بالله العبّاسيّ. وأصابه الجذام، فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده بعد أن جوعها، فبالت في نهشه، فتبرأ من الجذام وعمي، وتوفّي سنة ٥٤٧ أو ٥٥٠ هـ. راجع: طبقات الأطباء والحكماء ١: ٢٧٨؛ أخبار الحكماء ٢٤٤؛ كشف الظنون ١٧٣؛ تاريخ الحكماء للقفطيّ ٤٦٨؛ سير أعلام النبلاء ١٢: ٢٤٤؛ الأعلام للزركليّ ٩: ٦٣.

٢. الف: هو هو. ٣. ليس في: ب، ج.

٤. انظر مذهب أبي البركات في:المعتبر في الحكمة ٢: ١٦، ٢٥. وانظر مذهب الأوائل في:المباحث المشرقية ٢: ٤٨، ٢٣.

٥. أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقّب بشهاب الدين السهرورديّ، الحكيم المقتول بحلب، كان من علماء عصره، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيليّ بمدينة مراغة من أعمال آذربيجان... وقُتل في أواخر سنة ٥٨٦ هـ. راجع: وفيات الأعيان ٦: ٢٦٨؛ لسان الميزان ٣: ١٥٦؛ معجم الأدباء ١٩: ٣٤؛ النجوم الزاهرة ٦: ١١٤؛ العبر ٤: ٢٦٣. انظر قوله في: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ٨٠، ٨٦. ٦. أبو عبد الله الحسين بن محمّد بن عبد الله التجّار، من المتكلمين المجبرة. له كتب كثيرة: منها كتاب القضاء والقدر وكتاب الموجد وكتاب الرسل، ومات حدود سنة ٢٢٠ هـ. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٢٩؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٥٤؛ معجم المؤلفين ٤: ٥٣.

٧. أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي: صاحب مذهب الضرارية من فرق الجبرية. كان في بدء أمره تلميذاً لواصل بن عطاء المعتزليّ، ثمّ خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر، وأسس الضرارية. مات زمن الرشيد. راجع: سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٤؛ الفهرست لابن النديم ٢١٤؛ التبصير في الدين ٩٥؛ ميزان الاعتدال ٢: ٢٣٨؛ لسان الميزان ٣: ٢٠٣.

٨. انظر: المحصل ١٦٩؛ تلخيص المحصل ١٨٩.

٩. ب - و.

و أيضاً الأجسام متساوية في الجسميّة، ومتباينة بهذه الأعراض. و هؤلاء لما وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه الأعراض جعلوه عبارة عنها. فالغلط نشأ لهم من أخذ لازم^(١) الشيء مكان ذلك الشيء. فهذه المذاهب خلاصة ما قرأناه^(٢) من زير الأولين.

القطب الثاني^(٣): في أحكام الأجسام وفيه مسائل:

مسألة: اختلف الناس في حدوث الأجسام.

فذهب أرباب الملل إلى حدوثها.

و ذهب أرسطو^(٤) و ثامسطيوس^(٥) و أبو نصر^(٦) و أبو علي و أتباعهم إلى أن الأجسام السماوية قديمة، و أن هيولى الأجسام العنصرية قديمة أيضاً، و أما صورها الجسميّة والنوعيّة فحادثة^(٧) و كذلك الأعراض التابعة لها. و ذهب انكساغورس^(٨).

١. ب: لازمة. ٢. ب، م: قرّناه.

٣. من البحث الثاني.

٤. هو أرسطاليس بن نيقوماخس بن مازان من ولد اسقليداس: الذي اخترع الطبّ اليونانيّين و لقب بالمعلّم الأوّل، و هو من تلاميذ أفلاطون. و يقال: إنّه نظر في الفلسفة بعد أن أتى عليه من عمره ثلاثون سنة. و توفيّ أرسطاليس و له ٦٦ سنة في آخر أيّام الإسكندر سنة ٣٢٢ ق. م. راجع: الفهرست لابن التديم ٣٠٧؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٤٩؛ صوان الحكمة ١٣٥.

٥. ثامسطيوس: هو من الفلاسفة القدماء. كان كاتباً ليوليانس ملك الروم بعد جالينوس و من شارحي كتب الحكيم أرسطوطاليس حواليّ سنة المائة قبل الميلاد. راجع: طبقات الأطباء والحكماء ١٤٦؛ مختصر الدول ١٣٩؛ الفهرست لابن التديم ٣١٤.

٦. أبو نصر الحكيم محمّد بن محمّد بن طرخان التركيّ الفارابيّ؛ له تصانيف في المنطق والحكمة، و لقي متى بن يونس صاحب المنطق و أخذ عنه. و رحل إلى مصر و دمشق، و هو أوّل من اخترع القانون. في الموسيقى توفيّ بدمشق في رجب سنة ٣٣٩ هـ، و هو من أبناء الثمانين. راجع: سير أعلام النبلاء ١٥، ٤١٦؛ العبر ٢٥١؛ شذرات الذهب ٢: ٣٥٠. ٧. ح: حادثة. انظر قولهم في: المحصل ١٧١.

٨. من الحكماء السبعة، من أهل «مليطة» رأى في الوجدانيّة مثل ما رأى «تاليس» و خالفه في المبدأ الأوّل، و حكى عنه أنّه قال: إنّ أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكلّ، و هو أوّل من قال: «الكومن» و «الظهور». توفيّ سنة ٥٤٧ ق. م. راجع: الملل و النحل ٢: ٦٩؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٨٣؛ صوان الحكمة ١١٤.

وفيثاغورس^(١) وسقراط^(٢). وجميع الثنوية^(٣) وغيرهم إلى أن مَادَّة العالم قديمة^(٤)، ثم قال بعضهم: تلك المادَّة جسم إذا جمد^(٥) صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً.

وزعم^(٦) بعضهم أن ذلك الجسم هواء، وآخرون أنه النار.

وانكساغورس قال^(٧): إنه^(٨) الخليط وهو أجسام صغار غير متناهية من كل نوع من الأنواع عدد من تلك الأجزاء غير متناهٍ؛ إذ اجتمع من أجزاء نوع من الأنواع منها أجزاء، ظهرت للحس.

وديمقراطيس^(٩) قال: إن أصل العالم أجزاء كثيرة^(١٠) كرية الشكل، لا تنقسم فكاً^(١١) وينقسم وهماً^(١٢). وهي متحركة لذاتها. فاتفقت في بعض حركاتها أن تصادمت، فحصل منها هذا العالم^(١٣).

والثنوية قالوا: أصل العالم هو النور والظلمة.

وفيثاغورس قال: مبادئ العالم هي الأعداد المتولدة عن الوحدات، والوحدة قائمة بنفسها. فإذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة، ومن اجتماع نقطتين يتولد الخط،

١. فيثاغورس بن سارخس، من أهل «ساميا». وكان في زمان سليمان عليه السلام وأخذ الحكمة من أصحابه وبعد من الحكماء السبعة في القرن السادس قبل الميلاد. بلغ في الرياضة إلى أن وصل إلى مقامات، له آراء في الإلهيات والعدد والمعدود خالف فيها الحكماء قبله وخالفه فيه من بعده، وإليه ينسب الفيثاغوريون الهنود. يقال: إنه هرب من ملك زمانه فركب البحر حتى صار إلى جزيرة فأحرق فيها بالنار. راجع: الملل والنحل ٢: ٢٨؛ تاريخ البقوي ١: ١١٩؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٣٥٥.

٢. سقراط بن سقراطيس، كان من الحكماء اليونانيين ومن أهل مدينة «أثينة» مدينة العلماء والحكمة، لم يدون منه كثير شيء. قتله اليونانيون؛ لأنه خالفهم، والذي خرج من كتبه، مقالة في السياسة، ومن أصحاب سقراط وأفلاطون. عاش ٨٠ سنة. راجع: الفهرست لابن النديم ٣٠٦؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٢٧٥؛ صوان الحكمة ٨٣.

٣. الثنوية فرقة قالوا بانيثية الإله؛ إله الخير وإله الشر. انظر: الملل والنحل ١: ٢٢٤.

٤. انظر: المحصل ١٧٣. م. ٥. خمد.

٦. ب. فزعم. ٧. انظر: المحصل ١٧٢.

٨. هامش الف: جسم. ٩. ج. ديمقراطيس.

١٠. هامش الف: فعل. ١١. ب. كبيرة.

١٢. ب. فهماً. هامش الف: قوة. ١٣. انظر: المحصل ١٧٢.

والسطح من اجتماع خطّين، والجسم من اجتماع سطحين^(١).

لنا^(٢): على الحدوث وجهان:

الأول: أنّها لو كانت أزليّة لكانت إمّا متحرّكة وإمّا^(٣) ساكنة. والقسمان باطلان، فالمقدّم باطل^(٤). أمّا بيان أنّها ليست متحرّكة فلو جوه:

الأول: أنّ الحركة ماهيّة المسبوقة بالغير، وهو ينافي الأزليّ.

الثاني: أنّ الحركات كلّ واحدة^(٥) منها حادث قد تقدّمه عدم، فمجموع عدّماتها سابق^(٦) على وجوداتها. فإن حصل معها في الأزل حركة لزم استواء السابق والمسبوق، هذا خلف.

وإن لم يحصل كانت حادثة^(٧).

الثالث: أنّ حركة ما من الحركات إن^(٨) كانت أزليّة و كانت غير مسبوقه فهي أول الحركات فانتهت، وإن كانت مسبوقه كان الأزليّ مسبوقاً، وإن لم يكن شيء من الحركات أزليّاً فالمجموع حادث، وهو المطلوب.

الرابع: لو كانت الحركات غير متناهية كان اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا يتناهي.

الخامس: نفرض من اليوم إلى الأزل جملة، ومن خلق آدم إلى الأزل أخرى ونطبق، فإمّا أن يتساويا فيكون متفاوت متساوياً وهو محال، وإمّا أن يختلفا في الجانب^(٩) الأزليّ فالكلّ حادث.

و أمّا بيان أنّها ليست ساكنة فلاّنها لو كانت ساكنة لزم أن لا تتحرّك والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة أنّ السكون حينئذٍ أزليّ، فلا يعدم؛ لما بيّنا أنّ الأزليّ يستحيل عدمه.

١. ب، ج: السطحين. انظر قول فيثاغورس في: المحصل ١٧٥.

٢. ب: أمّا.

٣. م: أو.

٤. الف: مثله.

٥. ب، ج: واحد.

٦. ليس في: ب.

٧. انظر: المحصل ١٧٦.

٨. ليس في: ب.

٩. ب: الجوانب.

وأما بيان بطلان التالي فلأنّ الحسّ دالّ عليه (والخصم يساعد عليه)^(١) أيضاً، فإنّ الأجسام البسيطة موجودة، والوضع بمعنى المقولة لها غير واجب فيمكن زواله، فصحت الحركة.

ولأنّ معنى السكون هو اللبث أكثر من زمان واحد، فما هيته تقتضي تقدّم شيء من الزمان عليه. والأزليّ لا يتقدّمه^(٢) زمان. وإذا ثبت أنّ الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، ومعهما^(٣) يستحيل أن تكون أزليّة. فهي حادثة.

فإن قيل: هذه المنفصلة تبني^(٤) على وجود المكان وهو ممنوع.

سلمنا ثبوت المكان، لكن نمنع الحصر.

بيانه: أنّ الجسم في أوّل زمان وجوده غير متحرّك وغير ساكن.

سلمنا، لكن نمنع استحالة وجود الحركة في الأزل.

قوله في الأوّل: الحركة معناها المسبوقة، والأزل ينافيها.

قلنا: هذا الكلام مبنيّ على تفسيركم الحركة بما ادّعيتموه والخصم لا يساعدكم على هذا.

قوله في الوجه الثاني: مجموع العدمات سابق على الحركات.

قلنا: العدم نفي محض فلا يصحّ وصفه بالسبق.

سلمنا، لكن تدعون أنّ مجموع العدمات سابق على مجموع الوجودات، أو على نوع الوجودات، أو على كلّ واحد واحد.

والأوّل والثاني ممنوعان. والثالث: مسلم، ولكن لمّ قلتم: إنّّه إذا كان سابقاً على كلّ واحد كان سابقاً على المجموع؟ ثمّ ما تريدون بهذا السبق؟ إن أردتم السبق الزمانيّ افتقر إلى ثبوت زمان^(٥)، وإن أردتم غيره لم ينفعكم.

قوله في الوجه الثالث: إن كانت حركة ما أزليّة انتهت الحركات، وإن لم يكن شيء من

٢. الف: لا يقدّمه.

٤. ج: تبني. م: تبني.

١. ليس في: الف.

٣. ب: معها.

٥. ب: الزمان.

الحركات أزلّياً فالكلّ حادث.

قلنا: تمنون بقولكم: «إن لم يكن شيء من الحركات أزلّياً كان الكلّ حادثاً» السلب الكلّي^(١) أو السلب عن الكلّ^(٢)؟ فإن عنيتم الأوّل التزامه، ولكنّ الملازمة ممنوعة. وإن عنيتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتة؛ لأنّه لا يلزم من عدم كون شيء ما من الحركات أزلّياً أن يكون الكلّ حادثاً.

قوله في الوجه الرابع: اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له.

قلنا: هذا يفهم منه معنيان:

أحدهما: إنّ اليوم والحوادث كلّها معدومة في وقت، ثمّ إنّ اليوم في ذلك الوقت يحكم عليه بامتناع الوجود إلّا بعد انقضاء الحوادث.

والثاني: إنّ اليوم لا يوجد حتّى توجد أمور متتالية لا تنتهى في المبدأ. فإن عنيتم الأوّل سلّمنا استحالاته، لكن لا نسلم أنّ الحوادث لو كانت غير متناهية لتوقّف وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى، وإن عنيتم الثاني سلّمنا لزومه و منعنا استحالاته؛ فإنّه هو المتنازع.

قوله في الخامس: نفرض جملتين، إحداهما أنقص من الأخرى^(٣) ونطبّق فتتأهى. قلنا: التطبيق إنّما يفرض في^(٤) أمور محصّلة مرتّبة ترتيباً عقلياً أو وضعياً. أمّا المعدومات فلا يصحّ فرض التطبيق فيها.

سلّمنا صحّة الدلائل على استحالة وجود الحركة في الأزلّ لكن ممّا ما يعارضه، وهو أنّ الحركة لو كانت ممتنعة في الأزلّ لكان امتناعها إمّا أن يكون لذاتها فكان يجب أن لا توجد، هذا خلف، وإمّا أن يكون لغيرها فإن كان واجب الوجود استحالة وجودها أيضاً، و^(٥) إن كان ممكن الوجود انتهى إلى واجب الوجود أو تسلسل، وهو محال.

سلّمنا أنّها ليست متحرّكة، فلم لا تكون ساكنة؟

١. ب: الكلّ. هامش ج: أي كلّ واحد واحد. ٢. هامش ج: أي من حيث إنّّه كلّ.

٤. ب: من.

٣. الف: الآخر.

٥. الف: + أمّا.

قوله: لو كانت ساكنة لما تحرّكت لأنّ القديم لا يجوز عدمه.
قلنا: أنتم محتاجون^(١) إلى بيان مقدّمة - هي أنّ السكون وجوديّ - حتّى يتمّ^(٢) هذا الاستدلال. والأوائل منوعان وجوده^(٣).
سلّمنا أنّه وجوديّ، لكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بشرط عدميّ أزليّ، فإذا زال ذلك العدميّ زال.
سلّمنا^(٤)، لكن لا نسلم جواز عدم السكون.
قوله: الحسّ والتسليم يدلّان عليه.
قلنا: الحسّ لا يدلّ على الحكم الكلّي؛ فإنّه يجوز وجود جسم غير محسوس و هو ساكن، فلا يتمّ كليّتكم المحصورة.
فالجواب^(٥) قوله: وجود المكان ممنوع.
قلنا: كلّ عاقل يحكم بأنّ كلّ جسم فإنّه يشار إليه إشارة وضعيّة. و تحقيق ماهيّة المكان سيأتي.
قوله: الجسم في أوّل حدوئه غير متحرّك ولا^(٦) ساكن.
قلنا: ذلك لا يضرّنا لأنّنا^(٧) نردّد في الجسم الباقي.
قوله: على الأوّل^(٨) هذا بناء منكم على تفسير الحركة.
قلنا: هذا صحيح. ونحن ندّعي أنّ^(٩) الحركة بهذا التفسير يمتنع خلوّ^(١٠) الجسم عنها وعن السكون.
قوله على الثاني: إنّ العدم نفي محض لا يصحّ وصفه بالسبق.

١. ب: تحتاجون. ٢. م: تمّ.

٣. انظر: النجاة ٢٠٨، ٢٢٤؛ المباحث المشرقيّة ١: ٥٩٤.

٤. م: + ذلك.

٥. م: و الجواب. و هذا الكلام يتعلّق بقوله: «فإن قيل» المذكور قبل صفحتين تقريباً.

٦. الف: - لا. ٧. ب، ج: و لأنّنا، الف، م: + نحن.

٨. ب: الأولى. ٩. ليس في: ب.

١٠. ب: خلق.

قلنا: لا نسلم أنه إذا كان نفيًا استحالة وصفه بالسبق، فإننا نعلم قطعاً أن المحدث قد سبقه عدمه.

قوله: تدعون سبق على كل واحد أو على المجموع؟

قلنا: على المجموع؛ لكونه ^(١) حاصلًا على كل واحد، فإن كل واحد من الحركات إذا كان مسبقًا بالعدم، فالمجموع كذلك؛ لاستحالة ^(٢) وجود الكل بدون الأجزاء. والنوع أيضاً كذلك لاستحالة وجوده إلا مع شخص ما، فلو وجد النوع (أزلاً لوجد) ^(٣) شخص ما أزلاً.

قوله: إن أردتم سبق الزماني افتقر إلى ثبوت الزمان.

قلنا: نعني به سبق الذي يكون كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض.

قوله: على الثالث إن عنيت السلب الكلّي منعنا الملازمة.

قلنا: الملازمة حقّة؛ لأن ^(٤) الحدوث ^(٥) إذا صدق على كل واحد صدق على المجموع.

قوله: على الرابع توقّف اليوم على انقضاء الحوادث يفهم منه معنيان.

قلنا: نعني الثاني ^(٦)، واستحالته قطعيّة.

قوله ^(٧): التطبيق إنّما يكون مع الحصول والترتيب.

قلنا: الترتيب حاصل، فإن الزمان كمّ ذو أجزاء مترتبة. وأيضاً كلّ حادث سابق علّة معدّة للآحق، والحصول ممنوع اشتراطه في التطبيق؛ فإن التطبيق أمر يعتبره العقل.

والجواب عن المعارضة أن الحركة تقتضي امتناع وجودها أزلاً لا اعتبار الأزليّة.

قوله: تفتقرون إلى بيان وجود السكون.

قلنا: سيأتي.

قوله: يجوز اشتراطه بعدم ^(٨) أزلي.

قلنا: العدميّ لا يكون جزءاً من العلّة.

قوله: الحسن لا يعطي الحكم الكلّي.

٢. ب: استحالة.

٤. م: لكون.

٦. هامش ب: أمور متتالية.

٨. ب: بعدم.

١. ليس في: ب.

٣. ب: أن لا يوجد.

٥. ب: المحدث.

٧. ليس في: ب.

قلنا: هذا حقّ، والأوّل^(١) عندنا الاعتماد على البرهان المذكور^(٢).

الوجه الثاني^(٣) أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدّث، فالعالم محدّث. والصغرى ستأتي في باب الوجدانية، وبيان الكبرى أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر حالّ البقاء وهو محال - وإلاّ لكان^(٤) تحصيلاً للحاصل - أو حالّ العدم أو الحدوث. وكيف كان حصل المطلوب. والقسم الأوّل من المنفصلة بمشكل^(٥).

واحتجّ القائلون بالقدم بوجوه^(٦).

أقواها: أنّ كلّ ما يتوقّف عليه الإيجاد إن كان أزليّاً كان العالم أزليّاً؛ وإلاّ لكان حدوثه في وقت دون آخر إن توقّف على أمر، كان ما فرضناه أزليّاً ليس بأزليّ، وإن كان لا لأمر ترجّح الممكن لا لمرجّح، وإن كان حادثاً تسلسل.

الثاني: لو كان العالم حادثاً لتقدّم الباري تعالى^(٧) عليه فإنّما أن يتقدّم عليه بأوقات متناهية فيكون الباري تعالى^(٨) حادثاً، أو بأوقات غير متناهية فيلزم قدم الزمان و توقّف العالم على انقضاء^(٩) ما لا يتناهى. وكلّ هذا حذر تموه.

الثالث: الزمان قديم فالعالم قديم.

بيان الأوّل: أنّه لو كان حادثاً لكان حدوثه بعد عدمه بعديّة زمنيّة، فيكون الزمان موجوداً قبل وجوده^(١٠)، هذا خلف. وبيان الشرطيّة أنّ الزمان مقدار الحركة على ما يأتي، والحركة عرض تفتقر إلى الجسم فيكون الجسم قديماً.

الرابع: المادّة قديمة فالعالم قديم. بيان الأوّل: أنّ كلّ ممكن على الإطلاق فيمكنه

١. م: فالأوّل.

٢. هامش الف، ج: هو أنّ الوضع للأجسام البسيطة غير واجب فيمكن زواله فصحّ الحركة عن واجب.

٣. تقدّم الوجه الأوّل على حدوث العالم في صدر المسألة.

٤. م: كان.

٥. هامش ج: لأنّ علّة إيجاده الإمكان، فيفتقر الثاني.

٦. انظر مؤداه: تلخيص المحصل ١٩٣؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٧٢؛ رسائل إخوان الصفا

٧. من الف.

٤٤٧: ١

٨. من: م.

٨. من الف.

١٠. ب: وجود.

زائد على ذاته إذ هو نسبة الوجود^(١) إليه و هو عرض؛ لأنَّ النسب أعراض فتحتاج إلى المحلّ. و محلّه لا يكون هو الحادث؛ لأنّه ممكن قبل وجوده. فمحلّه هو الهیولی، فلو كانت الهیولی حادثة لافتقرت إلى هیولی أخرى و تسلسل. و بیان الشرطیّة: أنّ الهیولی لا تقوم بغير صورة على ما بیّناه، و مجموع الهیولی والصورة هو الجسم فالجسم قديم.

الخامس: العالم حادث^(٢) عن ذاته تعالی من غیر شرط، و إلّا لزم الافتقار و ذاته أزلیّة. فالعالم كذلك.

السادس: وجود العالم جود، فلو كان حادثاً لكان^(٣) الله تعالی تاركاً للجود.

السابع: العالم صحیح الوجود في الأزل، و إلّا لزم انقلاب الحقائق و إذا كان كذلك كان واجب الوجود في الأزل؛ لأنّه لو كان حادثاً لاستحال أن يكون أزليّاً، و قد فرضنا صحّة أزلیّته، هذا خلف^(٤).

والجواب عن الأوّل من وجوه:

أحدها: أن نختار الأوّل. قوله: يلزم إيجاد العالم في الأزل.

قلنا: لا نسلم؛ فإنّ هذا في حقّ الموجب. أمّا المختار فلا، فإنّ^(٥) المختار يخصّص أحد الأمرين، لا لأمر اعتبر بالعطشان والجائع، والهارب من السبع. هذا جواب البصريّين.

الثاني: أنّ العالم محال في الأزل فلهذا تخلف وجوده عن وجود الله تعالی.

الثالث: أنّ القبليّة والبعديّة لا تعقل إلّا مع وجود العالم، فإذا كان معدوماً استحال أن يقال: لمّ خصّص إيجاداه بوقت دون وقت؟

الرابع: أنّ علّة تخصيص إيجاد العالم بوقت دون آخر هو إرادته تعالی، أو مصلحة العالم.

الخامس: المعارضة^(٦) بالحوادث اليوميّة، فإنّ هذه الشبهة واردة فيه مع أنّه حادث قطعاً.

١. الف: لوجوده، و في ب: لوجود.

٣. ب، ج: كان.

٤. انظر: تلخيص المحصل ١٩٣؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٧٢.

٥. ب: فلان.

٦. ب: المعارضة.

والجواب عن الثاني: أنّ التقدّم لا يشترط فيه الزمان على ما بيّنا. ويجوز أن يكون^(١) تقدّمه عليه بأوقات تقديرية لا وجودية، وهو الجواب عن الثالث.

و^(٢) عن الرابع ما أسلفناه من كون الإمكان أمراً ذهنياً لا يستدعي المحلّ.

وعن الخامس: أنّ الافتقار ممنوع ولا يلزم من توقّف وجود العالم على شرط، افتقار المؤثّر. ولو سلّم أنّ الحدوث لذاته^(٣) لكن لا نسلم المقارنة لأنّه مختار.

وعن السادس: أنّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزّل استحال أن يقال: أنّه تعالى تارك للوجود.

وعن السابع: أنّ العالم إن نظر إلى ماهيته حكم عليه^(٤) بالصحة دائماً. ولا يلزم من الصحة الجواب.

قوله: لو كان حادثاً استحال أن يكون أزلياً.

قلنا: هذه الاستحالة جاءت من قبل اعتبار الحدوث منضماً إلى الماهية. وإن نظر إلى الماهية بقيد الحدوث استحال أن يكون أزلياً، وإلا^(٥) يلزم انقلاب الحقائق.

مسألة: الأجسام متماثلة عند الجمهور^(٦) من^(٧) المتكلّمين^(٨)، لاشتباه بعضها ببعض حساً عند التماثل في الأعراض، ولأنّها تتساوى في^(٩) قبول الأعراض. وهذا حكم مشترك لا بدّ له من علّة مشتركة، وهي الجسميّة. ولأنّ معنى الجسم هو الحاصل في الحيّز، والأجسام مشتركة في هذا المعنى، ولأنّ الجسم يخالف العرض. فلا بدّ للمخالفة من صفة، وهي إمّا كونه جسماً أو متحيّزاً أو صفة تتعلّق بمعنى أو بالفاعل، والكلّ باطل إلّا الأوّلين.

أما الصفة المتعلّقة بالمعنى فلاّنها متجدّدة، والتخالف ليس بمتجدّد فلا يكون علّة له.

٢. ب. ج. + الجواب.

٤. من: الف. و باقي النسخ: عليها.

٦. ب. جمهور.

١. ليس في: ب.

٣. ب. ج. للذات.

٥. النسخ: ولا.

٧. ج. - من.

٨. انظر: المحصل. ١٨٧: تلخيص المحصل ٢١١.

٩. ب. من.

و أما الفاعل فلائنه لا يؤثّر إلّا الوجود و هو متمائل. والكلّ ضعيف.
 أما الأول: فلأنّ الأشياء المختلفة في الحقيقة قد تتشابه في الحسّ و بالعكس.
 و أما الثاني: فلا نسلم اشتراك الأجسام في قبول الأعراض.
 سلّمنا، لكنّ الحقّ عندنا أنّ الأمور المتماثلة قد تعلّل بمختلفات.
 و أما الثالث: فهو خطأ؛ أخذوا فيه لازم الشيء جعلوه نفس ذلك الشيء.
 و أما الرابع: فلأنّ كلّ جسم يخالف العرض بحقيقته المعيّنة. فإن رجعوا إلى غلطهم
 الأول من أنّ المتساوي لا يعلّل بالمختلف رجعنا نحن إلى المنع.
 سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يقع الاختلاف بالفاعل؟ و حصرهم آثار الفاعل في الوجود
 ممنوع^(١).

و ذهب النظام^(٢) إلى أنّها مختلفة و إلّا لكان كلّ منها^(٣) قابلاً لما يقبله الآخر، فتكون
 النار قابلة للبرودة و هي حارّة، هذا خلف.

و الجواب: أنّ النار تقبل البرودة حال كونها حارّة. و لا استحالة في ذلك، إنّما المحال
 اتّصافها بهما.

و أما الأوائل^(٤): فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الأجسام مشتركة في الجسميّة و هي متماثلة فيها.
 ثمّ إنّها بعد ذلك تختلف بصور أخرى طبيعيّة^(٥). و أما الموادّ فإنّها مشتركة في العناصر
 و مختلفة في الأفلاك.

قالوا: لأنّ حدّ الجسميّة شامل للكلّ فيجب استواء الكلّ فيها.
 مسألة: لا شكّ في صحّة بقاء الأجسام. و نقل عن النظام^(٦) خلاف ذلك. و تأوّل
 المتأخرون له ذلك باحتياجها حال البقاء إلى الفاعل، فظنّ الناقل أنّه يقول: إنّّه يجدّها
 حالاً فحالاً.

و الدليل لنا في ذلك أنّها ممكنة الوجود في الزمان الأوّل، فيستمرّ^(٧) على ذلك، و إلّا

١. هامش م: لأنّه يفعل الماهيات.

٢. انظر: المحصل ١٨٨.

٣. ب: منهما.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٢١١.

٥. هامش م: أي نوعيّة.

٦. انظر: المحصل ١٨٨.

٧. ب: استمرّ.

لزم انقلاب الحقائق. ولو رجع في هذا المطلب إلى دعوى الضرورة كما رجع إليه الأوائل، كان أولى.

مسألة: التداخل محال فإنَّ بُعدين إذا اجتماعاً حَكَمَ صريح العقل بأنَّ مجموعهما أزيد من أحدهما.

وجماهير المتكلمين اعتمدوا في ذلك على أنها متماثلة^(١)؛ فلو تداخلت لم يقع بينهما^(٢) الامتياز الذاتي والعارض. فيُفْضَى^(٣) إلى^(٤) الاتحاد.

ونقل عن النظام أنه جَوَزَ التداخل، وكذلك نقل عن بعض الأوائل^(٥).

مسألة: الأجسام مرئية. وقد سَلِمَ الأوائل ذلك، غير أنهم قالوا^(٦): إنَّ المرئي بالذات هو اللون والضوء. وما عداهما فهو مرئي بسببهما. ولا حاجة في هذا المقام إلى الاستدلال.

واحتج المتكلمون^(٧) بأنَّ نرى الطويل العريض العميق، وهو عبارة عن الجسم. فإنَّ الطول لو حلَّ في جزء واحد لزم انقسامه، وإن كان في أكثر لزم قيام العرض بمحلين^(٨).

مسألة: الأجسام متناهية. وخالف فيه بعض الأوائل، ومحققوهم استدلوا^(٩) بساقي المثلث إذا امتدَّ إلى^(١٠) غير النهاية؛ فإنَّ البُعد بينهما لا يتناهي^(١١) فيكون^(١٢) محصوراً بين حاصرَيْن. ونفرض خطين، أحدهما لا يتناهي (والآخر يتناهي)^(١٣) زال المتناهي من الموازاة إلى المسامطة^(١٤)، فحدثت نقطة المسامطة هي أَوَّلُ النقط^(١٥)، ولا أَوَّل؛ لأنَّ كلَّ مسامطة تحتانيَّة مسبوقه بأخرى فوقانيَّة. ولا يتمشَّى هذا البرهان إلَّا بقدم^(١٦) الجوهر^(١٧).

-
- | | |
|--|----------------------|
| ١. انظر: تلخيص المحصل ٢١١. | ٢. ب: بينها. |
| ٣. ب: فيفض. | ٤. ليس في: ب. |
| ٥. انظر: المحصل ١٨٩. | ٦. ليس في: ب. |
| ٧. انظر: المحصل ١٩٠. | ٨. ب: بمحل. |
| ٩. انظر: تلخيص المحصل ٢١٧. | ١٠. الف: في. |
| ١١. هامش ج: وإلَّا لم يكن مثلثاً، وقد مرَّ معنا. | |
| ١٢. ج: مع كونه. | ١٣. ليس في: ب. |
| ١٤. هامش م: بحدوثها بعد أن لم يكن. | ١٥. الف، ب: النقطة. |
| ١٦. الف، م: بعدم. | ١٧. ب، ج: + و ثبوته. |

و من استدلالاتهم برهان التطبيق، و هو فرض خطّ يتناهى من جهة دون أخرى قد قطع من الجانب المتناهي منه قطعة، ثم فرض انطباق الأوّل من الخطّ الكامل على الأوّل من الناقص، فإن امتدّا متساويين تساوى وجود الزائد و عدمه وإن تفاوتّا تناهيا. و صاحب المعبر^(١) لبلادته تحيّر في التطبيق، فقال^(٢): كيف يمكن التطبيق مع أنّه يستحيل جرّ^(٣) الغير المتناهي الناقص بحيث يحاذي طرفه طرف الكامل؟ احتجّ المخالف^(٤) بأنّ^(٥) خارج العالم يتميّز فيه جانب عن جانب. فإنّ الذي يلي القطب الشمالي يغيّر الذي يلي القطب الجنوبي. والعدم المحض لا امتياز فيه. و أيضاً: لو فرضنا هذا العالم أكبر^(٦) ممّا هو عليه وجب أن يكون ثمّ من الأحياء أكثر ممّا هي الآن. و كذلك لو فرضنا العالم أكبر^(٧) من هذا المفروض بذراع كانت الأحياء أكثر بذراع. فثمّ أحياء متقدّرة فهي كمّ. و أيضاً: الجسم حقيقة كلّية لا يمنع نفس تصوّرها من الشركة الغير المتناهية^(٨)، فدخول ما لا نهاية له من الأجسام ممكن. والجواب عن الأوّل والثاني: أنّها مجرد أوّهام كاذبة. و عن الثالث: أنّ الشركة وإن احتملتها^(٩) ماهيّة الجسم لكن الامتناع منها حصل من خارج المفهوم. و الروائع^(١٠). مسألة: ذهب جمهور الأشاعرة إلى امتناع خلوّ الأجسام عن الألوان و الطعوم و الرائحة^(١١).

والحقّ خلاف هذا: فإنّ الهواء لا لون له و لا لرائحته، و لا طعم و لا رائحة و لا لأدركناه كذلك. و الأشاعرة لمّا جوّزوا عدم الرؤية عند اجتماع^(١٢) الشرائط لم يلزمهم هذا؛ فنحن

١. هو أبو البركات البغداديّ. سبق ترجمته في: ص ٧٥، انظر قوله في: المعبر في الحكمة ٢: ١٦، ٢٥.

٢. الف: جزّ

٣. ب: وقال

٤. م: بأنّه.

٥. انظر: تلخيص المحصل ٢١٧ - ٢١٨.

٦. الف: ب: أكثر.

٧. ج: أكثر، و في م: بأكثر.

٨. الف: احتملها.

٩. م: المتناهي.

١٠. م: استجماع.

١١. انظر: تلخيص المحصل ٢١٢.

نحتاج أن نطعن في أصلهم هذا حتّى يتمّ استدلالنا، و سيأتي إبطال أصلهم.
احتجّوا بأنّ الجسم قابل للألوان فيجب اتّصافه بها أو بضدّها، و بقياس اللون على الكون، و بقياس ما قبل الاتّصاف على ما بعده^(١).

و الجواب عن الأوّل: الطعن في كلّية قولهم: الجسم قابل للألوان.
سلّمنا، لكن قولهم: يجب الاتّصاف بالمقبول^(٢) أو بضدّه، ممنوع.
و عن الثاني: المطالبة بالجامع، و كذلك عن الثالث. والمنع في الأصل.
مسألة: كلّ جسم منتقل فإنّنا نشاهد انتقاله و نعلم بالضرورة أنّه ينتقل من جهة إلى جهة، و من مكان إلى مكان؛ فالمنتقل إليه و عنه يطلق عليه الجمهور: المكان والحيز.
فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء و يفارقه بالحركة^(٣). و يستقرّ عليه، فيجعلون الأرض مكاناً للمستقرّ عليها^(٤).

و المتكلّمون قالوا: المكان^(٥) هو الفضاء و البعد^(٦) و هو عدم محض و نفي صرف^(٧).
و جماعة من الأوائل نفّوا وجود المكان، و آخرون منهم حكموا بوجوده^(٨).
احتجّ الثغاة بأنّه لو كان موجوداً لكان إمّا أن يكون جوهرّاً أو عرضاً، (فإن كان جوهرّاً)^(٩) فإن^(١٠) كان متحيّزاً لزم التداخل و عدم تناهي^(١١) الأمكنة أو الدّور، إن كان كلّ من المتحيّزين مكاناً لصاحبه، فإنّ الحاجة حينئذٍ دائرة بينهما، و إن كان مفارقاً استحال أن يوصف الجسم بالانتقال عنه و إليه. فإنّ المجرد ليس بذّي وضع^(١٢) حتّى يحصل له القرب من الأجسام و البعد عنها، و إن كان عرضاً لزم الدور فإنّ المكان حينئذٍ يفتقر إلى المتمكّن، و المتمكّن يفتقر إلى المكان، و لأنّ العرض ينتقل بانتقال محلّه

١. انظر: تلخيص المحصل ٢١٢. ٢. الف: بالقبول.

٣. هامش الف: بالحركة إليه و عنه. كما في: المباحث المشرقية ١: ٢١٧.

٤. الف: ب: عليه. ٥. الف: ب: - المكان.

٦. ليس في: م، و في ب: ولا بعد. ٧. انظر: المباحث المشرقية ١: ٢٢٣.

٨. انظر: المباحث المشرقية ١: ٢١٧. ٩. ليس في: م.

١٠. ب: - فإنّ. ١١. الف: التناهي.

١٢. ب: + له.

والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن.

وأيضاً: المكان إن كان جسماً لزم التداخل، وإن كان غير جسم استحال مساواته للجسم، وهو خلاف ما عليه المثبتون للمكان.

وأيضاً: الانتقال كما يكون للجسم فكذلك للخط والسطح والنقطة؛ فإن كان الانتقال هو الموجب لوجود^(١) المكان وجب أن يكون لهذه الأعراس مكان، ومكان النقطة نقطة.

فلم كانت إحدى النقطتين أولى بأن^(٢) تكون مكاناً للأخرى من العكس؟

والمثبتون^(٣) قالوا: نحن نعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء إلى غيره حين الحركة وليس ذلك الشيء جوهراً ولا كيفاً ولا كمّاً في ذاته، ولا شيئاً من المعاني الباقية حال الحركة، فلا بدّ من شيء آخر كان الجسم حاصلّاً فيه أولاً، ثمّ استبدل به^(٤) ثانياً وهو المسمّى بالمكان.

وأيضاً: فإنّا نجد الجسم يفارق ويعقبه آخر. والبدئية حاکمة بأنّ هذا المعاقب عاقب هذا الشيء في الحيّز الذي ثبت للأوّل.

ثمّ أجابوا عن الأوّل بأنّ المكان عرض حالّ في غير المتمكن، فلا يلزم المحذور. وعن الثاني: أنّ المساواة في الحقيقة غير معتبرة، بل هي مستعملة هاهنا^(٥) على سبيل المجاز. والمعنيّ بها اختصاص المكان بالتمكّن حتّى يكون مساوياً لنهايته. وعن الثالث: أنّ الشكّ إنّما يلزم لو قيل: الانتقال^(٦) سواء كان بالذات أو بالعرض يحوج^(٧) إلى المكان، وليس كذلك^(٨).

تذنيب: المثبتون للمكان من الأوائل اختلفوا في ماهيّته؛ فذهب بعضهم إلى أنّه الهیولی، فإنّ الهیولی قابلة للتعاقب، والمكان كذلك.

١. م: لوجوده. ٢. الف: أن.

٣. المباحث المشرقية ١: ٢١٧. ٤. ليس في: ب، ج.

٥. م: هنا. ٦. الف، م: بالانتقال.

٧. ب: يخرج.

٨. هامش الف. جال انتقال الخط والسطح والنقطة بالتبعية للجسم وهي حالة فيه وهو حالّ في المكان.

فانتفى المحذور.

و ذهب بعضهم إلى أنه ^(١) الصورة، فإنّ الصورة حاوية، والمكان كذلك ^(٢).
و هذان المذهبان فاسدان؛ فإنّ المكان يفارقه المتمكّن بالحركة. والشيء لا يفارق أجزاءه. و ما احتجّوا به فهو عقيم؛ فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتج.
والمحقّقون من الأوائل اختلفوا؛ فذهب قوم إلى أنّه البُعد فإنّ بين الإناء الحاوي للماء أبعاداً مفطورة ثابتة، وأنّ الأجسام تعاقب ^(٣) عليها، و تمادى بهم الأمر إلى أن قالوا: هذا مشهور مفطور عليه البديهة ^(٤).
و ذهب آخرون منهم إلى أنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي ^(٥).
قال أصحاب البُعد ^(٦): لو كان المكان سطحاً ^(٧) لكان الحجر الواقف في الماء والطائر ^(٨) الواقف في الهواء متحرّكين ^(٩) والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة؛ فإنّ الحركة انتقال ^(١٠) من مكان إلى مكان.
و أيضاً: المكان لا يتحرّك، ونهايات الأجسام تتحرّك.
و أيضاً: فالمشهور عند الجمهور وصف المكان بالفراغ والامتلاء، و لا يوصف السطح بذلك.
و أيضاً: القول بالبُعد يقتضي أن يكون كلّ جسم في مكان ^(١١)، و لا كذلك القول بالسطح ^(١٢).
أجاب الشيخ عن الأوّل بأنّ الحركة ليست استبدال مكان مطلقاً، بل هي عبارة عن

١. ب: أن.

٢. انظر كلا القولين و جوابهما في: المباحث المشرقيّة ١: ٢٢١ - ٢٢٢.

٣. الف: تتعاقب.

٤. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ١١٥، الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأوّل.

٥. انظر: رسائل ابن سينا ١٠٨؛ المباحث المشرقيّة ١: ٢٢٣.

٦. لاحظ قولهم و ترجمتهم في: المباحث المشرقيّة ١: ٢٢٢.

٧. ب: سطحاً. ٨. الف: والظير.

٩. ب: متحرّكاً. ١٠. ب: + الجسم.

١١. هامش الف: كالمحيط. ١٢. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٢١٧.

استبدال المكان و يكون المتحرّك مبدأً^(١) للاستبدال؛ فالحجر والظير ليسا بمتحرّكين^(٢) ولا^(٣) ساكنين إن عُني بالسكون ملازمة الجسم لسطح واحد. ولا استبعاد^(٤) في أن يكون جسم غير متحرّك ولا ساكن؛ فإنّ المحيط ليس بمتحرّك ولا ساكن. والجسم المأخوذ في آنٍ ليس بمتحرّك ولا ساكن؛ وإن عُني بالحركة ما يكون مستبدلاً بالأمكنة سواء كان هو مبدأ الاستبدال أو غيره^(٥).

قلنا: هذا الجسم متحرّك وإن عُني بالسكون النسبة الحاصلة للجسم إلى الأجسام الثابتة كان هذا ساكناً. وبالجمله هذا يختلف باختلاف الاصطلاح.

وعن الثانية^(٦): أنّ الصغرى ممنوعة اللهمّ إلّا أن يُعني بالحركة الحركة الذاتية، فتكون الكبرى كاذبة.

و عن الثالثة أنّها مبنية على عادات الجمهور، وهي غير حجة في العقليات.

و عن الرابعة أنّها تامّة على تقدير وجوب أن يكون كلّ جسم في مكان، وهو ممنوع.

سَلّمنا ذلك، لكن لم قلتم^(٧): إنّ المكان هو البعد حينئذٍ، ولم لا يكون أمراً ملازماً للبعد^(٨)؟

ثمّ احتجّ الشيخ على إبطال البعد بأنّ البعد الذي بين طرفي الإناء إن كان باقياً حال وجود المتمكّن فيه لزم التداخل، أو^(٩) أن يكون البعد الشخصي متعدّداً؛ لأنّه لا معنى للبعد الشخصي إلّا هذا الذي بين طرفي الإناء^(١٠). فلو أخذ يتشكّك فيه العقل لجاز أن يكون الجسم الواحد ليس بواحد، وإن لم يبق كان المتمكّن غير متمكّن؛ لأنّه ليس بموجود في المكان؛ فإنّ الوجود^(١١) في المكان يستدعي وجود المكان^(١٢).

١. ج: مبتدأ. ٢. ب: لمتحرّكين.

٣. ب، ج: وليستا. ٤. ب: والاستبعاد.

٥. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ١١٥، الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأول.

٦. هامش الف: المكان لا يتحرّك. ٧. ب: قلت.

٨. الف: للمكان. ٩. ب: وأن.

١٠. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ١٢٠، الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الأول.

١١. الف: الموجود.

١٢. انظر: التحصيل ٣٨١: المباحث المشرّقة ١: ٢٢٢ - ٢٢٥.

تذنيب: القائلون بأنَّ المكان بُعد، اختلفوا، فمنهم من جوَّز خلوه عن الأجسام - ووافقهم على ذلك أكثر المتكلِّمين - ومنهم مَنْ منع^(١).

احتجَّ المجوِّزون بوجهين:

الأول: أنَّ الجسم إذا تحرَّك فإن تحرَّك إلى مكان فارغ فهو المطلوب، وإن كان إلى مكان مملوء، فالجسم المائي للمكان إن لم يتحرَّك لزم التداخل، وإن تحرَّك إلى مكان الأول لزم الدور، أو إلى غيره لزم أن يتحرَّك العالم بكليَّته عند حركة البقَّة.

الثاني: أنَّ السطحَيْن المتلاقِيَيْن إذا رفع أحدهما عن الآخر كان الوسط خالياً حال الرفع.

أجاب^(٢) المانعون عن الوجهين بثبوت التخلخل و التكاثر^(٣) الحقيقيَيْن. واحتجَّوا على الاستحالة بوجوه^(٤):

أحدها أنَّ الخلأ مُقدَّر، فإنَّ البُعد^(٥) الذي بين طرفي الطاس أقلَّ من البُعد^(٦) الذي بين طرفي البلدة، فهو إمَّا كمَّ أو ذو كمَّ. وكيف كان فلا بدَّ من جسم.

الثاني: أنَّ البعد الخالي مُتناهٍ، وكلَّ متناهٍ مُشكَّلٌ، والشكل لا يعرض لطبيعته^(٧)، وإلَّا لتساوى، بل إنَّما يعرض له من خارج طبيعته، فيكون طبيعة^(٨) البُعد منفصلة. والانفعال إنَّما يكون للمادَّة، فيكون الخلأ ملاً. وهذه الحجَّة^(٩) عوِّل عليها أفلاطن^(١٠).

الثالث: أنَّ الخلأ على تقدير أن يكون بُعداً متشابهاً أو عدماً صرفاً، استحال أن يكون فيه اختلاف. وإذا كان كذلك استحال أن يتحرَّك الجسم من مكان إلى غيره، وأن يسكن في مكان دون غيره. وإلَّا لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجَّح.

١. انظر جميع الأقوال في: المباحث المشرقيَّة ١: ٢٢٢.

٢. ب: أجاوبوا.

٣. هامش الف: وهو أن تنقص المقدار من غير أن ينقص منه شيء. شرح المصطلحات الفلسفيَّة ٦٤.

٤. انظر مؤدَّاك تلك الوجوه في: المباحث المشرقيَّة ١: ٢٢٦ - ٢٢٨.

٥. م: - البعد. ٦. ليس في: الف، م.

٧. هامش الف: يُعد. ٨. الف، ب: طبيعته.

٩. ليس في: الف. ١٠. انظر: كشف المراد ١١١.

الرابع: لو كان الخلاً موجوداً لكانت الحركة فيه واقعة لا في زمان. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الحركة (في الخلاً)^(١) لو وقعت في زمان ما فلنفرض ملاً يتحرك فيه ذلك المتحرك بعينه، فيجب أن يقطع تلك المسافة المعيّنة في زمان أكثر، ولنفرض ملاً آخر أرقّ^(٢) من ملاً الأوّل^(٣) يكون نسبته إليه نسبة الحركة في الملاً إلى الحركة في الخلاً، فيتحرّك المسافة بزمان مساوٍ للحركة في الخلاً. وإن فرضناه أرقّ من هذا كانت الحركة أسرع، فتكون الحركة مع المعاقو كهي لا مع المعاقو أو أسرع منها، هذا خلف.

و بيان بطلان التالي ما بيّنّا في مسألة الجزء.

أجاب المجوّزون عن الأوّل: بأنّ التقدير فرضي^(٤)، فإنّ العقل يفرض وجود جسم بين طرفي الطاس و وجود آخر بين طرفي البلدة^(٥). فيحكم بأنّ أحدهما أكبر من الآخر، فالتقدير للجسم المفروض لا للخلاّ الذي بين الأجسام.

و عن الثاني: أنّ الشكل يعرض للبعد بسبب الجسم الحاوي له، أو بسبب الفاعل المختار. و قولهم: «الانفعال إنّما يكون للمادة» لم يّم عليه برهان.

و عن الثالث: أنّ الخلاً يختلف بحسب نسبته إلى الأجسام الحاوية له^(٦)؛ فإنّ الخلاً الذي يلي السماء مغاير للذي يلي الأرض.

و عن الرابع: أنّ الحركة بنفسها تستدعي قدراً من الزمان، و مع المعاقو قدراً آخر. والمحال الذي ذكر تموه إنّما يلزم على تقدير أن يكون استحقاق الزمان بسبب المعاقو لا غير.

أمّا إذا جعلنا بعضه بسبب الحركة، والآخر بسبب المعاقو سقط الكلام بالكليّة.

مسألة: قال الأوائل^(٧): الجهة مقصد المتحرّك^(٨) و متعلّق الإشارة، فتكون موجودة

١. ليس في: م. ٢. هامش الف أي: بنصف ذلك أو أقلّ.

٣. هامش ج: هذا فرض محال؛ لأنّ كلّ ملاً فرض فإنّ الخلاً يكون منه...

٤. ب: فرض. ٥. ب: البلد.

٦. ليس في: ب. ٧. انظر: النجاة ٢٥٧.

٨. ب: + الواصل إلى منتصفها إن قطع الجهة.

ذات وضع. وهي غير منقسمة، وإلا لكان المتحرك الواصل إلى منتصفها إن قطع الجهة، فالجهة ما وراءه، وإن كان طالباً لها فالخلف ليس بجهة، فهي طرف الامتداد. وهي طبيعية وغير طبيعية، والطبيعية ثنتان^(١): الفوق والسفل. وغير الطبيعية كثيرة بحسب فرض الأطراف. فلا بد من محدّد يتميّر فيه^(٢) الجهتان الطبيعيتان^(٣)، ويكون محيطاً؛ لأنّ المحدّد^(٤) يتساوى نسبته. وغير المحيط^(٥) يتحدّد به القرب دون البعد؛ فبالمحيط يتحدّد القرب، وبالمركز يتحدّد البعد.

وأصول هذا الدليل فاسدة، فإنّه على تقدير تسليم الجهات و تمييز بعضها من بعض يكون المميّز هو الفاعل المختار.

تذنيب: قالوا: ويجب أن يكون هذا^(٦) بسيطاً^(٧)، لأنّ المركّب تتقدّم الجهة على أجزائه المتقدّمة عليه، فيدور. وإذا كان بسيطاً لم يتعيّن وضعه^(٨)، فتجب حركته على الاستدارة. و يمتنع أن يكون حركة مستديرة طبيعية؛ لأنّها تطلب ما تنفر عنه، فليست قسريّة^(٩). فتعيّنت الإرادية^(١٠).

ونحن لما نازعناهم في إثبات المحدّد سقط عنّا هذا التفرّيع.

تذنيب: قالوا^(١١): كلّ إرادة لا بدّ لها من غاية، وهذا صحيح. قالوا: فالغاية التي للحركة الدورية لا يجوز أن تكون حاصلة^(١٢)، وإلا لكان المتحرك طالباً للمحال^(١٣). وكذلك لا يجوز أن تكون متمتعة الحصول^(١٤)، فيجب أن تكون ممّا يحصل، لكن^(١٥) لا دفعةً واحدة، وإلا لوقفت^(١٦)، بل يجب أن تكون حاصلة على التدرّيج.

١. م: ثنيان.

٢. م: به.

٣. الف: الطبيعتان.

٤. الف، ب، م: المجرد.

٥. هامش الف: أي لا بدّ في المحدّد أن يكون في جهة.

٦. هامش الف: أي أجزاؤه متساوية.

٧. هامش الف: المحيط.

٨. هامش م: لأنّ القسر على خلاف الطبع.

٩. ب: وصفه.

١٠. ب: الإرادة. انظر هذا البحث في: المباحث المشرقية ١: ٢٥٤ - ٢٥٧.

١١. م: هامش م: وإلا كان تحصيلاً للحاصل.

١٢. من: م.

١٣. هامش م: وإلا لما وجدت.

١٤. هامش م: تحصيل الحاصل.

١٥. الف: لتوقفت، وفي ب: لوقفت.

١٦. ليس في: الف.

قلنا: مع تسليمنا أنَّ حركة السماء إرادية، لِمَ لا تكون الغاية حاصلة و تكون جاهلة^(١) بالحصول^(٢)، أو تكون ممتنعة الحصول وهي جاهلة^(٣) بذلك؟ ولِمَ لا تكون ممَّا تحصل وتقف الحركة؟ و سنبتل قولهم بأبدية الزمان.

تذنيب: قالوا: فالمحدد للجهات^(٤) يستحيل أن يتحرك بالاستقامة، لوجهين:

الأول: أنَّه ذو ميل مستدير. و سنبيِّن استحالة اجتماع ميلَي الاستدارة والاستقامة. الثاني: أنَّه لو تحرك بالاستقامة لخرج عن موضعه، وبعد خروجه يصير طالِباً له، فيكون ذا جهة حالتي الخروج. والمعادة متقدمة^(٥) عليه، فلا يكون هو المحدد الأول للجهات، فليس بثقيل ولا خفيف، ولا موضع له، وله تقدّم ما على ذوات الجهة المستقيمة، و يستحيل عليه الخرق والالتيام، وليس بحارٍ ولا بارد ولا رطب ولا يابس. وهذه كلّها عندنا فاسدة، وقد^(٦) تقدّم إبطال أصول^(٧) بعضها، و سيأتي إبطال الباقي. مسألة: لكلّ جسم مكان طبيعيّ قد اتَّفَق عليه المشاؤون^(٨)، واستدلّوا بأنّ لو فرضنا خلوّ الجسم عن الأمور الغريبة، فإمّا أن يحصل في كلّ الأمكنة و هو محال، أو في بعضها من غير مخصّص و هو محال، أو لمخصّص وليس إلّا طبيعة^(٩) الجسم الخاصّة به^(١٠). تذنيب: يستحيل أن يكون لجسم مكانان طبيعيتان؛ لأنّه حالّ مفارقة أحدهما إذا طلب الآخر يكون تاركاً^(١١) بالطبع للمطلوب بالطبع، و لأنّه لو كان في مكان غريب^(١٢) نسبتها إليه بالسويّة استحال أن يطلب أحدهما دون الآخر.

١. ألف: حاصلة. ٢. م: بالمحصل.

٣. الف: حاصلة.

٤. انظر المسألة في: المباحث المشرقيّة ١: ٢٥٤-٢٥٦.

٥. الف: مقدّمة. ٦. الف: قد.

٧. ليس في: ب، ج.

٨. المشاؤون اسم لأرسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقته في التعليم، إذ كان يعشي و حوله تلاميذه. راجع

مزيد ترجمتهم في: جامع العلوم ٣: ٢٦٥. ٩. الف: طبيعيت.

١٠. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ٣١١ الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأول؛ المباحث

المشرقيّة ١: ٢٥٠؛ شرح المواقف ٣٧٥. ١١. ب: + له.

١٢. هامش ألف: أي خرج عن الطبيعة.

وقالوا أيضاً: يستحيل أن يكون جسمان يطلبان بالطبع مكاناً واحداً^(١).
قال بعضهم: وإلا لكانت^(٢) المعلولات^(٣) المتساوية تستند إلى علل مختلفة من حيث هي كذلك، وهو باطل. وطلان هذا مشكل على رأيهم^(٤).
تذنيب: البسيط مكانه هو^(٥) الذي يقتضيه طبعه، ومكان المركب ما يغلب فيه أحد البسائط، فإن استوت وقف في الوسط. هذا إن تركب من بسيطين، وكذلك إن تركب من أربعة العناصر المتساوية في المشهور.
ومنع بعضهم^(٦) من وجوده بأنه حينئذ لا مكان له.
والشيخ اضطرب في هذا، فتارة جوّز وجوده، وتارة منع^(٧).

البحث الرابع: في الأكوان

الكون^(٨): عبارة عن حصول الجسم في الحيز. وهو جنس يندرج تحته أربعة أمور: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق. فها هنا مطالب:

[المطلب الأول]

في أن هذا الحصول هل هو معلّل بمعنى أم لا؟

الحق أنه ليس كذلك.

وتحقيق المذهب أن نقول: إنّنا حين نروم تحريك جسم أو تسكينه فإنّا نفعل فيه الاعتماد نحو الجذب والدفع، فيحصل التحرك والسكون. فهل نفعل^(٩) فيه^(١٠) معنى آخر

١. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ٣١١، الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأول.

٢. جميع النسخ: لكان.

٣. ب: المعلومات.

٤. هامش م: لجواز التزام ذلك.

٥. ليس في: ب.

٦. انظر: المباحث المشرقة ٢: ٦٩ - ٧٠.

٧. طبيعيات الشفاء ١: ٣١٢، الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأول.

٨. هامش ج: عند أبي هاشم الكون بمعنى [هو علّة] الحصول، وعند غيره: الكون هو الحصول.

٩. ب: يفعل.

١٠. من الف.

نسمّيه حركة ذلك المعنى يوجب كون^(١) الجسم متحرّكاً وأنه زائد على الاعتماد والتحرّك أم لا؟

والدليل لنا: إنّ ذلك المعنى الموجب للحصول في ذلك الحيّز إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيّز أو لا: فإن صحّ فإمّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيّز أو لا يقتضي، فإن كان الأوّل كان ذلك هو الاعتماد و لا نزاع فيه^(٢)، كما إذا اعتمد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشيء إلى حيّز آخر، فإن لم يقتض اندفاعه لم يكن حصوله في حيّز معيّن بسببه، أولى من حصوله في غيره. وأمّا إن لم يصحّ وجوده قبل حصوله في الحيّز لزم الدور.

و أيضاً: لو كان القادر ممّا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه على سبيل الإجمال أو التفصيل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ القادر يتساوى الضدّان عنده، فلا بدّ من القصد المتوجّه إلى أحدهما دون الآخر حتّى يوجدّه، والقصد تابع للعلم.

و أمّا بطلان التالي فبالوجدان؛ فإنّا نجد من أنفسنا أنّا لا نعلم ذلك المعنى. هذا مذهب أبي الحسين^(٣) و سائر الشيوخ.

و ذهب أبو هاشم وأصحابه^(٤) إلى إثبات هذا المعنى، واستدلّ عليه بوجهين: الأوّل: أنّا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة المعنى، لقدّرنا على ذات الجسم و سائر الصفات؛ كالحياة والقدرة. والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ القادر^(٥) على جعل الذات على بعض الصفات، تكون الذات مقدورة له يتصرّف فيها كيف شاء.

و أيضاً الكلام، لما كان القادر قادراً على جعله على صفة الخبر^(٦) والامر كان قادراً

٢. هامش م: لأنّه مشاهد.

١. الف: الكون.

٣. انظر: تلخيص المحصل ١٤٨.

٤. انظر: المحيط بالتكليف ٤٠؛ تلخيص المحصل ١٤٨؛ شرح المواقيف ٣٢٢.

٦. ب: الخير.

٥. الف: + قادر.

على ذاته، ولَمَّا لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر^(١). ولا علة لذلك إلا كونه قادراً على بعض صفاته، وبيان بطلان التالي ظاهر.

الوجه الثاني: أنَّ صفة الكائنية يصحّ فيها التزايد، وما يكون بالفاعل لا يصحّ فيه التزايد. فصفة الكائنية ليست بالفاعل، فلا بدّ لها من علة توجيها.

بيان الصغرى من وجهين:

أحدهما: أنَّ القويّ إذا استفرغ جهده في تسكين جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه، وإن لم يستفرغ قدر الضعيف على تحريكه. فعلم أنّه رام في الأوّل أزيد ممّا رame في الثاني.

الثاني: أنَّ الجوهر الواحد إذا التصق بكفّي قادرين فدفعه أحدهما حال جذب^(٢) الآخر، تحرّك ذلك الجوهر بهما. ولا يكون ما فعله أحدهما هو الذي فعله الآخر، لاستحالة أن يقع مقدور بقادريّن، فعلم أنَّ تحريكه قد تزايد.

و بيان الكبرى وجهان:

أحدهما: أنَّ الفاعل كالعلة، والعلة لا تؤثر في أزيد من صفة واحدة، فكذا الفاعل. الثاني: أنَّ الوجود لمّا كان بالفاعل استحال فيه التزايد، فكذلك هاهنا. والاعتراض على الأوّل أنّا نمنع من القدرة على الذات على تقدير القدرة على بعض الصفات. قوله: تكون الذات^(٣) مقدورة يُتصرّف فيها كيف شاء.

قلنا: إن عنيتم أنّها تكون مقدورة من هذه الجهة كان الموضوع والمحمول واحداً، وإن عنيتم أنّها تكون مقدورة من كلّ جهة نازعناكم. وأمّا القياس على الكلام فغير متين^(٤)؛ فإنّ الحكم جاز أن يستند إلى خصوصيّة الأصل^(٥) أو^(٦) أن يكون في الفرع مانع منه. ثمّ نقول: من شرط القياس أن يكون الأصل معلوماً بالعلة التي يثبت بها^(٧) الحكم، وإن لم^(٨) يُعلم وجود العلة في الفرع حتّى يمكن تعدية الحكم إليه. وكلّ هذا غير معلوم

١. ب: الخير. ٢. م: جذوب.

٣. ب، ج: للذات. ٤. الف: مبين.

٥. هامش الف: الكلام. ٦. ب: أو.

٧. هامش الف: ذات الجسم. ٨. ب، م: لم.

عندكم؛ فإنَّ كلَّ هذه صفات، فإنَّ كون الكلام خبراً أو حدوثه صفة، وكون الجسم كائناً، صفة. واللازم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو سائر الصفات، صفة أيضاً. والصفة عندكم غير معلومة، فيسقط كلامكم بالكلية.

فإن رجعوا إلى اعتذارهم المشهور عندهم، من أنَّ الذات مع الصفة تكون معلومة. قلنا: تعنون به أنَّ المجموع^(١) يكون معلوماً، فهذا يستلزم العلم بالأجزاء أعني الذات والصفة، أو تعنون به^(٢) شيئاً آخر، فيجب عليكم بيانه.

ثم نقول أيضاً: إنَّ الخبرية والأمرية ليستا صفتين للكلام، وإلا لكان المتَّصف به إمَّا كل واحد من الحروف أو بعضها أو المجموع. والأوَّلان باطلان، وإلا لكان حرف واحد خبراً، وهو باطل بالضرورة.

والثالث: باطل، وإلا لزم انقسام الصفة لانقسام المحلِّ. وأيضاً: فالمجموع لا وجود له، وإمَّا الموجود جزء^(٣) منه.

والاعتراض على الثاني أن نقول: قولكم: صفة الكائنية^(٤) يصحَّ فيها التزايد. قلنا: هذا مدفوع بالضرورة. واستدلَّ لكم في مقابلة الضرورة لا يسمع؛ فإنَّ حصول الجسم في الحيِّز أو محاذاة^(٥) الجسم لآخر يُعلم^(٦) قطعاً أنَّه لا يصحَّ فيه التزايد. ثم نقول: إنَّ قولكم^(٧): «القويُّ إذا استفرغ جهده في تسكين جسم لم يَقوَ الضعيف على تحريكه» ممنوع. إنَّه إمَّا كان لزيادة في صفة الكائنية^(٨) بل القويُّ يفعل زيادة المدافعة، وتزايدها معقول.

ونقول على الثاني: لِمَ لا يقع المقدور بقادريْن؟ و سنيِّين جوازه. والوجه الأوَّل: في بيان الكبرى ضعيف؛ فإنَّ القياس قد بيَّنَّا بطلانه. والثاني أضعف؛ فإنَّه يبتني على أنَّه صفة زائدة، وهم مطالبون بذلك، على أنَّه لا علَّة في منع التزايد إلاَّ كونه بالفاعل. وهذا لا يمكنهم إقامة برهان عليه أكثر من الدوران

٢. ليس في: الف، ب.

٤. الف: الكائنة.

٦. ب: نعلم.

٨. الف: الكائنة.

١. هامش الف: ذات و صفات.

٣. م: حرف.

٥. م: لمحاذاة.

٧. م: + إنَّ.

الضعيف. ولئن^(١) سلّمنا هذين المقامين فلمَ قلتم: إنّ صفة الوجود لا يقع فيها التزايد؟ قالوا: لوجهين:

الأول: أنّه لو تزايد الوجود لصحّ أن يحصل صفتا وجود بقادريّن، وفي ذلك كون مقدور بقادريّن.

الثاني: لو تزايد لصحّ من القادر أن يجدّد للفعل في حال البقاء صفة الوجود. قلنا: أمّا الأول: فباطل؛ لأنكم إنّما تنفون كون المقدور يقع بقادريّن بعد أن تعلموا أنّه لا تزايد في الوجود. فلو جعلتم امتناع مقدور بقادريّن مقدّمة في عدم التزايد، لزمكم الدور.

قالوا: نحن نبين هذا بطريق آخر، فنقول^(٢): لو تعلّق بقادريّن بأن يجدّد^(٣) له صفة وجود لصحّ من أحدهما أن يوجد له دون الآخر، فيكون موجوداً معدوماً.

قلنا: إن أردتم بكونه موجوداً معدوماً أنّه يحصل له صفة وجود ولا يحصل له ما زاد عليها، فذلك صحيح. وإن أردتم بكونه معدوماً أنّه لا يحصل له صفة وجود أصلاً، فهو ظاهر المنع.

سلّمنا امتناع وقوع^(٤) مقدور بقادريّن، ولكنّ الكلام وقع في حصول وجود زائد لا في مقدور واحد لا يقبل الزيادة والنقصان.

وأما الثاني: فنمنع^(٥) استحالة التجدّد في حال البقاء.

استدلّوا على المنع بوجهين:

أحدهما: أنّه لو صحّ ذلك لصحّ ممّا.

الثاني: أنّه^(٦) يكون باقياً مبتدئاً.

قلنا: ولمَ قلتم: إنّ الواحد ممّا لا يفعل تجدّد الوجود، ثمّ لمَ قلتم: إنّ الواحد ممّا يوجد ذاتاً؟ وأنتم لا تنازعون إلّا في هذا، فإنّ^(٧) أفعالنا في الشاهد الأكوان، وهي صفات، وأنتم

٢. الف: ونقول.

٤. الف: وجود.

٦. الف: أن.

١. الف: وإن.

٣. ج، م: يجدّد.

٥. ب، ج: فيمنع، وفي م: فمنع.

٧. ب: + في.

لا تثبتون للصفات صفة وجود؟ وما عدا الأكوان من صفات القلوب و الاعتمادات والتأليف والأصوات، فهي أيضاً صفات. ومع ذلك فهي غير باقية، فكيف يثبت لها صفة حال البقاء؟

و قولكم: «يكون باقياً مبتدئ» إن عنيتم به أنه لم يكن له وجود من قبل، مع فرض ثبوت الوجود له فهو متناقض، وإن عنيتم به تجدد صفة بعد ثبوت صفة أخرى من قبل، فهو غير^(١) المتنازع في استحالته. ولهم تطويلات أخر في هذا الباب أعرضنا عنها لقلّة الفائدة.

المطلب الثاني: في الحركة

المشهور عند المتكلمين: أن الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيّز^(٢) بعد أن كان في حيّز آخر^(٣).

والأوائل قالوا^(٤): الموجود يستحيل أن يكون بالقوّة من كلّ وجه؛ فإنّ كونه موجوداً حاصل له بالفعل، بل إن كان موجوداً بالقوّة، فمن وجه دون^(٥) آخر. فخروجه من القوّة إلى الفعل إن كان على التدرّج كان حركة، وإن كان^(٦) دفعة فهو الكون. فالحركة كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة.

ثمّ جعلوا الحركة^(٧) اسماً لمعنيين: أحدهما الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبتدأ^(٨) إلى المنتهى، وهو الحركة بمعنى القطع. وبهذا المعنى ليس للحركة وجود إلّا في الأذهان لا في الأعيان؛ لأنّها إنّما توجد بتمامها إذا انقطعت^(٩) الحركة.

١. الف، ج: عين. ٢. الف: الحيّز.

٣. انظر: شرح حكمة العين ٤١٩؛ قواعد العقائد للطوسي ٨.

٤. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ٣١٨ - ٣١٩، الفصل الثاني عشر من المقالة الرابعة من الفن الأوّل.

٥. ب: + وجه. ٦. ليس في: الف.

٧. هامش ج: صحّة قولنا تحرّكت إلى مكان فحصلت فيه، دليل على أنّ الحركة ليست بحصول؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه. وأيضاً الجزء إذا تحرّك حركة دوريّة لم يصدق عليه الحصول في الحيّز بعد. اللهم إلّا أن نمنع حركته إذ الحركة الدورية انتقال الأضلاع من جزء إلى جزء وليس للجزء ضلع.

٨. م: المبدأ. ٩. هامش م: لأنّه كلّما وجد شيء امتنع عدمه.

الثاني: كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة، وهو الموجود^(١) في الأعيان.

وبعض الأوائل نفى الحركة مطلقاً، وقال: إن كانت غير منقسمة لزم الجوهر، وإن كانت منقسمة كان الماضي عين المستقبل. هذا خلف، وهذا تشكيك في الضروريات^(٢).

مسألة: شرط الأوائل^(٣) للحركة ستة أمور: ما منه، وما إليه، وما فيه، وما له، وما به، والزمان.

وأحالوا أن يتحرك الشيء لذاته لأنه قابل، فلا يكون فاعلاً، ولأن المعلول باقي ببقاء علته، فيكون كل جزء من الحركة باقياً فلا يكون حركة.

وأما ما منه^(٤) وما إليه، فقد يكونان بالفرض كما في الحركات الدورية، وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة.

مسألة: الحركة قد تكون واحدة بالشخص، وقد تكون بالنوع^(٥)، وقد تكون بالجنس، وشخصية الحركة تابعة^(٦) لشخصية الموضوع والزمان وما فيه؛ فإن الموضوع والزمان لو تكرر لما اتحدت^(٧) الحركة؛ لاستحالة إعادة المعدوم وقيام العرض بمحلين.

وأما ما فيه فلأن الموضوع والزمان قد يتحدان وتتغير الحركة؛ كما يتحرك المتحرك في زمان ما حركتي أين واستحالة. وقد تختلف الحركة في النوع تارة^(٨) وفي الجنس أخرى^(٩) لاختلاف ما هي فيه.

وأما تضاد الحركات فإنما هو لتضاد المبدأ والمقصد؛ لأن المتحرك^(١٠) قد يتضاد والحركة واحدة بالنوع، كحركتي القسر والطبع إلى فوق، والزمان غير متضاد فلا تتضاد

١. ب: الوجود.

٢. انظر: شرح المواقف ٣٢٦، شرح المقاصد ٢: ٤١٤.

٣. انظر: درة التاج ٣: ١٠٠. ٤. ب: فيه.

٥. هامش الف: كصفرة [كحركة الصفرة] إلى الحمرة بالأكثر من موضوع واحد.

٦. الف: تابع وفي م: تابعاً. ٧. الف: تحدث.

٨. هامش الف: كحركة الصفرة إلى الحمرة والسواد إلى البياض.

٩. هامش الف: كحركة الأين والكم. ١٠. ب، م: المحرك.

بسببه الحركة، ولا^(١) ما فيه فإنَّ حركتي الصعود والهبوط متضادَّان^(٢) مع وحدة ما فيه. وكذا المتحرَّك قد يكون واحداً والحركة متضادة، فلم يبقَ إلَّا ما منه وما إليه.

ولي في هذا نظر، فإنَّهم ادَّعوا أنَّ كلَّ واحد ممَّا عدَّوه ليس له مدخل في التضادَّ. ثمَّ برهنوا على أنَّه ليس علَّة تامَّة في التضادَّ. ومعلوم أنَّ هذا لا يكفي في هذا الباب. وأيضاً، لو سلَّم لهم ما ذكروه فمن^(٣) أين لهم أنَّ التضادَّ إذا لم يكن بأحد الأمور التي عدَّوها، انحصر فيما منه وما إليه؟

ثمَّ قالوا: إنَّ الحركات المستقيمة لا تضادَّ المستديرة؛ بناءً منهم على أنَّ ضدَّ الواحد واحد لا غير^(٤)، وأنَّ^(٥) الخطَّ المستقيم يكون وترًا لقسيٍّ غير متناهية.

مسألة: الحركة قد تكون مستقيمة و مستديرة، و زعموا أنَّ بين المستقيمتين المتضادَّتين سكونا، كما^(٦) بين الهابطة والصاعدة. هذا هو المشهور عند المعلِّم الأوَّل وأتباعه^(٧)، وخالف فيه أفلاطون^(٨).

والحجَّة المشهورة لمثبته أنَّ المتحرَّك إذا وصل إلى المنتهى في آنٍ، ثمَّ فارق المنتهى، فإنَّ كان في ذلك الآن، كان الشيء الواحد في الآن الواحد واصلاً مفارقاً، وإنَّ كان في غيره فلا بدَّ من زمان سكون بينهما؛ لاستحالة تنالي الآتات.

اعترض عليهم الشيخ^(٩) بأنَّ المفارقة عن الحدِّ عبارة عن الحركة عنه^(١٠)، والحركة لا تقع في آنٍ، وإنَّما تقع في زمان. فالزمان الذي أثبتَّموه هو زمان الحركة.

فإنَّ غنيتهم بأنَّ المفارقة أوَّل زمان المفارقة، قلنا: إنَّ ذلك الآن هو^(١١) آن الوصول،

١. ب: - لا. ٢. من: م، و في باقي النسخ: متضادَّان.

٣. من: م، و باقي النسخ: ين.

٤. انظر: النجاة ٢٢٠، المباحث المشرقية ١: ٦١١.

٥. الف: ولان. ٦. الف: فكما.

٧. انظر: شرح المقاصد ٢: ٤٥٠. والمعلِّم الأوَّل هو أرسطو؛ كما أُشير إليه في هامش الف.

٨. الف: م: أفلاطن. انظر قوله في: شرح المواقف ٣٤٤.

٩. هامش الف: أبو علي.

١٠. انظر قول الأوائل واعتراض الشيخ عليهم في: طبيعيات الشفاء ١: ٢٩٢ - ٢٩٩ الفصل الثامن من

١١. ليس في: الف.

المقالة الرابعة من الفن الأوَّل.

ولا^(١) استحالة في أن يكون الآن لا يقع فيه ما يقع في الزمان.

ولما كانت هذه الحجّة عنده فاسدة سلك نهجاً آخر في بيان هذا المطلوب، فقال:
المتحرّك الطالب لحدّ معيّن لا بدّ له من مبدأ مِيل يكون علّة للحركة^(٢) إلى ذلك الحدّ، فإذا
فارق حدث مِيل آخر مغاير للأوّل، ويستحيل اجتماع المِيلَيْن، وحدوث الميل في آنٍ.
فحالّ عدم الميل الأوّل - وهو أن الوصول - كان الجسم عديم المِيل، ثمّ يوجد الميل^(٣)
في آنٍ ثانٍ. ويفصل بين الآتين زمان (هو زمان)^(٤) السكون^(٥). وهذه الحجّة تبثني على
إثبات المِيل، وعلى وجوده في الآن، وعلى استحالة^(٦) اجتماع الميول. فإنّ تمّت هذه
المطالب تمّت الحجّة، وإلاّ سقطت.

واحتجّ النّفاة بوجهين:

الأوّل: أنّ الجسم الصاعد كالحصاة، إذا فرضناه^(٧) حال منتهى صعودها وافاها^(٨)
جبل عظيم نازل، لزم^(٩) أن يقف الجبل لأجل وقوف الحصاة التي تحته.
أجاب المثبتون بأنّ هذا استبعاد محض^(١٠).

الثاني: أنّه لو وقف لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.
بيان الشرطيّة: أنّ القوّة المحرّكة للحجر إلى السفّل موجودة، فلا تقف في الهواء إلّا مع
العائق. ولا يجوز أن يكون عدم ذلك العائق يستند إلى ذات الجسم، ولا القوّة الطبيعيّة
وإلاّ لما وجد. فلا بدّ له^(١١) من سبب؛ فإنّ كان وصول السبب الخارجيّ المعديّم للعائق
واجباً استحال وجود العائق، وإن كان ممكناً لم يكن حصوله دائماً ولا أكثرياً. وبيان
بطلان التالي ظاهر.

١. من: م. وفي باقي النسخ: والاستحالة. ٢. ب: الحركة.

٣. ألف: - الميل.

٤. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ٢٩٣ الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأوّل.

٥. ليس في: م. ٦. ب: استحالته.

٧. ب: فرضنا. ٨. هامش ألف: أي أصابها.

٩. ليس في: م. ١٠. انظر: شرح المقاصد ٢: ٤٥٠ - ٤٥٥.

١١. الف: - له.

مسألة: الحركة قد تكون بالذات و قد تكون بالعرض،^(١) كحركة الساكن في السفينة. والحركة الذاتية قد تكون طبيعية، و هي المستندة إلى قوّة حائلة في الجسم تصدر عنها الحركة والسكون بالذات لا بالعرض من غير إرادة، و قد تكون قسريّة تحدث في الجسم من سبب خارجي، و قد تكون إراديّة تحدث بسبب قوّة شاعرة بما يصدر عنها. والحركة العرضيّة قد تكون لما يمكن أن يتحرّك بذاته كالجسم المحوي، و قد لا تكون كالصّور^(٢) والأعراض.

والحركة الطبيعيّة يستحيل أن تصدر عن الطبيعة لذاتها على الإطلاق؛ لأنّ الثابت لو كان علّة للمتغيّر لزم وجود العلّة بدون المعلول^(٣)، بل إنّما يكون علّة له^(٤) على تقدير خروجه عن الأمر الطبيعيّ.

وأما الحركة القسريّة فالمشهور أنّ سببها قوّة حائلة في الجسم المتحرّك يوجد فيها القاسر، تكون باقية إلى آخر الحركة لكنّها تكون آخذة في الضعف بمصادمات الهواء، إلى أن يبلغ الضعف بحيث تصير الطبيعة قاهرة لها، فحينئذٍ يتحرّك الجسم إلى مكانه بسبب طبيعته.

المطلب الثالث: في السكون

و هو عبارة عن حصول الجسم في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد. هذا في عرف المتكلّمين؛ وعند الأوائل: إنّ عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك^(٥). و نحن لما فسّرنا السكون بالحصول بطل أن يكون عدم الحركة، فكان أمراً وجوديّاً؛ لأنّ الحركة والسكون لمّا كانا من نوع واحد، والحركة وجوديّة كان السكون كذلك. والأوائل وإن قالوا بكون^(٦) السكون عدميّاً لكنّهم يثبتون صفة أخرى هي الوضع^(٧). و يجعلونها وجوديّة.

٢. هامش م: المتحرّكة بحركة الجسم.

٤. الف: -.

١. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٦٢١.

٣. هامش م: لأنّ الحركة تدم.

٥. انظر: طبيعيات الشفاء ١: ١٠٨، الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل: النجاة ٢٢٤؛ شرح

٦. ب: يكون.

حكمة العين ٤١٨.

٧. الف: للوضع.

و نحن لا نعني بالسكون إلا هذا، فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الأوائل^(١) تقابل العدم والملكة، و عند المتكلمين^(٢) تقابل الضدين.

مسألة: الاجتماع حصول الجوهرين في الحيزين بحيث لا يمكن^(٣) أن يتخللها^(٤) ثالث. والافتراق حصولهما في الحيزين بحيث يمكن أن يتخللها^(٥) ثالث. وهذه المعاني كلها موجودة، لتغير بعضها ببعض.

المطلب الرابع: في أحكام الأكوان

الأكوان على ضربين: متماثلة ومتضادة.

والمتضادة على ضربين: مُتَنَافٍ وغير مُتَنَافٍ.

فالمتمائل هو الذي يختصّ بجهة واحدة من الأكوان، سواء اختصّ بجوهر واحد أو بجواهر^(٦)، إذا كانت في تلك الجهة على جهة البدل، و سواء اختصّ بوقت أو^(٧) أوقات بناءً منهم على أن المشتركات في اللوازم مشتركة في الحقائق. وفيه ما فيه.

والمتضادّ هو ما يصير به الجوهر في الجهتين^(٨)؛ لأنّ ما حاله هذه استحالة وجوده في وقت واحد ومحلّ واحد. وهذه الاستحالة غير معلّلة إلّا بكونهما ضدّين. واعتمدوا في هذا على التمثيل؛ فإنّ الجسم كما يستحيل أن يكون أسودَ أبيضَ في حالة واحدة، كذلك يستحيل أن يكون في جهتين دفعة. والاستحالة تمّ إنّما^(٩) كانت معلّلة بالتضادّ فكذلك ها هنا^(١٠). و نحن نطالبهم بالجامع وبكونه علّة و بعدم الفارق. والجوهر يستحيل وجوده في مكانين متباعيين، كما استحالة وجوده^(١١) في متقاربين، غير أن كلّ واحد من الكونين إذا تباعدت الأماكن استحالة وجوده بدلاً من صاحبه^(١٢). وإلّا لزم القول بالطفرة^(١٣).

-
- | | |
|---|-----------------------------------|
| ١. انظر: النجاة ٢٢٤. | ٢. انظر: المباحث المشرقية ١: ٥٩٦. |
| ٣. الف: لا يتمكّن. | ٤. ألف: يتخلّلها. |
| ٥. الف: يتخلّلها. | ٦. الف: الجواهر. |
| ٧. الف: - أو. | ٨. ج: جهتين. |
| ٩. الف: إن. | ١٠. الف: هنا. |
| ١١. ليس في: الف. | ١٢. هامش م: من دون قطع المسافة. |
| ١٣. الف: بالطرّف. والطرّة في اللغة بمعنى الوثبة، والمراد هنا: انتقال المتحرّك من جزء من المسافة إلى جزء | |

وكذلك لا يوجد عقيب صاحبه، لذلك^(١) أيضاً. فهما ضدّان من حيث استحالة الاجتماع و غير متافيين؛ لأنّ أحدهما لا ينفي صاحبه، لأنّه إنّما ينفيه لو وجد عقيبه فأعدّمه (و لذلك^(٢) لا يتعاقبان؛ لأنّ أيّهما وُجد لم يوجد الآخر عقيبه^(٣)).

وأما الكونان في الأمكنة المتجاورة فهي متضادة لاستحالة الاجتماع، و متعاقبة لأنّ كلّاً منهما يوجد عقيب صاحبه، و متافية لأنّ كلّاً منهما^(٤)، ينتفي بصاحبه.

و إذ قد تلخّص هذا انحصرت الأكوان في المتماثلة والمتضادة، و لم يوجد فيها ما يكون مختلفاً غير متضادّ.

مسألة: ذهب أبو الهذيل^(٥) العلّاف^(٦) إلى أنّ الجسم في أوّل حدوثه غير متحرّك ولا ساكن (بل هو كائن)^(٧)، و هو لائق على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسّروهما به، غير أنّ أبا هاشم^(٨) و أتباعه جعلوا الكون من جنس السكون. قالوا: لأنّ السكون هو الكون المستمرّ، و استمرار الصفة لا يقتضي إثبات معنى فيه محدّد^(٩) سوى ما كان فيه من قبل، بناءً منهم على أنّ البقاء ليس بمعنى زائد. فالسكون إذاً هو الكون الأوّل إلّا أنّه استمرار وجوده.

قالوا: و لو كان السكون غير الكون لاختلف حكماهما، بناءً منهم على أنّ الأجناس المختلفة تختلف في المقتضيات، لكن حكم السكون والكون هو الحصول في الجهة^(١٠)، فلمّا اتّحد^(١١) المقتضى اتّحد المقتضى.

آخر منها من غير أن يحاذى أجزاء ما بينهما. شرح المصطلحات الكلاميّة ٢٠٠.

١. م: كذلك. ٢. الف: و كذلك.

٣. ليس في: م ٤. ليس في: الف.

٥. أبو الهذيل، محمّد بن الهذيل بن عبد الله؛ المعروف بالعلّاف، كان شيخ البصريين في الاعتزال، و هو صاحب مقالات في مذهبهم، توفي سنة ٢٣٥ هـ برّر من رأى. راجع: وفيات الأعيان ٤: ٢٦٥؛ طبقات المعتزلة

٤٤؛ تاريخ بغداد ٣: ٣٦٦. ٦. ليس في: ب، م.

٧. ليس في: الف، ب. ٨. انظر: شرح المواقف ٣١٣.

٩. ب: مجدّد.

١٠. هامش ج: لأنّه سبب معنى هو الكون، والحصول حكمه.

١١. ب: + حصول، هامش م: حصول المقتضى.

مسألة: ذهب البصريون إلى صحّة البقاء على الكون. وكان المرتضى رحمته الله ^(١) يشكّ في بقاءه، وبقاء كلّ ما يدّعون بقاءه من الأعراض ^(٢).

وأبو الهذيل وأبو عليّ ^(٣) قالوا: إنّ الحركة لا يجوز عليها البقاء. وغيرهم قالوا: إنّها إذا بقيت كانت سكوناً.

احتجّ الأولون ^(٤) بأنّ السكون إن ^(٥) جاز بقاؤه جاز بقاء الحركة. والمقدّم ثابت، فالتالي ^(٦) مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الحركة والسكون من جنس واحد، والخلاف إنّما هو في العوارض. وبيان صدق المقدّم: أنّه لو امتنع عليه البقاء لجاز من الفاعل المختار أن لا ^(٧) يفعل الحركة عند عدم السكون؛ إذ لا وجه لوجوب كونه فاعلاً.

والتالي باطل وإلّا لجاز خروج الجسم عن الأكوان.

احتجّ أبو عليّ وأبو الهذيل ^(٨) على امتناع بقاء الحركة بوجهين:

الأول: أنّ الحركة لو كانت باقية لكان الجسم قاطعاً للأماكن كلّها في الابتداء. والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ الحركة لو بقيت لكان المحلّ بها قاطعاً لمكان بعد مكان، وهذا حكم ^(٩) يرجع إلى ذات الحركة لا إلى بقاءها. وذات الحركة موجودة في الابتداء فيجب وجود ذات القطع في الابتداء.

١. أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ البغداديّ الشريف المرتضى علم الهدى: كان إمامياً عظيماً المنزلة كبير الشأن، برع في علم الكلام والفقه والحديث وغيرها. جمع من العلم ما لم يجمعه أحد، وأجمع على فضله المخالف والمؤلف. خلف بعد وفاته ثمانين ألف مجلّد من مقروءاته ومصنّفاته. ولد سنة ٣٥٥ هـ. توفي سنة ٤٣٦ هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ١٧: ٥٨٨؛ تاريخ بغداد ١١: ٤٠٢؛ معجم الأدباء ١٣: ١٤٦؛ ميزان الاعتدال ٣: ١٢٤.

٣. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٥٠ - ٥١. ٤. انظر: شرح المواقف ٣٢٢.

٥. الف: لو. ٦. الف: والتالي.

٧. ب: لا.

٨. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٥٠ - ٥١؛ شرح المواقف ٣٢٢.

٩. ج: الحكم.

الثاني: أنها لو بقيت لرؤيت على هيئة السكون. والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

أجاب الأولون عن الأول بأن مقتضى الحركة هو الكون في المكان الأول لا القطع، فإذا بقيت بقي مقتضاها.

و عن الثاني^(١) بأنّه مبنيّ على رؤية الأكوان، وهو ممنوع^(٢).

تذنيب^(٣): هل الكون مرئيّ أم لا.

أما المتكلّمون: فقد اختلفوا؛ فمَن قال: إنّ الكون معنى يوجب الحصول في الحيّز، قال: إنّهُ غير مرئيّ. و مَن قال: إنّهُ نفس الحصول فيه، قال: إنّهُ مرئيّ.

والأوائل^(٤) عندهم أنّه مرئيّ بوساطة رؤية الألوان والأضواء لا بالذات.

البحث الخامس: في الألوان

و هي مدركة بحاسة البصر. والقائل بأنّ السواد كَيْفِيّة قابضة للبصر والبياض كَيْفِيّة مفرقة له، إنّ عُنَى به التعريف اللفظيّ صدق، وإلّا فقد أحوال. و من نازع من الأوائل في إثباتها^(٥) فقد كابر في الضروريّات.

مسألة: ذهب قوم من الأوائل إلى أنّ الألوان الحقيقيّة هي السواد لا غير^(٦)، وأنّ البياض يحدث من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة الصغيرة وأنّه ليس بكَيْفِيّة حقيقيّة قائمة بالأجسام؛ لأنّ زبد الماء أبيض وكذا الثلج، ولا سبب لذلك إلّا هذا. و هم مطالبون أولاً بأنّ السبب ليس إلّا ذلك.

و ثانياً بتعميم الحكم في كلّ بياض .

و منهم مَن ذهب^(٧) إلى أنّ الألوان الحقيقيّة هي السواد والبياض، والباقي يحدث من

١. الف: التالي.

٢. انظر: شرح المواقف ٣٢٢.

٣. عنوان هامش ج: في الحيّز.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٢١٣.

٥. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٢٩٣؛ شرح المقاصد ٢: ٢٥٦؛ شرح المواقف ٢٥٣.

٦. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٢٩٤؛ شرح المواقف ٢٥٣ وراجع في تلك المسألة: طبيعيات الشفاء ١.

٧. ليس في: الف.

٨٨ - ٩٩: الفنّ السادس؛ درة التاج ٣: ٧٤ - ٧٦.

امتزاجهما.

ومنهم من ذهب إلى أَنَّ الألوان الحقيقية خمسة^(١): السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، والبواقي مركبة منها. وهذا القول قد اختاره أبو هاشم وأصحابه. وبعض المتكلمين أسقط الصفرة من البين، وقال: إنها مركبة من الحمرة والبياض. والحق أَنَّ بساطة هذه الألوان وتركيبها ممّا لا يمكن الاطلاع عليه، فإذا الأولى الوقف.

مسألة: حُكي عن أبي عليّ جواز زيادة على هذه الألوان وهي مقدورة الله^(٢) تعالى، وقطع بأنّها متضادة ومضادة^(٣) لهذه الألوان. وهذان المقامان مشكوكان.

مسألة: الحقّ أَنَّ بين طرفي السواد والبياض تضاداً لوجود حدّه^(٤) فيهما. وكان المرتضى رحمه الله يشكّ في ذلك، ويقول^(٥): يغلب على الظنّ اجتماعهما؛ فإنّ الفرق واقع بين السواد الحال^(٦) والذي ليس بحالك. ويجوز أن يكون مستند الفرق هو اجتماع البياض والسواد في الذي ليس بحالك و عدم الاجتماع في الحال^(٧).

أمّا الألوان البيض والسود الغير البالغة فيهما^(٨)، هل هي متضادة أم لا؟ إن شرطنا في الضدين غاية البعد كانا غير ضدين وإلاّ فهما ضدّان.

مسألة: اتفقوا على أَنَّ اختلاط^(٩) الأجزاء السود بالأجزاء البيض اختلاطاً^(١٠) غير متميّز في الحسّ سبب لشدة الألوان، فالأجزاء البيض إذا كانت قليلة كان السواد أشدّ^(١١). وبعض المتكلمين ذكروا وجهاً آخر وهو اجتماع البياضات الكثيرة في المحلّ الواحد.

١. انظر: شرح المواقف ٢٥٥. ٢. ج: لله.

٣. الف: متضادة. ٤. هامش الف: التضادّ.

٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٥٠.

٦. هامش الف: في غاية السواد. والحالك: الذي اسودّ شديداً. محيط المحيط ١١٨.

٧. انظر: كشف المراد ١٦٥؛ شرح المقاصد ٢: ٢٥١.

٨. هامش م: هي التي بين طرفي السواد والبياض.

٩. ب: أخلاط. ١٠. ب: أخلاطاً.

١١. هامش م: إذا كانت الأجزاء البسيطة أكبر كان البياض أشدّ.

والأوائل اتفقوا على بطلانه بناءً منهم على استحالة اجتماع الأمتال، وذكروا وجهاً آخر وهو أن البياض الضعيف مغاير في النوع للبياض الشديد. والبصريون قالوا: السواد كله متماثل، وأن الحالك وغير الحالك متماثلان في النوع. وهو قول بعض الأوائل^(١). أيضاً قالوا: لأن (صفته التي)^(٢) بها يخالف ما يخالف ويوافق ما يوافق هي كونه سواداً لا صفة أخص منه، وهي مشتركة في الكل فالكُل متماثل. مسألة: الحق أن الألوان يجوز عليها البقاء للبرهان العام، و^(٣) هو أنها^(٤) ممكنة في الأول فكذلك في الثاني؛ لاستحالة الخروج من الإمكان إلى الامتناع. والخلاف واقع هنا^(٥) كما في الأكوان^(٦).

تنقمة: زعم بعض الناس أن الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء^(٧). وهو خطأ^(٨)؛ لتساوي الأجسام في الجسمية واختلافها في الإضاءة، ولأن ذلك الجسم إن لم يكن محسوساً لم يكن الضوء محسوساً، هذا خلف. وإن كان محسوساً وجب أن يستمر ما تحته، ويلزم أن يكون^(٩) كلما ازدادت الأجسام ضوءاً ازدادت خفاءً، والأمر بالعكس.

ثم اعلم أن الضوء هو الظهور، وهو كيفية منبسطة^(١٠) على الأجسام من غير أن يقال: إنها سواد أو بياض أو غير ذلك من الألوان. وليس هذا تعريفاً للضوء؛ لما قدمنا من أن الأمور المحسوسة لا تقتقر إلى التعريف، فإن كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءاً، وإن كان مستفاداً من الغير، - كما للجدار^(١١) المستنير بضوء الشمس -

١. انظر في ذلك: شرح تجريد العقائد ٢٤٠ - ٢٤٢.

٢. ب: صفة الشيء. ٣. الف، م: وهي.

٤. الف: أنه. ٥. الف: هاهنا.

٦. ب: الألوان.

٧. انظر: طبيعيات الشفاء ٢: ٨٣، الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن السادس؛ المباحث المشرقية ١:

٢٩٦.

٨. هامش م: لأنه إذا كان المضيء جسماً والأجسام متساوية في الجسمية فلم كان أحدهما أكبر ضوءاً

من الآخر. ٩. ليس في: ب.

١٠. ب: مستنبطة. ١١. الف: + أو.

سمي نوراً. والترقق الذي للشيء من ذاته (كما للشمس)^(١) يسمى شعاعاً، والترقق الذي^(٢) للشيء من غيره كما للمرأة يسمى بريقاً^(٣).

مسألة: ذهب الشيخ أبو علي^(٤) إلى أن الضوء شرط وجود^(٥) اللون؛ لأننا لا نرى اللون^(٦) في الظلمة، فعدم الرؤية إما أن يكون لعدم اللون وهو المطلوب، أو لأن الهواء المظلم عائق عن الرؤية، وهو باطل؛ لأن الهواء غير مظلم وغير مانع من الإبصار، فإننا حالاً ما نكون في غار وفيه هواء على الصفة التي نظن^(٧) أنه مظلم بها، فإذا صار المرئي مستتيراً رأيناه، ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه. فإذا ليس للهواء حظ في المنع من الرؤية.

وعند آخرين^(٨) أنه شرط^(٩) لصحة الرؤية، (وهو الحق).^(١٠)

مسألة: الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً، وهو مذهب الأوائل وجماعة المعتزلة.^(١١)

وبعض الأشاعرة قال: إنها صفة ثبوتية.

لنا: ما تقدم^(١٢) في حجة أبي علي، ولأن حالنا عند فتح العين في الظلمة وتغميض العين متساوية، فكما أننا في الثاني لا ندرك شيئاً فكذلك^(١٣) في الأول^(١٤).

١. ليس في: الف، ب. ٢. ليس في: الف.

٣. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٠١.

٤. انظر طبيعيات الشفاء ٢: ٩١، الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن السادس.

٥. م: في وجود. ٦. الف: الألوان.

٧. ب، ج: يُظن. ٨. انظر: تلخيص المحصل ١٧٥.

٩. هامش م: كما أن الكواكب عند وجود الشمس في رابعة النهار لا تُرى، لا لكونها معدومة، بل لكونها منطاة بالنور، لأن شرط رؤيتها ظلمة الليل. ١٠. ليس في: الف، وفي م: وهو الأصح.

١١. انظر: شرح المواقف ٢٥٦.

١٢. تقدم في مسألة جواز الزيادة على هذه الألوان. وفي هامش الف، ج: يعني لو كانت وجودية لم يختلف حال القريب والبعيد من الضوء، فإن البعيد يرى القريب والقريب لا يراه.

١٣. الف: وكذلك، وفي ب: فكذا. ١٤. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٠٤.

البحث السادس: في الطعوم والروائح

وهي مدركة بالذوق والشم. والطعوم تسعة: الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والدسومة والحرافة والعفوصة والقبض والتفاهة. وفي كون التفاهة من الطعوم نظر.^(١) وقد^(٢) يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض في الجص. وأما الروائح فليس لها أسماء إلا من جهة الموافقة والمخالفة، فيقال: رائحة طيبة ومُنتنة.

البحث السابع: في الحرارة والبرودة

وهما مدركان لمساً، فلا يحتاجان إلى التعريف. وما قيل: إن الحرارة كَيْفِيَّةٌ من شأنها إحداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات و تفريق المختلفات، والبرودة كَيْفِيَّةٌ من شأنها أن يفعل مقابلات هذه الأفعال، خطأ^(٣)؛ لأن الحرارة والبرودة أظهر من هذه الآثار الصادرة^(٤) عنهما.

وذهب بعض الأوائل^(٥) إلى أن البرودة عدم الحرارة وهو خطأ؛ فإننا ندرك من البارد كَيْفِيَّةً زائدة على الجسميّة، والعدم غير مدرك^(٦).

تنبيه^(٧): اعلم أن الحارّ يقال على ما يحسّ منه بهذه الكَيْفِيَّة، كحرارة^(٨) النار، وعلى ما يكون ظهور هذه الكَيْفِيَّة منه موقوفاً على ملاقاته لبدن الحيوان، كالغذاء والدواء. وفي الحرارة الغريزيّة وجهان:

أحدهما: هي الحرارة المحسوسة، وهو الجزء الناريّ في الحيوان إذا بلغ طبخه إلى^(٩)

١. نفس المصدر ١: ٣٠٩. ٢. ب. - قد.

٣. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٢٦٩؛ شرح المصطلحات الفلسفيّة ٤٤.

٤. ليس في: ب.

٥. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٢٧٢؛ تلخيص المحصل ١٤٥.

٦. ب. مدركة.

٧. نسخه ب، تغيّرت كتابتها فُيِّلَ هذا التنبيه إلى صفتين. وفي هامشها حواشي بخط الكاتب نقل فيها أقوال الشيخ، وفخر الدين وغيرهما، أعرضنا عن ذكرها؛ لصعوبة قراءة بعض الكلمات.

٨. ب. كحركة. ٩. م. + حدّ.

الاعتدال، فتكون مخالفتها لهذا الحرارة مخالفة عرضية من حيث إنها جزء المركَّب^(١) والحرارة الغريبة خارجة.

الثاني: أنها مخالفة بالنوع لحرارة^(٢) النار، و تكون الحرارة مقولة بالاشتراك على حرارة النار وهي غير ملائمة للحياة، وعلى التي في البدن وعلى الحرارة الفائضة من الأجرام السماوية.

مسألة: لا شك في وقوع التضاد بين الحرارة والبرودة. ولكن هل للحرارة ضد آخر؟ فمن الأوائل من جزم بالمنع بناءً على أن ضد الواحد واحد، ومنهم من توقف^(٣).

البحث الثامن: في الرطوبة واليبوسة

وهما مُدركان لمساً ومتضادان قطعاً وتُقل عن بعض الأوائل: أن الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة^(٤)، فعلى هذا تكون المقابلة بينهما تقابلَ العدم والملكة، والأول أحقّ.

مسألة: اللين كيفية يكون بها الجسم^(٥) مستعداً للانغماز.

والصلابة كيفية يكون بها الجسم مستعداً لعدم الانغماز. فهما كفتان استعداديتان، ففي إدراكهما باللمس نظر.

واللزوجة كيفية تقتضي سهولة التشكّل^(٦) مع عسر التفريق، ويمتدّ بها الشيء متصلاً، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل^(٧). والهشاشة مقابلة لها.

وأما السيلان فإنه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة حقيقية متواصلة حساً لدفع بعضها بعضاً^(٨)، فيقال للرمل والتراب: إنه سيال، فهو غير الرطوبة وغير مشروط بها^(٩).

١. ألف: لمركَّب. ٢. ب: كحرارة.

٣. انظر: المباحث المشرقية ١: ٢٧٢؛ شرح المواقيف ٢٣٩.

٤. انظر: المباحث المشرقية ١: ٢٧٩. ٥. ب: الجسم بها.

٦. ب: الشكل.

٧. انظر: الإشارات والتنبيهات ٢: ٢٤٨؛ شرحي الإشارات للطوسي ١: ٩٨.

٨. ليس في: ب.

٩. انظر: مطالع الأنظار ٨٧؛ شرح حكمة العبد ٢٩٠.

و اللطافة تقال على رقة القوام، والكثافة بالعكس.
و البلّة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم^(١).
و الانتقاع هو الرطوبة الحاسة بالتموّج أو في الحاسة، ففيه شك.
و قد جزم الشيخ^(٢) بوجوده خارجاً؛ لأننا ندرك جهته. و لو كنّا إنّما ندركه حال وصول التّموّج إلى الأذن لما أدركنا الجهة؛ فإنّ الحواسّ المدركة بالملاقاة لا تدرك الجهة؛ كالشمّ و اللمس. و لا بدّ في حصول الصوت من المقاومة، و لا يشترط الصلابة؛ بأنك لو ضربت على الماء بسرعة لحدث الصوت مع عدم الصلابة و حصول المقاومة.
مسألة^(٣): الحرف هيئة عارضة للصوت يتميّز بها عن صوت آخر^(٤) مثله، تميّزاً^(٥) في المسموع عند الأوائل.
و المتكلّمون لما أحوالوا قيام الغائصة فيه^(٦).

البحث التاسع : في الصوت

قال بعض الناس: إنّه عبارة عن اصطكاك الأجسام الصلبة^(٧)، و هو غلط؛ لأنّ الاصطكاك مُماسّة قويّة و هي غير مدركة بالسمع. و السبب في غلطهم أخذ لازم^(٨) الشيء مكانه.
و نقل عن النظام^(٩) أنّ الصوت جواهر تنقطع بالحركة. و هو خطأ؛ لكون الجوهر غير مدرك بالسمع. و الحقّ أنّ الصوت لا يجوز تعريفه، و هو مدرك بحاسة السمع، و سببه تميّز الهواء عند حصول القرع أو القلق، إذا بلغ التّموّج إلى صِماخ الأذن المجوّف الحاوي للهواء تحرّك ذلك الهواء فأحسّ بحسب تحرّكه.

١. انظر: الإشارات والتنبيهات ٢: ٢٤٦.

٢. انظر: طبيعيات الشفاء ٢: ٧٢ - ٧٣ الفصل الخامس من المقالة الثانية من الفن السادس.

٣. هامش م: في الجدة والفعل.

٤. انظر: درة التاج ٣: ٧٢؛ شرح المواقف ٢٦٤.

٥. الف، م: تميّزاً.

٦. انظر: الإشارات والتنبيهات ٢: ٢٤٦.

٧. ب: ألزم.

٨. انظر مؤداه: رسائل ابن سينا: ١٨٣.

٩. انظر: التحصيل ٧٥٢؛ المباحث المشرقية ١: ٣٠٥.

وَأَمَّا أَنْ^(١) الصوت حاصل في خارج المعنى بالمعنى أحوالوا كون الحرف هيأة للصوت، بل جعلوه من جنس الصوت.

و الحروف إمَّا مَصَوِّتَة وهي حروف المدّ واللّين، و لا يمكن الابتداء بها^(٢)، و إمَّا صامتة وهي ما عداها. والحركات أبعاد للمصوّتات؛ لأنّها تحدث بتمديدها. و اعلم أنّ الصوامت منها مختلفة، و منها متماثلة.

و المختلفة قد تكون بالعرض، و هو^(٣) أن يكون الحرفان متساويين في الذات و يختلفان بالحركة و السكون أو بالحركات المختلفة، و قد تكون بالذات.

مسألة: ذهب أبو عليّ الجبائي^(٤) إلى أنّ الكلام جنس آخر غير الصوت؛ لأنّ الصوت مختلف في الصفاء و الكدورة، و القوّة و الضعف. و ليس الحرف كذلك، و لأنّ الكلام يوجد مع الكتابة بدون الصوت.

و ردّ عليه الشيخ (أبو جعفر)^(٥) بأن الاختلاف ليس في نفس الصوت من ذاته، بل باعتبار مخارجه^(٦). و الكتابة ليست بكلام، و إنّما هي أمانة عليه. ثمّ جعل الكلام نوعاً للصوت^(٧)، و هو الحقّ.

مسألة: الكلام غير باقٍ و إلّا لأدركناه في الزمان الثاني. و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المدرك صحيح، و الموانع مرتفعة في الزمان الثاني كما في الأوّل فيجب الإدراك.

١. ليس في: الف.

٢. هامش م: أي لأنّ هذه الحروف ساكنة، و الساكن لا يتبدأ به.

٣. م: وهي. ٤. المحيط بالتكليف ١٩١.

٥. من م. و هو أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي من أكابر علماء الإماميّة. في الفقه والأصول والكلام والحديث والتفسير، كان على علم وافر بفقّه السنّة. وُلد بطوس و هاجر إلى العراق فهبط بغداد و أخذ الكلام والفقه والأصول عن الشيخ المفيد رأس الإماميّة آنذاك. أقام بمشهد الإمام عليّ عليه السلام مشغولاً بالتدريس والتصنيف. و له مؤلّفات كثيرة منها: الخلاف، المبسوط، عدّة الأصول، التبيان في تفسير القرآن. توفّي سنة ٤٦٠ هـ و دفن بالنجف الأشرف. انظر: رجال النجاشي ٢: ٣٣٢؛ لسان الميزان ٥: ١٥٣، سير أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤؛ مقدّمة تلخيص الشافي ١: ٣٢؛ أعيان الشيعة ٧: ٣٥٥.

٦. ب: مخارج.

٧. انظر: تمهيد الأصول ١١٨؛ الرسائل العشر ٧٣.

مسألة: الهواء إذا تموج وقابل ذلك التموج جسم أملتس بحيث يردّ ذلك التموج ويصرفه إلى خلف ويكون شكله شكل الأول، حدث من ذلك صوت هو الصدى، وهو حاصل لكلّ صوت لكنّه قد لا يسمع في بعض الأصوات لانتشار التموج، كما في الصحاري. أو لغاية قرب الزمانين فيحسّ بهما كالصوت الواحد، كما في الدّور. ولهذا يسمع الصوت في الدّور أرفع منه في الصحراء.

البحث العاشر: في الاعتماد

وهو الميل عند الأوائل^(١) وهو ثابت بالحسّ^(٢)؛ فإنّ المدافعة الموجودة من الأزقاق المنفوخة في الماء والأحجار الواقعة في الهواء معلومة قطعاً، وهو غير الحركة المعدومة وغير الطبيعة الموجودة في غير وقت المدافعة.

وهذا الميل قد يكون طبيعياً، وقد يكون قسرياً، وقد يكون نفسانياً ولا يوجد حال وجود الجسم في مكانه الطبيعي؛ لأنّه ليس له ميل إليه لوجوده فيه، ولا عنه وإلاّ لكان المطلوب طبعاً متروكاً طبعاً.

واستدلّت الأوائل^(٣) على إثبات الميل بأنّ الجسم إذا تحرّك قسراً مع الميل مسافاً ما، وبدونه تلك المسافة بعينها، كانت حركته أشدّ. فلو^(٤) فرضنا ميلاً آخر أضعف من الأوّل تكون نسبته إليه كنسبة شدة الحركة وضعفها في الحاليين وجب أن تكون حركته مساوية في الشدّة لحركة^(٥) عديم الميل، فتكون الحركة مع المعاقق كهي لا مع المعاقق، هذا خلف.

والجواب ما قدّمناه في الخلأ، وهو أنّ الحركة تستدعي بنفسها قدرّاً من الزمان ومع المعاقق قدرّاً آخر، فالزائد والناقص من الزمان حال شدة الميل وضعفه إنّما هو في الزمان المقابل^(٦) للمعاوقة و^(٧) أمّا الزمان المقابل^(٨) للحركة فليس فيه زيادة ولا نقصان.

١. انظر: الحدود لابن سينا ٣٤.
٢. الف: حساً.
٣. انظر: نفس المصدر.
٤. ب: و. لو.
٥. م: كحركة.
٦. ب، ج: القابل.
٧. ب، ج: و.
٨. ب، ج: القابل.

مسألة: قالوا^(١): ويستحيل اجتماع ميلين: أحدهما طبيعي، والآخر قسريّ على حدّ صرافتهما، وإلّا لكان^(٢) الجسم متحرّكاً إلى جهتين دفعة واحدة، وهو باطل بالضرورة. وأمّا اجتماعهما في جسم متحرّك إلى جهة واحدة فهو جائز إذا كانت المسافة ممنوعة^(٣) بالعائق، أمّا مع خلوّ المسافة فلا.

مسألة: الميل باقيّ عند وصول الجسم إلى المكان؛ لأنّه علّة الوصول فهو موجود معه، وفيه نظر^(٤). وبنا على^(٥) وجوده عند الوصول أنّه موجود دفعة؛ لأنّ الوصول ممّا^(٦) يوجد في الآتات.

مسألة: الميل قابل للشدّة والضعف، وهو مستفاد من الحسن. والطبيعيّ يشتدّ عند القرب من المطلوب^(٧) لقلة المعاوق. والقسريّ يشتدّ عند التوسط، لأنّ الحكّ^(٨) إذا تكرر^(٩) على المرمي^(١٠) يسخن، فتزداد السخونة وتضعف القوة، إلّا أنّ التلطّف بسبب السخونة يوفي^(١١) على ما يحصل من الضعف، فيزداد المقسور حركة، فإذا تواتر الاصطكاك ضعفت^(١٢) القوة ضعفاً^(١٣) لا تفي الحرارة بتداركه.

مسألة: قال المتكلّمون^(١٤): الاعتماد جنس تحت ستّة أنواع بحسب عدد الجهات؛ فما اختصّ منها بجهة فهو متماثل بلا خلاف؛ لأنّه إن^(١٥) كان علّة التماثل موجودة فيه

١. انظر: إيضاح المقاصد ٣٠٤ - ٣٠٥؛ شرح المقاصد ٢: ٢٤١.

٢. م: كان.

٣. ب: مملوءة. وفي هامش ألف: القوة. وفي أساس البلاغة ٤٣٨: مُني بكذا: بُلي به وهو ممنوّ به.

٤. هامش ج: لجواز أن يكون علّة معدّة كالحركة. والحركة لا توجد مع الوصول فكذا الميل.

٥. ب: علّة.

٦. ب: عمّا.

٧. الف: من القرب.

٨. هامش م: بكثرة المصادمات لأنّه يصادم المادّة.

٩. ب: تحرّك.

١٠. الف: المرمي.

١١. هامش ب: يرمي.

١٢. ب: ضعفاً.

١٣. ب: إن.

١٤. انظر: الرسائل العشر ٧١؛ شرح المواقف ٢٤٣.

وجد التماثل؛ لكنّ المقدّم حقّ فالتالي مثله. والشرطيّة ظاهرة.

و بيان صدق المقدّم أنّ الاستقراء دلّ على أنّه لا صفة^(١) له أخصّ من كونه اعتماداً في جهة مخصوصة، و به يتميّز من سائر الأجناس، فيجب أن يكون كلّ ما اندرج تحت هذه الصفة^(٢) متماثلاً. و أنت لا يخفى عليك^(٣) ضعف هذا أمّا ما تغاير جهته فهو مختلف غير متضادّ عند أبي هاشم^(٤) وأصحابه.

و قال أبو علي^(٥): إنّّه متضادّ.

و احتجّ أبو هاشم^(٦) على الاختلاف بأنّ صفة التماثل ليست حاصلّة له^(٧)، و على عدم الضديّة باجتماع الميلين^(٨)؛ فإنّ الحجر إذا رُمي به إلى فوق كان فيه اعتماد إلى (الفوق قسراً)^(٩) و اعتماد آخر إلى السفّل طبعاً^(١٠). و أيضاً إذا تجاذب شخصان جسماً و تساوت قدرتهما وقف ذلك الجسم؛ لأنّه قد أوجد كلّ منهما فيه اعتماداً ممانعاً لفعل الآخر. و هذا القول قد نصره الشيخ أبو جعفر^(١١).

مسألة: الثقل هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً عند أبي هاشم وأصحابه.

و قال أبو علي^(١٢): إنّّه راجع إلى تزايد أجزاء الجواهر^(١٣)، و كان يثبت لكلّ جوهر قسطاً من الثقل.

و هذا باطل عندنا؛ فإنّ الثقل يوجد مع قلّة الجواهر، والخفّة مع التزايد؛ فإنّ الأزقاق المنفوخة فيها أجزاء هوائية يمتلئ^(١٤) بها، و قدرها أكثر^(١٥) من قدر الأجزاء الرصاصيّة الموجودة في الأزقاق مع عدم امتلائها، مع أنّ الثقل في هذه أكثر.

مسألة: الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولّد عنه على ثلاثة أقسام:

٢. الف، م: + كان.

١. م: لا وصف.

٤. انظر: شرح المواقف ٢٤٧.

٣. ليس في: الف.

٦. نفس المصدر.

٥. انظر: نفس المصدر.

٨. الف: المتلين.

٧. ليس في: ب.

١٠. م: طبعياً.

٩. م: فوق قسراً.

١١. هامش م: رحمه الله. انظر: الرسائل العشر للطوسي ٧١.

١٣. م: الجوهر.

١٢. انظر قولهما في: شرح المواقف ٢٤٨.

١٥. م: أزيد.

١٤. ب: يمتلئ.

الأول: ما يتولّد عنه بذاته من غير حاجة إلى شرط، وإن كان في بعض الأحيان يحتاج إلى شرط وهو الأكوان^(١). والاعتماد في محلّه، وإن كان تولّدهما في غير محلّه بشرط التماس. والذي يدلّ على^(٢) أنّه يولّد الأكوان^(٣) أنّ الجسم يتحرّك إلى جهة دون أخرى، فلا بدّ من مخصّص يختصّ بتلك الجهة. ولا عرض يختصّ بالجهات إلّا الاعتمادات، فيستند الاختصاص إليها. والذي يدلّ على أنّه يولّد الاعتماد وجود الحركة القسريّة شيئاً بعد شيء، فإنّ المتحرّك^(٤) يوجد فيه الاعتماد، والاعتماد يولّد الحركة الأولى والاعتماد معاً. ثمّ إذا تحرّك ولّد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر^(٥)؛ لأنّه لو لم يولّد الاعتماد الأول اعتماداً ثانياً لما تحرّك الجسم حركة أخرى غير الأولى.

الثاني: ما يتولّد عنه بشرط ولا يصحّ بدونه، وهو الأصوات فإنّها تتولّد عنه بشرط المصاكة؛ لأنّها تفعل الصوت في الصدى، فهذا^(٦) يفعل لنا في غير محلّ قدرتنا. وما يتعدّى محلّ القدرة لا يولّده إلّا الاعتماد؛ لاختصاصه من دون سائر الأعراض بالجهات. قالوا: فإذا كان الصوت الحالّ في غير محلّ القدرة يتولّد من الاعتماد فالذي يحلّ محلّها كذلك؛ لأنّه لا ينفكّ الصوت عن الاعتماد في حال ما، فيجب استناده إليه. الثالث: ما يتولّد عنه لا بنفسه، بل بتوسّط وهو الأثم والتأليف؛ فإنّ الاعتماد يولّد المجاورة والتفريق، والمجاورة تولّد التأليف، والتفريق يولّد الأثم.

البحث الحادي عشر: في التأليف

وهو عرض عند أبي هاشم^(٧) قائم بمحلّين. ووافقه على ذلك الشيخ أبو جعفر^(٨)، واستدلّ عليه بأنّ بعض الأجسام يصعب تفكيكها، فلا بدّ وأن يكون ذلك لأمر^(٩)، وذلك

-
- | | |
|---|-------------------|
| ١. ب: الأكوان. | ٢. م: عليه. |
| ٣. م: الأكوان. | ٤. ب، ج: المحرّك. |
| ٥. ب: الآخر. | ٦. ب: + هذا. |
| ٧. انظر: تلخيص المحصل ١٨١؛ قواعد المرام ٤١؛ شرح المقاصد ٢: ١٥١. | |
| ٨. انظر: الرسائل العشر ٩٦. | ٩. ليس في: ب. |

الأمر ليس وجوده ولا حدوثه ولا جنسه، فبقي أن يكون لوجود معنى قائم بمحلّين^(١) يربط أحدهما بصاحبه، فإذا انضمّ إليه ثالث قام به وبصاحبه تأليف آخر، فلا يقوم التأليف إلا بالمحلّين لا غير.

وهذا عندنا باطل قطعاً؛ فإنّ العرض الواحد^(٢) لو قام بمحلّين لما تميّز عن العرضين القائمين بالمحلّين. كما نقول في الجسم الواحد، وإنّه لا يحلّ في مكانين. وأما صعوبة التفكيك فهي مستندة إلى الله تعالى، أو إلى أعراض قائمة بالمحال المتجاوزة.

وقد وافقنا على امتناع قيام العرض بمحلّين محقّقو الأوائل^(٣)، وذهب آخرون منهم غير محقّقين إلى أنّ الإضافات المتماثلة قائمة بالمضافين^(٤). والمحقّقون قالوا: إنّ القائم بأحد المضافين غير القائم بالآخر^(٥).

مسألة: التأليف يجوز عليه البقاء عندهم، وإلاّ لزم أحد الأمرين، وهو^(٦) إمّا سهولة تفكيك ما يصعب تفكيكه أو تعذّر تفكيكه على كلّ وجه. والتالي باطل بقسميه، فالمقدّم مثله^(٧). بيان الشرطيّة: أنّ التأليف على تقدير عدم بقائه إن أوجده الله تعالى حالاً فحالاً وأراد ذلك دائماً لزم الأمر الثاني؛ لاستحالة ممانعة القديم، وإن لم يرد إيجاده في بعض الأوقات لزم الأمر الأوّل. وأما بطلانهما فظاهر.

مسألة: التأليف متماثل؛ لاشتراك أفراده في أخصّ الصفات، وهو كونه مختصّاً بمحلّين. وهم منازعون في أنّ هذا^(٨) أخصّ الصفات؛ فإنّ عوّلوا فيه على الاستقراء نقضاً عليهم بالإضافات المتماثلة على قول^(٩) بعض الأوائل^(١٠).

مسألة: لما كان موضوع الضدّين واحداً واستحال أن يكون شيء من الأعراض قائماً

١. ب، ج: بالمحلّين. ٢. الف: الواحد.

٣. انظر: تلخيص المحصل ١٨١؛ شرح المواقف ٢٠٢.

٤. انظر: شرح المواقف ٢٠٢. ٥. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٥٠.

٦. ليس في: ب، ج. ٧. ب، ج: كذلك.

٨. ليس في: الف. ٩. ليس في: ب.

١٠. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٥١.

بمحلّين غير التأليف استحالة أن يكون له ضدّ.

البحث الثاني عشر: في الحياة

نقل عن بعض الأوائل أنها عبارة عن اعتدال المزاج^(١) اعتدالاً يليق بالنوع. وقال آخرون منهم^(٢): هي قوّة الحسّ والحركة. واستضعف بعضهم هذا النقل^(٣). والمتكلّمون أثبتوا معنىً زائداً على الاعتدال والقوّة، واستدلّوا بأنّ الذوات^(٤) تختلف في صحّة العلم والقدرة و عدمها، فلا بدّ من مخصّص لبعضها بالصحّة دون الآخر. وهم مطالبون^(٥) بالاستدلال على أنّ هذا المخصّص مغاير للاعتدال والقوّة^(٦). مسألة: الذي عليه جماهير المعتزلة^(٧) أنّ الحياة نوع واحد لا اختلاف بين أفرادها إلّا بالعدد.

واستدلّوا عليه بأنّها قد اشتركت في حكم واحد، وهو صحّة الإدراك، والاشتراك في الأحكام يستلزم الاشتراك في عللها. وأنّ فلا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة. مسألة: لا بدّ^(٨) في وجود الحياة من بنية عند الأوائل والمعتزلة^(٩)، وكأنّهم عوّلوا في ذلك على الاستقراء الذي^(١٠) حصل منه اليقين^(١١). والأشاعرة^(١٢) نازعوهم في ذلك، قالوا: لأنّ الحياة إنّ قامت بجميع الأجزاء لزم قيام العرض الواحد بالمحالّ الكثيرة، وهو محال وإن قام بكلّ جزء حياة؛ فإن كان قيام الحياة

١. انظر: تلخيص المحصل ١٥٢ - ١٥٣؛ شرح المواقف ٤٩٢.

٢. انظر: تلخيص المحصل ١٥٢؛ شرح المقاصد ٢: ٢٩٢.

٣. هامش الف، ج: قال نصير الدين رحمته الله: ما قال أحد: إنّ الحياة هو اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ، بل قالوا: إنّ الأوّل شرط حصول الحياة، والثاني معلول الحياة. تلخيص المحصل ١٥٣.

٤. الف: الذات. انظر: نفس المصدر ١٥٢. م: ٥. يطالبون.

٦. انظر: تلخيص المحصل ١٥٢؛ شرح المقاصد ٢: ٢٩٢ - ٢٩٣.

٧. انظر: شرح المقاصد ٢: ٢٩٢. م: الف، م: ولا بدّ.

٩. انظر: المغني ١١: ٣٣١؛ تمهيد الأصول ٤١؛ الرسائل العشر ٧٣.

١٠. الف: والذي.

١١. هامش الف، ج: هذا مشكل لأنّه غير محصور، والاستقراء إذا لم يكن محصوراً لا يفيد اليقين.

١٢. انظر: تلخيص المحصل ١٥٤؛ شرح المواقف ٢٧٢.

بأحد الجزئين شرطاً في قيام الحياة بالآخر لزم الدور أو الترجيع من غير مرجع، وإلا فهو المطلوب.

وهذا الكلام فاسد؛ فإنه^(١) على تقدير أن لا يكون قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيامها بالآخر، لا يلزم منه المطلوب؛ لجواز أن لا يكون ذلك شرطاً، ويكون الشرط هو مجامعة أحد الجزئين للآخر، ولا يلزم منه دور ولا ترجيع من غير مرجع^(٢).

وزعمت المعتزلة^(٣) أن الحي ليس هو إشارة إلى محل الحياة^(٤)، وإلا لكان الواحد ممّا يتنزل منزلة أحياء ضم بعضها إلى بعض، فلا يتصرف بقصد واحد وداع واحد. وقد نقل عن الإسكافي^(٥) خلاف ذلك^(٦).

مسألة: شرط المعتزلة للحياة نوعاً من الرطوبة^(٧) كالدم فينا، ولهذا يموت من يخرج دمه. وما لا دم فيه من الحيوانات^(٨) لا بدّ له من رطوبة.

قالوا: وتحتاج الحياة إلى نوع من التخلخل^(٩)؛ فإن الاكتناز^(١٠) والتصلّب ممّا يمنع من الحياة.

وقد اختلفوا^(١١) في حاجتها إلى الروح.

والروح عند الأوائل^(١٢)؛ عبارة عن أجزاء لطيفة متكوّنة من بخارية الأخلاط.

وبعض المعتزلة فسرها بأنّه هواء رقيق يختصّ بضرب من البرودة يتردّد في مجاري

١. الف: فإنّ.

٢. انظر: الرسائل العشر ٧٣.

٣. انظر: المغني ١١: ٣٥٦ - ٣٦٠.

٤. هامش ج: الحيّ.

٥. أبو جعفر محمّد بن عبد الله الإسكافي. كان من متكلمي المعتزلة وأحد أثمتهم، وإليه تنسب الطائفة الإسكافية. كان أولاً خياطاً، وأبواه يمنانه من طلب الكلام فصار إليه بدلالة جعفر بن حرب. له مصنفات في الكلام نحو سبعين كتاباً. مات سنة ٢٤٠ هـ. الفهرست لابن النديم ٢١٣؛ طبقات المعتزلة ٧٤؛ الأنساب للسمعاني ١: ٢٤٥؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٥٠؛ الأعلام للزركلي ٧: ٩٢.

٦. انظر: شرح المواقف ٢٧٢.

٧. انظر: تمهيد الأصول ٤١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٦٦.

٨. م: التخلّل.

٩. الف: الحيوان.

١٠. هامش الف: برهم نهادن اجزا.

١١. انظر: المعتمد في أصول الدين ٩٤.

١٢. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٤٠٨؛ كشف المراد ١٩٦.

النفس^(١).

فذهب أبو هاشم^(٢) إلى حاجتها إليها، وخالفه في ذلك أبو علي.

حجة أبي هاشم أن الممنوع من النفس يموت لفقد الروح، كما أن الموت حاصل عند فقدان^(٣) البنية، فكما^(٤) كانت البنية شرطاً فكذلك الروح.

حجة أبي علي أن الروح لو كان شرطاً لجاورت كل محل فيه حياة، والتالي باطل بالوجدان، فإننا نعلم عدم مجاورة الروح لأكثر البدن، فالمقدم مثله. والحبّتان رديتان^(٥). وأما الثانية فالملازمة فيه ممنوعة. نعم، يجب مجاورة الروح للمحل الذي لو زالت عنه الحياة لمات؛ كما قد^(٦) وقع الاتفاق من المشايخ على الحاجة إلى البنية^(٧)، وإن كان قد تزول في بعض المحال، كما في مقطوع اليد، وإنما لم يؤثر زوال هذه البنية في زوال الحياة؛ لأن البنية مشروطة^(٨) في بعض المحال، وهو الذي لو زالت البنية عنه لمات الشخص.

قال جماعة من الأوائل: إنها محتاجة إلى الحرارة بالوجدان.

ونازعهم المعتزلة^(٩) في ذلك، وجوزوا أن يكون فقدان الحياة عند فقدان الحرارة بالعادة.

واعلم أن هذا الاحتمال مما يتطرّق في الجميع.

أما الأولى^(١٠) فلجواز اختصاص ذلك ببعض الأبدان، وهي الفاقدة للحياة عند فقدان الروح.

مسألة: وجود الحياة من الله تعالى، وهو غير مقدور لنا. واستدل أبو هاشم^(١١) بأننا لو قدرنا عليها لقدرنا على الموت. والتالي باطل، فالمقدم^(١٢) مثله. ببيان الشرطية: أن القادر

١. انظر مؤداه في: الحدود والحقائق للمرتضى ١٦٦.

٢. نفس المصدر.

٣. م: فقد.

٤. ب: فلما.

٥. هاشم الف: بسبب اختلاف القول.

٦. م: - قد.

٧. انظر: شرح المواقف ٢٧١.

٨. ب، ج: مشروطة.

٩. انظر القولين في: نفس المصدر ٢٧١.

١٠. م: الأول.

١١. هاشم ج: أبو هاشم استدلل بالأخفى على الأظهر؛ لأن الموت أكثر شبهة من الحياة يظن كل أحد بقدرتنا على الموت بخلاف الحياة.

١٢. ب: والمقدم.

هو الذي يقدر على الشيء و على جنس^(١) ضده، والموت ضد الحياة. وأما بطلان التالي فظاهر؛ فإنه يتعذر علينا موت زيد مع صحة اتّصاف زيد به.

وهذه الحجة عندي ساقطة؛ لأنها مبنيّة على ضدّيّة الموت للحياة، و على أن القادر على أحد الضدين يجب أن يكون قادراً على الآخر. والسيد المرتضى^(٢) شك في ذلك من حيث العقل، و جزم بعدم القدرة من حيث السمع.

مسألة: ذهب المحققون إلى أن الموت عدم الحياة^(٣) عن المحلّ بعد وجودها فيه. و^(٤) ذهب أبو عليّ و أبو القاسم البلخي^(٥) إلى أنه معنى^(٦) يضاد الحياة^(٧). واحتجّا بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾^(٨). والجواب: أن الخلق هو التقدير.

البحث الثالث عشر: في القدرة

القوة الشاعرة بما يصدر عنها هي القدرة، و غير الشاعرة^(٩) هي الطبيعة^(١٠). والقدرة غير المزاج؛ فإن المزاج كميّة متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة^(١١)، بخلاف القدرة.

واعلم أن بعض الناس^(١٢) ذهب إلى أن القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء في حقنا.

١. ليس في: ب. ٢. انظر: الأخيرة في علم الكلام ٩٦.

٣. انظر: المحصل ١٤٣؛ تلخيص المحصل ١٥٣ - ١٥٤؛ شرح المقاصد ٢: ٢٩٦.

٤. ب. -.

٥. أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكميّ البلخي، أحد شيوخ المعتزلة ببغداد و من نظراء أبي عليّ الجبائي. أخذ عن أبي الحسين الخياط، و كان الجبائيّ يفضّله على شيخه. له مصنفات في التفسير والكلام وغيرهما. توفي سنة ٣١٩ هـ. راجع مزيد ترجمته في: طبقات المعتزلة ٨٨؛ الفهرست لابن التديم ٢١٩؛ سير أعلام النبلاء ١٥: ٢٥٥؛ تاريخ بغداد ٩: ٣٨٣. ٦. ليس في: ب.

٧. انظر: المحصل ١٤٣؛ تلخيص المحصل ١٥٣ - ١٥٤.

٨. المُلْك : ٢. ٩. ب. الشاعر.

١٠. م. الطبيعة.

١١. انظر: كشف المراد ١٥٩؛ إرشاد الطالبين ١٢٢.

١٢. انظر: الباقوت ٥٢.

والأشاعرة و بعض المعتزلة أثبتوا صفة للقادر باعتبارها يكون قادراً. قالوا^(١): لأنَّ حركة المختار وحركة المرتعش متغايرتان^(٢)، ولا مايز إلا هذه الصفة.

و هذا فيه نظر؛ فإنَّه لا يدلّ على ثبوت أمر وراء السلامة.

مسألة: القدرة عرض لا بدّ له من محلٍّ^(٣). والقائلون بجواز وجود العرض لا في محلٍّ^(٤) يفتقرون إلى الاستدلال.

و استدلّ بعضهم بأنّها لو كانت لا في محلٍّ لزال عنها الاختصاص بقادر معيّن، فكانت قدرة لكلّ من صحّ أن يكون قادراً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة. و بيان بطلان التالي أنّها لو صحّ تعلّقها^(٥) بأكثر من قادر واحد لكان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين. والتالي باطل على ما يأتي، فالمقدّم مثله. والاعتراض^(٦) المنع من^(٧) الملازمة؛ فإنَّه لا استبعاد في تجرّد هذه القدرة، واختصاصها ببعض القادرين على رأيكم، كما تقولون مثله في إرادة الله تعالى.

على أنّا وإن سلّمنا ذلك لكنّ المنع من استحالة تعلّق القادرين؛ بمقدور واحد، قائم. مسألة: لا شكّ في احتياج القدرة إلى الحياة. و هل يفتقر إلى وجود بنية زائدة على بنية الحياة أم لا^(٨)؟ ولا نغني^(٩) بالبنية الزائدة زيادة تأليفات بين الجزئين، فإنّ ذلك ممّا يصيرهما في الصلابة بحيث يمنع من وجود الحياة، بل نغني به زيادة التأليف لزيادة الأجزاء على وجه يثبت^(١٠) بينها الخلل.

فذهب أبو هاشم^(١١) إلى الحاجة، ومنع منه أبو عبد الله.

١. انظر: المحصّل ١٥١؛ تلخيص المحصّل ١٦٣؛ شرح المقاصد ٢: ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢. الف: متغايران.

٣. انظر: الياقوت ٥٣؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٧؛ الرسائل العشر ٧٩؛ المحصّل ١٥٢.

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٥٠؛ شرح المواقف ١٩٢.

٥. ب: تعلّقهما.

٦. ب: عن.

٧. انظر: أصول الدين للبغدادي ٢٩؛ الرسائل العشر ٧٤.

٨. الف: يعني.

٩. الف: م: ثبت.

١٠. انظر: شرح المقاصد ٢: ٣٥٠ - ٣٥٢.

احتجّ أبو هاشم بأنّ نجد التفاوت بين القيل وبين جسم في غاية الصّغر في القوّة، مع أنّ وجود الكثير من القوّة في محلّ واحد صحيح، فلولا الحاجة إلى الزيادة لما^(١) وقع الاختلاف.

ولقائل أن يقول: هذه الحجّة بعد تسليم أصولها، غير دالّة على المطلوب، وإنّما يلزم منها كون البنية الزائدة محتاجاً^(٢) إليها في زيادة القوّة لا في أصلها^(٣). وإلى هذا ذهب أبو عبد الله وإن كان للنزاع فيه مجال^(٤).

تذنيب: قالوا: كلّ قدرة تفترق إلى بنية مخصوصة لا يمكن وجود قدرة أخرى فيها؛ لأنّه لو جاز وجود هاتين القدرتين في هذا المحلّ على البديل، لجاز وجودهما فيه على الجمع. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان^(٥) بطلان التالي: أنّ البنية واحدة، وهذا يناقض ما أصلناه من احتياج القدرة إلى بنية زائدة. وهذا في غاية السقوط؛ فإنّ الملازمة فيه ممنوعة. ولو سلّمت منع بطلان التالي. والتناقض غير لازم؛ لأنّ المحتاج إليه في القدرة من البنية يكون زائداً على بنية الحياة لا على بنية قدرة أخرى.

مسألة: نقل عن^(٦) المجبّرة^(٧) احتياج القدرة إلى العلم. وردّ عليهم بعض المعتزلة بالساهي والنائم؛ فإنّهما قادران مع فقدان العلم عندهما^(٨)، وبالمحتذي^(٩)، فإنّه قادر وليس بعالم. وللمنازع أن يطعن في نفي العلم عن هؤلاء.

والتحقيق أن يقال: إن كان المطلوب احتياج القدرة في تأثيرها إلى العلم فهو حقّ، وإن

١. الف: وإلا لما.

٢. م: محتاجة.

٣. الف: أجلها.

٤. انظر: الرسائل العشر ٧٤.

٥. ب، م: وبيان.

٦. م: + بعض.

٧. اتفق المجبّرة على أن ليس للبعد فعل على الحقيقة بل الفاعل هو الله تعالى. وزعموا أنّ الله تعالى يعذب عباده على أفعاله ويبيهم كذلك. ومن رؤسائهم جهم بن صفوان وبشر بن غياث وضرار بن عمرو. والمعتزّون في المقالات عدّوا التجاريّة والكلاميّة والكلائيّة من الجبريّة. والمعتزلة ستموا من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع جبريّاً؛ وهم صنفان: متوسّطة كالأشعرية، وخالصة كالجهميّة وغيرهم. راجع: الملل والنحل ١: ٧٩. أصول الدّين للبرزوي ٢٥٢؛ تلبّيس إبليس ٢٢؛ مذاهب الإسلاميين ١: ١٠٠؛ موسوعة الفرق الإسلاميّة ١٩٠.

٨. انظر قول المجبّرة وردّه في: البراهين في علم الكلام ١: ١١١.

٩. احتذى مثاله احتذاءً؛ اقتدى به. محيط المحيط ١٥٧.

كان هو احتياجها في وجودها إليه فهو ممنوع.
مسألة^(١): قالوا: القادر إنَّما يتعلَّق قدرته بالمقدور على طريقة الحدوث^(٢) بمعنى أنَّ القادر ليس له تأثير في نفس الماهية عندهم. وإنَّما تأثيره في جعل الماهية موجودة بعد العدم.

و عند الأشعرية إنَّما يتعلَّق بالكسب^(٣).
واستدلَّ المعتزلة بأنَّ القدرة لو تعلَّقت بغير الأحداث لتعلَّقت بسائر صفات الفعل^(٤).
والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

بيان الملازمة: أنَّه ليس بعض الصفات بالتعلَّق أولى من البعض. وبيان بطلان التالي:
أنَّها لو تعلَّقت بجميع وجوه الفعل لكانت مساوية للعلم والاعتقاد والأعراض^(٥)، لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الصفات والوجوه أولى من بعضها في تعلَّق القدرة به؟
ولو سلَّم ذلك لكنَّ المنع قائم في المساواة للعلم على ذلك التقدير، فإنَّه لا يلزم من الاشتراك في الصفات الاشتراك في الذوات.

مسألة: ومنع المعتزلة^(٦) من تعلَّق القدرة بالأعدام، قالوا: لأنَّ^(٧) القادر إنَّما يتعلَّق^(٨)
قدرته بتحصيل صفة الفعل؛ لأنَّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلَّة، وليس للمعدوم^(٩)
بكونه معدوماً^(١٠) صفة. وإنَّما فائدة قولنا: «معدوم» الخروج عن الوجود. والاعتراض أنَّ
قولكم: القادر إنَّما يتعلَّق قدرته بتحصيل صفة للفعل، نفس النزاع؛ فإنَّ لقائل أن يقول: كما
تتعلَّق قدرته بتحصيل صفة فقد تتعلَّق بعدهما، والقياس على العلَّة غير مفيد. على أنَّنا^(١١)
نقول: إنَّ عدم المعلول يستند إلى العلَّة أيضاً، كما أنَّ وجوده يستند إليها. وحُكي عن أبي

١. ليس في: ب. ٢. انظر: الباقوت ٥٣؛ شرح المقاصد ٢: ٣٥٣.

٣. انظر: أصول الدين للبغدادي ١٣٤؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٦.

٤. انظر: المعتمد في أصول الدين ١٣٧؛ المباحث المشرقية ٢: ٥١٧؛ الإنصاف للباقلاني ٢١٣.

٥. ب، م: والاعتراض. ٦. انظر: تقريب المعارف ٧١؛ قواعد المرام ٨٤.

٧. م: إنَّ. ٨. ألف: تعلَّق.

٩. ألف: المعدوم. ١٠. ألف: - معدوماً.

١١. ب: أن.

الهذيل و بعض النفاة جواز ذلك.

مسألة: متعلّق القدرة عندهم عشرة أنواع؛ فمن أفعال الجوارح: الأكوان، والتأليف، والاعتماد، والصوت، والألم. ومن أفعال القلوب: الإرادات، والكراهات، والأفكار، والاعتقادات، والظنون^(١).

واختلفوا؛ فذهب أبو علي^(٢) إلى أنّ القدرة إنّما تتعلّق بما يصحّ وجوده في محلّها من مقدورات القُدَر، فَمَنَعَ من تعلّق قُدَر القلوب بأفعال الجوارح وبالعكس. وذهب قاضي القضاة وأبو إسحاق وأبو عبد الله إلى جواز ذلك^(٣)، قالوا: والدليل على بطلان مذهب أبي عليّ أنّ الحركة يصحّ وجودها في القلب، فيجوز تعلّق قدرة القلب بها وهي من أفعال الجوارح.

مسألة: قالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام: المباشر، والمتولّد، والمخترع. والأخير لا يقدر عليه غير الله تعالى، وإلاّ لأمكننا^(٤) تسكين الضعيف المتحرّك في السوق^(٥) بأن نخترع فيه من السكنات ما يزيد على الحركات، وأمّا الأوّلان فإنّ القدرة تتعلّق^(٦) بهما. مسألة: ذهب قوم من الأوائل وجماعة الأشاعرة إلى أنّ القدرة لا تتعلّق بالضدّين^(٧). وجماعة^(٨) المعتزلة اتّفقوا على^(٩) صلاحيتها للتعلّق بهما^(١٠).

والحقّ أن نقول: إنّ عُني بالقدرة مجموع ما يترتّب عليه الأثر فالقدرة ليست صالحة للضدّين وإلاّ لزم وجودهما معاً. هذا خلف. وإنّ عُني (بها الصفة^(١١)) التي باعتبارها يصحّ صدور الفعل فلا شكّ أنّها صالحة للضدّين.

قالوا: مفهوم القدرة على أحد الضدّين غير مفهوم القدرة على الآخر.

١. انظر: الرسائل العشر ٧٤.

٢. انظر: المعتمد في أصول الدين ١٣٧؛ شرح المقاصد ٢: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٩٠ - ٩١. ٤. الف: أمكننا.

٥. الف: الشوق. ٦. ب: تعلّق.

٧. انظر: المعتمد في أصول الدين ١٣٧؛ المحصل ١٥٣.

٨. الف: + من. ٩. الف: + أنّ.

١٠. انظر: التوحيد للماتريدي ٣٦٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٨٣؛ المحصل ١٥٣؛ تلخيص المحصل

١١. الف: بالصفة.

والجواب: أنَّ القدرتين قد اشتركتا في مفهوم واحد هو مطلق القدرة: اللهمَّ إلا أن ينكر الاشتراك المعنوي، وحينئذٍ تقع لفظة القدرة على أنواع لا تتناهى بالاشتراك اللفظي، وهو غير مذهب إليه.

و بالجملة فالحجة عندي ضعيفة، ومطلوبهم مستبعد.

مسألة: القدرة متقدمة على الفعل، وهو مذهب المعتزلة و جماعة كثيرة من الأوائل حتى إنَّ الخوارزميَّ ادَّعى الضرورة في ذلك. وذهب آخرون - منهم والأشاعرة - إلى أنَّها مقارنة^(١)، واستبعده الرئيس^(٢).

لنا: أنَّ القدرة صالحة للضدين، فلو لم تكن متقدمة لزم اجتماع الضدين. وأيضاً: الكافر مكلف بالإيمان، فلو لم يكن قادراً لزم تكليف ما لا يطاق (و لأنَّ التكليف عندهم حالة القدرة التي هي حالة الفعل، فيلزم انتفاء العصيان)^(٣).

واحتجَّت الأشاعرة^(٤) بأنَّ القدرة عرض والعرض لا يبقى، فالقدرة لا تبقى؛ أمَّا الصغرى فظاهرة و أمَّا الكبرى فيأتي^(٥) بيانها. وإذا لم تكن باقية فلو تقدّمت الفعل لم يكن الفعل واقعاً بها، فلا يكون الفاعل قادراً. وأيضاً حال وجود القدرة، الفعل معدوم، فهو غير مقدور.

أمَّا أولاً: فلأنَّ الإعدام لا يستند إلى القدرة.

و أمَّا ثانياً: فلأنَّ الباقي^(٦) لا يستند إليها.

وهاتان الحجَّتان عندي ضعيفتان.

أمَّا الأولى: فلأنَّ الأعراض عندنا باقية، وأيضاً فعلى تقدير كونها غير باقية يجوز

١. انظر: إلهيات الشفاء ١٧٦ - ١٨٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٨٨؛ المحصل ١٥٢؛ تلخيص المحصل

١٦٥؛ المباحث المشرقة ١: ٣٨٢.

٢. انظر: إلهيات الشفاء ١٨١ - ١٨٣؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٧؛ المحصل ١٥٢.

٣. ليس في: الف.

٤. انظر: اليافوت ٥٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٩٦؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٧.

٥. ب، م: فسيأتي. ٦. هامش الف، ج: أي العدم الباقي.

وجود الفعل لوجود قدرة أخرى^(١).

وأما الثانية: فلأننا^(٢) قد بينّا أن الإعدام يجوز تعلّقه بالقادر، وكذلك الباقي. على أنّنا نقول: هذا الامتناع إنّما لزم من فرض اجتماع القدرة والفعل^(٣). والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها، لا بانضمام غير^(٤) إليها^(٥).

مسألة: القدرة غير موجبة للفعل. وخالف في ذلك جماعة الأشاعرة^(٦). وحجّتنا في ذلك ما تقدّم؛ فإنّها لو كانت موجبة والقدرة قدرة على الضدين فيلزم وجودهما معاً. وأما بقاء القدرة فمذهب الأشاعرة فيه معلوم. ووافقهم على ذلك البغداديون من المعتزلة، والسيد المرتضى شكّ في بقائها^(٧).

وأما المعتزلة فاستدلّ الخوارزمي على بقائها بأنها عبارة عن البنية، ولا شكّ في استمرارها على طريقة واحدة.

واحتجّ البصريون على ذلك بأنّه يحسن ممّا ذمّ من ترك ردّ وديعة بعيدة منه بمقدار عشر^(٨) جهات في عشرة أوقات مع الأمر بردها، فلو لم تكن فيه قدرة على الردّ لما حسُن ذمّه إلّا على ترك قطع الجهة^(٩) الأولى، وذلك لا يمكن إلّا مع البقاء^(١٠).

اعترض عليهم الخوارزمي بأنّ هذه القدرة الباقية ليست قدرة على الردّ إلّا على التقدير بأن يفعل بها مقدّمات الردّ، من قطع المسافة، ثمّ يتمكّن به من الردّ. وهذا لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتاً بعد وقت في أنّه يتمكّن بها من الردّ على جهة التقدير، فقبح^(١١) ذمّه على أن لا يفعل الردّ بمقدّماته.

١. هامش الف، ج: وتكون سابقة بالجنس لا بالشخص.

٢. من ب، و في باقي النسخ: فإنّا.

٣. ب، ج: عدم الفعل.

٤. م: غيرها.

٥. في الف: إليهما.

٦. انظر: الباقوت ٥٣؛ مقالات الإسلاميين ٢: ٩٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٨٤؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٦؛ تلخيص المحصل ١٦٤.

٧. انظر: الباقوت ٥٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٩٦؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٧.

٨. الف: عشرة.

٩. انظر: الرسائل العشر ٧٤٠.

١٠. هامش الف، ج: في أنّه يتمكّن بها من الردّ على التقدير ويحسن ذمّه على تقدير أن لا يفعل إلى آخره.

١١. من الف، و في باقي النسخ: فصَحّ.

و عندي في هذا نظر ؛ فإنَّ القدرة على أمر ، مشروط بشرط ممكن تكون قدرة على ذلك الأمر ، فيحسن الذمُّ في ترك الردِّ على التقدير الأوَّل . أمَّا إذا قيل : إنَّه لا قدرة على ذلك الأمر و إنَّما القدرة على الشرط ، لم يحسن الذمُّ على ترك الردِّ .

مسألة : ذهب مشايخ المعتزلة إلى أنَّ القدرة تتعلَّق بالمختلف في الوقت الواحد بما لا يتناهى ^(١) و تتعلَّق بالمضادات ^(٢) المتنافية على البذل لا على الجمع ، بمعنى ^(٣) أنَّه لا يمكن وجود المتنافيين معاً و إن تعلَّقت بهما القدرة .

و أمَّا المتماثل فإنَّ القدرة لا تتعلَّق إلَّا بجزء واحد في الوقت الواحد والمحلَّ الواحد . وتعلَّقتها بالفعل في الأوقات لا يتناهى ، وكذلك تعلَّقتها بالفعل في المحالِّ .

احتجَّوا على تعلَّقتها بما لا يتناهى من المختلف ^(٤) بأنَّا نقدر على جذب جسم مفروض فيه عدم النهاية ، إذا لم يكن فيه ثقل و لا اعتماد ، إلى خلاف الجذب بقدرة واحدة . والكون في كلِّ جزء من ذلك الجسم يخالف الكون في الجزء الآخر . و الاعتراض : أنَّ بعض الأجزاء إنَّما تحدث فيها الحركة بسبب الاعتماد المباشر ، و الآخر يتولَّد عن الفعل المباشر ؛ و ذلك لا تأثير للقدرة فيه ، و إنَّما تأثيرها في السبب الموجب ، اللهمَّ إلَّا أن يقولوا ^(٥) : إنَّ القدرة على السبب قدرة على المسبَّب ، فحينئذٍ يقال لهم : إن عَنَيْتُم بالقدرة على المسبَّب تأثيرها ^(٦) فيه ابتداءً فهو باطل قطعاً . و إن عَنَيْتُم به أنَّه مستند إلى القدرة بواسطة السبب ، فذلك هو الحقُّ . و هو غير نافع لكم ؛ فإنَّ الكلام فيما تؤثر فيه القدرة بذاتها .

و احتجَّوا على تعلَّقتها بالمتماثل على الوجه الذي ذكرناه بأنَّها لو تعلَّقت بأكثر من جزء واحد ، مع اتِّحاد الوقت والمحلِّ ، لتعلَّقت بما لا يتناهى من المتماثلات ، مع اتِّحاد الوقت والمحلِّ . والتالي باطل ، فالمقدِّم مثله . بيان الشرطيَّة : أنَّ كلَّ متعلِّق بغيره متى تعدَّى في تعلَّقه الواحد لم يَنَنَّا متعلَّقه ، و متى انحصر متعلَّقه لم يتجاوز الواحد .

١ . انظر : البياضات ٥٢ ؛ الذخيرة في علم الكلام ٨٥ - ٨٦ ؛ الرسائل العشر ٧٤ ؛ شرح المقاصد ٢ : ١٥٩ .

٢ . ب . م : بالمضادات .

٤ . ب . ج : المختلفين .

٦ . م : تأثرها .

٣ . الف : يعني .

٥ . م : تقولوا .

أما الأول: فبالقياس على القدرة على المختلف والمتماثل مع تباير الوقت أو المحل.
وأما الثاني: فبالقياس على العلوم والإرادات.
وأما بيان بطلان التالي فلأنه يلزم منه عدم الفرق بين القوي والضعيف في حمل الثقل؛
لأنهما قادران على ما لا يتناهى في هذا الموضوع. وهذه الحجة ضعيفة جداً، وضعفها
غني عن البيان.

مسألة: الترك عندنا عبارة عن عدم الفعل. ومشايخ المعتزلة^(١) ذهبوا إلى أنه ضدّ
الفعل. واختلفوا؛ فذهب أبو عليّ إلى أنه لا يجوز خلوّ القادر بقدرة عن الأخذ والترك في
المباشر، وجوّزه في المتولّد بشرط زوال المنع، وذهب آخرون إلى جواز ذلك مطلقاً^(٢).
 واحتجّ أبو هاشم^(٣) على جواز ذلك في البغداديات^(٤) بأنّ القادر لكونه قادراً لو لم
يجز خلّوه عن الأخذ والترك لما جاز خلوّ القديم تعالى عن ذلك، فكان يلزم قدم الفعل.
 وهذه الحجة عندي ضعيفة؛ فإنّ القياس لا يفيد اليقين لاسيما مع خلّوه عن الجامع
الصالح للعليّة.

واحتجّ أبو عليّ بأنّه لو جاز خلّوه عنهما وقتاً ما لجاز دائماً. وذلك يقتضي خروج
المكلّف من الطاعات والمعاصي، فيخرج عن استحقاق المدح والذمّ.
 ولقال أن يقول: لا استبعاد في (جواز ذلك)^(٥). نعم، وقوعه مستبعد؛ لكون القادر
متعرّضاً لدواعي الحاجة المستلزمة للفعل.

مسألة: هل يصحّ اجتماع قدرتين على مقدور واحد؟ الحقّ عندنا ذلك. وذهب
مشايخ المعتزلة إلى المنع^(٦).
 واحتجّوا بوجهين:

الأول: أنّهما لو كانا قادرين على مقدور واحد لم يكونا قادرين. والتالي باطل لمخالفة
الفرض، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه وينتفي

١. انظر: أصول الدين للرازي ٩١؛ الأخيرة في علم الكلام ٢٩١؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٩.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. الف: جوازه.

٥. الف: جوازه.

٦. انظر: المغني ٩: ١٧؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٧ - ١٣٨.

عند صارفه. وإذا كان كذلك فإذا فرضنا أحدهما مريداً لذلك الفعل والآخر كارهاً له؛ فإن وُجد، خرج الكاره عن القدرة، وإن لم يوجد خرج المريد عن القدرة.

الثاني: أنَّهما لو فعلاه لم يحصل التميّز^(١) بينه وبين ما إذا فعله أحدهما. وهذان الوجهان عندي ضعيفان.

أمّا الأول: فلأنّ المحال إنّما لزم من اجتماع القدرتين مع الإرادة والكرهية معاً. ولا يلزم من استلزام المجموع للمحال^(٢) استلزام أحد أجزائه على التعيين^(٣) ذلك المحال. وأيضاً: الفعل إنّما ينتفي عند الصارف لا مطلقاً، بل إذا لم يوجد فاعل آخر. ولا يلزم خروج القادر عن القدرة.

و أمّا الثاني: فالمحال إنّما يلزم على تقدير صدوره عنهما جميعاً^(٤)، لا على تقدير صدوره عنهما انفراداً. فالغلط نشأ لهم في الحجتين لأجل أخذ «ما بالعرض» مكان «ما بالذات».

وأجاب محمود عن الثاني بأنّ التميّز^(٥) قد يكون حقيقياً، وقد يكون تقديرياً^(٦). ومطلق التميّز^(٧) كافٍ، وهو حاصل هاهنا على تقدير الاجتماع؛ لأنّه حينئذٍ إذا فعلاه فإمّا أن يمنعهما^(٨) ثالث قدرته كقدرة^(٩) أحدهما، أو لا يمنعهما. فإنّ منعهما وقّع، نظراً إلى القدرة الزائدة، فحصل^(١٠) التميّز^(١١) الحقيقي، وإن لم يمنعهما حصل التميّز^(١٢) التقديري، باعتبار أنّه لو منعهما لوقع التميّز^(١٣)، وهذا الكلام ضعيف.

تذنيب: فرّع المشايخ على أصلهم اختلاف القُدَر^(١٤)؛ لأنّها لو تعلّقت قدرتان، بمقدور واحد لم يتمتع اختصاص إحدى القدرتين بقادر والأخرى بآخر، فيصحّ بهما مقدور

- | | |
|---------------------|----------------------------|
| ١. ب، ج: التمييز. | ٢. م: المحال. |
| ٣. م: التغيير. | ٤. الف، م: جماعاً. |
| ٥. م: التمييز. | ٦. انظر: تلخيص المحصل ١٦٤. |
| ٧. الف، م: التمييز. | ٨. الف: يمنعهما. |
| ٩. ب، ج: لقدرة. | ١٠. م: فيحصل. |
| ١١. الف: التمييز. | ١٢. نفس المصدر. |
| ١٣. نفس المصدر. | ١٤. الف: القدرة. |

واحد. وهو هدم لما أسسوه. وهذا ضعيف؛ فإنّ مع تسليم^(١) الأصل يمنع الملازمة، وإلاّ لزم هدم الأصل.

تذنيب: قالوا: القُدْر^(٢) غير متضادة؛ لأنّ المتعلّق بالغير إنّما يضاف ما تعلّق بذلك الغير على عكس ما تعلّق به الأوّل. فاتّحاد المتعلّق شرط في التضادّ، ولا يعقل ذلك في القُدْر. مسألة: إذا حلّت قدرتان محلّاً واحداً قال أبو عليّ وأبو هاشم: يمتنع وقوع الفعل بإحدهما^(٣) دون الأخرى، وجوّز ذلك أبو عبد الله^(٤).

حجّتهما أنّ كلّ واحدة منهما صالحة للفعل؛ فإسناده إلى إحدهما دون الأخرى يكون ترجيحاً من غير مرجّح. وفيه نظر؛ فإنّ القُدْر عندهما^(٥) مختلفة، فجاز إسناد^(٦) الأوليّة إلى إحدهما دون الأخرى، وإن اشتركت في الصلاحية. و^(٧)أيضاً: فهما معارضان بالقادر الذي يربّح^(٨) أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح.

حجّة أبي عبد الله أنّ القادر يصحّ منه الفعل^(٩)؛ لكونه قادراً فكيف يمتنع^(١٠) عنه ضدّ الفعل الذي هو الترك لإحدى صفتيه^(١١) دون الأخرى^{(١٢)؟}

مسألة: القدرة غير مقدورة لنا. واستدلّوا بأنّه لو كان كذلك لوجب أن نزيد^(١٣) في قدرتنا^(١٤) على ما هي عليه^(١٥).

ولقائل أن يقول: القدرة متوقّفة على أمور، كالحياة والبنية. وهذه من أفعال الله تعالى، فلم لا يجوز توقّف زيادة القدرة على زيادة أمر آخر من فعل الله تعالى؟ وذلك الأمر ليس بحاصل، فلا تقدر على فعل الزيادة فينا^(١٦).

١. م: تسلّم.

٢. الف: بأحدهما.

٣. انظر: شرح المواقف ٢٩٣؛ شرح المقاصد ٢: ٣٥٢.

٤. الف: استناد.

٥. م: عندهم.

٦. الف: يترجّح.

٧. م: -و.

٨. م: يمنع.

٩. الف: الفعل منه.

١٠. انظر: شرح المواقف ٢٩٣.

١١. م: صفة.

١٢. ب: قُدْرنا.

١٣. ج: يزيّد.

١٤. ب: نفيّاً.

١٥. انظر: تلخيص المحصل ١٦٣.

أجابوا بأنّه كان^(١) يجب صحّة وجود ذلك الأمر فزيد^(٢) في قُدر أنفسنا، و(الصارت حالنا)^(٣) في تقوية نفوسنا كحال القديم تعالى، وهو باطل. وأنت خبير بسقوط هذا الكلام. مسألة: تخرج القدرة عن تعلّقها لأُمور، منها ما هو راجع إليها، وهو عدمها؛ فإنّه متى عدمت القدرة لم تبق متعلّقة بشيء، ومنها ما هو راجع إلى المقدور. وقد ذكروا فيه ستّة أوجه:

أحدها وجوده، فإنّه إنّما يحتاج إلى القدرة لأجل الإخراج من العدم إلى الوجود، فبعد الوجود لم يَبَقَ احتياج إليها.

الثاني: وجود السبب؛ لأنّه مع وجوده لا يمكن الترك، فتكون القدرة زائلة.

الثالث: حضور وقت المقدور؛ لأنّ تأثير القدرة إنّما هو في صحّة الفعل بها في الزمان الثاني. فإذا حضر وقت الفعل و وجدت القدرة كان وقت الفعل هو الوقت الثالث لا الثاني، هذا خلف.

الرابع: حضور وقت السبب، وبيانه قريب ممّا مرّ.

الخامس: تقضي^(٤) وقت الفعل.

السادس: تقضي^(٥) وقت سببه، وهو ظاهر.

تتمّة تشتمل على مسائل ذهب أصول بعضها.

قالت المعتزلة: يستحيل وجود الفعل حال حدوث القدرة. و إنّما يصحّ الفعل بها في الزمان الثاني من وجودها^(٦)، وإلّا لاستغنى الفعل في نقله من العدم إلى الوجود، عنها^(٧)، وذلك يقدر في وجوب تقدّمها.

ونحن نقول: المقارنة الزمانيّة لا تخرج المعلول عن الاحتياج، فكذلك في جانب القدرة. ولا نرى فرقاً بينهما سوى المقارنة بالشعور وعدمه، والوجوب في العلّة والإمكان

٢. الف: يزيد، ب: فزيد.

٤. الف، م: يقتضي.

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ٣٥٢ - ٣٥٥.

١. ب: - كان.

٣. ب: ولجازت حالها.

٥. الف، م: يقتضي.

٧. ب: عنهما.

في القدرة.

مسألة: أوجب البغداديون مقارنة القدرة للفعل؛ لأنّ المشي لا بدّ معه من قدرة مقارنة. ونحن نقول: المشي عبارة عن حركات مخصوصة، والحركات مركّبة من الأجزاء الأفراد، وكلّ جزء من الأجزاء له قدرة، فيحتاجون^(١) إلى الاستدلال على مقارنتهما. وما ذكروه لا يدلّ على ذلك، فإنّ قدرة المشي في الحقيقة قُدْر^(٢) مختلفة.

واعلم أنّ مذهب البغداديين^(٣) أنّ القدرة لا يصحّ عليها البقاء على ما نقلناه عنهم، وأنّ القدرة متقدّمة على الفعل. فخلص لنا من هذه الأقوال أنّ المقارن للفعل ليس هو القدرة المتقدّمة، بل تلك مفقودة، وتخلّفها أخرى مؤثرة، وإلاّ لزمهم^(٤) التناقض.

مسألة: ذهب الأشاعرة إلى أنّ العجز أمر وجودي. قالوا^(٥): لأنّه ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس.

وهذا الكلام ركيك؛ فإنّ عدم الأولويّة مع فقدان الدليل هو الحقّ، ولا يستدلّ به على ثبوت أحد المعنيين دون الآخر.

وذهب أبو عليّ إلى أنّ العجز معنى يضادّ القدرة.

وأبو هاشم قال بذلك أولاً، ثمّ شكّ ثانياً^(٦).

والصواب أن نقول: إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء، فالعجز آفة تعرض للأجزاء^(٧)، فيكون وجوديّاً. وإن كانت القدرة عبارة عن الهيئة العارضة عند سلامة الأعضاء، فالعجز عدم تلك الهيئة. والبحث في هذا على الاستقصاء ممّا لا فائدة فيه.

البحث الرابع عشر: في الاعتقادات

وهي أمور غنيّة عن التعريف، يمكن الحكم فيها بالنفي والإثبات. وهي إمّا أن تكون جازمة أو لا، والأوّل إمّا أن تكون مطابقة أو لا، والأوّل إمّا أن تكون ثابتة أو لا، والأوّل

١. من: م. باقي النسخ: يحتاجون.

٢. ب: قدرة.

٣. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٩٦، ٨٨.

٤. ب، ج: لزوم.

٥. انظر: المحضّل ١٥٤؛ شرح المقاصد ٢: ٣٦١.

٦. انظر: شرح المواقف ٢٩٩.

٧. ب: للأجزاء، وفي ج: للأعضاء.

هو العلم، والثاني هو التقليد للمحقّق، وغير المطابق هو^(١) الجهل المركّب، وغير الجازم هو الظنّ.

وقد لاح من ذلك أنّ الاعتقاد جنس لهذه، وقد أخرج بعضهم الظنّ منه^(٢). وأبو الهذيل أخرج العلم أيضاً^(٣).

وجماعة قسّموا غير الجازم إلى ما يترجّع^(٤) أحد طرفيه على الآخر وإلى ما لا يترجّع^(٥) فالذي يترجّع^(٦) هو الظنّ والذي لا يترجّع^(٧) إن تساوى الطرفان فيه فهو الشكّ، وإلاّ فهو الوهم^(٨). وقد أدخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه وهو الوهم والشكّ، كما أخرج أولئك من الاعتقاد ما هو منه.

مسألة: اختلفوا في العلم؛ فذهب المحقّقون إلى أنّه غنيّ عن التعريف^(٩) وجماعة من المتكلّمين ذكروا في حدّه أنّه اعتقاد الشيء على ما هو عليه^(١٠).

وزاد آخرون: مع سكون النفس وجماعة من الأوائل قالوا: إنّ حصول صورة الشيء في العقل^(١١).

واعترض عليهم بأنّه يلزم منه^(١٢) أن يكون الجماد الموصوف بالسواد عالمًا به. وأيضاً: علّمنا بذاتنا إن كان نفس ذاتنا لزم من العلم بذاتنا العلم بعلمنا بذاتنا، ويلزم دوام علّمنا بذاتنا ما دامت ذاتنا، وأن يكون علّمنا بعلمنا بذاتنا نفس علّمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا، وتراعى^(١٣) العلوم إلى ما لا يتناهى وإن كان غير ذاتنا فإن كان لحصول صورة

١. ب: وهو.

٢. انظر: المحصّل ١٤٤؛ تلخيص المحصّل ١٥٤ - ١٥٥.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٦؛ المغني ١٢: ٢٥.

٤. ٨. ب: ترجّح، م: يرجّح. ٩. ب: الفهم.

١٠. انظر: المحصّل ١٤٤؛ تلخيص المحصّل ١٥٥.

١١. انظر: المغني ١٢: ١٣، ١٧؛ أصول الدين للبندادي ٥؛ الشامل في أصول الدين ٢: ٧٥.

١٢. انظر الأقوال في: أصول الدين للبندادي ٥؛ الذخيرة في علم الكلام ١٥٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى

١٦٦؛ تمهيد الأصول ١٩٠؛ الرسائل العشر ٧٤؛ شرح مسألة العلم ٢٥ - ٢٦؛ الشامل في أصول الدين ٢: ٧٥؛

شرح المقاصد ١: ١٧. ١٣. ب، ج: - منه.

١٤. في ب: تراعى.

مساوية لزم اجتماع الأمثال، وإن كان لصورة مخالفة بطل ما ذكروه.

وهذان الاعتراضان ساقطان.

أما الأول: فلا يغفاله القيد الذي يخرج به الجماد عن كونه عالمًا؛ فإن العلم ليس هو^(١) حصول الصورة مطلقاً؛ بل لقابل الإدراك^(٢).

وأما الثاني: فلأن العلم بذاتنا نفس ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من الاعتبار، فلا يلزم ما^(٣) ذكروه من المحاذير. على أن لنا في قولهم: «لو كان العلم لحصول صورة مساوية لذاتنا لزم اجتماع الأمثال» نظراً ذكرناه في كتاب الأسرار.^(٤)

مسألة: ذهب من لا تحصيل^(٥) له إلى أن العلم أمر سلبي^(٦). وهو باطل؛ لأنّ مقابله إن كان عديمياً كان العلم عدماً للعدم، فيكون وجوداً. وإن كان وجودياً كان صادقاً على المعدوم، فيكون المعدوم عالمًا، هذا خلف.

وفي هذا الرد^(٧) عندي نظر؛ فإنّ عدم الأمر العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً. ولو سلّم ذلك، لكن في قوله: «إنّه على تقدير وجود مقابله يكون المعدوم عالمًا» المنع قائم؛ فإنه جاز أن يكون عديمياً، وإن كان لا يصدق إلّا على الموجود؛ كما في الوجوب.

و تحقيق هذا إنّما يظهر بما أقوله هاهنا، وهو أنّ الوجود قد يؤخذ^(٨) باعتبار إضافته إلى الخارج، وقد يؤخذ^(٩) باعتبار إضافته إلى الذهن، وقد يؤخذ^(١٠) باعتبار الأعمّ الصادق عليهما معاً، ويؤخذ العدم باعتبار ثلاث مقابلة لتلك الملكات، وقد يؤخذ^(١١) الوجود والعدم كلّ منهما مقيساً إلى ماهية ما فيقال لتلك الماهية: إنّها وجودية أو عدمية بالاعتبارات المذكورة. فإذا صدق على ماهية أنّها عدمية لم يلزم أن يكون سلبها وجودياً.

١. ألف: - هو. ٢. من الف، وفي باقي النسخ: للقابل للإدراك.

٣. ب: ممّا.

٤. الأسرار الخفية في العلوم العقلية ٣٥٢، ٣٥٥-٣٥٦.

٥. هامش الف: أبو علي.

٦. انظر: المحصل ١٤٥؛ تلخيص المحصل ١٥٥-١٥٦.

٧. هامش ج: الرد للفرخ. وهذا الغلط نشأ له من إنكار الوجود الذهني. انظر: المحصل ١٤٥؛ تلخيص

المحصل ١٥٦. ٨. ب، م: يوجد.

٩-١١. ب، م: يوجد.

فإنَّ المعدوم في الخارج الثابت في الذهن يجتمع^(١) مع مقابله، وهو السلب على العدم في الخارج، كما هو الحال في العمى وسلبه.

مسألة: ذهب قوم^(٢) إلى أنَّ العلم أمر إضافي. وجماعة من الأوائل^(٣) ذهبوا إلى أنَّه أمر زائد على الإضافة (تلزمه الإضافة)^(٤)، ويتغيَّر بتغيُّر الإضافة. ولا شكَّ في احتياج العلم إلى الإضافة، وأمَّا أنَّه هل هو زائد على الإضافة أم لا؟ قلنا: فيه نظر.

و يلزم الفريقين علم الإنسان بنفسه؛ فإنَّنا إذا جعلناه نفس الإضافة لم يكن بُدَّ من أمرين يقع الإضافة بينهما. قالوا: الذات من حيث إنَّها عاقلة مغايرة لها من حيث إنَّها معقولة. وإذا صحَّت المغايرة بهذا النوع من الاعتبار صحَّت الإضافة.

وهذا خطأ؛ فإنَّ المغايرة حينئذٍ تتوقَّف على ثبوت التعقُّل، فلو كان التعقُّل متوقِّفاً عليها لزم الدور.

قال بعض المحقِّقين^(٥): المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية^(٦) للعلم، بل هذه المغايرة لا تنفكَّ عن العلم، كما لا ينفكَّ المعلول عن علته. ولا يلزم الدور. أقول وهذا ضعيف؛ فإنَّ المغايرة ليست مقتضية للعلم ولكنَّ العلم متوقَّف عليها توقَّف المشروط على الشرط؛ فلو توقَّفت المغايرة على العلم توقَّف المعلول على العلة لزم الدور. وأمَّا إذا جعلنا العلم عبارة عن حصول الصورة فقد اتَّفَق المحقِّقون منهم على أنَّه لا احتياج إلى صورة زائدة، بل الصورة العاقلة لنفسها إنَّما تعقل نفسها بنفسها.

وهذا يلزم منه إضافة الشيء إلى نفسه.

أجاب الرئيس^(٧) بأنَّ العاقل هو الذي يحضر عنده المجرَّد^(٨)، وهو صادق على ما

١. م: يجمع.

٢. انظر: المحضَّل ١٤٦؛ تلخيص المحضَّل ١٥٧؛ المباحث المشرقية ١: ٣٣١.

٣. انظر: شرح مسألة العلم ٢٩ - ٣١. ٤. ليس في: الف.

٥. انظر: نفس المصدر ٢٩ - ٣١. وفي هامش الف، ج: أي نصير الدين.

٦. ألف: المقتضية.

٧. انظر: النجاة ٥٨٨؛ المباحث المشرقية ١: ٣٦٩.

٨. هامش الف، ج: أُستفيدت من كلام الرئيس أنَّه يريد أنَّ الذات من حيث يمكن أن يكون عاقلة مغايرة للذات من حيث يمكن أن يكون معقولة. وبهذا التقدير لا يتوقَّف المغايرة على التعقُّل بل على إمكان التعقُّل، فلا

يكون المجرد فيه هو نفس العاقل أو غيره. ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام^(١).
وأيضاً التشخص^(٢) زائد على الماهية، فالعاقل هو المجموع، والمعقول هو الماهية.
وَرُدَّ في^(٣) الأول بأنّ العموم في اللفظ، والتعقل^(٤) لا يقتضي صحّة وجود العام بدون الخاص في نفس الأمر، كما أنّ قولنا: «هذا الشيء علّة» أعمّ من كونه علّة له أو لغيره في التصوّر واللفظ، مع أنّه يستحيل وجود العام في أخصّيه^(٥) معاً في نفس الأمر.
وفي الثاني بأنّه غير محلّ النزاع؛ فإنّ البحث في علم الإنسان بنفسه لا في علمه بأحد جزءيه^(٦). ويلزم القائلين بالإضافة أن لا يكون المعدوم معلوماً، وأن لا يكون شيء من الإدراكات جهلاً.

مسألة: ذهب قوم من الأوائل^(٧) إلى أنّ التعقل يستدعي الاتحاد مع المعقول. وهو خطأ؛ فإنّ المتحدّين إن بقيا فهما اثنان، وإن عُدّا أو عدم أحدهما فلا اتّحاد مع المعدوم، سواء حصل ثالث أو لا.

وأيضاً إذا عقل عاقلان معقولاً واحداً لزم اتّحاد العاقلين^(٨)، أو فساد مذهبهم. و
أيضاً إذا^(٩) عقل^(١٠) معقولين لزم أحد المحذورين.

مسألة: إن قلنا: إنّ العلم إضافة^(١١) فلا شك في^(١٢) أنّه عرض. وأمّا إذا قلنا: إنّ عبارة عن الصورة فلا شك في أنّ صور الأعراض أعراض.
وأمّا صور الجواهر فالحقّ عندنا أنّها كذلك؛ لأنّها مفتقرة في وجودها إلى المحلّ الذي هو النفس.

يلزم الدور. والله أعلم.

١. هامش الف: وهو علم الإنسان نفسه أو هو مطلق العلم.

٢. م: التشخيص. ٣. الف: على.

٤. من الف، وفي باقي النسخ: العقد. ٥. ب: أخصّيته.

٦. ج، م: أجزائه. ب: جزئيته. ٧. انظر: النجاة ٥٩٠.

٨. ب: العاقل. ٩. ب: - إذا.

١٠. م: + عاقل. ١١. ب: إضافية.

١٢. ب: - في.

وقد ذهب قوم من الأوائل^(١) إلى أنها جوهر^(٢)؛ لأنّ حدّ الجوهر - وهو الذي إذا وجد كان لا في موضوع^(٣) - صادق عليها. وهو خطأ؛ فإنّ الجوهر النفساني^(٤) يستحيل وجوده في الأعيان. إنّما الموجود هو المساوي له في الصورة لا في نفس الحقيقة. وذهب آخرون^(٥) منهم إلى أنها جوهر بهذا الاعتبار^(٦)، و عرض بالاعتبار الذي قلناه، فهي جوهر و عرض معاً^(٧). وهؤلاء عن التحقيق بمعزل. مسألة: ذهب القائلون^(٨) بأنّ الاعتقاد جنس للعلوم و غيرها - من المعتزلة - إلى أنّ الاعتقاد يكون علماً لأمر.

منها: استناد الاعتقاد إلى النظر الصحيح أو تذكّره. ومنها: أن يكون فاعل الاعتقاد عالماً بمعتقده؛ فإنّ علوم العقل إنّما تكون علوماً لأنّ الله تعالى يخلقها، وهو تعالى عالم بمعلوماتها. وكذلك إذا فعل أحدنا اعتقاداً بما يعلمه^(٩) فإنّه يكون علماً. ومنها: أن يكون عالماً بجملة، فيدخل المفصل في تلك الجملة، فإنّ اعتقاده لذلك المعين يكون علماً لكونه عالماً بالجملة. واستدلّوا بأنّ أحدنا يكون عالماً عند اقتران كلّ واحد من هذه الوجوه بالاعتقاد، وينتفي علمه عند^(١٠) انتفائها، فعلمنا أنّ المؤثر هذه الوجوه. وهذا الاستدلال ضعيف؛ فإنّ الدّوران لا يفيد اليقين على ما يأتي.

١. انظر: شرح مسألة العلم ٣٣.

٢. م: جواهر.

٣. الف: موضع.

٤. هامش م: وهو صورة الجسم مهملاً غير موجودة في الخارج بل في الدهر.

٥. انظر: شرح مسألة العلم ٣٣.

٦. هامش الف: أي أنّه موجود لا في موضوع. هامش م: لأنها موجودة لا في موضوع.

٧. هامش م: لأنها صورة لشيء فهي محتاجة إلى محلّ.

٨. انظر: المغني ١٢: ٣٦، قواعد المرام ٤٢.

٩. ب: بعلمه.

١٠. الف: - عند.

قال أبو الحسين^(١): النظر الصحيح و تذكره إنما هو^(٢) ترتيب علوم كاسبة لعلم^(٣) داخل تحتها. و تلك العلوم مجملة^(٤)، فهو داخل تحت القسم الذي ذكره من إدخال التفصيل في الجملة. و كون الفاعل للاعتقاد عالماً بمعتقده ليس له تأثير في ذلك؛ فإنّه كيف يكون علم الفاعل مؤثراً في كون الاعتقاد المفعول في الغير علماً؟ فإن قالوا: كونه عالماً يؤثّر في وقوع الاعتقاد المفعول^(٥) على وجه يكون^(٦) علماً. قلنا: فالمؤثّر في كونه علماً هو ذلك الوجه، لا علم الفاعل.

مسألة: العلم على ضربين: ضروريّ، و مكتسب. و فاعل الضروريّ هو الله تعالى. و فاعل المكتسب هو نفس العالم؛ لأننا نجد من أنفسنا أنّ المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا، و ينتفي عند وجود صوارفنا.

والضروريّ منه ما يحصل ابتداءً كالعلم بأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان و لا يرتفعان، وقد يحصل عند سبب، كالمشاهدات والمجربّات.

و عند الأوائل^(٧) أنّ العلوم الضرورية تنقسم إلى أوّلّيات، و مشاهدات، و مجربّات، و حدسيّات، و متواترات. و فطريّات^(٨) القياس. و فاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد الحاصل من الحواس. و العلوم النظرية حاصلة بفعلنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية.

مسألة: العلم عند الأوائل ينقسم إلى فعليّ و انفعاليّ^(٩)؛ والأوّل هو المحصّل للأعيان الخارجيّة والثاني هو المستفاد منها.

١. انظر: شرح مسألة العلم ٢٣؛ المعني ١٢: ١٦٤ - ١٦٥.

٢. الف، ج: - هو. ٣. ألف: ليعلم.

٤. الف: جملة. ٥. م: - المفعول.

٦. م: يكون.

٧. انظر: أصول الدين للبغدادي ٨؛ شرح مسألة العلم ٣٣.

٨. الف: فطرية.

٩. انظر: شرح مسألة العلم ٢٠. و فيه: أقول: هذه القسمة ليست بمستوفية للأقسام المحتملة، والصحيح

أن يقال: العلم إمّا انفعاليّ و إمّا فعليّ و إمّا ليس بأحدهما...

مسألة: العدم إنما يعلم بواسطة ملكته. وقد ظنَّ قوم^(١) أنَّ المعدوم غير معلوم وإلا فهو ثابت.

وهذا ظنٌّ فاسد؛ فإنَّ المعلوم ثابت ذهنًا لا عينًا، وقد أسلفنا في هذا قانونًا. مسألة: لا بدَّ في العلم من المطابقة، وإلاَّ لكان جهلاً^(٢). وهو حكاية عن المعلوم وتابع له لا على معنى^(٣) أنَّه متأخَّر عنه في الوجود، بل على^(٤) معنى أنَّه لولا تحقُّق المعلوم على حالةٍ ما لما صحَّ تعلُّق العلم به على تلك الحال. وسواء تقدَّم العلم أو تأخَّر فإنَّه بهذه الحال. ولا يستبعد^(٥) ذلك؛ فإنَّ الحكاية كما تتأخَّر فقد تتقدَّم.

مسألة: لا بدَّ للعلم من متعلِّق، وهو مذهب الأوائل، ومن المعتزلة ابن الإخشيد^(٦) وأصحابه وأبي القاسم البلخي^(٧). وذهبت^(٨) طائفة أخرى^(٩) إلى أنَّ هاهنا علوماً لا معلومات لها ولا تتعلَّق بشيء، وذلك كالعلم بأنَّه لا ثاني للقديم فإنَّه علم بغير معلوم؛ لأنَّ المعلوم إمَّا موجود أو معدوم، وهذا ليس بوجود وهو ظاهر، ولا بمعدوم.

قالوا: وإلاَّ لصحَّ وجوده. والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

وعندنا هذا خطأ؛ فإنَّه يستحيل وجود إضافة بدون مضاف إليه. وما ذكره من العلم بثاني القديم، فإنَّه معدوم وليس كلَّ معدوم يصحَّ وجوده. وهذا بناء منهم^(١٠) على خطئهم في إثبات المعدوم، وهو ثابت ذهنًا. وثبوته الذهني بالقياس على معنى أنَّه يُعقل القديم تعالى، ثمَّ يُعقل أنَّه لا ثاني له مساوٍ له. وكذلك إذا علمنا عدم الضدِّ له تعالى،

١. انظر: شرح مسألة العلم ٣٠-٣٥. ٢. انظر: الرسائل العشر ٧٤.

٣. الف، ج: المعنى. ٤. ب: بل لا معنى.

٥. ب، ج: ولا تستبعد.

٦. ب: الأخشياد. وهو أبو بكر أحمد بن عليّ الإخشيد من أفاضل المعتزلة. قال المرزباني: كان هذا الشيخ من رؤساء مَنْ بقي من المتكلمين، وله تصانيف. عاش ٥٦ سنة وتوفي سنة ٣٢٠ هـ، أو ٣٢٦ هـ، وكان له تعصُّب على أبي هاشم وأصحابه. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٢٠؛ تاريخ بغداد ٤: ٣٩٠؛ طبقات المعتزلة ١٠٠.

٧. انظر: تلخيص المحصل ١٥٩.

٨. الف، م: وذهب.

٩. انظر: التمهيد للباقلاني ٤٠؛ المباحث المشرقية ١: ٣٧٨؛ شرح مسألة العلم ٣٥؛ تلخيص المحصل

١٠. الف: منه.

فإنَّما^(١) نعلمه بالمقايضة، على معنى أنَّه ليس لله تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض. وكذلك^(٢) إذا علمنا عدم اجتماع الضدين، فإنَّنا نعلمه على معنى أنَّه ليس بين الضدين من^(٣) الاجتماع ما بين السواد والحركة مثلاً. وهؤلاء إنَّما وقعوا في هذا الخطأ؛ لجهلهم بالبُتوت الذهني.

مسألة: الحقَّ عندنا أنَّ العلم الواحد لا يتعلَّق بمعلومين^(٤)، فإنَّنا اعتبرنا في العلم المطابقة و يستحيل مطابقة شيء واحد لشئيين. ومن قال: إنَّ العلم إضافة، يُحيل ذلك أيضاً؛ فإنَّ الإضافة تتعدَّد بتعدُّد المضاف إليه.

وعند أهل السنَّة^(٥) أنَّ علم الله تعالى يتعلَّق بمعلومات لا نهاية لها مع أنَّه واحد. ونقل عن أبي الحسن الباهلي^(٦) أنَّ علمنا الواحد يجوز تعلُّقه^(٧) بمعلومات كثيرة. وحُكي ذلك أيضاً عن أبي الحسن الأشعري^(٨) وأنكره أبو إسحاق^(٩) وإنَّه^(١٠) ذكره في الإلزام على من يقول: العلم الواحد يتعلَّق بمعلومين^(١١).

١. ب: فإنَّنا. ٢. م: فكذاك.

٣. ب: عن.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٠٢؛ تلخيص المحصّل ١٥٨.

٥. انظر: التمهيد للباقلاني ٣٥؛ المباحث المشرقيّة ٢: ٤٧٣؛ أصول الدّين للبغدادي ٨، ٣٠؛ تلخيص المحصّل ١٥٨.

٦. في النسخ: أبي الحسين. وأبو الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري. قال ابن الباقلاني: كنت أنا والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني والأستاذ ابن فورك معاً في درس أبي الحسن الباهلي وكان يدرّس لنا في كلّ جمعة مرّة واحدة وكان متّاً في حجاب. توفي سنة ٣٧٠هـ. تبين كذب المفترّي ١٧٨؛ سير أعلام النبلاء ١٦:

٣٠٤؛ تاريخ الإسلام ٢٦: ٤٦٧؛ الوافي بالوفيات ٢: ٣١٢.

٧. ج: أن يتعلَّق.

٨. انظر: أصول الدين للبغدادي ٣٠؛ تلخيص المحصّل ١٥٨.

٩. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني الشافعي. سمع من دُعلج وأبي بكر الإسماعيلي. وحَدَّث عنه عاتمة شيوخ نيسابور. وله تصانيف في الأصول وغيره. بنيت له مدرسة بنيسابور وتوفي بها سنة ٤١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٥٣؛ طبقات الشافعيّة للسبكي ٣: ١١١؛ وفيات الأعيان

١: ٢٨؛ شذرات الذهب ٣: ٢٠٩. ب، ج: وقال إنَّه.

١١. انظر: تلخيص المحصّل ١٥٨؛ شرح المقاصد ٢: ٣٢٥.

و نقل عن ^(١) الجبائي جواز تعلّق العلم الواحد بمعلوماتين ^(٢).
و نقل عن أبي منصور البغدادي ^(٣) من أهل السنة وجوب ذلك، و عن القاضي أبي بكر ^(٤): «كلّ معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، و هو منقول عن أبي القاسم أيضاً. و هذه الأقوال ^(٥) كلّها ضعيفة عندنا لما مرّ.
مسألة: العلم المتعلّق بالمختلفات مختلف؛ لأنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة، و مطابقة الواحد لمختلفين محال. و من قال: إنّ العلم إضافة، كان كذلك إن كان تنوّع ^(٦) المضافات يقتضي تنوّع ^(٧) الإضافات. و إلّا كان في محلّ التوقّف ^(٨).
و قد ذهب قوم إلى أنّها مختلفة، سواء تعلّقت بالمختلفات أو بالمتماثلات؛ لأنّ العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل، و لأنّ اعتقاد قدّم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثه. و هذا غير مفيد؛ فإنّ ^(٩) لقائل أن يقول: جاز أن يكون العلم واحداً و التعلّقات مختلفة، و الحجّة الثانية دالّة على تضادّ الاعتقاد لا على اختلاف العلوم.

و اعلم أنّه يشترط ^(١٠) في تماثل العلوم تعلّقها بالشيء الواحد على الوجه الواحد في وقت واحد على طريقة واحدة؛ فاتّحاد الشيء لا بدّ منه؛ لأنّ العلم المتعلّق بأحد

١. الف: - عن.

٢. انظر: تلخيص المحصل ١٥٨؛ شرح المقاصد ٢: ٣٢٧.

٣. أبو منصور عبد القاهر بن محمّد البغدادي، الفقيه الشافعيّ له تصانيف منها: «كتاب التكملة»، و «الفرق بين الفرق». تتفّع على أبي إسحاق الإسفرائينيّ و اختلف إليه العلماء، فقرأوا عليه. توفيّ سنة ٤٢٩ هـ بإسفرين، و دفن إلى جانب شيخه الأستاذ أبي إسحاق. راجع: وفيات الأعيان ٣: ٢٠٣؛ طبقات الشافعيّة للسبكي ٣: ٢٣٨؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٥٧٢.

٤. القاضي أبو بكر محمّد بن الطيّب بن محمّد، المعروف بالباقلانيّ البصريّ المتكلّم المشهور. سمع من ابن مجاهد و أبي بكر القطيعي، و حدّث عنه أبو ذرّ الهروي، و أبو جعفر السمانيّ. كان على مذهب أبي الحسن الأشعريّ و شيخ، الحنابلة و سيفاً على المعتزلة، توفيّ سنة ٤٠٣ هـ. راجع: وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ١٩٠؛ تاريخ بغداد ٥: ٣٧٩.

٥. انظر: المحصل ١٤٧؛ تلخيص المحصل ١٥٨؛ شرح المقاصد ٢: ٣٢٥.

٦. الف: يتنوّع، ب: بنوع.

٧. ب: بنوع.

٨. م: + مشكّكاً.

٩. ج: لأنّ.

١٠. الف، ب: يشرط.

المختلفين مخالف للمتعلق بالآخر. وكذلك اتحاد الوجه؛ فإننا لو علمنا (الذات باعتبار صفة، و علمناها)^(١) باعتبار صفة أخرى لكانا مختلفين. ولا بد من اتحاد الوقت، فإننا لو علمنا أن زيدا موجود اليوم، و علمنا أنه موجود غداً لكانا مختلفين. ولا بد من اتحاد الطريقة، فإن علمنا يتعلّق بالمعلومات تعلّق العلوم. و علم الله تعالى يتعلّق بها تعلّق العالمين، فهما مختلفان.

وأبو هاشم^(٢) لم يعتبر اتحاد الوقت، فجعل^(٣) العلم بأن زيدا موجود بانضمام مع العلم بأنه لم يتغيّر عن حاله، علماً بأنه موجود اليوم. والحقّ خلاف هذا^(٤)؛ فإنّ العلمين الأولين حصل منهما علم جديد مغاير لهما، وليس الحاصل أحد العلمين السابقين.

مسألة^(٥): المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه^(٦)، مجهول من آخر، فلما اجتمعا في شيء ظنّ أنه علم مغاير للتفصيلي^(٧)، وليس كذلك.

وأبو هاشم منع من العلم الإجمالي، قال: لأنّ المعلوم متميّز والإجمالي غير متميّز، فهو غير معلوم. والكبرى عندنا كاذبة، اللهم إلا أن نعني بالتميّز التميّز التفصيلي من كلّ وجه، فحينئذٍ يتطرّق^(٨) الكذب إلى الصغرى.

مسألة: العلم بالكلّي عبارة عن حصول صورة في الذهن يمكن انطباقها على أي فرد سبق إلى الذهن من الأفراد الخارجية. ولا تحقّق للكلّي في الخارج، خلافاً لأفلاطون القائل بالمثل^(٩)، وهذا العلم مغاير للعلم بالجزئي.

وقد يجري^(١٠) لأبي هاشم منازعة هاهنا فزعم^(١١) أن كلّ ظلم قبيح، ثمّ علم في ضرر معيّن أنه ظلم، علم أنه قبيح بعلمه الأوّل، و لم يتجدّد له علم مبتدأ يعلم به قبح هذا

١. الف: إحدى الذاتين باعتبار صفة والأخرى.

٢. ب: يجعل.

٣. انظر: شرح المقاصد ٢: ٣٢٨.

٤. عنوان هاشم ب: في العلم الإجمالي.

٥. الف: ذلك.

٦. ب، م: للتفصيل.

٧. انظر: تلخيص المحصل ١٥٩.

٨. ب: تطرّق.

٩. المثل عنده: الصور المجردة للموجودات في عالم الإله. ويستعملها: المثل الإلهية. انظر: الجمع بين رأيي

١٠. ب: تحرى.

الحكيمن ١٠٥.

١١. ب: وزعم.

الضرر المعين. وهذا عندنا كاذب. ووافقنا على ذلك قاضي القضاة^(١).
حجة أبي هاشم أنه لو علمه بعلم مبتدأ لصح أن لا يفعله^(٢) ولا يعلم قبحه وإن علم أنه ظلم. والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.
ونحن ننازعه في صدق^(٣) الشرطيّة؛ فإنه لم يبرهن عليها، وكيف يبرهن على ما هو معلوم الكذب؟

مسألة: العلم بالاستقبال ليس علماً بالحال. وجمهور المشايخ على خلاف هذا^(٤)؛ فإنّ من علم أن زيداً يدخل الدار في غدٍ، ثم جاء الغد، علم دخول زيد بذلك العلم. وأبو الحسين^(٥) أنكره من وجوه.
أحدها: أننا قد نجهل العلم بالمستقبل مع العلم بالحال.
الثاني: أن العلم بالمستقبل غير مشروط بالحصول الحالي^(٦)، والعلم بالحال مشروط به، فتغاييراً.

الثالث: أن من علم أن زيداً سيدخل الدار في غدٍ ولم يعلم مجيء الغد، فإنه لا يعلم بدخول زيد الدار^(٧). نعم، من علم الأوّل وحصول الغد حصل له علم مستأنف بدخوله الدار^(٨).

وهذا عندي هو الحقّ، والأوّل جهالة.
تنبيه^(٩): قد شرطنا في العلم المطابقة، فيجب تغييره عند تغيير المعلوم، وإلاّ لزم الجهل.
ولهذا مزيد بحثٍ سيأتي في علم واجب الوجود.
مسألة: ذهب الأوائل^(١٠) إلى أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول. قالوا: لأنّ العلّة

١. انظر: المحيط بالتكليف ٦٦. ٢. الف: أن لا يعقله.

٣. الف: صدر. ٤. انظر: شرح مسألة العلم ٣٤.

٥. ب: أبو الحسن. ٦. ب، م: الحال.

٧. الف: في الدار.

٨. انظر: شرح المواقف ٤٩٠؛ شرح المقاصد ٤: ١٢٤.

٩. عنوان هامش ب: في العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

١٠. انظر: شرح مسألة العلم ٤٢.

من حيث هي هي تقتضي المعلول، فالعلم بها من حيث هي هي يكون علماً بها مع اعتبار العلية. و هي نسبة، فلا بد من تصوّر المنتسب إليه.

ونحن نقول: إن أردتم أن العلم بوجود العلة و كونها علة معاً يوجب العلم بوجود المعلول صدقتم، وإن أردتم أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بماهية المعلول فنحن من وراء المنع حتّى يظهر لنا الدليل. وما ذكره غير مفيد؛ لأنّ تصوّر الماهية من حيث هي هي لا يقتضي تصوّر لوازمها الإضافية، وإن اقتضى فلا يقتضي تصوّر^(١) المعلول من حيث هو هو، بل من بعض عوارضه.

مسألة: العلم بذوات المبادئ إنّما يحصل من العلم بمبادئها؛ لأنّها ممكنة فبدونها لا تكون واجبة. قالوا: وإذا عُلِمَ بسببه^(٢)، عُلِمَ كلياً^(٣)؛ لأنّ عِلْمنا بأنّ «ألف»^(٤) موجب «للباء» عِلْمٌ بالكليّ مقيد^(٥) بالكليّ، و تقييد الكلّي بمثله لا يقتضي الجزئية، و في هذا بحث^(٦).

مسألة: لما كان العلم عند الأوائل^(٧) هو حصول صورة مساوية^(٨) للمعلوم في العالم، و كان اجتماع صورتين متساويتين^(٩) في محلّ واحد من غير اختلاف لازم أو عارضٍ محالاً، كانت الصورة الحالّة في الذهن إمّا معلومة بنفسها من غير تضاعف الصور، و إمّا غير معلومة أصلاً. لكنّ الثاني من القسمين باطل قطعاً، فإنّ حصول الصورة للشيء لا ينفكّ من حصول ذلك الحصول عند اعتبار الاعتبارين، فكان العلم معلوماً بنفسه. و أبو عليّ الجبائي وافق على ذلك فجعل العلم يُعَلَّمُ بنفسه^(١٠).

و خالف في ذلك مشايخ المعتزلة^(١١)، فذهبوا إلى أنّ العلم يُعَلَّمُ بعلم آخر. قالوا: لأنّ

١. ج: التصرّو. ٢. ب: نسبته.

٣. هامش ج: أي كلياً إضافياً. ٤. ب، ج: الألف.

٥. ب، ج: مقيداً.

٦. هامش ج: لأنّ زيداً مثلاً علم بعلمه و ليس كلياً.

٧. انظر: تلخيص المحصل ٣٠٣. ٨. الف: متساوية.

٩. الف: متساويين. ١٠. انظر: تلخيص المحصل ٣٠٢.

١١. انظر: تلخيص المحصل ٢٩٨؛ شرح المواقف ٤٩٠.

العلم لا يتعلّق بمعلومين على ما سلف، والعلم والمعلوم متغايران فيتغاير العلم المتعلّق بهما.

تذنيب: ذهب الشيخان إلى أنّ العلم بالعلم هو علم بالمعلوم^(١). والحقّ خلاف هذا^(٢)؛ فإنّ العلم إضافة والمعلوم قد لا يكون إضافة، فهما متغايران، فكيف يكون العلم بأحدهما هو العلم بالآخر؟ ووافقنا على ذلك أبو عبد الله وأبو إسحاق وقاضي القضاة؛ فإنّهم قالوا: العلم بالعلم هو علم بكونه على حال أو حكم^(٣).

مسألة: العالم بالشيء هل يجب أن يكون عالماً بأنّه عالم بذلك الشيء. الحقّ عندنا أنّه لا يجب ذلك. وقد وافقنا على ذلك طائفة من الأوائل ومشايخ المعتزلة.

نعم، إذا (اعتبر المعتبر)^(٤) وجب تعلّق العلم به، وأبو القاسم أوجب ذلك^(٥). مسألة: الحقّ عندنا أنّه لا يصحّ اجتماع علوم كثيرة لعالم واحد متعلّقة بشيء واحد؛ لاستحالة اجتماع الأمثال. ومن جوّز اجتماع المثليين جوّز ذلك هاهنا^(٦). ويحكى عن أبي عليّ المنع مع اعترافه باجتماع الأمثال، قال: فإنّ هذا يجري مجرى الساكن، فإنّه لا يجوز تسكينه، والمجتمع لا يجوز جمعه. وعلى تقدير اجتماع العلوم الكثيرة لا يتزايد المعلوم في الجلاء، ولا يدخل في سكون نفسه تزايد^(٧).

واعلم أنّا نصّف الواحد بأنّه أعلم من غيره، فقال أبو عليّ: أولاً المرجع بذلك إلى كثرة العلوم، كما نقول^(٨): إنّه أقدر، على معنى زيادة قدرته. ثمّ لمّا رأى أنّ أحد العالمين إذا علم الشيء بعلم واحد، والآخر بعلوم كثيرة وأنّ ذا^(٩) العلوم الكثيرة لا يتزايد علمه

١. انظر: تلخيص المحصل ٢٩٨. ٢. الف: ذلك.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٢٩٨؛ كشف المراد ١٨١.

٤. الف: اعتبرنا لمعتبر.

٥. انظر: شرح المواقف ٤٨٩. وقريب منه في: المغني ١٢: ٤٥ - ٤٦.

٦. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٣٧؛ شرح المقاصد ٢: ٣٢٨.

٧. ب: بزايد. ٨. الف: يقول.

٩. ب: ذات.

باجتماعها، حكم بأن المرجع بذلك إلى كثرة المعلومات. فإذا كان معلوم أحدهما أكثر حكم عليه بالأعلمية.

مسألة: العلوم عندنا باقية، وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم وأبي عبد الله^(١). وذهب أبو إسحاق وقاضي القضاة والسيد المرتضى - من أصحابنا - إلى أنها لا تبقى^(٢).

لنا: إنها ممكنة في الزمان الأول فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع. وعندني هذه الحجة ضعيفة، وبيان ضعفها سيأتي.

احتج القائلون بعدم البقاء بأنها لو بقيت لامتنع عدمها، والتالي باطل فالتقدم مثله. بيان الشرطية: أنها لو عدمت بعد البقاء لكان عدمها إما أن يكون مستنداً إلى الذات أو إلى الفاعل أو إلى طريان الضد. والأقسام باطلة، فعدمها باطل.

أما الأول: فلأنه يلزم امتناع وجود الماهية على ذلك التقدير.

وأما الثاني: فلأن الفاعل أثره في الإيجاد لا في الإعدام.

وأما الثالث: فلأنه قد يخرج من العلم إلى الشك وليس الشك معنى يضاد العلم؛ لأن شرط الضدية تعلق أحد الضدين بما يتعلق به الآخر، على عكس ما تعلق به. والشك إنما يتعلق بشيئين، والعلم إنما يتعلق بشيء واحد، كالشك في حدوث العالم فإنه بعينه شك^(٣) في قدمه؛ فليس بين العلم والشك تضاد.

ونحن نقول: لم لا يجوز أن يعدم للفاعل؟ وما ذكروه لبيان نفس الدعوى، فيكون مصادرة^(٤) على المطلوب. وأيضاً: لم لا يجوز أن يكون للعلم ضد يخرج به الإنسان عن العلم، ثم يطرأ عليه الشك، وذلك الضد غير معلوم؟ وبالجمله ضعف هذه الحجة لا يخفى. مسألة: الحق عندنا أن السهو ليس معنى من المعاني المضادة للعلم، وإنما هو عبارة عن عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً^(٥)، وهو مذهب أبي إسحاق وقاضي القضاة^(٦).

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٥٩. ٢. نفس المصدر.

٣. ب: - شك.

٥. ب، ج: + بعد حصوله.

٦. انظر: المغني ١٢: ١٣٤؛ الذخيرة في علم الكلام ١٦٦.

و ذهب الشيخان^(١) إلى أنه معنى يضاد العلم، وهو مذهب لأبي إسحاق أيضاً وأبي عبد الله، لكن أبا عبد الله تارة يقول: إنه مقدور للعباد ولكنه لا يصدر عنهم لفقد الدواعي، وتارة يقول: إنه^(٢) غير مقدور عليه أصلاً، وهو ظاهر قول الشيخين. و دليلنا في ذلك أن الواحد ممّا لا يجد من نفسه أمراً زائداً على فقدان العلم حالة السهو. أمّا الشكّ فذهب أبو عليّ إلى أنه معنى يضادّ العلم، وهو قول أبي القاسم^(٣). و ذهب جماهير المعتزلة إلى أنه ليس بمعنى مضادّ للعلم^(٤)، وقد مرّ الكلام فيه.

تتمّة كلام في هذا الباب

العلم منه ضروريّ، ومنه كسبيّ. والضروريّات قد مضى بيان أقسامها، لكن وقع الخلاف في المتواترات.

فذهب الأوائل إلى أنها ضروريّة^(٥)، و وافقهم على ذلك البصريّون. و ذهب أبو القاسم الكعبيّ وأبو الحسين البصريّ إلى أنها كسبيّة^(٦).

واحتجّ أبو الحسين بأنّ الكسبيّ هو الذي يتوقّف على نظر و استدلال. و هو متحقّق هاهنا: فإنّ العلم بذلك إنّما يحصل بعد العلم بأنّ المخبرين^(٧) قد^(٨) أخبروا عمّا لا لبس فيه. و ليس إخبارهم مستنداً إلى النظر حتّى يجوز الخطأ فيه، و أنّه قد أخبر^(٩) جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل، و لا يجوز عليهم الكذب اتّفاقاً، و لا أن يجتمعوا على الكذب لاشتراكهم في دأج يدعوهم إلى الكذب. فيعلم أنّ خبرهم ليس بكذب، فيكون صدقاً. و متى فات العلم بواحدة^(١٠) من هذه المقدمات لم يحصل العلم التواتريّ. والحقّ عندنا خلاف ذلك، فإنّ العلم بالمتواترات يحصل للصبيان و من لم يمارس

١. انظر: شرح المواقف ٢٧٨. ٢. الف: -إنّه.

٣. انظر: المعني ١٢: ١٣٧. ٤. الف: العلم. انظر: المعني ١٢: ١٣٦.

٥. انظر: التمهيد للباقلانيّ ٣٧. و لا يبعد كون المراد من «الأوائل» هنا المتكلّمين الأوائل أيضاً، كما يشهد عليه المصدر.

٦. الف، ب، ج: أنّه كسبيّ. انظر: اصول الدين للبغداديّ ١٢: تلخيص المحصل ١٦٠.

٧. الف: بالمخبرين. ٨. الف، م: -قد.

٩. الف: أخبروا. ١٠. الف: بواحد.

الاستدلال، فسقط ما ذكره.

مسألة: أنكر السوفسطائية^(١) العلم مطلقاً، وهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام^(٢):

العندية: وهم الذين يعترفون^(٣) بجميع الأشياء.

والعنادية: وهم الذين ينكرون الأشياء معاندة.

والأدريّة: وهم الذين أنكروا جميع الأشياء^(٤)، لعدم صحّة المقدمات التي يبتني عليها البراهين. قالوا: لأنّ أجلى^(٥) القضايا وأوضحها هو العلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا القول باطل فلا يكون شيء^(٦) من القضايا حقّاً. وبيان بطلانه أنّ هذا التصديق مسبوق بتصوّر النفي، وهو غير متصوّر وإلا لكان متميّزاً عن غيره. والتميّز عن غيره متعيّن، والمتعيّن ثابت، والنفي ليس بثابت.

سؤال: يكون ثابتاً ذهنياً؟

جواب: الثابت ذهنياً أحد أقسام مطلق الثابت، والنفي^(٧) المطلق مقابل لمطلق الثابت، فلا يكون قسماً منه. وأيضاً: النفي والإثبات قد ينسبان إلى وجود الشيء في نفسه، وقد ينسبان إلى وجوده لغيره. والأوّل باطل، وإلا لكان الوجود إمّا نفس الماهية، فقولنا: الماهية موجودة ينزل^(٨) منزلة قولنا^(٩): «الماهية ماهية»، هذا خلف.

وإمّا مغايراً لها فيلزم وصف المعلوم بالموجود، والتالي باطل؛ لأنّ الموضوع والمحمول إنّ اتّحدا كان ذلك كحمل الأسماء المترادفة، فلا يكون مفيداً، وإنّ تغايراً كان

١. ب: أنكروا.

٢. انظر المسألة وأقسام السوفسطائية في: المحصل ٥٤؛ تلخيص المحصل ٤٥. والسوفسطائية كلمة يونانية. و«سوفاً» عندهم اسم للحكمة، و«أسطاً» اسم للمغلطة، فهي بمعنى علم الغلط، كما أنّ فيلسوف بمعنى محبّ الحكمة، ثمّ عرّب هذان اللفظان فاشتقّ منهما السفسطة والفلسفة. ويقال إنّ السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعّبون إلى مذاهب. وليس بعيد أن يكون كلّ غلط سوفسطائياً في موضع غلطه. انظر في ذلك: المحيط بالتكليف ٤٢٨؛ شرح الإلهيات من كتاب الشفاء ١٢٣، ١٢٦؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٦٦٥؛

قواعد المرام ٢٥.

٣. ب: يرفون.

٤. انظر الفرق الثلاثة في: تلخيص المحصل ٤٦؛ شرح المواقف ٤٢.

٥. ب: أجلّ.

٦. ب: فلا شيء.

٧. ب: في النفي.

٨. ب: ج: يتنزّل.

٩. الف: قولنا.

ذلك حكماً على الشيء بأنه^(١) غيره، وذلك حكم بوحدة الاثنين.
واعلم أن هؤلاء لا يستحقّون الجواب؛ لأنّ المناظرة إنّما تكون بعد تسليم^(٢) مقدّمات
بين الخصمين توضع ليبيني^(٣) أحد الخصمين عليها مطلوبه. ومن ينكر مثل هذه القضايا
لا يمكن مباحثته؛ فإنّ بهذه القضايا يناظر في جميع المطالب، وهي المبادئ للعلوم
فيجب الذبّ عنها. وكيف يناظر من يجمع بين النقيضين؟ فإنّ أقصى^(٤) مراتب المناظر أن
يبين أن الذي ذكره، دليل دالّ على مطلوبه. فالخصم يقول: مسلم^(٥) أنّه دليل، لكن لم لا
يجوز أن يكون غير دليل^(٦) أيضاً؟ ومع ذلك فإنّا نقول في جواب هذا الشاك: إنّ المنفي لم
لا يجوز أن يكون ثابتاً ذهنياً؛ فإنّ الذي لا يكون ثابتاً في الذهن ولا في الخارج تصوّر لما
ليس بثابت ولا متصوّر، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك التصرّ، ولا يصحّ من
حيث إنّّه ليس بثابت. فالموضوعان مختلفان. والمقابل قسم باعتبارين، كما نقول^(٧):
الموجود إمّا ثابت في الذهن أو لا يكون. فاللآثبات في الذهن من حيث هو^(٨) مفهوم،
ثابت في^(٩) الذهن وليس بثابت، من حيث هو مقابل للثابت، ولا^(١٠) استحالة في ذلك.
قوله في الوجه الثاني: الوجود إن كان زائداً لزم وصف المعدوم بالموجود.
قلنا: الحكم بالزيادة في الوجود ليس بثابت في الخارج؛ فإنّه ليس في الخارج ماهية
تتّصف بالوجود، كما في الماهية والسواد. على أنّ حلول الوجود في الماهية لا يلزم منه
حلول الوجود^(١١) في المعدوم، فإنّ الماهية لا بقيد الوجود^(١٢) لا يلزم أن تكون معدومة،
فإنّه حينئذ يكون أخذنا للماهية أخذاً لها مع قيد العدم، وليس كذلك.
وأيضاً الوجود ليس بموجود ولا معدوم^(١٣).

- | | |
|--------------------------------------|----------------------|
| ١. م: + هو. | ٢. م: تسلّم. |
| ٣. ب: ليتني. | ٤. ب، ج: أقصر. |
| ٥. ب: مسلمة. | ٦. الف: ذلك. |
| ٧. ب: يقول. | ٨. ب، م: إنّّه. |
| ٩. الف: - في. | ١٠. ب: وإلاّ. |
| ١١. الف، م: الموجود. | ١٢. الف، م: الموجود. |
| ١٣. الف: ولا المعدوم، م: ولا بمعدوم. | |

قوله: الموضوع و المحمول إن تغايرا كان حكماً بوحدة الاثنين.

قلنا: إنهما لا بدّ و أن يتّحدا من وجه و يختلفا من وجه، و وجه الاتحاد قد يكون أحد الطرفين و قد يغيرهما.

و قد أجابهم بعض الفضلاء بالضرب بالخشب، فإن لم يحسّوا به فقد خرجوا عن حيّز الإنسانية، و إن أحسّوا به و فرّقوا بين حال الضرب و عدمه اعترفوا بالقضايا العقلية. و هذا ضعيف، فإن^(١) هؤلاء السوفسطائية^(٢) يعترفون بوجود الألم، ولكن يقولون: إنّه يجوز أن يكون هذا الذي أحسنه خطأ، كما في سائر أغلاط الحسّ. مسألة: العقل عند الأوائل لفظ^(٣) مشترك بين معاني^(٤):

أحدها العقل العمليّ الذي للإنسان، و هو مقول بالاشتراك على القوّة التي بها يكون التمييز^(٥) بين الأمور الحسنة والقيّحة، و على المقدّمات التي منها يستنبط الأمور الحسنة والقيّحة، (و فعل الأمور الحسنة والقيّحة)^(٦).

و ثانيها العقل العلميّ؛ و هو مقول بالاشتراك على الجوهر المستعدّ لقبول التعقّلات، و على مراتب أحواله مع التعقّلات. و هي أربع: الأولى^(٧) العقل الهيلولانيّ، و هو الذي من شأنه الاستعداد المحض.

والثانية: العقل بالملكة، و هو الذي من شأنه حصول الضروريات^(٨).

والثالثة: العقل بالفعل، و هو الذي من شأنه حصول النظريات، لا على أنّها حاصلة بالفعل، بل بمعنى أنّها بحيث متى شاء استحضرها.

والرابعة: العقل المستفاد، و هو الذي حصلت فيه النظريات بالفعل، و هو النهاية القصوى في الكمال^(٩).

١. الف: بأنّ. ٢. من: م.

٣. ب: - لفظ.

٤. انظر: المباحث المشرّقة ١: ٣٦٦؛ تلخيص المحصل ٥٠٠.

٥. الف: تمييز. ٦. ليس في: الف. انظر: كشف المراد ١٨٠.

٧. الف: م: الأوّل. ٨. الف، ج: الأوّليات.

٩. انظر: قواعد العقائد للطوسي ٢٧.

و ثالثها الموجود المجرد الذي لا علاقة له بالأجسام حلولاً و تدبيراً.
و ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن العقل علوم خاصة. والمعتزلة قالوا: إن من تلك العلوم العلم بحسن الحس و قبح القبيح.
و القاضي أبو بكر قال: إنه هو العلم بوجود الواجبات و استحالة المستحيلات و مجاري العادات^(١).

و قال المجاشعي^(٢) من الأشعرية: هو^(٣) غريزة يتوصل بها إلى المعرفة^(٤). و استدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن العقل من قبيل العلوم، لَأَنفَكَ^(٥) أحدهما عن الآخر. و هو باطل قطعاً، و هو^(٦) ضعيف؛ فإن عدم الانفكاك لا يستدعي الاتحاد. و الحق أن العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهية^(٧) عند سلامة الآلات.

مسألة: الاعتقاد الجازم إما أن يكون يقينياً أو لا يكون، كالقليد. فاليقيني يشترط^(٨) فيه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت^(٩) فيستحيل تحقيقه بدون هذا الشرط استحالة ذاتية. فاعتقاد الضدين محال لذاته.

أما التقليدي فإنه يتمتع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف^(١٠).
و ذهب أبو علي إلى أن اعتقادي الضدين يجب أن يتضادا.
و خالفه في ذلك أبو هاشم أخيراً^(١١)، و زعم أن الذي باعتباره يقع تضاد^(١٢) الاعتقادات ليس إلا النفي والإثبات؛ فإذا اعتقدنا الشيء على صفة كان مضاداً لكونه لا

١. انظر الأقوال في: تلخيص المحصل: ١٦٣.

٢. علي بن فضال بن علي المجاشعي: مؤرخ، عالم باللغة والتفسير من أهل القيروان. أقام مدة بغزنة، وسكن بغداد، واتصل بنظام الملك، و توفي ببغداد سنة ٤٧٩ هـ. راجع: لسان الميزان ٤: ٢٤٩؛ شذرات الذهب ٣: ٣٦٣؛ إنباء الرواة ٢: ٢٩٩؛ معجم الأدباء ١٤: ٩٠.

٣. الف: و هو. ٤. انظر: تلخيص المحصل ١٦٣.

٥. ب، م: لا ينفك. ٦. م. و هذا.

٧. الف: البديهية. ٨. ب: يشرط.

٩. الف، م: بثبوت.

١٠. انظر: المحصل ١٤٩؛ تلخيص المحصل ١٦١.

١١. هامش الف: أي وافقه أولاً و خالفه ثانياً. و هامش ج: أي أبو هاشم وافق أباه أولاً و خالفه ثانياً.

١٢. ألف، ج: التضاد.

على^(١) تلك الصفة، وليس مضاداً لاعتقادنا أنه على صفة مضادة لتلك الصفة^(٢).

البحث الخامس عشر: في الظنّ

وهو نوع من الاعتقاد^(٣)، و وافق على ذلك أبو هاشم. وهو قابل للشدة والضعف، و طرفاه الجهل والعلم.

و ذهب أبو عليّ و أبو عبد الله و أبو إسحاق إلى أنه جنس غير الاعتقاد^(٤)، وهو الذي نصره قاضي القضاة^(٥). و استدّلوا على ذلك بأنّه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون أجمع، والتالي باطل؛ فإنّ فيها ما هو حسن بل واجب، فالمقدّم مثله. و^(٦) بيان الشرطيّة: أنّ هذا الاعتقاد لا يخلو إمّا أن يطابق معتقده أو لا، والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح؛ لأنّ عند العلم بأنّ هذا الاعتقاد جهل يعلم^(٧) وإن لم يعلم^(٨) شيئاً سواه فالمؤثّر في القبح هو الجهل، ما في سائر المقبّحات. والأوّل يلزم منه تجويز خلافه، وإن كان مطابقاً فيجب قبحه أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح. فإذاً لا خلاص إلّا أنّ^(٩) يكون الظنّ نوعاً آخر^(١٠) مغايراً للاعتقاد. وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً، بل الاعتقاد الجازم^(١١).

التفريع على قول أبي عليّ في مغايرة^(١٢) الظنّ للاعتقاد، فمن ذلك أنّه يضادّ العلم إذا عاكس^(١٣) متعلّقه، مثل العلم بأنّ زيداً في الدار، والظنّ أنّه ليس فيها. ونحن ننازع في ذلك و لا يلزم من المنافاة حصول الضدّيّة ومن ذلك حصول التضادّ بين بعض^(١٤) أفراده

٢. انظر: المحصل ١٤٩، تلخيص المحصل ١٦١.

٤. انظر: إرشاد الطالبين ١٠٤.

٦. الف - و.

٨. ب: وإن لم نعلم.

١٠. ب: + آخر.

١١. انظر: شرح تجريد العقائد ٢٦٠؛ إرشاد الطالبين ١٠٤.

١٣. ب: عكس.

١. م: ليس على.

٣. انظر: نهج المسترشدين ٢٨.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٦.

٧. ج: نعلم.

٩. ب، ج: - أن.

١٢. الف: مغاير.

١٤. الف: - بعض.

والبعض الآخر، كالظنّ بوجود زيد و عدمه. و من ذلك جواز تعلّق الظنّ بالظنّ^(١)؛ كما
 ظنّ^(٢) خوف زيد، والخوف ظنّ مخصوص، فقد تعلّق ظنّنا بذلك الظنّ المخصوص. و
 أمّا تعلّق الظنّ بظنّ الظانّ نفسه فإنّما يكون فيما يتعلّق بالمقتضي، فيظنّ أنّه كان ظانّاً من
 قبل.

واعلم أنّ من الظنّ ما هو واجب، كما في الأحكام الشرعيّة. و منه ما هو حسن، و هو ما
 إذا^(٣) حصل للمكلّف في فعله غرض و يخلو من جهات القبح، كما في المعاملات و أمور
 نظام العالم. و قد يكون قبيحاً إذا خلا عن الأمانة الصحيحة، و كما إذا كان مكلفاً بالعلم
 فلم يأت به و أتى بالظنّ.

البحث السادس عشر: في النظر

و هو ترتيب أمور ذهنيّة يتوصّل منها إلى آخر^(٤).

و منهم مَن حدّده بأنّه عبارة عن ترتيب تصديقات يتوصّل بها إلى تصديق آخر. و هو
 غير عامّ.

و آخرون حدّوه بأنّه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات^(٥)، و هو خطأ، فإنّهم أخذوا
 ما مع الشيء مكان الشيء.

و بعض المتأخّرين قال: النظر عبارة عن مجموع علوم أربعة:

العلم بصحّة المقدّمات، والعلم بصحّة ترتيبها، والعلم بلزوم اللازم عنها، والعلم بأنّ ما
 لزم عن الحقّ فهو حقّ^(٦).

و هو عندي خطأ؛ فإنّ العلم باللزوم علم بنسبة^(٧) مخصوصة بين المقدّمات والنتيجة
 فهي مسبوقة بالعلم بالنتيجة. فلا يمكن جعله جزءً من علّتها.

و آخرون قالوا: إنّّه عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب^(٨)؛ فإنّ النظر بالعين لمّا كان

٢. الف، م: يظنّ.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٤٨.

٦. انظر: أنوار الملوكوت ٢.

٨. انظر: المحصل ٥٦؛ تلخيص المحصل ٤٨.

١. الف: - بالظنّ.

٣. الف: و هو إذا.

٥. نفس المصدر.

٧. ب: نسبته.

عبارة عن تحديق الحدة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر، فكذلك^(١) النظر العقلي عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب، التماساً لرؤيته بالبصيرة. وهذا أيضاً ضعيف، فالحق ما ذكرناه أولاً.

مسألة: اختلف الناس في إفادة النظر للعلم^(٢). والحقّ عندنا أنّ النظر متى وقع على الوجه الصحيح أفاد العلم، فإنّ مَنْ علم أنّ العالم متغيّر وأنّ كلّ متغيّر محدث، علم أنّ العالم محدث قطعاً.

والسُّمْنِيَّةُ^(٣) أنكروا إفادته للعلم^(٤) مطلقاً^(٥). وجمع من المهندسين^(٦) أنكروا إفادته في الأمور الإلهيّة واعترفوا بها^(٧) في الهندسة^(٨) والحساب^(٩).

واحتجّت السُّمْنِيَّةُ بأنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل بالنظر علم؛ إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء، وإن كان نظرياً لزم التسلسل.

وأيضاً العلم بإفادة النظر للعلم إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء وإن كان نظرياً لزم إثبات الشيء بنفسه.

وأيضاً المطلوب إن كان معلوماً كان تحصيلاً للحاصل، وإلا كيف يعرف أنّه مطلوبه إذا وجده.

وأيضاً الناظر قد ينكشف فساد نظره مع الجزم بصحّته، فكذا^(١٠) جاز في جميع الأنظار.

١. الف، ج: وكذلك. ٢. الف: العلم.

٣. هم قوم بالهند دهريون يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالإخبار زاعمين أن لا طريق للعلم سوى الحسّ. والسُّمْنِيَّةُ نسبة إلى سُمَنات، محيط المحيط ٤٣٠.

٤. الف: العلم.

٥. انظر: أصول الدين للبغدادي ١٠؛ المحضّل ٥٧؛ تلخيص المحضّل ٤٩.

٦. المهندس: صاحب علم الهندسة؛ والهندسة آلة يستعان بها في معرفة الأطوال والكميّات والمقادير. والمهندس مقدّر مجاري الرّبي حيث تُحفر، والأبنية. انظر: شرح المصطلحات الفلسفيّة ٢٤٩؛ محيط المحيط ٩٤٦.

٧. م: به.

٨. من: م، وفي باقي النسخ: الهندسيّة.

٩. انظر: أصول الدين للبغدادي ١٠؛ المحضّل ٥٧؛ تلخيص المحضّل ٤٩.

١٠. الف: وكذا.

و أيضاً المستلزم للنتيجة إما مجموع المقدمتين أو كل واحدة منهما أو واحدة منهما^(١)، والكل باطل.

أما الأول فلأن المجموع لا تحقق له في الذهن؛ فإنما حال ما نوجه أذهانتنا إلى مطلوب معين استحال منا توجيهه نحو مطلوب آخر.

وأما الثاني فلأننا نعلم قطعاً أنه لا تأثير لواحدة من المقدمات في الإنتاج. وأيضاً يلزم اجتماع المؤثرات المستقلة على الأثر الواحد. وأما الثالث فباطل بما مر^(٢).

واحتج المنكرون لإفادته في الإلهيات بأن الإنسان قد يعجز عن العلم بأقرب الأشياء إليه كنفسه، فكيف حال الأمور الإلهية مع غيبوبتها عن الحس^(٣)؟

والجواب عن الأول: أنه ضروري ولا يجب اشتراك العقلاء في ذلك، لما بيناه^(٤) في القاعدة السالفة. وهذا بعينه جواب عن الثاني.

وقد أجاب بعضهم بمعارضة وحل؛ أما المعارضة فقالوا: العلم يكون النظر غير^(٥) مفيد للعلم إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء، وإن كان نظرياً لزم إبطال الشيء بنفسه، وهو محال.

وأما الحل فهو أن إثبات الشيء بنفسه ممكن، كالعلم الذي يعلم به نفسه و يعلم به سائر الأشياء. وأما إبطال^(٦) الشيء بنفسه فهو محال.

والمعارضة حسنة آتية على جميع شبههم، والحل خطأ، والقياس على العلم فاسد. والجواب عن الثالث: أن^(٧) المطلوب إن كان تصورياً كان المعلوم منه التصور ببعض اعتباراته، والمجهول هو ذاته فيصح توجيهه إلى العلم بذلك المجهول لكونه ملتفتاً^(٨) إليه

١. انظر: تلخيص المحصل ٥٠ - ٥١.

٢. انظر هذه الأدلة في: المحصل ٥٧؛ تلخيص المحصل ٤٩.

٣. انظر: المحصل ٥٨؛ تلخيص المحصل ٥٠.

٤. الف: بينا. ٥. ب: غيره.

٦. ب: بطلان. ٧. ب: - أن.

٨. ب: ملتقياً. وفي م: ملتفتاً.

بالاعتبار المعلوم، وإذا وجده عرف أنه مطلوبه بذلك الاعتبار أيضاً. وإن كان تصديقاً^(١) كان معلوماً من حيث التصور^(٢). مجهولاً من حيث النسبة. ولقد أورد بعض تلامذة سقراط عليه هذا الإشكال ولم يُجبه إلا بإيضاح شكل هندسي أوضح له صحته ولم يأت به^(٣) على ذلك بخل، وأرسطاطاليس^(٤) أجاب بما ذكرناه.

والجواب عن الرابع: أن الأنظار التي نحكم بفسادها إنما تكون لأجل خلل واقع إما في المقدمات، أو في الترتيب؛ أمّا على تقدير الصحة فلا.

والجواب عن الخامس: أن المقدمتين يصح اجتماعهما في الذهن، وإلا لزم أن لا يكون عالين دائماً إلا بشيء واحد، وينتقض بالقضية الشرطية.

والجواب عن السادس: أنه يدلّ على الصعوبة لا على الامتناع.

مسألة: ذهبت الأشعرية إلى أن النظر لا يولّد العلم، وإنما يحصل عقبيه العلم بالعادة. وذهبت المعتزلة إلى أنه يولّده^(٥)، وهو مذهب السيّد المرتضى^(٦) والشيخ أبي جعفر من أصحابنا^(٧).

ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني^(٨) وإمام الحرمين^(٩) أنهما قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب، لا بكون النظر علّة ولا مولداً. ومذهب الأوائل أن النظر سبب معدّ لحصول العلم من المبدأ الفياض^(١٠).

١. ج: تصديقاً. ٢. م: التصورات.

٣. ب، ج: - به. ٤. الف، ج: أرسطاطاليس.

٥. انظر: تلخيص المحصل ٦٠؛ الشامل في أصول الدين ١٠.

٦. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٥٩. ٧. الرسائل العشر ٧٥.

٨. انظر: المغني ١٢: ٧٧.

٩. هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني؛ أستاذ الغزالي وغيره في الفقه والأصول والأدب. حكى أنه جاور بمكة المعظمة أربع سنين، وكان يدرس ويفتي بالمدينة، ولهذا قيل له: إمام الحرمين. من كتبه: البرهان، الشامل في أصول الدين. ولد سنة ٤١٩ هـ، وتوفي سنة ٤٧٨ هـ ودفن في داره، ثم نقل إلى مقبرة الشريف حسين بن داود بن علي... ابن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه بنيسابور (محلة تلاجرد). انظر: تاريخ نيسابور ٢٢٦، المنتخب من السياق ٥٠٧، سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٦٨، العبر ٣: ٢٩١.

١٠. م: الفائض. انظر الأقوال في: تلخيص المحصل ٦٦، الشامل في أصول الدين ١٠.

احتجّت الأشعرية بأنّ كلّ حادث فهو مستند إلى الله تعالى على ما يأتي، فالعلم كذلك. وكلّية القضية عندنا كاذبة، وسيأتي^(١).

احتجّت المعتزلة بأنّ العلم يجب وقوعه عند النظر الصحيح في الدلالة و بحسبه. ومعنى قولهم: أنّه يقع بحسبه أنّه يحصل العلم بالمدلول الذي يطلبه بالنظر في دليله، ولا أنّه يكثر بكثرته و يقلّ بقلّته، فيكون متولّداً عنه.

أمّا الصغرى فاستدلّوا عليها بالوجدان؛ فإنّا نعلم أنّ النظر متى حصل، حصل العلم قطعاً و متى لم يحصل لم يوجد العلم.

و أمّا الكبرى فبالقياس على سائر الأسباب والمسبّبات.

و هذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ حصول الشيء عقيب غيره لا يدلّ على العلّية. والأشعرية^(٢) قاسوا النظر على التذكّر. والمعتزلة^(٣) فرّقوا بينهما بأنّ التذكّر ربّما^(٤) يحصل من غير قصد المتذكّر، بخلاف النظر. فإنّ صحّ هذا الفرق بطل القياس، وإلاّ منعوا الحكم في الأصل^(٥)؛ و أمّا القائلون بالوجوب فإنهم قالوا: إنّنا نجد^(٦) متى علّمنا المقدّمين علّمنا النتيجة قطعاً على سبيل اللزوم، لا على مجرى العادة^(٧) التي يمكن عدم وقوعها. والتوليد^(٨) باطل بما مرّ.

و لقائل أن يقول: لِمَ قلتم: إنّّه ليس على سبيل مجرى العادة؟ و ما ذكرتموه من الوجدان إنّما دلّ على الحصول عقيب النظر، أمّا على وجوبه فلا.

مسألة: النظر^(٩) الصحيح في الأمانة هل يولّد الظنّ أم لا؟ ذهب الملاحمي^(١٠) إلى توليده لما ذكر في النظر الصحيح في الدليل؛ فإنّا كما نجد من أنفسنا أنّا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم، كذلك نجد من أنفسنا أنّا متى نظرنا في الأمانة حصل لنا الظنّ.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٦٠.

١. م: فيأتي.

٤. م: إنّما.

٣. انظر: نفس المصدر ٦١ - ٦٢.

٥. انظر المسألة والأقوال فيها، في: المحصل ٦٩؛ تلخيص المحصل ٦٠ - ٦٢.

٧. م: العادات.

٦. م: و في باقي النسخ: نجد أنّا.

٩. الف: والنظر.

٨. ج: م: والتولّد.

١٠. م: محمود الملاحمي.

و ذهب قاضي القضاة إلى أنّه لا يولّد^(١) وإنّما يختاره الناظر عنده.
و استدلّ بأنّه لو كان النظر في الأمانة يولّد الظنّ^(٢) لما اختلف الناظرون في أمانة
واحدة على حدّ واحد في حصول الظنّ و عدمه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطيّة
ظاهرة. و بيان بطلان التالي أنّ الناظرين في أمارات الشرع يختلفون في مدلولاتها.
والجواب؛ لا نسلم تساويهم في النظر في الأمانة. فإنّ كلّاً منهم يعتقّد أنّ أمارته أقوى.
ولو كانت الأمانة^(٣) واحدة لاتفقوا في حصول الظنّ.
مسألة: النظر الفاسد لا يولّد الجهل عند جماهير المعتزلة والأشاعرة^(٤) كافّة، و ذهب
آخرون إلى أنّه يستلزمه^(٥).

احتجّ^(٦) الأوّلون بأنّ النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة
المبطل مولّداً للجهل^(٧). والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله. و بيان الشرطيّة: أنّ عند حصول
الأسباب و تكامل الشروط يجب المسبّب.

و هذه الحجة ذكرها أبو عبد الله لأبي عليّ بن خلّاد^(٨) و ارتضاها.
و هي عندي ضعيفة، لأنّ شرط توليد النظر اعتقاد حقّيّة مقدّماته؛ فإنّ المبطل الناظر
في دليل المحقّ لا يحصل له العلم لعدم الشرط.
و احتجّ الآخرون^(٩) بأنّ من اعتقّد أنّ^(١٠) العالم قديم وأنّ القديم مستغني عن المؤثّر

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٦٣؛ المغني ١٢: ٩١، ١١٦.

٢. الف: الظنّ.

٣. الف: لأمانة.

٤. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٦٤؛ المحصل ٦٧؛ تلخيص المحصل ٦٢.

٥. الف: ب: يستلزم.

٦. الف: واحتجّ. وانظر هذا القول في: تلخيص المحصل ٦٢.

٧. الف: مولّد الجهل.

٨. أبو عليّ محمد... بن خلّاد البصريّ، درس على أبي هاشم بالعسكر، ثمّ ببغداد و أخذ عنه أبو عبد الله البصريّ. و له من الكتب: «كتاب الأصول» و «شرح». كان في الطبقة العاشرة من المعتزلة، توفيّ سنة ٣٢١ هـ. راجع: الفهرست لابن النديم ٢٢٢؛ طبقات المعتزلة ١٠٥؛ معجم المؤلفين ٩: ٢٨٣، انظر قوله في: المغني ١٢: ١١٨.

٩. انظر: المغني ١٢: ١٠٤؛ المحصل ٦٧؛ تلخيص المحصل ٦٢؛ شرح المقاصد ١: ٢٥١.

١٠. الف: بأنّ.

يعتقد قطعاً أنَّ العالمَ مُستغنى عن المؤثر.

والجواب: إن أردتم باستلزام الفاسد للجهل دائماً فهو ممنوع قطعاً، وإن أردتم أنَّه يستلزمه في بعض الأحوال فهو مسلم، ولكن لا يصحَّ الحكم عليه بالاستلزام مطلقاً. وقد قيل: إنَّ النظر إن فسد من قِبَل المادَّة استلزم الجهل، وإن فسد من جهة الصورة لا يستلزمه^(١)، والأخير حقٌّ، والأوَّل عندي فيه نظر، فإنَّ المادَّة قد يفسد^(٢) ولا يستلزم الجهل، كمن اعتقد أنَّ كلَّ إنسان حجر وأنَّ كلَّ حجر ناطق. فإنَّ هذين الجهلين يستلزمان كلَّ إنسان ناطق وليس بجهل.

مسألة: شرط النظر عدم العلم والإلزام تحصيل الحاصل.

فإن قلت: العالم بالشيء قد يستدلُّ^(٣) عليه بدليل ثانٍ.

قلت: المطلوب من الدليل الثاني^(٤) ليس هو المدلول، بل الدلالة^(٥) وفي هذا^(٦)

بحث^(٧).

ويشترط^(٨) فيه عدم الجهل المركَّب، فإنَّ المعتقد لا ينظر، وامتناع الاجتماع للذات؛ لأنَّ الناظر يجب أن يكون شاكِّاً. والجزم مع الشكِّ ممَّا^(٩) يتنافيان لذاتيهما^(١٠)، وهذا مذهب أبي هاشم^(١١).

وذهب الأوائل إلى أنَّ امتناع الاجتماع للصارف. قالوا: لأنَّ النظر قد يوجد لا مع الشكِّ لأنَّ^(١٢) كثيراً من الناس يتعلَّمون من غير أن يسبق الشكِّ إلى أوهامهم، وهو مذهب القاضي^(١٣) فإنَّه جوِّز^(١٤) النظر مع الظنِّ. وأبو عبد الله جوِّز النظر مع القطع إذا لم يكن

١. من: م، وفي باقي النسخ: لا يستلزم.

٢. ب: يفيد.

٣. الف: و يستدلُّ.

٤. الف: - الثاني.

٥. الف: بالدلالة.

٦. ألف: - هذا.

٧. هامش ج: لو كان الدلالة هي المطلوب لوجب أن يكون نتيجة القياس، وليس كذلك.

٨. ب: و يشترط.

٩. الف: ما.

١٠. الف: لذاتهما.

١١. انظر: تلخيص المحصل ٥٤؛ شرح المقاصد ١: ٢٣٥.

١٢. الف: م: فإنَّ.

١٣. الف: قاضي القضاة.

١٤. ب: جواز.

القطع علماً^(١).

مسألة: ذكر قاضي القضاة^(٢) أنَّ النظر منه مختلف، ومتماثل، فالمختلف ما يغير متعلقه. فإنَّ تغيُّر^(٣) المتعلِّقات يستلزم اختلاف المتعلِّقات.

والمتماثل: ما يتحد متعلقه. وهذا بناء منه^(٤) على أنَّ النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب، وأنَّها معاني وذوات.

ونحن عندنا أنَّ النظر^(٥) ترتيب مقدّمات، فهو من جملة الأفعال^(٦)؛ فإنَّ عُنِي بالتماثل^(٧) أنَّ استدلال زيد بمقدّمات يُماثل استدلال عمرو بتلك المقدّمات مع اتّحاد الترتيب فهو مسلّم، وإنَّ عُنِي بالاختلاف أنَّ الاستدلال بدليل على مطلوب يخالف الاستدلال بدليل آخر (على مدلول آخر)^(٨) فهو مسلّم. وغير هذا التفسير نحن فيه^(٩) من وراء المنع^(١٠).

تذنيب: ذكر قاضي القضاة^(١١) عن أبي عليٍّ أنَّ المختلف من النظر متضادّ، لامتناع اجتماع نظرين دفعة^(١٢). وعن أبي هاشم^(١٣) أنَّها غير متضادّة؛ لأنَّ النظريّن يتعلّقان بشيئين، ومن شرط التضادّ في المتعلّقات اتّحاد المتعلّق، وتعلّق كلّ من المتعلّقين على عكس ما تعلّق به الآخر. وامتناع الاجتماع لامتناع الداعي إليهما دفعة؛ فإنّا متى فرّغنا أذهاننا للتوجّه إلى مطلوب والاستدلال عليه بمقدّمات معيّنة تعذّر علينا توجّهه نحو آخر. مسألة: ذهب أبو عليٍّ إلى أنَّ النظر كلّهُ حسن إلّا أن يكون مفسدة، أو يقصد به فاعله وجه فساد.

وذهب أبو هاشم^(١٤) إلى أنّه كلّهُ حسن إلّا أن يكون مفسدة. وأمّا القصد فلا يؤثّر في

١. انظر: المغني ١٢: ٧٥.

٢. الف: وإنَّ التناير.

٣. ب: للنظر.

٤. ب، م: بالمتماثل.

٥. ألف: فيه.

٦. ب، ج: القضاة.

٧. انظر: نفس المصدر.

٨. انظر: المغني ١٢: ٩ - ١٢.

٩. ب: منهم منه.

١٠. الف: بالأفعال.

١١. ليس في: الف.

١٢. الف: المنع فيه.

١٣. انظر: تلخيص المحصل ٥٤.

١٤. انظر: مؤداه في: المغني ١٢: ١٠٥.

القبح. نعم، القصد قبيح. وهذا كما في ردّ الوديعة فإنّها إذا قصد بها الخديعة كان القصد قبيحاً والردّ حسناً.

و صار القاضي إلى مذهب أبي هاشم، فإنّه قال: النظر طريق إلى الكشف، وكلّ استكشاف حسن. وبالقصد القبيح^(١) لا يخرج عن هذا الوجه، إلّا أنّه فعل من أفعال المكلف متى كان مفسدة كان قبيحاً. وكذلك النظر الذي ليس بواجب إذا منع من النظر الواجب كان قبيحاً.

و محمود أوجب القبح فيما يكون مفسدة و فيما يمنع من الواجب وفيما يقصد به الفساد، قال: إنّ وضع الشبّه لإضلال^(٢) الناس قبيح قطعاً. ثمّ قال: النظر إذا كان مفسدة إنّما كان قبيحاً؛ لأنّه يؤدّي إلى القبيح والإخلال بالواجب. وهذا المعنى قائم في النظر إذا قصد به المفسدة، فإنّ وضع الشبه داعٍ إلى القبيح لأنّه يتمكّن به من الإضلال^(٣).

و ممّن حُسّن ردّ الوديعة، و قال: إنّ العقلاء متى عرفوا وجه الردّ ذمّوه. فدلّ على قبحه وإن كان الواجب يسقط به.

مسألة: النظر واجب، و خالف فيه الحشويّة^(٤).

لنا: أنّ النظر دافع للخوف الحاصل من الاختلاف^(٥)، فيكون واجباً. وأيضاً: معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، و لا تتمّ إلّا بالنظر فيكون واجباً. فإن قيل: لا نسلم أنّ النظر دافع للخوف مطلقاً؛ فإنّ الخوف كما يكون بسبب الإهمال كذلك^(٦) يكون بسبب النظر. فإنّ الناظر ربّما يخطر له أنّه ملك الغير، و أنّ اشتغاله بالنظر تصرف في ملك الغير بغير^(٧) إذنه فيكون معاقباً.

قوله ثانياً: معرفة الله تعالى واجبة.

قلنا: لا نسلم. و بيانه من وجوه:

أحدها: أنّ إيجابها إمّا أن يكون على العارف أو لا. والقسمان باطلان.

٢ . ب: لإخلال.

٤ . انظر: تلخيص المحصل ٥٨.

٦ . من م.

١ . الف: القبح.

٣ . ب: الإخلال.

٥ . ب: الإخلال.

٧ . ب: - بغير.

أما الأول فلائنه يلزم منه تحصيل الحاصل أو الجمع بين المثلين.
و أما الثاني فلائنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق؛ لأن معرفة الإيجاب يتوقف على معرفة
الموجب.

الثاني: أنا نعلم من دين النبي ﷺ أنه إذا^(١) أتاه الأعرابي أمره بالشهادة من دون
تكليف المعرفة المتوقفة على النظر الدقيق.

الثالث: العلم غير مقدور؛ لأن الضروريات من فعله تعالى، والنظريات لازمة لها
لدواتها.

سلمنا أنها^(٢) واجبة، لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر فإن المعارف قد تحصل بتصفية
الغاطر والإلهام وقول المعلم.

سلمنا، لكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فإن النظر واجب ولا يتم
إلا بالجهل، فيكون الجهل واجباً.

فالجواب: العقلاء يلتجئون إلى النظر عند الحيرة والخوف من غير خطوط ما ذكرتموه.
قوله: معرفة الإيجاب يتوقف على معرفة الموجب.

قلنا: لا نسلم؛ فإن العاقل يجد من نفسه العلم بوجود^(٣) دفع الضرر وأن معرفة الله
تعالى هي الدافعة، فيحصل له^(٤) اعتقاد وجوبها. وهذا الإيراد إنما يرد على الأشاعرة
القائلين بكون الوجوب مستفاداً من السمع.

قوله: والمعلوم من الدين عدم التكليف بالمعرفة.

قلنا: لا نسلم، وكيف لا القرآن دالّ على وجوب المعرفة والنظر؟ وحكم النبي عليه
السلام بالإسلام غير دالّ على عدم وجوب النظر؛ فإن الحكم بالإسلام لا يستلزم الحكم
بالإيمان؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(٥).

قوله: العلم غير مقدور.

١. ب، ج: إذ.

٢. الف: أنه.

٣. ب: بوجود.

٤. الف: - له.

٥. الحجرات: ١٤.

قلنا: ممنوع؛ فإنَّ النظريَّات إنَّما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا^(١).
 قوله: لا نسلِّم عدم انحصار الطريق في النظر.
 قلنا: لِمَا يبيِّنُ من أنَّ العقلاء عند وقوعهم في الحيرة يلتجئون إليه من غير التفات إلى طريق آخر، وقول المعلِّم لا بدَّ فيه من نظر.
 قوله: نمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلَّا به.
 قلنا: لو لم يجب لزِم تكليف ما لا يطاق. و تقرير هذا ذكرناه في أصول الفقه^(٢).
 والمعارضة غير آتية هاهنا فإنَّ النظر ليس بواجب على الإطلاق، بل بشرط^(٣) حصول الجهل. والوجوب إذا توقَّف على شرط لا يلزم منه وجوب الشرط.
 تذييل: الحقَّ عندنا أنَّ وجوب النظر عقليٌّ؛ لما يبيِّنُ من الدليل العقليِّ الدالَّ على وجوبه. ولا يجوز أن يكون السمع هو الطريق إلى وجوبه، وإلَّا لزم منه إفحام الأنبياء^(٤).
 وخالف في ذلك الأشاعرة مستدلينَّ بالعقل والنقل.
 أمَّا العقل فهو أنَّه لو وجب لوجب إمَّا لفائدة أو لا لفائدة، والثاني عبث^(٥). والأوَّل إمَّا أن تكون الفائدة فيه عاجلة أو آجلة. والأوَّل باطل؛ لأنَّ الحاصل عاجلاً إنَّما هو التعب. والثاني باطل؛ لأنَّ حصول تلك الفائدة ممكن من دون النظر، فتوسَّط وجوب النظر عبث. وهذا أقوى شُبْهِهم النافية للوجوب العقليِّ الذي تدَّعيه المعتزلة في أكثر الواجبات.
 وأمَّا النقل^(٦) فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٧)، نفَى التعذيب من دون البعثة؛ فلو وجب شيء بالعقل لحصل العذاب، وإن لم يوجد الرسول.
 ثمَّ عارضونا بما أبطلنا به مذهبهم، فقالوا: إنَّ وجوب النظر وإن كان عقلياً عندكم إلَّا أنَّه نظريٌّ، ويلزم من ذلك الإفحام.

١. الف: اختياراً.

٢. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، المخطوطة في مكتبة الأستانة الرضوية، الفصل الخامس في

٣. الف: بالشرط.

أحكام الوجوب، ق ٩١.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٥٨: المعتمد في أصول الدين ٢٢.

٦. الف، م: النقل.

٥. م: عيب.

٧. الإسراء: ١٤.

والجواب: أنَّ الوجوب لا بدَّ به من فائدة آجلة هي تحصيل الثواب.

قوله: إنَّه ممكن من دون النظر.

قلنا: لا نسلم، فإنَّ الثواب إنَّما يكون بواسطة العمل، وأمَّا الآية فلها تأويلان:

أحدهما: أنَّ المراد من الرسول العقل.

والثاني^(١): أنَّ^(٢) المراد ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ على الواجبات السمعية^(٣) ﴿حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. وطريق الخلاص عن المعارضة أنَّ وجوب النظر و^(٤) إن كان نظرياً إلاَّ أنَّه فطري القياس. وقد أوضحنا ذلك في كتاب معارج الفهم^(٥).

تذنيب: إنَّه وإن وقع الاتفاق على وجوبه لكن اختلف في أوليته، فذهبت^(٦) المعتزلة إليه، وهو منقول عن أبي إسحاق.

وذهب الأشعريُّ إلى أنَّ أوَّل الواجبات هو العلم.

ونقل عن إمام الحرمين أنَّ أوَّل الواجبات هو القصد إلى النظر.

وذهب أبو هاشم إلى أنَّ أوَّل الواجبات هو الشكَّ.

والحقَّ عندي أنَّ أوَّل الواجبات هو المعرفة إنَّ عُنِيَ بالأوَّلية ما يجب بالذات، وإلَّا فهو القصد إلى النظر، وقول أبي هاشم سخيف^(٧).

خاتمة تشتمل^(٨) على الكلام في الدليل، وفيه مقاصد

[المقصد الأول]

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالشيء. والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظنُّ وجود الشيء. ولا بدَّ في كلِّ دليل من مقدمتين، لاستحالة كون المقدَّمة دليلاً على نفسها.

١. ب، ج: الثاني. ٢. الف: - أن.

٣. انظر: المعتمد في أصول الدين ٢١ - ٢٢؛ تلخيص المحصّل ٥٨.

٤. الف: - و.

٥. انظر: معارج الفهم، المخطوطة في مكتبة الأستانة الرضوية، تحت رقم ١٣٦٥، الباب الأوَّل في النظر.

٦. الف: فذهب.

٨. ب، م: يشمل.

٧. انظر الأقوال في: تلخيص المحصّل ٥٩.

فالمقدّمتان إمّا عقليّتان وإمّا أن يكون إحداهما^(١) عقليّة والأخرى سمعيّة، ولا يجوز أن يكون الدليل مركّباً من السمعيّ المحض؛ فإنّ إحدى المقدّمات كون النبي ﷺ صادقاً. وهو لا يستفاد من السمع وإلّا لزم الدور.

وقد قيل: إنّ اللفظي لا يفيد اليقين لتوقّفه على نقل اللغة والنحو والتصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وقد يقتصر بالأدلة اللفظيّة من القرائن ما يعلم معها عدم هذه المحاذير^(٢).

واعلم أنّ كلّ ما يتوقّف عليه صدق الرسول لم يجز إثباته بالنقل. وكلّ ما يجوز العقل وجوده وعدمه لم يجز إثباته بالعقل، وما عدا هذين أمكن إثباته بهما.

مسألة: لا يكفي المقدّمتان في الإنتاج ما لم يتركّباً على^(٣) هيئة مخصوصة، وإلّا لزم حصول العلوم النظرية بأسرها؛ إذ لا مستند لها إلّا الضروريّ الحاصل عند العاقل، وليس كذلك. والمراد من تلك الهيئة التفطن لاندراج^(٤) الأصغر^(٥) تحت الأوسط حتّى يثبت له ما يثبت للأوسط.

وما قيل من^(٦) أنّ الاندراج إن كان مغايراً فلا بدّ له^(٧) من اندراج آخر، ويتسلسل. وإن لم يكن مغايراً استحالة اشتراطه فهو خطأ؛ لأنّه يلزم^(٨) من المغايرة حصول اندراج آخر؛ لأنّ الاندراج إمّا يكون للمقدّمات لا للأجزاء الصوريّة^(٩).

وعن أبي الحسين: أنّ المنتج هو المقدّمة الكلّيّة بشرط حصول المقدّمة الجزئيّة.

مسألة: ذهب كثير من المتكلّمين إلى أنّ العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هو عين العلم بالمدلول^(١٠). قالوا: لأنّنا إذا استدللنا بوجود ما سوى الله^(١١) تعالى على وجود فلا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايراً لهما؛ فإنّ المغاير

١. الف: إحداها.

٢. الف: مجاز.

٣. ب: - على.

٤. الف: في اندراج.

٥. م: حدّ الأصغر.

٦. الف: - من.

٧. ب، ج: - له.

٨. ب، م: لا يلزم.

٩. انظر: تلخيص المحصل ٦٣ - ٦٤.

١٠. انظر: المحصل ٦٩؛ تلخيص المحصل ٦٤.

١١. الف: - الله.

لوجوده داخل في وجود ما سواه. والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط. والحقّ خلاف ما ذكروه، وأنّ هاهنا أموراً ثلاثة: العلم بالدليل، والعلم^(١) بالمدلول، والعلم بالدلالة، وهي إضافة معيّنة متأخّرة عن العلم بالمضافين. وشبهتهم^(٢) ساقطة بالكلّيّة، فإنّ^(٣) المغايرة الذهنيّة لا تستدعي المغايرة الخارجيّة^(٤).

المقصد الثاني: في تقسيم الأدلّة

الاستدلال قد يكون بالعلّة على المعلول ويسمّى برهان لمّ، وقد يكون بالعكس، وقد^(٥) يكون بأحد المعلولين على الآخر، ويشملهما^(٦) برهان إنّ، ويخصّ الأوّل منهما باسم الدليل، والأوّل أقوى^(٧)؛ لاستلزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول المعين، ولا يستلزم العلم بالمعلول العلم بالعلّة المعيّنة، والأخير مركّب من الأوّلين.

مسألة: الاستدلال قد يكون بالعامّ على الخاصّ، وقد يكون بالعكس، وقد يكون بأحد المتساويين على الآخر، والأوّل القياس، والثاني الاستقراء، والثالث التمثيل، وهو مركّب من الأوّلين. والقياس منه اقترائيّ، ومنه استثنائيّ^(٨).

والأوّل على أربعة أقسام؛ لأنّ الأوسط^(٩) إنّ كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الأوّل، وعكسه الرابع، وإنّ كان محمولاً فيهما (فهو الثاني، وإنّ كان موضوعاً فيهما)^(١٠) فهو الثالث. ويشترط في الأوّل إيجاب الصغرى وكلّيّة الكبرى، فضروريّه^(١١) الناتجة أربعة: الثابت^(١٢) لكلّ شيء، أو المنفيّ^(١٣) عنه الثابت لكلّ غيره، أو بعضه ثابت لكلّ ذلك الغير أو لبعضه، أو مُنتفٍ عنهما.

ويشترط في الثاني الاختلاف بالكيف، مع كلّيّة الكبرى وعدم استعمال الممكنة إلّا

- | | |
|------------------|--------------------------------------|
| ١. الف: و علم. | ٢. ب: وشبههم. |
| ٣. الف، ج: وإنّ. | ٤. الف: الخارجة. |
| ٥. ب: فقد. | ٦. ب: ويشملها. |
| ٧. الف: الأقوى. | ٨. انظر: المحصل ٧٢؛ تلخيص المحصل ٦٨. |
| ٩. ب: من الأوسط. | ١٠. ليس في: ب. |
| ١١. ب: فضروريّة. | ١٢. الف، م: لأنّ الثابت. |
| ١٣. ب: والمنفيّ. | |

مع الضرورة^(١) و دوام إحدى المقدّمتين أو كون^(٢) الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب.

وضروبه^(٣) أيضاً أربعة بحسب الكيف والكم؛ لأنّ الثابت لكل^(٤) شيء أو المسلوب عنه إذا كان ثابتاً لغيره أو مسلوباً عنه، كان بين ذلك الشيء والغير مباينة كليّة أو جزئية. ويشترط في الثالث إيجاب الصغرى وكليّة أحدهما. وضروبه ستّة، فإنّ الشيء إذا ثبت له وصف ثبوته^(٥) كليّاً أو جزئياً، وثبت له آخر^(٦)، أو انتفى^(٧) عنه كذلك كان، بين الوصفين مباينة أو ملاقة جزئيتان.

ويشترط في الرابع عدم اجتماع الخستين^(٨) إلّا إذا كانت^(٩) الصغرى موجبة جزئية، وأن لا يستعمل الصغرى الموجبة الجزئية إلّا مع الكبرى السالبة الكليّة وفعليتهما، وانعكاس السالبة (فيه و دوام السالبة)^(١٠) الصغرى في الثالث أو كون^(١١) الكبرى من المنعكسة سلباً، وضروبه بحسب الكيف والكم خمسة:

فإنّ الثابت لكل شيء أو لبعضه أو المسلوب عن كلّ إذا ثبت لكل^(١٢) شيء أو لبعضه أو سلب عن كلّ كان بين الشئيين ملاقة (أو مباينة جزئيتان)^(١٣) أو مباينة كليّة. والاستثنائي مركّب من شرطية، ووضع لأحد طرفيها، أو رفع. فالمتّصلة يشترط فيها اللزوم وكليتها أو كليّة الاستثناء أو اتّحاد الوقتين وينتج باستثناء عين مقدّمها عين تاليها، وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدّمها. وعكسهما عقيمان؛ لجواز عموميّة اللازم للملزوم وغيره، ولا يلزم من رفع الخاصّ ولا من وضع العامّ شيء.

والمنفصلة الحقيقية تنتج باستثناء أيّ جزء كان منهما نقيض الآخر، لاستحالة الجمع،

٢. ب: يكون.

٤. الف: كلّ.

٦. ب: أخرى.

٨. ب: الجنس.

١٠. ليس في: الف.

١٢. ب: لكلية. م: لكّله.

١. م: الضرورية.

٣. ب: وضورية.

٥. ب: ثبوته.

٧. ب: وينتفي.

٩. الف: كان.

١١. ب: وكون.

١٣. ليس في: ب.

و باستثناء نقيض أيهما كان عين^(١) الآخر لاستحالة الخلو. والمادة الجمع تنتج باستثناء عين أيهما كان نقيض الآخر، ولا^(٢) ينتج باستثناء النقيض. ومادة الخلو بالعكس. فهذا بيان إجمالي، وأما التفصيلي فقد ذكرناه في كتاب الأسرار.

المقصد الثالث: في ذكر أدلة فاسدة اعتمد عليها المتكلمون

فمنها الاستقراء: وهو عبارة عن ثبوت الحكم في كليّ لثبوته في أكثر جزئياته، كمن يحكم أن كلّ حيوان يحرك فكّه الأسفل لما استقرأ^(٣) من أحوال الناس والدواب. وجائز أن يكون ما لم يُستقرأ بخلاف ما استقرأ^(٤)، فإن عمّ^(٥) الجزئيات فهو استقراء تامّ يصحّ الاستدلال به في البراهين.

ومنها التمثيل^(٦): وهو دعوى ثبوت الحكم في جزئيّ لثبوته في الآخر، ويسمونه: القياس.

وأركانه أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. ونوع منه يسمى قياس الغائب على الشاهد، وكثير ما يستدلّ به البصريّون على مطالبهم، ويستدلّون على علّة العلة التي لهم تارة بالدوران^(٧)، وتارة بالسبر^(٨) والتقسيم، وليس هو^(٩) عندنا من الدلائل الحقّة. والدوران ضعيف؛ فإنّ كثيراً من المدارات ليست عللاً للدائر معها؛ كأجزاء العلل وشروطها، وأحد المتضايفين مع الآخر.

والسبر والتقسيم ضعيف أيضاً^(١٠)، فإنّه مبنيّ على أنّ الحكم معلّل، وليس يجب تعليل كلّ حكم، وإلّا لزم التسلسل، وعلى ثبوت الحصر، وعلى أنّ العلة ليست مركّبة^(١١)

١. ب: غير.

٢. ب: وإلا.

٣. ج، م: استقرأه.

٤. الف: استقرأه.

٥. الف: عمّ، ب، ج: عمّوا.

٦. انظر: تلخيص المحصل ٦٨.

٧. الدوران هو ترتّب الحكم على الوصف؛ الوجود عند الوجود والعدم عند العدم ويسمّى: الطرد والعكس. كشف اصطلاحات الفنون ٤٦٩.

٨. هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض ليتعيّن الباقي للعلّة...: التعريفات للجرجاني ٥١.

٩. ليس في: الف.

١٠. م: أيضاً.

١١. المركّب.

من قسمين من أقسامهم التي ذكروها، أو ليست جزئياً أحدها، و^(١) على حصول الشرائط التي وجدت في الأصل، وعلى ارتفاع الموانع التي يمكن وجودها في الفرع.

ومنها: الاستدلال بعدم الدليل على عدم. قالوا: لأنه لو لم يلزم من نفي الدليل نفي الشيء لزم القدح في العلوم الضرورية؛ لجواز أن يقال: إن بين أيدينا جبلاً وأنهاراً^(٢)، ونحن لا نعلمها؛ لأن الله تعالى خلق في أعيننا مانعاً من إدراكها، والقدح في العلوم^(٣) النظرية؛ لأنه متى استفيد علم نظريّ بدليل لم يبعد في العقل وجود معارضة قاذحة في إحدى مقدماته.

وأيضاً لو جاز إثبات ما لا دليل عليه لجاز إثبات ما لا نهاية له. والشبهتان رديتان، والمطلوب فاسد.

أما الأولى^(٤): فلأن العلم بعدم الجبل بحضرتنا إن توقّف على العلم بانتفاء ما لا دليل عليه كان نظريّاً، وإن لم يتوقّف جاز حصوله حال^(٥) الجهل بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه. وأما العلوم النظرية فإنما يحصل العلم عقيب المقدمات عند العلم البديهيّ بترك المقدمات أو العلم اللازم للعلم البديهيّ بها لزوماً بديهيّاً، لا عند عدم العلم بفساد المقدمات.

وأما الثانية: فباطلة لأنها لا يلزم من تجويز إثبات ما لا دليل عليه بالثبوت ولا بالانتفاء، إثبات ما لا نهاية له^(٦)؛ لقيام الدليل على امتناعه.

وأما فساد المطلوب فلأننا نقول: إن عنيتم أنّه يلزم من عدم الدليل عندكم عدم المدلول فباطل قطعاً، وإلا لكان الجهال أكثر علماً من العلماء.

وإن عنيتم أنّه يلزم من عدم الدليل في نفس الأمر عدم المدلول فلم قلتم: إنّه في نفس الأمر؛ الدليل ليس بثابت؟

على أنّنا نقول على سبيل المعارضة: لو دلّ عدم دليل الثبوت على النفي لدلّ عدم دليل

٢. الف: أو أنهاراً.

٤. الف، ج: الأولى.

٦. الف: - له.

١. ب: - و.

٣. ألف: - في العلوم.

٥. ب: حالة.

النفي على الثبوت، فالشيء الذي تردّد^(١) الذهن في إثباته ونفيه إذا لم يظفر بما يدلّ على أحدهما يلزم أن يكون ثابتاً منتفياً معاً^(٢)، هذا خلف.

ومنها: الاستدلال بعدم الأولوية على مطلوبهم الإيجابي والسلبي، كما يقولون في طرف الإيجاب: الله تعالى قادر على بعض الممكنات ببراھينهم، فيجب أن يكون قادراً على الجميع؛ لأنّه ليس عدد أولى من عدد، فإمّا أن لا يقدر على شيء أصلاً أو يقدر على الجميع. و كما يقولون في طرف الانتفاء قد ثبت وجود واجب الوجود، فلو جاز إثبات آخر لم يكن عدد أولى من عدد، فإمّا أن لا يثبت شيء من الأعداد و هو المطلوب، أو يثبت ما لا نهاية له و هو محال. و هذه المقدّمة فاسدة جداً.

فإنّا نقول: إن عنيتم بعدم الأولوية عدم العلم بها فلم^(٣) قلتم: إنّه يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها؟ وإن عنيتم عدم الأولوية في نفس الأمر طالبناكم بالحجّة عليه.

البحث السابع عشر: في الإرادة والكراهة

الحقّ عندي أنّ الإرادة والكراهة أمران زائدان على الاعتقاد في حقّنا^(٤). فإنّا نعتقد، ثمّ نريد. و هذا أمر وجدانيّ، أمّا في حقّ واجب الوجود ففيه نظر. و هي مغايرة للشهوة؛ فإنّا قد نريد تناول الدواء ولا نشتهيّه، ونشتهي ما لا نريد.

مسألة: قسّم بعض معتزلة^(٥) البصرة الإرادة إلى قسمين^(٦):

منها: ما لا متعلّق لها.

ومنها: ما لها متعلّق. و جعل القسم الثاني هو ما يمكن حدوثه، والأوّل هو الذي لا يمكن حدوثه أصلاً كالبقاء وغيره؛ فإنّ إرادته إرادة لا متعلّق لها ولا تصير متعلّقة لأجل اعتقاد المرید صحّة حدوث البقاء؛ لأنّ ما لا متعلّق له كيف يصير متعلّقا في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد.

٢. الف: منفياً.

١. الف: يتردّد.

٤. انظر: المحصل ١٥٤؛ تلخيص المحصل ١٦٨.

٣. ب: ج: - فلم.

٦. انظر: المحيط بالتكليف ٢٨١.

٥. ب: المعتزلة.

و ربّما خالف أبو هاشم^(١) في ذلك فقال: إذا اعتقد المريد صحّة حدوث البقاء صحّت إرادته.

وهذا عندي هو الحقّ.

مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة^(٢) إلى أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالإحداث ولا تتعدّاه^(٣). وجوز أبو عبد الله تعلّقها بالمتجدّدات من الصفات^(٤).

و ذهبت^(٥) المجبّرة: إلى أنّها متعلّقة بالاعدام^(٦) استدلالاً بأنّها لو تعدّت^(٧) في تعلّقها طريقة الإحداث لم ينحصر متعلّقها. والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة عدم الأوليّة فإنّه لا متعلّق حينئذٍ أولى من غيره. وبيان بطلان التالي أنّ الماضي والباقي غير مرادّين، والاعتقاد^(٨) لا ينحصر متعلّقه فكذلك الإرادة على هذا التقدير. والجامع كون كلّ واحد منهما قد تعدّى في التعلّق عن الوجه الواحد.

والجواب عن الأوّل: المنع من صحّة الشرطيّة. وما ذكره من عدم الأوليّة فقد أسلفنا ضعف التمسك به. والقياس على الاعتقاد ضعيف مع قيام الفارق. والأوّل^(٩) عندي صحّة تعلّق الإرادة بكلّ متجدّد، سواء كان عديميّاً أو وجوديّاً^(١٠).

مسألة: لمّا كان كلّ متجدّد يصحّ تعلّق الإرادة به، والإرادة من جملة المتجدّدات صحّ تعلّق الإرادة بها، وهو مذهب لأبي عليّ^(١١). والمحكيّ عن أبي القاسم: المنع، وإلّا لزم التسلسل. والإلزام فاسد، فإنّ التسلسل لازم على تقدير وجوب إرادة الإرادة، أمّا على تقدير الصحّة فلا.

وهل تراد الإرادة بنفسها أم بغيرها؟ الأوّل هو الأخير، وإلّا لتعلّقت الإرادة بشيئين على وجه التفصيل، وهو عندهم ممنوع؛ لأنّه لا مرادان^(١٢) (إلّا ويصحّ) أن يراد أحدهما

٢. انظر: شرح المواقف ٢٨٩.

٤. انظر: نفس المصدر ٢٩٢.

٦. انظر: المغني ١١: ١٦٠.

٨. ب، ج، م؛ وأيضاً الاعتقاد.

١٠. ب، ج؛ وجوديّاً أو عديميّاً.

١٢. ب: الأوّل يصحّ.

١. انظر: المغني ١١: ١٥٩.

٣. ب: فلا يتعدّله.

٥. الف، ج: وذهب.

٧. الف، م: تعدّت.

٩. م: والأوّل.

١١. انظر: شرح المواقف ٤٩٣.

دون الآخر. وفي هذا نظر.

مسألة: قالوا: الإرادة منها ما هو متمائل، ومنها ما هو مختلف. و شرطوا في التماثل اتحاد المتعلّق في الوقت^(١) والوجه والطريقة.

و استدّلوا على تماثل ما اجتمعت^(٢) فيه هذه الشرائط بأنّ موجبهما^(٣) متمائل، وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلل، ولأنّ الكراهة الواحدة تضادّ كلّاً منهما. والشيء الواحد لا يضادّ إلّا مثليّين أو ضدّين. فأما المختلفان فلا يضادّهما^(٤) شيء واحد.

والحقّان رديّتان؛ فإنّ الحقّ عندنا أنّ التماثل في المعلول لا يستلزم التماثل في العلل. ولم يتّضح لنا أنّ الواحد^(٥) لا يضادّ المختلفين. وسيأتي لهذين زيادة تقرير.

قال المجوّزون لاجتماع الأمثال: إنّهُ لا استحالة في اجتماع إرادات متماثلة في محلّ واحد، ولكن لا تأثير لهذه الزيادة فيما يؤثّر فيه؛ لأنّا حال إخبارنا عن زيد^(٦) بإرادة واحدة وإرادات، لا نجد تفرقة من حيث أنّ الحكم الجزئيّ لا يتزايد. نعم قد يكون للزيادة حظّ في المنع، فإنّ القديم تعالى لو^(٧) حاول إيجاد^(٨) كراهة واحدة، وقد فعلنا إرادات كثيرة، لم يكن مراده أحقّ بالوجود.

وأما المختلف من الإرادات فهو ما فقد^(٩) أحد الشرائط السالفة، وذلك بأن يتغاير المتعلّق أو الوقت أو الوجه، كما يريد أحدهما حدوث الشيء والآخر يريد حدوثه على وجهٍ أو الطريقة؛ كما يريد أحدهما الشيء مجملاً والآخر مفصّلاً. ولا تضادّ^(١٠) في الإرادة على رأي جماعة، وهو مذهب أبي هاشم^(١١) أخيراً. و ذهب أبو عليّ^(١٢) إلى تضادّ إرادتيّ الضدّين.

١. م: والوقت. انظر المسألة في: نفس المصدر ٢٩١.

٢. الف، م: اجتمع.

٣. ب: موجبها.

٤. الف: فلا يضدّهما.

٥. ب: مزيد.

٦. ب: متزايد.

٧. الف: قد فقد.

٨. الف: قد فقد.

٩. الف: قد فقد.

١٠. الف: قد فقد.

١١. الف: قد فقد.

١٢. الف: قد فقد.

استدلّ الفريق الأول بأنّ من شرط التضادّ في المتعلّقات اتّحاد متعلّقاتها، وتعلّق كلّ واحد من المتعلّقين على عكس ما تعلّق^(١) به الآخر. وإذا كان تعلّق الإرادة لا يكون إلّا على وجه واحد فلو أنّ هاتين الإرادتين تعلّقتا بمتعلّق واحد لكانا مثلين، لا ضدّين. واستدلّ الآخرون: بأنّ إرادة الحركة ترجيح لوجودها، وإرادة السكون ترجيح لوجوده. فكما أنّهما متقابلان لذاتيهما^(٢) فكذلك إرادتهما.

واتفق الفريقان على أنّ الكراهة ضدّ الإرادة^(٣) لحصول المنافاة بينهما. ومن قال^(٤): إنّ إرادة الشيء هي كراهة ضده أخطأ؛ فإنّ الشيء قد يراد حال الغفلة عن الضدّ. نعم، إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدّ بشرط اعتبار الضدّ. فالخطأ نشأ من أخذ لازم الشيء مكان الشيء.

و أثبت أبو القاسم؛ السهو معنى يضادّ الإرادة^(٥). و ردّوا عليه بأنّ القدرة على أحد الضدّين تستلزم القدرة على الضدّ الآخر. فوجب أن نكون قادرين على السهو؛ كما كنّا قادرين على الإرادة.

وجعل أبو علي^(٦) الإعراض ضدّاً ثالثاً للإرادة والكراهة. و ردّوا عليه بأنّ الإعراض لو كان معنى لوجب أن يتوصّل إليه بصفة صادرة عنه، أو حكم صادر عنه. و معلوم انتفاء ذلك، فوجب نفيه. والدعاوي بعيدة^(٧)، والحجج ضعيفة: والرّدود مختلفة^(٨).

مسألة: ذهب جماعة إلى امتناع بقاء الإرادة. و هو مذهب السيّد المرتضى^(٩) والشيخ أبي جعفر^(١٠)، واستدلّوا بأنّها لو كانت باقية لزم أحد الأمرين، و هو إمّا دوامها أو عدمها، لا

١. ب: يتعلّق. ٢. الف: لذاتهما.

٣. ج. م: للإرادة. انظر، المحيط بالتكليف ٢٧٢ - ٢٧٣.

٤. انظر: المغني ٦ ق ٢: ٦٤؛ الرسائل العشر ٦٧؛ تلخيص المحصل ١٦٨؛ شرح المقاصد ٢: ٣٤١.

٥. انظر: نهاية الإقدام ٢٣٩. ٦. انظر: المغني ٦ ق ٢: ٦٤.

٧. ب: يفيد. ٨. ب: مختلفة.

٩. انظر: الدخيرة في علم الكلام ١٠٠: المغني ٦ ق ٢: ٦٤.

١٠. انظر: تمهيد الأصول ٥٦ - ٥٧.

بطريان الضدّ. والتالي باطل بقسميه^(١)، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّها إن بقيت دائماً لزم أحد الأمرين، وإن^(٢) عدمت فعدمها إمّا بطريان الضدّ أولاً، والأوّل باطل، وإلّا لزم ألا يخرج أحدنا من الإرادة إلّا بکراهة، وهو باطل. فإنّا قد نريد الشيء ثم نخرج عن^(٣) إرادته مع عدم کراهته، والثاني هو الأمر الآخر. وأمّا بطلان القسمين: أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلما عُرِف أن الإعدام^(٤) إمّا يكون بطريان الضدّ.

و لقائل أن يقول: هذا الدليل مبنيّ على أن الإعدام لا يكون بفاعل^(٥). وهو عندنا ضعيف.

مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة^(٦) إلى أن الإرادة يجوز أن يتقدّم الفعل؛ سواء تعلّقت بفعل الإنسان نفسه^(٧) أو بفعل غيره. وادّعوا فيه الوجدان.

وأوجب أبو القاسم^(٨) التقدّم؛ لأنّها سبب والسبب متقدّم. والأصلان فاسدان.

مسألة: قالوا: الإرادة غير موجبة للفعل وإلّا لما جاز تقدّمها. والتالي باطل بما تقدّم، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة^(٩).

والحقّ عندي أن الإرادة غير موجبة للفعل إلّا بانضمام القدرة، وشرائط الفعل بأسرها.

مسألة: قالوا: الإرادة لا تقع متولّدة عن الأسباب بالاستقراء فإنّا^(١٠) لما استقرأنا الأجناس المفعولة في القلب من غير أن يتولّد عنها الإرادة حکمنا بعدم التوليد مطلقاً. وأنت خبير بضعف الاستقراء.

١. ب، ج: بقسميه باطل.

٢. ب: - إن.

٤. الف، ب: الإعلام.

٣. ب: على.

٥. ب: بفاعل.

٦. انظر: المحيط بالتكليف ٢٩٧؛ الرسائل العشر ٧٦.

٨. انظر: المحيط بالتكليف ٢٩٧.

٧. ب: لنفسه.

١٠. الف: فإنّما.

٩. المعني ٦ ق ٢: ٨٤.

البحث الثامن عشر: في الألم واللذة

الذي ذكره الأوائل في تعريفهما: أَنَّ اللَّذَّةَ هي إدراك الملائم، والألْمُ إدراك المنافي^(١). والمعتزلة قالوا: إِنَّ المدرك إن كان متعلقاً الشهوة كالحكمة في الأجرب^(٢) كان الإدراك لذة، وإن كان متعلقاً النفرة كان ألماً^(٣).

ونقل عن ابن زكريا^(٤) أَنَّهُ قال: إِنَّ^(٥) اللَّذَّةَ خروج عن^(٦) الحالة الطبيعية^(٧). وهذا خطأ. وسببه أخذ «ما بالعرض» مكان «ما^(٨) بالذات». فَإِنَّ الإدراك إِنَّمَا يحصل بانفعال الحاسة يقتضيه تبدل حال ما^(٩).

مسألة: المشهور عند الأوائل والمعتزلة^(١٠): أَنَّ تفريق الاتصال سبب موجب للألم. وربما ادَّعوا فيه الضرورة.

ونازع فيه بعض المتأخرين^(١١) قائلاً: إِنَّ التفريق عديمي والألم وجودي. وأيضاً فالغذاء ينفذ في أجزاء المغذي بأن يفرق اتصالها وهو غير مؤلم^(١٢). والجواب عن الأول: أَنَّ العدم لا يكون علّة للوجود، أمّا العدمي فَإِنَّهُ يجوز أن يكون علّة: كعدم الحركة فَإِنَّهُ علّة للسكون، وعدم السمع علّة للخرس، وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علّة للجوع. وهذا الجواب ضعيف؛ فَإِنَّ العقل قاضٍ بالمنع من استناد الوجودي إلى العدمي. وما ذكر من الأمثلة فغير صحيحة.

١. انظر: المحصل ١٥٦؛ تلخيص المحصل ١٧١.

٢. ب: الأجراب. ٣. انظر: تلخيص المحصل ١٧١.

٤. أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب. ألف في الطب كتباً كثيرة. كان من المشهورين في الهندسة والمنطق والفلسفة أيضاً، وكان مديراً لمستشفى الرّي أيام المكتفي بالله. طال عمره فعمى في آخره، واختلف في سنة وفاته فقيل هي: سنة ٣١١ هـ وقيل: ٣٢٠ هـ وقيل: ٣٦٤ هـ. انظر: وفيات الأعيان ٥: ١٥٧؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٣٧٣؛ طبقات الأطباء والحكماء ١٥٣؛ الفهرست لابن النديم ٣٥٦.

٥. ب: - إن. ٦. ب، م: من.

٧. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٨٧؛ تلخيص المحصل ١٧١؛ الحكمة المتعالية ١: ١١٧.

٨. ب: - ما. ٩. ب: حالة ما. الف: - ما.

١٠. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٩٠؛ تلخيص المحصل ١٧٢.

١١. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٩٠؛ تلخيص المحصل ١٧٤.

١٢. تلخيص المحصل ١٧٢.

والجواب عن الثاني: أن التفوذ في الغذاء طبيعي فليس بمنافٍ. فإدراكه لا يكون إدراكاً للمنافي^(١).

و هل للألم^(٢) سبب آخر^(٣) غير تفرّق^(٤) الاتصال؟ جزم جالينوس^(٥) بنفيه^(٦). والشيخ^(٧) زعم أن سوء المزاج سبب له فإن عناصر الحيوان يقتضي كل واحد منها كيفية مخالفة لكيفية الآخر. فما دام الاتصال موجوداً يكون الانكسار حاصلًا ويتم^(٨) الاعتدال. فإذا تفرّقت بقيت طبيعة كل واحدة^(٩) منها خالية عن المعاق^(١٠)، فيقع الإحساس بالمنافي فيوجد الألم.

مسألة: لما كان الألم عندنا عبارة عن إدراك المنافي^(١١)

أو ما يلزمه هذا المعنى لم يصح وجوده إلّا في الحي^(١٢).

و أبو هاشم^(١٣) جوّز وجوده في الجماد. واستدل بأنّ الألم لا يوجب حكماً للحي، وكلّ ما كان كذلك كفى في وجوده مجرد المحلّ؛ أمّا الصغرى فلاّنه لو أوجب حكماً للحي؛ كما يقولون في العلم والإرادة لوجب^(١٤) كونه ألماً عند وجود ذلك المعنى. فيه على كلّ حال، وإن لم يدركه؛ كما يجب ذلك في الإرادة والاعتقاد. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا الكبرى فاذعوا فيها^(١٥) الظهور، فإنّ الحرارة والبرودة وغيرهما^(١٦) لما لم توجب

١. انظر: تلخيص المحصل ١٧٢.

٢. ب: الألم.

٣. ب: الآخر.

٤. ب، م: تفرّق.

٥. جالينوس هو أحد الحكماء الأطباء ظهر بعد بقراط وكان بينهما ٦٦٥ سنة. كان كثير التنقل في البلدان، طالباً لمصالح الناس، وجيهاً عند الملوك. خرج من الروم عازماً إلى بيت المقدس فتوقّف بيسيل، وكان بين المسيح عليه السلام وبينه ٥٧ سنة. راجع: الفهرست لابن النديم ٣٤٧؛ طبقات الأطباء والحكماء ١٠٦؛ تاريخ الحكماء للقفطي ١٧١.

٦. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٩٠، ٣٩٣.

٧. انظر: نفس المصدر ١: ٣٩٣؛ تلخيص المحصل ١٧١.

٨. ب، ج: واحد.

٩. ب: ولا يتم.

١٠. ب، ج: المعاق.

١١. ب: الحسن.

١٢. انظر: المغني ١٣: ٢٥٢؛ الذخيرة في علم الكلام ٢١٤.

١٣. م: وجب.

١٤. الف: فيه.

١٥. من: م، وفي باقي النسخ: وغيرها.

أحوالاً للجملة صحّ وجودها في كلّ محلّ. والحجّة لا يخفى ضعفها و المطلوب ظاهر الإحالة.

مسألة: ذهب بعض المعتزلة^(١) إلى أنّ الآلام غير باقية، وهو مذهب السيّد المرتضى^(٢). واستدلّ بأنّها^(٣) لو كانت باقية لما انتفت عن المحلّ القابل لها إلّا بضدّ. والتالي باطل بالوجدان، فالمقدّم مثله. والملازمة عندهم ظاهرة، وهي عندنا فاسدة.

البحث التاسع عشر: في الشهوة والنفار^(٤)

وهما من المعلومات الضرورية، ولا بدّ لهما من محلّ وهو ظاهر. ويفتقران إلى الحياة، ولا يحلّان إلّا جزءاً واحداً عندنا وعند المعتزلة^(٥).

واستدلّوا بأنّها لو وجدت في أزيد من محلّ واحد وإن افتقرت إلى البنية لساوت التأليف، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة عندهم بأنّ التساوي في بعض الأحكام يستلزم التساوي في العلل وهو ضعيف.

ثمّ اعترضوا على أنفسهم بأنّه لا استبعاد في حلول الشهوة والنفرة في أزيد من المحليّن^(٦)، فيخالف التأليف؛ فإنّ التأليف لا يحلّ إلّا بمحلّين^(٧).

أجابوا بأنّه يلزم تزايد الشهوة والنفرة عند تزايد الأجزاء، والتالي باطل؛ فإنّا نجد السمين إذا هزل قد لا تنتقص شهوته، فالمقدّم مثله.

وعندي أنّ هذه الحجّة ضعيفة؛ فإنّه لا استبعاد في أن يكون الزائد^(٨) من الأجزاء في السمين ليس^(٩) هي المحتاج^(١٠) إليها في الشهوة.

مسألة: قالوا: الشهوة غير مدركة، لأنّها إن أدركت بمحلّ الحياة فيه كانت مماثلة للألم،

١. انظر: المغني ١٣: ٢٥١ - ٢٥٢.

٢. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢١٤؛ تمهيد الأصول ٢٢٤.

٣. م: بأنّه. ٤. الف: في النفار والشهوة.

٥. انظر: الرسائل العشر ٧٣ - ٧٧. ٦. الف: محلّين.

٧. ب: في محلّين. ٨. ج: التزايد.

٩. ب، ج: ليس. ١٠. الف، م: المحتاجة.

فإن الألم قد اختصَّ بأنه يدرك بمحلِّ الحياة في محلِّ الحياة دون غيره من الأعراض، ولا يدرك بإحدى الحواسِّ الخمس. وهو ظاهر.

قالوا: وهما لا يتعلّقان إلّا بالمدركات؛ لأنّنا متى وجدنا الشيء مدركاً صحَّ تعلّق الشهوة والنفرة به، ومتى لم يكن مدركاً استحال تعلّقهما به. وبنوا على هذين الأصلين أنّ الشهوة لا تستهي، وكذلك النفار لا ينفر الطبع عنه لأنّهما غير مدركين.

مسألة: قالوا: إنّهما غير باقيين^(١)؛ لأنّ أحدهما يخرج من كونه مشتتاً إلى غير ضدٍّ مع قبول المحلّ. وهذه الطريقة ضعيفة لما مرّ.

مسألة: الشهوة تضادّ النفرة. واستدلّوا بعدم اجتماعهما على تضادّهما، ونفوا^(٢) ضدّاً ثالثاً لهما.

قالوا: لأنّ المدرك إمّا أن يلتذّ بإدراكه فيكون مشتهياً^(٣)، أو يتألّم به فيكون منفوراً عنه. ولا واسطة بين هذين إلّا عدمهما. ولا يفتقر عدمهما إلى علّة، فلو ثبت ضدّ ثالث لم يكن له حكم صادر عنه وهو باطل؛ فإنّ من شرط الضديّة تعلّق كل واحد من الضدين بصفة على عكس ما تعلّق به الضدّ الآخر.

البحث العشرون: في الإدراك

وهو من المعلومات الضرورية. ومغايرته للقدرّة، والإرادة وغيرهما^(٤) من الأعراض المختصّة بالحيّ، معلومة^(٥) قطعاً. وإنّما وقع النزاع في مغايرته للعلم. فذهبت الأشاعرة^(٦) إلى زيادته، قالوا: لأنّنا نجد تفرقة بين حالنا إذا علمنا، وبين حالنا إذا علمنا وفتحنا العين. ومستند الفرق إنّما هو الزيادة. والأوائل والكعبيّ وأبو الحسين زعموا: أنّ الزيادة راجعة إلى تأثّر الحاسّة. والإدراكات خمسة: الإبصار والسمع^(٧)، والشمّ،

١. ب: باقيتين. الف: نافيين.

٢. ب: ونفوه.

٣. ب: مشتهياً.

٥. من: م، وفي باقي النسخ: معلوم.

٦. انظر: غاية المرام ١٢١؛ المحصل ١٥٧؛ تلخيص المحصل ١٧٢.

٧. الف: والسمع.

والذوق، واللمس^(١).

القول في الإبصار

مسألة: اختلفوا في كيفية الإبصار، فقال قوم من الأوائل: إنه إنما يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر. وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ أبي جعفر^(٢).
وذهب آخرون من الأوائل إلى أنه إنما يكون بانطباع صورة المرئي في العين. والقولان عندنا^(٣) باطلان.

أما الأول فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم، (و يلاقي كرة)^(٤) الثوابت واستحالة الانتقال على الأعراض.

و أما الثاني فلاستحالة انطباع^(٥) العظيم في الصغير. والعدر عنه بانطباع المبصر في المادة التي لا حظ لها في الصغر والعظم^(٦) غير تامّ وقد بينّا^(٧) في كتاب الأسرار^(٨).

مسألة: شرط الأوائل والمعتزلة^(٩) للإبصار - بعد سلامة الآلة. كثافة المبصر بمعنى أن يكون ذا لون أو ضوء. وإضاءته^(١٠) من ذاته أو من غيره، وأن لا يكون في غاية الصغر، وأن لا يكون بينهما حجاب و عدم البعد والقرب^(١١) المفرطين، وحصول المقابلة أو حكمها.

ثم إن المعتزلة والأوائل أوجبوا حصول الإبصار عند حصول هذه الشرائط. وخالفهم في ذلك الأشاعرة^(١٢). والأولون التجأوا إلى الضرورة والأواخر^(١٣) استدّلوا على عدم

١. انظر: تلخيص المحصل ١٧٣؛ المباحث المشرقية ٢: ٣١٨.

٢. هو المحقق الطوسي رحمه الله كما صرح به في: إرشاد الطالبين ١٢٥. انظر القولين في: تلخيص

المحصل ١٧٢ - ١٧٣. الف: - عندنا.

٤. م: و يتعدى إلى كرة.

٥. ب: ج: الصغير والعظيم.

٦. الف: وقد بينّا.

٧. انظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية ٣٦٧ - ٣٧٢.

٨. انظر: تلخيص المحصل ١٧٥.

٩. ج: إضائه. ب: أو إضائه.

١٠. م: القرب والبعد.

١١. انظر: المحصل ١٥٨؛ تلخيص المحصل ١٧٤.

١٢. المراد من الأواخر هم الأشاعرة. كما أنّ المراد من الأولين هم المعتزلة والفلاسفة كما يستفاد من

المحصل ١٥٨.

الإيجاب بأننا نبصر الكبير من البعيد صغيراً مع تساوي نسبة أجزائه إلى العين.
وأصحاب الانطباع أجابوا عن ذلك ^(١) بأن انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب
لرؤيتها أصغر منها إذا انطبعت في المقدار الكبير. والمرئي إذا بُعد، توهّم مخروط؛ قاعدته
المرئي، وزاويته ^(٢) العين. فكلما بُعد المرئي صغرت الزاوية، فكان المنطبع فيه أصغر.
وأصحاب الشعاع أجابوا بأن بُعد المسافة سبب لتفرق الأشعة، فلا يقوى على الإدراك
التام.

مسألة: قال أصحاب الانطباع: إن صورة المرئي تنطبع في الرطوبة الجليدية. ولا يقع
عندها الإحساس، وإنما يقع عند ملتقى العصبين ^(٣) المجوفتين ^(٤). وهناك روح مدركة،
فلذلك ^(٥) تكون الصورة المدركة واحدة بخلاف اللمس باليد. فأمّا إذا لم يعتمد
المخروطان على هيئة التقاطع بل انتهى كلّ مخروط إلى جزء ^(٦) من الروح الباصر أدركت
الصورة الواحدة صورتين.

وأصحاب الشعاع قالوا: إن الشعاع الخارج من العين على هيئة مخروط يكون رأسه
عند العين، وقاعدته عند المرئي، وقوة هذا الشعاع ^(٧) في سهمي المخروط. وهما
يلتقيان ^(٨) عند المبصر ويتحدان. والأحوال لا يلتقي سهماً ^(٩) مخروطية على شيء
واحد، بل يرى الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليه. والطرفان متباينان
فتباين مدركاهما. والعذران عندي باطلان.

أما الأول: فلأن الروح جسم لطيف ^(١٠)، فمن ^(١١) المتعذر ^(١٢) بقاءه في الملتقى دائماً
بحيث لا يتقدم ولا يتأخر، فكان يجب حصول الحول لأكثر (الناس في أكثر) ^(١٣)

١. ب: - عن ذلك. ٢. الف: و زاوية.

٣. الف، م: العصبين.

٤. م: المجوفين. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٢٨٧.

٥. ب: وكذلك.

٦. الف: أجزاء.

٧. الف: وقوة الشعاع. ب: وهذا الشعاع.

٨. الف: يلتقيان.

٩. ب: بينهما.

١٠. انظر: المعتمد في أصول الدين ٩٦.

١١. الف: من.

١٢. ب: المعتذر.

١٣. ليس في: ب.

الأوقات.

و أمّا الثاني: فلأنّ الطرفين إن اتّحدا عند المرئيّ كان واحداً؛ كما إذا اتّحد سهما المخروطين. وإن لم يتّحدا كان المدرك بكلّ واحد منهما بعض المرئيّ لا المرئيّ نفسه. مسألة: قال أصحاب الانطباع: إنّ صورة الوجه تنطبع في المرأة، فيدركها الإنسان إذا قابلها؛ لانطباع^(١) تلك الصورة مرّة ثانية في العين. وهذا خطأ، وإلّا لزم انطباع العظيم في الصغير، ولأنّه يلزم أن لا يظهر لون المرأة عند انطباع الصورة فيها، كما أن الجدار إذا اخضرّ بالانعكاس لم يظهر لونه. وأصحاب الشعاع قالوا: إنّ يخرج الشعاع من العين ويلقي المرأة و ينعكس عنها إلى ما يقابلها، وهذا أيضاً ضعيف لما مرّ.

القول في بقيّة الإدراكات

في المشهور أن السماع إنّما يكون بسبب تأديّ الهواء المنضغط بين قارع ومقروع إلى الصماخ.^(٢) و أمّا الشمّ فقد اختلفوا فيه؛ فقال قوم: إنّهُ لتكتيف الهواء المتّصل بالخيشوم بكيفيّة ذي الرائحة.^(٣)

وقال آخرون: إنّهُ يكون لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة إلى الخيشوم.^(٤) وهذا الوجهان عندي جائزان. وهاهنا وجه بعيد قال به من لا مزيد تحصيل له، وهو أنّ القوّة الشامّة تتعلّق بمدركها، وهو هناك. و أمّا الذوق؛ فإنّما يحصل بتوسّط الرطوبة اللعابيّة الخالية عن الطعوم. و هل الإدراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفيّة الجسم أو بانفصال^(٥) أجزاء من الجسم غائصة في اللسان مخالطة له؟ فيه احتمال.

١. الف: الانطباع. انظر هامش: المحضّل ١٥٨.

٢. انظر: نفس المصدر والموضع.

٣. انظر: تلخيص المحضّل ١٧٦.

٤. ب: و بانفصال.

٥. انظر: الحدود والحقائق للمرتضى ١٦٣.

وأما اللمس فإنه أنفع الإدراكات للحيوان؛ لأنه^(١) باعتباره يسعد من^(٢) المنافي
وباعتبار الذوق يجتلب النفع. ولما كان دفع الضرر أقدم من جلب النفع كان اللمس أقدم.
وقد ظهر من هذا أن كل ذي قوة لمس فإن فيه قوة تحريك.
واختلفوا، فذهب قوم إلى أن اللمس ليس قوة واحدة، بل هو قوئ أربع.
الأولى^(٣): الحاكمة بين الحارّ والبارد.
والثانية: الحاكمة بين الرطب واليابس.
والثالثة: الحاكمة بين الصلب واللين.
والرابعة: الحاكمة بين الخشِن والأملس. وآخرون جعلوها واحدة، وهو الأولى^(٤).

البحث الحادي والعشرون: في أحكام الأعراض

مسألة: الأعراض باقية عند جماهير المعتزلة، خلافاً للأشاعرة^(٥). وادّعى أبو الحسين
الضرورة في ذلك^(٦) واستدلّ غيره بأنها ممكنة في الزمان الأوّل فتكون ممكنة في الزمان
الثاني، وإلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو محال. وهذه
حجّة عوّل عليها الجمهور وارتضاها أكثر الناس.

وأقول: إنها عند التحقيق^(٧) غير مرضية؛ فإنهم إن عوّا بكونه ممكناً في الزمان الثاني
كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأوّل، فهو حقّ. ولكنّ
ذلك لا يدلّ على جواز البقاء. وإن عوّا به أنّه إذا كان ممكن الوجود في الزمان الأوّل
ثمّ^(٨) وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأوّل، فهو
ممنوع. ولا يلزم من عدم إمكانه بهذا المعنى انتقال^(٩) الشيء من الإمكان إلى الامتناع؛

١. م: لأنّ.

٢. م: عن.

٣. الف، م: القوة الأولى.

٤. انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٣: ٣٥٢.

٥. انظر: المحصل ١٦٢؛ تلخيص المحصل ١٨٠.

٦. انظر: تلخيص المحصل ١٨١.

٧. الف: التحقّق.

٨. انقلاب.

٩. ب: ثمّ.

وذلك لأنَّ الممتنع هاهنا ليس هو الوجود المطلق، وإنَّما الممتنع هاهنا هو الوجود المقيّد بكونه بعد وجود أوّل أعني البقاء، وهو نفس المتنازع. ولا يلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه. ومثال هذا: الصوت، فإنَّه ممكن الوجود في الزمان الأوّل، غير ممكن الوجود في الزمان الثاني. وكذلك الحركة عند من يقول بأنَّ^(١) الأكوان غير باقية، فلتلمح^(٢) هذه الفائدة.

حجّة الأشاعرة أنَّ البقاء عرض، فلو كانت^(٣) الأعراض باقية لزم قيام العرض بالعرض^(٤)، ولأنَّها لو بقيت لاستحال عدمها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنَّ عدمها يستحيل استناده إلى الذات، وإلّا لكان الممكن لذاته ممتنعاً لذاته. ولا إلى الضدّ؛ لأنَّ طرياقه على المحلّ مشروط بعدمه، فلو علّل به لزم الدور. ولا إلى المختار؛ لأنَّ التأثير إنَّما يكون في أمر وجوديّ، وليس الإعدام بوجوديّ. ولا إلى انتفاء الشرط؛ لأنَّ شرطه الجوهر وهو باقٍ. والكلام في عدمه كالکلام في عدم العرض.

والجواب عن الأوّل بالمنع من جعل البقاء عرضاً وإلّا لزم الدور، وبالمنع من امتناع^(٥) قيام العرض بالعرض.

وعن الثاني: لِمَ لا يستند عدمه إلى الضدّ؟

قوله: لأنَّ وجود الضدّ مشروط بانتفائه.

قلنا، ممنوع، بل عدمه معلّل بطريان الضدّ، فليس أحد القولين أرجح من الآخر. سلّمنا، لكن لِمَ لا يستند إلى المختار؟

وقوله: المختار إنَّما يؤثّر في أمر وجوديّ.

قلنا، ممنوع؛ فإنَّ الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصوله؛ سواء كان وجوداً أو عدماً، ضرورة تساوي نسبتهما إلى الماهيّة. سلّمنا، لكن لِمَ لا يستند إلى انتفاء الشرط؟

٢. الف، ج: فليلمح.

١. ب: أنّ.

٣. الف: كان.

٤. انظر: المحصل ١٦٢؛ تلخيص المحصل ١٨٠.

٥. ب، ج: - امتناع.

وقوله: الشرط هو الجوهر.

قلنا: دعوى الانحصار ممنوعة، فأين البرهان؟ سلّمنا، لكن لم لا ينتفي في الزمان الثالث أو ما^(١) بعده لا لسبب بل لذاته، كما يقولون: إنّه ينتفي في الزمان الثاني كذلك؟
مسألة: ذهب الأوائل ومعتز^(٢) إلى صحّة قيام العرض بالعرض^(٣) وهو الحقّ عندي. وذهب جماعة من المتكلمين إلى الامتناع.
لنا: أنّ السرعة عرض قائم بالحركة وكذلك البطء.
احتجّوا بأنّه لا بدّ من الانتهاء إلى الجوهر، وحينئذٍ يكون الجميع في حيّز الجوهر^(٤) تبعاً^(٥) لحصول الجوهر فيه.

والجواب: لا منازعة في ذلك؛ فإنّا مقرّون بالانتهاء إلى الجوهر. ولكنّ المنازعة في قيام البعض بالبعض^(٦)، وقيام ذلك البعض بالجوهر. وما ذكروه لا ينفي ذلك.
مسألة: المشهور عند المعتزلة والأشاعرة امتناع قيام العرض بمحلّين^(٧).
وجوّز أبو هاشم قيام التأليف بمحلّين ومنع من الزائد^(٨).
والأوائل ذهبوا إلى أنّ العرض الواحد قد يحلّ في محلّين^(٩)، لا بمعنى أن يكون العرض الذي هو حالّ في أحد المحلّين حالّاً في المحلّ^(١٠) الآخر، بل إنّ العرض الواحد حالّ في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له، كالحياة والعلم وغير ذلك^(١١).
احتجّ الأوّلون بأنّ العرض يستغني كلّ واحد من المحلّين عن الآخر حال احتياجه

١. ب: وما.

٢. أبو معتز معتز بن عبّاد السلمي: معتزليّ من الغلاة، من أهل البصرة. عاش في عصر الرشيد وسكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدريّة غلواً. تنسب إليه طائفة المعنريّة من المعتزلة. مات سنة ٢١٥ هـ. انظر: لسان الميزان ٦: ٧١، خطط المقرئ ٢: ٣٤٧؛ فرق وطبقات المعتزلة ٦٣؛ المقالات والفرق ١٥٠.

٣. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٥٤؛ تلخيص المحصل ١٧٨.

٤. ب: الجوهرين.

٥. ب: - تبعاً.

٦. ب: - بالبعض.

٧. انظر: تلخيص المحصل ١٧٨.

٨. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٥٦؛ المحصل ١٦٣؛ تلخيص المحصل ١٨١.

٩. الف: بمحلّين.

١٠. الف: محلّ.

١١. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٥٢.

إليه، هذا خلف. ولقائل أن يمنع ذلك.

مسألة: اتفق المتكلمون والأوائل على امتناع الانتقال على العرض^(١)، واستدلوا عليه بأنه محتاج في تشخصه إلى المحلّ، فيستحيل انتقاله عنه. أما الصغرى فلأنّه لو لا ذلك لما حلّ فيه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه حينئذٍ يكون مستغنياً عنه، أمّا في الوجود فبعلته، وأمّا في التشخص فيما تُشخصه. والاستغناء ينافي الحلول. وبيان بطلان التالي ظاهر، والكبرى غنيّة عن البيان. وهذه الحجّة لا تخلو من بُعد.

البحث الثاني والعشرون: في بقيّة (الأعراض التي)^(٢) وقع (فيها الخلاف)^(٣) بين المتكلمين

مسألة: ذهب البغداديون و جماعة من الأشاعرة إلى إثبات البقاء، ونفاه جماعة من المعتزلة^(٤).

احتجّ الأولون بأنّ الذات لم تكن باقية حال الحدوث، ثمّ صارت باقية.

والجواب: لا نسلم أنّ تغير الذات في ذلك يدلّ على الثبوت.

واحتجّ الآخرون بأنّه لو كان البقاء ثابتاً لزم التسلسل. واللازم باطل، فالملزوم مثله.

والحقّ عندي أنّ البقاء أمر اعتباري^(٥)، هو مقارنة الوجود لزمان بعد الزمان الأوّل.

وقد يعرض له هذا المعنى وينقطع بانقطاع الاعتبار.

مسألة: أثبت أبو هاشم وأتباعه^(٦) الفناء معنى، ونفاه الباقيون، وهو الحقّ. واستدلّ بأنّ

الجواهر باقية يصحّ عدمها، ولا يمكن ذلك^(٧) إلّا بثبوت الفناء. أمّا^(٨) أنّها باقية فقد مضى،

وأما صحّة عدمها فلما يأتي، وأمّا أنّ ذلك يستلزم ثبوت الفناء فلأنّ الإعدام إمّا أن يكون

١. انظر تلخيص المحصل ١٨١. ٢. ب. ج. أعراض.

٣. ألف: الخلاف فيها.

٤. انظر: تلخيص المحصل ١٨٠؛ شرح المقاصد ٢: ١٦٠.

٥. هامش الف: أي ليس له وجود في الخارج.

٦. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٢٣٠؛ الذخيرة في علم الكلام ١٤٥؛ الرسائل العشر ٦٨.

٧. ب. - ذلك. ٨. ب. و أمّا.

للذات و هو محال، أو للفاعل و هو محال؛ لأنّ تأثير^(١) المؤثر إنّما يكون في^(٢) الإيجاد لا في الإعدام؛ لأنّ التأثير هو إيجاد أثر، أو لطريان^(٣) الضدّ هو الفناء. والنظام لما قال^(٤) بأنّ الجواهر^(٥) لا تبقى استغنى عن التزام هذا المحال، وإن كان بقوله ذلك قد ارتكب محالاً.

والأوائل لما قالوا^(٦)؛ إنّ الإيجاد والإعدام متساويان في صحّة الاستناد إلى المؤثر اندفع عنهم هذا المحال. والبغداديون لما أثبتوا البقاء معنى باعتباره تبقى^(٧) الذات وباعتبار عدمه تنفى، استغنوا عن التزام هذا المحال أيضاً^(٨). وبعد هذا فالحقّ ما ذهب إليه الأوائل.

القول في: أحكام الفناء

الذي ذهب إليه مشايخ المعتزلة^(٩) أنّ الفناء متماثل، و لا يوجد فيه اختلاف و لا تضادّ. قالوا: لأنّ أخصّ صفاته كونه منافياً للجوهر، و هو مشترك بين أفرادهِ. والاشتراك في أخصّ الصفات يستلزم الاشتراك في الذات. و هو عندي ضعيف، لما مرّ غير مرّة. والشيخ أبو جعفر وقف في ذلك^(١٠).

مسألة: قالوا: الفناء لا يبقى، و إلّا لزم أحد الأمرين: إمّا التسلسل أو أن يبقى مع الله تعالى شيء دائماً التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّ. فالفناء الباقي إمّا أن لا ينتفي أو ينتفي والأوّل أحد القسمين. والثاني يلزم منه القسم الثاني^(١١) لأنّ الكلام في ضده كالكلام فيه. وأمّا بيان بطلان القسمين أمّا الأوّل فبالبرهان، وأمّا الثاني فبالإجماع.

١. ب: تأثيره. ٢. ب: للإيجاد.

٣. ب: بطريان. ٤. انظر: تلخيص المحصل ٢١١.

٥. ب: الجوهر. ٦. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٢٣٤.

٧. ب: ينفي. ٨. من: م.

٩. انظر: المغني ٦ ق ١: ١٦٩.

١٠. انظر: الرسائل العشر ٦٨: تمهيد الأصول ١٨٧.

١١. م: الأوّل.

مسألة: قالوا: الفناء غير مقدور بالقدرة، وإلا لزم القدرة على الجواهر. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر على الشيء قادر على ضده. وبيان بطلان التالي: أنّ القدرة لا يمكن أن يقع بها المخترع من الأفعال لما مرّ، وإنّما يقع منها^(١) المباشر والمتولّد. والأوّل يستحيل وقوع الجوهر^(٢) به. وإلا لزم التداخل. والثاني على قسمين؛ منه ما يقع في محلّ القدرة كالنظر^(٣) مع العلم والتأليف مع المجاورة. وهو أيضاً يلزم منه التداخل. ومنه ما يقع خارجاً عن محلّ القدرة وهو باطل؛ لأنّه لا سبب يعدي^(٤) الفعل عن محلّ القدرة إلا الاعتماد وأجناسه ستّة، وهي مقدورة لنا وليس تقع الجواهر بها لأنّها لو اعتمدنا طول الدهر على زقّ مشدود الرأس لم يتولّد فيه الجوهر. فهذا ما قيل في هذا الباب، وهو ضعيف. وهاهنا أعراض^(٥) وقع فيها الخلاف مضى البحث عنها.

المقصد الثاني^(٦) في تقسيم الموجودات على رأي الأوائل

قالوا: الموجود إمّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً.

والممكن إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضاً. والجوهر إمّا أن يكون محلاً لغيره وهو الهيولي، أو حالاً في غيره وهو الصورة، أو مركّباً منهما وهو الجسم، أو لا محلاً ولا حالاً؛ فإن كان متعلّقاً بالأجسام تعلّق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل^(٧). وأما العرض فأقسامه تسعة: الكمّ، والكيف، والمضاف، والأين، والمتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل.

أما واجب الوجود فسيأتي البحث عنه، وأما الهيولي والصورة فقد مضى البحث عنهما وعن بعض مباحث الأجسام. فلنأت على البحث عن البواقي وعن أحكام^(٨) الأعراض.

٢. م: الجواهر.

٤. م: لتعدي.

٦. من المنهج الثاني.

٨. ب: - أحكام.

١. م: بها.

٣. الف: كنظر.

٥. م: + آخر.

٧. انظر: تلخيص المحصل ١٢٩.

البحث الأول: في بقية الكلام في الأجسام

الأجسام^(١) على ضربين: بسائط، و مركّبات. فالبسيط هو الذي لم يتركّب حقيقته من أجسام مختلفة الطابع. و هو على ضربين: فلكي، و عنصري^(٢)؛ فها هنا مطلبان:

الأول: في الأجسام الفلكيّة

مسألة: المشهور عند الأوائل: أن الأفلاك غير ملوّنة و إلاّ لحجبت عن إحصار الكواكب المرتسمة في فلك^(٣) الثوابت. و أيضاً فهي بسائط، فهي غير ملوّنة؛ لأنّ سبب اللون المزاج^(٤).

والحجّتان ردينتان.

أمّا الأولى: فلجواز أن يكون لها لون ضعيف كالبلّور، فلا يحجب عن الأبصار، و لأنّه جاز أن يكون ما وراء الفلك^(٥) الثامن ذا لون، و أمّا الثانية فالصغرى ممنوعة، و قد مضى البحث فيها، والكبرى منقوضة بالقمر.

ثم قالوا: إنّ الزرقة سببها أنّ السماء شقّافة، والشفّاف إذا لم يُرَ وراءه ملوّن فإنّه يكون كالمظلم، و في الجوّ أجزاء غباريّة و بخاريّة مضيئة فيختلط^(٦) المضيء بالمظلم فيتخيّل الزرقة.

تذنيب: قالوا: لو كان المحيط مكوكباً لُرُئيت الكواكب^(٧). و التالي كاذب فالمقدّم مثله. و الملازمة مبنية على كون الفلك غير ملوّن و قد مضى، و على أنّ الكواكب ملوّنة، و فيه منازعة بين القوم، و إن كان الأظهر أنّها ملوّنة. و مع تسليم^(٨) هذين^(٩) المقامين يحتمل أن يكون عدم الرؤية، للصغر لا لفقدان اللون.

١. ب: - الأجسام. ٢. انظر: المحصل ١٩٩؛ تلخيص المحصل ٢٢٥.

٣. الف، ب: - في فلك.

٤. انظر: رسائل إخوان الصفا ٤: ٣٤٦؛ المباحث المشرقية ٢: ٨٩.

٥. الف: فلك. ٦. الف: فيلخلط.

٧. الف، ج: الكوكب. انظر: شرح المواقف ٣٧٨ - ٣٧٩.

٨. الف: تسلّمهم. ٩. الف: عن هذين.

مسألة: قالوا: نور القمر مستفاد من الشمس؛ لأنه مع التوسط يكون مظلماً. والظاهر في محوه عندهم أن أجزاء كوكبية مظلمة مرتسمة فيه أوجبت فيه الظلمة^(١). واختلفوا في المجرة: فذهب أرسطو إلى أنها أبخرة دخانية متكاثفة^(٢) واقفة^(٣) في الهواء. وذهب آخرون إلى أنها أجزاء كوكبية قليلة الضوء، متقاربة الوضع، صغيرة المقدار. واستبعدوا القول الأول؛ لاستبعاد بقاء البخار مدة مديدة في الهواء من غير تطرق خلل ونقصان^(٤).

المطلب الثاني: في الأجسام المنصرية^(٥)

أقربها إلى الفلك النار، وأبعدها الأرض، ويتلوها الماء ثم الهواء. قالوا^(٦): وشكل الهواء والنار الكرة؛ لأنها بسائط فلا تقتضي الاختلاف في الشكل. وأما الأرض والماء فإنهما وإن كانا كُرَّيَّين^(٧) لكنهما غير حقيقتين لما يوجد في الأرض من الأغوار^(٨) والجبال.

مسألة: الحق أن الأرض ساكنة في موضعها بفعل^(٩) الفاعل المختار، لما يأتي. واختلف الأوائل في ذلك؛ فمحققوهم زعموا أن السبب في ذلك الصورة النوعية. وآخرون جعلوها غير متناهية من جانب السفلى. وهو باطل لما مر من التناهي. ومنهم من جعل السبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب. وآخرون قالوا: السبب دفع الفلك من جميع الجوانب^(١٠). وهما باطلان، وإلا لما رجعت المدرة المرمية إلى فوق. ولكننا نحسّ بالمداغة. مسألة: قالوا: الماء يحيط بثلاثة أرباع الأرض، بناء منهم على أن الأجسام متعادلة^(١١)

١. طبيعيات الشفاء ٢: ٣٨. الفصل الخامس من الفن الثاني.

٢. الف: متكاثفة. ٣. الف: واقعة.

٤. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٩٩. ٥. انظر: المحصل ٢٠٠؛ تلخيص المحصل ٢٢٧.

٦. الف: وقالوا. ٧. الف: كرتين، م: كرتين.

٨. ب: الأغوار. ٩. ب: لفعل.

١٠. انظر: جميع الأقوال في: المباحث المشرقية ٢: ١١٠ - ١١٢.

١١. هامش ألف: أي متساوية.

حجماً، فلو لم يكن محيطاً بالأرباع الثلاثة لكان أقل من كَلِيَّة الأرض.
ثم زعموا أنَّ عنصر الماء هو البحر، وإلا فإمّا أن يكون في باطن الأرض فيكون أصغر من كَلِيَّة الأرض بكثير، أو أن^(١) لا يكون في مكانه الطبيعي، وذلك مستبعد.
مسألة: للأرض^(٢) كَيْفِيَّة فعلية هي البرودة؛ لأنها موجبة للثقل، وانفعالية هي اليبوسة.
و للماء كَيْفِيَّة هي البرودة بالإحساس.

واختلفوا في الأبرد من العنصرين؛ فالمشهور أنَّه الماء بالإحساس^(٣). وفي التحقيق^(٤) أنَّه الأرض؛ لأنَّ الأكثف أبرد^(٥). وكون الشيء أبرد في الحس لا يلزم منه أن يكون أبرد في نفس الأمر، وإلا لكان الرصاص المذاب المستفيد للحرارة الممنون^(٦) بالمعاوق أسخن من النار الصرفة. وله كَيْفِيَّة انفعالية هي الرطوبة بمعنى سهولة التشكيل والبلّة. وللواء كَيْفِيَّة فعلية هي الحرارة، فإنَّ الماء إذا اشتدَّ تسخينه يكون هواءً، وله كَيْفِيَّة انفعالية هي الرطوبة بمعنى سهولة التشكّل، وللنار كَيْفِيَّة فعلية هي الحرارة، وانفعالية هي اليبوسة بمعنى عسر الالتصاق، لا عسر التشكيل.
مسألة: لا شك في^(٧) أنَّ الهواء غير ملوّن، وقد^(٨) وقعت المشاجرة بين القوم في البواقي.

مسألة: للأرض ثلاث طبقات: أرض محضة وهي القريبة من المركز، وطبقة بعضها منكشف هو البرّ، وبعضها أحاط به البحر.

وللواء أربع طبقات: هواء ملاصق للأرض، وتليه الطبقة الباردة بسبب الأبخرة المتصاعدة، ويليه الهواء الصرف، ويليه الهواء الملاصق^(٩) للنار الممتزج بشيء منها^(١٠).

١. م: وأن.

٢. ب: الأرض.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٢٢٧.

٤. ج: وبالتحقيق.

٥. هامش الف، ج: يعني أنَّ الأرض أكثف من الماء، والكثافة معلول البرودة، وكلّما اشتدَّ المعلول اشتدَّت

العلّة. إلا أنَّ هاهنا سؤالاً، وهو أنَّ كَيْفِيَّة العنصرين واحدة وهي البرودة، فلم يختصَّ أحدهما بالسيلان دون

الآخر؟

٦. وضح في هامش ألف بـ «العملوّ» ومُنِيَ بكذا أي بُلِيَ به. أساس البلاغة ٤٣٨.

٧. ب: - في.

٨. من: الف، و باقي النسخ: - قد.

٩. الف: الملاحق.

١٠. ب: منهما.

القول في المركّبات

العناصر متضادةً بصورها أو بآثارها، فإذا اجتمعت تداعت إلى الانفكاك إلّا بقاسر^(١).
وذلك القاسر لا بدّ وأن يكون مقارناً لها، أو له إليها^(٢) نسبة ما، وإلّا لرجح^(٣) تأثيره بأحد
المركّبات من غير مرجّح، هذا خلف.

فذلك^(٤) القاسر إن كان صورة أو نفساً فإنّه يكون حادثاً لا بدّ له من مسبوقيّة استعداد
في البسائط حتّى يحدث، والاستعداد إنّما يكون بواسطة الامتزاج، فإذا امتزجت العناصر
انكسرت صرافة كلّ واحد منها بالآخر حتّى تستقرّ الكيفيّة المتوسطة بين الحارّ والبارد،
والرطب واليابس. وهي المزاج فتفاض حينئذٍ الصورة الحافظة للاجتماع.

واختلف الأوائل في بقاء الصور عند التركيب. ومحققوهم أوجبوا البقاء، وإلّا لكان^(٥)
إحداً لا امتزاجاً.

سؤال: أوجبتْ أفعال الصور وبقاءها، وذلك تضادّ؟

جواب: ليس المنفعل الصور بل المواد^(٦) في الكيفيّات، والفاعل الصور. هذا على رأي
قوم. وعلى رأي آخرين: الفاعل هو الصورة بتوسط^(٧) الكيفيّة. وعلى رأي آخرين:
الفاعل هو الكيفيّة لا غير، بدليل إسخان الماء البارد بالماء الحارّ. وهذان ضعيفان، وإلّا
لزم انكسار الكاسر بالمنكسر وهو محال.

مسألة: المادّة البخاريّة إذا تصاعدت متكاثفة بالغة الطبقة الباردة من الهواء، وكان
البرد شديداً، وأصايبها البرد قبل اجتماعها وانخلاقتها حبّاباً تنازلت ثلجاً؛ وإن أصايبها بعد
الاجتماع نزلت برداً، وإن لم يشتدّ البرد تكاثف البخار بذلك القدر من البرد واجتمع
وتقاطر، فالمجتمع هو السحاب، والمتقاطر هو المطر وإن لم يبلغ الطبقة الباردة، فإن كانت
كثيرة فقد ينعقد سحاباً مطراً، لشدة برد الهواء القريب من الأرض. وقد لا ينعقد لفقدان
شدة البرد، فيحدث الضباب. وإن كانت قليلة حدث منها الطلّ إذا ضربها^(٨) برد الهواء ليلاً.

٢. ج: وإليها.

٤. م: وذلك.

٦. الف: المراد.

٨. الف: صرتها.

١. ب: لقاسر.

٣. ب، ج: لترجّح.

٥. ألف: - لكان.

٧. م: بواسطة.

و عقدها ماءً محسوساً في أجزاء صغار لا يحسّ نزولها إلّا عند الاجتماع. هذا إذا لم ينجمد^(١)، فأما مع التجمّد فإنّه يكون صقيعاً. وهاهنا آثار أخر كالهالات^(٢) وقسيّ قُرَح، وغير ذلك، ذكرنا أسبابها في كتاب الأسرار^(٣).

مسألة: إذا تولّدت الأبخرة تحت الأرض وكانت^(٤) دخانيّة كثيرة المادّة فإن كان وجه الأرض متكاثفاً و طلب البخار الصعود للحرارة الشديدة فيه تحرّك في ذاته لمعاوكة تكاثف الأرض له عن الصعود فتحرّكت الأرض و حدثت الزلزلة، و قد تشقّ الأرض إذا (كانت قويّة)^(٥). و السبب الغائيّ فيها مذاكرة^(٦) فسقة العامّة رعب الله تعالى.

و إن كانت الأبخرة ليست دخانيّة، فإن كانت كثيرة قويّة على تفجير الأرض بحيث يستتبع كلّ جزء منها جزءاً آخر، حدثت^(٧) العيون السيّالة، و إن لم تكن^(٨) بحيث يستتبع ما يعقبها حدثت العيون، و إن لم تَقوَ على تفجير الأرض فهي مياه القُنيّ^(٩).

البحث الثاني: في النفس، وفيه مطلبان

المطلب الأول: في النفس السماوية

و هي كمال أوّل لجسم طبيعيّ ذي إدراك و حركة يتبعان تعلّقاً كليّاً حاصلًا بالفعل^(١٠). و استدلّوا على إثباتها بأنّ حركة السماء^(١١) إراديّة على ما مرّ. و كلّ إرادة فلا بدّ فيها من شعور؛ فالفاعل للحركة الفلكيّة له فعل و شعور فهو النفس. و الجواب المنع في الصغرى. مسألة: قالوا: كلّ حركة إراديّة لا بدّ لها من غاية، و تلك الغاية إن كانت حاصلّة لزم

١. ب: لم يتجمّد. ج: كما لهالات.

٣. انظر: الأسرار الخفيّة في العلوم العقلية ٣٤١ - ٣٤٥.

٤. الف: فكانت. ٥. ب، م: كان قويّاً.

٦. الف: مذكرة. ٧. ب: حدث.

٨. م: لم يك.

٩. القنّة هي التي تحفر و يجري فيها الماء. و الجمع: قنوات و قُنّي. راجع: لسان العرب ١٥: ٢٠٣.

١٠. انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٣٥ - ٤٣٦؛ حاشية المحاكمات ٢١٣.

١١. ب: السماوية.

طلب المحال، وإن كانت ممتنعة الحصول فكذلك، وإن كانت تحصل بالحركة لزم الوقوف وهو محال، ولا يجوز أن تكون الغاية هي الحركة؛ لأنها ليست من الكمالات المحسوسة ولا المعقولة. فهي إذن التشبه الكامل^(١)، من كلّ وجه. وكلّ غاية فهي متصوّرة لذّي الغاية، فالتشبه متصوّر^(٢). فالتشبه^(٣) به متصوّر. والتشبه^(٤) به مجرد، والمتصوّر للمجرد مجرد، فالنفس الفلكيّة مجردة. ولا يجوز أن تكون مجردة من كلّ وجه؛ لأنها فاعلة للجزئيات، فهي نفس لا عقل.

والجواب: هذا بناء على امتناع انقطاع الحركة الفلكيّة، وهو باطل. سلّمنا، لكن لا نسلم أن التصورات الفلكيّة لا يشوبها الخطأ بسبب^(٥) قوى يكون نسبتها إليها كنسبة الوهم إلينا. سلّمنا، لكن لا نسلم أن المتصوّر للمجرد مجرد، وسيأتي تقريره.

المطلب الثاني: في النفس الأرضيّة

وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ^(٦). وإن أردنا تخصيص التعريف بالنفس الحيوانيّة أضفنا إليه «ذي حياة بالقوّة».

واختلف الناس في تجريدتها؛ فمحقّقو الأوائل ذهبوا إلى أنّها مجردة. وإلى هذا ذهب من أصحابنا الشيخ المفيد^(٧) وبنو نوبخت^(٨).

١. ج: بالتكامل.

٢. ب: فالتشبه.

٣. الف: لسبب.

٤. انظر: حاشية المحاكمات ٢١٣؛ لباب الإشارات ٢٢٣.

٥. أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المشهور بالشيخ المفيد كان شيخ مشايخ الإماميّة ورئيس الكلام والفقه والمناظرة في وقته. كان كثير الصدقات والصوم. اتفق الجميع على علمه وفضله وعدالته، وفقهه وجلالته. قال ابن النديم: «في عصرنا انتهت رئاسة متكلمي الشيعة إليه، مقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه دقيق الفطنة ماضي الخاطر. شاهدته فرأيتُه بارعاً». عاش ستاً وسبعين سنة، وله أكثر من مائتي مصنف. توفّي في شهر رمضان سنة ٤١٣ هـ. وقبره في البقعة الكاظميّة ببغداد. راجع: رجال النجاشي ٢: ٣٢٧، الفهرست لابن النديم ٢٢٦؛ تاريخ بغداد ٣: ٢٣١؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٤٤.

٦. بنو نوبخت منسوبون إلى المنجم الفارسيّ جدّ العائلة النوبختيّة و ملازم الخليفة الدوانيقيّ. حاز هو وبنوه شهرة واسعة في أكثر العلوم، وامتدّ رواق هذا البيت الرفيع من أواخر القرن الأوّل حتّى الخامس الهجريّ.

والباقون اختلفوا^(١)؛ فمنهم من زعم أنها مقارنة؛ فالمحققون من هؤلاء ذهبوا إلى أنها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى آخره لا يتطرّق إليها الزيادة والنقصان، وأنّها الذي تعبّر عنه بقولك: أنا فعلت.

وآخرون ذهبوا إلى أنّ المخاطب والمكلف إنّما هو الهيكل المحسوس، وزعموا أنّ هذا أمر بديهي لا يقبل التشكيك^(٢). وهؤلاء عن التحقيق بمعزل.

وللناس اختلافات كثيرة في هذا المقام لاحاجة إلى التطويل بذكرها؛ لخلوها عن الفائدة. فإذاً المحرّر من المذاهب مذهب المحققين من الأوائل ومحققي المتكلمين. فلنأت على حُجج القبيليين ونفسخ^(٣) منها^(٤) ما يأتي^(٥)، فنقول: استدلال الأوائل على تجريد النفس بوجه^(٦):

الأوّل: أنّ هاهنا معلومات غير منقسمة، كالوحدة و واجب الوجود. فالعلم بها غير منقسم، وإلاّ لكان جزء العلم مساوياً لكُلّه إن تعلّق بما تعلّق به الكلّ، أو انقسام^(٧) المعلوم إن تعلّق بجزء ما تعلّق به الكلّ. وإن لم يتعلّق الجزء بشيء؛ فإن حصل عند الاجتماع^(٨) هيئة كان ذلك هو العلم ويكون التركيب في القابل أو الفاعل، وإن لم يحصل لم يكن العلم علماً. فمحلّ العلم غير منقسم، وإلاّ لزم قيام الواحد بمحلّين أو انقسام^(٩) ما ليس بمنقسم، وهما محالان.

وعلى هذه الحجّة إيرادات، أشكلها: أنّ حلول ما ليس بمنقسم في المنقسم لا يوجب الانقسام إلاّ إذا كان الحلول على نعت السريان، كما^(١٠) في الإضافات والنقطة وغير ذلك، فالأوائل محتاجون إلى بيان أنّ حلول العلم في العالم على نعت السريان. وذلك ممّا

وآل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليه السلام... راجع مزيد ترجمتهم في: تعليقات النقيض ١: ٤٦١ - ٤٩٤؛

الفهرست لابن النديم ٢٢٥؛ رجال ابن داود ٥٨؛ رجال النجاشي ١: ١٢١ رقم ٦٧ و ٢: ٣٣٨ رقم ١٠٨١.

١. انظر الأقوال في: عدّة رسائل للمفيد ٢١٧؛ الذخيرة في علم الكلام ١٤؛ كشف المراد ١٣٨.

٢. الف. التشكيك. ٣. ب. نفسخ.

٤. ب. - منها. ٥. ب، ج: ما سيأتي.

٦. انظر: سه رسالة شيخ اشراق ٩٢؛ كشف المراد ١٣٨.

٧. ب: وانقسام. ٨. م: الإجماع.

٩. ب: وانقسام. ١٠. ب، ج: وذلك كما.

لم يتعرّضوا^(١) لبيانہ.

الثاني: أن هاهنا معلومات كليّة فلا يكون حالة في ذي وضع، وإلاّ لم يكن كليّة. وفيه إشكال؛ فإنّه يبتنى على أنّ العلم يستدعي الحصول في العالم.

الثالث: أنا نتخيّل بحراً من زبيق^(٢) وجبلاً من ياقوت. فمحلّ هذا التخيّل إن كان جسماً لزم انطباع العظيم في الصغير.

(فإن قيل: المنطبع هو الصورة لا البحر والجبل؟

جواب: لا بدّ أن تكون صورة الجبل أكبر من صورة النقطة وما شاكلة، فيلزم المحذور)^(٣). وإلاّ ثبت المطلوب والإشكال عليه، كما في السابق.

وأما المتكلّمون فقد استدّلوا بأنّ لا نعقل من ذاتنا إلاّ الأجزاء الجسمانيّة التي لأبداننا، فإن كان الإنسان عبارة عن جملة الأجزاء لزم الانعدام عن^(٤) تبدّل الأجزاء وانحلالها، وهو باطل بالضرورة. فوجب القول بكون الإنسان عبارة عن بعض تلك الأجزاء، وهي الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، وهذا لا يخلو من ضعف^(٥).

وإذ قد عرفت ضعف الكلامين فعليك باستخراج أدلّة أخرى غير هذه، فإنّ^(٦) جلّ ما ذكروه في هذا غير^(٧) مفيد لليقين^(٨).

القول في قُوى النفوس

أما النباتيّة فقواها ثلاث: الغاذية، والنامية، والمولّدة.

وللغاذية خوادم أربع: الجاذبة للغذاء، والماسكة، والهاضمة، والدافعة.

والنامية هي التي يصدر عنها اتّصال جسم بالجسم المغتذي مُداخلاً له في جميع أقطاره على التناسب.

١. ب: لا يتعرّضوا، الف: يتعرّضوا.

٢. م: زبيق.

٣. بين القوسين ليس في: ب، م.

٤. الف، م: عند.

٥. هامش ج: لأنّه لا دليل إلاّ الاستقراء، وهو لا يفيد اليقين. انظر في تعاريف الإنسان: المغني ١١: ٣١٠.

٦. الف: + هذه.

- ٣١٢: تلخيص المحصّل ٤٦٤.

٨. ب: للمتيقّن.

٧. الف: فغير.

والمولدة^(١) هي التي تفصل جزءاً من الغذاء الذي هو من فواضل^(٢) الهضم الأخير وتودعه^(٣) قوة من سنخه^(٤). واستدلّاهم على ثبوت هذه^(٥) القوى ضعيف لا نظور بذكره. وأما النفس الحيوانية فلها قوتان: الإدراك والتحريك. أما الإدراك فقد يقع بالحواس الظاهرة، وقد مضى. وقد يقع بالحواس الباطنة، وهي خمس في المشهور:

الأولى^(٦): الحس المشترك، وهو المدرك لمثل المحسوسات حالة الحضور. ويجتمع^(٧) عندها الحواس. وبرهنوا على إثباتها بإبصار القطرة النازلة خطأً و بمشاهدة^(٨) النائم والمريض^(٩) صوراً لا يشاهدها^(١٠) غيرها^(١١).

الثانية: الخيال، وهي قوة حافظة لما تدركه الأولى يثبت فيه بعد الغيوبة عنها. واستدلّوا على المغايرة بأنّ الخيال حافظ والحس قابل، فهما متغايران، وإلاّ لصدر عن الواحد أكثر من الواحد، ولأنّ الماء قابل وليس بحافظ.

الثالثة: الوهم، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية^(١٢). واستدلّوا على المغايرة بأنّ الحس لا تعلق له بذلك^(١٣)، ولا يجوز أن يكون المدرك هو النفس، لأنّها إنّما تدرك الجزئيات بتوسط الآلات.

الرابعة: الحافظة لما يدركه الوهم، والكلام على ثبوتها كما مرّ. الخامسة: المتخيّلة، وهي المتصرّفة في الصور المستحفظة في خزانتي^(١٤) الخيال والحافظة بالتركيب والتفصيل.

وأما القوة المحركة: فاعلم أنّ الحركة الصادرة^(١٥) عن الحيوان إنّما تصدر عنه لحصول

١. الف: والمتولدة.

٢. الف: فاضل.

٣. ب: مودعه.

٤. الف: ج: شبحه.

٥. الف: ج: هذه.

٦. الف: ج: غيرهم.

٧. الف: ج: قد يجتمع.

٨. الف: ج: لا يشاهدها.

٩. الف: ج: لا يشاهدها.

١٠. الف: ج: غيرهم.

١١. الف: ج: كالصداقة والمداواة والخوف وغير ذلك.

١٢. هامش ج: تعلّقها إنّما هو بالصور والمثّل.

١٣. هامش ج: تعلّقها إنّما هو بالصور والمثّل.

١٤. سقط من: الف إلى ما يقرب من صفتين.

١٥. سقط من: الف إلى ما يقرب من صفتين.

الحركة في الخيال، ثم يتبعه الإرادة، ثم يتبعه الشوق، ثم يتبعه تحريك القوة العضلية. وأما النفس الإنسانية فلها قوتان: عالمية وعاملة، وقد مضى تفسيرهما.

القول في أحكام النفوس

النفس محدثة؛ لما بيّنّا أنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، وأنّ كلّ ممكن محدث. وأرسطو^(١) وافقنا على هذا المطلب. ولما^(٢) نازع في الكبرى احتاج^(٣) إلى الاستدلال. وبرهانه أنّها لو كانت قديمة لكانت إما واحدة أو كثيرة، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة. وبيان بطلان وحدتها أنّها بعد التعلّق إن بقيت واحدة، فمعلومٌ زيدٍ هو معلوم لكلّ إنسان، هذا خلف. وإن لم يبق انقسمت فكانت جسماً وبيان بطلان كثرتها أنّ الكثرة إما نوعية أو شخصية، والأوّل باطل لما يأتي من اتّحاد النفوس. والثاني يلزم منه قدم الأبدان؛ لأنّ الكثرة إنّما تكون بين أشخاص النوع بالعوارض المادية، ومادّة النفس البدن، وهذه الحجّة ضعيفة.

أما أولاً: فلأنّ المنقسم لا يجب أن يكون جسماً إلّا إذا كانت القسمة قسمة مقدار. وأما ثانياً: فالمنع من وحدة النفوس، وسيأتي. وأما ثالثاً: فالمنع من افتقار الكثرة الشخصية إلى المواد. ولئن سلّم فلا نسلم أنّ مادّة النفس البدن، ولئن سلّم فلا يلزم القدم؛ لجواز التناسخ. وأفلاطون^(٤) ذهب إلى قدمها؛ قال: لو كانت محدثة لكانت ماديّة^(٥)، وهو مبنيّ على أنّ الإمكان لا بدّ له من محلّ، وهو ممنوع.

مسألة: ذهب بعض الأوائل إلى أنّ النفوس البشرية متّحدة في النوع^(٦)، واستدلّ بعض المحقّقين عليه بأنّ النفوس يجمعها حدّ واحد، ولا شيء من المختلفات كذلك، والصغرى ممنوعة.

٢. هكذا في النسخ.

١. انظر: تلخيص المحصل ٣٨٣.

٣. ب: احتياج.

٤. ب، م: وأفلاطن. انظر: تلخيص المحصل ٣٨٣.

٦. انظر: المحصل ٣٣١؛ تلخيص المحصل ٣٨٢.

٥. ب: مادّة.

و قال غيره: إنَّها لو اختلفت بعد الاتحاد في كونها نفساً لزم التركيب. والملازمة ممنوعة، و كذب التالي ممنوع أيضاً.

و ذهب آخرون^(١) إلى أنَّها مختلفة، لأنَّها قد تختلف في الأخلاق. و الملازمة ممنوعة. مسألة: التناسخ باطل، و استدلُّوا عليه بأنَّه يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد؛ لأنَّ النفس حادثة لا بدَّ لها من استعداد سابق هو حدوث المزاج، فعنده تقبُّض النفس عن المفارق، فلو تعلَّقت به نفس أخرى مستنسخة لزم المحال، و في الملازمة نظر.

و القائلون بقدم النفوس^(٢) ذهبوا إلى جوازها، مستدلِّين بتذكُّر العلوم حالة الفكر لا بتحصيلها، و هو ممنوع، و للفرقة الأولى حجة أخرى ضعيفة ليس هذا موضع ذكرها.

مسألة: قالوا: النفوس باقية^(٣) بعد البدن، و إلَّا لزم تركيبها من المادَّة والصورة. و هو يمتنع على أصلهم الفاسد من أنَّ الإمكان يستدعي المحلَّ الثبوتِيَّ، على أنَّ المنع قائم في كذب اللازم. و ذهب آخرون إلى أنَّها فانية، قالوا: لأنَّ كلَّ كائن فهو فاسد. و الكلِّيَّة ممنوعة، إذ لا يلزم من القبول الحصول الفعليَّ.

مسألة: مِن مشاهيرهم أنَّ النفس لا تدرك الجزئيات إلَّا بآلات^(٤)؛ لأنَّها لو أدركتها لذاتها لم يتوقَّف الإبصار على القرب المعين، و التالي باطل، فالمقدَّم مثله. و أيضاً إذا تخيلنا مربَّعاً مجنَّحاً بمربعين^(٥) وقع الامتياز. و ليس للمأخوذ عنه، فقد يكون معدوماً، و لا لذاتيهما و لوازمهما؛ لفرض تساويهما، و لا لعوارضهما سوى المحلِّين لتساوي نسبة العارضين إليهما، و هذا لا يخلو عن ضعف.

مسألة: ذهب بعضهم^(٦) إلى إثبات نفوس للحيوانات مدركة للكلِّيات، و هو مستبعد. قال: لأنَّها مدركة للجزئيَّ، فهي تدرك الكلِّي الذي هو جزؤه. و هو خطأ، فإنَّ جزئيَّة^(٧) الكلِّيَّ إنَّما هي في العقل المنتفي عن الحيوانات.

١. نفس المصدر. ٢. انظر: المحصِّل ٣٢٢؛ تلخيص المحصِّل ٣٨٢.

٣. انظر: تلخيص المحصِّل ٤٨٥.

٤. ج. م؛ بالآلات. انظر: طبيعيات الشفاء ٢: ٣٣-٣٤، الفن السادس.

٥. ب: لمربعين. ٦. انظر: المبدأ والمعاد لابن سينا ٩٣.

٧. ب: جزئته.

مسألة: ذهب بعضهم^(١) إلى أنَّ الملائكة والجنَّ أجسام لطيفة قادرة على التشكيل بأشكال مختلفة^(٢). وربما فسّر الأوائل الملائكة بالنفوس الفلكية، والجنَّ والشیاطین بالنفوس الأرضية الشريرة^(٣).

و مشايخ المعتزلة أنكروا الجنَّ^(٤)؛ لأنها إن كانت كثيفة وجب إدراكها، وإلا تميزت عند هبوب الرياح، ولا تكون قوية على الأفعال الشاقة. ويمكن أن يقال: إنها غير كثيفة وغير لطيفة بمعنى رقة القوام، وإن كانت لطيفة بمعنى الشفافية، فتندفع المحاذير.

البحث الثالث: في العقول

وأقوى حججهم على إثبات العقل أنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد^(٥)؛ فالصادر الأول إن كان جسماً لزم الخلف لتكثره، وإن كان هيولى كانت الهيولى فاعلة لما بعدها، فالقابل فاعل وإن كان^(٦) صورة فالصورة فاعلة من دون الهيولى، فيستغنى في وجودها عنها. وإن كان نفساً كانت فاعلة من دون البدن، فيكون عقلاً. وإن كان عرضاً لزم الدور. والاعتراض: المنع من تكثر الجسم، وأيضاً جواز استناد الكثرة إلى الواحد. وأيضاً إنما يلزم ذلك على تقدير الموجب. و^(٧) أما على تقدير الاختيار فلا. وأيضاً المنع من كون الفاعل غير قابل. وأيضاً يجوز أن يكون هو الهيولى، ولا يكون الهيولى بانفرادها^(٨) فاعلة لما بعدها بل شريكه، فلا يلزم ما يذكرونه من المحذور.

وأيضاً فالصورة جزء علّة الهيولى، فكيف منعها الآن العلّية؟ وأيضاً: لم لا يكون^(٩) هو النفس، ولا يلزم أن يكون عقلاً؟ لأن النفس^(١٠) لها فعل^(١١)

٢. انظر: المحصل ٢٠٢؛ تلخيص المحصل ٢٣٠.

٤. انظر: المحصل ٢٠٢؛ تلخيص المحصل ٢٣٠.

٥. انظر: المحصل ٢١٠؛ تلخيص المحصل ٣٣٦ - ٣٣٧؛ شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٢٤٣.

٧. من: ألف.

٩. ب: لا يجوز يكون.

١١. هامش ألف، ب: كالتعقل.

١. م: قوم.

٣. من هذه الكلمة استؤنفت نسخة الف.

٦. ب: كان.

٨. ب: بانفراد.

١٠. ألف: - النفس.

من دون البدن.

القول في أحكامها

قالوا: إنها أزليّة أبدية^(١) متكررة بالنوع، وإلا لكانت مادّية، وهو ممنوع. وهي عاقلة لذاتها؛ لتجردها وكلّ مجرد عاقل؛ لحصول ذاته لذاته،

وأيضاً ذاته يمكن اقترانها^(٢) مع معقول آخر عند عاقل آخر^(٣) فيكون مدركاً للمعقول؛ لأنّ المقارنة قد حصلت. ولا يمكن أن يقال: إنّ حصولها في العقل شرط^(٤) للمقارنة، وإلا لكان الحصول سابقاً على استعداد الحصول، هذا خلف. والاعتراض للحصول^(٥) يقال على معانٍ منها: حصول المعقول للعاقل المستلزم للتعقل، فلم قلت: إنّ حصول العقل لنفسه هو ذلك النوع من الحصول؟

وقوله: إنّهما يقتربان^(٦) في عاقل آخر فيكون مدركاً للمقارن مغالطة، فإنّ^(٧) المقارنة الموجبة للتعقل هي^(٨) مقارنة المعقول للعاقل لا مطلق المقارنة.

مسألة: اتفقوا على كثرتها لتكثر الحركات جهةً وسرعةً وبطءً، فيكون المتشوّق لكل واحد منها^(٩) مغاير المتشوّق الآخر.

واختلفوا في تكثر العقول بتكثر الكرات الجزئية، كالحوامل والتداوير^(١٠) والكواكب، فأوجب الشيخ^(١١) ذلك ومنع منه قوم.

البحث الرابع: في الكمّ

زعم الأوائل^(١٢) أن^(١٣) الجسم مركّب من الهيولى والصورة، وأنّ المقدار زائد على

١. انظر: درة التاج ٤: ١١٩.

٢. م: آخر.

٣. م، ج، ح: الحصول.

٤. ألف: وإنّ.

٥. ب: منها.

٦. انظر: إلهيات الشفاء ٤: ١؛ شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٢٤٣.

٧. تلخيص المحصل ١٨٨.

٨. ألف: إلى أن.

٩. م: الدوائر.

١٠. الف: إلى أن.

١١. الف: إلى أن.

١٢. الف: إلى أن.

الجسم و عرضُ فيه. و هو عبارة عن الجسم عند المتكلمين^(١).
و استدللّ الأولون بتبدّل^(٢) أبعاد الشمعة إذا كسرت^(٣) عند تكعيبيها^(٤) مع بقاء
الجسميّة، و هو بناء على نفي الجوهر. و مع تسليمه فجاز أن يكون المتبدّل هو الأشكال.
و المتكلمون قالوا: إن كان محلّ المقدار مقداراً لزم اجتماع المثليين، و إلّا كان مجرداً.
و هو منكّر عندهم.

التفريع على قول الأوائل

رسموا الكمّ بأنّه القابل للمساواة واللامساواة^(٥)، و بأنّه القابل للانقسام، و بأنّه الذي
يوجد فيه واحد بالفعل أو بالقوّة عاد^(٦). والرسوم رديّة.
أمّا الأول: فللزوم الدور ضرورة أنّ المساواة عرض ذاتيّ للكمّ فلا يمكن تعريفها إلّا به.
و أمّا الثاني: فلأنّ^(٧) القابل للانقسام هو الهيولى على رأيهم.
اعتدروا بأنّ الهيولى قابلة، و علّة استعدادها هو المقدار. و لا استبعاد في إعداد شيء
شيئاً يؤدّي إلى المنافي، كالحركة والسكون.
و أمّا الثالث: فلاشتماله على التريد. و هذه الرسوم و إن كانت رديّة لكن أقربها
الأخير.

مسألة: قالوا: الكمّ جنس لنوعي^(٨) المتّصل والمنفصل^(٩).
أمّا المنفصل فليس إلّا العدد، و أمّا المتّصل فإنّه جنس للقارّ و غير القارّ.
أمّا غير القارّ فالزمان لا غير. و أمّا القارّ فإنّه جنس لما يقبل الانقسام في جهة واحدة
لا غير و هو الخطّ، و لما يقبلها في جهتين و هو السطح، و لما يقبلها في ثلاث^(١٠) و هو
الجسم التعليميّ فهذه أقسام الكمّ بالذات.

١. انظر: شرح تجريد العقائد ٢٢١.

٢. الف: تبدّل.

٣. الف: إذا كانت كرة. م: كانت كرة.

٤. ب: مكبيها.

٥. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٨٩.

٦. نفس المصدر: ١٧٥.

٧. الف: فإنّ.

٨. ب: لنوع.

٩. ج: في الثلاث.

١٠. انظر: نفس المصدر ١: ١٧٨.

و أمّا الكمّ بالعرض فيقال لما يحلّ فيه أو بالعكس^(١)، أو لما يكون له إليه نسبة ما كالقوى^(٢).

مسألة: الكمّ لا ضدّ له؛ أمّا المنفصل فلأنّ كلّ عدد يتقوم بالآخر^(٣) أو يقومه^(٤)، وأمّا المتّصل فلأنّ السطح قابل للخطّ المقبول للجسم، فلا تضادّ. والزوجيّة والفرديّة عرضان للعدد، وبينهما تقابل العدم والملكة على مذهب المحقّقين^(٥). والاستقامة والانحناء على رأي محقّقيهم لا يعرضان لموضوع واحد.

مسألة: الكمّ غير قابل للشدّة والضعف؛ فإنّه لا يعقل أنّ ثلاثة أشدّ من ثلاثة أخرى في العددية، ولا سطح أشدّ من سطح آخر. نعم، إنّّه قابل للزيادة والنقصان. وبين الشدّة والضعف والزيادة والنقصان فرق دقيق^(٦).

البحث الخامس: في الكيف

وهو العرض الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاء أوليّاً^(٧). وأنواعه أربعة^(٨):

الأول: الكيفيّات المحسوسة، فإن كانت راسخة سمّيت انفعاليّات وإلا فهي انفعالات ولا شكّ في وجودها. وإن كان قد^(٩) نقل عن بعض المتكلّمين عدمها^(١٠)، وإنّ^(١١)

١. في هامش الف، ج: أي أو يحلّ الكمّ فيه كالجسم الطبيعيّ.

٢. في هامش الف: فإنّه يقال: هذه القوى أكثر أو أقلّ فتعرض له الكميّة.

٣. ب، ج: بالأجزاء.

٤. ب، ج: ويقومه.

٥. انظر: إلهيات الشفاء ١٢٨.

٦. هامش ج: قال المصنّف رحمه الله في شرح التجريد: والفرق بين الشدّة والكثرة ظاهر، وكذا بين الزيادة والنقصان؛ فإنّ الكثرة والزيادة إنّما تتحقّقان بالنسبة إلى أصل موجود لا يتغيّر فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته، بخلاف الشدّة. كشف المراد ١٥٥.

٧. هامش ج: احتراز من العلم لأنّه من الكيف و يقتضي اللاقسمة لكن اقتضاء ثانياً؛ أي تبعاً للمعلوم الغير المنقسم.

٨. انظر: المحصل ١٢٦؛ تلخيص المحصل ١٣٠؛ شرح المقاصد ٢: ٢٢.

٩. الف: وقد.

١٠. انظر: التحصيل ٣٩٨.

١١. ليس في النسخ، أضفناها لتحسين الكلام.

الإحساس بالحرارة النارية إنما حصل بإجراء العادة، وليس في النار حرارة. وهذا القول لا يخلو عن المكابرة.

الثاني: القوة واللاقوة، كالمراضية والمصاحية^(١).

الثالث: الكيفيات النفسانية، فإن كانت راسخة فهي الملكات، وإلا فهي الحالات. ومن جملة هذا النوع: الصحة والمرض. فالصحة^(٢) هي الكيفية التي بها يكون بدن الحي بحيث يصدر عنه الأفعال اللاتقة به سليمة، والمرض يحتمل أن يكون عدم الصحة، فالتقابل تقابل العدم والملكة. و يحتمل أن يكون هو الهيئة التي باعتبارها يكون الأفعال غير سليمة، فالتقابل تقابل الضدين.

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات، إما المتصلة كالاستقامة والانحناء، وإما المنفصلة كالزوجية والفردية^(٣). وزعموا أن لا تقابل بين الاستقامة والانحناء تقابل الضدين؛ لأن شرط الضدية الاتحاد في الموضوع، ولا اتحاد^(٤). واختلف الأوائل: في التقابل بين الزوجية والفردية^(٥)؛ فالجمهور على تقابل العدم والملكة، وغير المحققين على تقابل الضدية^(٦).

البحث السادس: في المضاف

قد وقعت المنازعة في وجود الإضافة، فذهب جمهور الأوائل إليه، وآخرون منهم والمتكلمون على خلاف ذلك. احتج الأوائل بأن قوّة السماء ليست عدماً محضاً، ولا نفس السماء. فهي إذن صفة ثبوتية زائدة على الذات.

١. هامش ج: هي القوة المستعدة للصحة. م: كالمصاحية والمراضية.

٢. هامش ج: في المحصل ١٢٦: الثالث التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللاقوة.

٣. انظر: المحصل ١٢٦: تلخيص المحصل ١٣٠؛ شرح المقاصد ٢: ٣٨٣.

٤. هامش ج: لأن الخط المستقيم أو المنحني ينقسم أجزاءً و يصار موضوعاً آخر.

٥. هامش الف، ج: لأن الفردية هي عدم الانقسام إلى المتساويين.

٦. انظر: إلهيات الشفاء ١٢٨.

واحتج المتكلمون بلزوم التسلسل على تقدير الوجود، ضرورة افتقار العرض إلى المحل الذي هو نفس الإضافة^(١).
و أيضاً يلزم كون البارئ تعالى محلاً للحوادث^(٢). والأخير^(٣) أقرب إلى الحق.

التفريع^(٤) على قول الأوائل

قالوا: من خاصيته^(٥) وجوب الانعكاس^(٦) إما مع عدم الحاجة إلى حرف النسبة^(٧) كالعظيم والصغير، وإما مع الحاجة إلى المتساوي منه كالمولى والعبد، أو إلى المختلف كالعالم والمعلوم. ومن خواصه وجوب التكافؤ^(٨). ولا ينتقض بالمتقدم والمتأخر؛ لأنها إضافتان^(٩) يوجدان معاً في العقل لمعروضين ثابتين في العقل.
مسألة: لا شك في اقتضاء الإضافات أموراً معروضة لها لذواتها؛ فإن كانت تلك الأمور مختلفة بحقائقها فالإضافات كذلك، وإلا فهي مختلفة بالأشخاص^(١٠).
و للمانع أن يمنع فيهما فإنه^(١١) لا شك في أن إضافتي البنوة والأبوة مختلفتان بالنوع وإن كان معروضهما واحداً^(١٢) والأقرب تساوي إضافتي أبوة زيد والفرس. وإن اختلف الموضوع.

قالوا: وكذلك إذا تضادّت المعروضات تضادّت الإضافات؛ فإنّ الأسخن يُضادّ الأبرد. والعظيم والصغير غير متضادّين. والمنع متوجّه فيهما؛ فإنّ الأسخن فيه نوعان من

١. انظر: المباحث المشرقية ١: ٤٣٥؛ المحصل ١٢٥؛ تلخيص المحصل ١٣١-١٣٣.

٢. هامش ج: لأن كل حادث حدث فله نسبة إلى الله تعالى، فلو كان ثبوتاً لزم قيام الحادث بذاته. وهذا

قريب ممّا في المحصل ١٣١.

٣. الف: والآخِر.

٤. م: تفريع.

٥. هامش ج: كقولنا: الأب أب للابن والابن ابن للأب.

٦. هامش ج: وهو الباء واللام؛ تقول: العالم به والمعلوم له.

٧. هامش ج: أي كلما وجد أحدهما وجد الآخر.

٨. الف: إضافتان.

٩. انظر: الهيات الشفاء ١٥٢-١٦٠؛ المباحث المشرقية ١: ٤٤٠.

١٠. م: واحداً به.

١١. ب: في أنه.

التقابل^(١)؛

أحدهما: تَقَابُلُ السخونة والبرودة، وهو تقابل الضديّة.
والثاني: تقابل^(٢) العارض للسخونة والعارض للبرودة، وهو^(٣) تقابل التضاييف، وباعتباره كانا متضاييفين. فكيف يجعل تقابل العارض الذي هو تقابل التضاييف بعينه تقابل الضديّة؟ اللهمّ إلّا أن يجعلوا للعارضين^(٤) تقابليْن، أحدهما للتضاييف، والثاني للضديّة، فيجب عليهم إقامة الدليل^(٥) عليه.

البحث السابع: في بقيّة الأجناس

الآين نسبة الشيء إلى المكان. ولا شكّ في زيادته على الجسم والمكان.
والمتى نسبة الشيء إلى الزمان، وهو مغاير للزمان. والمتكلّمون أنكروا ثبوته، وإلّا
لزم التسلسل^(٦).

والوضع، وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب اعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى
الأُمور الخارجة.

والملك وهو نسبة التملّك للشيء، وأن يفعل وهو المؤثريّة.
وأن ينفع وهو المتأثريّة. والمتكلّمون^(٧) أنكروهما؛ للزوم التسلسل.
وبعض الناس^(٨) جعل المقولات أربعاً: الجوهر، والكمّ، والكيف، والنسبة.
واعلم أنّ حصر أجناس الموجودات في هذه وأنّ هذه أجناس، ممّا يمتنع إثباته
بالحجّة.

٢. الف: مقابل.

١. الف: المتقابل.

٤. الف: للعارض.

٣. الف: - هو.

٦. انظر: تلخيص المحصل ١٣٦.

٥. من: م.

٨. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٤٦.

٧. انظر: تلخيص المحصل ١٣١.

المنهج الثالث: في أحكام الموجودات، وفيه أربعة مطالب

[المطلب الأول: في العلة والمعلول

العلّة هي ما يحتاج إليه الشيء وهي ماديّة، وصوريّة، وفاعليّة، وغائيّة، وأيضاً فهي إمّا قريبة أو بعيدة وأيضاً فهي إمّا^(١) عامّة أو خاصّة. وأيضاً فهي إمّا بالعرض أو بالذات. والحقّ أنّ العلّية من الصفات الاعتباريّة حكمها في الوجود والعدم واحد؛ فممكن^(٢) أن يكون بعض الأعدام علّة لبعض آخر كعدم العلّة والشرط وإن كان قد نوزع^(٣) فيه، بناءً على أنّ العلّية أمر ثبوتيّ يستحيل اتّصاف المعدوم به، وهو خطأ، وإلّا لزم التسلسل. مسألة: قد وقع الاصطلاح بين البصريّين أنّ الموجّب على قسمين: معنى وصفة. والمعنى على ضربين: علّة، و سبب. فالعلّة: ما أوجبت صفة لغيرها، والسبب: ما أوجب ذاتاً.

والصفة إذا أوجبت صفة ككون الحيّ حيّاً، فإنّه يوجب له كونه مُدركاً إذا وجد المدرك فإنّ الموجّب يسمّى مقتضياً^(٤)، والموجّب مقتضى^(٥).

والبغداديّون يسمّون السبب علّة، والعلّة معنى. وذلك لا مُشاحّة فيه^(٦).

قالوا: والصفة على ضربين: واجبة إمّا على الإطلاق، وهي التي تستند إلى الذات، وبها تقع المخالفة والمماثلة، وتكون حاصلة حالتي الوجود والعدم؛ كالجوهريّة.

١. الف: فإمّا.

٢. الف: ممكن.

٣. ب: يوزّع.

٤. الف: مقتضياً.

٥. نفس المصدر.

٦. انظر: الرسائل العشر ٨٤.

و إما بشرط؛ إمّا متّصل كالتمييز الواجب بالذات التي هي جوهر بشرط الوجود الذي هو متّصل بالجوهر، وإمّا منفصل نحو كون المدرك مدرّكاً، الواجب عند وجود المدرك لكونه حيّاً. وقد يسمّى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنى.

و جائزة تتعلّق إمّا بالفاعل، و هو قسمان؛ أحدهما: المؤثّر فيه كونه قادراً، و هو الحدوث لا غير.

والثاني: المؤثّر فيه كونه عالماً كالأفعال المحكمة، أو مريداً ككون الكلام أمراً و نهياً وخبراً.

و إمّا بالمعنى^(١) و هو كلّ صفة يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد، والأحوال واحدة، فإنّها تستند إلى معنى.

قالوا: والصفات على ضربين: أحدهما: يرجع إلى الآحاد كرجوعه إلى الجملة، و هي صفات الأجناس كالجوهرية.

والثاني: يرجع إلى الجملة دون الأجزاء، إمّا باعتبار استحالة رجوعها إلى الآحاد كالقادر والعالم، و إمّا باعتبار^(٢) المواضع، كالأمر الموضوع للجملة لا لآحاد^(٣) الحروف. و لقد كان يمكن وضعه لغة للآحاد.

قالوا: و كلّ صفة لا بدّ لها من حكم، كما أن كلّ ذات لا بدّ لها من صفة^(٤). فحكم صفة النفس التماثل والاختلاف والمضادة^(٥)، و حكم صفة^(٦) الحيّ رفع استحالة كون القادر قادراً و عالماً^(٧)، و حكم القادر صحّة الفعل على بعض الوجوه، و حكم العالم صحّة الأحكام، و حكم المريد صحّة تأثير أحد الوجهين.

مسألة: لا شك^(٨) في أن المعلول واجب عند علته ممّتنع عند عدمها، وإلّا لكان نسبة الوجود والعدم عند وجودها إليه بالسوية، فترجيح أحد الطرفين في وقت يستلزم الترجيح من غير مرجّح، فيستحيل استناد معلول شخصي إلى علّتين تامّتين، وإلّا لاستغنى

٢. الف: اعتبار.

٤. الف: كلّ صفة.

٦. من: الف.

٨. الف: و لا شك.

١. ب: معنى.

٣. الف: لا الآحاد.

٥. ب: والمتضادة.

٧. الف: ج - و عالماً.

بكلّ واحدة منهما عن كلّ واحدة منهما، فتقع الحاجة حالة الاستغناء، هذا خلف.
مسألة: المعلولان إذا اتّحدا بالنوع يجوز تعليلهما بالمختلّفين فيه؛ كالحرارة الصادرة عن النار وعن الحركة وعن الشعاع وعن الحمى. وخالف فيه بعض الأشاعرة^(١)؛ لأنّ المعلول إن افتقر إلى العلّة لماهيّته افتقر الآخر إليها، وإلّا لم يجز استناده إليها.
والجواب: الحاجة إلى علّة مطلقة، وتعيينها^(٢) إنّما جاء من جانب العلّة.
مسألة: يجوز التركيب في العلل العقلية واتّفاقها^(٣) على شروط. وخالف الأشاعرة^(٤) فيهما.

واستدلّ الأولون بأنّ تأثير الشمس في الإضاءة مشروط بزوال الغيم، والنتيجة إنّما تحصل عقيب المقدّمتين.
واستدلّ الأشاعرة بأنّ تركيب العلّة يستلزم استناد المعلول الشخصي إلى العلل الكثيرة. والتالي باطل لما مرّ، فالمقدّم مثله.
بيان الشرطيّة: أنّ عدم العلّة قد يكون لعدم بعض أجزائها، وحينئذٍ يعدم المعلول، ويستند إلى علّتين عند عدم الجزءين.
والجواب: النقص والحلّ. أمّا الأوّل فلاّنه يلزم منه عدم الماهيّات المركّبة رأساً وهو مكابرة.

وأما الثاني فلاّنه عدم المعلول يستند إلى عدم العلّة لا غير؛ الحاصل بعدم أحد أجزائها لا على التعيين.^(٥)

مسألة: منع الأوائل والمعتزلة^(٦) من صدور المعلولين عن البسيط، وإلّا لزم التكرّر أو التسلسل. وأيضاً يلزم التناقض؛ فإنّ صدور «آ» و«ب» يستلزم صدور «آ» ولا صدور «آ». وأيضاً اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرات؛ كالبرودة والحرارة، فعلى

١. انظر: المحضّل ٢١٠؛ تلخيص المحضّل ٢٣٧.

٢. ب. و تعيّن. ٣. الف. وإيقافها.

٤. انظر: المحضّل ٢١٢؛ تلخيص المحضّل ٢٣٩.

٥. م. التعيّن.

٦. انظر: المحضّل ٢١٠؛ تلخيص المحضّل ٢٣٧.

تعدّها أولى.

والجواب عن الأول: أنّه مبنيّ على أنّ العليّة أمر ثبوتيّ و هو ضعيف لما مرّ. و ينتقض بالسلب عن البسيط، والإضافة إليه. و ما اعتذر به بعض المحقّقين فقد أبطلناه في كتاب الأسرار.

و عن الثاني: أنّه مغالطة فإنّ اللازم منه: صدور «آ» و ما ليس بـ «آ»، لا صدور «آ» وعدم صدور «آ»، فإنّ بينهما مغايرة.

و عن الثالث: أنّ الاستدلال إنّما هو بتخلّف الآثار لا باختلافها.

المطلب الثاني: في الواحد والكثير

الوحدة^(١) والكثرة من الأمور الاعتباريّة على المذهب الحقّ^(٢)، وإلّا لزم التسلسل. والقائلون بوجودهما - و هم أوائل القدماء^(٣) - قالوا: إنّهما عرضان؛ أمّا الوحدة فلاّتها^(٤) إن^(٥) كانت جوهرًا استحال حلولها في العرض. والعدد المركّب من الوحدات يستحيل أن يكون جوهرًا، فإنّ مجموع المفترقات إلى المحلّ مفتقر إليه بالضرورة. و في هذه الحجّة حوالة على أنّ وحدتيّ الجوهر والعرض متحدتان^(٦) في المفهوم، و عليه منع. واعلم أنّ الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته؛ فأولاها به^(٧)؛ مجرد الوحدة، ثمّ الواحد بالشخص، ثمّ بالنوع، ثمّ بالجنس. و تتفاوت^(٨) الأولويّة بتفاوت الأجناس قريباً وبعداً. و من الواحد ما هو بالذات و منه ما هو بالعرض^(٩).

مسألة: صدور المشائيّين استفادوا من معلّمهم أن ليس عدد مقوّمًا لآخر؛ فالعشرة متقوّمة بالآحاد لا بالخمستين؛ لأنّه ليس تقوّمها بالخمستين^(١٠) أولى من تقوّمها بالسبعة

٢. انظر: كشف المراد ٧٢.

١. الف: والوحدة.

٤. ب: فلاّتها.

٣. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٨٠.

٦. الف: متّحدان.

٥. ب: - إن.

٨. الف: و يتفاوت.

٧. ب: فأولاً ما به، م: فلولها به.

٩. هامش الف، ج: كقولنا: «الضاحك كاتب»؛ فإنّهما واحد لا من حيث ذاتهما بل من حيث إنّهما عرضان

١٠. ب: بخمستين.

لذات واحد و هو الإنسان.

والثلاثة^(١)، والستّة والأربعة. ومن المحال تقوّم الشيء بأجزاء مستقلة، ثمّ تقوّمه بأجزاء أخرى مغايرة للأولى^(٢) مستقلة.

مسألة: قالوا: لا شك أنّ بين الواحد والكثير مقابلة^(٣). وأصناف التقابل أربعة^(٤)، وليس ذلك تقابل^(٥) الضديّة، ولا العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب؛ لاستحالة تقوّم أحد المتقابلين بهذه المعاني بالآخر، ولا تقابل التضاييف^(٦)؛ فإنّ المضاييف مصاحب، والمقوّم متقدّم. فإذا التقابل عارض من حيث إنّ الوحدة مكّيال، والكثرة مكّيال. وهذا التقابل العارض تقابل التضاييف.

مسألة: قد ذهب قوم من الأوائل^(٧) لا تحقيق لهم إلى^(٨) أنّ الوحدة والعدد مبادئ الأشياء، وأنّ الوحدة أمر مجرد، فإذا قارنها شيء آخر مجرد، حصل العدد وإن قارنها ذو وضع حصلت النقطة، وإن قارنها نقطة أخرى حصل الخطّ وهكذا إلى الجسم. وهذا المذهب سخيّف جدّاً، أمّا على قولنا فظاهر^(٩)، وأمّا على قول الآخرين فلاّتهما من قبيل الأعراض.

المطلب الثالث: في التماثل والاختلاف والتضادّ

المتغيّران هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر. وهما إمّا مثلان أو مختلفان. والمثلان هما اللذان يقوم كلّ واحد منهما مقام الآخر ويسدّ مسدّه، والمخالف بالعكس. والمختلفان إمّا متضادّان أو غير متضادّين. والمتضادّان^(١٠) هما الوصفان الوجوديّان الممتنع اجتماعهما لذاتيهما^(١١). والأوائل زادوا فيه وبينهما غاية الاختلاف.

١. ب: - والثلاثة.
٢. ب، م: الأول. انظر: التحصيل ٣٦٨.
٣. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ٩٦.
٤. نفس المصدر.
٥. ب، م: ذلك التقابل تقابل.
٦. هامش الف: كالأبوة والبنوة.
٧. انظر: إلهيات الشفاء ٩٤ - ٩٥؛ المباحث المشرقيّة ١: ١٠٨.
٨. الف: - إلى.
٩. هامش الف: لأنّ الله مبادئ جميع الأشياء.
١٠. م: م: وفي باقي النسخ: - المتضادّان.
١١. انظر: المحصل ٢٠٦؛ تلخيص المحصل ٢٣٢.

مسألة: المشهور عند الأشاعرة والأوائل امتناع اجتماع المثليين^(١) لاستحالة وقوع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض^(٢) أيضاً.

أما أولاً^(٣): فلأن العوارض إنما^(٤) تعرض بواسطة المادة والمادة^(٥) واحدة.

وأما ثانياً: فلأن نسبة العارض إلى المثليين واحدة، فلا امتياز. والمعتزلة جَوَّزوا ذلك.

مسألة: التقابل جنس للتضاد. ويندرج تحته ثلاثة أنواع آخر: وهي تقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكية، والتضاييف^(٦). والمقابل من حيث هو مقابل وإن كان أعم من المضاييف، لكنه باعتبار الوصف كان أخص؛ كحدّ الحدّ بالنسبة إلى الحدّ وكالكليّ بالنسبة إلى الجنس.

مسألة: قال قوم: إن المتغايرين والمتضادّين والمختلفين إنما هي كذلك؛ لمعانٍ قائمة بها محتجّين بأنّ السواد يضادّ البياض. والضدّيّة أمر معقول مغاير لهما.

وذهب آخرون إلى امتناع ذلك، وإلّا لزم التسلسل^(٧). ونحن نقول: إن عُنِيَ القائل الأوّل أنّ التضادّ والتماثل والاختلاف أمور اعتباريّة زائدة في التعقّل على تعقّل الذات فهو حقّ، والتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار، وإن عُنِيَ أنّ هذه الأمور لا بدّ وأن تكون ثابتة في الأعيان فهو خطأ، والتسلسل لازم.

مسألة: قال الأوائل^(٨): الأجناس لا تتضادّ. وعوّلوا فيه على الاستقراء والخير والشرّ ليسا جنسين، ومع ذلك فالضدّيّة عارضة لهما من حيث إنّ أحدهما ملائم والآخر منافر. وشرطوا في التضادّ للأصناف الأخيرة^(٩) دخولها تحت جنس واحد^(١٠). والتعويل هاهنا على ما عوّلوا عليه ثمّ.

مسألة: قالوا^(١١): ضدّ الواحد واحد. وخالف فيه المتكلّمون، واستدلّوا بأنّه لو وجد

١. انظر: المحضّل ٢٠٧؛ تلخيص المحضّل ٢٣٣؛ شرح المواقف ١٦٣.

٢. الف: والمواض. ٣. ب: أمّا أولان.

٤. ب: أمّا. ٥. ب: - والمادة.

٦. ب، ج: والمتضاييفين. ٧. انظر: تلخيص المحضّل ٢٣٢ - ٢٣٥.

٨. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٠٤. ٩. هامش الف: كالسواد والبياض.

١٠. هامش الف: وهو اللون. ١١. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٠٥.

شيثان في غاية البُعد عن البياض لكانت جهة المخالفة إن كانت، واحدة؛ ففضّ الواحد هو تلك الجهة، وإن كافت متكثّرة كانت جهة الضدّيّة بين البياض وأحدهما، غير جهتها بينه وبين الآخر. ولا منازعة في أنّ تكثّر التضادّ جائز عند تكثّر الوجوه والاعتبارات.

مسألة: زعم المثبتون أنّ التضادّ على ثلاثة أضرب، تضادّ على الوجود كتضادّ الجوهر، والفناء. و^(١) لذلك فإنّ جزءاً من الفناء ينفي^(٢) جميع الجواهر لفقد الاختصاص ثمّ ينفي^(٣).

و تضادّ على المحلّ كتضادّ السواد والبياض. ولذلك ينفي^(٤) جزء^(٥) من البياض جميع ما في المحلّ من السواد وإن تكثّرت أجزاؤه لعدم الاختصاص. وتضادّ على الجملة؛ كتضادّ العلم والجهل والإرادة والكرهية. ولذلك^(٦) جزء من الجهل ينفي أجزاء كثيرة من العلم إذا كان بالعكس من ذلك، وإن تغيّرت محالّهما، لأنّ تضادّهما^(٧) على الجملة، والجملة مع ذلك كالمحلّ مع ما يتضادّ على المحلّ^(٨).

المطلب الرابع: في الكلّي والجزئيّ

وهما من المعقولات الثانية والكلّي^(٩) باعتبار وجوده في الخارج متعدّداً^(١٠) على ستّة أقسام وللكلّي نوع آخر من القسمة وهو إمّا أن يكون^(١١) طبيعياً أو عقلياً أو منطقيّاً. وجزموا بوجود الأوّل، وفي الباقيتين خلاف و^(١٢) الحقّ أنّ وجودهما ذهنيّ. وأيضاً من الكلّي ما هو^(١٣) قبل الكثرة ومنه ما هو بعدها، ومنه ما هو معها.

والجزئيّ لفظ مشترك بين معنيين، أحدهما: الذي يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه وهو الحقيقيّ. والثاني: المدرج تحت غيره وهو الإضافيّ. والثاني أعمّ.

١. ب: - و. ٢. ب، م: يفني.

٣. نفس المصدر. ٤. الف: يفني.

٥. ب: - جزء. ٦. الف، م: وكذلك.

٧. هامش الف: والأولى الذات والثانية كالكلّي والجزئيّ.

٨. انظر: المباحث المشرقيّة ١: ١٠٣. ٩. ج: والكلّ.

١٠. الف: متعدّد، ب: متعدّد. ١١. الف: - أن يكون.

١٢. من: ب، وفي باقي النسخ: - و. ١٣. الف: - هو.

مسألة: الكلّي إمّا أن يكون نفس الماهيّة وهو النوع، أو جزءها وهو الجنس^(١) إن كان كمال المشترك بينها وبين نوع ما، وإلاّ فهو الفصل، أو خارجاً عنها وهو الخاصّة^(٢) إن اختصّ بماهيّة واحدة، وإلاّ فهو العرض العامّ.

المنهج الرابع: في إثبات واجب الوجود^(١) تعالى وبيان صفاته

و فيه مباحث

البحث^(٢) الأول: في إبطال الدور والتسلسل

أما الدور فمن المعلوم القطعي بطلانه. وربما استدّلوا باستحالة تقدّم الشيء على نفسه، على عدم تقدّمه على المتقدّم عليه، فإنّ العلة متقدّمة. وأما التسلسل فقدماء المتكلّمين استدّلوا على بطلانه^(٣) بأنّه قابل^(٤) للزيادة والنقصان؛ ضرورة أنّ كلّ موجود كذلك وكلّ ما قبلهما فهو مُتناهٍ. وأيضاً فهو ذو عدد وكلّ عدد إمّا زوج أو فرد، وهما متناهيان. وهذان ضعيفان. والحقّ أن نقول: إنّ^(٥) كلّ واحد من آحاد التسلسل ممكن، فالمجموع كذلك؛ فعلته إن كان هو الآحاد بأسرها كان الشيء، مؤثراً في نفسه، وإن كان بعضها كان الشيء مؤثراً في علته وعلّة علته، وأيضاً لا يلزم من وجود جزء يتقوّم الماهيّة منه ومن غيره وجود تلك الماهيّة، وإن كان أمراً خارجاً عنها فهو واجب. وللشيخ برهان آخر^(٦) وهو أنّ المعلولات قد تساوت في كونها وسطاً، وهاهنا طرف

١. عنوان هامش ب: في الإلهيات.

٢. من ب وليس في بقية النسخ.

٣. انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٤٨؛ تلخيص المحصل ٢٤٦؛ شرح المواقف ١٧٧، ١٧٩؛ إرشاد

٤. ب: لو قابل.

الطالبين ١٦٥ - ١٦٦.

٦. انظر: شرح الإشارات والتنبّهات ٣: ٢٨.

٥. ب، ج: إنّ.

هو المعلول الأخير فلا بدّ من طرف آخر هو العلة الأولى.
و لبرهان التطبيق دلالة في هذا الموضع.

البحث الثاني: في بيان وجوده تعالى

لَمَّا بطل الدور والتسلسل قلنا: إنّ هاهنا موجوداً بالضرورة فهو إمّا واجب أو ممكن، فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا بدّ له^(١) من مؤثّر؛ فإمّا أن يدور أو يتسلسل و هما باطلان، أو ينتهي إلى الواجب. وهذه الطريقة هي أشرف الطرق وأمتها، وهي طريقة الأوائل.

و للمتكلّمين طريقة أخرى قويّة؛ هي أنّ الأجسام محدّثة، فلا بدّ له من محدّث^(٢)، فإن كان ذلك المحدّث قديماً فهو المطلوب، وإلّا لزم تسلسل الحوادث وهو محال؛ لأنّ حادثاً ما إن كان أزليّاً لزم التناقض وإلّا فالكلّ حادث.

و لمشايخ المعتزلة^(٣) طريقة أخرى ضعيفة؛ هي أنّ أفعالنا كالقيام والعقود محتاجة إلينا لحدوثها فنكون مشاركها في الحدوث محتاجاً إلى المؤثّر؛ أمّا الأولى^(٤) فلحصولها عند خلوص الداعي^(٥) وانتفاؤها عند خلوص الصارف، فهي إذن محتاجة إلينا. و علة الحاجة هي الحدوث؛ لأنّها إمّا هو أو العدم أو البقاء، والأخيران باطلان؛ لأنّ العدم ليس بعلة ولا معلول والباقي مُستغنى.

و أمّا الثانية فلولاها لزم نقض العلة، وهو محال. وهذه الحجّة ضعيفة قد تعلّمت ضعفها وضعف أمثالها فيما سلف.

واعلم أنّ الوجود عند مشايخ المعتزلة أمر زائد على الذات وأنّ المعدوم ثابت^(٦)، فهذه الحجّة تدلّ على ثبوته لا على وجوده عندهم.

و استدلّوا على وجوده بأنّه تعالى قادر، فله تعلق بالمقدور. والمعنيّ بالتعلّق: أمر

١. الف - له. ٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ١١٨.

٤. ب: الأوّل.

٣. انظر: المحيط بالتكليف ٧٦.

٥. ب: الدواعي.

٦. انظر: نهاية الإقدام ٣٥؛ المحصّل ٧٨؛ تلخيص المحصّل ٧٦.

لأجله يختصّ كونه قادراً بمقدور دون مقدور، و تعلقه بذلك المقدور لنفسه؛ لأنّ المتعلّق بالغير على ضربين:

أحدهما: المتعلّق بغيره لأجل غيره؛ كالأمر والنهي المتعلّقين بالغير لأجل الوضع والاصطلاح و هما مغايران للأمر والنهي.

والثاني: المتعلّق بالغير لذاته؛ كالقدرة والعلم. ولا شكّ أنّه تعالى ليس^(١) من قبيل القسم الأوّل.

و إذا ثبت أنّه متعلّق بالمقدور لنفسه، كان موجوداً؛ لأنّ العدم يخرج المتعلّق عن التعلّق، كالقدرة لما كانت متعلّقة بالمقدور لنفسها كان عدها يخرجها عن التعلّق؛ لأنّها لو تعلّقت وهي معدومة - ولا شكّ أنّ في العدم ما لا نهاية له من القدر. وما يختصّ به أحدنا من القدر المعدومة أيضاً لا نهاية له - لوجب أن يكون أحدنا قادراً على ما لا نهاية له. وذلك يرفع التفاوت بين القادرين، وهو محال أدّى إليه صحّة تعلق القدرة المعدومة. فإذن العدم يخرج المتعلّق عن التعلّق. فلو كان الله تعالى معدوماً لم يتعلّق. والتالي باطل بما^(٢) تقدّم، فالمقدّم مثله.

واعلم أنّ ما يُبنى^(٣) عليه هذا الاستدلال - من ثبوت المعدوم - من أعظم المحالات، والاستدلال المذكور من أضعف الأدلّة.

البحث الثالث: في الصفة الذاتية

اعلم^(٤) أنّ أبا هاشم^(٥) ذهب إلى أنّ لله تعالى صفة ذاتيّة^(٦) يخالف بها ما يخالف كالجوهرية للجوهر، وأنّ له أربع صفات أخر. وهو^(٧) كونه قديماً وحيّاً وعالمّاً وقادراً^(٨)، وأنّ هذه الصفات مقتضاة عن صفة الذات. ثمّ لمّا اتصف بهذه^(٩) الصفات

١. الف: - ليس.

٢. ب، ج: بني.

٣. الف: واعلم.

٤. انظر: المحصل ٢٢٣؛ شرح المواقيف ٤٧٩.

٥. هاشم الف: وهي الإلهية.

٦. ب، ج: وقادراً وعالمّاً.

٧. م: و هي.

٨. ب: لهذه.

وجب - لكونه على صفة القادرية - أن يصحّ منه الفعل، و لكونه على صفة العالم أن يصحّ منه الإحكام، و لكونه حيّاً أن يصحّ منه الإدراك و يجب عند وجوده^(١).
و قاضي القضاة^(٢) قسّم صفاته إلى خمسة أقسام:
الأوّل: الصفة الذاتية.

الثاني: ما هو مقتضاها و هي الصفات الأربع المذكورة.
الثالث: ما يكون حكماً للصفة المقتضاة و هو صفة الإدراك التي يجب لكونه حيّاً.
الرابع: ما ثبت له بالمعنى و هو كونه مريداً و كارهاً.
الخامس: صفات الأفعال^(٣).

احتجّ أبو هاشم^(٤) على إثبات الصفة الذاتية بأنّه تعالى قادر عالم حيّ قديم على سبيل الوجوب، فقد خالف باقي الذوات في ذلك؛ فعلة المخالفة لا يجوز أن تكون هي^(٥) مجرد الصفات الأربع؛ لوقوع الاشتراك و لا وجوبها فإنّ البصر يدرك السواد الواجب فرضاً في المحلّ مساوياً للسواد الممكن فلا بدّ من حالة أخرى ذاتيّة يختصّ به حتّى يقع المخالفة. و هذا الكلام سخيّف^(٦).

أما أولاً: فلأنّه مبنيّ على الأصل^(٧) الفاسد، و هو أنّ الذوات متساوية.
و أما ثانياً: فللزوم التسلسل؛ فإنّا نقول: لو كان الاختصاص بالصفات الأربع يستلزم ثبوت صفة (لكان الاختصاص بتلك الصفة يستلزم ثبوت)^(٨) أخرى.
و أما ثالثاً: فلأنّ هذه الصفات جاز أن تكون مختلفة، فتقع المخالفة بأنفسها، كما يقولون في القدر فإنّها عندهم مختلفة في الجنس و إن تساوت في مسمّى القدرة.
و أما رابعاً: فلأنّ الاختلاف جاز أن يستند إلى الوجوب والإمكان والقياس على

٢. انظر: المحيط بالتكليف ١٠٦ - ١٠٧.

١. م: وجود المدرك.

٣. هامش الف: كالخالقية والرازقية.

٤. انظر: أوائل المقالات ٥٦: المحيط بالتكليف ١٠٦؛ شرح المواقف ٤٧٩.

٦. ب: + جداً.

٥. الف، ب، ج: يكون هو.

٨. ليس في: الف.

٧. ب: - الأصل.

السواد غير مفيد؛ لأن الإدراك إنما يتعلق^(١) به من حيث هو لا من حيث الوجوب والإمكان. ولو فرض تعلّق الإدراك من حيث الصفتان^(٢) لقد كان يدرك الإنسان المخالفة.

البحث الرابع: في أنّ الله تعالى قادر

والمعنيّ بالقادر من^(٣) يصحّ منه الفعل والتّرك^(٤). ومشايخ المعتزلة^(٥) على أنّه من كان على حالة يصحّ عليها الفعل والتّرك بالنسبة إليه. والدليل على ذلك أنّه لو كان موجّباً لكان إمّا مطلقاً أو يتوقّف على شرط. والأوّل باطل وإلّا لزم القِدَم. والثاني باطل؛ لأنّ ذلك الشرط إن كان قديماً لزم القِدَم، وإن كان حادثاً لزم التسلسل، واللازمان باطلان. فالقول بالموجب باطل.

والأوائل^(٦) عندهم^(٧) أنّه ليس بقادر بهذا المعنى، وإن كان قادراً بمعنى أنّه إذا شاء أن يفعل فَعَلَ وإذا شاء أن يترك تَرَكَ. وهذا لا ينافي وجوب الفعل لعدم المنافاة بين القضية الشرطيّة والحمليّة؛ لفقدان شرط التناقض وهو الاتّحاد في الشرط. واعتراض على ما ذكرناه بوجوه:

أحدها: أنّ العالم إن كان صحيح الوجود في الأزل لم يلزم محذور، وإن كان محالاً لم يلزم من حدوثه ثبوت القدرة، لجواز كون العلّة موجبة وهي غير مؤثّرة في الأزل لتوقّفها على القبول.

و ثانيها: جاز أن يكون واجب الوجود لذاته أوجب موجوداً قادراً أثّر في العالم. وثالثها: أنّ التّرك غير مقدور فالفعل غير مقدور؛ أمّا الأوّل فلاّنه عدم الفعل والعدم نفى محض^(٨)، فلا تتعلّق القدرة به. وأمّا الثاني فظاهر.

١. ب. م. تعلّق. ٢. في هامش الف: أي الوجوب والإمكان.

٣. ب. - من.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٤٤٦؛ شرح المقاصد ٤: ٨٩؛ شرح المواقف ٤٨١، ٤٨٣.

٥. انظر: المحيط بالتكليف ١١١؛ قواعد المرام ٨٢.

٦. انظر: تلخيص المحصل ٢٦٩. ٧. م. و عند الأوائل.

٨. هامش الف: أوجب أم أوجد على سبيل الإيجاب.

ورابعها: أن قدرة الله تعالى إن كانت أزلية لزم قدم صحة التأثير، ولا صحة في الأزل^(١)، وإن كانت محدثة لزم التسلسل.

وخامسها: أن القدرة نسبة فتتوقف على ثبوت المنتسبين.

والجواب عن الأول: أن الاستحالة إنما حصلت على تقدير كون المؤثر قادراً، أما على تقدير كونه موجباً لم يكن العالم مستحيلاً في الأزل. سلّمنا استحالاته في الأزل، لكن لو حدث قبل حدوثه لم يكن أزلياً، فكان يجب وجوده قبل وجوده ضرورة وجود العلة وانتفاء المانع.

والجواب عن الثاني: أن الوساطة منتفية بإجماع المسلمين. ومثل هذا المطلوب لا استحالة في استفادته من السمع.

وعن الثالث: أن الترك عند بعضهم^(٢) فعل الضدّ فلا استحالة، وعند آخرين إنه عدم الفعل، ومعنى كونه مقدوراً أن القادر يمكنه أن لا يوجد الفعل.

وعن الرابع: أن القدرة أزلية ولا يلزم منه صحة تأثيرها^(٣) في الأزل؛ لأن شرط تأثيرها فقدانها.

وعن الخامس: أن القدرة تتوقف على ثبوت المقدور مطلقاً الذي هو أعم من الثبوت الخارجي، والمستند إلى القدرة هو الأخصّ.

تذنيب: قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات؛ لأنّ علة صحة المقدورية هي الإمكان المشترك، وعلة قدرته هي ذاته التي نسبتها إلى الجميع على السوية، ولأنّ^(٤) الباري تعالى يصحّ أن يقدر على الكلّ لأنّه حيّ يصحّ أن يقدر. ونسبة الصحة إلى جميع المقدورات على السوية. وإذا صحّ أن يقدر على الكلّ وجب؛ لأنّ مقتضي لتلك الصحة ليس إلّا الذات، فلو لم يجب لكانت متوقفة على أمر خارج عن الذات، وقد فرضنا الذات هي المقتضية لا غير، هذا خلف.

٢. ب: عندهم.

٤. ب: وأنّ.

١. م: + لتوقفها على القبول.

٣. ب: تقديرها.

واعلم أنَّ الآراء لم تتفق على هذا، فلنتجَرّد لذكرها وفسخ^(١) ما احتجّوا به، فنقول: أمّا الأوائل^(٢) فقد زعموا أنَّ الله تعالى واحد من كلّ جهة وأنّ الواحد يستحيل أن يصدر عنه إلّا واحد. وقد مضى تقرير هذا وما يرد عليه. قالوا: فذلك الواحد يستحيل أن يكون علّة إلّا لعقل، على ما مضى. ثمّ ذلك العقل فيه جهتا وجوب: وتعقّل: للأوّل^(٣) باعتبارهما كان مبدأ لعقل آخر، وجهتا ماهيّة وإمكان باعتبارهما كان مبدأ الهيمولى الفلك المحيط، وجهتا وجود وتعقّل لنفسه باعتبارهما كان مبدأ لصورة الفلك المحيط. ثمّ هكذا الترتيب في العقول^(٤)، والأفلاك إلى أن ينتهي إلى الفلك التاسع المحيط بالأرض؛ أعني فلك القمر وإلى العقل الأخير العاشر الذي هو العقل الفعّال، ثمّ يفيض منه هيمولى العالم^(٥) العنصريّ وصوّه، والحوادث التي في هذا العالم بحسب استعدادات الموادّ الحاصلة بسبب الحركات الفلكيّة.

ونحن لمّا أثبتنا كونه تعالى^(٦) قادراً أندفعت هذه الكلمات. وأيضاً: فقد جوّزنا استناد الكثرة إلى البسيط. وأصول كلامهم قد سبق فسادها.

وأمّا النظام^(٧) فإنّه قال: إنّ الله^(٨) تعالى غير قادر على القبيح؛ لأنّ صدوره عنه يستلزم الجهل أو الحاجة، وهما محالان فيكون الملزوم كذلك.

والجواب عنه^(٩) الجهل والحاجة لا زمان للوقوع لا للقدرة عليه.

سؤال: الوقوع إذا كان محالاً لم يتحقّق القدرة.

جواب: استحالة الوقوع بالنظر إلى الداعي لا إلى كون الفعل مستحيلاً. والقادر ليس هو الذي يصحّ منه الفعل على كلّ وجه، بل هو الذي يصحّ^(١٠) منه الفعل على بعض الوجوه،

١. في هامش الف: صحّحة بـ «نسخ»، وفي المتن: فسخ.

٢. انظر: شرح الإشارات والتنبّهات ١: ٢٤٣؛ المحضّل ٢١٠؛ تلخيص المحضّل ٢٣٧.

٣. ج. الأوّل. ٤. ب. بالمقول.

٥. م. هذا العالم. ٦. الف. - تعالى.

٧. انظر: الملل والنحل ١: ٥٦؛ المحضّل ٢٥٩؛ تلخيص المحضّل ٣٠٠؛ شرح المقاصد ٤: ١٠٢؛ شرح

المواقف ٤٨٦. ٨. الف: فإنّ الله.

٩. ج. - عنه. ١٠. ب. - يصحّ.

فالداعي لو تحقق على فعل القبيح لتحقيق الفعل. و يعارض بأن الله تعالى قادر على أن يخبر بأن العالم ليس بقديم فيكون قادراً على الإخبار بالقدم؛ لأنّ القادر على المجموع قادر على الأجزاء ضرورة، وبأنه تعالى قادر على تعذيب الكافر على تقدير موته على الكفر. فإذا أسلم استحالة خروجه عن القدرة؛ لأنّ الذاتي لا يتغيّر. وفي بعض هذه الوجوه نظرٌ.

وأما ^(١) عبّاد ^(٢) فإنّه قال: معلوم الله تعالى إن كان هو الوقوع وجب، وإن كان عدم امتنع، وهما ينافيان القدرة ^(٣).

و جوابه: أنّ الوجوب والامتناع إنّما حصلا نظراً إلى العلم. والفعل من حيث هو هو ممكن فصَحَّ تعلّق القدرة به، ولأنّ العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة. فيستحيل أن يكون مؤثراً فيها، ولأنّه يلزم أن ينتفي قدرة الله تعالى ولأنّ هذا ^(٤) الوجوب وجوب لاحق.

وأما الكبيري ^(٥) فإنّه زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّ مقدوره إمّا طاعة أو سَفَه أو عبث، وهي منتفية في حقّه تعالى.

و جوابه: أنّ الفعل أمر مغاير لكونه طاعة أو عبثاً؛ فإنّ هذه صفات عارضة له لا تقدح في التماثل الذاتي، وإن قدحت ^(٦)، جاز تعلّق قدرته تعالى به نظراً إلى القدرة لا إلى الداعي.

ونقل عنه ^(٧): أنّه تعالى لا يقدر أن ^(٨) يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلّق بمعلوماتنا المكتسبة، وإلاّ لأمكن أن يخلق فينا العلم بقدرة زيد، ويكون العلم يزيد مكتسباً، ثمّ

١. الف - و.

٢. عبّاد بن سلمان أو سليمان: أبو سهل عبّاد بن سليمان المعتزلي، يعدّ في البصريين ومن أصحاب هشام ابن عمرو، صَفَّ كتاباً في الكلام وخالف المعتزلة في أشياء. مات سنة ٢٥٠ هـ. انظر: طبقات المعتزلة ١٧٧؛ الفهرست لابن التديم ٢١٥؛ شرح الأصول الخمسة ٢٥؛ سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٥١.

٣. انظر: المحصّل ٢٥٩؛ تلخيص المحصّل ٣٠١.

٤. ألف - هذا.

٥. من: م.

٦. انظر: تلخيص المحصّل ٣٠١.

٨. ب، ج: على أن.

نشكّ في زيد، فيلزم أن نشكّ في الضروريّ، وإلّا لكتنا نقطع بقدرته مع الشكّ في وجوده. وجوابه: أنّ العلم بالقُدرة منفكّة عن الوجود محال، والمحال غير مقدور عليه^(١) ولا يلزم من استحالة القدرة على هذا - لأمر^(٢) راجع إلى الخصوصيّة - استحالة القدرة مطلقاً. وأمّا أبو عليّ وأبو هاشم^(٣) وأصحابهما فزعموا أنّه^(٤) تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد. وأجازه أبو الهذيل وأبو الحسين والأشاعرة^(٥)، للدليل على أنّه قادر على كلّ مقدور.

واحتجّ أبو عليّ^(٦) وابنه بأنّه يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، وهو محال على ما مرّ.

والجواب: المنع من الاستحالة، وقد سلف. وهذا المذهب ممّا ذهب إليه السيّد المرتضى^(٧) (قدّس روحه العزيز)^(٨).

البحث الخامس: في أنّ الباري تعالى عالم

لأنّه تعالى فعّل الأفعال المحكمة المتقنة. وكلّ من كان كذلك فهو عالم بالضرورة والصغرى محسوسة.

فإن قيل ما معنى الإحكام؟ إن عنيتم به مطابقة المصلحة من كلّ وجه منعنا الصغرى؛ فإنّ مفردات العالم ومركّباته لا تنفكّ عن مفسدة من وجه، أو من بعض الوجوه منعنا الكبرى؛ فإنّ كثيراً من الفاعلين يكون أفعالهم مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع كونهم غير عالمين كالساهي والنائم.

وأيضاً: الأفعال^(٩) المحكمة قد تصدر عمّن ليس بعالم؛ كالنحل والمحتذي.

وأيضاً: فإنّ المحكم قد يصدر مرّة من غير العالم، فجاز ثانية وثالثة.

١. ب: - عليه. ٢. ب: الأمر.

٣. انظر: المحصّل ٢٦٠؛ تلخيص المحصّل ٣٠١.

٤. ب: إلى أنّه. ٥. انظر: أصول الدين للبغداديّ ٩٣.

٦. انظر: تلخيص المحصّل ٣٠١. ٧. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٨٥.

٨. من: الف. ٩. الف: أفعال.

و أيضاً: لو كان عالماً لكان علمه إما عين ذاته أو غيرها. والقسمان باطلان:
أما^(١) الأول: فلأن العلم أمر نسبي يتوقف على المنتسبين، فهو مغاير لهما، ولأننا ندرك
التفرقة بين قولنا: ذاته و (بين قولنا:)^(٢) ذاته عالمة، ولأننا بعد العلم بثبوت ذاته قد نشكّ
في علمه فدلّ على التغير.

وأما الثاني: فلأن المؤثر فيه لا يكون إلّا ذاته تعالى فيكون قابلاً و فاعلاً.
والجواب: معنى الإحكام هو المطابقة للمنفعة من الجهة المطلوبة منه، وهو دالّ على
العلم بالضرورة فلا يسمع فيه التشكيك. والنحل والمحتذي عالمان. والاستبعاد ليس
بحجّة.

وقوله: إنه «إذا صدر مرّة جاز ثانية» مدفوع بالعلم الضروري بأنّ الذي يصدر عنه
الفعل المحكم المتكرّر فإنّه عالم.

و جواب الأخير: أن علمه زائد على ذاته في اعتبار المعترين. وليس له تحقّق منفصل
عن تحقّق^(٣) ذاته. ولو سلّم جاز أن يكون حالاً فيه ولا استبعاد في^(٤) حصول القبول
والفعل لذات واحدة.

برهان ثان: الباري تعالى مختار فيكون عالماً؛ لأنّ المختار لا بدّ وأن يتصور أولاً ما
يختار، وإلّا لكان توجه اختياره إلى أحد الأشياء دون ما عداه ترجيحاً من غير مرجّح
على أنّ هذا أمر ضروريّ.

تذنيب: علمه تعالى يتعلّق بجميع المعلومات، لأنّه حيّ يصحّ أن يعلم الجميع الذي
نسبته إلى الذات بالسويّة. والمقتضي للصحة هو^(٥) الذات فيجب أن يعلم الكلّ.

أوهام و تنبيهات

قال قوم من الأوائل^(٦): إنّ الله تعالى لا يعلم ذاته؛ لأنّ العلم أمر نسبيّ يستدعي تغاير

٢. ليس في: الف .

٤. ب. - في.

١. ب. و أما.

٣. ج. غير تحقّق.

٥. ب. هذا.

٦. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٣٦: المحصل ٢٥٤؛ شرح المواقف ٤٨٨ - ٤٨٩.

المنتسبين^(١)، ولأنَّ علمه بذاته زائد على ذاته، فيكون قابلاً وفاعلاً.
ونحن نعارضهم في الأوّل بعلم الواحد بنفسه. وفيه جواب آخر ذكرناه فيما سلف^(٢).
وعن الثاني: بالطبع في استحالة التالي.
وآخرون منهم^(٣) منعوا أن يكون عالماً بغيره بعد تسليم أنّه عالم بذاته. قالوا: لأنَّ العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. فلو كان الله تعالى عالماً بغيره لكان محلاً للصورة المتكررة^(٤). مع أنّه هو الفاعل لها فيكون قابلاً وفعالاً. ولأنَّ الصور غير متناهية فيكون لما لا يتناهى^(٥) وجود. وهذا المحال إنما لزمهم حيث جعلوا العلم عبارة عن الصورة.

أما نحن فلما كان العلم عندنا عبارة عن النسبة بين العالم والمعلوم سقط عَنَّا هذا المحال.

وأفلاطون^(٦) أثبت المثل فسقط^(٧) عنه هذا المحال، وإن كان يلزمه المحال من جهة أخرى.

وجماعة من^(٨) المشائين^(٩) قالوا^(١٠) بالاتّحاد خلاصاً من هذا، فلزمهم المحال الشنيع.

وبعض مشايخنا المحقّقين^(١١) أجاب عن هذا بأنّه تعالى لا يفتقر في علمه بالأشياء إلى حصول صور^(١٢) مغايرة لصور^(١٣) تلك الأشياء الخارجيّة؛ فإنّ العاقل منّا لشيء من

١. الف: المنسبين.

٢. هامش الف، ج: وهو أنّ الذات من حيث إنّها يمكن أن تكون عاقلة، مغايرة من حيث يمكن أن تكون

معقولة. ٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٣٧.

٤. من م. ٥. ب: لما يتناهى.

٦. انظر: أساس التقديس ٢٦٤؛ شرح مسألة العلم ٢٧؛ لمعات إلهيّة ٣٤٧-٣٤٨.

٧. ب، ج: فيسقط. ٨. ب: - من.

٩. هامش الف: بعض أصحاب المنطق.

١٠. انظر: المبدأ والمعاد لابن سينا ١٧؛ أساس التقديس ٢٦٤.

١١. هامش الف: خواجه نصير الدين. انظر: تلخيص المحصل ٢٧٩.

١٢. ب: صورة. ١٣. ب: - لصور.

الأشياء بصورة حاصلة في ذاته إذا عقل تلك الصورة لا يفتقر إلى صورة أخرى، بل يعقل ذلك الشيء بتلك الصورة، و يعقل تلك الصورة بذاتها. فثمة ثان تلك الصورة الصادرة عن العاقل لا بانفراده، بل بمشاركة من غيره أعني المعقول لا يفتقر العاقل في تعقلها^(١) إلى صورة مغايرة لها، فكيف الفاعل للأشياء على سبيل^(٢) الاستقلال؟ فإنه باقتضاء المعقولة لها لا بصور^(٣) زائدة عليها أولى. وليس الحلول شرطاً في المعقولة، بل مجرد الحصول. فإن تحقق الحصول من غير حلول حصل التعقل. و^(٤) من المعلوم أن حصول^(٥) الأثر لفاعله أقوى من حصول المقبول لقابله. وكما أن ذاته علة للأشياء، وتعقل ذاته علة لتعقل الأشياء - مع أن ذاته وتعقله لها أمر واحد بالذات، متغاير بالاعتبار - كذلك المعلولان للذات هما الأشياء والتعقل للأشياء^(٦) متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار. وهذا كلام^(٧) دقيق، ومع ذلك فلنا فيه نظر، ذكرناه في كتاب الأسرار^(٨) و آخرون^(٩) سلموا أنه تعالى عالم بالماهيات الكلية.

أما الأشياء الجزئية^(١٠) فإنه تعالى غير عالم بها، وإلا لَتَغَيَّرَ العلم بتغيُّرها، فإنه إذا علم بوجود^(١١) زيد الآن في الدار فبعد خروجه إن بقي العلم كان محض الجهل، وإلا لزم التغير، ولأن إدراك الجزئيات إنما يكون بالآلات الجسمانية، ولأن إدراك الجزئيات يتوقف على حصولها، فقبله لا يكون عالماً.

أجاب أبو هاشم عن الأول بأن العلم بأن الشيء سيوجد، نفس العلم بالوجود عند الوجود^(١٢). وقد مرَّ ضعف هذا القول.

١. ب: تعلُّقها. ٢. الف: - سبيل.

٣. ب: بصورة. ٤. م: - و.

٥. م: حصل. ٦. ب: - للأشياء.

٧. الف: الكلام.

٨. هذا المبحث من مباحث «الإلهيات» من أقسام كتاب الأسرار الخفية للمعلامة الحلبي، ولم يستضئ

المطبوع من الكتاب إلا قسم «الطبيعيات». ٩. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٣٨.

١٠. انظر: المطالب العالية ٣: ١٥٤ - ١٥٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٣٨؛ شرح المقاصد ٤: ١٢١.

١١. ب، ج: وجود. ١٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٣٨.

والذي ذهب إليه متقدمو المعتزلة؛ كأبي عليّ و أبي القاسم و أبي الحسين: جواز^(١) التغيّر في ذلك.

ثم إنّ أبا الحسين منع من زوال علمه بأنّه سيوجد، والتزم^(٢) بتجدّد علم بوجوده عند وجوده. و محمود التزم بزوال الأوّل و تجدّد الثاني^(٣).

قالوا: و هذا القول أولى من قول أبي هاشم، و هو القول بأنّه تعالى يبقى عالماً بأنّه سيوجد مع أنّه موجود، وأولى من نفي العلم، فإنّه مع إمكان المعلوماتية لو لم يعلمه^(٤) لزم القصور في عالميّته تعالى.

قيل عليهم: العلم صفة ذاتيّة، فلا يجوز عليها التغيّر^(٥).

أجابوا بأنّ التغيّر في الصفة الذاتية لا يجوز إذا كانت مطلقة، أمّا إذا كانت مشروطة فيجوز.

بيانه: أنّه^(٦) تعالى قادر على إيجاد العالم فيما لم يزل و هي صفة ذاتيّة لكن لا مطلقاً، بل بشرط عدم العالم؛ فإذا وجد استحال بقاء القدرة، و إلّا لزم إيجاد الموجود. و كذلك نقول^(٧) في الإدراك؛ فإنّه تعالى مدرك في الأزل، لكن بشرط وجود المدرك، بخلاف ذاته تعالى الواجبة على الإطلاق. كذلك كونه تعالى عالماً بالشيء مشروط بكون الشيء معلوماً على ذلك الوجه، ثمّ إذا وجد ما كان عالماً بأنّه سيوجد؛ فإمّا أن يبقى صحّة المعلوماتية بأنّه سيوجد فيلزم الجهل، و إمّا أن لا يبقى، بل خرج من أن يكون معلوماً سيوجد بعد الوجود، و إنّما يعلم بأنّه موجود. فقد اعترفت بتغيّر الشرط و هو تغيّر المعلوم، فيلزم تغيّر المشروط.

واعلم أنّ كلام أبي الحسين ركيك؛ فإنّ القول ببقاء العلم بأنّ الشيء سيوجد مع حصول العلم بالوجود حين الحصول، قول باجتماع المتقابلين. و لقوّة الشبهة المذكورة التزم

٢. ب. ج. و ألزم.

١. الف: جواز.

٣. انظر: المطالب العالية ٣: ١٥٢. و راجع بعض الأقوال في: كتاب الأربعمين في أصول الدين ١٣٨؛

٤. ب. لو لم يعلم.

تلخيص المحصل ٢٩٤.

٦. الف، م: بأنّه.

٥. انظر: المطالب العالية ٣: ١٥٢.

٧. م: القول.

هشام^(١) على ما نقل عنه أبو القاسم بأنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وجودها^(٢).

والمتكلمون: أجابوا عنه بما ذكرناه.

واعلم أنَّ القول بالتغيّر قول هشام بعينه، وقول بكونه تعالى محلاً للحوادث. وفيه من المحذور ما فيه.

و آخرون^(٣) أحالوا العلم بما لا يتناهي؛ لأنَّ العلم يتعدّد بتعدّد المعلومات، والمعلومات غير متناهية، فالعلوم غير متناهية.

والجواب: أمّا مَنْ يجوز تعلّق العلم بمعلومات كثيرة فيندفع عنه هذا المحذور، وأمّا مَنْ يمنع فإنّه يجوز ذلك ويجعل العلم من قبيل الإضافات. وعدم التناهي في الإضافات واقع، فإنّ الاثنين نصف الأربعة وثلث الستة وربع الثمانية، وهكذا إلى ما لا يتناهي. و آخرون: أحالوا العلم بجميع المعلومات، وإلّا لكان^(٤) عالماً بعلمه بالأشياء، ويتسلسل تسلسلاً مرتّباً، وهو محال اتفاقاً.

والجواب: أنَّ العلم بالعلم نفس العلم بالذات، وغيره بنوع من الاعتبار. ومع تسليم^(٥) التغاير فعدم التناهي في الإضافات قد^(٦) جُوز وقوعه.

و آخرون أحالوا علمه بالمعدوم وإلّا لتميّز، والتميّز ثابت. والحقّ أنّه معلوم وإلّا لاستحال منه تعالى الإيجاد على سبيل الإحكام؛ لأنّ مسبوقيّة العلم واجبة للمختار الفاعل بالإحكام.

والجواب عمّا ذكره من^(٧) وجوه:

الأوّل: أنَّ الثبوت أعمّ من الخارجي والعلم بالمعدوم يستلزم^(٨) الثبوت بالمعنى الأعمّ.

١. هو أبو محمّد هشام بن عمرو القُوطيّ المعتزليّ. كان من أصحاب أبي الهذيل، ومن كبار المعتزلة وتفرّد بمسائل مقبولة، منها أنَّ الربّ يقدر على الظلم، وأنّ من قال: القرآن قديم فهو كافر، وغير ذلك. مات سنة ٢٢٦ هـ. راجع مزيد ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٦؛ طبقات المعتزلة ٧٠؛ الفهرست لابن النديم ٢١٤.

٢. انظر: المطالب العالية ٣: ١٦٥.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٤٤ - ١٤٥؛ المطالب العالية ٣: ١٦٧؛ تلخيص المحصّل ٢٩٤.

٤. م. تسلّم.

٥. الف: كان.

٦. ب. ج. - من.

٧. ب. فقد.

٨. ب. مستلزم.

الثاني: المعدوم^(١) ثابت في الخارج، وهو قول أبي هاشم القائل بأن المعدومات تتميز بصفات ثابتة لها حتى^(٢) تعلق العلم بها^(٣).

الثالث: أنه يجب أن يكون متميِّزاً بصفات مترقبة متجددة، كما^(٤) نعلم تميِّز الأجسام بعضها عن بعض في عدمها، وبالاتفاق: أنها^(٥) ليست ثابتة، وكذلك الصور والأشكال. وفي هذه الأجوبة نظر.

أما الأول فلأن الثبوت وإن كان أعم لكنه لا يوجد إلا في أحد أخصيه^(٦)، وهاهنا لما انتفى الثبوت الخارجي - والذهني محال على الله تعالى ولا ذهن في الأزل - بطل القول بالثبوت مطلقاً.

أما الثاني فاستحالته ظاهرة و^(٧) قد بُيِّنَ.

أما الثالث وهو الذي ذهب إليه الشيخ أبو جعفر الطوسي^(٨) من أصحابنا فإنه أقر بها. وتحريره أن نقول: العدم إما أن يؤخذ^(٩) على الإطلاق أو بحسب الإضافة.

أما الأول: فقد اختلف الناس^(١٠) في تعلق العلم به. والحق أنه يصح تعلق العلم به؛ لأن الوجود المطلق معلوم، فعدمه يكون هو العدم المطلق ويكون متميِّزاً باعتبار ملكته وهو مطلق الوجود. ونقل عن بعض الأوائل المنع^(١١).

وأما الثاني: فلأنه^(١٢) يعلم أيضاً متميِّزاً عن غيره باعتبار تميِّز ملكته عن ملكة الغير. وأما المعدوم فإنه ذات اتصفت بالعدم، ويصح تعلق العلم بها للامتياز عن غيره عند وجوده. فإن الباري تعالى إذا علم سواداً يوجد^(١٣)، استحال أن يقال بثبوت^(١٤) السواد وأن السواد ليس بمتميِّز أصلاً عن البياض، وإلا لم يتعلق العلم به. والإرادة والتميِّز حال

١. م: أن المعدوم.

٢. انظر: الملل والنحل ١: ٧٦؛ تلخيص المحصل ٧٦.

٣. الف - كما.

٤. م: خواصه. هامش الف: ذهني وخارجي.

٥. ليس في: الف.

٦. م: ب: يوجد.

٧. م: ب: ج. فإنه.

٨. م: ب: ج. فإنه.

٩. م: ب: ج. فإنه.

١٠. م: ب: ج. فإنه.

١١. م: ب: ج. فإنه.

١٢. م: ب: ج. فإنه.

١٣. م: ب: ج. فإنه.

١٤. م: ب: ج. فإنه.

عدم السواد إما أن يكون باعتبار حصول صفة له حال^(١) العدم، وهو قول بثبوت المعدوم، وإما أن يكون باعتبار حصول صفة له متجددة، وهو المطلوب.

على أن هذا القول عند استقصاء النظر لا يخلو من بحث.

تذنيب: قسّم الأوائل العلم إلى فعليّ و انفعاليّ^(٢)، وقد سبق. و زعموا^(٣) أن علم الله تعالى ليس بانفعاليّ، بل إمّا فعليّ وإمّا غيرهما؛ كعلمه بذاته. واستدلّوا على أنّه تعالى عالم بأنّه مجرد، وكلّ مجرد عالم والصغرى ستأتي، والكبرى مضى البحث فيها والاعتراض عليها.

وقالوا أيضاً: إنّهُ تعالى عالم بذاته، وذاته علّة للأشياء، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فيكون عالماً بالكل^(٤). ونحن قد بيّنا فسخ^(٥) مقدّماتهم^(٦).

وأبو هاشم ذهب إلى أنّه تعالى عالم بمعنى أنّه على حال يصحّ عليها تبيّنه^(٧) للأشياء. وسيأتي الكلام عليه.

البحث السادس: في أنّه تعالى حيّ

وهذا حكم متفق عليه. والخلاف إنّما وقع في معناه.

فقال الأوائل وأبو الحسين البصريّ وأبو القاسم الكعبيّ ومحمود الخوارزمي: إنّ معناه هو^(٨) أنّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم. ولم يثبتوا له صفة زائدة على ذلك ثبوتية^(٩).

وذهبت الأشاعرة و جماعة من المعتزلة^(١٠) إلى^(١١) إثبات صفة لأجلها يصحّ أن

١. الف: حالة.

٢. انظر: المباحث المشرقية ١: ٣٦٥؛ شرح مسألة العلم ٢٠.

٣. ب: فزعموا. ٤. انظر: شرح مسألة العلم ٤٢.

٥. الف: قبح. ٦. انظر: ص ١١٧ من كتابنا هذا.

٧. ب، ج: تنبيه. ٨. م: - هو.

٩. انظر: المحصل ٢٤٣؛ تلخيص المحصل ٣٨١؛ المطالب العلية ٣: ٢١٧؛ كتاب الأربعين في أصول

الدين ١٥٤.

١٠. انظر: المحصل ٢٤٣؛ تلخيص المحصل ٣٨١.

١١. م: إلى أن.

يعلم و يقدر.

والحقّ هو الأوّل، و سيأتي إيّطال الثاني.

واعلم أنّ على تفسيرنا الحيّ، يظهر بأدنى سرعة أنّه تعالى حيّ؛ لأنّه قادر عالم والمثبتون للصفة قالوا: إنّّه تعالى قادر عالم فلا بدّ له من صفة تخصّصه بذلك^(١)، وإلّا لما كان صحّة أن يعلم و يقدر أولى من عدم^(٢) هذه الصحّة.

والجواب: مستند الصحّة هو الذات.

و عند الأوائل أنّ الحيّ هو الدراك الفعّال^(٣). و هذان الوصفان ثابتان له تعالى، و هذا الكلام قريب ممّا ذكرناه.

قال فخر الدين^(٤) اعتراضاً على أبي الحسين: إذا كان الحيّ هو الذي لا يستحيل عليه أن يقدر و يعلم، فهو صفة ثبوتية؛ لأنّ نفي الاستحالة سلب السلب، و هو غير الذات؛ لأنّا نعلم الذات و نشكّ في الحياة.

و هذا غير وارد؛ فإنّ سلب السلب لا يجب أن يكون أمراً موجوداً، و كيف فإنّ سلب السلب داخل تحت مطلق السلب العدميّ، فكيف يكون الأمر الوجوديّ متقوّماً بالأمر العدميّ؟

البحث السابع: في أنّه تعالى مريد و كاره

مقدمة إعلم أنّ الواحد ممّا إذا صدر عنه فعل فقبل صدور ذلك الفعل^(٥) يجد من نفسه حالة تقتضى^(٦) ترجيح الفعل على الترك. فجماهير المعتزلة على^(٧) أنّ تلك الحالة هي الداعي، أعني الاعتقاد باشمال^(٨) الفعل على صلاحية ما راجحة على الترك^(٩).

١. ب: منه بذلك.

٢. ب: - عدم

٣. انظر: التحصيل ٥٧٩؛ المباحث المشرقية ٢: ٤٩٣؛ درة التاج ٥: ٧٠.

٤. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٤؛ المحصل ٢٤٢.

٥. الف: - الفعل.

٦. من م.

٧. م: الف، و في باقي النسخ: - على.

٨. ب، ج: باحتمال.

٩. انظر: المطالب العالية ٣: ١٧٩؛ شرح المقاصد ١: ٣٣٦.

و ذهب آخرون^(١) إلى أن تلك الحالة زائدة على الداعي، فإنها قد توجد منفكة عنه؛ فإن العطشان إذا حضره إناء، رجع أحدهما على الآخر وحصل له الميل مع تساويهما في المصلحة.

و أيضاً؛ فإننا متى علمنا اشتغال^(٢) الفعل على المصلحة حصل لنا ميل إلى إيجاده فيبينهما مغايرة.

و أبو الحسين أثبت هذا الزائد شاهداً لا غائباً. والأشاعرة وأبو هاشم وأبو علي وقاضي القضاة ذهبوا^(٣) إلى ثبوته شاهداً و غائباً زائداً على الداعي^(٤).

والأوائل من المعتزلة^(٥) إلى انتفائه زائداً في الشاهد والغائب.

ثم النجّار فسر الإرادة له تعالى بأنه غير مغلوب ولا مستكره^(٦).

وفسرها البلخي بأنه تعالى موجد لأفعاله إن كانت الإرادة لأفعاله، وأمر بأفعال غيره إن كان مريداً لها^(٧). والدليل على كونه تعالى مريداً تخصيص أفعاله بالوقوع في وقت دون^(٨) آخر، مع أن نسبة الفعل والقدرة إلى الأوقات على السوية، فلا بدّ من زائد هو الإرادة.

و أيضاً قد ثبت أنه فاعل مختار، فيكون نسبة المقدورين إليه على السوية. فلا بدّ من مخصّص لأحدهما زائد على القدرة هو الإرادة.

قال فخر الدين^(٩): وهي غير العلم؛ لأنه تابع للوقوع، فلا يكون علّة في الوقوع.

ونحن نقول: إن عنيت أنها غير العلم بالوقوع فهو حقّ، وذلك شيء لم يقل به أحد فيما

١. انظر: المطالب العالية ٣: ١٧٩. ٢. ج: احتمال، كذا في هامش: الف.

٣. م: ذهبوا.

٤. انظر: المحصل ٢٤٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٣.

٥. انظر: شرح المقاصد ٤: ١٣٤.

٦. انظر: نهاية الإقدام ٢٣٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٤٦؛ المحصل ٢٤٣؛ شرح المقاصد ٤: ١٢٩.

٧. انظر: نهاية الإقدام ٢٣٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٤٧؛ تلخيص المحصل ٢٨١.

٨. ب: دون. ٩. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٦٧.

أحسب^(١)، وإن عنيث أنها غير العلم باشتمال الفعل على المصلحة فهو ممنوع، ولا نسلّم تبعيته للوقوع. وقد انهدم بهذا القول قاعدته المشهورة في خلق الأعمال. وأيضاً: فإنّه تعالى أمر ونهى، وهما دليلان على الإرادة والكراهة. فإن قيل: يحتمل أن يكون المخصّص هو الحركات الفلكيّة. سلّمنا، فلم لا يكون المخصّص هو القدرة. قوله: القدرة لا تؤثر في التخصيص، بل في الإيجاد وهو متساوي النسب إلى الأوقات.

قلنا: الإرادة أيضاً تأثيرها التخصيص^(٢) وهو متساوي النسب فإن أحوج تساوي النسب في^(٣) القدرة إلى زائد هو الإرادة أحوج في الإرادة^(٤) إلى زائد ويتسلسل. سؤال: يجوز أن تكون الإرادة شأنها التخصيص في وقت معيّن، فتستغني عن زائد بخلاف القدرة.

جواب: يلزم الإيجاب. وأيضاً: الأوقات متساوية، فلو اختصّ وقت منها بالتخصيص مع عدم الأولويّة فليكن له صلاحية التأثير. وأيضاً: فلم لا يجوز أن تكون القدرة كذلك حتّى تكون لها صلاحية الإيجاد في وقت معيّن؟

والجواب عن الأوّل: أنّ الكلام آتٍ في سبب^(٥) تخصيص الحركات، فإن أسندوها إلى حركات آخر تسلسل.

وعن الثاني: أنّ إرادة^(٦) الإيجاد في وقت معيّن علّة للتخصيص في ذلك الوقت دون غيره، بخلاف القدرة. ولزوم الإيجاب ممنوع: فإنّ الموجب هو الذي يفعل من غير توسّط القدرة والإرادة. وكون الفعل واجباً نظراً إلى الإرادة غير مُنافٍ للاختيار، بل المنافي له^(٧) إنّما هو الموجب، فإنّه وجوب سابق مُنافٍ للإمكان، وذاك وجوب لاحق غير مُنافٍ له^(٨).

٢. الف: التخصّص.

٤. ب: إلى الإرادة.

٦. ب، ج: الإرادة.

٨. هامش الف: للاختيار.

١. ب: أجيّب.

٣. ب، ج: - في.

٥. ب: - سبب.

٧. ألف: - له.

و عن الثالث: أنَّ التخصيص غير مستند إلى الأوقات حتَّى يلزم منه تجويز تأثيرها، وإتِّمَّ التخصيص^(١) مستند إلى الإرادة، والوقت ظرف له.

و عن الرابع: أنَّ القدرة متساوية النسبة إلى الأوقات التي يمكن وقوع الفعل فيها بالضرورة.

والأوائل^(٢) نفوا الإرادة عنه تعالى؛ لأنَّ القاصد إلى إيجاد^(٣) شيء يكون مستكماً بذلك الشيء من حيث إنَّه إذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله. فإنَّ القاصد لإيجاد شيء لو لم يكن^(٤) ذلك الشيء^(٥) أولى به لما توجه القصد نحوه.

ثمَّ سألوا أنفسهم فقالوا: يجوز أن يقصد القاصد إلى إيجاد شيء يكون ذلك الشيء^(٦) حسناً في نفسه، فإنَّ نفع الغير حسن في نفسه.

و أجابوا بأنَّ كون الشيء حسناً في نفسه لا مدخل له في أن يقصده القاصد، بل لا بدَّ وأنَّ^(٧) يكون فعل ذلك الحسن في نفس الأمر ممَّا يفيد الفاعل حسناً ما، فيكون مستفيداً للكمال من الغير.

و لأنَّ إرادته إمَّا أن تكون قديمة أو حادثة. والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ القصد إلى الإيجاد إمَّا يتحقَّق حال حصول الإيجاد، أمَّا قبله فيكون عزمًا، و لأنَّ عند حصول المراد لا تبقى الإرادة، و إلَّا لزم إرادة^(٨) إيجاد الموجود و هو محال، و لأنَّ الإرادة المتعلقة بالحصول في وقت معيَّن استحالة تغييرها؛ لكونها قديمة. فيستحيل أن يقع ذلك الفعل إلَّا في ذلك الوقت المعيَّن. فيكون الله تعالى موجباً.

و أمَّا الثاني فلا تُلْزم منه التسلسل و يلزم أن يكون محلاً للحوادث.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ القادر يفعل أحد المقدورين لا المرجَّح، كما مثله من العطشان والجائع.

١. هامش الف: و ذاك حصول هذا الفعل عند الإرادة.

٢. انظر: المطالب العالية ٣: ١٨١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٠.

٣. الف: الإيجاد. ٤. الف: له.

٥. ليس في: الف، ج. ٦. ليس في: ألف، ج.

٧. الف، ج: في أن. ٨. م: -إرادة.

و أيضاً ما معنى الاستكمال؛ إن عنيتم به أنه لو لم يفعل الفعل لم يحصل ما هو الأولى، وعند^(١) فعله حصل ما هو الأولى فهو مسلّم، ولا استحالة في ذلك. والأولية ليست من الصفات الحقيقية لله تعالى. وإن عنيتم شيئاً آخر فاذكروه. وهذا جواب حسن. والأوّل يسدّ باب إثبات الإرادة رأساً.

و عن الثاني: أن الإرادة إن قلنا بزيادتها،

قلنا: هي قديمة.

قوله: إنها قبل الفعل عزم.

قلنا: نزاع^(٢) في اللفظ.

قوله: عند حصول المراد^(٣) ينتفي الإرادة.

قلنا: ممنوع، بل الذي يعدم هو التعلّق.

قوله: يلزم أن يكون موجباً.

قلنا: مرّ الجواب، على أن الحقّ أن الإرادة ليست بزائدة على الداعي. ويندفع بهذا

جميع شبهاتهم.

مسألة: الحقّ عندي أن الإرادة ليست زائدة على الداعي في حقّ الله تعالى؛ لأنّه لو كان مريداً بإرادة زائدة على ذاته، لكان إما أن تكون الإرادة ذاتيّة، فيلزم عدم اختصاصها بمراد دون مراد؛ كما قلنا في القادر لذاته العالم لذاته، وإما أن تكون لإرادة أخرى صدرت عنه، فيلزم التسلسل.

و أمّا الأشاعرة فإنهم قالوا: إنّه تعالى مريد بإرادة قديمة زائدة على العلم^(٤)، وسيأتي الكلام معهم.

و أبو هاشم ذهب إلى أنّه مريد بإرادة محدثة لا في محلّ^(٥). واستدلّ على ذلك بأنّه لو كان مريداً لذاته أو بإرادة قديمة لما اختصّ بمراد دون مراد. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

١. الف: عنده. ٢. الف: لا نزاع.

٣. ب: حصوله بالمراد.

٤. انظر: أصول الدين للزبدوي ٤١؛ المطالب العالية ٣: ١٧٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٠.

٥. انظر: المحيط بالتكليف ٢٧٠؛ شرح المقاصد ٤: ١٢٨.

والشرطيّة ظاهرة، و بطلان التالي ظاهر أيضاً، فلا بدّ و^(١) أن يكون مريداً بإرادة محدثة؛ فإن كانت حالة في ذاته لزم أن يكون محلاً للحوادث وهو محال، أو في غيره؛ فإن كان حيواناً كان حكمها راجعاً إليه، وإن كان جماداً فهو غير معقول. فلم يبقَ إلّا أن يكون لا في محلّ.

وهذا الكلام ساقط؛ أمّا أولاً فلاّ وجود عرض لا في محلّ غير معقول. و أمّا ثانياً فلاّ أنه لا اختصاص له حينئذٍ بتلك الصفة دون غيره من المرّدين. أجابوا عن الأوّل بأنّ وجود عرض لا في محلّ ليس بمعلوم^(٢) البطلان بالضرورة، بل لا بدّ من النظر وليس عليه دليل.

و عن الثاني أنّ الاختصاص حاصل، فإنّ واجب الوجود ليس في محلّ^(٣). والإرادة ليست في محلّ فقد تشارك^(٤) في هذا الوصف، بخلاف غيره من المرّدين. والجواب عن الأوّل: أنّ العلم القطعيّ حاصل بأنّ وجود صفة لموصوف لا في ذلك الموصوف محال.

و عن الثاني: أنّ هذا الذي ذكرتموه ضعيف؛ لأنّ الإرادة إمّا أن تحتاج لاقتضاها صفة «المرّيد» للحقّ، إلى الحلول في بعض منه؛ كما يقولون في الأحياء مثلاً، أو لا تحتاج، فإن كانت^(٥) تحتاج - وقد^(٦) استحال ذلك في حقّ الله تعالى - وجب أن يستحيل اقتضاؤها صفة «المرّيد» له، وإن لم يحتجّ كانت الإرادة في ذاتها وفي اقتضاها صفة «المرّيد» غنيّة عن المحلّ. والأحياء بأسرهم قابلون لصفة «المرّيد» فيكون نسبة الإرادة إلى كلّ الأحياء على السويّة، واختصاص البعض بالتحيز لا يخرجهم عن القبول.

البحث الثامن: في أنّه تعالى مُدْرِك

قد بيّنا فيما سلف من كتابنا^(٧) أنّ السمع والبصر لا يتوقّفان على الانطباع والشعاع،

٢. ب، م: معلوم.

٤. الف: يشارك.

٦. الف: فقد.

٧. هامش ج: ما ذكر أنّ السمع لا يحتاج إلى تموّج الهواء، نعم ذكر البصر.

١. الف: - و.

٣. م: لا في محلّ.

٥. الف: كان.

ولا على تَمَوُّج الهواء الواصل إلى سطح الصُّماخ، خلافاً للأوائل^(١). وإن توقَّف شاهدُ فجاج^(٢) أن يكون في الغائب غير مشروط بهما، وكذلك في بقيَّة الحواسِّ. وإذا لم يتوقَّف على ذلك لم يكن في العقل مانع من وصف الباري تعالى بالإدراك، والقرآن وارد بوصفه به^(٣)، فيجب المصير إليه حتَّى يأتي دليل عقلي يمنع من إجرائه عليه تعالى، فيجب التأويل؛ فالخضم^(٤) إذاً في مقام التوقُّف من دون الدليل. والأوائل^(٥) لما اشترطوا في الإدراك الآلات مطلقاً، وكانت ممتنعة في حقِّه تعالى، نفَّوا الإدراك عنه.

والأشاعرة^(٦) قد احتجَّوا بدليل عقلي على ذلك، فقالوا: الباري تعالى^(٧) حيٌّ، وكلَّ حيٍّ يصحُّ وصفه بالإدراك، وكلٌّ من يصحُّ وصفه به فإنَّه يجب اتِّصافه به أو بضدِّه. وضدِّه العمى والصَّمَمُ وعدم الشَّمِّ إلى غير ذلك، وهي نقائص في حقِّ الله تعالى، فيجب وصفه بالضدِّ.

وهذا الدليل مدخول من وجوه:

أحدها: لا نسلم أن كلَّ حيٍّ فإنَّه يصحُّ وصفه بالسمع والبصر. والقياس على الشاهد لا يفيد^(٨) اليقين، على ما أوضحناه في كتبنا المنطقية. الثاني: أن في الشاهد كلَّ حيٍّ فإنَّه يوصف باللذَّة أو بضدِّها أعني الألم، فيجب في الغائب كذلك مع اعترافكم ببطلانه.

الثالث: لم قلتُم: إن كلَّ حيٍّ إذا لم يوصف بما يصحُّ اتِّصافه به وجب اتِّصافه بضدِّه؟ فإنَّ الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم. ألهمم إلَّا إذا جعلوا الضدَّ عبارة عن عدم الصفة، فحينئذٍ

١. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٦٩.

٢. م: لجاج.

٣. قال الله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الأنعام: ١٠٣.

٤. ب: والخضم.

٥. انظر: تلخيص المحصل ٢٨٧ - ٢٨٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٧١ - ١٧٢.

٦. انظر: الملح ٢٦؛ تلخيص المحصل ٢٨٧ - ٢٨٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٧١ - ١٧٢.

٧. الف: - تعالى. ٨. ب، ج: لا يقضي.

يجب عليهم بيان استحالة اتّصافه تعالى بعدم السمع والبصر الذي هو المطلوب.
 الرابع: سلّمنا أن كلّ حيٍّ إذا لم يتّصف بالصفة الصحيحة فإنّه يتّصف بضدّها الوجوديّ،
 لكن على تقدير وجود ضدّ لتلك الصفة فلمَ قلتم: إنّ مقابلة السمع والبصر للصمم^(١)
 والعُمى تقابل الضديّة؟ وجماعة من العقلاء يجعلون التّقابل بينهما تقابل العدَم
 والملَكَة^(٢).

الخامس: لمَ قلتم: إنّ النقائص على الله تعالى محال؟ فإنّ عوّلتُم في ذلك على الدليل
 العقليّ فأبرِزوه، وإنّ عوّلتُم على الإجماع الذي دلّالته مستفادة من السمع فالتزموا في
 إثبات المطلوب بالسمع من غير أن تدخلوا في مثل هذه الظلمات^(٣).

مسألة: مذهب أبي هاشم^(٤) وأصحابه أنّ معنى كونه مدرَكاً أنّه لا يستحيل أن يُدرك
 المدرَك إذا وُجد. ولذلك يوصف^(٥) الله تعالى في الأزل بأنّه سميع بصير، وجعل الإدراك
 أمراً زائداً على العلم.

والبغداديّون^(٦) فسّروه بأنّه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء ممّا وما تبصره^(٧)، ونفّوا
 الزائد على ذلك.

واحتجّ الأوّلون^(٨) بأنّ الواحد ممّا إدراكه زائد على علمه وقد سلف، فيجب أن يكون
 الباري تعالى كذلك؛ لأنّ المقتضي لكون الإدراك فينا زائداً على العلم موجود لله تعالى.
 بيانه: أنّ الإدراك يتوقّف على كون المدرَك حيّاً، وعلى صحّة حواسّه وعلى ارتفاع
 الموانع، وعلى انتفاء الآفات، وعلى وجود المدرَك. ثمّ يجعلون العلّة في الإدراك ليس إلّا
 الأوّل. أمّا المجموع فلا يصلح لذلك؛ لأنّ كلّ واحد من أفرادهِ ليس بعلة على ما يأتي،
 فيكون المجموع كذلك. أمّا صحّة الحاسة فإنّما لم تكن علّة لذلك؛ لأنّ صحّة الحاسة
 ترجع إلى وجود معانٍ في المحلّ نحو صحّة البنية والتأليف. وما يرجع إلى المحلّ فإنّه لا
 يقتضي حكماً راجعاً إلى الجملة؛ فإنّ المحلّ والجملة متغايران كستغائر زيد و عمرو،

٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٧١.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ١٦٨.

٦. انظر: نفس المصدر ١٦٨.

٨. انظر: نفس المصدر ١٦٩.

١. الف: الصمم.

٣. ب: الكلمات.

٥. م: وكذلك وصف.

٧. الف: يبصره.

فكما^(١) لا يقتضي الحكمُ الراجعُ إلى زيد حكماً راجعاً إلى عمرو، فكذلك المحلّ والجملة. وأمّا ارتفاع الموانع و انتفاء الآفات فلكونهما عديميّين لا اختصاص لهما بذات دون أخرى، استحال أن يكونا علّة لما يرجع إلى بعض الذات.

و أيضاً: انتفاء الآفات عبارة عن صحّة الحاسة الذي لا يصلح للعلّيّة، وأمّا وجود المدرك فإنّه لا يصلح لذلك وإلاّ لما أدرك المدرك السواد والبياض دفعة واحدة؛ لأنّ تضادّ العلّة يقتضي تضادّ المعلول، فلم يبقَ إلّا الأوّل، وهو ثابت في حقّ الله تعالى، فيكون إدراكه زائداً على علمه.

و هذا الكلام سخيف:

أمّا أولاً: فلأنّ الحصر ممنوع، فإن استندتم فيه إلى الاستقراء كان ضعفه ظاهراً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ المجموع لم لا يكون علّة؟

قوله: الأفراد ليست بعلّة، فكذلك المجموع.

قلنا: بالاعتبار الذي عقلتم كون المجموع متّصفاً بالمجموعيّة، اعقلوا كونه متّصفاً بالعلّيّة.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ صحّة الحاسة جاز أن تكون علّة.

قوله: صحّة الحاسة حكم يرجع إلى المحلّ فلا يفيد الحكم الراجع إلى الجملة.

قلنا: هذا ينتقض عليكم بالحياة الحالّة في المحلّ المقتضية حكم الحيّة للجملة.

و أمّا رابعاً: فلأنّ انتفاء الموانع أو الآفات صالحة لذلك.

قوله^(٢): إنّها عديمة.

قلنا: إن عنيتم بها العدم المطلق فهو ظاهر البطلان، وإن عنيتم بها عدم الملكة فله حظّ

من الوجود، فجاز أن يكون علّة في الإدراك الذي هو أمر نسبيّ لا تحقّق له عيناً.

و أمّا خامساً: فلأنّ الوجود صالح لذلك.

قوله: التضادّ في المتقضي يستلزم التضادّ في الاقتضاء.

قلنا: مذهبكم أن الوجود زائد على الماهيّات، وأنّه متماثل، فكيف يصحّ منكم هذا في

الوجود؟ نعم، لو عللنا بالماهية لزم ما ذكرتم.

وَأَمَّا ^(١) سادساً: فلأننا لو سلّمنا أَنَّ الوجودين متضادّان لكن لا نسلّم أَنَّ تضادَّ العلّة يقتضي تضادَّ المعلول. وقد أسلفنا في هذا قانوناً.

وَأَمَّا سابعاً: فلم لا يجوز أن تكون الحياة علّة لذلك بشرط أحد هذه الأمور التي عدّدتموها ^(٢).

وَأَمَّا ثامناً: فلو سلّمنا جميع ما ذكرتموه لكن جاز أن تكون حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، فلا يلزم اشتراكهما في المقتضي. فهذا خلاصة ما يقال عليهم.

وَأَمَّا النافون للزائد ^(٣) فاحتجّوا بأن الإدراك إن كان غير العلم فإن كان هو الإحساس استحالة تحقّقه في ذاته تعالى، وإن كان غيره فهو غير معقول.

وهذا ضعيف؛ لأنّه إن عني بعدم المعقوليّة استحالة اتّصافه تعالى به؛ كما يقال كون الجسم مجرداً غير معقول، فهو نفس المتنازع فلا يصادرون به، وإن ^(٤) عني به عدم التعقّل فإنّه لا يصحّ منهم نفيه، فإنّ النفي يستدعي التعقّل كما يستدعيه الثبوت.

واحتجّوا أيضاً ^(٥) بأنّه لو كان مدركاً لجاز أن يدرك بعد أن لم يكن مدركاً فتغيّر.

والجواب: إنّ التغيّر في التعلّق، فلا يلزم منه التغيّر في الصفات الحقيقيّة.

واحتجّوا ^(٦) أيضاً بأنّه يلزم أن يكون ملتبذاً متألّماً من حيث إنّّه يدركهما.

والجواب: أنّ اللذة والألم نوعان من الإدراك لا يتحقّقان إلّا بتحقّق الشهوة والنفرة المستحيلتين ^(٧) في حقّه تعالى.

البحث التاسع: في أنّه تعالى باقٍ

لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّ الممكنات تنتهي إلى واجب الوجود وهو الله تعالى، كان هذا كافياً في

١. الف: أمّا. ٢. ب: + أو غيرها.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ١٧٣؛ شرح المواقف ٤٩٥.

٤. الف: فإن. ٥. شرح الأصول الخمسة ١٧٢.

٦. نفس المصدر ١٧٤ - ١٧٥. ٧. ب: المستحيلين.

المطلوب؛ لأنّه لو جاز عليه العدم لكان الشيء خارجاً عن^(١) حدّ الوجوب الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ، وهو محال بالضرورة.

واحتج جمهور المشايخ^(٢) بأنّه لو عُدّ بعد وجوده لكان مستنداً إلى علّة ولا علّة، والملازمة ظاهرة. وتحقيق بطلان التالي: أنّ العلّة منحصرة في الفاعل و طريان الضدّ وانتفاء الشرط، والكلّ باطل.

أمّا الفاعل فلاّن القدرة صفة مؤثّرة، والعدم نفي محض، فاستحال استناده إلى القدرة. و أمّا الضدّ فلاّنّه محدّث، والباري تعالى قديم، والقديم أقوى من المحدث، فكان اندفاع الضدّ بالقديم أولى من اندفاع القديم بالضدّ.

و أمّا انتفاء الشرط فلاّن ذلك الشرط يجب أن يكون قديماً، فإنّ المحدث لا يكون شرطاً للقديم، وإذا كان قديماً كان البحث في علّة عدمه كالبحث في عدمه تعالى وهذه الحجّة لا يخفى ضعفها، فالأولى الاعتماد على الأولى.

البحث العاشر: في أنّه تعالى متكلّم

لاخلاف في ذلك بين المسلمين وإنّما الخلاف في المعنى؛ فالمشهور عند المعتزلة أنّ الكلام هو^(٣) الحروف المسموعة المترتبة المنتظمة^(٤). والله تعالى متكلّم، بمعنى أنّه فاعل للكلام في جسم من الأجسام.

والدليل على التفسير أنّ المعقول من الكلام هو هذا، وغيره غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز إثباته.

و على إمكان الثبوت؛ أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور، وعلى وقوعه؛ السمع.

لا يقال: الاستدلال بالسمع في هذا المقام دور؛ لتوقّفه على ثبوت الكلام.

و أيضاً: فكلامه إن كان قديماً لزم الكذب في الإخبارات والسّفه فيها وفي غيرها، وإن كان حادثاً؛ فإن كان فيه لزم حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو محال، وإن كان في غيره

١. ب: من.

٢. ب: وهو.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥٢٨: المحصّل ٢٥٠؛ لباب العقول ١٥٤؛ تلخيص المحصّل ٢٨٩.

٤. انظر: البراهين في علم الكلام ١: ١٦٠.

فهو أولى بالصفة، وإن كان لا في محلّ فهو غير معقول.
لأنّا نقول: أمّا الأوّل فضعيف؛ لأنّ السمع يتوقّف على صدق الرسول، وصدق الرسول^(١) يتوقّف على ظهور القرآن الذي هو معجز، وأنّه مستند إلى الله تعالى وكيفيّة استناده إليه غير معلومة^(٢) الآن؛ فإنّه يجوز أن يكون قد فعله هو و يجوز أن يكون قد أقدره عليه. فإذا أخبر النبيّ الصادق باستناد^(٣) الكلام إليه بالفعل وجب المصير إليه.
و أمّا الثاني: فلا^(٤) نقول: إنّه حالّ في غيره ولا يجب اتّصاف ذلك الغير به، فإنّ المتكلّم: مَنْ فَعَلَ الكلام كالقاتل^(٥) والضارب، وإن كان الفعل قائماً بالغير.
و أمّا الأشاعرة فإنّهم عنوا بالمتكلّم مَنْ قام به معنىّ نفسانيّ مغاير للعلوم والإرادات وغير ذلك من المعاني النفسانيّة^(٦).
والمعتزلة قالوا^(٧): إن غنيتم به العلم فهو معقول، وإلا فلا، وستأتي تنمّة الكلام في هذا.

و استدلتّ الأشاعرة^(٨) على أنّه تعالى متكلّم بأنّه تعالى حيّ فيجب اتّصافه به أو بضدّه، وضدّه نقص والاعتراض^(٩) عليهم بمثل ما مرّ في السوالف.

البحث الحادي عشر: في المعاني والأحوال

لاخلاف في إثبات التعلّق بين العالم والمعلوم، والقادر والمقدور، وإنّما الخلاف في أنّ ذلك التعلّق هل هو بين الذات العالمة والمعلوم^(١٠)، وبين الذات القادرة والمقدور^(١١)، أو

١. ب: - و صدق الرسول. ٢. ب: معلوم.

٣. الف: بإستناد. ٤. ب، ج: فإنّا.

٥. هامش، الف: وفيه بحث، وذلك أنّ القتل تأتّر وهو قائم بالفعل.

٦. انظر: الإنصاف للباقلانيّ ١٦٠؛ لمع الأدلّة ٩١ - ٩٢؛ تلخيص المحضّل ٢٨٩.

٧. انظر: المطالب العالية ٣: ٢٠٧.

٨. انظر: المطالب العالية ٣: ٢٠٦؛ نهاية الإقدام ٢٦٨.

٩. هامش ج، الف: لا نسلم أنّ للكلام ضدّاً، ولا نسلم أنّه إذا لم يتّصف بضدّه وجب أن يتّصف بضدّ آخر،

١٠. ب، م: و بين المعلوم.

١١. ب: المقدورة.

بين صفة قائمة بالذات حقيقة^(١) مغايرة لها وبين المعلوم والمقدور؟ فجماعة قالوا: إنَّ التعلُّق بين الذات وبينهما، وهو^(٢) مذهب الأوائل^(٣).

و آخرون قالوا بالثاني، ثمَّ اختلفوا؛ فذهبت الأشاعرة إلى أنَّ تلك الصفة معلومة ثابتة في حدِّ نفسها، عبَّروا عنها بالمعنى.

و ذهب أبو هاشم إلى أنَّ تلك الصفة غير معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة^(٤) ولا معدومة، عبَّروا عنها بالحال.

احتجَّت الأشاعرة^(٥) بأنَّ كونه^(٦) تعالى عالماً إمَّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً. والأوَّل باطل، وإلَّا لكان عدم المقابل، والمقابل إن كان جهلاً بسيطاً - أعني عدم العلم - كان العلم ثبوتياً؛ ضرورة كونه عدم العدم^(٧)، وإن كان مركباً فهو^(٨) محال؛ لأنَّه لا يلزم من عدم هذا المقابل حصول العلم للمحلِّ، وإذا كان ثبوتياً فهو غير الذات؛ لأنَّ المفهوم من القادرية والعالمية متغاير، فلو كانا نفس حقيقته لزم مغايرة الحقيقة لنفسها. ولا يجوز أن يكون أمراً إضافياً، وإلَّا لتوقَّف على ثبوت المعلوم والمقدور، هذا خلف؛ فثبت أنَّ كونه قادراً عالماً أمرٌ ثبوتي ليس إضافياً، وهو زائد على ذاته، وهو المعنى بالصفات والمعاني. وأيضاً: إنَّا نعلم كونه عالماً ونعلم كونه قادراً، ولو كان المرجع بهذين إلى الذات لكان العلمان واحداً. والتالي باطل لاختلافهما، ولأنَّ أحدهما لا ينوب مناب صاحبه، فلا بدَّ من أمر زائد على الذات هو القدرة والعلم.

و أيضاً: الواحد ممَّا عالم بعلم، فكذا في الغائب. والجامع بينهما ما يشتركان فيه من كون كلِّ واحد منهما يفعل الأفعال المحكمة الدالَّة على ثبوت^(٩) هذا المعنى.

والجواب عن الأوَّل: أن نقول: لمَّ لا يجوز أن يكون العلم عبارة عن حضور الماهية عند العالم، وحضور الشيء عند نفسه ليس أمراً زائداً على ذاته؟ أو نقول: إنَّ العلم عبارة عن

١. ب: حقيقة. ٢. الف: وهذا.

٣. انظر الأقوال في: نهاية الإقدام ١٣٤؛ المحصل ٢٦١؛ تلخيص المحصل ٣٠٢.

٤. ب: - ولا موجودة. ٥. انظر: تلخيص المحصل ٣٠٢.

٦. ب: بأنَّه كونه. ٧. الف، ج: للعدم.

٨. الف، ج: وهو. ٩. الف، ج: ثبوته.

عدم المادة؟

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون القدرة والعلم عين الذات في الخارج وإن تغايراً في
الذهن؟

سلمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون إضافياً، وثبوته في الذهن، وأما في الخارج فالثابت
منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم والمقدور؟

وعن الثاني: أن التغاير في العلم يستلزم تغاير الحثيَّات والاعتبارات لا تغاير
الحقائق، فإننا نعلم وجود واجب الوجود ونشكّ في أن وجوده زائد على ذاته أم لا؟ ولا
يستلزم ذلك المغايرة في الخارج بين الوجود وكون الوجود زائداً. وأيضاً نعلم الذات
ونشكّ في سلب أشياء عنها مع عدم استلزام ذلك كون السلب مغايراً للذات خارجاً.
واعلم أن الخطأ نشأ لهؤلاء القوم من^(١) أخذ الاعتبارات الذهنية مقيسة على الأمور
الخارجية.

وعن الثالث: ما قدّمناه مراراً.

وأما أبو هاشم وأصحابه فقد أثبتوا لله تعالى حالة بكونه قادراً، وحالة بكونه عالماً،
وبكونه حياً، وكونه موجوداً ومريداً وكارهاً^(٢). ويثبتون هذه الأحوال في الشاهد،
ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الأحوال توجب هذه الأحوال، إلاّ كونه مريداً
وكارهاً؛ فإنهما يجبان له لوجود^(٣) إرادة وكراهة لا في محلّ.

والسابقون زماناً على أبي هاشم لم يتعرّضوا لهذه الأحوال بثبوت ولا انتفاء. وأبو عليّ
وأبو القاسم وأبو بكر ابن^(٤) الأخشاد^(٥) وأبو الحسين البصريّ صرّحوا بانفتانها^(٦).
واحتجّ أبو هاشم^(٧) على إثبات الأحوال مطلقاً بأننا نعلم ذاته تعالى ثم نعلمه قادراً
عالماً وغير ذلك من صفاته. وهذه العلوم متخالفة؛ لأنّ أحدها لا ينوب مناب الآخر. فلو
كانت هذه العلوم تتعلّق بذاته فقط لما اختلفت، فلا بدّ من أمر زائد يدخل في ضمن العلم

١. ب، ج، م: + حيث.

٢. ب: بالوجود.

٣. في المصادر: الإخشيد، وقد مرّت ترجمته.

٤. انظر: نهاية الإقدام ١٣١.

٥. انظر: نهاية الإقدام ١٣١ - ١٣٢.

٦. ليس في: ب.

٧. انظر: نفس المصدر.

بكل واحد من صفاته تعالى^(١)، والمعاني باطلة، فلا بدّ من القول بالأحوال. واحتجّ لإثبات حالة القادر بأنّ صحّة الفعل إن دلت عليها في الشاهد دلت عليها في الغائب. والمقدّم ثابت، فالتالي مثله.

بيان الشرطيّة: القياس. والجامع ما اشتركا فيه من الصحّة. وبيان صدق المقدّم أنا نجد جملتين في الشاهد اشتركتا في سائر الصفات وصحّ من إحداهما^(٢) الفعل دون الأخرى، فلا بدّ من مايز، وذلك المايز يرجع إلى الجملة؛ لأنّ الفعل صحّ من الجملة فيكون المؤثّر فيه أمراً راجعاً إلى الجملة؛ لأنّ ما يضاف إلى بعض الجملة فهو كالمضاف إلى غير تلك الجملة.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المصحّح هو القدرة أو البنية؟
لأنّا نقول: القدرة والبنية موجودتان في بعض الجملة فتكون الصحّة راجعة إلى ذلك البعض.

واحتجّ لإثبات حالة العالم بأنّ الواحد ممّا إن كان ذا حال راجعة إلى الجملة بكونه عالماً، كان الغائب كذلك. والمقدّم ثابت، فالتالي مثله، والشرطيّة قد مرّت. وبيان صدق المقدّم: أنّه لو لم يكن لنا حالة بكوننا عالمين راجعة إلى جملتنا، لَمَا كان هناك إلّا العلم القائم بالقلب، وذلك يستلزم جواز تعلّق العلم القائم بجزء من القلب بزيد، وتعلّق الجهل القائم بالآخر به^(٣) فلا يتنافى الجهل والعلم^(٤) مع اتّحاد المتعلّق لتغاير المحلّ وهما ضدّان، هذا خلف.

أمّا إذا جعلنا حال^(٥) العلم عائداً إلى الجملة وكذلك الجهل، لزم التضادّ، وإن تغاير المحلّ لاستحالة وجودهما غير موجبين.

واحتجّ لإثبات حالة الحيّ بالقياس على الشاهد، والجامع ما ذكره. وبيان ثبوت الحكم في الأصل: أنّ الواحد ممّا يصحّ أن يقدر ويعلم، فيفارق الجماد، فلا بدّ له^(٦) من

٢. الف، ج: إحداها.

٤. م: العلم والجهل.

٦. الف، م: - له.

١. من: م.

٣. هامش الف: أي بجزء من القلب.

٥. ب، م: - حال.

أمر، وذلك الأمر لا يرجع إلى المحلّ، بل إلى الجملة؛ لأنّ الجملة هي التي يصحّ عليها أن (تقدر و تعلم)^(١)، فلا بدّ و^(٢) أن يكون المصحّح راجعاً إليها. ولا يجوز أن يكون معنى وإلا لكان مثلاً للتأليف، فبقي أن يكون صفة.

و هذه الحجج عندي ضعيفة:

أما الأولى: فلأننا نقول: إنّ لا بدّ من أمر زائد في التعقّل^(٣)، أمّا في الخارج فلا. سلّمنا، لكن لم لا يكون الزائد هو الأحكام المعلومة^(٤) لذاته تعالى كصفة الفعل الداخلة في ضمن العلم بأنّه تعالى قادر، وتبيّنه للمعلوم وتعلّقه به الداخل في ضمن العلم بأنّه تعالى عالم، وكذا في سائر الصفات.

و أبو الحسين البصري^(٥) قال: إنّ تبيّنه للمعلوم حالة لذاته. و يجوز أن يكون أبو الحسين قد أطلق على هذا اسم الحالة بالمجاز من وضعهم؛ فإنّهم يطلقون الحال على كلّ وصف مقصور على الذات لا يحتاج في العلم به إلى غير الذات. نعم، التبيّن حكم، والحكم قد بيّنا^(٦) أنّه لا بدّ فيه من العلم بأمر غير الذات، والتبيّن للمعلوم لا بدّ فيه من المعلوم. ولا شك في أنّه زائد على الذات، فليس كونه عالماً مقصوراً على الذات، فهو حكم لا حال. وأما الثانية: فلأنّ الشرطيّة فيه ممنوعة، والقياس قد بيّنا أنّه غير مفيد لليقين خصوصاً مع قيام الفارق. ولا شك في ثبوت الفرق بين الشاهد والغائب، وإلا لما صدق قياس أحدهما على الآخر، فيجوز أن يكون مستند الفرق في الحكم هو الفرق في الذات.

وأيضاً: أثبتّم^(٧) الحالة في الشاهد لحصول^(٨) ذاتين متساويتين^(٩) فيه مع صحّة الفعل من إحداهما دون الأخرى فأوجبتم المايز. وهذه الدلالة لا تتمّ في الغائب إلا إذا أثبتّم له ذاتاً مساوية له، ثمّ وجدتم الفرق في الصحّة فأسندتموه إلى الحال. سلّمنا، لكن لا نسلم صدق المقدّم، فإنّه مبنيّ على تساوي الذوات، وقد بيّنا بطلانه.

٢. الف: - و.

١. من م. و باقي النسخ: يقدر و يعلم.

٤. الف: م: المعلولة.

٣. م: العقل.

٦. الف: ثبت.

٥. انظر: المطالب العالية ٣: ١٤٣.

٨. م: بحصول.

٧. ب: أثبتتهم.

٩. الف: متساويين.

وكيف يعقل التساوي من كلّ وجه مع حصول الانثنيّة؟

سَلَمْنَا، لكن قولكم: إنّه لا بدّ من مايز راجع إلى الجملة، غيرُ معقول؛ فإنّكم إن عنيتم به أنّ ذلك الأمر الواحد مع وحدته يكون حاصلًا في جميع أبعاد الجملة فهو باطل قطعاً، لا ممتنع حصول عرض واحد في محالّ كثيرة، وإن عنيتم به توزّع أجزاء ذلك المايز بأجزاء الجملة^(١) لم يكن ذلك المايز حالة واحدة راجعة إلى الجملة.

سَلَمْنَا، لكن لا نسلم أنّ ذلك المايز يرجع إلى الجملة.

قوله: لأنّ الفعل صحّ من الجملة.

قلنا: ما يُعنى بالصحّة من الجملة؟ إن عنيتم به أنّ صحّة الفعل بأعمال كلّ الجملة فهو باطل؛ لأنّا نشاهد أنّ المشي إنّما يحصل بالرجل، والكتابة باليد، وغير ذلك. وإن عنيتم به أنّ صحّة وقوع الفعل إنّما تحصل باعتبار أحوال راجعة إلى الجملة - وهو الداعي والإرادة - فهو باطل.

أما أولاً: فللمنع من وجود حالة راجعة إلى الجملة، فإنّ ذلك عين النزاع.

و أما ثانياً: فلاّتا بعد تسليم أنّ الصحّة لا بدّ لها من حالة راجعة إلى الجملة نمنع أن تكون الصحّة راجعة إليها.

سَلَمْنَا أنّ الصحّة راجعة إلى الجملة، لكن لا نسلم أنّ مقتضي لها راجع إلى الجملة.

قوله: لأنّه لو كان راجعاً إلى البعض لكان كالمضاف إلى غير الجملة.

قلنا: هذا ممنوع.

و أمّا الثالثة: فضعيفة. وقد عرفت بطلان القياس وعرفت^(٢) أنّ قولهم: الصفة راجعة إلى الجملة، غير معقول.

قوله: لو لم تكن الحالة لنا بكوننا عالمين راجعة إلى الجملة، لجاز قيام العلم بجزء من القلب، والجهل بآخر، ويتعلّقان بواحد.

قلنا: لمّ لا يجوز أن يكون جزء واحد من القلب يتعيّن للمحلّيّة للعلم والجهل على البذل؛ كما يتعيّن القلب لها من دون أجزاء البنية؟

سَلَمْنَا، فَلَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَجْمُوعُ أَجْزَاءِ الْقَلْبِ مُحَلًّا لِهَمَا عَلَى التَّعَاقُبِ؟
قَالُوا: لِأَنَّهُ يَكُونُ مِثْلًا لِلتَّأْلِيفِ،

قَلْنَا: مَدْفُوعٌ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلِلْمَنْعِ مِنْ ثُبُوتِ التَّأْلِيفِ حَتَّى تَتَحَقَّقَ الْمِثَالَةُ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّ التَّأْلِيفَ يَخْتَصُّ بِمَحَلِّينَ لَا غَيْرَ، وَالْعِلْمُ بِأَكْثَرِ.

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلَأَنَّ التَّسَاوِيَّ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّسَاوِيَّ مُطْلَقًا.

لَا يُقَالُ: يَلْزِمُ انْقِسَامَ الْعِلْمِ لَانْقِسَامِ الْمَحَلِّ، لِأَنَّا نَقُولُ: يَرُدُّ^(١) فِي التَّأْلِيفِ وَالْحَالِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الرَّابِعَةُ: فَقَدْ بَيَّنَّا ضَعْفَ قِيَاسِهَا^(٢). وَ مَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَصْلِ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ فَقَدْ

مَضَى. وَ نَزِيدُ هَاهُنَا أَنْ نَقُولَ: إِنْ عَنِيتُمْ بِصِحَّةِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ صِحَّةَ التَّبَيِّنِ وَ صِحَّةَ صُدُورِ

الْفِعْلِ بِحَسَبِ الدَّاعِي، لَمْ يَصَحَّ قِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ الْحَالِ، وَ إِنْ عَنِيتُمْ بِهِمَا صِحَّةَ

اِخْتِصَاصِهِ بِحَالَةِ الْقَادِرِ وَالْعَالَمِ، مَنَعْنَا ثُبُوتَ الْأَحْوَالِ؛ فَإِنَّهُ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ. وَ بَاقِي الْإِيرَادَاتِ

الْمَاضِيَةِ آتِيَةٌ هَاهُنَا. وَ لَا يَخْفَى ضَعْفُ هَذِهِ الْحُجَجِ، مَعَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ مِنْهَا فِي غَايَةِ الْإِسْتِبْعَادِ.

وَاحْتِجَّ نَفَاةَ الْمَعَانِي^(٣) بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: لَوْ ثُبِتَ لِلْوَاجِبِ صِفَةٌ فَتِلْكَ الصِّفَةُ إِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً لَزِمَ اثْنَيْنِ الْوَاجِبِ، وَ سَيَأْتِي

بَيَانُ وَحْدَتِهِ. وَ إِنْ كَانَتْ مُمْكِنَةً؛ فَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ غَيْرَهُ لَزِمَ انْفِعَالُهُ عَنِ الْغَيْرِ، هَذَا خَلْفٌ. وَ إِنْ

كَانَ ذَاتُهُ لَزِمَ اجْتِمَاعُ الْقَبُولِ وَالْفِعْلِ لَذَاتٍ وَاحِدَةٍ، هَذَا خَلْفٌ.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ الْبَارِي مُفْتَقِرًا فِي كَوْنِهِ عَالِمًا وَ قَادِرًا إِلَى الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ، لَزِمَ احْتِيَاجُ

الْوَاجِبِ، وَ سَيَأْتِي بَيَانُ غِنَاهُ^(٤).

الثَّالِثُ^(٥): لَوْ كَانَتْ الصِّفَاتُ قَدِيمَةً لَكَانَتْ مَسَاوِيَةً لَذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالَى أَوْ يَكُونُ

الْوَاجِبُ مَرْكَبًا. وَ التَّالِي بِقِسْمِيهِ^(٦) بَاطِلٌ، فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ. بَيَانُ الشَّرْطِيَّةِ: إِنَّ الصِّفَاتَ قَدْ شَارَكَتِ

الذَّاتَ فِي الْقِدَمِ، فَإِذَا أُنْ تَكُونُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا؛ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ لَزِمَ

١. الف: يردّد. ٢. ب: قيامها.

٣. هامش ب: في زيادة الصفات. ٤. م: غنائه.

٥. هامش ب عنوان: في أَنَّ الوجود زائد على الماهية.

٦. ليس في: ب.

الأول، وإن كان الثاني لزم الثاني، وإن كان الثالث لزم الأول؛ لأنه^(١) من الصفات المميّزة الكاشفة عن الحقيقة؛ فإنّنا إذا أردنا تمييز الله تعالى عن غيره لم يمكننا ذلك إلاّ بكونه قديماً، والصفات المميّزة^(٢) إذا اشتركت بين شيئين كانا متساويين، وإلاّ لم تكن مميّزة.

الرابع: كونه قادراً عالماً من الصفات الواجبة، فلا تعلّل. أمّا المقدّم فلاّنه لولا ذلك لجاز خروجه من كونه قادراً عالماً إلى عدمهما، وذلك محال. و^(٣) أمّا الشرطيّة فظاهرة. الخاص: يلزم ثبوت قدماء كثيرة، وذلك كفر بإجماع المسلمين^(٤).

السادس: لا دليل على هذه الصفات فيجب نفيها.

السابع: لو كان الباري تعالى^(٥) عالماً بالعلم لكان علمه مثل علمنا، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا كان عالماً بالعلم كان له تعلّق بالمعلوم على الوجه الذي يتعلّق (به علمنا)^(٦) فيكون مماثلاً له، لأنّهما معنيان غير متضادّين ينتفيان بضدّ واحد. أمّا عدم تضادّهما فظاهر، و أمّا انتفاؤهما بضدّ واحد فلاّنا لو قدرنا حلول علم الله تعالى في قلوبنا مع حلول علمنا بذلك المعلوم فينا، ثمّ طرأ^(٧) الجهل فلا شكّ في انتفاء علمنا؛ فإن انتفى العلم القديم ثبت المطلوب، وإلاّ لزم علمنا بشيء مع الجهل به، هذا خلف. وإذا اتّصف العلمان بهذه الصفات ثبت تماثلهما؛ لأنّ السواد معنى لا ينفي البياض والحموضة (وينفي البياضين)^(٨) ولا فرق بينهما إلاّ أنّ البياض والحموضة مختلفان، وأنّ البياضين متماثلان. فعلمنا أنّ الواحد لا ينفي المختلفين غير المتضادّين. وبيان بطلان التالي: أنّه يلزم منه إمّا قِدَمُ عِلْمِنَا أو حدوث علمه تعالى، وهما محالان.

الثامن: واجب الوجود يعلم ما لا يتناهى ويقدر على^(٩) ما لا يتناهى، فيلزم أن يكون

١. هامش ج: أراد أنّه أخصّ الصفات، والاشترار فيه يستلزم التساوي في الذات.

٢. الف: المميّزة.

٣. الف: -و.

٤. هامش ج: قال فخر الدين: القدماء من الذوات لم يقل به أحد من المسلمين، وأمّا الصفات فقد قال به من أصحابنا. انظر الأقوال في: أصول الدين للبغدادي ٩٠؛ تلخيص المحصل ١٢٥. وفي المصدر الأخير إشارة إلى القدماء الخمسة عند الحرانبيين.

٥. م: - تعالى.

٦. الف: إطراء. م: ظهر.

٦. الف: علمنا به.

٩. الف: - على.

٨. م: -.

فيه علوم وقُدَر لا تتناهى. ووجود ما لا يتناهى محال، ولأنَّ العلم بالعلم يقتضي ثبوت علم آخر، ويتسلسل.

التاسع: لو كان الله تعالى قادراً بالقُدرة لما كان قادراً على خلق الأجسام، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنا غير قادرين عليها، ولا علّة^(١) بذلك إلا كوننا قادرين بالقُدَر، فوجب مساواته تعالى لنا.

أما المقدّمة الأولى: فلأنّا لو قدرنا عليها لكان إمّا أن يكون على سبيل الاختراع، أو التولّد. والأوّل باطل بالضرورة، فإنّا نعلم أنا غير قادرين على وجود الأجسام، وإلاّ لصحّ ممّا اخترعها في أوعية مشدودة الرؤوس عند حصول الداعي. والثاني^(٢) باطل؛ لأنّ السبب المولّد^(٣) لا بدّ وأن يختصّ بجهة، وإلاّ لكان توليده للجسم في جهة دون غيرها ترجيحاً من غير مرجّح، ولا سبب لذلك إلاّ الاعتماد. ونحن قادرون على أجناسه. ومع ذلك يستحيل أن يقع الأجسام به، وإلاّ لكنا إذا أدخلنا أيدينا في الرّقّ المشدود، واعتدنا بأيدينا فيه نكون فاعلين للأجسام. وهو باطل، وإلاّ لزم أن يظهر ذلك في الرّقّ، وأن يمتلئ كامتلائه بالهواء.

لا يقال: لم لا يحصل مانع يمنع من^(٤) وجود الأجسام؛ لأنّا نقول: المانع لا يعقل إلاّ وأن يكون له علاقة بالأجسام، وذلك إمّا بأن^(٥) يكون ضدّاً لها كالفناء، أو بأن يكون مانعاً لوجود الشرط، كالماء المانع من وجود الحيّز^(٦). والأوّل باطل، وإلاّ لزم فناء جميع الأجسام به. والثاني كذلك، لأنّا متحرّكون قطعاً؛ فإنّما أن يقال بالخلاّ، وهو يدفع ما ذكرتم، أو بالتخلخل^(٧) والتكاثف فيجوز مثله في مسألتنا.

وأمّا المقدّمة الثانية: فلأنّ القُدَر في الشاهد قد اشتركت في هذا الامتناع، فلا بدّ لها من

٢. ب: والتالي.

٤. ليس في: ب.

٦. ب: الحرّ.

١. الف: علّة.

٣. الف: المتولّد.

٥. الف: أن.

٧. هامش الف: التخلخل الحقيقي أن يعدم المقدار الصغير و يوجد المقدار العظيم كالماء إذا أغلى. والتكاثف الحقيقي هو أن يعدم المقدار العظيم و يوجد المقدار الصغير كالماء... والتخلخل هو ازدياد الجسم من غير انضمام شيء آخر إليه كمثل الماء إذا غلي، والتكاثف هو نقصه من غير أن ينقص منه شيء.

مشارك يقتضيه، ولا مشترك إلّا كونها قُدراً.

واعلم أنّ هذه الوجوه وإن كان بعضها لا يخلو من ضعف إلّا أنّ في جعلتها ما يوجب الجزم بهذا المطلوب.

تتمّة كلام في هذا الباب يشتمل على مسائل

مسألة: قد بيّنا فيما سلف من كتابنا أنّ الوجود زائد على الماهية، وعَيْننا به هناك أنّ وجود الممكنات كذلك. أمّا وجود واجب الوجود فقال قوم: إنّ ذلك، وقال آخرون: إنّ نفس حقيقته. وهو الحقّ عندي لوجهين:

الأول: أنّه لو كان زائداً لكان ممكناً لافتقاره إلى ذات يقوم بها؛ ضرورة عدم استقلاله بنفسه في القيام. والتالي باطل؛ لأنّ علته إن كانت خارجية افتقر إلى الغير، وإن كانت نفس الماهية فإن كانت مع وجود المعلول لزم اشتراط الشيء بنفسه، أو مع وجود آخر لزم ترامي الوجودات^(١)، وإن كانت لا مع الوجود لزم تأثير المعدوم في الموجود. هذا خلاصة ما عوّل عليه الشيخ في كتبه^(٢).

الثاني: أنّ الوجود ممكن لما بيّنا، والإمكان لا يعرض للوجود من حيث هو وإلّا لزم جواز اتّصاف الوجود بالوجود والعدم، هذا خلف. فإذا إنّما^(٣) يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود، فلو كانت الماهية مؤثّرة فيه - مع أنّ المؤثّر نسبته إلى الأثر نسبة الوجوب - لزم توارد نسبتي إمكان وجوب، لشيء واحد بالقياس إلى واحد، هذا خلف. اعترضوا على الأول من وجوه:

الأول: إنّ مغالطة؛ لأنّ الوجود لا ينسب إلى الوجود والعدم، فلا يصدق عليه الإمكان. الثاني: إنّ المؤثّر فيه الماهية من حيث هي هي، لا بقيد الوجود والعدم. ولا يلزم من سقوط درجة الوجود عن الاعتبار إدخال العدم فيه؛ فإنّ لوازم الماهية كزوجية الاثنين

١. ب: الموجودات.

٢. انظر: إلهيات الشفاء ٣٤٣ - ٣٤٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠، ١٠٤؛ تلخيص المحصل

٣. الف: فإنّما.

معلولة لها، سواء أخذت بقيد الوجود، أو لا به^(١).

الثالث: أن هذا يرد في العلة القابلية^(٢) للوجود مع أنه باطل بالاتفاق.

الرابع: الجنس علة لقوام النوع لا على معنى أن يكون الجنس موجوداً، ثم يكون علة للنوع، بل هو من حيث هو علة للنوع.

والجواب عن الأول: أنه مؤكد لقولنا لا إنه مبطل؛ لأننا قلنا: لو كان زائداً لكان ممكناً في نفسه من حيث افتقاره إلى محلّ يقوم به. وهذا قطعي، لكن الإمكان لا يعرض للوجود^(٣) بانفراده.

وعن الثاني: أن الماهية لا تخلو إما أن تؤخذ^(٤) مع الوجود أو مع العدم، أو تؤخذ لا معهما، أو تؤخذ من حيث هي هي^(٥). و الماهية مأخوذة بالثاني. والثالث لا شك في أنها غير صالحة للإيجاد؛ ضرورة أن المعدوم لا يؤثر في الوجود. وهي بالمعنى الرابع لا توجد^(٦) إلا في العقل، فيستحيل أن تكون علة لأمر موجود. و بالجملة فالعقل قاضٍ بوجوب وجود الموجد. و زوجية الاثنين إنما تكون الماهية^(٧) (علة لها)^(٨) من حيث هي هي إذا كانت ذهنية، أما إذا أخذت الزوجية في الخارج استحال أن تكون الماهية مأخوذة من حيث هي هي.

و هاهنا نوع من التحقيق، وهو أن لوازم الماهية إذا أخذت من حيث هي موجودة في الذهن غير؛ وإذا أخذت من حيث هي موجودة في الخارج، غير. وبالمعنى الأول تستند إلى الماهية من حيث إنها في الذهن، وبالمعنى الثاني تستند إليها من حيث إنها في الخارج. وإذا أخذت من حيث هي هي كانت معقولة صرفة، وكانت معلولة لماهية^(٩) هي كذلك. ولما اتفقت اللوازم في^(١٠) الأحوال الثلاث^(١١) اتفاق المعنى المعقول والخارجي،

٢. كذا في النسخ و لعله: القابلة.

٤. م: توجد.

٦. ج: لا تؤخذ.

٨. ليس في: ب.

١٠. ب: ففي.

١. أي لا بقيد الوجود.

٣. ب: الموجود.

٥. الف، ج: - هي.

٧. ب: + مأخوذة.

٩. الف: للماهية.

١١. ج: - الثلاث.

ظُنَّ أَنَّهَا واحدة بالشخص في الجميع. فأورد الظانُّ ما أورد بمقتضى ظَنِّه، والتحقيق ما قلناه. وعن الثالث: أنَّ قبول الماهية للوجود أمر اعتباريٍّ ليس كقبول الجسم للسواد. وأكثر الخطأ في هذه المواضع إمَّا نشأ من أخذ الأمور الذهنية مقيسةً على الأمور الخارجية. وهذا^(١) هو الجواب عن الرابع، فهذا ما ذكروا على هذه الحجة.

وأمَّا الثانية: فهي عندي ضعيفة؛ لأنَّ الوجود إذا نسب إلى الماهية من حيث هي قابلة، كان مغايراً له إذا نسب إليها من حيث هي فاعلة، ومع تغير النسب لا يلزم ما ذكروه. واحتجَّ القائلون بالزيادة بوجوه^(٢):

أحدها: أنَّ الوجود من حيث هو هو واحد، لما بيَّنا؛ فهو إن اقتضى العروض ثبت المطلوب، وإن اقتضى عدم العروض لزم إمَّا كون الممكنات نفس وجوداتها، أو عدمها، وإن لم يقتضِ أحدهما اقتصر إلى علّة.

الثاني: أنَّ حقيقته^(٣) تعالى غير^(٤) معلومة، ووجوده معلوم^(٥).

الثالث: أنَّ المقتضي للتأثير إن كان هو الوجود من حيث هو، فكلَّ وجود كذلك، فلا ممكن. وإن كان هو المجرّد كان للسلب مدخل في التأثير.

الرابع: الوجود طبيعة^(٦) نوعيّة، فإن اقتضى العروض في البعض اقتضاه في الكلّ.

أجاب بعض المحقّقين^(٧) عن الأوّل بأنَّ الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات، فليس نفس ماهيتها ولا جزءاً منها، بل هو لازم عارض عروض البياض للبياضات الخاصّة. والمقول بالتشكيك لا يلزم من اشتراكه اشتراك أنواعه فيما يقتضيه، كالنور المقتضي في بعض معروضاته - كنور الشمس - لإبصار الأعشى دون غيره. وعن الثاني: أنَّ المعقول هو المقول بالتشكيك، وهو أمر ذهنيّ لازم لحقيقته^(٨) التي هي الوجود الخاصّ^(٩).

٢. شرح المواقف: ٩٥.

٤. ب، ج، - غير.

٦. الف: طبيعيّة.

٧. انظر: تلخيص المحصل ٩٧ - ٩٨؛ كشف المراد ٨.

٩. هامش الف: الوجود المعلوم.

١. ليس في: ب.

٣. الف: حقيقة الله.

٥. ب، ج، غير معلوم.

٨. ب: حقيقة.

وعن الثالث: أنَّ المقتضي إنَّما هو وجوده الخاصَّ به المخالف لغيره في نوعيته، وإن شاركه في مطلق الوجود الذهني.

وعن الرابع: بالمنع.

واعلم: أنَّ حاصل هذه الأجوبة يرجع إلى شيء واحد، وهو أنَّ الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات. والمقول على أشياء بالتشكيك خارج عنها.

وعندي فيه إشكال، و تحريره ما أقوله، وهو: أنَّ الوجود من حيث هو إما أن يكون صدقه على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي أو المعنوي^(١)؛ فإن كان الأوَّل سقطت هذه الوجوه إلَّا أنَّه مخالف للجواب، وإن كان الثاني فلا بدَّ أن^(٢) يكون لكلِّ ما صدق عليه ذلك الوجود العامُّ حصَّةٌ منه خاصَّةٌ به نوع له؛ لأنَّ ذلك الوجود يكون جنساً؛ لاستحالة تعقُّل ذلك الخاصَّ دون العامِّ، و تقدِّمه في الوجودين إن كان يلحقه الوجود. وهذه خواصُّ الذاتيّ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: ذلك النوع إن كان مغايراً لماهيّة الله تعالى ثبت مطلوب القوم، وإن كان بنفس حقيقته لزم ما ذكره السائل من الوجوه. فالخلاص حينئذٍ إنَّما هو بكون الوجود مقولاً بالاشتراك اللفظي بين الواجب وغيره من الممكنات^(٣).

مسألة: استمرار وجود الشيء هل هو صفة زائدة على ذاته أم لا؟ الحقُّ^(٤) أنَّه زائد في الاعتبار، أمَّا في الخارج فلا؛ لأنَّ المعدوم قد يتَّصف بالاستمرار فإنَّما كما نعقل مقارنة الوجود لزمانين كذلك نعقله في العدم. ولو كان صفة ثبوتية لزم انّصاف المعدوم بالصفة الثبوتية، هذا خلف.

واعلم: أنَّ بعض المعاني المعقولة قد تعرض لبعضها. والبقاء الذي هو الاستمرار بهذه المثابة؛ فإنَّه قد يعقل^(٥) الذهن له بقاءً آخر وينتهي بانقطاع^(٦) الاعتبار العقلي. وأثبت أبو الحسين^(٧) البقاء صفةً لله تعالى قديمة قائمة به.

١. ب: أو المعنى. ٢. ب: ج: و: أن.

٣. سبق في أوَّل الكتاب اختيار المصنّف رحمه الله أنَّ الوجود مقول بالاشتراك المعنوي دون اللفظي.

٤. الف: والحق. ٥. ب: قد يعلّق.

٦. ب: بالانقطاع. ٧. ب: أبو الحسن.

و نفاء القاضي و جماهير^(١) المعتزلة^(٢).

و أثبت الكعبي^(٣) البقاء شاهداً و نفاء غائباً.

و احتج المثبتون^(٤) له بأن الذات لم تكن باقية، ثم صارت باقية، فتجدد البقاء مع عدم تجدّد الذات دالّ على الزيادة. و هو^(٥) ضعيف؛ فإنّه يدلّ على الزيادة الاعتباريّة لا على الخارجيّة.

و نُوقِضوا بالحدوث؛ فإنّ الذات لم تكن حادثة، ثمّ تصير حادثة.

و أيضاً: المعاد لم يكن معاداً ثمّ صار معاداً، فيلزم أن يكون كون الذات^(٦) معادة زائدة^(٧) عليها، و قد التزم به القاضي من الأشاعرة^(٨)، فقد ظهر من هذا أنّ الله تعالى باقٍ لذاته.

و أيضاً: فإنّه لو كان باقياً بالبقاء لكان ممكناً من حيث افتقاره في وجوده إلى تلك الصفة.

و أيضاً: إن قام البقاء بذاته تعالى لزم احتياجه إليه، فيستحيل احتياج الله تعالى إلى تلك الصفة، و إلّا جاء الدور، و إلّا لزم وجود صفة لموصوف غير قائمة به، هذا خلف.

و أيضاً: صفاته^(٩) باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

و أيضاً: البقاء إن لم يكن باقياً لم تكن الذات باقية به، و إن كان باقياً لزم التسلسل. أجابوا عن هذين بوجوه:

الأوّل: أنّ صفاته تبقى ببقاء الذات فلا تسلسل، و لا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

لا يقال لو جاز بقاء الصفات ببقاء الذات جاز أن تعلم الصفات بعلم الذات و تقدر

١. م. و جماعة.

٢. انظر الأقوال في: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ تلخيص المحصل ٢٩٢.

٣. انظر: أصول الدين للبغدادي ١٠٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ لباب العقول ٢١٠.

٤. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٩.

٥. م. و هذا.

٦. ب، ج. ذاته.

٧. ب، ج. زائد.

٨. انظر: الإنصاف للباقلاني ٥٨.

٩. م. + تعالى.

بقدرتها؛ لأننا نقول: التلازم حاصل بين الذات و الصفات، فبقاء أحدهما يستلزم بقاء الآخر بخلاف العلم والقدرة.

الثاني: الذات باقية بالبقاء، والصفات باقية لذاتها.

الثالث: قام بذاته تعالى بقاءه: أحدهما يقتضي بقاء الذات، والآخر^(١) بقاء الصفات. وهذه الأجوبة عندي ضعيفة.

أما الأول: فلأن البقاء من جملة الصفات فلو بقي بقاء الذات لزم الدور.

و أما الثاني: فلا أنه يلزم منه كون الصفات أولى بالذاتية من الذات^(٢)، ولأنه لما عُقِل

في بعض الأشياء البقاء من غير أمر زائد، فلم لا يعقل في الذات؟

و أما الثالث: فلأن بقاء الصفات مغاير لها ومن جملتها البقاء، فيكون له بقاء حال في

الذات مغاير له، و يلزم التسلسل إلا أن يقولوا: إن بقاء الصفات باقي لذاته، و حينئذ يعود الكلام إلى الوجه الثاني.

مسألة: ذهبت الأشاعرة^(٣) إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته تعالى قديم، وأنه

واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر أوجب له كونه تعالى متكلماً^(٤)؛ لوجوه:

أحدها: أن الطلب معنى من المعاني المعقولة، و لا يجوز أن يكون هو^(٥) القدرة والعلم

والحياة و غير ذلك من الصفات، و هو ظاهر إلا في الإرادة. وإنما كان مغايراً لها لأن وجود

كل واحد منهما قد يحصل بدون الآخر. أما الإرادة فكثيراً ما يريد الإنسان شيئاً و لا يطلبه

لتعذره، و أما الطلب فلأن السيد إذا أمر عبده عند السلطان طالباً إظهار تمرده ليتضح عذره

في عقوبته، فإنه في تلك الحال طالب غير مريد، و ذلك الطلب هو نفس الكلام.

و ثانيها: أن ذلك المعنى - أعني الطلب - باقي مع تغير الألفاظ الدالة عليه، أعني الكلام

اللفظي، فدل على التغير.

و ثالثها: قول الشاعر^(٦):

١. ب: + يقتضي. ٢. ب: - الذات.

٣. انظر: الإبانة عن أصول الديانة ٧٢: الإنصاف للباقلاني ١٦٢: لمع الأدلة ٨٩.

٤. ب: عالماً متكلماً. ٥. الف: هذه.

٦. هامش ج: هو الأخطل؛ كما في الإنصاف للباقلاني ١٦٢: لمع الأدلة ٩١: شرح المقاصد: ١٥٠. و هو

إِنَّ الْكَلَامَ لَسَفِي الْفَوَادِ، وَإِنَّمَا (جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْقَوَادِ دَلِيلًا)^(١) و رابعها: أَنَّهُ تَعَالَى مَوْصُوفٌ بِأَنَّهُ^(٢) مُتَكَلِّمٌ إِجْمَاعًا. فَذَلِكَ الْوَصْفُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا أَوْ مُحَدَّثًا، وَالثَّانِي بَاطِلٌ وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَالْأَوَّلُ هُوَ^(٣) الْمَطْلُوبُ. ثُمَّ نَقُولُ: ذَلِكَ الْقَدِيمُ إِنْ كَانَ هُوَ الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ فَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْحُرُوفِ حَادِثٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَتَالِيَةِ، وَالتَّأَخَّرُ مُحَدَّثٌ لِتَأَخَّرِهِ، وَالسَّابِقُ كَذَلِكَ لِتَقَدُّمِهِ عَلَى الْمُحَدَّثِ بِزَمَانٍ مُتَنَاهٍ، فُتِبَتْ أَنَّ الْقَدِيمَ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي غَيْرِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ.

و هذه الوجوه فاسدة:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَا تَأْتِي لَا نَعْقِلُ مَعْنَى يَغَايِرُ الْإِرَادَةَ هُوَ الْطَلِبُ. وَ مَا ذَكَرُوهُ مِنْ وَجُودِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِدُونِ الْآخِرِ فَهُوَ بَاطِلٌ، فَإِنَّمَا دَائِمًا مَتَى كُنَّا مُرِيدِينَ كُنَّا طَالِبِينَ. وَ لَا فَرْقَ بَيْنَ امْتِنَاعِ الطَّلِبِ لِتَعَدُّرِ الْمَطْلُوبِ، وَ امْتِنَاعِ الْإِرَادَةِ لِتَعَدُّرِ الْمَرَادِ. وَ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمِثَالِ فَهُوَ ضَعِيفٌ؛ فَإِنَّمَا نَقُولُ: إِنَّ السَّيِّدَ إِنَّمَا يَأْمُرُ بِذَلِكَ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ وَ لَا طَلِبٍ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَا تَهْ^(٤) يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ مَعْنَى غَيْرِ الْأَلْفَاظِ، وَ نَحْنُ نَقُولُ: ذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ الْإِرَادَةُ، فَإِنْ أَثْبَتُوا شَيْئًا آخَرَ فَعَلَيْهِمُ الْبِرْهَانُ.

وَأَمَّا الثَّلَاثُ: فَهُوَ ضَعِيفٌ؛ أَمَّا أَوَّلًا: فَلَعَدَمُ إِفَادَتِهِ الْيَقِينَ، بَلِ وَالظَّنَّ الْغَالِبَ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَا تَهْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِذَلِكَ تَصَوُّرَ الْكَلَامِ.

وَأَمَّا الرَّابِعُ: فَلَا تَأْتِي نَقُولُ: إِنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنَى^(٥) أَنَّهُ فَاعِلٌ لِلْكَلامِ لَا عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ فِي ذَاتِهِ تَعَالَى.

غياث بن غوث، الشاعر المشهور في عهد بني أمية. نشأ على المسيحية في أهل الجزيرة وأتصل بالأمويين فكان شاعرهم وأقام في دمشق، وله ديوان مطبوع. مات سنة ٩٠ هـ. راجع مزيد ترجمته في: الأغاني ٨: ٢٨٠؛ الشعر والشعراء ١١٤: الأعلام للزركلي ٥: ٣٦٥، ٣٦٨.

٢. ب، ج: إنه.

٤. الف، م: فإنه.

١. ليس في: ب.

٣. الف: - هو.

٥. ب: - بمعنى.

البحث الثاني عشر: في كونه تعالى صادقاً

المسلمون اتفقوا على ذلك، وأدلتهم مختلفة. أما طريقة المعتزلة فهي أن^(١) الكذب قبيح. وهو على الله تعالى محال، لما يأتي^(٢).
وأما الأشاعرة فلهم في ذلك طريقان:

الطريقة الأولى: أن الكذب نقص، وهو على الله تعالى محال^(٣).
الثاني: أن كلامه تعالى نفساني، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل؛ إذ الخبر يقوم في النفس على وفق العلم والجهل.
واستحدثت لهم طريقتان^(٤) أخرَيان:

إحدهما: أن الرسول ﷺ أخبر عن صدقه، والرسول صادق.
الثانية: أنه إن كان كاذباً بكذبٍ مُحدثٍ لزم قيام الحوادث به، هذا خلف. وإن كان كاذباً بكذبٍ قديمٍ لزم استحالة صدقه؛ لأنَّ القديم لا يزول. واللازم باطل قطعاً؛ لأنَّ كلَّ من كان قادراً على الكذب فهو قادر على الصدق؛ فإنَّ من قدر على أن يقول، «العالم ليس بمحدث» كان قادراً على أن يقول: «العالم محدث»؛ لأنَّ القادر على مجموعٍ، قادر على أفرادهِ.

والحقَّ طريقة المعتزلة. وحُجَّج الأشاعرة مدخولة:
أما الأولى: فلأنَّ الحكم بكون الكذب نقصاً إن كان عقلياً فهو خلاف مذهبهم ورجوع إلى طريقة المعتزلة، وإن كان سمعياً لزم الدور^(٥).

وأما الثانية: فلا نسلم استحالة قيام الكذب لمن^(٦) يستحيل عليه الجهل.
وأيضاً: فلو سلّمنا صدق الكلام القائم بالنفس فلا نسلم صدق هذه الألفاظ الدالة عليه.

وأما^(٧) الثالثة: فلأنَّ إخبار الرسول ﷺ يدخله التخصيص والنسخ وغير ذلك من

٢. انظر: تلخيص المحصل: ٣١٠.

٤. ب: طريقان.

٣. نفس المصدر ٢٨٩، ٣١٠.

٥. انظر: المحصل ٢٦٨؛ تلخيص المحصل ٣١٠.

٧. الف: أما.

٦. م: بمن.

المعاني الموجبة لعدم اليقين عندهم، فلا يبقى القطع حاصلًا.

وأما الرابعة: فضعيفة؛ لجواز انقسام كلام الله تعالى إلى ما هو صدق دائماً وإلى ما هو كذب دائماً.

وقد يوردون على طريقة المعتزلة أنه يحتمل دخول التخصيص والمجاز والإضمار^(١) وغير ذلك في خبر الله تعالى^(٢)، فلا يبقى وثوق به كما لا يبقى وثوق بخبره لو كان كاذباً.

والجواب: أنه قد يحصل في خبر الله تعالى من القرائن ما يفيد القطع باتقاء هذه المفاسد.

البحث^(٣) الثالث عشر^(٤): في بَقِيَّةِ كلام في الصفات الثبوتية

مسألة: مثبتو المعاني من الأشاعرة اختلفوا؛ فذهب قوم إلى أنه تعالى عالم بعلم واحد، وقادر بقدرة واحدة، ومريد بإرادة واحدة.

وذهب أبو سهل الصُّعْلُوكِيُّ^(٥) إلى خلاف ذلك.

والقاضي أبو بكر قال: إن الإجماع واقع على الأول. وخلاف أبي سهل حاصل بعده فيكون محجوجاً به؛ وذلك لأنَّ الناس قائلان: منهم مَنْ أثبت المعاني فجعلها واحدة، ومنهم مَنْ نفاه، فالقول بكثرة خارق للإجماع^(٦).

مسألة: المشهور عندهم أن كلام الله تعالى واحد. وقد نقل عن بعض قدمائهم أن لله تعالى خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء^(٧).

١. ب: والإخبار. ٢. ب، م: - تعالى.

٣. من هنا سقط في الف إلى قريب من ثمانين صفحات.

٤. عنوان هامش. ب: في إثبات المعاني.

٥. هو محمد بن سليمان بن محمد النيسابوري أبو سهل الصُّعْلُوكِيُّ، الفقيه المتكلم، ولد بإصفهان ودرس بالبصرة ومات بنيسابور سنة ٣٦٩ هـ. راجع مزيد ترجمته في: وفيات الأعيان ٤: ٢٠٤؛ طبقات الشافعية للسبكي ٢: ١٦١؛ سير أعلام النبلاء ١٦: ٢٣٥؛ الوافي بالوفيات ٣: ١٢٤؛ الأعلام للزركلي ٧: ٢٠.

٦. انظر: جميع الأقوال في: نهاية الإقدام ١٣١ و١٤٩؛ المحصل ٢٧٠؛ تلخيص المحصل ٣١٣.

٧. انظر: المحصل ٢٦٧؛ تلخيص المحصل ٣٠٩ - ٣١٠.

و ذهب عبد الله بن سعيد^(١) منهم إلى أنه في الأزّل واحد، ثم يصير فيما لا يزال متعدّداً.

والمعتزلة^(٢) أنكروا الجميع؛ لبطلان الأصل الذي بنّوا عليه، وهو الكلام النفساني. ومع تسليمه أبطلوا الأوّل بأنّه من المحال أن يعقل كلام مغاير لهذه. وأبطلوا الثاني بأنّه من المحال أن يكون الله تعالى أمراً في الأزّل من دون مأمور ولا منهّي؛ فإنّ ذلك سفّه. و قول عبد الله بن سعيد باطل؛ لأنّ التغيّر لا يمكن إلّا بزوال شيء كان، والأزلي لا يتغيّر^(٣).

مسألة: اختلف مثبتو المعاني السبعة في أنّه تعالى هل يوصف بالأحوال السبعة؟ فذهب القاضي و مثبتو الأحوال من الأشاعرة إلى أنّ العلم القديم معنى يقتضي لله تعالى حالة العالميّة، وكذلك القدرة والحياة وغيرها^(٤).

و نفاة الأحوال منهم ذهبوا إلى أنّ العلم نفس العالميّة، وكذلك البواقي^(٥). مسألة: لا نزاع فيما بينهم في أنّ الحالة متعلّقة بالمتعلّق، كالعالميّة المتعلّقة بالمعلوم. وهل للمعنى الذي هو العلم تعلّق به أم لا؟ فالظاهر^(٦) تعلّقه به. أيضاً قالوا: وإلّا لم يكن بأن يوجب العالميّة بذلك المعلوم أولى من أن يوجبها بمعلوم آخر. وهذا لا شك في ركّته.

مسألة: اختلفوا في تعلّقات الصفات: هل هي ثبوتيّة أم لا؟ والحقّ عندي أنّها ليست ثبوتيّة، وإلّا لزم التسلسل^(٧).

احتجّوا بأنّ تعلّق العلم بالمعلوم مغاير لهما، لكونه نسبة. وهو ثبوتيّ؛ لأنّه نقيض للاتعلّق الصادق على المعلوم، فيكون^(٨) ثبوتياً.

والجواب: الكذب في قولكم: إنّ نقيض العدميّ ثبوتيّ. ولو سلّم فلا نسلم أنّ الاتعلّق

١. انظر: تلخيص المحصل ٣٠٨ - ٣٠٩؛ شرح المواقف ٤٩٨.

٢. انظر: المحصل ٢٥٠؛ تلخيص المحصل ٣٠٧.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٣٠٩. ٤. انظر: نفس المصدر ٣١٣ - ٣١٤.

٥. انظر: نفس المصدر ٣٠٢. ٦. ب: + هو.

٧. انظر: المطالب العالیه ٣: ٢٢٣ - ٢٢٤. ٨. ب: وكون.

عدمي. والاستدلال بصورة السلب عليه دور.

مسألة: اعترف بعض الأشاعرة بتغير هذه التعلقات؛ لأنَّ الله تعالى كان في الأزل قادراً على إيجاد زيد، فبعد إيجاده يستحيل بقاء ذلك التعلق، وإلاَّ لزم جواز إيجاد الموجود^(١). لا يقال: إنَّه قادر على إيجاده بأنَّ يعدمه^(٢) فيوجدّه فلا تغيير؛ لأنَّا نقول: الكلام في الإيجاد المبتدأ لا فيه مطلقاً، ونحن لمَّا أثبتنا التعلقات ذهناً سقط عنَّا هذا الفرع^(٣).

مسألة: ذهب فقهاء ما وراء النهر^(٤) إلى إثبات صفة الله تعالى سمَّوها: التكوين، وهي قديمة، والتكوّن^(٥) محدث. واستدلوا^(٦) بأنَّه يصدق أنَّ الله تعالى خالق وموجد ومكوّن، ولا يجوز أن يكون المرجع بهذه الأمور إلى القدرة؛ فإنَّ القدرة قد تصدق وإن كان التكوين معدوماً، فإنَّ الله تعالى قبل أن يُوجد الفعل يصدق عليه أنَّه قادر غير مكوّن، وظاهر أنَّه ليس باقي الصفات.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٧)، فجعل قوله: «كُنْ» متقدماً على الكون.

والحجَّتَانِ ضِعِفَتَانِ:

أما الأولى: فلأنَّ المرجع بالتكوين إلى نفس الفعل في الخارج، وإن كان وصفاً في الذهن اعتبارياً مغايراً له.

وأما الثانية: فلفظية لا تراد منها الحقيقة.

واستدلَّ بعضهم على النفي بأنَّه إن عَنَيْتُمْ بهذه الصفة مؤثريّة القدرة في المقدور فهي صفة نسبيّة لا توجد بدونهما.

وإن عَنَيْتُمْ بها صفة مؤثرة في صحّة الفعل فهي القدرة، وإن عَنَيْتُمْ بها أمراً آخر فاذكروه^(٨).

١. نفس المصدر ٣: ٢٠٤.

٢. ب: يعدم.

٣. ج: النوع.

٤. وهم بعض فقهاء الحنفية. انظر: المحصل ٢٦٩؛ تلخيص المحصل ٣١١-٣١٢.

٥. م: والمكوّن.

٦. ج، م: + على ذلك.

٨. انظر: تلخيص المحصل ٣١٢-٣١٣.

٧. النحل: ٤٠.

فإن^(١) قالوا: عنيما ما يؤثّر على سبيل الوجوب.
قلنا: فيلزم أن يكون الله تعالى موجباً^(٢). وهذه الحجّة ضعيفة؛ لأنّ الوجوب اللاحق لا يؤثّر في القدرة السابقة والإمكان السابق.
والتحقيق هاهنا ما أقوله، وهو أنّهم إن عتّوا بهذه الصفة النسبة الحاصلة بين الأثر والمؤثّر فهو باطل لوجوب تأخّرها، وإن عتّوا بها كون الذات بحيث يصحّ منها الفعل فهو راجع إلى كون الذات قادرة؛ فإنّ هذا حكم راجع إلى القدرة، وإن عتّوا بها كون الذات بحيث يجب عنها الفعل فهو أمر راجع إلى القدرة والإرادة جميعاً، فإنّهما كافيان في ذلك.
مسألة: أثبت أبو الحسن^(٣) «اليد» صفة مغايرة للقدرة، و«العين» مغايرة للبصر، و«الاستواء»، عبارة عن صفة بها يصير مستوياً على العرش، و«الوجه» مغايراً للوجود.
و وافقه على ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، وأثبت أبو إسحاق صفة توجب الاستغناء عن المكان.

والقاضي أثبت ثلاث صفات أخرى: إدراك الشّم، واللمس، والذوق.
وأثبت عبد الله بن سعيد^(٤) التّقدم صفة مغايرة للبقاء، والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة. واستدلّوا على ذلك بالسمع، ونحن في مقام التوقّف.
والمتكلّمون نفّوا ما عدا الصفات السبعة^(٥)، قالوا: لأنّا كلّنا كمال المعرفة، فلا بدّ لها من طريق، ولا طريق إلى إثبات هذه الصفات. وهذه الطريقة إنّما تدلّ على نفي معرفة بزائد، أمّا على النفي في نفس الأمر فلا.

مسألة: ذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة إلى أنّ حقيقة الله تعالى معلومة للبشر؛ لأنّ وجوده تعالى نفس حقيقته، وهو معلوم. والمقدّماتان سلّفتا.

و ذهب الأوائل و ضرار من متقدّمي المتكلّمين، والغزالي^(٦) من متأخّريهم إلى أنّها

١. إلى هنا انتهى ما كان ساقطاً في: الف. ٢. نفس المصدر ٣١٣.

٣. من م، وكذا في المصادر. وهو الأشعريّ.

٤. انظر جميع الأقوال في: المحصّل ٢٧٠؛ تلخيص المحصّل ٣١٣.

٥. انظر: المحصّل ٢٧٠؛ أصول الدين للبغداديّ ٩٠.

٦. هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. تفقّه ببلده ثمّ تحوّل إلى نيسابور و لازم الجويني، و مهر

غير معلومة^(١)؛ لأنَّ المعقول لنا إمَّا صفاته السلبية، ككونه ليس بجسم ولا عرض، أو الإضافية، ككونه قادراً عالمًا خالقاً. أمَّا غير ذلك فلا. وهذا عندي هو الحق.

وما ذكره المتكلمون في حججهم^(٢) فهو مبنيّ على أنَّ حقيقته نفس وجوده، وللمنازع أن ينازع فيه. وأمَّا^(٣) نحن فنجيبهم بالمنع من العلم بوجوده.

والأوائل أجابوا بهذا^(٤)، وجعلوا المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك. وأيضاً المعقول منه صادق على كثيرين، وذاته غير صادقة على كثيرين.

واستدلَّت الأوائل بأنَّ العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم، فيكون واجب الوجود مقولاً على كثيرين، أعني الذهني والخارجي، ولأنَّ مَنْ عَقَلَهُ عَقْلٌ معلولاته؛ لأنَّ العلم بالعلّة يوجب^(٥) العلم بالمعلول.

وهذان عندي ضعيفان:

أمَّا الأول: فلأنَّ الممتنع تكثر الواجب في الخارج، على أنَّ لنا في قولهم: العلم يستدعي صورة، بحثاً قد سلف.

وأمَّا الثاني: فلجواز أن يكون مَنْ عَقَلَ الواجب يعقل^(٦) جميع المعلولات، على أنَّ المنع قائم في أنه علّة، وفي أنَّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

في الفقه والكلام فشرع في التصنيف والتدريس في نظاميّة بغداد ثمّ في نظاميّة نيسابور وكان كثير التصانيف. مات بطابران طوس سنة ٥٠٥ هـ. ودفن بجوار مقبرة الحكيم أبي القاسم الفردوسي. انظر: وفيات الأعيان ٤: ٢١٦؛ طبقات الشافعيّة للسبكي ٤: ١٠١؛ شلذرات الذهب ٤: ١٠.

١. انظر: جميع الأقوال في: تلخيص المحصّل ٣١٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢١٨.

٢. ب، ج: حجّتهم. ٣. الف: أمّا.

٤. انظر: المحصّل ٢٧١؛ تلخيص المحصّل ٣١٥؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢١٩ - ٢٢٠.

٥. ب: موجب. ٦. م: تعقّل.

المنهج الخامس: فيما يستحيل عليه تعالى، وفيه مباحث

البحث^(١) الأول: في أنه تعالى غير مركّب

مقدمة: كلّ حقيقة مركّبة فإنّها تلتئم عن عدّة أمور، و يكون وجودها إنّما يتمّ بوجود تلك الأمور، فوجود الجزء سابق على وجود الكلّ والذهن أيضاً مطابق للخارج. فللجزء في الذهن التقدّم. ثمّ إنّ تصوّر التقدّم^(٢) مغاير لتقدّم التصرّو، وكلاهما حاصل للجزء. والتركيب قد^(٣) يكون خارجيّاً، وقد يكون ذهنيّاً؛ فإنّ أجناس الماهيّة إنّما تتميّز عن فصولها في الذهن. أمّا في الخارج فهي متّحدة، فليس في الخارج حيوان مطلق وناطق، وانضمّ منهما معنى^(٤) ثالث هو الإنسان، بل وجود الإنسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق. و تحرير هذا الموضع ذكرناه في كتاب الأسرار.

وأجزاء الماهيّة قد يكون بعضها أعمّ من بعض إمّا مطلقاً كالحيوان والناطق، أو من وجه كالحيوان والأبيض، وقد لا يكون كتركيب العلّة والمعلول في الذهن.

إذا عرفت هذا فنقول: كلّ مركّب فهو مفتقر إلى أجزائه^(٥)، و جزؤه غيره، و واجب الوجود لا يفتقر إلى غيره. و من هاهنا يظهر أنّ الوجود نفس الماهيّة في حقّه^(٦) تعالى. وبهذا يندفع أيضاً قول من تشكّك هاهنا بأنّه يحتمل أن يكون واجب الوجود مركّباً من أجزاء واجبة، فلا يفتقر إلى غير أجزائه.

٢ . ب: المتقدّم.

٤ . ب: بمعنى.

٦ . الف: حقّ الله.

١ . من ب.

٣ . ب: وقد.

٥ . ج: م: جزئه.

البحث الثاني: في أنه تعالى ليس بمتحيز

اعلم أن المتحيز إما أن يكون بالذات وإما أن يكون بالعرض.

فالأول: هو الأجسام لا غير عند الأوائل، وعند المتكلمين: الجزء الذي لا يتجزأ أيضاً^(١).

والثاني: هو العرض عند الجميع، والمادة والصورة عند الأوائل. ونعني بالمتحيز هاهنا: الحاصل في الحيز. وواجب الوجود ليس بجسم؛ لأن كل جسم مركب إما من المادة والصورة على رأي الأوائل، أو من الجواهر الأفراد^(٢). وكل مركب ممكن، ولأنه لو كان جسماً لكان لا ينفك عن الأكوان الحادثة بالضرورة، فيكون حادثاً. وهذه الدلالة دالة على نفي كونه متحيزاً بجميع المعاني.

قيل: لو كان متحيزاً لساوى^(٣) المتحيزات في التحيز^(٤)، فإن لم يخالفها فهو ممكن وإلا^(٥) تركب. وهذه الحجة عندي ضعيفة؛ فإن مع المخالفة لا يجب التركيب إلا إذا كانت المخالفة والمشاركة بأمر مقوم.

واستدل بأنه لو كان جسماً فإن قام بمجموع الأجزاء علم وقدرة وحياة، لزم قيام العرض الواحد^(٦) بالمحال المتعددة^(٧)، وإلا كان ذلك الجسم ليس قادراً عالمياً حياً، بل جملة قادرين أحياء عالمين. وضعف هذه لا يخفى بما سلف من الأصول. والمجسمة^(٨) زعموا أن الله تعالى^(٩) جسم. واستدلوا على ذلك بأنه عالم بالأجسام

١. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٤؛ المحصل ٢٢٤؛ تلخيص المحصل ٢٥٨؛ أصول الدين للرازي ٤٧.

٢. ب: لتساوى.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٤؛ المحصل ٢٢٤.

٤. ب: ولا.

٥. الف: بالمتعددة.

٦. المجسمة: وهم فرق كثيرة أصحاب محمد بن كزّام وأصحاب مقاتل بن سليمان. وهم والمشيئة فرقة واحدة واعتقاداتهم متقاربة، أنبتوا لله - تعالى - جهة فوق ذاتاً، وأعضاء وجوارح، تجد تفصيل مقالاتهم في: أصول الدين لليزدوي ٢٥٣؛ مقالات الإسلاميين ١: ٢٥٧؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٩٤.

٧. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ١٠٢ - ١٠٥؛ شرح المقاصد ٤: ٤٧.

المتخالفة^(١) قبل وجودها. والعلم متأخر عن التميّز، و التميّز^(٢) إن كان في الخارج لزم القدم^(٣)، أو القول بشيئية المعدوم. وإن كان في ذاته تعالى لزم حلول الجسميّة فيه، وكلّ من حلّ^(٤) فيه الجسميّة فهو جسم. ولأنّ كلّ عاقل يحكم بأنّ كلّ موجود فهو متحيّز أو^(٥) حالّ فيه، ولأنّ السمع قد دلّ عليه.

وهذه الحجج باطلة.

أما الأولى: فلأنّها مبنيّة على أنّ العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، ونحن قد بيّنا فيما سلف بطلانه.

وأما الثانية: فلأنّ الحاكم بذلك الامتناع إنّما هو الوهم؛ فإنّ العقل قد دلّ على وجود مجرد، بل قد دلّ على أنّ هاهنا مجرداً منتزِعاً^(٦) من المحسوسات؛ كالطبايع الكلّيّة.

وأما الثالثة: فجوهاها التأويل؛ فإنّ الأدلّة العقلية قد دلّت على امتناع جسميّة^(٧)، فلو أبطلناها لأجل السمع لزم إبطال العقل الذي هو الأصل، وذلك يستلزم بطلانها.

مسألة^(٨): واجب الوجود ليس بعرض؛ لأنّ كلّ عرض مفتقر إلى المحلّ و واجب الوجود ليس بمفتقر.

البحث الثالث: في أنّه تعالى^(٩) ليس في محلّ^(١٠)

ذهب بعض النصارى^(١١) إلى أنّه تعالى حالّ في بدن عيسى عليه السلام.

١. ليس في: ب، ج.

٢. الف: فالتميّز.

٣. ب، ج: الدور.

٤. ب: أحلّ.

٥. ب: و.

٦. ب: مفزغاً.

٧. الف: جسميّة.

٨. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٦٦، ٦٤؛ الاقتصاد في الاعتقاد ٤٠.

٩. الف: - تعالى.

١٠. انظر: المحصل ٢٢٦؛ تلخيص المحصل ٢٦٢.

١١. لتأرفع عيسى عليه السلام إلى السماء اختلف النصارى فيه بما يعود إلى أمرين: كيفيّة نزوله و اتصاله بأتمه وكيفيّة صعوده، ثم افرقت النصارى إلى فرق، و كبارهم ثلاثة. الملكائيّة والنسطورية واليعقوبية، وانشعبت منها سائر فرقهم. راجع: الملل والنحل ١: ٢٠١.

١١. لتأرفع عيسى عليه السلام إلى السماء اختلف النصارى فيه بما يعود إلى أمرين: كيفيّة نزوله و اتصاله بأتمه وكيفيّة صعوده، ثم افرقت النصارى إلى فرق، و كبارهم ثلاثة. الملكائيّة والنسطورية واليعقوبية، وانشعبت منها سائر فرقهم. راجع: الملل والنحل ١: ٢٠١.

و بعض الصوفية^(١) قالوا: إنه حالّ في أبدان العارفين.

واحتج الجمهور على ذلك بأنه إما أن يكون حالاً في محلّ واحد، أو أكثر. و يلزم على الأول كونه جزءاً لا يتجزأ، و هو محال. و على الثاني، تركيبه أو حلول الواحد في محالّ متعدّد، مع المحالّ الأول.

و أيضاً حلوله في الجسم إما أن يكون قديماً فيلزم قدم الجسم، أو محدثاً فلا بدّ له من^(٢) علّة، فإن كان موجباً كان مجرداً؛ لأنّ الأجسام والجسمانيّات متساوية في الأحكام لتساويها في الحقائق، و لو كان مجرداً لم يكن له^(٣) اختصاص بذلك الجسم الذي جعل محالاً، و إن كان مختاراً فلا بدّ له من أثر، لكنّ الحلول ليس بأثر، و إلّا لكان وجودياً و يستلزم^(٤) التسلسل.

و أيضاً لو حلّ في غيره فإمّا أن يحلّ مع احتياجه إلى المحلّ أو لا معه. و يلزم من الأول الإمكان، و من الثاني عدم الحلول؛ لأنّ الحالّ محتاج إلى المحلّ.

و أيضاً لو حلّ في غيره فإمّا أن يحلّ مع وجوب أن يحلّ أو مع جوازه. و الأول باطل لافتقاره، و لأنّ غيره إمّا الجسم أو العرض، فيلزم إمّا قدمهما أو حدوثة. و الثاني باطل؛ لأنّ الغنيّ عن المحلّ يستحيل أن يحلّ فيه.

و بعض هذه الوجوه عندي ضعيف.

أمّا الأول: فلاّنه بعد تسليم أصوله، دالّ على أنّه ليس بحالّ في الجسم، و لا في الجزء^(٥) الذي لا يتجزأ، و ليس دالّاً على عدم حلوله في المجردات، و هو بعينه و ارد على الثاني. و الحقّ في ذلك أنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، بحيث يمتنع قيام الحالّ بانفراده. و لا شكّ في^(٦) أنّ الحلول بهذا التفسير منفيّ عن الواجب تعالى.

١. انظر جميع الأقوال في: كتاب الأربعين في أصول الدين ١١٦؛ تلخيص المحصل ٢٦٠ - ٢٦١.

٢. ب: - له.

٣. ب: - له.

٤. ألف: جزء.

٥. ب: ج: و يلزم.

٦. ج: - في.

البحث الرابع: في أنه تعالى ليس في جهة

المعقول من الجهة: أنها طرف الامتداد، و^(١) من الفيئية^(٢)؛ القيام بما نسب إليه. وهذا لا يُعقل إلا في المتحيزات. ونحن قد نفينا عن الواجب تعالى التحيز والقيام بالغير، فهو ليس في جهة، والظواهر النقلية متأولة.

والمجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة.

والكرامية^(٣) قالوا: إنه في جهة فوق^(٤).

والمتكلمون استدّلوا على بطلان ذلك بغير ما ذكرناه، فقالوا: مكانه تعالى إن ساوى الأمكنة كان اختصاصه بأحدها يفتقر إلى مخصص فيكون محدثاً^(٥)؛ لأنّ فعل المختار محدث. ويستحيل أن يكون الله تعالى مجرداً عن الجهة، ثم يحدث له الاختصاص بها، وإن خالفها كان موجوداً؛ لأنّ العدميات غير متميزة، فإن كان مشاراً إليه كان الواجب متحيزاً، هذا خلف. وإن كان غير مشار إليه لم يكن الله تعالى في المكان.

وهذه الحجة عندي ضعيفة؛ لأنّ المخصص إن كان هو ذاته تعالى بالاختيار لم يلزم الافتقار إلى مخصص.

وقوله: «العدميات^(٦) لا تتمايز» ممنوع، وقد مضى.

واستدلوا أيضاً بأنّ العالم كرة^(٧)، فلا يكون الباري تعالى في جهة فوق؛ لأنه لا فوقية حينئذٍ.

١. ب. و.

٢. الف: الفيئية نسبة إلى «في» في قوله: ليس في جهة.

٣. الكرامية: أتباع محمد بن كزّام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ وكان هو ومقاتل بن سليمان رأس المجسمة والمشبهة، واعتقاداهما متقاربة. أثبت الكرامية لله أعضاء وجوارح، وأنه استقرّ على العرش، وأنه بجهة فوق ذاتاً، ولا يمكن هذا إلا للجسم. والكرامية عذّة فرق وهم من فرق المرجئة. وتفصيل مقالناهم في: مقالات الإسلاميين ١: ٢٠٥؛ الفرق بين الفرق ١٣٨؛ أصول الدين للبرزوي ٢٥٣؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٥٠؛ شرح المقاصد ٤: ٤٧.

٤. انظر جميع الأقوال في: الملل والنحل ١: ١٠٠؛ المحصل، ٢٢٧؛ تلخيص المحصل، ٢٦٢ - ٢٦٣.

٥. انظر: المحصل ٢٢٧؛ تلخيص المحصل ٢٦٢.

٦. الف: العدميات. ٧. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢١٣.

البحث الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره

قد ذهب قوم من الأوائل منهم فرفوريوس^(١) إلى أن من عقل شيئاً اتحدت ذاته به^(٢)، وأيضاً يتحد بالعقل الفعال. وقد نصر هذه المقالة الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد^(٣). وذهبت النصارى إلى اتحاد^(٤) الأقانيم الثلاثة: أُنْثُوم الأب، وأُنْثُوم الابن، وأُنْثُوم روح القدس. و^(٥) هو مذهب لبعض^(٦) الصوفيّة^(٧). وهؤلاء إن عَنَوْا بالاتحاد ما يفهم منه على الحقيقة من صيرورة الشينين شيئاً واحداً، لا كاتحاد المعترجين، ولا كاتحاد الكائن^(٨) بالفساد. فهو غير معقول؛ لأنّهما بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان، وإن عُدّما أو عُدّ أحدهما، ووجد ثالث فهو كون وفساد، ولأنّ المعدوم يستحيل اتحاده بالموجود.

البحث السادس: في أنه تعالى ليس بمحلّ للحوادث

ذهبت الكراميّة^(٩) إلى جوازه، والباقي^(١٠) أنكره. قال^(١١) بعض الناس: إنّ المنكرين لذلك إنّما ينكرونه باللسان مع اعترافهم به في المعنى. أمّا مشايخ المعتزلة^(١٢) و مشبّو الأحوال فقد وصفوا الله تعالى بها منع تجدّدها، كالسامعية، والبصريّة، والمريديّة، والكارهيّة. وأبو الحسين^(١٣) أثبت العالميات المتجدّده في ذاته.

-
١. فرفوريوس: من أتباع أفلاطون و تلميذه. كان متأخراً عن أرسطو و من شراح مذهبه. وكان متقدماً على أقرانه في العلم، وله مصنفات في الحكمة والفلسفة و شرح كتب أرسطو. ولد في صور و مات سنة ٣٠٤ ق.م. راجع: الفهرست لابن النديم ٣١٣؛ تاريخ الحكماء للقفطي ٣٥٣؛ الملل والنحل ٢: ١٦٤.
 ٢. ب: به.
 ٣. انظر: المبدأ والمعاد لابن سينا ٩٨.
 ٤. الف: ايحاد.
 ٥. ب: و.
 ٦. الف: بعض.
 ٧. انظر: جميع الأقوال في: تلخيص المحصل ٢٦٠؛ شرح الأصول الخمسة ٢٩١؛ الملل والنحل ١: ٢٠١؛ المحصل ٢٢٥.
 ٨. هامش الف: كصيرورة الماء هواء، و هو دور.
 ٩. انظر: الملل والنحل ١: ١٠٢؛ المحصل ٢٢٨؛ المطالب العالیه ٣: ١٠٦؛ تلخيص المحصل ٢٦٤.
 ١٠. أي: وباقي الناس.
 ١١. ب: وقال.
 ١٢. انظر: المطالب العالیه ٢: ١٠٧؛ شرح المقاصد ٤: ٦٣؛ شرح المواقف ٤٧٦.
 ١٣. انظر: الملل والنحل ١: ٥١؛ المطالب العالیه ٢: ١٠٧؛ شرح المقاصد ٤: ٦٣.

والأوائل أثبتوا له تعالى إضافات متجددة، وزعموا^(١) أنها وجودية.
 وأبو البركات البغدادي من متأخري المتفلسفة صرح بذلك^(٢)، واضطرب اضطراباً عظيماً، فأثبت لله تعالى إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة، يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر، فيفعل ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة^(٣) أزلية.
 والحقّ عندي أنّه تعالى يستحيل أن يكون له صفة متجددة على ما عليه الجمهور^(٤)؛ لأنّه^(٥) تعالى غير متغيّر؛ لاستحالة انفعاله عن غيره فلا يقبل التجدد.
 واحتجّ الجمهور عليه بوجوه^(٦):
 الأول: أنّ صفة الله تعالى إن كانت صفة كمال استحالة خلوه عنها؛ لأنّه يكون نقصاً وهو محال بالإجماع، وإن كانت صفة نقص استحالة ثبوتها له تعالى بالإجماع.
 وأيضاً: لو كان الله تعالى قابلاً للحوادث لوجب اتّصافه بها أو بضدّها؛ لأنّ القابل للصفة لا يخلو عن ذلك، ويلزم من ذلك اتّصافه بالحوادث أزلاً، هذا خلف.
 وأيضاً: المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعاً لحصول الموصوف فيه. والواجب ليس بمتحيّز.
 وأيضاً: العلة في قيام الصفات بالجواهر كونه متحيّزاً، ولأجل ذلك لم يتّصف الأعراس بها. والباري ليس بمتحيّز.

وأيضاً: لو صحّ قيام حادث به لصحّ قيام كلّ حادث.
 وأيضاً: لو صحّ اتّصافه بالحادث لم ينفكّ عنه^(٧). والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ صحّة اتّصافه بالحوادث من لوازم ذاته وإلّا لزم التسلسل. وهي حادثة؛ لأنّها متأخّرة عن وجود الحادث؛ لأنّ صحّة الاتّصاف موقوفة على صحّة الصفة، وصحة الصفة حادثة؛ لاستحالة قديم الصفة الحادثة واستحالة الجمع بين الصحّة والاستحالة. وأمّا بيان

٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١١٩.

١. ب، ج، زعموا.

٣. ب: ثانية.

٤. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٠؛ شرح المقاصد ٤: ٦٣.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٠ - ١٢١.

٥. ب: بأنّه.

٧. م: منه.

بطلان التالي فظاهر.

و هذه الوجوه عندي ضعيفة.

أما الأول: فلاّنه سمعي.

و أما الثاني: فلاّنه لم يثبت أنّ القابل يجب أن يتّصف بأحد الضدين.

و أما الثالث: فلاّنه هذا التفسير ينفي اتّصاف الله تعالى بأمر، و اتّصاف المجرّدات بالصفات المجرّدة.

و أما الرابع: فلاّنه مبنيّ على الاستقراء والدوران، و قد بيّنا ضعفهما مع انتقاضهما باتّصاف الواجب تعالى بالصفات، و اتّصاف المجرّدات بها.

و أما الخامس: فلاّنه دعوى مجرّدة، و القياس غير متين^(١).

و أما السادس: فلاّنه صحّة الاتّصاف إضافيّة، و الإضافيّات^(٢) غير موجودة في الخارج، فلا يجوز وصفها بالقدم والحدوث. و أيضاً: لا يلزم من صحّة اتّصافه صحّة وجود الصفة؛ لأنّ صحّة وجود المقدور من القادر لا يتوقّف على وجود المقدور و لا على صحّته^(٣) مطلقاً، بل على الصّحة الذاتية و إن^(٤) امتنع لخارج إمّا لوجود مانع أو فوات شرط.

واعلم أنّ الاستدلال بهذا الوجه - مع القول بعدم الإمكان - ممّا لا يجتمعان. و الاعتراضات الواردة عليه - مع القول بوجود الإمكان - و بطلان التسلسل ممّا لا يجتمعان.

و استدلال المخالف بوجوه^(٥):

الأول: أنّ العالم محدث، فقبل وجوده لا يصدق على البارئ تعالى أنّه فاعل، و بعد وجوده يصدق عليه هذا الوصف. و هذا قول بالتجدّد.

الثاني: أنّه تعالى لم يكن عالماً بأنّ العالم موجود في الأزل، ثمّ بعد ذلك تجدّد له العلم

٢. الف: و الإضافات.

٤. ب: فإن.

٥. انظر: المحصل ٢٢٨ - ٢٢٩؛ تلخيص المحصل ٢٦٤ - ٢٦٥.

١. م: مبين.

٣. الف: صحّة.

عند وجوده.

الثالث: أنه لم يكن رائياً ولا سامعاً ولا باصراً، ثم تجدد له هذه الصفات.

الرابع: أنه لم يكن متكلماً، ثم صار كذلك.

الخامس: أنه لم يكن مُكلِّفاً، ثم صار مُكلِّفاً.

والجواب عن هذه شيء واحد، وهو أن المتغيّر إنّما هو إضافة الصفات إلى ما أضيفت إليه، لا نفس الصفات. وفي العلم إشكال^(١).

وأما قول أبي البركات فهو في غاية السُخف^(٢):

أما أولاً: فلا متناع وجود ما لا يتناهى، وقد مضى.

وأما ثانياً: فلأنّ الإرادة الثابتة إنّ تعلّقت (بما تعلّقت)^(٣) به الإرادات المتجدّدة^(٤) فلا حاجة إلى إثبات المتجدّدات.

وأيضاً: فكيف يصحّ وجود إرادة واحدة مطابقة، لما^(٥) لا يتناهى من المختلفات، وإن تعلّقت بغيره فكيف يحكم في إثبات إرادة قديمة تتعلّق بطائفة من المرادات، وإرادات متجدّدة تتعلّق^(٦) بطائفة^(٧) أخرى منها.

وأيضاً: فكيف يسوغ له إثبات حادث زماناً في ذاته؟ وموجِبُه إن كان ذاته دام بدوامها، ومبطلُه^(٨) إن كان ذاته بطل دائماً، فلا يصحّ حصوله؛ فلحدوثه علّة^(٩) ولبطلانه أخرى حادثة.

وعلّة الحدوث لا تنفكّ عن الحدوث، وعلّة البطلان لا تنفكّ عن البطلان. و يعود الكلام إلى حدوث العلّتين جميعاً^(١٠)؛ فلا بدّ من علّتين مقترنتين بالمعلولين، فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدد الحوادث زماناً أصلاً. وإن فرض في ذاته حادث زماناً فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى متجدّدة مع ثباته حتّى يؤدي ذلك الثابت إلى البطلان.

١. هامش الف، ج: لاستدعائه المطابقة.

٢. الف: سخافة.

٣. ليس في: ب.

٤. ب: المتعدّدة.

٥. الف: بما.

٦. الف: - تتعلّق.

٧. ب: لطائفة.

٨. ب: مطلبه.

٩. ب: عليه.

١٠. م: جذعاً.

فحينئذٍ لا ينفك عن متجدّد لا يصحّ عليه التصرّم والبطلان، وهذا هو الحركة؛ فيلزم أن يكون واجب الوجود متحرّكاً بالوضع^(١)؛ لأنّ ما عداها متصرّم فيكون جسماً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

البحث السابع: في استحالة الألم واللذة عليه تعالى

قد اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل إلى إثبات اللذة عليه -الجميع من المتكلّمين نقوه، واتّفقوا مع الأوائل على نفي الألم عنه تعالى^(٢).

واعلم أنّ اللذة والألم قد يُعنى بهما^(٣) ملائمة المزاج ومانفته. والمزاج قد عرفته: لا يُعقل إلّا في الأجسام. والباري تعالى^(٤) ليس بجسم، فلا يصحّان عليه.

وقد يُعنى باللذة والألم إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وإدراك المنافي من حيث هو^(٥) منافي. ولا شكّ في أنّ واجب الوجود مدرك لذاته، وذاتُه ملائمة لذاته، فيكون ملتبساً بهذا الاعتبار.

وبهذا يظهر عندي أنّه لا فرق في المعنى بين قول^(٦) الأوائل والمتكلّمين، فإنّ^(٧) دعوى المتكلّمين حقّة ودعوى الأوائل حقّة. وما أجمع^(٨) عليه المسلمون حقّ، غير أنّ اسم اللذة لا يطلق عليه تعالى، لأنّ أسماء توقيفيّة. ويكون وقوع اسم اللذة على المعنيين بالاشتراك اللفظي.

واعلم: أنّ الأوائل لا يمكنهم الاستمرار على هذا. وبيانه: أنّ الألم عبارة عن إدراك المنافي، ولا شكّ في أنّه تعالى مدرك للعدم، ولا شكّ في منافاة العدم له، فيلزم أن يكون الباري تعالى متألماً، وذلك باطل.

ووجه الاعتذار أنّ الألم ليس هو مطلق الإدراك، بل بشرط النيل، فاندفع المحذور.

١. هامش الف: أي بالنسبة يثبت بعضاً ويطل بعضاً.

٢. انظر: المطالب العلية ٢: ١١٢، ٣: ١٨٣؛ المحصل ٢٣٠؛ تلخيص المحصل ٢٦٦.

٣. ب: بها. ٤. م: - تعالى.

٥. الف: - هو. ٦. م: - قول.

٧. الف، م: وإن. ٨. م: اجتمع.

و استدَلَّ بعض المتكلمين^(١) بأنَّ اللذة إن كانت قديمة وجب وجود الفعل قبل وجوده، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ فعل الملتذّ به مع إمكانه يكون كالواجب. ولا منافي لفعله تعالى إلّا الأزل، وإن كانت حادثة كان الله تعالى محلاً للحوادث.

والأوائل قالوا^(٢): هذه الدلالة لا تبطل الألم. وأما اللذة فلا تبطلها أيضاً؛ لأنّا نقول: إنّه يلتذّ بعلمه بذاته، لا بفعله، فيندفع ما ذكرتموه.

وعوّل آخرون على الإجماع في نفيهما عنه تعالى، وهو الأولي.

البحث الثامن: في استحالة اتّصافه تعالى بالكيفيات

أجمع المسلمون^(٣) على استحالة اتّصافه بالألوان والطعوم والروائح. ويجوز التمسك في مثل هذه بالإجماع، ولا دور. وأيضاً؛ فلأنّه تعالى لا يفعل عن الغير. وقد استدَلَّ المتكلمون هاهنا بوجهين^(٤):

الأوّل: أنّ اللون جنس ونسبة أنواعه إليه على السويّة، فاتّصافه بنوع منها ترجيح من غير مرجّح.

الثاني: أنّ هذه الأمور لا دليل عليها؛ فإنّ الإلهيّة لا تتوقّف عليها، فلا يجوز إثباتها. وهذان الطريقتان قد بيّنا ضعفهما فيما تقدّم من الأصول.

والشهوة والنفرة عبارتان عن طلب اللذة والبعد عن الألم. وهذان مستحيلان في حقّه تعالى، فيستحيل عليه الشهوة والنفرة. ولأنّهما إنّما يصحّان مع المزاج، و^(٥) بالإجماع أيضاً، ولما انتفيا عنه استحالة اتّصافه بما يتوقّف عليهما، كالفرح والحزن والغضب والتمني والبطر والتأسّف وغير ذلك من الصفات المزاجيّة.

١. انظر: تلخيص المحصل ٢٦٦. ٢. نفس المصدر.

٣. انظر: المحصل ٢٣١؛ تلخيص المحصل ٢٦٧ - ٢٦٨.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٢٦٨. ٥. ب. - و.

البحث التاسع: في استحالة سلب الوجود عنه تعالى

هذا المطلب من أظهر المطالب، فإننا يَبْتَنَّا استناد الممكنات إلى وجود واجب. ومن المعلوم بالضرورة استحالة سلب الوجود عنه. قال بعض المتأخرين^(١): لو جاز العدم على واجب الوجود لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه.

وهذا الاستدلال خطأ من وجهين:

الأول: أن استحالة عدم واجب الوجود ذاتية، فلا يجوز استنادها إلى عدم سبب العدم. الثاني: أننا نقول: لِمَ لا يجوز عدمه في بعض الأوقات من غير سبب و يكون العدم واجباً في ذلك الوقت؟

لا يقال: لأنه حينئذٍ يكون ممكناً؛ لأنَّ ماهيته متَّصِفَةٌ بالوجود في وقت على سبيل الوجوب، وبالعدم في آخر، كذلك^(٢) فالماهية من حيث هي تكون قابلة لهما. لأننا نقول: هذا القدر كافٍ في هذا المطلوب، من غير حاجة إلى توسط^(٣) ذلك الدليل. والملاحدة قالوا: إنه تعالى ليس بموجود ولا ب معدوم؛ لأنه تعالى خالق للمتقابلات، فلا يجوز اتصافه بواحد منهما^(٤)، وهذا كلام سخيف.

البحث العاشر: في أنه تعالى يخالف غيره لذاته

قد نقلنا عن أبي هاشم^(٥) أنه يقول: إنه تعالى يساوي غيره في الذات، ويخالفه بالحالة الخامسة.

وأطبق المحققون على بطلان ذلك. وبيانه أنه إن شارك غيره في كمال ذاته كان ممكناً؛ لأنَّ الإمكان من اللوازم^(٦)، فيكون مشتركاً بين المتساويات^(٧). وأيضاً: يفتقر إلى مشخّص في وجوده، ويكون ذاته منفصلة عن^(٨) غيره. وإن شاركه

١. انظر: أصول الدين للبغدادي ٨١. ٢. م. - كذلك.

٣. م. توسط. ٤. ب. منها.

٥. انظر: المحضّل ٢٢٣؛ تلخيص المحضّل ٢٥٥؛ شرح المواقف ٤٧٠.

٦. نفس المصدر. ٧. الف: المتساوين.

٨. ب. من.

في بعض ذاته كان مركباً. هذا كله خلف.

وقد يحتج أبو هاشم بأننا قد^(١) نعقل ذاتاً ونشك في أنها قديمة أو محدثة، و^(٢) واجبة أو ممكنة، وذلك يستلزم اشتراكها بين الجميع.

واعلم أن الحق في الجواب أن نقول: الذات قد يُعنى بها نفس الماهية والحقيقة، وقد يعنى بها نفس كونها ذاتاً، أعني استقلالها بالمعقولة. وهذا الأخير مشترك، وهو أمر ذهني من المعقولات الثانية. أمّا الأول فلا.

البحث الحادي عشر: في أنه تعالى يستحيل أن يكون مرئياً^(٣)

من علم شيئاً ثم رآه تجددت له حالة لم تكن حالة العلم. وهل هي نفس تأثر الحاسة أو^(٤) أمر زائد عليه؟ قد مضى البحث فيه. وعلى كلا التقديرين لا بد في حصول تلك الحالة من المقابلة، وهي لا تعقل إلا في المتحيزات. وهذا أمر ضروري قد اتفق عليه جميع العقلاء. ونازع في ذلك^(٥) الأشاعرة كافة^(٦)، وزعموا^(٧) أنه تعالى مرئي مع أنه ليس في جهة؛ فإن عَنُوا بالرؤية العلم فقد^(٨) مضى البحث في أنه هل يعلم^(٩) حقيقته أم لا؟ وإن عَنُوا بها الأمر الحاصل عند المقابلة فهو مُنتَفٍ في حقه، وإن عَنُوا بها شيئاً ثالثاً فهو غير معقول.

ومع ذلك فقد استدلل المعتزلة^(١٠) على أنه تعالى غير مرئي بوجوه:

الأول: أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً، ولو كان مقابلاً لكان في جهة. والمقدّمتان ضروريتان. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.
الثاني: أنه لو كان مرئياً لوجب أن نراه الآن. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

١. ليس في: الف. ٢. ب: -و.

٣. انظر: المحصل ٢٧٢؛ تلخيص المحصل ٣١٦.

٤. الف: أم. ٥. ب: فيه.

٦. انظر: الإبانة عن أصول الديانة ٣٥، ٦٢؛ أصول الدين للبندادي ٩٧؛ مع الأدلة ٦٦، ٦٨.

٧. ب: فزعموا. ٨. الف: وقد.

٩. الف: هو يعلم، ب: هل تُعلم.

١٠. انظر: المغني ٤: ٨٩، ١٧٣ - ١٧٦؛ تمهيد الأصول ٨١ - ٨٩.

بيان الشرطية: أن شرائط الإدراك قد بيّنا أنها متى حصلت وجب. وهي هاهنا أمران: سلامة الحاسة، وكون المرئي بحيث تصح رؤيته.

والأول حاصل، فلو كان الثاني حاصلًا أيضاً لزم المطلوب.

الثالث: قاسوا الرؤية على السمع وطريقه: أننا لا نسمع إلا الصوت، ولما لم يكن الباري تعالى صوتاً حكماً بكونه ليس بمسموع. وكذلك^(١) نعلم قطعاً أن المرئي ليس إلا الأجسام والأضواء والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق؛ فلو كان الله تعالى مرئياً لوجب أن يكون من جنس هذه. وهذه الحجة ضعيفة، وفيها حوالة على الأولى.

الرابع: كل ما أدرك بحاسة واحدة فهو لا يخلو عن التماثل والتضاد. انظر إلى السواديّ وإلى أحدهما مع البياض؛ فلو كان الله تعالى مرئياً لكان إمّا مثلاً أو مضاداً لغيره. والتالي بقسميه باطل، فالمقدم كذلك. وهذه أيضاً ضعيفة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾^(٢) تمدّح بالنفي؛ لأنّ ما قبله وما بعده تمدّح، وإدخال ما ليس بتمدّح خلال تمدّحين ركيك جدّاً، فلو صحّ عليه الرؤية لبطل هذا التمدّح.

السادس: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٣)، وهي نافية للأبد، فوجب أن لا يراه غيره بالإجماع.

السابع: إنّه تعالى قد أنكر على سائل الرؤية استعظماً لسؤالهم في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾^(٥) وقوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾^(٦) ولو كانت الرؤية جائزة لما توجه عليهم العتب به.

الثامن: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾^(٧) وأشار بالحجاب إلى معناه المجازي، فإنّه تعالى شبه نفسه من حيث إنّه يُسمع خطابه من غير رؤية بمن^(٨) يخاطب وراء الحجاب.

٢. الأنعام: ١٠٣.

٤. الفرقان: ٢١.

٦. النساء: ١٥٣.

٨. ب: لمن.

١. ب: ولذلك.

٣. الأعراف: ١٤٣.

٥. النساء: ١٥٣.

٧. الشورى: ٥١.

واعترض الأشاعرة على هذه الوجوه^(١):

أما الأول: فقد نازعوا في ضرورة ما ادّعاه المعتزلة.

وأما الثاني: فبالمنع من حصول الإدراك عند حصول شرائطه.

وأما الثالث والرابع: فمبناهما على القياس^(٢) الضعيف.

وأما الخامس: فلأن الإدراك عبارة عن الوصول^(٣) والحق. وهذا إنما يعقل في

المتحيزات. ولأنه يجوز أن يكون المراد بالإدراك المعرفة، وبالإبصار العقل. وهذا وإن

كان مجازاً لكن المصير إليه^(٤) أولى، لما فيه من الجمع بين الأدلة، ولأن قوله تعالى ﴿لَا

تُذَكُّهُ الْأَبْصَارُ﴾ سالبة جزئية؛ لأنها نقيض الموجبة الكلية، فإن دخول «الألف واللام»

على الجمع يفيد الاستغراق، ولأن المدرك ليس هو الأبصار، بل هو المبصرين. ولو سلم

فلا نسلم أنه تمدح بنفي الرؤية، وأي مدح في ذلك مع أن المعدوم كذلك؟ نعم، المدح إنما

يكون بالمنع من الرؤية مع أنها ممكنة.

وأما السادس: فلا نسلم أن «لن» للنفي المؤبد. ويدل عليه قوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾^(٥)

مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة.

وأما الأخيران فضعفهما ظاهر^(٦).

ثم استدلوا على مطلوبهم بوجوه:

الأول: أن الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية فلا بدّ لها من علّة، لأن المعدومات

لا تصح رؤيتها. وتلك العلّة لا بدّ وأن تكون مشتركة؛ لأن المختلفات لا تكون عللاً

للمساوية. ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلاّ الحدوث والوجود. والحدوث لا يصلح

للتعليل؛ لأنه عبارة عن الوجود بعد العدم. فللعدم مدخل في ماهيته، فلا تصلح^(٧) عليّته

للصحة الوجودية. وإذا كان الوجود علّة وهو مشترك فكلّ موجود كذلك.

١. كتاب الأربعين في أصول الدين: ٢١١، ٢١٥؛ تلخيص المحصل ٣١٦.

٢. ج: حصول القياس. ٣. الف، ج: الحصول.

٤. ليس في: ب. ٥. البقرة: ٩٥.

٦. الف: فظاهر ضعفهما. ٧. ب: فلا يصح.

الثاني: أنَّ الممكن إذا اتَّصف بالعدم استحالت رؤيته^(١)، وإذا اتَّصف بالوجود صحَّت. و دَوْران الشيء مع غيره دليل على أنَّ المدار^(٢) عِلَّةٌ للدائر، و لا يجوز أن يكون لغير الوجود مدخل في التعليل؛ لأنَّ كلاً منهما إن استقلَّ بالتعليل اجتمع على الأثر علَّتَان. هذا خلف، و إلَّا فعند الاجتماع حصل الاستقلال المفقود عند الانفراد، فيكون الكلام في حصول الاستقلال كالکلام في الأثر.

الثالث: أنَّ موسى ﷺ سأل الرؤية، و لو امتنعت لما سألها. والجهل عليه ممتنع.

الرابع: أنَّه علَّق الرؤية على استقرار الجبل الممكن، فتكون ممكنة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّنُ نَاصِرَةٌ﴾ إلى رَبِّهَا نَاطِقَةٌ^(٣)، والنظر المقرون بحرف «إلى» يفيد الرؤية، أو تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته^(٤)؛ فإن كان المقصود هو الأوَّل فهو المطلوب، و إن كان الثاني وجب صرفه إلى المجاز؛ لاستحالة الجهة عليه. و أقرب جهاته الرؤية؛ لأنَّ إطلاق اسم السبب على المسبَّب أولى المجازات. السادس: روي عنه ﷺ أنَّه قال: إِنَّكُمْ لَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُونَ^(٥) في رؤيته^(٦).

والجواب عن الأوَّل: أنَّه إنكار الضرورة فلا يسمع.

و عن الثاني: أَنَا قَدْ بَيَّنَّا وَجُوبَهُ.

قوله: الإدراك هو الوصول، باطل بقولنا: أدركت الشمس و النار. و حمل الإبصار والإدراك على ما ذكر مجاز، مع مساعدة العقل على خلافه.

قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سالبة جزئية.

قلنا: باطل، لأنَّه تقيض قولنا^(٧): تدركه الأبصار، و هي موجبة جزئية^(٨)، و لأنَّه يصحّ

١. ب: - رؤيته.

٢. هامش الف: المدار: الوجود، والدائر هو الرؤية.

٣. القيامة: ٢٢ - ٢٣. ٤. انظر: تلخيص المحصل ٣١٦ - ٣٢٢.

٥. هامش الف: أي لا تشكّون.

٦. فردوس الأخبار ١: ٣٨٩ كنز العمال ١٤ ح ٣٩٢٠٧.

٧. الف، ب: قوله. ٨. ب: - جزئية.

استثناء كلّ بصر؛ وهو يدلّ على العموم كما في استدلالهم في النقيض. و سلب الإدراك عن الأبصار هو سلب عن المبصر.

والمنع من التمدّح باطل لما بيّنا، فإنّ قول القائل: «زيد عالم آكل كريم» قبيح عند العقلاء. والفرق بينه وبين المعدوم ظاهر؛ فإنّ المعدوم لا تصحّ رؤيته، لا لكونه كاملاً في نفسه. أمّا واجب الوجود تعالى فلاّنه لكمالهِ يستحيل رؤيته، فافترق الحال.

وقوله: المدح إنّما يكون بالنفي مع الإيمان، ضعيف؛ لأنّ إمكان الرؤية يستلزم إمكان الإحاطة التامة بالمرئيّ، وهو نقص في حقّ أكمل الموجودات.

و أمّا المنع من التأييد في «لنّ» فهو طعن في النقل مع وجوده، فإنّ أهل اللغة^(١) نصّوا على ذلك.

وقوله: «وَلَنْ يَنْمُوهُ أَبَدًا»^(٢) لا ينافي ذلك؛ فإنّ المجاز قد يُستعمل مع أنّ لفظة التأييد موجودة ها هنا، فعلم أنّ المراد المجاز.

و أمّا استدلالاتهم فضعيفة:

أمّا الأوّل: فمن وجوه:

أحدها: لا نسلم^(٣) أنّ صحّة الرؤية مشتركة؛ فإنّها أمر عديمي، لأنّ جنسها وهو الإيمان عديمي، ولأنّ الجوهر غير مرئيّ على ما سلف، ولأنّ صحّة رؤية الجوهر نوع مخالف لصحّة رؤية العرض؛ لأنّ صحّة رؤية الجوهر لا يعقل في العرض وبالعكس، ومن شأن الأمور المتساوية اتّحادها في اللوازم.

الثاني: لمّ قلتم: إنّه يجب تعليلها؟ فإنّه لو كان كلّ حكم معللاً لزم التسلسل. وكيف يصحّ ذلك وعندكم: أنّ كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه أحكام غير معلّلة؟

الثالث: لمّ قلتم: إنّ العلّة يجب أن تكون مشتركة؟ فإنّ كون السواد مخالفاً للحرارة وبالعكس حكم معلّل بالحقّقتين المختلفتين. وبالجمله فقد بيّنا فيما سلف إمكان تعليل المتساويات بالمختلفات.

١. انظر: مجمع البيان ٢: ٤٧٥؛ محيط المحيط ٨٢٦.

٢. الف، م: أن لا نسلم.

٣. البقرة: ٩٥.

الرابع: قد بيّنا أنّ وجود كلّ ماهيّة نفس حقيقتها، وهو مذهب الأشعري^(١)؛ فكيف يصحّ أن يقال: لا مشترك إلّا الوجود أو الحدوث؟

الخامس: لا نسلمّ عدم المشترك. وعدم العلم لا يوجب العدم. وكيف ذلك وهاهنا وصف آخر وهو الإمكان المشترك بين الجواهر والأعراض؟

فإن قلت: كيف تجعل الإمكان علّة وهو عديميّ وحاصل للمعدومات؟ قلت: غرضي إيداء قسم غير ما ذكرت، على أنّي أقول: لو كان الإمكان عديميّاً فإمكان الرؤية عديميّ، ولا يلزم من حصول العلّة للعدم حصول المعلول؛ لإمكان التوقّف على شرط.

السادس: لمّ لا يجوز أن تكون العلّة هي العدم السابق؟ وهذا ليس بمستحيل^(٢) عندهم؛ فإنّ عدم الضدّ يصحّ وجود ضده.

السابع: لمّ لا يجوز أن^(٣) تكون العلّة هي الحدوث؟ والحدوث ليس بمتقوّم بالعدم، بل هو عبارة عن مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم، والمسبوقيّة كيفيّة للوجود.

الثامن: يجوز أن تكون العلّة هي الوجود المسبوق بالعدم.

التاسع: لمّ لا يجوز أن تكون العلّة هي الوجود الممكن؟

العاشر: لمّ قلتم: إنّ مطلق الوجود إذا كان علّة لزم أن يكون وجود الباري تعالى علّة لهذه^(٤) الصّحة؟ فإنّ وجوده مخالف، وعلى تقدير المساواة لمّ لا يتوقّف على شرط أو يحصل مانع. ولا يلزم من حصول المصحّح حصول الصّحة؛ فإنّ الحياة مصحّحة لوجود الشهوة وإن كانت غير صحيحة في بعض الصور كالواجب.

الحادي عشر: هذا الدليل ناهض في رؤية^(٥) ما يمتنع رؤيته، كالطعوم والروائح والقُدَر^(٦) والإرادة.

الثاني عشر: الجوهر ملموس^(٧) والعرض كذلك، فصّحة الملموسيّة حكم مشترك، فلا

١. انظر: البراهين في علم الكلام ١: ٨٢ - ٨٣.

٢. ب: يستحيل.

٣. الف، م: - يجوز أن.

٤. ب: بهذه.

٥. الف: رؤيته.

٦. ب: والقدرة.

٧. ب: ملموس.

بد^(١) له من علّة مشتركة هي الوجود، فيلزم أن تكون صحّة الملموسية ثابتة في حقّه تعالى.

وأما الثاني: فلأنّه مبنيّ على الدوران، وقد سلف ضعفه. على أنّ ما ذكره في كون العلّة غير مركّبة رافع للأمر الضروريّة، كالماهيات المركّبة.

وعن الثالث: أنّ موسى عليه السلام إنّما سأل الرؤية لأصحابه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ﴾^(٢) وأيضاً ليتوافق النقل والعقل^(٣).

وعن الرابع: أنّ الرؤية معلّقة على استقرار الجبل حال الحركة، فهو معلّق على المحال. ونحن قد بيّنا في كتاب «معارج الفهم»^(٤) أنّ هذه الآية دالّة على امتناع الرؤية.

وعن الخامس: أنّ النظر المقرون بحرف «إلى» لا يفيد الرؤية و ليس سبباً للرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. نعم، يفيد الطلب الرؤية. وحينئذٍ نقول^(٥): لا يلزم من طلب رؤيتهم حصول الرؤية ولا إمكانها، أو نقول^(٦): يجوز أن يكون المراد «إلى ثواب ربّها ناظرة». ويتعيّن هذا الإضمار؛ لأنّ النظر المقرون بـ«إلى»^(٧) وضع لتقليب الحدّة نحو^(٨) المطلوب التماساً لرؤيته، وهذا إنّما يصحّ في المتحيّزات.

أو نقول: إنّ «إلى» واحد «الآلاء»، فالتقدير: نعمة ربّها ناظرة.

وعن السادس: إنّ المقصود من الرؤية هناك المعرفة الحقيقية التي لا يعترها شكّ، فإنّه من المستحيل حمل الخبر على حقيقته.

البحث الثاني عشر: في أنّه تعالى غنيّ

ذات واجب الوجود مستغنية عن غيرها ويستحيل انفعالها^(٩) عنه، فيكون غنيّاً وهذا ظاهر. وأيضاً ذلك الغير إن كان واجباً فهو محال لما يأتي، وإن كان ممكناً استند إليه،

٢. النساء: ١٥٣.

٤. انظر: معارج الفهم المخطوط، الورقة ٥١.

٦. ب: يقول.

٨. ب: بنحو.

١. م: لا بدّ.

٣. ج: العقل والنقل.

٥. الف: يقول.

٧. ب: - يالئ.

٩. ب: انتقالها.

فيكون مفتقراً إليه، فكيف يعقل افتقاره إلى ما يفتقر إليه؟ والمتكلمون طَوَّلوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم. ونحن نذكر هاهنا خلاصة ما نقل إلينا من كلامهم.

قال مشايخ المعتزلة: لو كان واجب الوجود محتاجاً في جلب نفع أو دفع ضرر لكان مشتتياً وناشراً^(١). واللازمان باطلان، فالمقدّم مثلهما. بيان الملازمة: أن النفع هو اللذة والسرور وما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما، والضرر هو الألم والغمّ وما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما. واللذة إدراك^(٢) المشتهي، والسرور اعتقاد وصول النفع أو اندفاع الضرر، والألم إدراك ما ينفر^(٣) عنه، والغمّ اعتقاد وصول الضرر أو فوات النفع؛ فكلّ من جازت عليه المنفعة والمضرة جازت عليه اللذة والألم، ومن جازت عليه هاتان الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة.

وأما بطلان التالي: فلأنه لو كان مشتتياً فإما أن يكون لذاته فيكون مشتتياً للشيء الواحد وناشراً عنه في الوقت الواحد، هذا خلف.

وإما أن يكون لشهوة قديمة، وهو محال؛ لاستحالة تعدّد القديم. وإما أن يكون لشهوة محدثة، فيكون مُلجأً إلى فعل الشهوة والمشتهي جميعاً، هذا خلف. ولأنه لو كان مشتتياً وناشراً لكان جسماً، والتالي باطل فالمقدّم مثله. والشرطية ظاهرة؛ فإنّ المشتهي هو الذي إذا أدرك ما يشتهيهِ صحّ جسمه، والناشر هو الذي إذا أدرك ما ينفر عنه فسد جسمه. والله تعالى ليس بجسم.

وقال القاضي عبد الجبار: لا دلالة على كونه محتاجاً، فيجب نفيه^(٤). وقال سديد الدين سالم بن محفوظ^(٥) صاحب المنهاج من الإمامية^(٦): لو كان

١. انظر: شرح الأصول الخمسة ٢١٣؛ المغني ٤: ١١.

٢. الف: وإدراك. ٣. ب: ينفى.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة: ٢١٣؛ المغني ٤: ٣٠-٣١؛ ٥: ٢٤٧.

٥. سديد الدين سالم بن محفوظ السراوي الحلبي، الفقيه الفاضل، من أعلام القرن السابع، صاحب «المنهاج في الكلام». كان أحد مشايخ السيّد رضي الدين بن طاووس. توفي حوالي سنة ٦٣٠ هـ. انظر: أمل الآمل ٢: ١٢٤؛ رياض العلماء ٢: ٤١١؛ أعيان الشيعة ٧: ١٨٨؛ الذريعة ٢٣: ١٥٤؛ معجم رجال الحديث ٨: ٢٢.

٦. ب: من الإمامية.

محتاجاً فحاجته إن لم تكن موجودة في الخارج انتفت، ولأنّ الذهني^(١) إن طابق استدعى الخارج وإلاّ فجهل، ولأنّ المحتاج محتاج في نفسه^(٢) وإن لم يوجد الذهن. وإن كانت موجودة في الخارج فإن كانت واجبة الوجود تعدّد الواجب، وإن كانت ممكنة فإن استندت إلى واجب الوجود بالإيجاب بشرط، فذلك الشرط إن كان معلولاً للواجب على الإطلاق لزم قَدَم العالم، وإن كان بشرطٍ تسلسل، وإن كان بالاختيار فهو محال؛ لأنّ الحكيم لا يفعل في ذاته الحاجة. وإن استندت إلى غيره فذلك الغير ممكن وهو محال، وإلاّ لزم التسلسل.

ثم أورد على نفسه بأن قال: يلزم ممّا ذكرتم الدور؛ لأنّ كونه تعالى حكيماً إنّما يتم بعد بيان كونه غنياً، فلو بنيتم كونه^(٣) غنياً عليه لزم الدور.

وأجاب بأنّ الحكيم يطلق على معنيين: الأوّل: العالم^(٤) بحقائق الأمور، والثاني التارك للقيح الذي لا يخلّ بواجب. والمقصود بالحكيم هاهنا هو الأوّل: فلا دور. وهذه الحجج لا يخفى ضعفها.

وقيل^(٥): لو كان محتاجاً في ذاته لكان ممكناً، ولو كان محتاجاً في صفاته لكان وجود ذاته متوقفاً على وجود تلك الصفة أو عدمها المستفادين من الغير، وكلّ متوقّف مفتقر.

البحث الثالث عشر: في أنّه تعالى واحد

واجب الوجود لا يمكن أن يُحمل على شيء، وإلاّ فإن تميّزاً بعد هذا الاشتراك فلا يخلو إمّا أن يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك، أو لازمة، أو معروضة، أو ملزومة؛ فإن كان ما به الامتياز عارضاً افتقر إلى سبب يقتضي العروض، فيكون كلّ واحد من واجب الوجود إمّا هو هو بعلة، وإن كان لازماً استحالة التعدّد، وإن كان معروضاً كان وجوب^(٦) الوجود عارضاً لغيره، أعني الوجود المتأكّد. ونحن قد بيّنا فيما سلف أنّ

١. ب: الذهن. ٢. ب: نفيه.

٣. سقط عن ب ست صفحات، إلى قوله: «فالدبائية نفت عنها...».

٤. الف: إنّ العالم. ٥. هامش الف: أبو علي.

٦. ج: واجب.

الوجود نفس الماهية، وأيضاً يفتقر إلى سبب، وقد بينّا أنّ ما يفتقر إلى سبب فهو ممكن فالواجب ممكن، وإن كان ملزوماً عرض المحالان^(١).

وأيضاً لو تعدّداً فإنّما أن يمتنع عليهما المخالفة أو لا، والقسمان باطلان:

أما الأول: فلأنّه لو كان أحدهما موجوداً بانفراده لصحّ منه إيجاد الحركة، والآخر لو انفرد^(٢) لصحّ منه إيجاد السكون، فمع الاجتماع إن بقيت الصحتان فهو المطلوب، وإن عدّمتا فليس أحدهما بقادر، فليس بإله، وإن عدّمت إحداهما^(٣) فليس بإله.

وأما الثاني: فلأنّه لو صحّت المخالفة وأراد أحدهما الحركة والآخر السكون فإن وقعاً أو عدّماً لزم المحال، وإن عدم أحدهما وقع الآخر فهو ترجيح من غير مرجّح، وقول بوحدانية الصانع.

لا يقال: إنّ كلّ واحد منهما حكيم فيتّحد فعلاهما؛ لاتّحاد الداعي، ولأنّ كلّ واحد منهما عالم بكلّ المعلومات، فيكون عالماً بوقوع أحد الطرفين، فلا يريد^(٤) الآخر، ولأنّ كلّ واحد منهما عالم بكون الآخر قادر على كلّ مقدور؛ فإذا خالف أحدهما الآخر لم يتمكّنا من حصول مطلبيهما، فكان هذا العلم صارفاً لهما عن المخالفة، ولأنّ المحال إنّما لزم من الوقوع لا من صحّة الوقوع.

لأنّنا نجيب عن الأول بأنّنا نفرض الكلام في الضدّين^(٥) اشتراكاً في جهة المصلحة. وهذا السؤال ساقط على رأي الأشاعرة^(٦).

وعن الثاني: أنّ العلم تبع الوقوع الذي هو تبع الإرادة، فلا يكون مانعاً.

وعن الثالث: أنّ العلم حاصل لكلّ واحد منهما، فإن صرفهما معاً عدم النقيضان، وإلا حصل الترجيح من غير مرجّح.

وعن الرابع: أنّ المخالفة لما استلزمت المحال كانت محالاً؛ لأنّ الممكن لا يستلزم

١. هامش الف: كونه ممكناً وعروض الوجود.

٢. الف: انفرد.

٣. أي إحدى الصحتين.

٤. الف: فلا يزال.

٥. ج: في ضدّين. انظر رأي الأشاعرة في الضدّين: المحضّل ٢٠٦؛ تلخيص المحضّل ٢٣٢.

٦. هامش الف: لأنّهم لا يقولون بالداعي.

المحال.

و للمشايع طرق أخرى ضعيفة:

إحداها: أَنَّهُما لو اشتركا في الْقِدَمَ لتساويا مطلقاً؛ لأنَّ الْقِدَمَ أخصّ الصفات، فيستلزم عدم الاتنينية.

و ثانيتهما: أَنَّ الثاني لا دليل عليه، فيجب نفيه.

و ثالثتها: لو جاز إثبات ثانٍ لجاز إثبات ما لا نهاية له؛ لعدم الأولوية.

و نحن قد أعطيناك قانوناً تعلّمت منه ضعف هذه الطرق و أمثالها^(١).

واعلم: أَنَّ السمع لا يتوقّف على الوجدانية فيجوز إثباتها به.

أوهام و تنبيهات

زعم قوم من الأوائل^(٢) أَنَّ العالَمَ واجب الوجود لذاته، و بطلانه قد سلف.

و ذهبت التنوية^(٣) إلى قِدَمَ النور والظلمة، و أَنَّ العالم حدث بامتزاجهما. و نحن قد

سلف^(٤) في كتابنا أَنَّ النور عرض لا يقوم بنفسه، و أَنَّ الظلمة أمر عديم.

و ممّا زعموا هاهنا أَنَّ النور خير و الظلمة شرّ. و الخيرات حاصلة من النور، و الشرور

حاصلة من الظلمة.

و هذا باطل؛ أمّا أولاً: فلأنَّ البحث في الخير و الشرّ، و الشرف و الخسة من الأبحاث

الخطائية^(٥).

و أمّا ثانياً: فلأنَّ النور قد يظهر الهارب مع شرّيته، و تخفيه الظلمة مع خيرّيته.

و ممّا ذهبوا إليه^(٦) هاهنا: أَنَّهُم غير متناهيين إلّا من جهة التقائهما.

١. انظر: المطالب العالية ٢: ١١٩؛ تلخيص المحصل ٩٩.

٢. انظر: تلخيص المحصل ١٢٤.

٣. انظر: المغني ٥: ٢٢؛ أصول الدين للبهادري ١٤٢؛ الملل و النحل ١: ٢٢٤؛ الحور العين ١٤٠؛

تلخيص المحصل ٣٠٠.

٤. كذا في النسخ، و الأنسب: «أسلفنا» كما يأتي بعد قليل.

٥. هامش الف: من غير حجة. ٦. انظر: المغني ٥: ٢٤.

و هذا باطل إن عَنَوْا بالسلب^(١) عدم الملكة؛ لأنَّ النور عرض، فتناهيه تابع لتناهي محله. وقد أسلفنا أنَّ الأجسام متناهية.

ومما ذهبوا إليه أنَّ النور حيَّ عالم قادر سميع بصير متحرِّك لذاته. و اختلفوا، فذهبت الصابئة^(٢) إلى أنَّ القوَّة على هذه الإدراكات^(٣) قوَّة واحدة و تختلف بحسب الآلات والمشاعر.

و أثبت المانويَّة^(٤) لكلِّ إدراك قوَّة، و اختلفوا في الظلمة.^(٥) فالديصانيَّة^(٦) نفَّت عنها هذه الأوصاف^(٧)، و ذهب المانويَّة^(٨) إلى أنَّها موصوفة بها. و ما يبيَّنه من بطلان ما تقدَّم^(٩) آتٍ هاهنا.

مسألة: ذهب المجوس^(١٠) إلى إثبات صانع للعالم قادر حيَّ، حكيم غير جسم و لا

١. في هامش ج: توضيح طويل يرجع إلى أنَّ المراد من السلب هنا: سلب التناهي، فيكون سلبه سلب الملكة.

٢. الف: النصارى. و الصابئة قوم يقولون: إنَّ مَدبر العالم و خالقه هذه الكواكب السبعة و النجوم، فهم عبدة الكواكب، و مدار مذهبهم على التعصُّب للروحانيين، وكانوا يقولون: إنَّنا نحتاج في معرفة الله إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً. الملل و النحل ١: ٢١٠؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ٩٠. ج: الإرادات.

٤. المانويَّة: أصحاب ماني بن فاثك الحكيم. ظهر في زمان سابور بن أردشير و أحدث ديناً بين المجوسية و النصرانية. و كان قائلاً بأصليَّ المجوسية: النور و الظلمة. قتله بهرام بن هرمز بن سابور سنة ٢٧٧ م. راجع: الفهرست لابن النديم ٣٩١؛ الملل و النحل ١: ٢٢٤؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ٨٨؛ لغتنامه دهخدا ١٣١-١٣٢. ٥. إلى هنا انتهى ما سقط من ب.

٦. الديصانية: فرقة من الثنوية القائلين بالأصليين الأزليين: النور و الظلمة. زعموا أنَّ النور يفعل الخير قصداً، و الظلام يفعل الشرَّ طبعاً و اضطراراً. راجع: الفهرست لابن النديم ٤٠٢؛ الملل و النحل ١: ٢٣٠؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ٨٨.

٧. انظر: الملل و النحل ١: ٢٣٠؛ الحور العين ١٤٠.

٨. انظر: الملل و النحل ١: ٢٢٤؛ الحور العين ١٣٩.

٩. هامش الف: من قانونهم.

١٠. المجوس: يقال للمجوسية: الدين الأكبر و الملة العظمى. و مسائلها تدور على قاعدتين: امتزاج النور بالظلمة و خلاص النور منها و بيان سببهما. و أثبتوا أصليين مدبَّرين: الخير و الشرَّ و يستوניהما: النور و الظلمة. راجع مزيد ترجمتهم و أوصافهم في: الملل و النحل ١: ٢١٠؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ٨٦.

جسمانيّ، عالم منزّه عن الشرور والنقائص سمّوه يزدان، ونسبوا الشرور إلى الشيطان^(١). وذهب بعضهم^(٢) إلى أنّه محدث وجسم، وسبب حدوثه أنّه عرض ليزدان فكرةً في بعض الأوقات هي أنّه كيف يكون حالي لو نازعني غيري. فتولّد الشيطان من هذه الفكرة، ثمّ تحاربا واصطلحا، وجعل سيف المنازعة عند القمر إلى مدّة. وهذا الكلام مع ظهور فساد دالّ على نقص قائله. ثمّ نقول: الشيطان أصل الشر^(٣)، وقد صدر عن صانعه فيكون الذي أثبتوه خيّراً، شَريراً!

مسألة: ذهب النصارى^(٤) إلى أنّه تعالى واحد ليس بمتحيّز. فهو واحد بالجوهرية، ثلاثة بالاقنومية.

وهؤلاء إن أرادوا بالجوهر: المعنى المصطلح عليه بين الفلاسفة، فأكثر الناس ينفونه عنه، وهو مذهبنا. ومن يجعل الوجود مغايراً لحقيقته يوافقهم على إطلاق الجوهر بالمعنى^(٥) وإن لم يؤدّن فيه^(٦).

وأما الأتانيم فالتكلمون خبطوا في مرادهم منها. و تحرير^(٧) القول فيه أنّ هذه الأتانيم إمّا أن تكون ذواتاً متغايرة ومغايرة له تعالى كما يقوله الأشاعرة^(٨)، وإمّا أن تكون أحوالاً كما يقوله أبو هاشم^(٩)، وإمّا أن تكون أحكاماً كما يقوله أبو الحسين^(١٠)؛ فإن كان الأوّل فهو باطل بما^(١١) أبطلنا^(١٢) به مذهب الأشاعرة، وإن كان الثاني فهو باطل بما أبطلنا به مذهب أبي هاشم، وإن كان الثالث فهو مسلم. إلّا أنّهم مع القول بكثرة الأتانيم قائلون باتّحادها، وهذا غير معقول على ما سلف.

-
١. انظر: المغني ٥: ٧١، الملل والنحل ١: ٢١٢؛ نهاية الإقدام ١٦٥؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين ٨٦.
 ٢. انظر: تبصرة العوامّ ١٣.
 ٣. الف، م: الشرور.
 ٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٩١؛ المغني ٥: ٨٠؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين: ٨٤.
 ٥. ب: بالمعنى.
 ٦. ب: فيه.
 ٧. الف: تجويز.
 ٨. انظر: المغني ٥: ٨٢، ٨٨ - ٨٩.
 ٩. انظر: الملل والنحل ١: ٣٠٥.
 ١٠. انظر: المغني ٥: ١١٠.
 ١١. ب: لما.
 ١٢. هامش الف: وهو تعدّد القدماء.

والذي حصله متأخرو المتكلمين^(١) من قولهم: إن أقنوم الأب إشارة إلى الوجود الذي هو الذات عندهم، وإن أقنوم الابن هو علمه، وإن أقنوم روح القدس هو حياته، ولا منازعة حينئذٍ إلا في اللفظ: إلا أنهم قالوا هاهنا: إن أقنوم الابن - أعني العلم - اتحد بعيسى، فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وإن عيسى هو^(٢) خالق الخلق وإله سيحيي الموتى. واختلفوا في كيفية اتحاده به^(٣)، فقالت اليعقوبية^(٤): إن الكلمة - أعني العلم - مازجت^(٥) عيسى^(٦) وخالطته، وحصل أمر ثالث هو المسيح، فقالوا: إن عيسى جوهر من جوهرين، أقنوم من أقنومين.

وقالت النسطورية^(٧): إن الكلمة جعلته هيكلًا وأدّرعته^(٨) أدراعاً، فقالوا: إن المسيح جوهران أقنومان^(٩).

وقالت الملكانية^(١٠): إن الاتحاد كان بالإنسان الكليّ دون المسيح^(١١).

١. انظر: الملل والنحل ١: ٢٠١. ٢. ليس في: الف.

٣. انظر: تبصرة العوام ٢٤.

٤. اليعقوبية: فرقة من كبار فرق النصارى؛ أصحاب يعقوب، اعتقدوا بألوهية المسيح. وهم يقولون إن روح الباري اختلط بيد عيسى اختلاط الماء باللبن. راجع مقالاتهم الفاسدة: الملل والنحل ١: ٢٠٦ - ٢٠٨، بيان الأديان ١٤: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين ٨٤.

٥. انظر: المغني ٥: ١٣٧؛ الملل والنحل ١: ٢٠٣؛ الحور العين ١٤٦: اعتقادات فرق المسلمين

والمشرّكين ٨٤؛ تبصرة العوام ٢٤. ٦. ب: - عيسى.

٧. النسطورية: أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون (قرن ٣ هـ) و تصرّف في الأنجيل برأيه. وأشبّه المذاهب بمذهبه في الأقاليم؛ أحوال أبي هاشم من المعتزلة. وقالت النسطورية: إن الله تعالى ثلاثة أقاليم وهو أقنوم واحد... حينما قالت الملكانية: أن الله أقنوم واحد، إلا أنه اسم لثلاثة معانٍ: الأب والابن والجوهر. راجع: تفصيل أقاويلهم في: المغني ٥: ٨٠ - ٨٥؛ الملل والنحل ١: ٢٠٥؛ الحور العين ١٤٦؛ لغتنا مهذبة ٤٣: ٤٧٩؛ بيان الأديان ١٥.

٨. ادّرّع وتدّرّع بالدرع وادّرّعها: لبسها. لسان العرب ٨: ٨٢.

٩. انظر: المغني ٥: ٨٢؛ الملل والنحل ١: ٢٠٥؛ الحور العين ١٤٦.

١٠. كبار فرق النصارى ثلاثة: النسطورية، واليعقوبية، والملكانية. وهم أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. ومظم الروم ملكانية وهم القائلون بأن المسيح جوهران، أحدهما قديم والآخر محدث، وأن الصلب وقع على المسيح بكماله وهو اللاهوت والناسوت. وأقاويلهم الباطلة مسطورة في: المغني ٥: ٨٠ - ٨٥؛ الملل والنحل ١: ٢٠٣؛ الحور العين ١٤٦؛ بيان الأديان ٤٨.

١١. انظر: نفس المصادر.

و قال بعضهم: إنّ الاتحاد كان بأن أثّرت فيه الكلمة، كما تؤثر الصورة في المرأة من غير انتقال منها إليه.

و هذه الأقوال لا يخفى فسادها؛ فإنّه كيف يُعقل اتحاد صفة هي العلم بذات هي جسم؟ و مطلق الاتحاد قد بطل بما أسلفناه. و نزيد هاهنا أنّ بعد الاتحاد إن كان المتّحد جوهرًا كان العرض جوهرًا، هذا خلف. و إن كان عرضًا كان الجوهر عرضًا، هذا خلف. و إن لم يكن جوهرًا ولا عرضًا لزم ارتفاع النقيضين، وأيضًا: إعدامهما^(١) وإحداث ثالث.

البحث الرابع عشر: في أسمائه تعالى

اعلم أنّ الاسم قد يكون هو المسمّى، و ذلك لأنّ الاسم عبارة عن اللفظ الدالّ^(٢) بالاستقلال المجرد عن الزمان^(٣)،^(٤) و الاسم إشارة إلى اللفظ الدالّ على مسمّاه، و من جملة المسمّيات لفظة الاسم. و قد يكون مغايرًا له كالجدار الدالّ على معناه المغاير للفظه.

إذا عرفت هذا فنقول: الاسم إذا أطلق على الشيء فإنّما أن يكون المسمّى به ذات الشيء أو ما يكون داخلًا فيها، أو ما يكون خارجًا عنها. و الدالّ على الخارجيّ إمّا أن يكون دالًّا على الموصوفيّة بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفًا بتلك الصفة. و الدالّ على الصفة إمّا أن يكون دالًّا على صفة حقيقيّة فقط، أو إضافيّة فقط، أو سلبية فقط، أو ما يتركّب من هذه الأقسام.

و اختلف الناس^(٥) في أنّه هل لذاته تعالى اسم أم لا؟ أنكره الأوائل^(٦)؛ لأنّ الواضع إن كان هو الله و قصد تعريف نفسه فهو محال، أو تعريف غيره ذاته فهو أيضًا محال، و إن كان غيره فلا بدّ و أن يكون ذلك الغير عارفًا به. و قد بيّنا أنّ حقيقته تعالى غير معقولة للبشر. و

١ م: إعدامها.

٢ الف: + بالاستقلال. و في هامش الف: احترز عن الحرف.

٣ ب: الزمان. ٤. هامش الف: ليخرج الفعل.

٥. انظر: المحضّل ٢٩٩؛ تلخيص المحضّل ٣٤٧.

٦. انظر: المطالب العالّة ٣: ٣٣٩ - ٣٤٠.

قد ظهر أن هذه المسألة فرع على قولنا: ذاته تعالى معقولة أو لا؟
و اتفقوا على أنه يستحيل أن يكون له اسم دالّ على جزء معناه؛ فإنه غير مركّب فلا
جزء له.

و أما الألفاظ الدالّة على الصفات فقد منعها قوم. و الأصل الذي يُبنى^(١) عليه أنه هل
يجوز وصف الله تعالى بشيء ممّا يوصف به غيره أم لا؟ اتفق^(٢) المسلمون على ذلك.
و ذهبت الملاحدة^(٣) و جهم بن صفوان^(٤) إلى المنع من ذلك^(٥)، قالوا: لأنّ لو وصفناه
بمّا^(٦) نصف به غيره لوقعت المشاركة، ثمّ نفتقر^(٧) إلى مميّز فيقع التركيب. و هذا خطأ؛
فإنّ التركيب إنّما يقع على تقدير المشاركة و المباينة بالذاتيات^(٨). و مع ذلك فقد أنكروا
الإجماع، و القرآن الذي وُصف فيه الله تعالى نفسه بكونه قادراً عالماً و غير ذلك.

البحث الخامس عشر: في بقيّة الصفات على رأي الأوائل

قالوا: قد ثبت أن الأمور العالية لا يجوز أن تفعل شيئاً لأجل الأمور السافلة؛ لأنّه يكون
نقصاً و لا شكّ في وجود الأمور العجيبة. و أنّها لم تُخلق عبثاً فلا بدّ فيها من حكمة
و قصد، و^(٩) ظاهر ذلك يقتضي^(١٠) المناقضة. و طريق الجمع أن تسند الأفعال المحكّمة
إلى العلم، فإنّه تعالى عالم بنظام العالم و ما عليه كمال الوجود. و علمه سبب في فيضانه
من غير تجديد إرادة حدثت بعد ترّدّد، و هذا هو معنى العناية لله تعالى.
و نحن لمّا أفسدنا أصلهم بطل ما فرّعوا عليه.

١. ب. ج. يبتنى. ٢. الف: اتفقت.

٣. أنظر: المطالب العالية ٣: ٢٤٣.

٤. جهم بن صفوان السمرقندي المتكلّم: رأس الجهميّة التي كانت من معارضي المعتزلة، ظهرت بدعته
بترمذ، و قتله سالم بن أحوز المازنيّ بمرّو في ملك بني أميّة سنة ١٢٨ هـ. راجع مزيد ترجمته في: الملل و النحل
١: ٧٩؛ الفرق بين الفرق ١٩٩؛ الحور العين ٢٥٥؛ أصول الدين للبغداديّ ٣٣٣؛ سير أعلام النبلاء ٦: ٢٦.

٥. أنظر: الملل و النحل ١: ٧٩. ٦. الف: ممّا.

٧. ب: يفتقر. ٨. ب: بالذات.

٩. م: و ذلك ظاهر. ١٠. م: - يقتضي.

قالوا: و هو تعالى حيّ؛ لأنّ الحيّ هو الدراك الفعّال^(١). و قد بيّنا^(٢) له تعالى أنّه^(٣) مدرك لكلّ معقول و موجد كلّ موجود، بذاته أو بواسطة^(٤) و هو تعالى جواد؛ لأنّ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض. و الله تعالى قد فعل الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير غرض و لا عوض^(٥)، فيكون جواداً^(٦).

قال بعض المتأخّرين: لو لم يكن القصد من^(٧) إيصال النفع إلى الغير معتبراً في الجواد لكان الحجر الواقع على رأس عدوّ إنسان جواداً من حيث أمانت عدوّه لا لقصد. أجاب بعض المحقّقين^(٨) بأنّ الجواد إنّما يكون جواداً إذا صدر عنه ما ينبغي بالذات، أمّا إذا صدر عنه ما ينبغي بالعرض فليس بجواد، و الحجر لم يصدر عنه بالذات ما ينبغي بل بالعرض؛ لأنّ الحاصل منه حركته الطبيعيّة^(٩)، و هي استفادة كمال لنفسه. و وقوعه على رأس إنسان إنّما حصل^(١٠) بالاتّفاق الذي هو بالعرض. و الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت، بل يقتضي اختلاف أوضاع الأعضاء، و للموت سبب آخر بالذات يحصل عقبيه. ثمّ إنّ المقتضي للموت لا يكون مقتضياً لموت عدوّ إنسان آخر بالذات، بل بالعرض. ثمّ المقتضي لموت عدوّ إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات، بل بالعرض.

واعلم أنّ المتكلّمين ادّعوا الضرورة في أنّ من يفعل شيئاً لا لقصد فإنّه لا يكون جواداً^(١١)، و الطعن في المثال لا يكون طعناً في هذا الحكم القطعيّ. مسألة: قالوا الباري تعالى غنيّ مطلقاً^(١٢)، أي في ذاته و في صفاته الحقيقيّة^(١٣)، و في صفاته الحقيقيّة المستلزمة للإضافة؛ فمن احتاج في شيء من هذه الثلاث إلى الغير فهو

٢. ب، ج: و قد ثبتا.

٤. الف: واسطة.

٦. انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٩٣.

٨. انظر: شرحي الإشارات ٢: ٥ - ٦.

١٠. الف: يحصل.

١٢. نفس المصدر ٥: ٢٤٧.

١. انظر: درة التاج ٥: ٩٩.

٣. ب، ج: لأنّه.

٥. ب، ج: غير عوض و لا غرض.

٧. الف: - من.

٩. الف: حركة طبيعيّة.

١١. انظر: المغني ٤: ٥١.

١٣. ب ج: المتنفية.

فقير^(١).

و هو تعالى مَلِك؛ لآلته غنيّ مطلقاً. وكلّ شيء مفتقر إليه في كلّ شيء، وله ذات كلّ شيء، والمَلِك من استجمع هذه الثلاث.
و هو تعالى تام؛ لآلته واحد واجب من كلّ جهة يمتنع تغييره، فكلّ ما من شأنه أن يكون له، فهو حاصل له بالفعل.

و هو أيضاً فوق التمام؛ لأنّ ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه.
و هو حقّ محض؛ لآلته لما وجب في صفاته و ذاته لم يكن قابلاً للعدم والبطان، فذاته أحقّ من كلّ حقّ^(٢).

و هو خير محض؛ لأنّ الشرّ عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له.
و واجب الوجود يستحيل أن يكون فاقد الكمال^(٣) في وقت ما، فذاته مبرّأة^(٤) عن الشرور.

و هو تعالى حكيم؛ لأنّ الحكمة معرفة الأشياء، و لا عرفان أنّهم من عرفانه. و قد يراد بالحكمة: صدور الشيء على الوجه الأكمل، و قد بيّنا ذلك في حقّه تعالى.
و هو تعالى جبار، بمعنى أنّه جبار لما بالقوّة بالفعل والتكميل.
وقهّار، بمعنى أنّه قهّار العدم بالوجود والتحصيل.
و هو تعالى قيّوم، بمعنى أنّه قائم بذاته مقيم لغيره.

كلام كليّ في الصفات

قسّم الأوائل الصفة على أربعة أقسام:

- أحدها: الصفة الحقيقيّة التي لا يلزمها الإضافة، كالسواد والبياض.
- و ثانيها: الصفة الحقيقيّة التي يلزمها الإضافة و لا يتغيّر بتغيّرها، كالقدرة.
- و ثالثها: الصفة الحقيقيّة التي يلزمها الإضافة و تتغيّر بتغيّرها، كالعلم.

٢. ب: حيّ.

٤. ب: مبرّأ.

١. ب: ضعيف. و في: الف: مفتقر.

٣. ب، ج: للكمال.

ورابعها: الصفة الإضافية المحضة، كالتيامن والتياسر^(١).

وقالوا أيضاً: الصفات التي من باب الوجود للأشياء إما أن تكون بحيث يجوز أن يكون الشيء الموصوف سبباً لها، سواء اعتبر ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، وذلك كما يمكن الوجود للماهيات الممكنة الوجود؛ فإن إمكان الوجود لها هذا سبيلُهُ. ومثل هذا الشيء قد يجوز أن يكون له حالة الوجود والعدم، كالحادثات، فيكون في كل واحدة من الحالتين متّصفاً بتلك الصفة. وقد يجوز أن يكون له إحدى الحالتين لا غير وهي الوجود كالأزليّات، فيكون في تلك الحالة الواحدة متّصفاً.

وإما أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون الشيء الموصوف بها سبباً لها، بل سببها أمر من خارج.

ثم إن^(٢) اعتبر موجوداً صحّ أن يكون موصوفاً بتلك الصفة، وإن كان^(٣) غير موجود فلا يصحّ. ومثل هذا الشيء أيضاً يصحّ أن يعتبر له في نفسه حالتا الوجود والعدم، ولكنّه إنّما يجوز أن يكون متّصفاً بتلك الصفة في إحدى الحالتين، وذلك كالوجود للماهيات الممكنة الوجود، فإن كلّ ماهية ممكنة الوجود فإنّها توصف بالوجود حالة كونها موجودة، ولا يجوز أن تكون الماهية سبباً لهذه الصفة؛ بل يكون أبداً سببه أمر من خارج، وإما أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون الموصوف بها سبباً لها، ولا أيضاً أمر من خارج سبباً لها. ولا أيضاً يصحّ لمثل هذا الشيء أن يكون له حالتا وجود و عدم، بل ليس له إلا إحدى الحالتين، وهي^(٤) الوجود. وذلك مثل وجوب الوجود للأول؛ فإنّه لا يجوز أن يكون هو نفسه سبباً لوجوب وجوده، ولا أمر من خارج سبب لذلك، ولا يجوز أن يكون له حالتا وجود و^(٥) عدم.

١. انظر هذا التقسيم للصفة في: كشف اصطلاحات الفنون ١٤٩٣.

٢. ب: - إن.

٣. ج: كانت.

٤. ب: - و.

٥. ب: - هو.

المنهج السادس: في العدل، وفيه مباحث

[البحث الأول: في الفعل]

الفعل على ضربين: إمّا أن يكون له وصف زائد على حدوثه، وإمّا أن لا يكون. والثاني كحركة النائم والساهي^(١).

والأول على ضربين: حسن وقبيح. والحسن على ضربين: أحدهما: أن لا يكون له وصف زائد على حسنه، وهو المباح. والثاني أن يكون له وصف زائد عليه، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون المدح متعلقاً بفعله من غير ذمّ في تركه، وهو المندوب. والثاني: أن يكون المدح متعلقاً بفعله والذمّ بتركه، وهو الواجب. والقبيح هو الحرام وهو الذي يستحقّ فاعله الذمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب المعتزلة^(٢) إلى أنّ الأفعال حسّنت لوجوه تقع عليها، وقُبّحت لوجوه تقع عليها من غير أن يكون للأمر والناهي في ذلك مدخل. وعَنّا بالوجوه اقتران أمور راجعة إلى النفي أو إلى الثبوت بحدوثها، فيقضي العقل عند العلم بتلك الوجوه أنّ للفعل^(٣) مدخلاً في الذمّ أو لا مدخل له، وكذلك في الإخلال.

و ذهب الأشاعرة إلى أنّ الأفعال إمّا حسّنت بأمر الشرع، وإمّا قُبّحت بنواهيه^(٤).

٢. انظر: المغني ٦ / ١: ٥٧.

١. ب: الساهي والنائم.

٣. ب: الفعل.

٤. انظر: لياب العقول ٣٠٢: البراهين في علم الكلام ١: ٢٤٦.

و الحقّ عندي مذهب المعتزلة. و الدليل عليه أنّ العقلاء بأسرهم يمدحون رادّ الوديعه و يذمون الظالم، فإذا طلب منهم العلة في ذلك رجعوا إلى أنّ الرّد حسن يستحقّ فاعله المدح، و الظلم قبيح يستحقّ الذمّ. و لولا علمهم باستناد الحسن و القبح^(١) إلى الوجوه و الاعتبارات التي يقع عليها الأفعال لما^(٢) صحّ لهم اسنادهما إليها.

و لمشايخ المعتزلة طريق آخر، و هو أنّ الضرر مثلاً إنّما يقبح إذا كان ظلماً، و إذا انتفى الظلم انتفى القبح^(٣). و دوران الأثر مع الوصف مشعر بالعلية، و نحن قد بيّنا فيما سلف ضعف الدوران.

مسألة: ذهب المعتزلة^(٤) إلى أنّ العلم بحسن^(٥) الأشياء و قبحها عقليّ؛ فبعضه ضروريّ، كحسن ردّ الوديعه و حسن الصدق النافع، و بعضه نظريّ، كحسن الصدق الضارّ. و ذهب الأشاعرة إلى أنّ ذلك معلوم بالشرع^(٦)، و أنّه لا حسن و لا قبح في العقل؛ فالظلم لو أمر الله تعالى^(٧) به لكان حسناً، و لو نهى عن ردّ الوديعه لكان قبيحاً. و ذهب الأوائل^(٨) إلى أنّ العلم بحسن الأشياء و قبحها مستفاد من العقل العمليّ^(٩). و العدلية^(١٠) قد استدلّوا على مذهبهم بوجوه^(١١):

١. ب: الحسن و القبح.
٢. في النسخ: و إلّا لما، و المناسب ما في المتن.
٣. انظر: المطالب العالية ٣: ٢٩١.
٤. انظر: المغني ٦/ ١؛ ٥٨: لباب العقول ٣٠٢؛ شرح المواقيف ٥٢٩.
٥. ب، ج: + بعض.
٦. انظر: المطالب العالية ٣: ٢٩٢؛ لباب العقول ٣٠٢.
٧. الف، م: - تعالى.
٨. انظر: تلخيص المحصل ٣٣٩.
٩. هامش الف: العقل النظريّ هو الذي يحكم بالديهيات، كالكلّ أعظم من الجزء. و العقل العمليّ هو الذي يدير مصالح النوع.
١٠. العدل عند المتكلّمين بمعنى العلوم المتعلقة بتنزيه الله تعالى عن كلّ قبيح و عن الإخلال بالواجب. و يوصف الشيعة الإمامية بالعدلية؛ لأنّهم جعلوا العدل أصلاً من أصول مذهبهم عملاً بالكتاب و السنّة التي أخذوها عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). راجع: أصول الكافي ١: ١٥٥ - ١٦٢؛ رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٠١ - ٢٠٣. و يطلق هذا الاسم على القدريّة و على المعتزلة. و سُمّي المعتزلة أنفسهم أهل العدل؛ لأنّهم خالفوا أغلب المسلمين في مباحث العدل، من إضافة المعاصي إلى الله سبحانه، و خلق أفاعيل العباد، و القضاء و القدر و الاستطاعة و ما يتصلّ بذلك. راجع: طبقات المعتزلة ١٠، ١٢٠؛ أصول الدين للبغداديّ ١٣٠؛ أصول الدين للبزدويّ ٤٤.
١١. انظر: كشف المراد ٢٣٥.

أحدها: أنا نعلم بالضرورة حسن ردّ الودیعة وقبح الظلم؛ فإنّ أحداً لو ضرب غيره على طوله أو قصره^(١) أو لونه أو كونه الكواكب في السماء، فإنّ العقلاء بأسرهم يسارعون إلى ذمّه وإن فرض عدم الشرع.

الثاني: أنّ كثيراً من العقلاء قد اعترفوا بحسن الأشياء وقبحها، كالهند والملحدة^(٢).

الثالث: لو لم نعلم^(٣) بالعقل قبح بعض الأشياء وحسنها لم نعلمها^(٤) بالشرع.

والثاني باطل اتفاقاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنا^(٥) إذا لم نعلم قبح الكذب ثمّ قال لنا الله تعالى: إنّ هذا الشيء، قبيح أو نهانا عنه، أو أمرنا (بشيء) أو قال لنا: إنّهُ حسن، جوّزنا الكذب في خبره، وأنّ ينهانا عن الحسن ويأمرنا^(٦) بالقبيح؛ لأنّا حينئذٍ لم نكن عالمين بأنّه حكيم لا يفعل القبيح، فوجب القول بسابقية العلم بوجوه^(٧) الأفعال^(٨) وبحكمته تعالى.

الرابع: أنّ الحسن والقبح^(٩) لو استندا إلى الأوامر والنواهي، مطلقاً أو بشرط القصد من الأمر والنهي، لزم تحسين الكفر الذي يأمر به الكافر، وتقبيح الإيمان الذي ينهى عنه.

فإن قالوا: إنّما المؤثّر هو أمر الله من حيث إنّهُ خالق ومنعم.

قلنا: وأيّ تأثير لكونه خالقاً ومنعماً؟

فإن قالوا: الخالق يجب طاعته.

قلنا: علمكم بوجوب الطاعة إنّ استند إلى العقل اعترفتم، وإن استند إلى السمع فنحن إنّما ألزّمناكم في الشرع لِمَ كان أمره واجب الاتّباع.

فإن قالوا: الخالق المالك لعبيده، لأمره ونهيهِ تأثير في التحسين والتقبيح، كالمالك منّا؛ لإذنه تأثير في حسن تناول ملكه، ولنهيهِ تأثير في قبحه دون من ليس بمالك.

قلنا: إنّ استندتم في العلم بحسن تصرف المالك في ملكه إلى العقل اعترفتم، وإن كان

٢. انظر: الملل والنحل ٢: ٢٥٩.

٤. الف: يعلمها.

٦. ليس في: ب.

٨. ب، ج: بالأفعال.

١. الف: وقصره.

٣. الف: يعلم.

٥. الف: - أنا.

٧. ب: - بوجوه.

٩. الف: ج: القبيح.

إلى الشرع سقط كلامكم؛ لأننا أئزمناكم فيه.

الخامس: لو جوزنا كون الهند اعتقدت حسن الصدق و قبح الظلم لشبهة لا لقضاء العقل، لجوزنا أن يكون بعض البلاد يعتقدون قبح الصدق و ذم من استعمله والاستخفاف بالمحسن والإساءة إليه والإحسان إلى المسيء لأجل شبهة عرضت لهم؛ لأن العقل غير قاضٍ بواحد منهما.

و لما كان هذا باطلاً قطعاً فإنّ العقلاء بأسرهم لو أخبرهم مخبر بذلك لسارعوا إلى تكذيبه، بناءً منهم على أن ذلك ممتنع عقلاً، فكذلك الأول.

واحتجّت الأشاعرة على مذهبهم بوجوه^(١):

الأول: إن^(٢) العلم بقبح الأشياء و حسنها لو كان ضرورياً لوجب مساواته لاعتقاد كون الكلّ أعظم من الجزء؛ لعدم التفاوت في الضروريات، و لكانت العقلاء بأسرهم مشتركة فيه، و لو كان نظرياً لكان خرقاً للإجماع؛ لأنّ العقلاء بين قائلين بعدم العلم بذلك مطلقاً وبين قائلين^(٣) بالعلم به بالضرورة.

الثاني: أن النبي ﷺ^(٤)، إذا هرب من إنسانٍ قاتل فأخبره به مع السؤال إن كان حسناً لزم حسن^(٥) الظلم، وإن كان قبيحاً لزم قبح الصدق.

الثالث: أن الله تعالى كلّف أبا لهب^(٦) بالإيمان بجميع ما أخبر به، و من جعلته أنّه لا يؤمن، فيكون مكلفاً بالجمع بين التقيضين.

الرابع: أن الله تعالى علم من الكافر أنّه لا يؤمن، فتكليفه بالإيمان تكليف لما لا يطاق.

١. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٤٧.

٢. ليس في: الف، ج.

٣. الف، م: - صلى الله عليه و آله.

٤. ليس في: ب.

٥. أبو لهب بن عبد المطلب: عم النبي ﷺ، كان شديد المعاداة له، حتّى أنزل الله تعالى فيه سورة «التّسّد». فلما كان مآل أمره إلى نار ذات لهب وافقت حاله كنيته فكان جديراً بأن يذكر بها وإن كان اسمه عبد العزى. ضربته أمّ الفضل ضربة بعد غزوة بدر بأيّام فنبجّت رأسه شجّة منكّرة، فما عاش بعدها إلّا سبع ليالٍ حتّى رماء الله بالعدّسة فقتله. ولقد تركه إبناء ثلاث ليالٍ ما يدفّنه حتّى أتت في بيته. قال الصادق عليه السلام: إذا قرأتم «كبّت» فادعوا على أبي لهب؛ فإنّه كان من المكذّبين. راجع: مجمع البيان ٥: ٥٥٨؛ السيرة النبويّة ٤: ٣٠١؛

الكشاف ٤: ٨١٤.

الخامس: أن من قال: «لأكذب غداً» إنَّ حُسْنَ صدقه لازم حسن الكذب، وإن قبح لازم قبح الصدق.

السادس: أن الله تعالى فعل الجهل؛ لأنه إنَّما يحصل عقيب النظر. والنظر مجموع علوم لا يستلزم الجهل، وإلا لكان الصادق كاذباً، هذا خلف.

السابع: لو كان الفعل قبيحاً لكان إثمًا من الله تعالى، وهو باطل اتفاقاً، أو من العبد وهو باطل؛ لأنَّ أفعال العبد اضطرارية على ما يأتي.

الثامن: لو كان الفعل حَسَنًا و قبيحاً لوجه عائد إليه، لكان المعلول سابقاً على العلة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود الظلم، فلو كان قبحه معللاً به لازم التقدّم.

التاسع: أن المعدوم قد يتّصف بالحسن والقبح، فلا يكونان وصفين^(١) ثبوتيين^(٢). بيان الأوّل: أن ما كان حسناً كان تركه قبيحاً، والترك عديمي، ولأنَّ الأفعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود يكون حسنة وقبيحة.

العاشر: أن جهة قبح الكذب إن كانت عائدة إلى مجموع حروفه الذي لا وجود له كان المعدوم موصوفاً بالقبح الثبوتي، وإن كانت عائدة إلى كلّ واحد من الحروف كان كلّ حرف كذباً، وكلّ كذب خبر، فكلّ حرف خبر.

الحادي عشر: إذا قال القائل^(٣): زيد في الدار، ولم يكن فيها كان قبيحاً؛ فالمقتضي للقيح إن كان ذات تلك الألفاظ^(٤) مطلقاً لزوم القبح وإن طابق، وإن كان بانضمام عدم كونه في الدار كان العدمي مقتضياً للثبوتي، وإن كان المجموع كان العدم جزءاً من العلة، وإن كان أمراً آخر فذلك الآخر إن لم يكن لازماً لتلك الألفاظ مع عدم كونه في الدار لم يكن الكذب قبيحاً، وإن كان لازماً فعلة للزوم إثم تلك الألفاظ مطلقاً أو مع العدم، ويعود البحث.

الثاني عشر: لو كان القبح صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الوضع. والتالي باطل.

٢. ج: ثبوتيين.

٤. الف: ألفاظ.

١. الف: من صفتين.

٣. ب: - القائل.

فالمقدّم مثله. و الشرطيّة ظاهرة. و بيان بطلان التالي: أنّ الواضع إذا وضع قولنا: «قام زيد» لغير الخبر لم يكن التلفّظ به قبيحاً عند عدم قيام زيد.

والجواب عن الأوّل: المنع من حصول التفاوت. سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ التفاوت في العلوم يخرجها عن كونها ضروريّة؛ فإنّ بعض التصديقات البديهيّة يكون أجلى من بعض عند كون تصوّراتها أجلى.

و عن الثاني: أنّ المخبر يجب عليه التورية؛ بحيث يخرج بها عن الكذب. لا يقال: فيلزم من ذلك عدم الوثوق بأخبار الله تعالى؛ لأنّا نقول: لو أخبرنا الله تعالى ^(١) بخبر يدلّ ظاهره على أمر مع عدم إرادة ذلك الظاهر، و عدم قرينة صارفة عنه لكان الحكيم ملغزاً، و هو قبيح، بخلاف ما نحن فيه.

و أيضاً إذا تعارض قبيحان وجب المصير إلى أقلّهما قبحاً. و أيضاً القبح قد يتخلّف ^(٢) عن الكذب في بعض المواضع لمانع، و لا يخرج ذلك الكذب عن مقتضاه، و لا يلزم ^(٣) من ذلك أن يكون كلّ كذب محتماً لذلك المانع، كما أنّ الأحكام العقلية الضرورية قد تتخلّف في بعض المواضع لمانع، و لا تنظم بما يذكره السوفسطائيون ^(٤).

و أيضاً: هذا الكذب ^(٥) فيه جهة حسن لا من حيث كونه كذباً؛ بل من حيث اشتماله على التخلّص ^(٦)، و فيه جهة قبح و هي كونه كذباً، و الجهتان متغايرتان. و ما فيه جهة القبح فهو ملازم لها، و ما فيه جهة الحسن فهو ملازم لها من غير تغيير ^(٧).

و عن الثالث: أنّه كلّف أبا لهب من حيث إنّ الإيمان ممكن، لا من حيث وقوع الإخبار

١. الف: - تعالى. ٢. الف: يختلف.

٣. ب: و لا يلزمه.

٤. السوفسطائيون، هم الذين لا يشتون حقائق الأشياء، و قيل: إنهم فرقة ينكرون الحسيّات و البديهيّات. و السفطة كلمة يونانيّة تعني المناظرة في مقابلة الحكمة و صاحبها يظاھر بالحكمة و يدّعي أنّه مبرهن، و لا يكون كذلك. راجع: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء ١٢٣؛ هفتاد و سه ملت ١٨؛ تلخيص المحصل ٤٥.

٥. ب: المطلوب. ٦. ب، ج: المخلص.

٧. ب: تغيّر.

بأنّه لا يؤمن. و هذا بعينه جواب عن الرابع؛ فإنّ العلم لا يخرج الممكن عن إمكانه. والكافر مكلف بالإيمان من حيث هو ممكن لا من حيث فرض العلم؛ فإنّك إذا فرضت العلم بالكفر حاصلاً فقد فرضت الكفر؛ لأنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة، ومع فرض أحد طرفي النقيض لا يمكن فرض الآخر.

و عن الخامس: أنّه يجب عليه ترك الكذب في غدٍ؛ لأنّه إذا^(١) كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتاً قبيحاً - وهو العزم على الكذب و فعله - و وجهاً واحداً من وجوه الحسن، و هو الصدق. و إذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمّة العزم و الكذب و هما وجهاً حسناً، و فَعَلَ وجهاً واحداً من وجوه القبح و هو الكذب، و لا شك أنّ الثاني أولى.

و عن السادس: أنّ الجهل لازم من المقدّمات الفاسدة الحاصلة للإنسان، بسبب قوّته الوهميّة و ترك استعمال قوّته العقلية.

و عن السابع: ما يأتي من كون الفعل مخلوقاً للعبد.

و عن الثامن: أنّ الظلم إنّما يقبح قبل وجوده، على معنى أنّ الفاعل إذا فعله كان بحيث يستحقّ الذمّ. و هذه الحيثيّة ليست أمراً ثبوتياً، كما يقول: النار علّة في الإحراق، و إن كانت النار معدومة على معنى أنّها بحيث لو^(٢) وجدت لصدرت عنها الحرارة. و أيضاً فنحن نمنع من كون^(٣) الحسن و القبح و صفّين ثبوتيين، و هذا هو الجواب عن التاسع. و عن العاشر: أنّكم بالاعتبار الذي عقلتم كون الكلام خيراً و^(٤) صدقاً و كذباً أَعْقَلُوا^(٥) به كونه قبيحاً و حسناً.

و عن الحادي عشر: أنّ العلّة^(٦) في الخبر بشرط أن لا يكون مطابقاً، و لا يلزم من ذلك تعليل الأمر الوجوديّ بالأمر العدميّ.

و عن الثاني عشر: أنّ الإخبار^(٧) الكاذب هو المقتضي للقبح، و هو معنى معقول و إن اختلفت عليه العبارات.

٢. ب: لون.

٤. الف، ج: أو.

٦. الف: لعلّة.

١. الف: إذ.

٣. ب: كونه.

٥. ب: اغفلوا.

٧. الف: إخبار.

البحث الثاني^(١): في أنا فاعلون

ادّعى أبو الحسين البصري^(٢) وجماعة أنه ضروري. وهو الحقّ عندي. وذهب طائفة من المعتزلة وبعض الإمامية والزيدية^(٣) إلى أن العلم بذلك كسبي^(٤). وذهب جهم بن صفوان^(٥) إلى أنه لا فاعل إلا الله تعالى^(٦). وذهب الأشاعرة والنجارية^(٧) إلى أن المحدث هو الله تعالى لا غير، وإنما العبد مكتسب^(٨). وهؤلاء أثبتوا للعبد قدرة، ونسبوا الفعل إلى الله تعالى، وأما جهم فإنه لم يثبت قدرة للعبد.

ثم اختلف القائلون بالكسب في تفسيره؛ فذهب الأشعري^(٩) إلى أن معناه أن الله تعالى أجرى العادة بأنّ العبد متى اختار الطاعة فَعَلَهَا فيه، وفعل القدرة عليها. والعبد متمكّن من الاختيار، وإن كانت القدرة عنده لا أثر لها في الفعل.

١. عنوان هامش ب: في أفعال العباد.

٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ كشف المراد ٢٣٩.

٣. الزيدية: هم المنسوبون إلى زيد بن علي بن الحسين الشهيد سنة ١٢٢ هـ، ولهم أقاويل في الإمامة قريبة من أقاويل أهل السنة، من العمل بالقياس، وعدم وجوب عصمة الإمام، وصحة الإمامة شورى بين خيار الأمة، وعدم وجوب نص من الله والرسول على الإمامة وغير ذلك. وقد قيل: إنهم يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة. ويعدّ زيد الشهيد من فضلاء أهل البيت وخطبائهم، خرج على النظام الأموي في الكوفة فقتله يوسف بن عمر الثقفي وصلّبه، ثم أحرق جسده وذُري في الفرات. انظر: الحور العين ١٥٠، ١٨٤؛ المقالات والفرق ١٤٩؛ تلخيص المحصل ٤١٦؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٢٦٦.

٤. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ١٣٩.

٥. انظر: أصول الدين للبغدادي ١٣٤؛ الملل والنحل ١: ٨٠.

٦. الف - تعالى.

٧. النجارية: فرقة من المعتزلة أصحاب الحسين بن محمد النجار البصري، المتوفى سنة ٢٣٠ هـ. وافقوا القدرية والمعتزلة في نفي علم الله وصفاته الأزلية، واستحالة رؤيته بالأنصار، وافقوا أهل السنة في خلق الأفعال والصفات، وفي أبواب الوعد والوعيد، واختلفوا فرقا كبيرة. والمشهور منهم ثلاث فرق: البرغوثية والزعفرانية والمستدركة. انظر: الملل والنحل ١: ٨١؛ شرح الأصول الخمسة ٣١٩؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٩٨.

٨. انظر: التبصير في الدين ٩٣؛ الملل والنحل ١: ٨٩؛ تلخيص المحصل ٤٥١.

٩. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ تلخيص المحصل ٤٥١.

و ذهب أصحابه إلى أن معنى الكسب هو أن القدرة الحادثة لها أثر في الفعل، و ذلك الأثر غير الإحداث و زائد عليه؛ فذهب بعضهم إلى أن ذلك الأثر كون الفعل طاعة و معصية و سفهاً و عبثاً و غير ذلك من الصفات. و هي متناول التكليف، و بها يستحق المدح و الذم. و ذهب آخرون إلى أن ذلك الأثر غير معلوم.

و ذهب أبو إسحاق إلى أن الفعل يقع بقدرة الله تعالى، و بقدرة العبد.

و مذهب الأوائل^(١): أن الله تعالى يفعل الإرادة و القدرة في العبد، ثم هما يوجبان الفعل، و هو قول أبي الحسين البصري و إمام الحرمين^(٢).

لنا: إن كل عاقل يعلم بالضرورة حُسن المدح على الإحسان و قبح الذم عليه، و حُسن الذم على الإساءة. و لولا علمنا الضروري يكون الفعل صادراً عنّا و إلّا لما صحّ منّا ذلك. لا يقال: حُسن المدح على الفعل إنما يكون بعد العلم بكون الفعل صادراً عن الممدوح، و كذلك الذم، فلو جعلتموه مقدّمة في العلم بذلك لزم الدور.

لأنّا نقول: لا نجعله مقدّمة للعلم بكون العبد فاعلاً، و كيف ذلك مع أنّا ادّعينا الضرورة في ذلك، بل جعلناه مقدّمة في كون ذلك العلم ضرورياً؟

و مشايخ المعتزلة يلزمهم هذا السؤال. و استدّلوا على مذهبهم بوجوه^(٣):

الأوّل: أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لَمَا بقي فرق بين حركاتنا و حركات الجماد، مع أن البديهة قاضية بالفرق.

الثاني: أن أفعالنا لو كانت مخلوقة لله تعالى لقبح منه تكليفنا. و التالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله، و الشرطيّة ظاهرة.

الثالث: يلزم الظلم؛ فإنّه يخلق فينا الفعل و يعذبنا عليه.

الرابع: أن أفعالنا توجد عند دواعينا و تنتفي عند صوارفنا، فلو لا استنادها إلينا لجاز^(٤) أن تقع و إن كرهناها، و تعدم و إن أردناها.

١. انظر جميع الأقوال في: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٧؛ تلخيص المحصل ٤٥١ - ٤٥٢.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٤٥١. ٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٣٦١ - ٣٦٣.

٤. الف، م؛ و إلّا لجاز.

الخامس: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَضَافَ الْفِعْلَ إِلَى الْعَبْدِ بِقَوْلِهِ: ﴿قَوْلِيلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾. (١)

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾. (٢)

﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (٣)

﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾. (٤)

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾. (٥)

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾. (٦)

﴿كُلُّ أَمْرٍ بِنَاكَسَبَ رَهِينٌ﴾. (٧)

﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجِبْتُمْ لِي﴾. (٨)

السادس: أَنَّهُ تَعَالَى مَدَحَ الْمُؤْمِنَ عَلَى إِيْمَانِهِ وَذَمَّ الْكَافِرَ عَلَى كُفْرِهِ، وَوَعَدَ بِالنَّوَابِ عَلَى الطَّاعَةِ، وَتَوَعَّدَ بِالعِقَابِ عَلَى المعصية بِقَوْلِهِ (٩): ﴿أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾. (١٠)

﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (١١)

﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾. (١٢)

﴿لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾. (١٣)

﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾. (١٤)

﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (١٥)

﴿قُلْهُ عَشْرُ أَثْقَالٍ﴾. (١٦)

١. البقرة: ٧٩.	٢. يونس: ٦٦.
٣. الرعد: ١١.	٤. يوسف: ١٨.
٥. المائدة: ٣٠.	٦. النساء: ١٢٣.
٧. الطور: ٢١.	٨. إبراهيم: ٢٢.
٩. «ج»: لقوله.	١٠. غافر: ١٧.
١١. يس: ٥٤.	١٢. النجم: ٣٧.
١٣. طه: ١٥.	١٤. الرحمن: ٦٠.
١٥. النمل: ٩٠.	١٦. الأنعام: ١٦٠.

﴿وَمَنْ يُغْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ﴾. ^(١)

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾. ^(٢)

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾. ^(٣)

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾. ^(٤)

﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. ^(٥)

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. ^(٦)

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾. ^(٧)

السابع: أنه تعالى نزه نفسه عن أفعال المخلوقين من الظلم بقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. ^(٨)

﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾. ^(٩)

﴿لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ﴾. ^(١٠)

﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَبِيلًا﴾ ^(١١)، ونسب الكفر والمعاصي إلى العباد بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾. ^(١٢)

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾. ^(١٣)

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ﴾. ^(١٤)

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرَةِ مُغْرِضِينَ﴾. ^(١٥)

﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾. ^(١٦)

- | | |
|-----------------|-------------------|
| ١. الجن: ١٧. | ٢. طه: ١٢٤. |
| ٣. البقرة: ٨٦. | ٤. آل عمران: ٩٠. |
| ٥. الأحقاف: ١٤. | ٦. الزلزلة: ٧. |
| ٧. النساء: ١٢٣. | ٨. فصلت: ٤٦. |
| ٩. هود: ١٠١. | ١٠. غافر: ١٧. |
| ١١. النساء: ٤٩. | ١٢. البقرة: ٢٨. |
| ١٣. النساء: ٣٩. | ١٤. الأعراف: ١٢. |
| ١٥. المدثر: ٤٩. | ١٦. آل عمران: ٧١. |

﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١).

ومن المعلوم القطعي أنه يستحيل أن يخلق في الكافر الكفر، وفي العاصي العصيان ثم يوبّخه عليه.

الثامن: أنه تعالى خير العباد بقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٢).

﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^(٣).

التاسع: أنه تعالى أمر عباده بالمسارعة إلى فعل الطاعات بقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٤)، وأمرهم بالطاعات في قوله: ﴿أَزْكُمُوا وَاشْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٥) وغير ذلك^(٦).

لا يقال: هذه الآيات معارضة بمثلها في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٧).

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٨).

﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾^(٩)، وهو يريد الإيمان.

لأننا نقول: يجب تأويل هذه الآيات جمعاً بين ما ذكرنا وما ذكرتم.

قال أبو الهذيل^(١٠): إنه تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات إضافة الكفر إليه تعالى لكان النبي ﷺ^(١١) محجوجاً بأن يقول له الكافرون: كيف تأمرنا بالإيمان، والله تعالى^(١٢)، قد خلق فينا الكفر؟!

قالت الأشاعرة: أقصى ما يمكنكم أن تقولوا: إنا لما قصدنا إلى إيجاد شيء، وحدث ذلك الشيء عقيب ذلك القصد، علمنا استناد ذلك^(١٣) الفعل إلينا، ولكن ذلك استناد إلى الدوران.

٢. الكهف: ٢٩.

١. آل عمران: ٩٩.

٤. آل عمران: ١٣٣.

٣. الإنسان: ٢٩.

٦. ب: - وغير ذلك.

٥. الحج: ٧٧.

٨. الزمر: ٦٢.

٧. الصافات: ٩٦.

٩. هود: ١٠٧.

١٠. انظر: المحصل ٢٨٧، شرح المقاصد ٤: ٢٤٨، ٢٦٢.

١٢. من: ب.

١١. م: - عليه السلام.

١٣. من: الف.

ثم إننا نقول: هل تفرقون بين ما إذا أحدثتموه بحسب دواعيكم وبين ما إذا فعله الله تعالى عقيب دواعيكم أم لا؟ فإن اعترفتم بالفرق فأظهروه، وإلا لم تبقَ لكم معرفة باستناد الفعل إليكم.

أجاب قاضي القضاة^(١) بأننا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورةً بأنه لولا دواعينا لما حدث، وأنه يجب حدوثه^(٢) بحسبها. ومتى خلق فينا لم يَجْزُ أن يقترن به هذا العلم؛ لأنه يكون جهلاً غير علم. وهذا غير لائق من قاضي القضاة؛ لأنه يجعل العلم بكوننا فاعلين كسبياً ويتأتى من أبي الحسين. واحتجّت الأشعرية بوجوه^(٣):

الأول: أن العبد الفاعل إن لم يتمكن من الترك فهو المطلوب، وإن تمكن فإن لم يفتقر ترجيحُ الفعل إلى مرجّح، لزم ترجيح الممكن من غير مرجّح، وإن افتقر فذلك المرجّح إن كان من فعله تسلسل، وإن كان من فعل الله تعالى فإن أمكن الترك افتقر إلى مرجّح آخر، وإلا لزم الجبر.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بها. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن القادر لا يخصّص أحد مقدوريه إلا مع الشعور، ولأنّ الجزئي لا ينبعث عن القصد الكلّي، والقصد مشروط بالعلم. وبيان بطلان التالي ظاهر؛ فإن المتحرّك لا يعلم أجزاء المسافة ولا يعلم كيفيّتي^(٤) السرعة والبطء القائمتين^(٥) بالحركة، والنائم فاعل غير عالم.

الثالث: دليل التمانع آتٍ هاهنا.

الرابع: لو كان العبد قادراً لكان الله تعالى قادراً^(٦) على عين^(٧) مقدوره؛ لما يبتأ من أنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات، ولأنّه قادر على مثله فهو قادر على عينه لتساوى المثلين^(٨)، لكنّ التالي باطل وإلا لزم وقوع مخلوق بقادرين؛ لأنّا إذا فرضنا أن العبد أراد

٢. الف: حدوثها.

٤. الف: كيفيّة.

٦. ليس في: ب.

٨. ب: المثلين.

١. انظر: المغني ٨: ١٥.

٣. انظر: المطالب العالية ٩: ٢١ - ٥٠.

٥. الف، م: القائمتين.

٧. ب: غير.

فعلاً علم الله تعالى أنه مصلحة فلا بدّ وأن يريده. ثمّ فرضنا أنه تعالى علم أنّ المصلحة يقتضي إيجاداً منه تعالى، ثمّ إنّ العبد حاول فعله؛ فإنّ ذلك الفعل يقع بقادريين^(١). وبيان بطلان اللازم أنّه يستلزم استغناء الفعل وحاجته إليهما معاً، هذا^(٢) خلف.

والجواب عن الأول: أنّ المختار يمكنه أن يرجّح أحد الطرفين على الآخر من غير مرجّح، وهذا عين مذهبكم في حقّ واجب الوجود.

وأيضاً المرجّح الموجب^(٣) للفعل وهو الإرادة لا يخرج القادر عن كونه قادراً. ولا يتنافى الاستواء والرجحان؛ لأنّهما حاصلان للفعل باعتبارين^(٤).

واعلم أنّ هذه الشبهة كما نفّت القدرة عن العبد في اعتقاداتهم، فهي بعينها نافية لقدرة الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وطريق التخلّص ما ذكرناه.

وعن الثاني: أنّ العلم التفصيليّ ممنوع. وإنّما الشرط العلم الإجمالي. ويمنع^(٥) عدم انبعاث الجزئي عن القصد الكلّي؛ فإنّ القاصد لإيجاد الحركة إنّما يقصد حركة مطلقة، ويتخصّص بتخصّص^(٦) القابل، ولأنّ الإضافة إلى الجزئي مسبوبة بتحقيقه، فلو كان تحقيقه متوقفاً على الإضافة التي هي العلم لزم الدور، وفي الأخير نظر.

وعن الثالث: أنّ قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد، فوقع مقدور الله تعالى أولى. وهذا الدليل يتمشّي في الوحدانيّة ولا يتمشّي هاهنا، وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع. قالت الأشاعرة: الذات غير مقدورة؛ لأنّها ثابتة في العدم والوجود حال، فلا يكون مقدوراً، فلا يكون العبد قادراً ألبتّة^(٧).

لا يقال: المقدور هو الذات على كونها موجودة.

لأنّا نقول: هذا فاسد؛ لأنّ معناه إن كان المقدور هو^(٨) الذات وحدها أو الموجود^(٩)

١. ب، ج، م، بالقادريين. ٢. الف: وهذا.

٣. ليس في: ب.

٤. هامش، الف، ج: الاستواء باعتبار القدرة، والرجحان باعتبار الإرادة.

٥. الف، ب: نمنع. ٦. ب: بتخصيص.

٧. انظر: المحصل ٢٨٠؛ تلخيص المحصل ٣٢٥.

٨. ليس في: ج. ٩. الف: الوجود.

وحده أو المجموع فقد ناقضتم، وإلا فلا معنى محصل له. وهذا يرد على^(١) من أثبت المعدوم من المعتزلة^(٢)، أمّا علينا نحن فلا.

مسألة: القائل بالكسب فراراً^(٣) من إثبات الفعل للعبد، ومن عدم الأمر والنهي، غلط؛ لأننا نقول: العبد إما أن يكون له في فعله أثر ما أو لا يكون؛ فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن لم يكن فهو قول بمذهب جهم^(٤).

ثمّ إنّنا نقول لأبي الحسن: كيف تتخلّص من قول المعتزلة بأنّ العبد إنّما حسن مدحه وذمّه بالفعل، ولم يحسن مدحه وذمّه باللون الذي فيه؛ لأنّ الله تعالى قد خلق مع الفعل قدرة غير مؤثّرة، ولم يخلق في اللون قدرة. وأيّ عاقل يرتضي القول بهذا ويستحسن المدح والذمّ؟ لأنّه خلّق في العبد فعلاً، ولم يستحسن المدح والذمّ في اللون لأنّه خلق فيه فعل واحد.

مسألة: قد ذكرنا فيما سلف قسمة الأفعال إلى المباشر، والمتولّد، والمختلّج. واختلف الناس في المتولّد؛ فذهبت المعتزلة^(٥) إلى أنّ كلّ ما تولّد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولّد عن فعله المباشر أو تولّد عن فعله المتولّد عن المباشر.

وذهب معرّ^(٦) إلى أنّه لا فعل للعبد إلاّ الإرادة، وما يحصل بعدها فهو من طبع المحلّ. وقال آخرون من المعتزلة: لا فعل للعبد إلاّ الفكر^(٧).

وقال النظام: لا فعل له إلاّ ما يوجد في محلّ قدرته^(٨)، وما يتجاوز محلّ القدرة^(٩) فهو واقع بطبع المحلّ^(١٠).

وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المتولّدات من فعله تعالى، وليس فيها ما هو كسب للعبد^(١١).

١. ليس في: ب. ٢. انظر: تلخيص المحصل ٧٦ - ٨٠.

٣. الف: فرار. ٤. انظر: أصول الدين للبغداديّ ١٣٥.

٥. انظر: شرح المقاصد ٤: ٢٧١ - ٢٧٢؛ شرح المواقف ٥٢٠ - ٥٢١.

٦. انظر: مقالات الإسلاميين ٢: ٨١. ٧. انظر: المحيط بالتكليف ٣٨٠، المغني ٩: ١١.

٨. هامش الف: وهو المباشر. ٩. هامش ألف: كالم تولّد.

١٠. انظر: أصول الدين للبغداديّ ١٣٩. ١١. الف: العبد.

والحقّ عندي المذهب الأوّل^(١)، ويدلّ عليه ما دلّلنا به في المسألة الأولى؛ فإنّا نستحسن المدح على ما يقع من أفعالنا المتولّدة كالكتابة والبناء، ونستحسن الذمّ على بعض آخر منها كالقتل. وهذا إنّما ذكرناه استدلالاً على ضرورة هذا الاعتقاد، لا عليه نفسه. ويُطل قول من قال بأنّ^(٢) الفعل صادر عن طبع المحلّ: أنّه لو كان كذلك لدام، ولما اختلف، ولتشاركت^(٣) المتساويات فيه. والتوالي كلّها باطلة، فالمقدّم مثله.

لا يقال: الأفعال الاختيارية يجوز أن لا تقع، والمتولّدات ليست كذلك فلا تكون اختيارية. بيانه: أنّ بعد حصول السبب يجب المسبّب، والواجب لا يكون مقدوراً. لأنّا نقول: لسنا نعني بقولنا: المتولّد مقدور أنّه يجوز أن لا يقع مع وجود السبب، بل معناه أنّه يجوز أن لا يفعل السبب فلا يفعل^(٤) المسبّب.

لا يقال: لا دلالة في الحسن والقبح على كون المتولّد من فعل العبد؛ فإنّا ندّم من ألقى صبيّاً في النار فاحترق، مع أنّ المحرّق هو الله تعالى بواسطة النار.

لأنّا نقول: الذمّ على الإلقاء مع العلم بحصول الاحتراق^(٥)، لا على الإحراق. مسألة: بعض^(٦) المتأخّرين ظنّ التناقض في قولَي أبي الحسين^(٧) البصريّ، وهما القول بالاختيار والقول بالوجوب عقيب القدرة والداعي^(٨). وهذا ظنّ فاسد؛ فإنّ الوجوب هاهنا غير مُنافٍ للقدرة؛ فإنّ القادر من حيث هو هو إنّما هو الذي يجوز أن يفعل وأن لا يفعل. وهذا لا ينافي وجوب الفعل بشرط انضمام إرادة أو شيء آخر من شرائط التأثير.

مسألة: قالت الأشاعرة ردّاً على المعتزلة: إنّنا نفعل اللون بحسب^(٩) قصدنا؛ فإنّا عند الخلط لماء العفص والزاج نكون فاعلين له. وهذا باطل، فما ذكرتموه باطل.

١. انظر: مقالات الإسلاميين ٢: ٨٤، ٩٠؛ أصول الدين للبغدادي ١٢٨.

٢. ب: أنّ.

٣. الف، م: وشاركت.

٤. ليس في: ج.

٥. ب، ج: الإحراق.

٦. هامش م: هو الفخر الرازيّ.

٧. ب، ج: أبي الحسن.

٨. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨: المطالب العالية ٩: ١٢.

٩. ب: بحيث.

و التزم البغداديون وقوع اللون بالعبد.
و أما البصريون^(١) فقالوا: إنَّ اللون كامن في أجزاء الزاج، فإذا اقترن بها ماء العفص ظهر. والقول بالكمون ظهر بطلانه. وأجاب محمود بأنَّ اللون يقع عند الخلط لا بسببه، بل بسبب^(٢) مزاجي العفص والزوج.
و فيه بعض القوة، غير أنَّه تسليم ما^(٣) لكلام الأشاعرة.

البحث الثالث: في أنَّه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب

لأنَّ له صارفاً عن القبيح و داعياً إلى الحَسَن، و هو قادر عليهما.
أما وجود الصارف فلاَّه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه، و هذان يوجبان عدم القبيح.
و أما وجود الداعي فلاَّه الحَسَن كافٍ في إرادة المرید له، إذا خلا عن جهات المفسدة.
و أيضاً: لو جاز أن يفعل القبيح لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذَّابين، و أن يرسل رسلاً يدعون إلى أنواع الكفر، من الشرك و عبادة إبليس و كفر النعمة و تحسين منع الودعة.

لا يقال: لا يجوز أن يظهر المعجزة على يد الكذَّابين؛ لأنَّه تعالى قادر على أن يعرفنا صدق الرسول، و لا طريق إلَّا المعجز، فلو جَوَّزنا ظهوره على يد الكاذب لانتفت القدرة، و هو محال.

لأنَّا نقول: عدم تجويز هذا الفرض إن كان لعدم قدرته تعالى لزكم الوقوع فيما فررت منه؛ فإنَّه ليس انتفاء إحدى القدرتين لإثبات الأخرى أولى من العكس. و إن كان لكونه تعالى حكيماً لا يُلَبَّس على المكلفين فهو اعتراف بالمقصود.

لا يقال: إنَّه تعالى كلَّف بالإيمان مَنْ علم منه عدمه و هو قبيح؛ لأنَّه إن كان لا لغرض فهو عبث قبيح، و إن كان لغرض عائد إليه فهو محال، و إن كان إلى المكلف و كان ضرراً فهو قبيح، و إن كان نفعاً فهو معلوم العدم، فلا يحصل من التكليف إلَّا الضرر. و إن كان إلى

١. انظر: جميع الأقوال في: مقالات الإسلاميين ٢: ٨١ - ٨٣؛ المحيط بالتكليف ٣٨٩ - ٣٩٠.

٣. ب. ما هو.

٢. الف. بالسبب.

غيره فهو قبيح؛ لأنّ نفع الغير بتكليف هذا قبيح.

لأنّا نقول: النفع عائد إلى المكلف، وهو تعريضه للثواب. ومعنى ذلك أن يجعله بحيث يتمكن من الوصول إلى النفع، وهذا الغرض قد حصل.

مسألة: إرادة القبيح قبيحة وترك إرادة الحسن قبيح، فلا يصدران من الله تعالى؛ فالله تعالى لا يريد القبائح ويريد الطاعة، ولأنّ^(١) له داعياً إلى الطاعات من حيث أنّه حكيم، فله داعٍ إلى الحسن، والطاعات حسنة، وله صارف عن^(٢) المعاصي لحكمته أيضاً، ولأنّه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، وهما يستلزمان إرادة الطاعة وكراهة المعصية. وقول الأشعرية: الأمر يدلّ على الطلب لا على الإرادة^(٣)، سخيف:

أما أولاً: فلعدم العلم بالزيادة^(٤) على الإرادة في حقّه تعالى.

وأما ثانياً: فلأنّ الطلب لا يعقل - مع مغايرته للإرادة - انفكاكه^(٥) عنها، ولأنّ مريد القبيح ناقص، تعالى الله عنه، ولأنّ السمع قد دلّ على ذلك.

وأما الأشاعرة فقد جوزوا على الله تعالى إرادة القبائح وكراهة الطاعة من العاصي^(٦) وحبّ المعصية منه، تعالى الله^(٧) عن ذلك علواً كبيراً. وقد ألزهم المعتزلة كون الكافر مطيعاً بكفره من حيث أنّه فعل ما أراد الله منه، ولأنّه حكيم فكيف يأمر بالإيمان للكافر، والأمر بعث عليه وتقرّيب منه، مع أنّه يكرهه.

واحتجّت الأشاعرة على مذهبهم^(٨) بأنّه تعالى فاعل لكلّ موجود، على ما مضى. والقبائح موجودة، فهي من فعله بإرادته.

وأيضاً: لو أراد الله^(٩) تعالى الطاعة من الكافر لصار مغلوباً. والتالي باطل اتفاقاً^(١٠)، فالمقدّم مثله. والشرطيّة ظاهرة؛ لأنّ المريدين إذا تعارضوا فالمغلوب من لم يقع مراده،

١. ب، ج: لأنّ.

٢. ب، ج: إلى.

٣. انظر: تلخيص المحصل ١٧.

٤. ب، ج، م: بالزائد.

٥. م: و انفكاكه.

٦. انظر: شرح الأصول الخمسة ٣١٨؛ كشف المراد ٢٣٧.

٧. ليس في: م.

٨. انظر: أصول الدين للبرزوي ٤١.

٩. من: الف.

١٠. ليس في: الف.

ولأنه تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن، والحكيم لا يريد ما علم^(١) أنه لا يكون.
وللسمع، كقوله تعالى^(٢): «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»^(٣)، «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ
لَأَمَنَّ الْمَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَيْعًا»^(٤)، «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُذَاهَا»^(٥)، وغير ذلك.
والجواب عن الأول: أنه مبني على الأصل الفاسد، وقد بينّا^(٦) بطلانه فيما مضى.
وعن الثاني: أنه تعالى إنما لم يوصف بالمغلوبة، من حيث إنه أراد الإيمان الاختياري
من العبد لا الاضطراري. وهذا لازم عليكم أيضاً، فإنه تعالى^(٧) أمر الكافر بالإيمان مع أنه
لا يقع.

وعن الثالث: لا نسلم أن الحكيم لا يريد ما لا يكون إذا كان ممكناً، (و الإيمان
ممكناً)^(٨) من الكافر. والدليل السعوي متأول^(٩). ولا منافاة بين قولنا [هذا] وبين إثبات
المشيئة لله تعالى في خلق الإيمان والكفر فإنه تعالى قادر، فلو أراد مهما أراد وقع.
مسألة: لما ثبت أنه تعالى حكيم ثبت أنه لا يفعل إلا لغرض، وإلا لكان عابثاً، تعالى
الله عنه.

و الأوائل: نازعوا في ذلك، قالوا^(١٠): وإلا لكان ناقصاً؛ لأن كل من فعل الحسن فهو
يستفيد^(١١) صفة هي أنه قد فعل ما هو حسن به في نفسه، وما هو أحسن به من غيره،
وكل مستفيد ناقص.

ثم إنهم قالوا: إنه تعالى عالم بكمالات الممكنات، فهو يوقعها على تلك الكمالات لا
بأن يوجد الأشياء ناقصة ثم يكملها بعد ذلك، بل^(١٢) يخلقه مشتاقاً إلى كماله اللائق به، لا
باستيناف تدبير. والغرض هو استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني.

- | | |
|--|---------------------|
| ١. الف: لما علم. | ٢. م: - تعالى. |
| ٣. هود: ١١٨. | ٤. يونس: ٩٩. |
| ٥. السجدة: ١٢. | ٦. الف: ثبت. |
| ٧. ليس في: الف. | ٨. في ب: و الإمكان. |
| ٩. الف: تناول. | |
| ١٠. انظر: نهاية الإقدام ٣٨١؛ تلخيص المحصل ٣٤٣. | |
| ١١. ب: مستفيد. | ١٢. ج: بلى. |

والأشاعرة أخذوا هذا الدليل من الأوائل وحرّفوه^(١)، فنّفوا بسببه الغرض عنه تعالى وعن جميع الممكنات، ولم يثبتوا غايةً لممكن من الممكنات، وأسقطوا العلل الغائية بأسرها من الاعتبار، وأبطلوا علم منافع الأعضاء والطب وغيرها من العلوم، وهذا نقص عظيم في حقّه تعالى.

والجواب عمّا قال^(٢) الأوائل: المنع من كون كلّ فاعل مستفيداً، على أنّ الدليل المبني على الحُسن والقبح خطابي لا برهاني. واستحدثت الأشاعرة حجّتين أخريّين:

إحداهما: أنّ الغرض إن كان قديماً لزم قدّم الفعل ذي الغرض، وإن كان محدثاً فإن كان محدثه الله تعالى تسلسل، وإن كان غيره فهو باطل بما مرّ من أنّه تعالى فاعل لكلّ غرض.

وثانيتهما: أنّ الغرض ممكن ففعله بتوسّط الفعل عبث^(٣).

والجواب عن الأوّل: أنّ الغرض محدث حاصل منه تعالى، ولا يتسلسل لانقطاع الأغراض، أو نقول: إنّ محدث من العبد، وأصلهم فاسد.

وعن الثاني: أنّ بعض الأغراض يستحيل وجودها من دون الفعل، والمستحيل غير مقدور.

البحث الرابع: (٤) في التكليف

وهو عبارة عن بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقّة، على جهة الابتداء بشرط الإعلام. فإرادة^(٥) الوالد الواجب الطاعة الصلاة من الولد ليس تكليفاً؛ لسبق إرادة الله تعالى. وهو حسن؛ لأنّه فعله تعالى. ووجه حُسنه التعرض للشواوب الذي لا يمكن الابتداء به. وإنّما لم يمكن الابتداء بالثواب؛ لأنّه يتضمّن التعظيم، وهو لا يحسن الابتداء به.

١. ب: وحرّفوا. انظر: تلخيص المحصل ٣٤٣.

٢. الف: قاله.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٣٤٣؛ قواعد المرام ١١١.

٤. ب: فإنّ.

٥. م: البحث الثالث.

فإن قيل: لا نسلم أن التفضل^(١) بالتعظيم قبيح ممّن يستحيل عليه النفع و الضرر. سلّمنا، لكن استحقاق التعظيم لا يتوقّف على الأفعال الشاقة؛ فإنّ التلقظ بالشهادة أسهل من الجهاد، مع أنّ النفع المستحقّ به أعظم، ولأنّ التكليف دائر بين كونه مؤدياً إلى النفع وإلى الضرر. و جلب النفع ليس بضروريّ ودفع الضرر ضروريّ؛ فدفع الضرر أكد من جلب النفع، لكن بحصول^(٢) التكليف يحصل النفع و الضرر، و بعدم التكليف يندفع الضرر و يفوت^(٣) النفع، و كلّ ما كان كذلك كان قبيحاً، و لأنّ الكلّ بخلقه و إرادته، فلا تكليف. ولأنّ معلوم^(٤) الوجود واجب و معلوم العدم ممتنع، فلا تكليف. و لأنّ الداعيين إن استويا فلا ترجيح، فلا إمكان فلا تكليف، و إن وجب أحد الطرفين فلا تكليف. و لأنّ التكليف حال وقوع الفعل تحصيلُ الحاصل، و قبله لا قدرة؛ لأنّه لا معنى لكونه فاعلاً إلاّ حصول^(٥) المقدور عن القدرة، و يستحيل أن يكون فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال. فلم يكن في الحال مأموراً بشيء، بل يكون ذلك إعلماً بصيرورته مأموراً في المستقبل.

و لأنّ الفائدة يستحيل عودها إليه تعالى أو إلى المكلف؛ لأنها إن كانت ضرراً فهو قبيح، و إن كانت نفعاً فليس في الحال؛ لأنّه في الحال يتأدّى^(٦)، و لا في ثانيه؛ لأنّه ممكن من غير التكليف فهو عبث. و لأنّ التكليف على ما ذكرتم يجري مجرى إلقاء الغير في البحر، ثمّ تكليفه بالخروج ليُثبِتَه^(٧) عليه. و لأنّ فائدة التكليف - و هو الثواب - يجري مجرى الأجرة، فكيف يحسن منه تعالى فعلها من غير رضاه؟

والجواب: أنّ التعظيم والإجلال من غير مسبوقية الاستحقاق قبيح عقلاً، سواء صدر ممّن ينتفع و يتضرّر أو ممّن يستحيل عليه ذلك. و ما ذكروه من المثال فقير صحيح؛ لأنّ الثواب لا يستحقّ بسبب الجهاد من غير الشهادة، فإذاً الموجب للاستحقاق إنّما هو المجموع. و لا شكّ في أنّ الثواب الحاصل من المجموع أزيد من ثواب الأجزاء، و الضرر الحاصل من التكليف قليل جداً بالنسبة إلى تركه، و النفع الحاصل به أعظم من تعب

١. م: التفضل. ٢. ب: لحصول.

٣. ب، ج: وثبت. ٤. ب: + و واجب.

٥. ب: بحصول. ٦. ب: يتأدّى.

٧. ب: ليثبته، و صحّحه في الهامش: ليثبته.

التكليف بكثير؛ فوجه القبح مُنتَفٍ بالإطلاق. وليست الأفعال بأسرها من خلق الله تعالى وإرادته، على ما بيَّنا، فَحَسُنَ^(١) التكليف.

وقد بيَّنا فيما سلف أنَّ العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة^(٢) والاختيار، فلا يؤثِّر في منعهما، نعم، إنَّه يجب المعلوم وجوباً لاحقاً.

وأجاب بعضهم بأنَّه تعالى يعلم الوقوع و يعلم القدرة للمكلَّف عليه، فليس إخراجُه عن القدرة بسبب تعلق^(٣) العلم بالوقوع بأولى من ثبوت القدرة له، لتعلُّق العلم بها.

لا يقال: فيكون العبد متمكناً من أن يجعل علم الله تعالى غير علم، على تقدير وقوع مخالف العلم منه.

لأنَّا نقول: ينتقض ما ذكرتموه في حقِّه تعالى، فإنَّه عالم بأحد طَرَفَي الفعل مع قدرته على الآخر.

و طريق الجواب فيهما: أنَّ فرض عدم الطرف^(٤) المعلوم مع وصف^(٥) العلم ملزوم للمحال، لأنَّه يتنزَّل منزلة وضع عدم الطرف مع الحكم بإمكان وجوده، والترجيح^(٦) لا يخرج المكلَّف عن القدرة، كما أسلفناه. والتكليف جاز أن يقع حالة وقوع الفعل أو قبله لا على تقدير أن يوجد الفعل موجوداً أو معدوماً. والفائدة نفع المكلَّف، ويستحيل وجودها من دون التكليف.

والفرق بين التكليف والإلقاء في البحر ظاهر؛ لأنَّ الإلقاء ضرر عظيم يضطرُّ معه إلى الخروج. وما يضطرُّ إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق التعظيم والثواب.

أمَّا التكليف فإنَّه طلبٌ لمكارم الأخلاق التي يُستحقُّ بها المدح والتعظيم، وليس إلباءٌ إلى الفعل. وفارق الثواب الأجرة لأنَّها يسيرة مستحقرة بالنسبة إلى الثواب المقارن للتعظيم والإجلال، فتوقَّفت الأجرة على المراضاة، بخلافه.

مسألة: التكليف واجب وإلَّا لزم إغراء الله تعالى^(٧) بالقبیح. والتالي باطل لقبحه،

٢. تلخيص المحصل ٣٠١.

٤. الف. طرف.

٦. الف. و للترجيح.

١. ب. بحسن.

٣. ب. - تعلق.

٥. م. وضع.

٧. الف. - تعالى.

فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أَنَّ اللَّهَ تعالى خلق المكلف وجعل له ميلاً إلى القبيح و نفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه بأن يقرّر في عقله وجوب الواجب و قبح القبيح لزم^(١) الإغراء. وخالف الأشعرية: في ذلك^(٢)، ولهم اعتراضات ومعارضات.

منها: أَنَّ هذا مبنيّ على الحُسن والقبح، وقد سلف.

ومنها: أَنَّ الإغراء غير لازم؛ لأنّ العاقل يعلم أَنَّ العقلاء يمدحون على فعل الحسن ويذمون على فعل القبيح. فكان هذان العلمان باعثين للمكلف على فعل الواجب وترك القبيح، وإن لم يحصل التكليف.

ومنها: أَنَّ التكليف إن توقّف على العلم بالقبح والوجوب - مع أنّه لا يحصل إلّا بالتكليف - لزم الدور، وإن لم يتوقّف مع أنّ^(٣) العلم بهما من جملة كمال العقل لزم تكليف من ليس بعاقل.

ومنها: أَنَّ التكليف لا بدّ فيه من معرفة المُكلف، وإلا فكيف يعرف أنّه مُكلف؟ ومعرفة المكلف لا بدّ لها من زمان من جملة زمان كمال العقل، ففي ذلك الزمان لا يكون مكلفاً، مع أنّه مائل إلى القبح و نافر عن الواجب، فكما جاز في وقت جاز في كلّ وقت. والجواب عن الأول: أنّه قد مضى البحث في إثبات الحُسن والقبح.

وعن الثاني: أَنَّ أكثر العقلاء يستسهلون الذمّ ويستحقرون المدح في قضاء أوطارهم^(٤)، فلا بدّ من باعث آخر هو التكليف.

وعن الثالث: المنع من أَنَّ العلم بالقبح والوجوب لا يحصل إلّا بالتكليف.

وعن الرابع: أَنَّ المراد من التكليف هو البعث على ما يشقّ. والعالم بقبح القبيح ووجوب الواجب قبل علمه بالمكلف وُجد^(٥) له باعث وهو نفس العلم. وقد قيل هاهنا: إنّهُ غير مكلف.

مسألة: لا يختصّ وجوب التكليف بالمؤمن دون الكافر^(٦) من حيث إنّهُ بُعث له على

١. في النسخ: وإلّا لزم، والمناسب ما في المتن.

٢. انظر: قواعد المرام ١١٥. ٣. الف: - أنّ.

٤. هامش الف: حوائجهم. ٥. ب: وحدّ.

٦. انظر: المغني ١١: ٢٥٤؛ شرح جمل العلم والعمل ١٠٢؛ المنقذ من التقليد ١: ٢٤٣.

تحصيل الثواب. و عدم اختياره للنفع لا يوجب قبحه، ولأن^(١) الغرض بالتكليف هو أن يتمكّن به المكلف من الوصول إلى استحقاق الثواب. وهذا قد حصل في الحال، فإنّه متمكّن، و وصول الثواب غرض آخر؛ لكنّه مشروط باكتسابه و ليس بغرض^(٢) كليّ في الحال.

و البغداديّون قالوا^(٣): تكليف الكافر فيه مصلحة المؤمن.

لا يقال: كيف يحسن نفع الغير بضرر آخر؟
لأنّا نقول: ليس تكليف الكافر ضرراً له بل الضرر^(٤) حصل من قبله، فإذا لا عبث في تكليفه.

قال بعض الأشعرية إلزاماً على المعتزلة^(٥): لو مات الصبيّ قبل بلوغه. و قال: «يا الله، لم لا كلّفتني فأصِلَ إلى ثواب المؤمن»؟ لكان الجواب: «لأنّي لو كلّفتك لكفرت، فلمّا علمتُ هذا أمتّك قبل التكليف».

فيقول الكافر: «يا الله، لم لا أمتّني كالطفل»؟ فتقطع حجة الله!
و هذا غير صحيح، بل جواب الطفل أن يقال: تكليفك كان فيه مفسدة لبعض المكلفين، و ذلك وجه قبح^(٦)، و تكليف الكافر ليس كذلك، أو يقول: التكليف تفضّل، و لا يجب على المتفضّل التفضّل.

مسألة^(٧): متعلّق التكليف علم، و ظنّ، و عمل.
و العلم منه عقليّ محض، كالتكليف بكلّ^(٨) ما يتوقّف عليه السمع، كإثبات الصانع.
و سمعيّ محض، كالعلم بوجود الواجبات السمعية و قبح القبائح السمعية، و نديبة المندوبات السمعية، و كراهية المكروهات السمعية، و إباحة المباحات السمعية.

١. ب: لأنّ.

٢. ب: لغرض.

٣. انظر: المعتمد في أصول الفقه ١: ٢٩٤.

٤. الف: و الضرر.

٥. انظر: المنقلد من التقليد ١: ٢٤٩؛ شرح المواقيف ٥٣٦.

٦. ب، ج: قبح.

٧. من هنا غير مصوّرة في نسخة «م» بمقدار ورقة.

٨. الف: لكلّ.

و منه عقليّ و سمعيّ ؛ كالعلم بالوحدانيّة.

و الظنّ سمعيّ محض، كالظنّ بجهة القبلة عند الاشتباه.

و العمل عقليّ، كردّ الودعة، و سمعيّ كالصلاة.

مسألة: يشترط في المكلف كونه عالماً بصفات الأفعال^(١)؛ لئلا يكلف ما لا يستحقّ به الثواب، و كونه عالماً بمقدار المستحقّ من الثواب و إلّا لأوصل البعض، و معهما يقبح^(٢) التكليف، و أن يكون قادراً على الإيصال لذلك أيضاً، و أن لا يصحّ عليه فعل القبيح و الإخلال بالواجب و إلّا لجاز منه إيصال بعض الثواب^(٣).

و يشترط^(٤) في الفعل المكلف به أن يكون ممكناً، و أن يكون ممّا يستحقّ به الثواب؛ كالواجب، و المندوب، و ترك القبيح.

و يشترط في المكلف أن يكون قادراً على ما كلف به مميّزاً بينه ما لم يكلفه، متمكناً من الآلة المحتاج إليها، و متمكناً من العلم بما يحتاج^(٥) إليه.

و يشترط في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، و أن يكون مقدّماً على الفعل بزمان يمكن المكلف أن ينظر فيعلم ما تعبد به على الوجه الذي تعبد به، و هذا يدخل تحت ما سلف.

قاعدة: إذا علم الحكيم من أحد الفعلين المتضادين أنّه إذا كلف به أطاع المكلف، و إن كلفه بالآخر عصي، و قدر الاستحقاق فيهما واحد.

جمهور المعتزلة على أنّه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العصيان؛ لأنّ غرضه بالتكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب، و هو يعلم أنّه لا يحصل فيه، بل في غيره^(٦)، فلو كلفه ما لا يحصل فيه^(٧) ذلك القدر كان نقضاً للغرض، و يشكل على هذا تكليف الكافر.

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٢١؛ تهذيب الأصول ١٥٨؛ قواعد المرام ١١٦.

٢. ب: يقبح.

٣. ب: و بشرط.

٤. ب: لا يحتاج.

٥. ب: لا يحتاج.

٦. انظر: المغني ١١: ١٧٩ و ١٣: ١٤١؛ المعتمد في أصول الدين ١١٩.

٧. ج: به.

قال قاضي القضاة: وبيتني على هذه القاعدة مسائل اختلف فيها الشيخان:
الفرع الأول: إذا علم الله تعالى أنه إذا زاد^(١) شهوة المكلف فإنه يعصي، وإن لم يزد لها
لم يعص.

قال أبو علي: لا يحسن زيادته، وخالفه أبو هاشم.
احتج^(٢) أبو علي بأن الزيادة تكون مفسدة؛ لأن المعصية توجد عندها.
حجة أبي هاشم أن في ذلك زيادة مشقة، وفيها تعريض للثواب الزائد^(٣).
الفرع الثاني: ببقية إيليس وتمكينه من الوسوسة؛ إن علم الله تعالى من العبد المعصية
وإن لم تحصل الوسوسة لم يقبح التمكين^(٤) من الوسوسة. وإن علم أن بها تحصل
المعصية، وإذا انتفت الوسوسة انتفت المعصية، قبح^(٥) منه تعالى ذلك، وخالف في ذلك
أبو هاشم. والدليل من الجانبين ما تقدم^(٦).

الفرع الثالث: ببقية الكافر المعلوم منه الإيمان واستحقاق الثواب، أوجبها أبو علي
خلافاً لأبي هاشم.
احتج أبو علي بأن ببقيته لطف، فتجب^(٧).

حجة أبي هاشم أن التبقية تمكين وليس بلطف، فحسن أن لا يفعل.
قال قاضي القضاة: واتفقا معاً على أن ببقية^(٨) المؤمن المعلوم منه الكفر، حسنة؛ لأن
تكليفه^(٩) في المستقبل تعريض للثواب الزائد، فيكون كالتكليف المبتدأ^(١٠) المعلوم^(١١)
منه الكفر.

و للفرار أن يقول: التكليف المبتدأ^(١٢) لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض،
فكان حسناً بخلاف هذا.

١. ب: إن أراد.

٢. الف: واحتج.

٣. انظر: المغني ١٣: ٩٩.

٤. ب: التمكين.

٥. الف: وقبح.

٦. انظر: نفس المصدر.

٧. الف: التكليف.

٨. الف: المبدأ.

٩. الف: المبدأ.

١٠. الف: المبدأ.

١١. انتهى ما سقط من نسخة: م.

١٢. الف: المبدأ.

الفرع الرابع: المؤمن الفاسق المستحق للعقاب إذا علم الله تعالى ^(١) أنه لا يتوب، هل تحسن توقيته و تكليفه وإن علم منه الكفر؟ قال قوم ^(٢): نعم. و هو عندي ضعيف لما بيناه، لأنه لا يخرج بفسقه عن استحقاق الثواب على ^(٣) ما يأتي.

الفرع الخامس: المؤمن ^(٤) إذا علم الله تعالى ^(٥) منه أنه يفسق و يتوب بعد فسقه حُسنت توقيته إجماعاً، أمّا إذا علم منه أنه يموت على فسقه، قال محمود: يجب احترامه. و هو عندي باطل. و هذا مبني على الوعيد، وسيأتي البحث فيه.

البحث الخامس: في اللطف

و هو ما أفاد المكلف هيئة مقربة إلى الطاعة و مبعدة عن المعصية، و لم يكن له حظ في التمكين و لم تبلغ به الهيئة إلى الإلجاء؛ فالآلة ليست لطفاً؛ لأنّ لها حظاً في التمكين، والإلجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف ^(٦).

و ذهبت المعتزلة إلى أنه واجب ^(٧)، إلّا ما يحكى عن بشر بن المعتمر ^(٨) قديماً، ثم نقل عنه الوجوب. و خالف في ذلك جماعة الأشاعرة ^(٩).

و الدليل على وجوبه أنه يتوقف عليه غرض المكلف فيكون واجباً في الحكمة. بيان الصغرى: أنّ اللطف معناه ليس إلّا ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة و أبعد من المعصية اللذين ^(١٠) تعلّقت إرادة المكلف بهما. و أمّا الكبرى فظاهرة؛ فإنّ العقل امتى

١. ليس في: م. ٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥١٥.

٣. ب: عمل. ٤. ليس في: ب.

٥. ليس في: ب: م.

٦. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥١٩، ٥٢٤؛ المغني ١٣: ٩٣، ١١٣؛ المعتمد في أصول الدين ٢٨١؛

المنقذ من التقليد ١: ٢٩٧، ٣٠٣.

٧. انظر: المغني ١٣: ٤؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٠١.

٨. أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي؛ كان كوفيّاً ثمّ انتقل إلى بغداد و هو رئيس معتزليها. و كان مع ذلك راوية للشعر، ينقل الكتب المنثورة في الكلام و الفقه و غير ذلك إلى الشعر. حكى له مصنّفات كثيرة ظمناً و نثراً، مات سنة ٢١٠ هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ١٠: ٢٠٣؛ الفهرست لابن النديم ٢٠٥؛ طبقات المعتزلة ٥٢؛ الملل

و النحل ١: ٦٣. ٩. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥١٩.

١٠. كذا في النسخ.

علموا إرادة شخص لفعل من آخر و علموا أنَّ ذلك الآخر لا يفعلهُ إلَّا بفعلٍ يفعلهُ المرید من غير مشقَّة، فمتى لم يفعل حكموا بأنَّه قد نقض غرضه.

لا يقال: اللطف إمَّا أن يتوقَّف عليه الفعل أو لا؛ فإن لم يتوقَّف جاز التكليف بدونه، وإن توقَّف كان له حظٌّ في التمكين، و يصير كالقدرة و ليس البحث فيه، و لأنَّ وجه الوجوب^(١) غير كافٍ في الوجوب ما لم يَنْتَفِ (وجه^(٢) القبح)^(٣) فليَمَّ لا يجوز وجود وجه من وجوه القبح فيه.

لأنَّا نقول: اللطف يتوقَّف عليه الفعل؛ لأنَّ الفعل لا يقع إلَّا بالداعي، و الداعي متوقَّف عليه. و يفارق القدرة بأنَّ القدرة يتوقَّف عليها إمكان الفعل لا نفسه. و أمَّا وجه القبح فهي محصورة؛ لأنَّا كُلِّفْنَا بمعرفتها^(٤) لاجتنابها، وليست بأسرها ثابتة.

احتجَّ المخالف^(٥) بوجهه:

الأوَّل: لو وجب اللطف لوجب أن يفعل في كلِّ مكلف من الأَطاف ما يقع مع الإيمان والطاعة، و ذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان.

الثاني: أنَّ اللطف إن لم يقتض رجحان الفعل فلا فائدة فيه، و إن اقتضى رجحاناً (غير مانع من التقيض^(٦)) فكذلك لجواز وجود الطرف المرجوح معه فلا أولوية، و إن اقتضى رجحاناً^(٧) مانعاً كان وجوباً، فلا يكون التكليف ممكناً.

الثالث: أن أبا لهب لم يقع منه الإيمان، فإمَّا أن يكون لعدم اللطف في حقِّه، و ذلك إخلال منه تعالى^(٨) بالواجب، وإمَّا أن يكون مع وجود اللطف و ذلك باطل؛ لأنَّ اللطف هو الذي يحصل معه الطاعة.

الرابع: أنَّ الحاكم هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء^(٩)؛ لأنَّه لا^(١٠) حاكم فوقه.

١. ب، ج: الوجود. ٢. ج: وجوه.

٣. ب: وجود القبح. ٤. ب: بمعرفتنا.

٥. انظر: المسلك في أصول الدين ١٠٢. ٦. ب، ج: النقض.

٧. ليس في: ب. ٨. ليس في: الف.

٩. الف: + فيه. ١٠. ليس في: ب.

الخامس: أنَّ الداعية المقرَّبة ممكنة لله تعالى، فجاز خلقها ابتداءً من دون الفعل الذي هو اللطف.

و الجواب عن الأوَّل: أنَّ اللطف ليس لطفاً بذاته بحيث يتساوى مقتضاه، بل اللطف إنَّما يكون لطفاً لقرائن تقترب به من أحوال المكلف وغيرها، فإن كان مانلاً إلى الدين كان الفعل لطفاً له، وإن كان نافراً لم يكن ذلك ^(١) الفعل لطفاً له، ولأجل ذلك اختلفت الألفاظ، كالعبادات الشرعيَّة في الأوقات و اختلفت ^(٢) شرائع الأنبياء.

و عن الثاني: أنَّ اللطف ليس ممَّا يقع الفعل عنده ^(٣) قطعاً، بل يكون أولى بالوقوع. و عن الثالث: ما أجبنا به عن الأوَّل؛ فإنَّ اللطف إذا حصل و لم يحصل معه الفعل لا يدلُّ على كونه غير لطف؛ بل إنَّما لم يحصل ^(٤) الفعل لوجود معارض هو أقوى منه عند العبد ^(٥).

و عن الرابع: أنَّ ^(٦) الوجوب لا نعني به هاهنا الوجوب الشرعي، بل كون الفعل بحيث يتعلَّق المدح بالفاعل بسببه.

و عن الخامس: نمنع عدم الإمكان.

مسألة: اللطف إن كان من فعله تعالى كان واجباً عليه أن يفعله لما مرَّ، وإن كان من فعل المكلف وجب على الله تعالى أن يعرفه إيتاءه و أن يكلفه به، و إن كان من فعل غيرهما لم يجز من الله تعالى أن يكلف العبد بما يتوقَّف على ذلك إلا إذا علم أنَّ ذلك الغير يفعله لا محالة، و هذه الأحكام ظاهرة.

البحث السادس: في الألم

قد مرَّ البحث عن ماهيَّته و عن كثير من أحكامه. واعلم ^(٧) الآن أنَّه على قسمين: حسن و قبيح؛ فالقبيح ^(٨) ما يصدر عنَّا و العوض علينا، و الحسن قد يقع ممَّا على وجه

٢. ب: و إن اختلفت.

٤. ب: يحصل.

٦. الف: - أنَّ.

٨. الف: فالقبيح.

١. ليس في: الف.

٣. م: عنه.

٥. م: الفعل.

٧. ب: فاعلم.

الإباحة كالذبح للأكل، وعلى وجه الندب كالذبح للأضحية، وعلى وجه الوجوب كذبح المنذور، والعوض عليه تعالى في هذه. وقد يقع منه تعالى إما على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو على جهة الابتداء كآلام الدنيا غير المستحقّة.

و اختلف الناس هاهنا، فقالت الثنويّة بقبح جميع الآلام^(١).

وقالت المجبّرة بحسنها أجمع.^(٢)

وفصل آخرون؛ فقالت البكريّة^(٣) و التناسخيّة^(٤)؛ إنّه لا يحسن إلّا المستحقّ، وما عداه فهو قبيح.

وأهل العدل^(٥) قالوا: إنّه يحسن منه فعل الأثم المستحقّ. وفعل المبتدأ^(٦) إذا كان ذلك الأثم مصلحة لا تحصل من دونه وهو اللطف، إمّا للمتألّم أو لغيره بشرط أن يكون في مقابلة^(٧) عوض يزيد عن الأثم بحيث لو أظهر العوض لاختاره^(٨) المتألّم، وهذا^(٩) عندي هو الحقّ. أمّا حسنه بهذه القيود فلا شكّ فيه، و أمّا قبح ما عداها فلا أنّه يستصنّ الضرر الخالي عن النفع.

١. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٨٣، ٤٨٦؛ تمهيد الأصول ٢٣٣؛ المعتمد في أصول الدين ١٠٧؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٠٧.

٢. انظر: المغني ١٣: ٣٨٣؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٠٧.

٣. البكريّة: أتباع بكر بن زياد الباهليّ ابن أخت عبد الواحد. وهو معروف بخاله عبد الواحد الذي كان صوفيّاً متروك الحديث ومن أصحاب الحسن البصريّ. كان بكر في أيّام النّظام و توفيّ أوائل القرن الثالث الهجريّ. راجع: مقالات الإسلاميين ١: ٣١٧؛ التبصير في الدّين ٩٨؛ المقالات والفرق ١٥١؛ موسوعة الفرق الإسلاميّة ١٦٠.

٤. التناسخ هو الاعتقاد بأنّ الروح تُنسخ عند انفصالها عن البدن إمّا في بدن إنسان آخر، وهذا يستمونه نسخاً، وإمّا في الحيوانات فيستمونه نسخاً في المفترسات، وفسخاً في غيرها. وإمّا في النباتات أو الأشجار فيستمونه رسخاً. وإمّا نشأ أصل التناسخ من الصابئة الحرانيّة (أو الحرانيّة) كما ادّعاء الشهرستانيّ وفيه: أنّ التناسخ هو أن تتكرّر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كلّ دور ما يحدث في الأوّل، ويكون التواب والمقاب في هذه الدار لا في غيرها. راجع: الملل والنحل ٢: ٥٨؛ المقالات والفرق ٤٣، ١٨٢؛ موسوعة الفرق الإسلاميّة ١٧٨.

٥. انظر: المنقذ من التقليد ١: ٣٠٧.

٦. ب، ج: مقابلته.

٩. ألف: ذلك وهذا.

٦. المبدأ.

٨. الف: اختاره.

مسألة: ذهب أبو علي إلى أن الأثم لا يقبح إلا لكونه ظلماً فقط^(١). و شرط بعضهم في قبح الظلم علم الطالم بكونه ظلماً (و تمكّنه)^(٢) من ذلك.
و نقل قاضي القضاة هذا القول عن أبي هاشم^(٣). قال القاضي: لا شك في قبح الظلم ممن ذكرنا إلا أنه لا يستحقّ به الذمّ؛ لأنّ استحقاق الذمّ مشروط بتمكّن^(٤) الفاعل من الاحتراز عنه لكونه ظلماً.

قال أبو هاشم^(٥): و قد يقبح الأثم لكونه عبثاً، كمن يستأجر غيره ينزح^(٦) ماء^(٧) الفرات و يقبله^(٨) فيها من غير غرض^(٩)؛ فالظلم مُتَنَفٍّ لوجود العوض، و القبح حاصل لحصول^(١٠) العبث. و كذلك من خلّص غيره من الفرق بشرط كسر يده، و لا غرض له في ذلك.
قال أبو علي: علّة القبح هاهنا الظلم^(١١)؛ فإنّ المستأجر ظلّم نفسه من حيث^(١٢) إنّه أدخل عليه غمّاً بسبب إخراج الأجرة، و ظلّم الموجد من حيث منعه عن منافعه. و المخلّص ظلّم نفسه من حيث منع نفسه من الشكر^(١٣).

مسألة: نقل قاضي القضاة^(١٤) عن أبي هاشم أنّ الأثم يقبح لكونه ضرراً، و إذا^(١٥) حصل فيه نفع أو دفع ضرر خَرَجَ من^(١٦) كونه ضرراً؛ فالبايع ثوبه بثمان المثل لا يقال: إنّه أضرّ بنفسه. و المعاقب ليس بمتضرّر؛ لتعجيله اللذة في الدنيا. و ألزمه قاضي القضاة بالتاجر يتحمّل المشاق^(١٧) لرجاء الربح من غير ربح، و هو حسن^(١٨).

١. انظر: المنقذ من التقليد ١: ٣٠٨. ٢. ب، ج: أو تمكينه.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٨٤؛ المغني ١٣: ٣٠٨.

٤. ب، ج: بتمكين.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٩٣؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٠٨.

٦. الف: ينزح. ٧. ب، م: من ماء.

٨. ب: و يصلبه. ٩. ب، ج: عوض.

١٠. ب: بحصول.

١١. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٩٣؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٠٨.

١٢. الف: الشك. ١٣. الف: الشك.

١٤. انظر: المغني ١٣: ٣٩٠. ١٥. م: فإذا.

١٦. ب: عن. ١٧. ب: الشاق.

١٨. انظر: نفس المصدر ١٣: ٣٩٨.

لا يقال: إنه ليسر^(١) في حال المشقة.

لأننا نقول: ينبغي اعتبار السرور؛ فإن كان موفياً على المضرة حسن وإلا فلا.
مسألة: الأثم الذي يفعله الله^(٢) تعالى لا بد وأن يكون حسناً؛ لما تقدم. ووجهه^(٣)
حسنه في غير المكلف كونه لطفاً لمكلف آخر مع العوض الزائد، إذ لا وجه لاستحقاقه في
حق الصبي. ولا يمكن أن يقال: إنه حسن لدفع الضرر؛ لأن الضرر المدفوع إن كان من فعله و
هو قادر على أن لا يفعله من دون هذا الضرر لم يحسن^(٤) منه فعله^(٥)، ولأن ابتداء الضرر
بالصبي يكون ظلماً، فلو ألمه لأجل دفع الضرر لصار التقدير أنه ظلمه؛ لأنه يدفع ظلمه، وإن
كان من غير فعله فهو تعالى قادر على منع الظالم من الظلم من دون هذا الضرر.

لا يقال: لم لا يمرض الطفل ليصير لطفاً للظالم فيمتنع من ظلمه بالإيلام.
لأننا نقول: لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير، وأما المكلف فإن كان مستحقاً للعقاب جاز
لله تعالى أن يؤلمه معاقبة، كمرض الكافر.

و منع منه قاضي القضاة^(٦)، وقال: المرض محنة في حقه لا عقوبة. ولا يجوز أن يؤلمه
لدفع الضرر عنه كما قلنا أولاً.

قيل: ولا يجوز أن يؤلمه^(٧) ليسقط عنه بعض عقابه؛ لأن عقابه المستحق لا يصير
مستوفى بتعجيل ذلك القدر، فلو أراد سقوط الباقي لأسقطه بالعمو. فأما القصد إلى أن
يسقط ذلك من دون عفو بل بتعجيل ذلك البعض، لم يصح؛ لأنه يقصد إلى أن يسقط ما
سقطه متفضلاً به من دون أن يكون متفضلاً، وذلك قصد فاسد، وعندي في هذا توقف.
وإن لم يكن مستحقاً للعقاب لم يحسن^(٨) منه الإيلام^(٩) إلا للنفع، وذلك النفع تارة
يكون عوضاً، وتارة يكون لطفاً للمتألم، وتارة يكون هما معاً.

تذنيب: قال أبو علي: الأثم الصادر عنه تعالى إذا لم يكن عقاباً يكون حسناً، للعوض

٢. ليس في: الف.

٤. ب: لم يجز.

٦. انظر: نفس المصدر ١٣: ٤٣٠ - ٤٣٦.

٨. م: لم يكن يحسن.

١. م: يسر.

٣. ب: وجه. ج، م: وجهة.

٥. ليس في: ب.

٧. الف: يؤلم.

٩. ب: للإيلام.

فقط^(١) سواء كان لطفاً أو لم يكن^(٢).

و قال أبو هاشم: جهة حسنة العوض و كونه لطفاً؛ إمّا للمتألم أو لغيره.

و قال آخرون: كونه لطفاً كافٍ في الحسن إن كان للمتألم^(٣).

احتج أبو هاشم بأن النفع ممكن من دون الألم، فتوسط الألم عبث.

قال أبو علي: النفع المستحق مغاير للمتفضل به^(٤)، و للأول مزية فحسّن الألم لتلك المزية^(٥).

ثم قالوا: فعل الملطوف فيه ليس بمنفعة^(٦)؛ بل هو مشقة لا بدّ فيها من الثواب يقابل الملطوف فيه، فيبقى الألم خالياً عن نفع يقابله.

قال المكتفون باللطف: إنّ الثواب المقابل للملطوف فيه يكون مقابلاً له و للألم، فحسن الألم من دون العوض.

تذنيب: لو كان في مقدوره تعالى وجود لذة تقوم مقام الألم في كونها لطفاً للمكلفين^(٧)، هل يحسن منه تعالى فعل الألم بدل اللذة؟ جوزه أبو هاشم؛ لأنّ الألم يخرج بكونه لطفاً (عن العبث و بالعوض عن كونه ظلماً)^(٨) و يصير كالمنفعة فيتخير الحكيم^(٩).

و بعض المشايخ منع منه، و هو الأولى؛ لأنّ الألم إنّما يحسن باعتبار اللطف و العوض إذا لم يكن لهما طريق إلّا هو؛ أمّا مع وجود طريق غير مؤدّ إلى ضرر و يكون محصلاً للطف، فهو أولى و لم يجز فعل الألم.

البحث السابع: في العوض

و هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم و إجلال. و بقيد الاستحقاق يخرج المتفضلّ به،

١. ب: فقط. ٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٩٣.

٣. انظر جميع الأقوال في: نفس المصدر ٤٨٩؛ المعنى ١٣: ٤٣٤.

٤. ب: - به. ٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٤٨٥.

٦. الف: لمنفعة. ٧. ب: للمكلف.

٨. من: الف، و في باقي النسخ: و بالعوض عن كونه ظلماً و عبثاً.

٩. انظر: المعنى ١١: ٨٠.

وبقيد الخلوّ يخرج الثواب، وهو إما أن يكون علينا أو عليه تعالى. والأوّل يكون مساوياً للألم، والثاني يكون أزيد منه، وهو واجب خلافاً للأشاعرة^(١)، وإلا لكان الألم قبيحاً، وكذلك الألم الذي أباحه الله تعالى أو أمر به.

واختلفوا^(٢) فيما يصدر عن غير العاقل؛ فذهب بعضهم إلى أنّ العوض عليه تعالى، لأنّه مكّنّه وجعل فيه ميلاً إلى ذلك مع إمكان ألا يجعله كذلك، ولم يجعل له^(٣) عقلاً يصدّه عن ذلك ولا جعل له^(٤) زاجراً يزجره فيكون العوض عليه قطعاً.

وذهب من لا تحصيل له إلى أنّ العوض يُستحقّ على المؤلم.

وآخرون^(٥) قالوا: إنّه^(٦) لا عوض على ذلك.

وقاضي القضاة^(٧) ذهب إلى أنّ العوض على المؤلم إلا أن يلجئه الله تعالى إليه بالجوع وشبهه، فيجب العوض عليه؛ لأنّه تعالى لم يبعث السباع على المضارّ ولا ألجأها إليه، بل مكّنّها ولا ينتقل العوض إليه بالتمكين، وإلا لانتقل العوض علينا إذا مكّنّا الغير بدفع السيف فقتل آخر، ولأنّ العوض لو كان عليه تعالى لكان مؤفياً على الألم فيقبح منّا المنع لها من ذلك.

مسألة: العوض المستحقّ عليه تعالى قال أبو علي^(٨) بدوامه؛ لأنّه لو كان منقطعاً للزم الألم^(٩) بانقطاعه (لحصول الغمّ بالانقطاع)^(١٠)، فيدوم الاستحقاق. ولأنّه لو استحقّ منقطعاً لأمكن إيصاله إليه^(١١) دفعةً واحدة، ومثل هذا لا يختار المؤلم لأجله الألم.

والوجهان عندي ضعيفان:

أما الأوّل: فلائّه لا يدلّ على الاستحقاق دائماً، بل يدلّ على لزوم إدامته؛ لأنّ انقطاعه يوجب حصول مثله.

١. انظر: الاقتصاد ٨٩؛ قواعد المرام ١١٩ - ١٢٠.

٢. انظر: المغني ١٣: ٤٧٥.

٣. ليس في: ب.

٤. ليس في: الف.

٥. انظر جميع الأقوال في: كشف المراد ٢٦٢.

٦. ب: لأنّه.

٧. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥٠٠ - ٥٠٤.

٨. انظر: نفس المصدر ٤٩٤.

٩. من: م. وفي باقي النسخ: العوض.

١٠. ليس في: الف.

١١. ليس في: ب.

وأما الثاني: فضعيف؛ لأنّ العوض إنّما يجب فعله على وجه يرغب فيه المتألم، فإذا كان لا يرغب في حصوله دفعة وجب إيصاله إليه على التعاقب^(١).

وقال أبو هاشم بانقطاعه؛ لأنّه قد يستحسن الألم مع العوض الزائد المنقطع^(٢).
مسألة: العوض المستحقّ على الظالم يجب على الله تعالى استيفاؤه للمظلوم؛ لأنّه قادر على ذلك، وهو متمكّن منه مع حسنه بحيث يذمّ العقلاء من لم يفعل ذلك شاهداً، فلولا علمهم بوجوب الانتصاف لما^(٣) حسن الذمّ.

مسألة: قال أبو هاشم وأبو القاسم الكعبي: يجوز أن يمكن الله تعالى الظالم من الظلم، وإن لم يكن له عوض في الحال^(٤).

قال أبو القاسم: ويجوز خروجه من الدنيا من غير تحصيل عوض. ومنعه أبو هاشم ومنع السيّد المرتضى^(٥) من ذلك، وأوجب^(٦) العوض في الحال.

قال البلخي: إنّ تعالى يجوز أن يتفصّل بالعوض^(٨) عليه، فحسن منه التمكين.

قال أبو هاشم: التفصّل ليس بواجب والانتصاف واجب، فلا تعلق^(٩) به^(١٠).

قال السيّد المرتضى^(١١): والتبقيّة تفضّل، فلا يتعلّق^(١٢) بها الانتصاف.

البحث الثامن: في الآجال

الأجل هو^(١٣) الوقت، والوقت هو الحادث الذي جعل علماً لحدوث غيره. وأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنّه يبطل فيه.

واختلفوا في المقتول؛ فقال أبو الهذيل: إنّهُ لو لم يقتل كان يموت قطعاً. وهو منقول عن

١. انظر الوجهين و ردّهما في: كشف المراد ٢٦٥.

٢. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٤٨. ٣. في النسخ: وإلا لما، والمناسب ما أثبتناه.

٤. انظر: كشف المراد ٢٦٤. ٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٤٤.

٦. ليس في: م. ٧. ج: فأوجب.

٨. الف: العوض. ٩. في الف: يتعلّق.

١٠. انظر: كشف المراد ٢٦٤.

١١. انظر: جميع الأقوال في: الذخيرة في علم الكلام ٢٤٤ - ٢٤٥.

١٢. ب: فلا تعلق. ١٣. الف، م: - هو.

المجبرة. و قال البغداديون: إنه كان يعيش قطعاً. وذهب^(١) البصريون إلى أنه كان يجوز الأمران^(٢).

احتج أبو الهذيل بأنه لو جاز أن يعيش لكان القاتل قد قطع أجله، بمعنى أنه^(٣) قتله قبل الوقت^(٤) الذي علم الله فيه أنه يموت^(٥). و التالي باطل؛ لأن خلاف معلوم الله تعالى^(٦) ممتنع، فالمقدم مثله.

و هذا عندي ضعيف؛ لأن قطع الأجل إنما يكون لو علم الله تعالى بقاء حياته، أما مع علمه بالقتل فلا نسلم أنه يكون قاطعاً للأجل.

لا يقال: إنه قد قتله قبل الوقت الذي علم أنه يعيش إليه، و ذلك الوقت هو الأجل.

لأننا نقول: إنه أجل تقديري لا مطلقاً؛ بل على^(٧) تقدير عدم القتل^(٨).

و احتج القاطعون^(٩) بالحياة بأن الإنسان قد يقتل جماعة كثيرة يعلم بمجرى العادة عدم موتهم في وقت واحد، و لأن القاتل حينئذ لا يكون ظالماً؛ لأنه يحصل ما لا بد من حصوله، و لأنه يكون محسناً بذبح الشاة، فلا غرامة.

والجواب عن الأول: المنع^(١٠) من امتناع موتهم. و العادة قد^(١١) تقضي بموت جماعة كثيرة بسبب كالغرق و الحرق^(١٢)، و لأننا نجوز عليهم الحياة و الموت، فلا يرد ما ذكرتم. و عن الثاني: أن الظلم إنما توجه من حيث تجويزنا لحياته مع غلبة ظننا به؛ فإن الحيوان السليم يعيش في غالب الأوقات. و لأن الظلم^(١٣) حاصل؛ لأنه لو مات من قبله تعالى لحصل له أعواض كثيرة، أما إذا قتله فإن العوض لا يزيد على الألم. و كذا القول في

١. الف: فذهب.

٢. انظر: المغني ١١: ٣؛ شرح الأصول الخمسة ٧٨٢؛ كشف المراد ٢٦٧.

٣. الف: أنه. ٤. ب: الموت. و في هامش الف: بالموت.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٨٢. ٦. ب، م: - تعالى.

٧. ب: - على.

٨. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٦٣؛ كشف المراد ٢٦٨.

٩. انظر: كشف المراد ٢٦٨. ١٠. ب، ج: بالمنع.

١١. ليس في: الف. ١٢. هامش ج: فيه لطف...

١٣. ب: الظالم.

ذبح الشاة.

واحتجَّ المجوزون بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾^(١).
لا يقال: فنقطع ببقائه لو لم يقتل؛ لأننا نقول: إنه^(٢) أثبت حياة مُنْكَرَة، فلا تكون عامة.

البحث التاسع: في الأرزاق والأسعار

حدَّ العدليَّة «الرَّزْق» بأنَّه: ما صحَّ الانتفاع به و لم يكن لأحد منع المنتفع^(٣) منه^(٤).
والمجبرة^(٥) قالوا: إنه ما أكل.

و يتفرَّع على هذا الخلاف: الحرام عند المجبرة أنه رزق.

و خالف فيه العدليَّة مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(٦) أمرنا^(٧)
بالإنفاق، و الحرام لا يأمر الله بإنفاقه، فليس برزق^(٨) و الاعتراض من وجهين:

الأوَّل: ليس صيغة «ما» للعموم في معرض الخبر.

الثاني: يجوز تخصيص العام بما ذكرتم.

مسألة: منع الصوفيَّة من طلب الرزق^(٩)؛ لأنَّ الحلال قد اختلط بالحرام بحيث لا يمكن
تميِّزه^(١٠) فيجب اجتنابه، و لأنَّ فيه مساعدة للظالمين بطلب الخراج و الضمان، و لأنَّه
تعالى^(١١) أمر بالتوكُّل، و هو ينافي الطلب.

و هذا خيال ضعيف؛ فإنَّ المكلف إذا عرف الشيء المعين قد اختلط فيه^(١٢) الحلال
بالحرام اجتنبه؛ أمَّا مع فقد العلم فلا. و المساعدة ليست مقصودة بالذات، و التوكُّل لا

١. البقرة: ١٧٩. ٢. ب: - إنه.

٣. الف: للمتفع.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٨٤: المغني ١١: ٢٧؛ أصول الدين للبغدادي ١٤٤.

٥. انظر: لباب العقول ٣٧٦: كشف المراد ٢٦٨.

٦. المنافقون: ١٠. ٧. ج: أمر.

٨. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٨٤.

٩. انظر: نفس المصدر ٧٨٦: المغني ١١: ٤٤ - ٤٥.

١٠. ب: تمييزه. ١١. ب: - تعالى.

١٢. م: منه.

ينافي الطلب.

مسألة: السَّعر هو تقدير البدل فيما يباع به الأشياء^(١) وهو على ضربين: رخص وغلاء؛ فالرخص هو السَّعر القاصر عمَّا جرت به العادة مع اتِّحاد الوقت والمكان. وكلَّ واحد من الرخص والغلاء قد يحصل من قِبَل الله تعالى، وقد يحصل من قِبَل العبيد.

البحث العاشر: في الأصلح

إذا علم الله تعالى أنَّه إذا أعطى زيداً مالاً انتفع به^(٢)، وليس فيه مفسدة ولا مضرة ولا وجه قبح. أوجب البغداديون وأبو القاسم^(٣) الإعطاء، ومنع منه البصريون^(٤). احتجَّ الأولون^(٥) بأنَّه إن كان الداعي موجوداً والصارف مفقوداً، وجب الفعل؛ لكنَّ المقدَّم حقٌّ فالتالي مثله. أمَّا الشرطيَّة فظاهرة، وأمَّا بيان صدق المقدَّم فلأنَّ جهة الإحسان جهة دافع، وانتفاء المفاصد انتفاء الصارف، والتقدير حصولهما. واحتجَّ الآخرون^(٦) بأنَّ الزائد على ذلك المال^(٧) بمثله إذا كان مساوياً له في المصلحة إن وجب على الله تعالى فعله، فرضنا الزائد فكان^(٨) يجب وجود ما لا يتناهى وهو محال، وإن لم يجب لزوم الإخلال بالواجب. اعترض عليهم الأولون بأنَّ الأصلح وإن لم يكن واجباً، لكنَّه حسن اتفاقاً وجائز فعله فيلزم تجويز وجود ما لا يتناهى، كما ألزمتونا^(٩). أجاب القاضي^(١٠) بالفرق بين القول بالوجوب الذي يلزم منه وجود ما لا يتناهى، وبين الجواز الذي لا يلزم منه ذلك، فإنَّ الجواز لا يستلزم الفعل. وعندي أنَّ الإلزام غير وارد؛ لأنَّ الفعل إنَّما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة إذا

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٧٤؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٦٨.

٢. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٠١، ٢١٠؛ كشف المراد ٢٧٠.

٣. انظر: المعتمد في أصول الدين ١١٦؛ نهاية الإقدام ٣٩٩.

٤. لباب العقول ٣٢١. ٥. كشف المراد ٢٧٠.

٦. انظر: المغني ١٤: ٥٦. ٧. ب: المثال.

٨. الف: وكان. ٩. ب: التزمتونا.

١٠. انظر: المغني ١٤: ٦١.

كان ممكناً. أمّا إذا كان ممتنعاً فلا، وما لا يتناهى يستحيل إيجاداه.

ثمّ قال البصريّون^(١) اعتراضاً على حجّة البغداديّين: إنّ الداعي المذكور داعي الإحسان، وهو لا يوجب وجود الفعل.

واعلم أنّ البصريّين عَنّوا بقولهم هذا أنّ الأصلح ليس له جهة وجوب، وإن كان يجب إذا حصل الداعي والقدرة وانتفى الصارف.

قال البصريّون: لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة؛ لأنّها أنفع.

وهذا غير وارد؛ لأنّ الأصلح ليس وجه وجوب، بل إنّما يجب مع خلوص الدواعي. ونحن نمنع منه لوجود المشقّة، بخلاف الإحسان منه تعالى؛ فإنّه لا مشقّة له فيه ويدعوه الداعي وينتفي الصارف، فيجب التحقّق.

المنهج السابع: في النبوة، وفيه مباحث

البحث^(١) الأول: [في معنى النبي والمعجز]

النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحدٍ من البشر^(٢)، فلا يصدق^(٣) هذا الحدّ على الملك، ولا على المخبر عن غير الله، ولا على العالم. والمعجز هو^(٤) أمر خارق للعادة مقرون بالتحديّ مع عدم المعارضة^(٥)، فالأمر^(٦) قد يكون فعلاً للخارق، وقد يكون منعاً عن المعتاد، فكلاً^(٧) قسميه يصدق عليه المعجز والخرق للعادة، فلا بدّ^(٨) منه، ليقع التميّز^(٩) به بين النبيّ والمدّعي. والاقتران بالتحديّ ذُكر ليخرج عنه الكاذب المدّعي معجزة غيره، وليتميّز عن الإرهاص والكرامات.

وعدم المعارضة قيد لا بدّ منه، ليخرج عنه السحر^(١٠) والشّعبة. والتحديّ: المماراة والمنازعة. يقال: تحدّيتُ فلاناً أي^(١١) ماريتُه ونازعتُه في الغلبة.

٢. انظر: تمهيد الأصول ٣١٢.

١. الف، م: - البحث.

٤. ب، ج: - هو.

٣. ب، ج: ولا يصدق.

٦. الف: والأمر.

٥. انظر: الحدود والحقائق للمرتضى ١٧٤.

٨. ب، ج: لا بدّ.

٧. ب، ج: وكلا.

٩. ب، ج: التمييز.

١٠. السحر هو مجرّد إراءة ما لا حقيقة له، بمنزلة الشّعبة التي سببها خفة حركات اليد، أو إخفاء وجه

١١. الف: إذا.

الحيلة فيه. شرح المقاصد ٢: ٢٠٦.

والإرهاص إحداث معجز يدلّ على بعثة نبيّ قبل بعثته، كأنّه تمهيد لقاعدته^(١).

البحث الثاني: في إمكان البعثة

اختلف الناس في ذلك. فالجمهور من أهل الملل كافة على ذلك^(٢)، وخالف فيه البراهمة^(٣) والصابئة. ويدلّ على الإمكان أنّها حسنة، لما اشتملت عليه من الفوائد فتكون^(٤) ممكنة. أمّا^(٥) اشتمالها على الفوائد فمن وجوه^(٦):

الأول: أنّهم يأتون بالخبر القاطع بحصول العقاب للمعاصي؛ لأنّ العقل دالّ على الاستحقاق وليس بدالّ على الوقوع. ولا شكّ في أنّ هذا الإخبار يشتمل على فائدة، هي الامتناع من الإقدام على المعاصي.

الثاني: أنّ العقل يجوز أن يكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعياً إلى فعل ما كُلفنا به من جهة العقل كالصلاة والصوم، ويكون بعض أفعالنا مفسدة لنا، كشرب الخمر، وتكون المصلحة بأن يعرفنا هذه المصالح والمفاسد بلسان واحدٍ من نوعنا.

الثالث: أنّ التكاليف العقلية يجوز أن تكون في النبوة مصلحة لنا، بسبب دعاء الأنبياء إليها.

الرابع: المعارف العقلية كالتوحيد والعلم والقدرة، يحصل^(٧) بتطابق العقل والنقل فيها؛ التأكيد.

١. انظر: المحضّل ٣١؛ تلخيص المحضّل ٣٥٠.

٢. الف: - في.

٣. انظر القولين في: شرح الأصول الخمسة ٥٦٣، المغني ١٠٩: ١٥؛ أصول الدين للبغداديّ ١٦١؛

الذخيرة في علم الكلام ٣٢٥-٣٢٧، البراهين في علم الكلام ٢: ٣١؛ المنقذ من التقليد ١: ٣٧٣.

٤. البراهمة: هم المنكروا للنبوات أصلاً، وإنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له: «براهم»، وقد مهّد لهم استحالة النبوات عقلاً، وأكثرهم في الهند وتفرّقوا أصنافاً، منهم التناسخية. ويقال: إنّهم من علماء الهند أقزوا بنبوة نوح وإبراهيم وإدريس وأنكروا غيرهم ولهذا سمّوا براهمة. انظر: ديستان المذاهب ٢: ٨٣؛ الملل والنحل ٢: ٢٥٨-٢٦٠؛ لباب العقول ٤٣٢، ٤٧٧؛ أصول الدين للبزدويّ ٩١.

٥. الف: فيكون.

٦. من هنا ساقط من «ب» إلى ثلاث ورقات.

٨. الف: و يحصل.

٧. انظر: تلخيص المحضّل ٣٦١.

الخامس: قد بيّنا وجوب التكليف. والعقول البشرية قاصرة عن إدراك كنه ما كُلف به تعالى، فلا بدّ من البعثة لتحصل المعرفة لذلك.

السادس: أنّ العقول ممنوعة^(١) بالأضداد؛ كالشهوة والنفرة والوهم وغيرها من القوى الموجبة لما ينافي العقل. والطبائع الإنسانية مجبولة على الانبعاث إلى مقتضى هذه القوى. والزجر المستفاد من العقل غير كافٍ، فلا بدّ من زاجر آخر خارجيّ وهو الرسول. السابع: أنّ لله تعالى صفات لا يدلّ العقل عليها، كالكلام والسمع والبصر. وينبغي للعقلاء معرفتها، ولا طريق إلى ذلك، فلا بدّ من النبيّ لتعليم ذلك.

الثامن: قد يكون هاهنا أشياء حسنة في أنفسها وإن كنّا لا نعرف حسناتها، وأشياء قبيحة لا نعرف قبحها، فلا بدّ من نبيّ يحصل منه ذلك.

التاسع: قد يحصل للمكلف^(٢) حيرة بسبب ترك اشتغاله في العبادات وبسبب استعماله لها، فلا بدّ من نبيّ يزيل هذه الحيرة والخوف.

العاشر: الخواصّ التي في النبات يعجز العقل عن إدراكها؛ فإنّ فيها ما هو نافع وفيها ما هو ضارّ، والرسول معرّف لذلك.

الحادي عشر: التنازع الواقع بين الناس الحاصل بسبب الاجتماع يحتاج في إزالته إلى من يُدّ من عند الله تعالى بخاصيّة مميّزة له عن غيره، موجبة للامتثال منه.

الثاني عشر: الصناعات الخفيّة عن عقول البشر قد تقع الحاجة إليها في أغلب الأوقات، فلا بدّ من رسول يرشدنا إليها. فقد بيّنا^(٣) من هذه الوجوه اشتغال^(٤) البعثة على الحُسن مع أنّها خالية عن المفسدة^(٥)، فتكون ممكنة بل واجبة على ما يأتي. احتجّ^(٦) المخالف بوجوه^(٧):

الأوّل: أنّ الرسل^(٨) إنّ جاءوا بما يوافق العقل فالبعثة عبث؛ لاستقلال العقل بما بُعثوا

١. مُنيّ به أيّ يُليّ به. أساس البلاغة ٤٣٨. ٢. ج. للإنسان.

٣. الف. م. تبيّن. ٤. الف. استعمال.

٥. ج. المفساد. ٦. الف. واحتجّ.

٧. انظر: المغني ١٥: ١٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٦.

٨. م. الرسول.

لأجله، وإن جاءوا بما يخالفه فهو مردود.
والثاني: أن النبوة تتوقف على معرفة الله تعالى بالجزئيات. والتالي باطل بما تقدّم^(١)،
فالمقدّم مثله.

الثالث: أن الأنبياء إنما جاءوا بالتكليف، لكنّ التكليف محال فالبعثة محال.
والجواب^(٢) عن الأول: أن الذي يوافق العقل على قسمين، أحدهما: يكون في العقل
ما يدلّ عليه، وفائدة الأنبياء فيه التأكيد. والثاني: أن لا يكون، فالحاجة إليهم في هذا
القسم ظاهر.

وأما الذي لا يوافق العقل فعلى قسمين أيضاً. أحدهما: أن يكون العقل يقضي بنقيضه.
والثاني: أن لا يكون للعقل فيه قضاء بشيء البتّة. ومثل هذا قد ينفع معرفته في العاجل
والآجل، فاحتيج إليهم في هذا القسم أيضاً^(٣).

وعن الثاني ما مرّ من بيان صدق التالي.
وعن الثالث ما تقدّم من وجوب التكليف.

البحث الثالث: في وجوب البعثة

اتّفقت العدليّة^(٤) عليه، خلافاً للأشاعرة^(٥).

لنا: أنها قد اشتملت على لطف في التكليف العقليّ والسمعيّ. واللطف واجب لما
تقدّم^(٦). فالنبوة واجبة؛ أمّا اشتمالها على اللطف في التكليف العقليّ فلأنّنا نعلم أن
السمعيّات أطاف في العقليّات، فإنّ التجربة قاضية بأنّ الإنسان إذا كان مواظباً على فعل
الواجبات السميّة فإنّه يقرب إلى الواجبات العقليّة، بخلاف ما إذا لم يواظب. وأمّا
اشتمالها على اللطف في السميّ فلأنّ العلم بدوام النواب والعقاب لطف فيه، وهو
لا يحصل إلّا مع البعثة.

١. ج: لما تقدّم.

٢. انظر: المغني ١٥: ١٩، الذخيرة في علم الكلام ٣٢٦؛ تلخيص المحصل ٣٦٥.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٣٦٥. ٤. ج: المعتزلة.

٥. انظر: أوائل المقالات: ٤٤. ٦. ج: لما مرّ.

لا يقال اللطف هو الداعي إلى فعل الملطوف فيه، وهو لا يتحقق إلا إذا علم المكلف كونه لطفاً و^(١) داعياً، وجهة دعائه. وذلك مُنتَفٍ عن السمعيات في العقلیات؛ لأننا نقول: نمنع وجوب العلم بكون اللطف^(٢) لطفاً وداعياً فإنه يجوز أن يعلم الله تعالى أن مع تكليف العبد بالسمعيات ينقاد إلى العقلیات، فيكلفه بها ويكون ذلك لطفاً.

على أننا نقول: العقلیات قد تتباعد أزمنة فعلها؛ كردّ الوديعه وقضاء الدين، فيقع هناك غفلة عن الله تعالى والخوف منه، فلا بدّ من مذكّر هو السمعيّ.

وأيضاً إن^(٣) تحققت القدرة والداعي وجبت البعثة. لكنّ المقدّم حقّ، فالتالي مثله. أمّا^(٤) الشرطيّة فظاهرة. وأمّا صدق المقدّم؛ أمّا القدرة فظاهر، وأمّا الداعي فلأنها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت عنها المفاسد، أمّا أولاً فبالفرض، وأمّا ثانياً فلأنّ وجوه المفاسد محصورة^(٥) عندنا وليس شيء منها ثابتاً هاهنا.

وللأوائل^(٦) في هذا الباب طريق آخر مبنيّ على قواعد:

الأولى: أنّ الإنسان لا يمكن أن يستقلّ وحده بأمور معاشه؛ لاحتياجه إلى الغذاء والملبوس والسكن وغير ذلك من ضروريّاته التي تخصّه، ويشاركه غيره من أتباعه فيها، وهي صناعيّة لا يمكن أن يعيش الإنسان مدّة يصنعها ويستعملها. فلا بدّ من الاجتماع على تلك الأفعال بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كلّ واحد منهم يعمل لصاحبه عملاً يستعيض^(٧) منه آخر.

الثانية: أنّ الطباع^(٨) البشريّة مجبولة بالشهوة والغضب والتحاسد والتنازع، والاجتماع مظنة ذلك فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج ويختلّ أمر النظام، فلا بدّ من

١. ج: - و. ٢. إلى هنا ما سقط عن: ب.

٣. ب، ج: فإن. ٤. ب: وأمّا.

٥. هامش ج: أي معدودة، لا يقال: لمّ لا يجوز أن يكون قسم آخر ولا نعلم نحن؟ لأننا نقول: لا يجوز ذلك؛ لأننا كلّنا باجتماع جميعها، فوجب أن يكون معلوماً لنا لتلاّ يلزم تكليف ما لا يطاق.

٦. انظر: إلهيات الشفاء ٤٤١؛ تلخيص المحصل ٣٦٧.

٧. هامش الف: أي يطلب العوض. وفي ب: يستفيض.

٨. ب: الطباع.

معاملة و عدل يجمعها قوانين كليّة هي الشرع. فلا بدّ من شريعة ناطمة لأُمور نوع الإنسان.

الثالثة: أنّ الشريعة لا بدّ لها من واضع يمتاز عن بني نوعه بخاصيّة من الله تعالى هي المعجزة؛ لأنّ الشريعة لو فوّضت إلى بني آدم لوقع بينهم النزاع في وضعها، وكيفيّةه، و من يستقلّ به. و تلك المعجزات (قد تكون قوليّة و قد تكون فعليّة)^(١).

الرابعة: أنّ الغالب على الناس الجهل و طاعة شهواتهم و الانقياد إلى قواهم الوهميّة والغضبيّة. و مثل هؤلاء يستحقّر اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند^(٢) استيلاء الشوق عليهم^(٣) إلى^(٤) ما يحتاجون إليه بحسب الشخص. و ذلك يبعثهم على الإقدام على المخالفة للقوانين الشرعيّة، فلا بدّ من ثواب و عقاب أخرويّين (فاحملهم الرجاء)^(٥) و الخوف على^(٦) الانقياد إلى متابعة الشريعة.

الخامسة: أنّ نوع الإنسان مَعْنُو^(٧) بالسهو و النسيان. و تذكّر^(٨) المعبود^(٩) في كلّ وقت أمر واجب يحصل بسببه الخوف الدائم من عقابه، فلا بدّ من سبب حافظ لذلك التذكّر متكرّر في كلّ وقت، و هو العبادة. فإذا وجب في العناية الإلهيّة إرسال رسول داعٍ إلى التصديق بوجود الخالق، و إلى الإيمان بشرعه، و إلى الاعتراف بالوعد والوعيد، و القيام بالعبادات المفروضة، و إلى الانقياد للقوانين الشرعيّة حتّى يستقرّ النظام النوعي.

البحث الرابع: في إثبات^(١٠) نبوة محمد ﷺ

و يدلّ على ذلك:

الأوّل] أنّه ظهر و ادّعى النبوة و ظهر على يده المعجزة. و كلّ من كان كذلك كان نبيّاً

١. ب: قد تكون قوله فعله. ج: قد تكون قوله و قد تكون فعله.

٢. ب: - عند. ٣. م: و، و باقي النسخ: إليهم.

٤. ب: على. ٥. في الف: على الرجاء.

٦. ب، ج: إلى. ٧. أي مبتلى.

٨. الف، م: تذكير. ٩. ب: المقصود.

١٠. ليس في: ب.

حقاً. أمّا ادعاء النبوة فبالتواتر^(١)، وأمّا ظهور المعجزة فلوجوه^(٢):

أحدها: أن القرآن ظهر على يده وهو معجز أمّا الصغرى فبالتواتر، وأمّا الكبرى فلاّنه تحدّى به العرب مع بلوغهم الغاية في الفصاحة، وعجزوا عن ذلك.

أمّا التحديّ فلقلوه: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾^(٣) وقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾^(٤) وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^(٥).

و أمّا العجز فلاّتهم توقّرت دواعيهم على المعارضة ولا مانع، فكان يجب أن تقع المعارضة. فلمّا لم تقع دلّ على عدم قدرتهم.

أمّا توقّر الدواعي فظاهر؛ لأنّه ﷺ قَهَر العباد على اتّباع دينه وترك أديانهم وما نشأوا^(٦) عليه، واختاروا المحاربة والقتل بالسيف على الاتّباع لدينه، ولو كانوا متمكّنين من المعارضة لصاروا إليها.

و أمّا عدم المانع فظاهر، فإنّه ﷺ في ابتداء أمره لم يكن بحيث^(٧) تخشى العرب من سطوته.

و أمّا بيان أن المعارضة لم تقع فضروري؛ لأنّ مثل هذه الوقائع العظيمة يجب اشتهاها حتّى يغلب ظهورها على ظهور القرآن، من حيث إنّها مسقطّة للتكاليف^(٨) والانتقادات^(٩) إلى أوامر المماثل.

الثاني: أنّه ﷺ أخبر عن الغيب بالتواتر والآيات^(١٠) الدالّة عليه كقلوه: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَفْلِحُونَ﴾^(١١) وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(١٢)، وكقلوه: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(١٣)، وذلك معجز قطعاً.

١. ب، ج: فظاهر.

٢. انظر: المحضّل ٣٠١-٣٠٢؛ تلخيص المحضّل ٣٥٠-٣٥١.

٣. الإسراء: ٨٨.

٤. هود: ١٣.

٥. البقرة: ٢٣.

٦. ليس في: ب، ج.

٧. الف: وللانتقادات.

٨. الف: وللآيات.

٩. الروم: ٣.

١٠. الفتح: ٢٧.

١١. التور: ٥٥.

الثالث: المعجزات المنقولة عنه ﷺ بالتواتر في^(١) كليّتها، وإن لم تكن تفاصيلها متواترة؛ كانشقاق القمر، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وختم الحصى، ونوب^(٢) الماء من بين أصابعه^(٣) وغير ذلك^(٤)، وقد نقل المحدثون في ذلك جُملاً كثيرة^(٥)، وأما الكبرى فضرورية؛ ألا ترى أَنَّ الْمَلِكَ لو قال له بعض أصحابه: «إِنْ كُنْتُ رسولك فخالِفْ عادتكَ»، ففعل الملك ذلك وتكرّر، عُلِمَ قطعاً صدق المدّعي؟

الثاني: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله على صدق مقالاته^(٦). وجهه أَنَّ الكمالات النفسانيّة محصورة في قسمي قوّتها^(٧)؛ إمّا بحسب الشخص نفسه أو بحسب تكميل غيره^(٨). والكمال المطلق هو الكامل فيهما^(٩)، المكمل غيره. ومحمد ﷺ من ابتداء نشوئه^(١٠) إلى آخره لم يَزَل مواظباً على الأفعال الحسنة والأخلاق الجميلة. وبعد ظهور أمره ملازم لعبادة ربّه، متوجّه بكلّيّته إليه، تارك للدنيا، يدعو الناس إلى ذلك ويجتهد في دخولهم تحت طاعة مولا هم. وهذا^(١١) متواتر عنه ﷺ. وذلك راجع إلى كمال قوّته العلميّة وإكمال غيره فيها.

وأما القوّة العلميّة فلا شكّ في أَنّه ﷺ ظهر والعرب متشاجرة، مختلفة الأديان؛ قوم يعبدون الأصنام وآخرون^(١٢) الكواكب، إلى غير ذلك من الأديان الباطلة والأقاويل الفاسدة. فنشر فيهم المعارف الإلهيّة والمطالب العلميّة المشتملة على التوحيد والتنزيه والعدل وغير ذلك من المسائل الحقّة، وبيّن منها ما كان خفيّاً عليهم، وأمرهم بالتفكّر والتطلّع إلى الحقّ، وذلك نهاية كماله في قوّته العلميّة وإكمال غيره فيها.

١. ليس في: ب، ج. ٢. الف، ب: ينبوع، وما أثبتناه من: م، ج.

٣. انظر: أصول الدين للبغداديّ ١٦٦؛ المحضّل ٣٠٢؛ تلخيص المحضّل ٣٥١.

٤. انظر تفصيل المعجزات في: إلهام الوريّ ٣٥-٣٨؛ مناقب آل أبي طالب ١: ٩٠-٩٤.

٥. انظر: المنقلد من التقليد: ٤٨٩-٤٩٧؛ إلهام الوريّ ٣٦؛ تهذيب الكمال ١: ٢٣٤-٢٤٤.

٦. الف: مقالته. ٧. هامش الف: أي قوّة العلم والعمل.

٨. ب: عنه. ٩. ب: منهما.

١٠. ب، م: نشوئه. ١١. ب، ج: وهو.

١٢. الف: والآخرون.

الثالث: أَنَّ الأنبياء المتقدمين^(١) أخبروا بظهوره ونبوته^(٢) وصدق مقالاته^(٣).
فإن قيل: لا نسلم ظهور المعجزة على يده، و التواتر باطل؛ لأنكم إن عنيتم به عدداً محصوراً يحصل به العلم فهو باطل؛ لأن كلَّ عدد يفرض^(٤) يمكن تواطؤهم على الكذب، وإن عنيتم به ما أفاد العلم فلا يحصل العلم بكون الخبر متواتراً إلا بعد العلم به، وأنتم بنيتم^(٥) العلم على كونه متواتراً، فيدور.

و لأنَّ العلم يستحيل حصوله بكلِّ واحد، وبأيِّ واحد، وبالمجموع؛ لأنه^(٦) إن اتَّصف بما لم يتَّصف به الآحاد، فالكلام في علّة حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم. وإن لم يتَّصف لم يحصل العلم، ولأنَّ شرط التواتر البعيد استواء الطرفين والواسطة. ونمنع^(٧) ذلك هاهنا، ولأنَّ أصل التواتر الحسن، وهو^(٨) قد يغلط؛ كما^(٩) في حق^(١٠) المسيح.
ولأنَّه يجوز أن يكون القرآن ظهر على غير محمّد وأخذه منه وأدّعه لنفسه.
ولأنَّه يجوز أن يكون آيات التحدي من عنده؛ فإنَّ المتواتر إنّما هو أصله لا تفاصيله؛ فإنَّه لم يحفظ القرآن إلاّ نفر يسير.

ولأنَّ ابن مسعود^(١١) أنكر المعوذتين^(١٢) والفاطحة مع تعظيم الصحابة له.
و لأنَّ تفاصيله لو كانت متواترة لما حصل فيها اختلاف، و التالي باطل. أمّا اللفظي فالقراءات، وأمّا المعنوي فالآيات الدالّة على التنزيه والتشبيه والقدر والجبر وغير ذلك.
و لأنَّ آيات التحدي لفظية، وهي غير مفيدة لليقين، و لأنَّ التحدي لم يصل إلى جميع

١. الف: المتقدمين. ٢. الف: ونبوته.

٣. الف: مقالاته. انظر: المحصل ٣٠٢؛ كمال الدين ١٥٩؛ إعلام الوری ٢١ - ٢٢.

٤. الف: نفرض. ٥. ب: وإن عنيتم.

٦. ب: ولأنَّه. ٧. ب، ج: و يمنع.

٨. الف: - هو. ٩. ب: وكما.

١٠. ليس في: ب.

١١. عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي: صحابي جليل، ومن أكابرهم... وهو من أهل مكة ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة، وكان خادماً لرسول الله ﷺ توفي سنة ٣٢ هـ. انظر: مروج الذهب ٣: ١٦٣؛ حلية الأولياء ١: ١٢٤؛ سير أعلام النبلاء ١: ٤٦١.

١٢. انظر: الدر المنثور ٦: ٤١٦ - ٤١٧.

العالم، فإنّ البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره^٧. ولا يلزم من عجز البعض عن المعارضة عجز الجميع.

ولأنّنا نمنع حصول الداعي إلى المعارضة. ورجوع العرب إلى الحرب لعلهم بأنّه قاطع للمادة و حاسم للأمور، فعدلوا إليه دون المعارضة، ولأنّه يحتمل أنّهم تركوا المعارضة لقلّة اهتمامهم بما أتى به، ولذلك نسبوه ﷺ إلى الجنون. ثمّ بعد ظهور أمره خافوا على أنفسهم فتركوا المعارضة^(١)، ولأنّه يحتمل أنّهم اعتقدوا أنّ أشعارهم وخطبهم كانت أفصح فقلّت رغبتهم في المعارضة.

ولأنّ عند حصول الداعية المخلوقة لله تعالى إن وجب الفعل لزم الجبر، فالنبوة باطلة، وإن لم يجب جاز ترك المعارضة مع حصول الداعي.

ولأنّه يحتمل حصول المعارضة وإن لم يُنقل كالإقامة^(٢) والوقائع المشهورة في القرون الخالية، ولأنّه يحتمل وجود السانع فإنّ المعارض قد^(٣) يجوز أن يكون واحداً فيخاف على نفسه، ولأنّ القارئ آتٍ بالمثل.

ولأنّ الإخبار عن الغيب ليس بمعجز؛ إذ^(٤) قد يحصل من المنجمين وأصحاب الرياضات، ولأنّ هذه المعجزات أمور عظيمة فكان يجب اشتهاها وبلوغها حدّ التواتر. ولو جاز وجودها مع عدم تواترها فلم لا يجوز وجود المعارض للقرآن مع عدم نقله؟

ولأنّ تجويز المعجز تجويز للسفسطة، لجواز انقلاب البحر دماً معجزة للنبي ﷺ، ولأنّ الإنسان إن كان عبارة عن البدن والأمزجة فلا شك^(٥) في اختلافها؛ فيجوز حدوث معجز عن مزاج خاص، وإن كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز اختلافها إمّا بالنوع، أو بالشخص و يصدر عن بعضها المعجز، أو أنّ المعجز حصل له لاطلاعاً على بعض الخواصّ الموجبة لذلك، أو أنّ المعجز حصل من الأفلاك؛ فإنّها عند بعضهم^(٦) أحياء ناطقة، أو من الكواكب، أو من الجنّ، أو من الملائكة.

٢. ب: كالإقامة.

١. انظر: المغني ١٦: ٢٦٤.

٤. ب: - إذ.

٣. الف: - قد.

٦. ب: بعضها.

٥. ب، م: لا شك.

و لأنّ الفعل إن افتقر إلى الداعي لزم الجبر، فالأفعال^(١) القبيحة منسوبة إليه تعالى، فجاز إظهار المعجز لا للتصديق، وإن لم يفتقر جاز حصوله من غير غرض. فلا يمكن جعل التصديق غاية، و لأنّ الغرض جاز أن يكون غير التصديق، من كونه لطفاً لمكلف آخر، أو^(٢) إجابة لدعوة إنسان، أو معجزة لنبي آخر، أو الابتلاء ليحصل الثواب، كما في إنزال المتشابهات، أو ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو إرهاباً.

و التمثيل بالملك لا يفيد اليقين. و لأنّ تصديق الله تعالى للرسول لا يدلّ على صدقه تعالى^(٣) إلّا بعد بيان صدقه تعالى و أنّه لا يفعل القبيح، و لأنّ محمداً ﷺ إنّما يعرف أنّ الرسول الذي أرسل إليه من عنده تعالى لأجل المعجز. و هذا الطريق قد يتأتّى^(٤) ممّا لأنّا نستدلّ بكونه خارقاً للعادة^(٥) على صدقه. أمّا محمداً ﷺ فلا يتأتّى منه ذلك إلّا بعد أن يكون عارفاً بعادات الشياطين حتّى^(٦) يحكم بأنّ المعجز الذي ظهر إليه على يد المرسل خارق لعاداتهم^(٧) حتّى يحكم بأنّه ليس بشيطان و أنّه صادق، و لأنّ نبوة محمداً ﷺ تقتضي النسخ و هو باطل، و إلّا لزم البداء، و لأنّ الأمور به إن كان حسناً قبح نسخه، وإن كان قبيحاً قبح الأمر به، و لأنّ موسى ﷺ إن بيّن دوام شرعه لم يجز نسخه و إلّا لزم كذبه، و لجاز في شرعكم ذلك. و إن بيّن عدم دوامه وجب نقله؛ لكون الدواعي متوقّرة عليه، و لأنّه لو جاز خفاؤه لجاز في شرعكم. و إن لم يبيّن واحداً منهما لزم التّعبد بشرعه مرّة واحدة، هذا خلف، و لأنّه نقل عنه بالتواتر: «تمسّكوا بالسبب أبداً»^(٨).

والجواب: نغني بالتواتر إخبار قوم يحصل معه العلم و لا دور؛ لأنّ^(٩) العلم الحاصل ليس ممّا يبنى على غيره؛ بل هو علم ضروريّ. و بالمعنى الذي عقلتم به حصول^(١٠)

٢. الف، م: «و» بدل «أو».

٤. ب: يأتي. ج: سيأتي.

٦. ب: حين.

١. الف: و الأفعال.

٣. م: - تعالى.

٥. من الف، و في باقي النسخ: لعادته.

٧. الف: لعاداتهم.

٨. انظر: المغني ١٦: ١٢٢ - ١٣٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٥٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩؛

٩. ب: و لأنّ.

تلخيص المحصل ٣٦٥.

١٠. ب: حصوله.

المجموعيّة فاعقلوا مثله في حصول العلم، على أنّه طعن في الضروريّ فلا يسمع.
و منع استواء الطرفين والواسطة منع لما علم حصوله بالضرورة؛ فإنّ كلّ طبقة تنقل
عن أخرى موصوفة بالكثرة المفيدة للعلم. و تغليط الحسّ^(١) تشكيك في الضروريّ^(٢)
فلا يسمع.

و الفرض^(٣) الذي ذكره ممّا يُمنع^(٤) عقلاً؛ فإنّ من أنصف علّم أنّ القرآن إنّما نزل^(٥)
على محدّدٍ، ولأنّ فيه من الآيات ما يدلّ على تخصّيصه^(٦)، كقوله: ﴿وَإِذْ أَسْرَى
النَّبِيُّ﴾^(٧)، ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾^(٨)، ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ﴾^(٩)، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾^(١٠)، ﴿إِذْ
أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(١١) وغير ذلك من الآيات الكثيرة.

ولأنّ تجويز ذلك يستلزم حصول مفسدة عظيمة للمكلّفين كان يجب على الله تعالى
إيضاحه لأجل زوالها.

ولأنّ الله تعالى صرف العرب عن المعارضة، و لو كان الفرض الذي ذكرتموه جائزاً
لما ساع ذلك. و هذا جواب القائلين بالصرفّة^(١٢).

و تجويز كون آيات التحدّي من عنده تجويز لا يبطال الضروريّات؛ فإنّا نعلم بالضرورة
تواتر القرآن بجملته و تفصيله، و لأجل ذلك لو زاد أحد فيه أو نقص لعلم كلّ عاقل ذلك.
و في زمن الصحابة كان التشديد في حفظه أتمّ من ذلك، حتّى نازعوا في أسماء السور
والتعشيرات^(١٣)، و ابن مسعود رجل واحد في مقابلة التواتر، فلا يسمع معارضته، و لأنّه

١. ب: الحسن.

٢. ألف: الضرورة.

٣. ب: و الفرض.

٤. ج: يمتنع.

٥. م: أنزل.

٦. م: تخصّصه.

٧. التبريم: ٣.

٨. التوبة: ٢٥.

٩. آل عمران: ١٥٣.

١٠. التوبة: ٤٠.

١١. التوبة: ٤٠.

١٢. الصرفة هي أنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تنأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن
متى راموا المعارضة، و لو لم يسلبوها لكان ذلك ممكناً. تمهيد الأصول ٣٣٤. انظر أيضاً: كشف المراد ٢٨١؛
شرح المصطلحات الكلاميّة ١٨٧.

١٣. انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ١: ٦٣.

لم ينكر كونه منزلاً وإنما أنكر كونه متلوّاً، لأجل شبهة عرضت له. و يمنع وجود الاختلاف؛ أما اللفظيّ فالقراءات منزلة لقوله ﷺ «نزل القرآن على سبعة أحرف»^(١). وأما المعنويّ فلأنّها متأولة ولها محامل ذكرها المحقّقون في تفاسيرهم غير خارجة عن اللّغة.

على أنّ المراد بالاختلاف هاهنا يحتمل الاختلاف في الفصاحة وعدمها، وأيضاً لو سلّم الاختلاف لكن لا يدلّ على أنّه من غير الله، لأنّ استثناء عين التالي عقيم. وآيات التحدي لا شك في وصولها إلى جميع من يدّعي الفصاحة ويدّعي إمكان المعارضة، فلا اعتداد بغيرهم. و رجوع العرب إلى الحرب دالّ على العجز. فإنّ كلّ عاقل لا يختار ركوب^(٢) الأهوال وقتل النفس، على إنشاء كلام سهل دالّ على فضيلته^(٣)، مع أنّه متمكّن منه. وكيف يقلّ اهتمامهم بالمعارضة مع اختيارهم للحرب^(٤) الأصعب؟ والخوف زائل^(٥)؛ فإنّه ﷺ كان يدعو الناس إلى الإيمان، فمن نازعه في ذلك أتاه بالمعجز و طلب منه المعارضة؛ فإنّ عانده قاتله في ابتداء أمره وانتهائه.

و اعتقادهم لغلبة^(٦) فصاحتهم دالّ على نقصهم^(٧) فإنّ كلّ من نظر في القرآن علم أنّ فيه من الفصاحة ما لم يشتمل^(٨) عليه قصيدة من قصائد العرب. وحصول الداعي إذا كان موجباً للفعل غير مستلزم للجبر. وقد مضى تحقيق ذلك.

و حصول المعارضة مع عدم نقلها باطل قطعاً، فإنّ الدواعي تكون أشدّ توقراً على نقلها؛ لما فيها من التخفيف في الأمور التكليفية، بخلاف الإقامة^(٩)؛ فإنّ الدواعي غير متوقّرة على نقلها لاشتغالها على التكليف وكونها مندوبة. و وجود المعارض منفيّ بما قلنا^(١٠) من أنّه ﷺ ما كان يمنع أحداً من المعارضة.

١. انظر: تفسير جامع البيان للطبري ١: ١١. ٢. الف: ركون.
٣. ب: فضيلة. ٤. ب: اختيار الحرب.
٥. الف: زال. ٦. ب، م: لمة.
٧. ب: نقصهم. ٨. ب، م: يشمل.
٩. ب، ج: الإقامة. ١٠. الف: قلناه.

و القارئ ليس بآتٍ بالمثل؛ فإنَّ المراد هاهنا^(١) ليس الحكاية. و أيّ عاقل يجوز المعارضة لشاعر أو فصيح بشعره و كلامه؟
و أبو الهذيل لأجل ذلك جعل الحكاية نفس المحكي^(٢). و أطبق المحققون على إبطاله.

و يمنع حصول الإخبار بالغيب من المنجمين؛ فإنَّهم إنَّما يحكمون بما يقع غالباً بالعادة أو بالأُمور الكلّية؛ خصوصاً مع ظهور المدعى، فكان يجب على الله تعالى إبطال مقاله. و المانع من تواتر كلّ واحد من المعجزات، الاكتفاء بالقرآن الظاهر بين الناس. و تجويز المعجز^(٣) لا يدلّ على السفسطة؛ لأنَّه يقع نادراً.
و تجويز صدور المعجز من غير الله تعالى مدفوع عند الأشاعرة^(٤)، بكون كلّ ما يصدر في العالم منه تعالى على ما يتّوه فيما سلف، و عند المعتزلة، و إلّا لكان^(٥) الله تعالى بتمكين ذلك الفاعل منه فاعلاً للقيح، تعالى الله^(٦) عن ذلك.
و الجبر غير لازم عند وجوب الفعل بالداعي على ما مضى. و هذا إنَّما يرد على الأشاعرة.

و تجويز كون الغرض^(٧) غير التصديق تجويز لصدور القبيح منه - تعالى عن ذلك^(٨) - على ما سلف. و هذا أيضاً يرد على الأشاعرة.
و دلالة المعجز على النبوة لا يتوقّف على صدقه تعالى، بل يتوقّف على قوله: «هذا رسولي»، و هذا ليس بإخبار. على أنّا قد بيّنا كونه تعالى صادقاً، و أنّه لا يفعل القبيح. و هذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

و تجويز إظهار المعجزة لمحمّد ﷺ^(٩) على يد شيطان، أو كونه من عادات الشياطين

١. ب: هنا.

٢. انظر مسألة الحكاية و المحكي في: المغني ٧: ١٨٧؛ المعتمد في أصول الدين ٨٩.

٣. الف: المعجزة. ٤. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٣٢.

٥. م: كان. ٦. الف، ج: - الله.

٧. ب: العوض. ٨. ب، ج: - عن ذلك.

٩. ب: صلى الله عليه و آله.

فيه قبح عظيم من الله تعالى. وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة. واعلم أنهم يجيبون عن هذه الأسئلة بأننا نجوز ذلك من حيث الماهية وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى العادة؛ فإننا كما نقطع بعدم انقلاب البحر دماً مع جوازه، كذلك^(١) نقطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإن كان جائزاً. وهذا الجواب ضعيف؛ لأننا نمنع حصول القطع مع^(٢) النظر إلى ذلك التجويز. نعم، القطع حاصل مع الغفلة عن ذلك. وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب مع أنه معتقد لتجويز القبح^(٣) عليه تعالى؟ ومن هاهنا يظهر أن التكاليف السمعية والأوامر الشرعية إنما يصح ثبوتها ويُقطع به على رأي المعتزلة، أما على طريقة الأشاعرة فلا. والبداء غير لازم من القسبيح^(٤)؛ لأنّ التكليف يعتبر فيه المصلحة ويجوز تغييرها بتغاير الأوقات، ويكون المأمور به حسناً في وقت دون آخر فيحسن النهي عنه. وعند الأشاعرة هذان ساقطان؛ لأنهم لا يعترفون بالحسن والقبح. والجواب المذكور إنما هو على رأي المعتزلة. وأما موسى عليه السلام فإنه يبين بياناً كلياً بأن^(٥) شرعه سيُسخ^(٦). ولم يُنقل ذلك لانقطاع تواتر اليهود؛ لأنّ بخت نصر استأصلهم^(٧). وعند الأشاعرة وجماعة^(٨) من المعتزلة أنه لا يجب البيان في ذلك، وقد علم التكرار بدليل خارجي. وإذا كان تواترهم منقطعاً فلا احتجاج^(٩) بنقلهم في السبت وغيره.

البحث الخامس: في كيفية إعجاز القرآن

لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من سائر المعجزات وجب البحث عن كيفية إعجازه. وقد اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: كون القرآن معجزاً إنما هو لكونه منعاً من

٢. ب: من.

١. ب: وكذلك.

٤. الف: النسخ.

٣. ب، ج: القبيح.

٦. ب: سيُسخ.

٥. ب، ج: أن.

٧. انظر: تلخيص المحصل ٣٦٥-٣٦٦. راجع تفاصيل قصصه في: بحار الأنوار ١٤: ٣٥١-٣٧٩.

٩. ب: احتياج.

٨. ب، ج: و جملة.

المعتاد^(١). قالوا^(٢): ووجه الإعجاز فيه أنَّ العرب توقّرت دواعيهم على المعارضة مع شدة فصاحتهم، وسكتوا عن المعارضة المعتادة، وهذا دليل على الإعجاز. وهذا قول النظام والسيد المرتضى من أصحابنا وبعض المعتزلة، وهو القول^(٣) بالصّرفة.

وقال آخرون: إنّه معجز لأنّ الإتيان بمثل كلّ سورة منه غير معتاد^(٤).

واختلف هؤلاء؛ فقال بعضهم: إنّ إعجازه من حيث الأسلوب وجعل الإعجاز راجعاً إلى الألفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني. ويتوقّف ذلك على اجتماع الكلمات؛ فإنّ الفواصل والأسجاع لا تحصل إلّا عند اجتماع الكلمات.

وذهب أبو عليّ وأبو هاشم ومُتابعهما إلى أنّ الإعجاز إنّما هو بفصاحته وأنّه خرّق عادة العرب بذلك^(٥).

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ جنس القرآن غير مقدور للبشر^(٦).

وذهب الجويني إلى أنّ الإعجاز إنّما هو بالفصاحة والأسلوب^(٧) وقد كان في كلمات العرب ما تقاوم فصاحته فصاحة القرآن، وإن لم يقاومه^(٨) في أسلوبه، وفي كلامهم ما هو كأسلوبه وإن لم^(٩) يبلغ فصاحته.

والقائلون بالصّرفة اختلفوا؛ فقال بعضهم: إنّّه تعالى^(١٠) سلبهم الإقدار على ذلك.

وقال آخرون: إنّّه تعالى سلبهم الدّاعية إلى ذلك مع وجود السبب الموجب^(١١) لوجوده.

وقال آخرون^(١٢): إنّّه^(١٣) سلبهم العلم الذي به^(١٤) كانوا يتمكّنون من المعارضة، وهو مذهب السيد المرتضى.

١. الف: للمعتاد. ٢. الف: فقالوا.

٣. ب: قول. انظر الأقوال: الذّخيرة في علم الكلام ٣٧٨؛ المعتمد في أصول الدين ١٥٩.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٣٥٠. ٥. انظر: الذّخيرة في علم الكلام ٣٧٨.

٦. نفس المصدر: ٣٧٩، وفيه من العباد، بدل «للشّرع».

٧. نفس المصدر ٣٧٨. ٨. ب: يقارنه.

٩. الف، م: ولم. ١٠. الف: - تعالى.

١١. ب: الموجود. ١٢. ج: بعضهم.

١٣. ليس في: الف. ١٤. ليس في: الف.

و من الناس من جعل جهة الإعجاز: خلوه عن التناقض.
و آخرون قالوا: إنَّ جهة الإعجاز اشتماله على الإخبار بالغيوب^(١).
و استدلَّ القائلون بالصرفة بوجهين.
الأول: أنَّه لو لم يكن الإعجاز لأجل الصرفة لما حصل العلم بنبوة محمد ﷺ. و التالي باطل، فالمقدَّم مثله.
بيان الشرطيَّة: أنَّه يمكن أن يكون بعض الجنِّ أو بعض الملائكة في غاية الفصاحة بحيث يصدر عنه هذا القرآن، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال على صدقه ﷺ إلا بعد استناد^(٢) القرآن إلى الله^(٣) تعالى، وإسناده إليه تعالى إنَّما علمناه بقول الرسول، و ذلك دور. أمَّا إذا جعلنا جهة الإعجاز هو الصرفة اندفع هذا المحذور.
الثاني: أنَّنا نعلم قطعاً أنَّ العرب كانوا متمكِّنين من مفردات الألفاظ و من تركيبها. و مَنْ قَدَّر على المفردات و على التركيب كان قادراً عليهما قطعاً^(٤). فإذن، العرب كانوا متمكِّنين من الإتيان بالمِثل، وإنَّما سلبوا هذه القدرة أو الداعي^(٥).
و هذان الوجهان عندي ضعيفان. أمَّا الأول: فلأنَّنا لا نشترط في المعجز صدوره منه تعالى؛ فإنَّنا لو علمنا صدوره من النبي ﷺ بإقداره تعالى على ذلك لكان معجزاً، و لأنَّ هذا الدليل إن طعن في الفصاحة فهو بعينه طاعن في الصرفة؛ لأنَّه لا استبعاد في أن يكون بعض العرب متمكِّناً من المنع عن المعارضة بالسحر، فالإلزام مشترك.
لا يقال: تمكين الله تعالى^(٦) للساحر^(٧) من ذلك فساد عظيم، لأنَّنا نقول: كذلك تمكين الملك و الجنِّ من ذلك فساد عظيم.
لا يقال: هذا اعتراف بالصرفة، لأنَّنا نقول: هذا إنَّما هو صرف لبعض الملائكة أو الجنِّ على تقدير المنع الذي ذكرتموه، أمَّا بالنسبة إلى العرب فلا.
و أمَّا الثاني: فالمنع من قدرة العرب، على ما ذكره.

١. انظر جميع الأقوال في: الذخيرة في علم الكلام ٣٧٨؛ تقريب المعارف ١٠٥ - ١٠٧.

٢. ب، ج: إسناده.

٣. ب، ج: إليه.

٤. أي الفصاحة والأسلوب.

٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٧٨.

٦. الف، ب: - تعالى.

٧. ج: الساحر.

واستدلّ القائلون بالفصاحة بوجوه.

الأوّل: لو كان عجز العرب عن المعارضة لأجل منعهم منها مع قدرتهم، لوجدوا ذلك من أنفسهم وفرّقوا بين حال التخلية وحال المنع، و لو وجدوا ذلك لتحذّثوا به، و لو تحدّثوا به لاشتهر. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أنّ القرآن معجز^(١) باتّفاق المسلمين، و لو كان جهة الإعجاز الصرفة لكان المعجز هو المنع من^(٢) الإتيان بمثل القرآن، فلا يكون القرآن معجزاً.

الثالث: لو كان الإعجاز للصرفة، لوجب أن يكون القرآن في غاية الركافة؛ لأنّ المنع من الإتيان بالكلام الركيك أبلغ في الإعجاز من المنع من الإتيان بالبليغ. والتالي باطل قطعاً، فالمقدّم مثله.

الرابع: أنّ العرب قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نقل عنهم. وهذا القول عندي هو الحقّ وباقي الأقوال لا يخفى ضعفها^(٣).

البحث السادس: في وجوب العصمة

مقدّمة: العصمة لطف يفعلها الله تعالى بالمكلّف لا يكون له^(٤) مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك.

و الأوائل قالوا: إنّها ملكة متمكّنة في النفس لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي.

و قال آخرون: إنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي.

و هؤلاء منهم من قال: إن عدم^(٥) المُكَنَّة لاختصاص بدنه أو نفسه بخاصيّة تقتضي

امتناع المعاصي منه.

و منهم من ساوى بينه وبين أشخاص الإنسان في الخواصّ البدنيّة والنفسانيّة، و فسر^(٦)

العصمة بالقدرة على الطاعة، أو عدم القدرة على المعصية. و هو قول أبي الحسن الأشعري.

١. انظر: المغني ١٦: ٢٤٢؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٨٢؛ شرح المواقف ٥٦٠.

٢. ب: - المنع من.

٣. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٨٢.

٤. ب: ج: - له.

٥. ب: إن صحّ عدم.

٦. ألف: و فسروا.

و قال آخرون^(١): إِنَّ المعصوم متمكّن من الفعلين واختصّ (بلفظ يفعله)^(٢) تعالى، كما قلناه نحن أولاً. وأبطلوا^(٣) قول من سلب القدرة على المعصية بأنّه حينئذ لا مدح له في عصمته، ولأنّه يبطل التكليف في حقّه، فلا ثواب له ولا عقاب. واللوازم كلّها فاسدة، و لقوله تعالى، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٤). وسبب العصمة عند هؤلاء أربعة^(٥) أمور^(٦):

الأوّل: اختصاص نفسه أو بدنه بملكة تمنعه من الإقدام على المعصية.

الثاني: أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذمّ على المعصية.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي إليه.

الرابع: أن يكون بحيث إذا ترك ما هو الأوّل^(٧) عُوِّب^(٨) على ذلك، فإذا اجتمعت هذه الأربعة للإنسان كان معصوماً.

و هذا عندي باطل؛ فإنّ الثالث لا يجب حصوله في كلّ معصوم؛ فإنّ الأئمة الاثني عشر والملائكة عليهم السلام معصومون، وفاطمة عليها السلام ومريم معصومتان من غير وحي إليهم. والرابع: تابع للعصمة، نعم اعتقاد مؤاخذته على ترك الأوّل سبب مؤكّد للعصمة. وإذ قد تمهّدت هذه المقدّمة^(٩)، فنقول: اتّفق الناس بأسرهم إلّا الفضليّة^(١٠) من الخوارج على أنّ الأنبياء معصومون عن الكفر. والفضليّة^(١١) اعتقدوا أنّ كلّ ذنب فهو كفر، ثمّ جوّزوا صدور الذنب عن الأنبياء.

١. انظر: جميع الأقوال في: المحصل ٣١٧؛ تلخيص المحصل ٣٦٨ - ٣٦٩.

٢. الف: بلفظ الله. ٣. انظر: تلخيص المحصل ٣٦٨ - ٣٦٩.

٤. الكف: ١١٠. ٥. ب، ج: الأربعة.

٦. انظر: المحصل ٣١٨؛ تلخيص المحصل ٣٦٩.

٧. ب: الأوّل. ٨. في ب، و هامش الف: عوقب.

٩. ب، ج: القاعدة.

١٠. انظر: المحصل ٣١٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩؛ تلخيص المحصل ٣٧٠.

١١. الفضليّة و يقال لهم الفضليّة: فرقة من الخوارج أتباع فضل بن عبد الله، يقولون إنّ صفات المعاصي مثل كبارها وكلّها شرك وكفر، ومع ذلك يجوّزونها على الأنبياء. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩؛ الحور العين ١٧٧؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٠٨؛ معجم الفرق الإسلامية ١٨٤.

و ذهب بعض الناس^(١) إلى إمكان صدور الكبائر عنهم، وأكثر الناس جزموا ببطلانه. وقال آخرون^(٢): إنه يجوز صدور الصغيرة عنهم، واختلفوا. فقال قوم منهم^(٣): إنما يجوز صدورها عنهم على سبيل السهو، أو على وجه ترك الأولى، أو على وجه الاشتباه بالمباح، أما على جهة القصد على المعصية^(٤) فلا. والإمامية منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمداً و سهواً، قبل النبوة و بعدها^(٥).

وقالت الفضيلية أيضاً: إنه يجوز أن يبعث الله من عليم منه أنه يكفر. وقال فريق منهم: لا يجوز ذلك، بل تجوز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة، وهو منقول عن ابن فورك^(٦). وقال: هذا الجائز لم يقع^(٧). وبعض الحشوية^(٨) قال بوقوعه، و جوز أكثر أهل السنة صدور الكبيرة عنهم قبل الرسالة.

وأما الصغائر قبل البعثة فجوزها الجميع عدا الإمامية^(٩)، والدليل على ما ذهب إليه الشيعة: أن الله تعالى لو بعث من ليس بمعصوم لكان مناقضاً لغرضه. و التالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن الغرض من البعثة هو تحصيل

١. انظر: المحصل ٣١٨ - ٣١٩؛ تلخيص المحصل ٣٧٠.

٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥٧٥. ٣. انظر: تلخيص المحصل ٣٧١.

٤. على المعصية ليس في: ب، ج.

٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٣٧؛ تلخيص المحصل ٣٧٢.

٦. أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني أحد أعلام أهل السنة. حدث عنه البيهقي و القشيري، كان شديد الرد على أصحاب عبد الله بن كزّام، سُمّ عند رجوعه من غزوة بعد ما رحل إليها للمناظرة، فمات في الطريق و نقل إلى نيسابور و دفن بها سنة ٤٠٦ هـ. انظر: وفيات الأعيان ٤: ٢٧٢؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢١٤؛ شذرات الذهب ٣: ١٨١.

٧. انظر قوله و جميع الأقوال في: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩؛ تلخيص المحصل ٣٧١.

٨. سُميت الحشوية بهذا الاسم لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الدين، و يقولون بالجبر و التشبيه و قالوا بوجود الأعضاء لله سبحانه، و قدم ما بين الدفتين من القرآن. انظر قولهم في: المقالات و الفرق ٦: الحور العين ٢٠٤؛ البحر الزخار ١: ٤٣؛ تلخيص المحصل ٣٧١.

٩. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٣٠؛ تلخيص المحصل ٣٧١ - ٣٧٢.

الثواب بامتنال أوامرهم، وذلك لا يتم إلا بالسكون إلى أقوالهم وأفعالهم، وذلك غير حاصل إلا بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم.

ولأنه لو لم يكن معصوماً لجاز منه الأمر^(١) ببعض ما لم يؤمر به والإخلال ببعض الشرع. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

ولأنه لو صدر عنهم الذنب لكانوا أقل درجة من العوام؛ لأن عقابهم يكون أشد من حيث إن معرفتهم بالله تعالى أتم. والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدم مثله.

ولأنه لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢).

ولأنه كان يجب زجرهم عن الذنب، فلا يكون أذاهم محرماً.

ولأنه كان يجب أن لا يتبع. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

فإن قيل: لا نسلم حصول النفرة مع تجويز المعصية. وكيف ذلك وأكثر المسلمين على تجويزها عليهم ولم يمنعهم من قبول أقوالهم؟

ولأن المعصية إنما تنفر عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها، ونحن لا نجوز ذلك عليهم؛ بل نجوز^(٣) صدور الصغائر التي تقع مكفرة، ولأن السمع قد دل على جواز الذنب عليهم.

فالجواب: أن حصول الذنب عنهم لا يوجب ترك قولهم بالكليّة؛ بل يحصل فيه مفسدة في أغلب الأحوال، ومنع الذنب عنهم لطف يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة. وذلك لا يقدح فيه ما ذكرتم، وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة.

والذي ذكره في الاعتذار مبني على تجويز التحابط، وهو باطل لما يأتي، ولأن كونها صغيرة ممّا^(٤) يخفى على العقلاء، وذلك يوجب النفرة دائماً. والسمع متاؤل؛ أما إجمالاً فبالحمل على ترك الأولى، وكون النهي نهياً تنزيه لا تحريم، وأما تفصيلاً ففي كتبه المختصة به. والسهو لا يجوز عليهم وإلا لجاز أن يسهوا عن أداء ما يجب أدائه،

ويجب^(١١) أن يكونوا منزّهين عن دناءة الآباء و عهر الأمّهات، لتحصيل^(١٢) الانقياد إليهم وعدم التنفّر^(١٣) منهم.

البحث السابع: في أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة

اختلف الناس في ذلك، فذهبت الأشاعرة و الشيعة إليه^(١٤). و خالف فيه جماعة المعتزلة^(١٥)، و القاضي أبو بكر من الأشاعرة، و الأوائل^(١٦).
احتجّ الأوّلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِزْرَانَ عَلَى الْغَالِبِينَ﴾^(١٧). و هذا عامّ في كلّ من يطلق عليه اسم العالم. و الاصطفاء المراد به هاهنا: الفضيلة.

و لأنّ الآدميّ يعبد^(١٨) الله^(١٩) مع معرفته به و محبّته له مع حصول الصوارف عن ذلك و هو الشهوة و الغضب، فيكون عبادته أشقّ من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك.
و لأنّ آدم عليه السلام أُمِر له الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿قَعَقُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٢٠)، و السجود أعظم ما يكون من الخضوع. و أمر العالي بالخضوع للسافل مُنافٍ للحكمة.
و لأنّه عليه السلام كان أعلم؛ بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾^(٢١)، و الأعمّ أفضل.
و احتجّ^(٢٢) المخالف بقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^(٢٣). ذكر هذا العطف عقيب نفي الاستكاف عن المسيح دالّ على فضيلة الملائكة عليه.

١. الف: فيجب.

٢. ب: ليحصل، م: تحصيل.

٣. ب، ج: التقصير.

٤. ليس في: ب.

٥. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٦٨؛ تلخيص المحصل ٣٧٤.

٦. ج: من المعتزلة.

٧. و الأوائل هم الفلاسفة كما في: المحصل ٣٢٢؛ تلخيص المحصل ٣٧٤.

٨. آل عمران: ٣٣.

٩. الف، ب: تعبد.

١٠. ب، م: + تعالى.

١١. ص: ٧٢.

١٢. البقرة: ٣٣.

١٣. الف، ب: م، و. انظر المصادر فيما يلي.

١٤. النساء: ١٧٢.

و يقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾^(١)، و يقوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(٢)، و يقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ﴾^(٣)، قدّم الملائكة فكانوا أفضل.

و لأنّ الملائكة دائماً في العبادة؛ لقوله تعالى^(٤) ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾^(٥)، فيكونون^(٦) أفضل ممّن ينقطع عبادته.

و لأنّ^(٧) نسبة النفس إلى النفس كنسبة البدن إلى البدن. و لا شكّ في أفضليّة السماوات على أبداننا، فنفسها^(٨) أشرف من نفوسنا.

و لأنّها خالية من القوَى البشريّة الشريرة^(٩)، كالشهوة و الغضب، بل هي خير محض بخلاف البشر.

و لأنّ علومهم أكمل، لكون نفوسهم أقوى فيكونون أفضل^(١٠).

البحث الثامن: في الكرامات

ذهب جمهور المعتزلة إلى المنع من ذلك، عدا أبا الحسين البصريّ. و جمهور الأشاعرة على الجواز عدا أبا إسحاق، و هو مذهب الأوائل أيضاً. و يدلّ على ذلك ما ظهر من الكرامة على يد^(١١) مريم عليها السلام و أصحاب الكهف^(١٢).

و احتجّ المانعون بأنّه لو جاز ظهورها على يد الصالحين لجاز ظهورها على يد كلّ صالح، و ذلك يخرجها عن الإعجاز و يصيرها في حكم الكثرة^(١٣).

٢. يوسف: ٣١.

١. الأعراف: ٢٠.

٤. الف: م: - تعالى.

٣. البقرة: ٢٨٥.

٦. الف: فيكون.

٥. الأنبياء: ٢٠.

٨. ب: فنفسنا.

٧. ب: ولأنّه.

٩. ب: الشديدة.

١٠. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٧١ - ٣٧٣؛ تلخيص المحصل ٣٧٥.

١١. ليس في: ب.

١٢. المغني ٥: ٢١١ - ٢١٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٢؛ الكشف ٣: ١٢؛ المحصل ٣٢٢؛ تلخيص

١٣. ب، ج: الكثيرة.

المحصل ٣٧٣.

و لأنَّ ظهور المعجزة على غير النبيّ ينفرّ عن النبيّ؛ لأنَّ المعجز هو السبب في الانقياد إلى طاعتهم، فإذا ظهر على من لا يجب طاعته^(١) هان موقعه.

و لأنّه لا يبقى فيه دلالة على النبوة؛ لأنّا نجوّز أن^(٢) يكون المدّعي للنبوة ليس بنبيّ وإن أظهر المعجزة؛ لجواز أن يكون صالحاً.

و لأنّه لو جاز ظهور المعجزة على غير نبيّ لغرض غير التصديق في النبوة لانسدّ باب^(٣) الاستدلال بالمعجز؛ على أنّه تعالى خلقه لأجل التصديق لا غير.

و الجواب: إنّما يجوز^(٤) ظهورها على يد الصالحين بشرط أن لا يبلغ حدّ الكثرة؛ كما في حقّ المعجز على يد الأنبياء. وإذا ظهر المعجز على يد الصالح^(٥) الداعي إلى دين (النبيّ ﷺ) المتقدّم^(٦) له^(٧) لم يهن موقع المعجز. و إنّما نجوّزه على يد الصالح ما دام متّصفاً بهذا الوصف، فإذا ادّعى النبوة خرج عن هذا الوصف، فامتنع حينئذٍ إظهار المعجزة على يده. و تجويز إظهار المعجز على يد الصالح لا يخرج عن كون الغرض منه التصديق عند ظهوره على يد الأنبياء عقيب الدعوى؛ فإنّه في تلك الحال^(٩) يعلم^(١٠) قطعاً أنّه ما خلُق إلا لأجل التصديق.

تنمّة: تشتمل على مسألتين:

الأولى: يجوز أن يُظهر الله تعالى معجزة، إرهاباً لنبيّ يأتي من بعده^(١١). و هو مذهب بعض المعتزلة^(١٢).

و البصريّون أطبقوا على المنع، قالوا: لو جاز ذلك لزم انتقاض عادة مبتدأة^(١٣) لغير غرض^(١٤). و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المعجزة إنّما تكون لتصديق

٢. ب: بأن.

٤. ب، ج: يجب.

٦. ليس في: ب، ج.

٨. ب، ج: - له.

١٠. ب: نعلم.

١٢. انظر: تلخيص المحصل ٣٥١.

١٤. انظر: المنقذ من التقليد ١: ٤٠٠.

١. الف: طاعة.

٣. ليس في: الف.

٥. ب: الصالحين.

٧. م: المقدّم.

٩. ب: الحالة.

١١. الف: من بعده.

١٣. ب: مبتدأ.

النبي ﷺ، كما هو رأي الجمهور، أو لإكرام بعض الصالحين، كما هو رأي طائفة. والإرهاص ليس واحداً منهما. وأما البطлан التالي فظاهر.

والجواب: المنع من انتفاء الغرض؛ فإننا لا نجوز الإرهاص إلا إذا تقدّمت البشارة من النبي ﷺ المتقدم ببعثة من يأتي، فإذا ظهر ذلك للناس وانتقضت العادة صار^(١) ذلك متعلقاً بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى.

الثانية: منع قاضي القضاة من إظهار المعجزة، على العكس ممّا سألّه الكاذب نحو ما نقل عن مسيلم، أنّه قيل له: إنّ محمداً ﷺ دعا لأعور فردّ الله عينه، فادّعى أنّ له^(٢)، فدعا فذهبت عيناه. وجوّزه^(٣) الباقر، وهو الصحيح.

قال القاضي: هذا المعجز لا تعلق له بدعواه لعدم مطابقتها، فيصير نقض عادة مبتدأة، وذلك لا يجوز^(٤).

والجواب: أنّ تعلق المعجز^(٥) بدعوى الصادق ليس إلاّ لأنّه^(٦) لو لم يكن صادقاً لما نقض الله تعالى^(٧) العادة. ومثل هذا ثابت في دعوى الكاذب؛ لأنّه لو لا كذبه لما أظهر الله المعجزة على العكس.

قال: نفي المعجز عقيب دعواه كافٍ في تكذيبه، فإظهار المعجزة على العكس عبث. قلنا: الغرض منه زيادة التكذيب.^(٨)

البحث التاسع: في مسائل من هذا الباب

مسألة: الحقّ عندي^(٩) أنّه لا يجوز الخلوّ من النبيّ في زمان من الأزمنة. وهو مذهب جميع أصحابنا القائلين بعدم جواز خلوّ الزمان من إمام، والإمام بمنزلة الرسول. ويدلّ

١. الف: و صار.

٢. انظر ترجمته ومعجزاته المعكوسة في: السيرة النبوية لابن هشام ٣: ٧٧.

٣. ب: وجوز.

٤. انظر كلا القولين في: شرح الأصول الخمسة ٥٧٠: المغني ١٥: ٢٣٦.

٥. الف: المعجزة.

٦. الف: أنّه.

٧. الف، م: - تعالى.

٨. الف: تكذيب.

٩. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٥٨: المعتمد في أصول الدين ١٥٤.

على ذلك المعقول والمنقول.

أما المعقول فلأن التكليف واجب لما مضى ولا يتم إلا بالرسول، ولأن في الرسول مصلحة لا تتم بدونه، وهو كف الناس من الخطأ، وتنبه الغافل عن الله تعالى، وغير ذلك مما يقتضي وجوب البعثة في كل حال.

وأما المنقول فقولہ تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^(١).

وأما مشايخ المعتزلة فقالوا^(٢): لا يجب في كل حال، بل إذا كان للمكلفين مصلحة في البعثة.

والأشاعة لم يوجبوا ذلك مطلقاً^(٣).

والأوائل أوجبوه من حيث العقل العملي^(٤).

مسألة: جَوَّزَ أبو عليّ بعثة رسول من غير شرع، ومنعه أبو هاشم؛ لأن العقل كافٍ في معرفة العقليات، فبعثه^(٥) لتعريفها عبث^(٦).

قال أبو عليّ: كما جاز بعثة نبيّ بعد آخر وإظهار معجزة بعد معجزة وإن وقع الغناء بما سبق، فليجز بعثة رسول بما يقتضيه العقليات وإن كان العقل^(٧) كافياً.

أجاب أصحاب أبي هاشم^(٨) بأن ذلك إنما يجوز إذا كان فيه فائدة زائدة على الواحد^(٩) أو على المعجزة الواحدة، وتلك الفائدة لا تحصل إلا بهما.

ولأبي عليّ أن يقول: أنا لا أجوز ظهور نبيّ بالعقليات إلا إذا حصل فيه مزية لا تحصل من دونه، مثل أن يكون دعاؤه إلى العقليات لطفًا للعباد في العمل بها.

مسألة: محمد ﷺ أفضل من غيره من الأنبياء السابقين. ويدلّ عليه المعقول

١. فاطر: ٢٤.

٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٥٧٥؛ المعتمد في أصول الدين ١٥٤.

٣. انظر: كشف المراد ٢٧٨.

٤. هامش الف: العقل العملي هو الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص.

٥. الف، م: فبعثته. ٦. انظر: كشف المراد ٢٧٨.

٧. ليس في الف. ٨. انظر: المغني ١٥: ٢٠.

٩. أي على النبي الواحد.

والمقول.

أما المعقول: فلأنَّ شرعه أعمّ من شرع غيره فائدةً، وأكثر نفعاً، وأتباعه أكثر عدداً من أتباع غيره، ولأنَّ أخلاقه أشرف من أخلاق غيره. وذلك يدلّ على شرفه على غيره في قوَّتَي العلم والعمل.

وَأما المنقول فقولُه تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾^(١) وذلك يدلّ على أنّه تعبّده بأصول شرع كافّة الأنبياء، فيكون أفضلّ منهم. وقوله تعالى: ﴿فَبِهَدْيِهِمْ أَتَقْتَدُوا﴾^(٢) أمره بالاعتداء بهدى كلّ واحد واحد. وهذا يدلّ على أنّه أفضلّ منهم. ولقوله ﷺ: أنا أشرف البشر^(٣).

مسألة: الطريق إلى معرفة شرعه إمّا التواتر أو الآحاد.

أما الأوّل ففي أصوله، وذلك أنّه ﷺ بقي في الدنيا إلى حيث انتشرت دعوته وظهر أمره وذاع^(٤) شرعه إلى أن وصل إلى أهل التواتر. ثمّ لم يزل المسلمون يتناقلونه متواتراً من طبقة إلى طبقة، إلى زماننا هذا^(٥). وأما الثاني: ففي تفاريعه.

مسألة: التكليف قسمان: أمر ونهي. والأمر قسمان: أمر وجوب، وأمر ندب. فالواجب إنّما وجب لكونه لطفاً في التكليف العقليّ على معنى أنّه متى^(٦) فعل التكليف السمعيّ كان أقرب إلى أن يؤدّي التكليف العقليّ. وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في قوله^(٧): ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٨)، وفي قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٩) وفي قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ

١. النساء: ١٦٣. ٢. الأنعام: ٩٠.

٣. في: الفردوس بمأثور الخطاب، رقم ١١١: أنا أشرف الناس... وكذا في علم اليقين ١: ٤٦٦.

٤. هامش الف: أي ظهر وانتشر. ٥. ليس في: الف.

٦. ليس في: ب. ٧. ب: + تعالى.

٨. البقرة: ١٨٣. ٩. المنكوت: ٤٥.

فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ»^(١). فالواجبات الشرعية مصالح في^(٢) العقلیات و القبائح الشرعية مفسد فيها. والمندوب كالتمتة للواجبات الشرعية بمعنى أن عندها تكون الواجبات أدعى إلى العقلیات.

و قال بعض المعتزلة: إن الشرعيات إنما وجبت شكراً لله تعالى على نعمه^(٣). والمقبحات كفران للنعم^(٤).

و اعترض عليهم بأن الشكر هو طمأنينة النفس على تعظيم المنعم لنعمه. و في العرف^(٥): هو الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم. وليست الصلاة واحداً منهما و إن كانت كاشفة و دليلاً عليهما، ولأن الشرعيات يتطرق إليها^(٦) النسخ و الانقطاع بخلاف الشكر. و هذا الفصل و إن كان قد سبق بعضه لكنه اشتمل على فائدة لم نذكرها ثم.

١. المائة: ٩١.

٢. الف: - في.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٨٢.

٤. ب، ج: النعمة.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٨١؛ المغني ١١: ٤٠ و ٢٠: ٢١٥.

٦. الف: عليها.

المنهج الثامن: في الإمامة، وفيه مباحث

البحث الأول: ^(١) [في معنى الإمامة و الأقوال في وجوبها]

وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.
و اختلف الناس في وجوبها، فذهب إليه جمهور المسلمين ^(٢)، و نازع في ذلك الأصم ^(٣) و هشام ^(٤) الفوطي وبعض الخوارج، إلا أن الأصم والخوارج ذهبوا إلى أن نصب الإمام غير واجب إذا تناصف الناس و تعادلو ^(٥).
و أما هشام: فإنه قال: إنه غير واجب إذا لم يتناصفا ^(٦).
و القائلون بالوجوب: منهم من أوجبها عقلاً، و هو مذهب الإمامية، و الجاحظ ^(٧).

١. من ب. ٢. انظر: تلخيص المحصل ٤٥٨.

٣. أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، شيخ المعتزلة. كان منقبضاً عن الدولة و كان فيه ميل عن الإمام علي عليه السلام. له كتب في التفسير، و الرد على الملاحدة و المجوس، و لأبي هذيل معه مناظرات. قيل: إنه أدرك زمن المأمون و مات سنة ٢٠١ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩: ٤٠٢؛ الفهرست لابن النديم: ٢١٤؛ فرق و طبقات المعتزلة: ٦٥.

٥. انظر: مقالات الإسلاميين ٢: ١٣٢؛ المعتمد في أصول الدين ٢٢٢؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٧؛ تلخيص المحصل ٤٠٦.

٧. أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ البصري المعتزلي. أخذ عن النظام و ثمانية بن الأشترس، و روى عنه أبو العيناء و ابن المزع. كان أحد الأذكياء، يكثر دكاكين الكتبيين و بسيت فيها للمطالعة. و تصانيفه كثيرة، أشهرها: كتاب الحيوان، و البيان و التبيين، و العثمانية. مات سنة ٢٥٥ هـ. في عهد المستعين بالله ابن المعتصم العباسي. انظر: الفهرست لابن النديم ٢٠٨؛ تاريخ بغداد ١٢: ٢١٢؛ سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٦؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٧٠.

والكعبي، وأبي الحسين البصري، وجماعة من المعتزلة^(١).
 ومنهم من أوجبها سمعاً، وهم جمهور المعتزلة والأشاعرة^(٢).
 والقائلون بوجوبها عقلاً، منهم من أوجبها^(٣) على الله تعالى، وهم الإمامية.
 ومنهم من أوجبها على الخلق وهم الجاحظ، وأبو الحسين البصري، والكعبي^(٤).
 والدليل على وجوبها مطلقاً أن الإمامة لطف، وكلّ لطف واجب.
 أمّا الصغرى فضرورية؛ فإنّ الناس^(٥) متى كان لهم رئيس قاهر اليد؛ ينصف^(٦) الناس و
 يردع الظالم كانوا إلى الصلاح أقرب و من الفساد أبعد، وأمّا الكبرى فقد بُيِّنَتْ^(٧) فيما
 سلف. وهذا كما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب العقليّ على الله تعالى.
 فإن قيل: لا نسلم أن الإمامة لطف عقليّ، بل لطف سمعيّ فلا يجب عقلاً.
 سلّمنا، ولكن لطفٌ يقوم غيره مقامه؛ إذ^(٨) لطف لا يقوم غيره مقامه ممنوع. وعلى
 ذلك التقدير لا تتعيّن الإمامة للوجوب.
 سلّمنا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه مصلحة^(٩) ما لم يعلم فيه انتفاء جهات
 القبح بأسرها، فلم لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا نعلمه، فلا
 يصحّ الحكم بالوجوب؟
 لا يقال: إنّنا لا نعلم^(١٠) فيه وجه قبح فيجب نفيه، ولأنّ هذا آتٍ في معرفة الله تعالى
 فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأنّا نقول: قد بيّنا ضعف الاستدلال بعدم العلم على العدم.
 وأمّا المعرفة فالفرق أنّنا نحكم بوجوبها علينا وهو يكفي فيه^(١١) بيان وجه

١. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦، تلخيص المحصل ٤٥٨.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٤٥٠؛ أصول الدين للرازي ١٤١، وفيه حكى هذه المقالة عن الزيدية أيضاً.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٧.

٤. انظر: المحصل ٣٥١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٧؛ تلخيص المحصل ٤٥٨.

٥. الف: للناس.

٦. ب: يتنصف.

٧. الف: ثبت، م: ثبت.

٨. في ب: أو.

٩. ب، ج: المصلحة.

١٠. ب: نعلم.

١١. الف: في.

الوجوب، وإن جَوَزنا فيه اشتماله على المفسدة. أمّا الإمامة فلمّا أوجبتموها على الله تعالى لم يصحّ ذلك إلّا بعد أن تبيّنوا اشتمالها على عدم المفسد. ثمّ إنّنا نذكر وجه المفسدة، وذلك من وجوه:

الأول: أنّ في نصب الإمام^(١) إثارة الفتن وقيام الحروب، كما في زمن عليّ عليه السلام والحسن والحسين عليه السلام.

الثاني: أنّ مع وجود الإمام يخاف المكلف فيفعل الطاعة و يترك القبيح للخوف منه، وذلك يوجب^(٢) أنّ لا يترك المكلف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة لحسنها بل للخوف، وذلك من أعظم المفاسد.

الثالث: فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منهما عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقده أكثر منه حالة وجوده، وذلك فساد عظيم.

سَلَمْنَا أنّ الإمامة لطف لكن لا نسلّم أنّها دائماً كذلك، فإنّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتّباع غيره فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سَلَمْنَا، لكن هاهنا لطف آخر فلا تتعيّن الإمامة للوجوب. و بيانه: أنّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب؛ لأنّ امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يتوقّف على الإمام، بل له لطف آخر.

لا يقال: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أنّهم عند وجود الإمام.

لأنّا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة، القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً، ولأنّكم حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت فجاز في كلّ وقت. فلا يتعيّن وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين. ولأنّه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.

سَلَمْنَا لكن هاهنا ما يدلّ على أنّها ليست لطفاً، وذلك لأنّها إمّا أن يكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب؟ والقسمان باطلان:

أما الأول فعلى قسمين: وذلك أن^(١) القبائح منها ما يدلّ العقل عليها ومنها ما يدلّ السمع عليها؛ فإن جعلتم الإمام لطفاً في الشرعيّات لم يلزم وجوبه مطلقاً؛ لأنّ الشرع لا يجب في كلّ زمان، ووجوب اللطف تابع لوجوب المطلوب فيه. وإن جعلتموه لطفاً في العقليّات، فنقول: القبائح العقليّة إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينيّة، وإن تركت لا لذلك كان^(٢) مصلحةً دنيويّة؛ لأنّ في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيويّة ضرورة اشتماله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو أنّ الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً، وذلك من صفات القلوب. فإن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك التّرك مصلحة دنيويّة، فيكون الإمام^(٣) لطفاً في المصالح الدنيويّة، وذلك غير واجب بالاتّفاق على الله تعالى. وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح. وذلك باطل؛ لأنّ الإمام لا اطلاع له على البواطن.

لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقليّة من أفعال الجوارح، وذلك يفيد استعداداً تامّاً بخلوص^(٤) الداعي في أنّ ذلك الفعل يُفعل لوجه وجوبه ويترك لوجه قبحه، وذلك مصلحة دينيّة.

لأنّ نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيويّة على الله تعالى؛ لأنّ على ذلك التقدير تكون المصالح الدنيويّة والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينيّة، وذلك غير واجب اتّفاقاً.

سألنا، لكن متى يكون الإمام من المصالح الدينيّة؟ إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن؟^(٥) وذلك لأنّ الإمام إنّما يفيد الانزجار عن القبائح والإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد. أمّا إذا لم يكن فلا، لكنكم لا توجبون ذلك؛ فما^(٦) هو لطف غير واجب^(٧) وما

١. الف، م: لأنّ. ٢. الف: لكان.

٣. الف: الإمامة. ٤. ب، م: لخلوص.

٥. هنا بياض في: الف. وفي ب، م: «م ع». وفي هامش م: أي ممنوع.

٦. ب: فيما. ٧. الف: + عندكم.

توجبونه^(١) فغير لطف.

سَلَمْنَا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة و الأمراء؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا كَانُوا مَعْصُومِينَ كَانَ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الطَّاعَةِ وَأَبْعَدَ مِنَ الْمَعْصِيَةِ، وَ ذَلِكَ يَقْتَضِي كُونَ عَصْمَةً هَؤُلَاءِ^(٢) لُطْفًا؛ فَإِنْ وَجِبَتْ لَزِمَ خِلَافَ مَذْهَبِكُمْ وَإِلَّا انْتَقَضَ دَلِيلُكُمْ. سَلَمْنَا، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ أَنَّ اللَّطْفَ وَاجِبٌ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ. سَلَمْنَا أَنَّ اللَّطْفَ وَاجِبٌ لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ لُطْفٍ. بَيَانُهُ: أَنَّ فَاعِلَ اللَّطْفِ لَهُ ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَعْلَمَ^(٣) أَنَّ الْمَلُطُوفَ لَهُ يَفْعَلُ الْمَلُطُوفَ فِيهِ.

وَ ثَانِيهَا: أَنْ لَا يَعْلَمَ^(٤) أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ.

وَ ثَالِثُهَا: أَنْ يَعْلَمَ^(٥) أَنَّهُ لَا يَفْعَلُهُ. فِيهِ الْأَوَّلُ وَ الثَّانِي نَسَلِّمُ أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُ اللَّطْفِ، وَ أَمَّا الثَّالِثُ فَلَا نَسَلِّمُ أَنَّهُ يَجِبُ فِيهِ فِعْلُ اللَّطْفِ. وَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَدَّ^(٦) وَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا؛ أَمَّا بِالْفِعْلِ فَيَجِبُ اللَّطْفُ أَوْ^(٧) بَعْدَهُ فَلَا يَجِبُ. وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى نَصَبُ الْإِمَامِ إِلَّا إِذَا عَلِمَ انْتِفَاعَ الْمَكْلُوفِ بِهِ، وَ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى^(٨) فِي بَعْضِ الْأَزْمَنَةِ أَنَّ الْإِمَامَ لَيْسَ فِي حَقِّهِمْ لُطْفًا مُحْصَلًا، وَ إِنْ كَانَ لُطْفًا مُقَرَّبًا فَلَا يَجِبُ فِيهِ نَصَبُ الْإِمَامِ. ثُمَّ كُلُّ زَمَانٍ يَحْتَمِلُ ذَلِكَ، فَلَا يَصِحُّ الْحُكْمُ بِالْوُجُوبِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَزْمَنَةِ.

سَلَمْنَا، لَكِنْ مَتَى يَجِبُ اللَّطْفُ إِذَا كَانَ مُمْكِنًا أَوْ إِذَا لَمْ يَكُنْ^(٩)؟ وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ نَصَبُ الْإِمَامِ فِي بَعْضِ الْأَزْمَنَةِ غَيْرَ مُقَدَّرٍ لَهُ تَعَالَى، فَلَا يَكُونُ وَاجِبًا. وَ بَيَانُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ يَعْلَمُ فِي بَعْضِ الْأَزْمَنَةِ أَنَّ كُلَّ مَنْ خَلَقَهُ فِيهِ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ أَوْ يَفْسُقُ، فَلَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ خَلْقُ الْمَعْصُومِ مُقَدَّرًا لَهُ. وَ هَذَا يَحْتَمِلُ فِي كُلِّ زَمَانٍ. لَا يَقَالُ: لَوْ لَمْ يُمْكِنْ خَلْقُ الْمَعْصُومِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ لَبُطِلَ التَّكْلِيفُ، بِخِلَافِ الْكَافِرِ فَإِنَّهُ

١. ب. م: يوجبونه.

٢. ليس في: ب. ج.

٣. ب. ج: نعلم.

٤. ب. ج: نعلم.

٥. ب: نعلم.

٦. الف: - و.

٧. الف: وأما.

٨. الف: - تعالى.

٩. في النسخ هنا زيادة: «م ع»، و لعلها بمعنى «ممنوع». و لا ضرورة له من حيث المعنى.

لا لطف له في الحال و المال. فلما استحال ذلك مطلقاً لا جرم لم يتوقف عليه التكليف. أما اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال لكنه يمكن في المستقبل، فلا جرم يقبح التكليف في المال بدون الإمام.

لأننا نقول: كما أن^(١) الكافر لما^(٢) لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً، وحسن التكليف فكذلك لم لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لما^(٣) لم يكن مقدوراً لا جرم لم يتوقف عليه التكليف.

والجواب: قد بينّا أن الإمامة لطف عقلي.

قوله: لم لا يقوم غيرها مقامها؟

قلنا: لاتفاق العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم^(٤) في الأزمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء لأجل دفع فسادهم. ولو كان هناك طريق آخر أو بدل لالتجأوا^(٥) إليه.

قوله: لم لا يجوز احتمالها على نوع من المفسدة؟

قلنا: لأنّ المفاسد محصورة لنا معلومة لكوننا مكلفين باجتنابها، وتلك^(٦) منفية^(٧) عن الإمامة، وقد تقدّم هذا^(٨). وهذا^(٩) السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه لوروده عليهم، وما ذكروه من المفاسد^(١٠) فمندفع.

أما الأول: فلأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون لولا إمامة عليّ^(ع) والحسن والحسين^(ع) لظهر من الفتن ما هو أشدّ من ذلك؟ سلّمنا، لكنّ اللطف لا يجب مع ارتفاع المفاسد في كلّ زمان، بل في الأكثر.

وأما الثاني: فلأنّ ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً، سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى، وذلك باطل اتفاقاً.

- | | |
|------------------|-------------------|
| ١. ب: لما كان. | ٢. ب: - لما. |
| ٣. م: - لما. | ٤. ب: طبايعهم. |
| ٥. الف: التجأوا. | ٦. الف: المفاسد. |
| ٧. الف: متنفية. | ٨. ليس في: م. |
| ٩. ليس في: ب. | ١٠. ب، م: الفساد. |

ثم إنّا نقول: المكلف إمّا مطيع وإمّا^(١) عاصٍ، ووجه اللطف في الأوّل تقويته على فعل الطاعة. وأمّا الثاني فلا نسلم أنّ ترك المعصية منه لا لكونها معصية قبيح، بل القبيح^(٢) هو ذلك الاعتقاد. وهو كون الترك لا لكونها معصية. ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد الشديد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة، ولترك المعصية لكونها معصية.

وأما الثالث: فلائّه وارد في^(٣) كلّ لطف، مع أنّا قد بيّنا وجوبه فيما سلف. وأيضاً فلا نسلم جواز^(٤) ترك اللطف، سواء زاد الثواب به أو لم يزد، وهذا مذهب أبي علي^(٥). ثمّ إنّه يلزم من ذلك قبح كلّ لطف، وأيضاً يلزم منه، على تقدير الوجوب على الله تعالى. قوله: إنّه قد يتفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام، فلا يكون لطفاً حينئذٍ.

قلنا: لا نسلم اتفاق أهل زمان ما من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك، نعم قد يكون البعض بهذه المثابة؛ لكنّ البعض لو نظّر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة؛ لاستنكاف البعض منها.

وأيضاً فإنّ هذا إنّما يكون^(٦) بالنسبة إلى شخص معيّن، أمّا مطلق الرئيس فلا، ونحن الآن لم نتعرّض لتعيين ذلك الرئيس. وأيضاً فلأنّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلى حكمته تعالى.

قوله: العصمة لطف آخر، فلا يتعيّن الإمامة للوجوب.

قلنا: الإمام لا شكّ في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً. أمّا إذا قيّد أحد الشرطين، وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف^(٧)، لم تقل بالوجوب حينئذٍ، وذلك لا يضرّنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

١. الف: أو.
٢. الف: القبح.
٣. الف: على.
٤. الف: بجواز.
٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ١٢١.
٦. الف: أن يكون.
٧. ب: والتكليف.

لأننا نقول: لا نسلم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.

قوله: الإمامة إما لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب.

قلنا: إنها مصلحة فيهما. والشرع لا نسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف. وهذا المنع يتأتى من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي. سلمنا، لكن ترك الظلم ليس مصلحة دنيوية لا غير، بل هو مصلحة دينية و دنيوية؛ لأن الإخلال به، من التكليف العقلي و السمعي سلمنا، لكنّه ^(١) يكون لطفاً في أفعال القلوب فإن ترك القبيح لأجل الإمام ابتداء، ممّا يؤثّر الاستعداد التام لتركه، لقبه.

قوله: الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً.

قلنا: ممنوع، فإنه مع غيبته يجوز المكلف ظهوره كلّ لحظة فيمتنع من الإقدام على المعاصي، وذلك يكون لطفاً.

لا يقال: تصرف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، وإلا فلا لطف قطعاً ^(٢).

لأننا نقول: إن تصرفه لا بدّ منه في كونه لطفاً، ولا نسلم أنّه يجب عليه تعالى تمكينه؛ لأنّ اللطف إنّما يجب إذا لم ينافي التكليف. وخلق الله تعالى الأعوان للإمام ينافي التكليف. وإنّما لطف الإمامة يحصل ويتمّ بأمر:

منها: خلق الإمام و تمكينه بالقدر و العلوم و النصّ عليه باسمه و نسبه، وهذا يجب عليه تعالى و قد فعله.

و منها: تحمّله للإمامة و قبوله. وهذا يجب على الإمام و قد فعله.

و منها: النصرة له ^(٣) و الذبّ عنه و امتثال أوامره و قبول قوله. وهذا يجب على الرعية. قوله: كون القضاة و الأمراء معصومين لطف.

قلنا: ممنوع، وإن ^(٤) هذا لا يرد على كون الإمامة لطفاً، بل يرد على كون اللطف واجباً، فهو وارد على المعتزلة. وأيضاً فهذا لا يرد علينا؛ لأننا ثبتت عصمة الإمام بكونها لطفاً؛ بل

٢. ليس في: ب، ج.

٤. ب، ج، م، و لأنّ.

١. ب: لكن.

٣. ب، ج: للإمام.

أثبتناها بلزوم التسلسل على ما يأتي.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجباً؟

قلنا: اللطف قد يكون محصلاً وقد يكون مقرباً. والأوّل واجب على ما مرّ، وكذلك الثاني أيضاً. والفائدة فيه إزاحة عذر المكلف. ولا شك في أن الإمام لطف مقرب في كلّ وقت، فيكون نصبه واجباً دائماً. سلّمنا، لكن لا شك في أن الإمام يكون لطفاً محصلاً بالنسبة إلى بعض المكلفين قطعاً. واتفاق الجميع على عدم الانتفاع به ممّا يمتنع حصوله. قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف؛ لأنّ التكليف^(١) مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

البحث الثاني: في أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً

اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإماميّة والإسماعيليّة^(٢) إليه^(٣)، ونفاه الباقي. لنا

وجوه:

الأوّل: أنّه لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الإمام إنّما وجب نصبه لأجل الخطأ الجائز على المكلفين، فلو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون خوف الإمام من العزل سبباً موجباً لامتناع إقدامه على الخطأ؟ سلّمنا، لكن ينتقض ما ذكرتم بالنائب له إذا كان في المشرق، والإمام في المغرب،

١. ب: التكليف.

٢. هو اسم عامّ للفرق التي تعتقد بإمامة الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السلام المسمّى بإسماعيل، مع أنّه مات قبل أبيه. ولهم أسماء مختلفة في شتّى المناطق، منها: الباطنيّة والسبّعيّة، والملاحدة، والقرامطة. ويقال: إنّ أبا الخطاب وأبناءه كانوا مؤسسي هذه الفرقة. انظر: الملل والنحل ١: ١٤٩؛ المقالات والفرق ٢١٣؛ موسوعة الفرق الإسلاميّة ١٠٣.

٣. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٤٢٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣؛ تلخيص المحصل ٤٢٩.

فإنّه غير معصوم ولا يخاف سطوته. سلّمنا، لكنّ الإمامة عبارة عن مجموع أمرين، أحدهما: ثبوتيّ وهو نفوذ حكمه على غيره، والثاني: سلبيّ وهو انتفاء نفوذ حكم الغير عليه. فلو افتقرت الإمامة إلى العصمة لكان ذلك إمّا للأوّل أو للثاني أو للمجموع، والكلّ باطل بالنائب المذكور، فإنّه لا ينفذ حكم أحد عليه غير الإمام، والإمام في تلك الحال لا ينفذ حكمه عليه أيضاً؛ لأنّه يستدعي علم الإمام بالغيب وقدرته على الاختراع، وهو نافذ الحكم على غيره. فقد تحقّق فيه كلّ واحد من الوصفين مع أنّ العصمة غير معتبرة فيه، فبطل اشتراط العصمة في الإمامة.

والجواب عن الأوّل: أنّ من عرف العوائد^(١) علم^(٢) بالضرورة عجز الأئمة عن^(٣) عزل آحاد الولاة، فكيف بالرئيس المطلق؟

وعن الثاني: أنّ النائب يخاف من العزل في مستقبل الوقت، فكان^(٤) ذلك لطفاً له بخلاف الإمام.

سؤال: فليكن خوف الإمام من عقاب الآخرة لطفاً له.

جواب: الإمام يشارك غيره في الخوف، ولما لم يكن ذلك مغنياً عن الإمام لهم فكذلك له. ولأنّ رغبة الناس في الدنيا أكثر تقريباً من فعل الطاعة وترك المعصية من الآخرة. وعن الثالث: بمنع^(٥) الحصر. وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون الفرق أنّ الإمام حاكم على كلّ المسلمين فوجبت^(٦) عصمته^(٧)، بخلاف النائب؟ وأيضاً فلم لا تكون العصمة لأجل عدم حكم غيره عليه بخلاف النائب، فإنّ الإمام يحكم عليه في الحال أو فيما بعد.

الثاني: أنّ الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً، أمّا الصغرى فلأنّ الحافظ له ليس هو الكتاب؛ لوقوع النزاع فيه ولعدم إحاطته بجميع الأحكام. وليس هو السنّة للوجهين^(٨) السالفين^(٩)، ولأنّ المسلمين اتّفقوا على أنّها ليست الحافظة^(١٠) للشرع؛ ولأنّها متناهية، و

٢. الف: عرف.

٤. الف: وكان.

٦. ب، ج: فوجب.

٨. الف: لوجهين.

١٠. ب: حافظة.

١. ب: الفوائد.

٣. ب: على.

٥. م: نمنع.

٧. الف: العصمة.

٩. ب، ج: السابقين.

الحوادث غير متناهية. وليس هو الإجماع؛ لجواز الخطأ عليهم إذا خَلَوْا من ^(١) الإمام؛ لأنَّ كلَّ واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك، ولأنَّ الإجماع إنَّما يحصل في قليل من المسائل، ولأنَّ الإجماع إنَّما يثبت كونه حجةً بالسمع ^(٢) إذا ثبت كون الثَّقلَة معصومين، وإنَّما يثبت ذلك بالسمع؛ لأنَّ لو علمناه بالعقل لكان إجماع النصارى حجةً. والسمع يتطرَّق إليه النسخ والتخصيص، فلا بدَّ من معرفة عدم ^(٣) الناسخ والمخصَّص، ولا طريق إلى ذلك سوى أنَّه لو كان لنقل. وإنَّما يتمُّ هذا إذا علمنا أنَّ الأُمَّة لا تُخلَّ بنقل الشرائع، وإنَّما يكون كذلك لو عرفنا كونهم معصومين، وهذا دَوْر ظاهر. وليس هو القياس؛ لأنَّه ليس حجةً في نفسه لإفادته ^(٤) الظَّنَّ الضعيف، ولأنَّه لا بدَّ له من أصل منصوص عليه، فلا يكون بانفراده حافظاً، ولأنَّ أحداً لم يقل بذلك. وليس هو البراءة الأصلية وإلا لما وجبت ^(٥) بعثة الأنبياء، بل كان يُكتفى بالعقل، وذلك باطل. وليس هو المجموع؛ لأنَّ الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما وفي معناهما، فلا يجوز أن يكون المجموع حافظاً؛ لأنَّهما من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع. وإذا كان واحد من المجموع قد تضمَّن بعض الشرع وبطل كونه دليلاً على ما تضمَّنه ^(٦) ذلك البعض الذي تضمَّنه ذلك الفرد من جملة الشرع، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ، فلا يكون المجموع محفوظاً. فلم يَبْقَ إلاَّ الإمام - الذي هو بعض الأُمَّة - المعصوم؛ لأنَّه لو لم يكن معصوماً لتطرَّقت إليه الزيادة والنقصان، فلا يكون محفوظاً.

الثالث: إذا صدر عنه الذنب، فإنَّما أن يُتَّبَعَ وهو باطل قطعاً، وإلاَّ لم يكن ذنباً، ولقوله ^(٧) تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ^(٨)، وإنَّما أن لا يُتَّبَعَ، فلا يكون قوله مقبولاً، فلا يكون فيه فائدة.

الرابع: إن كان نصب الإمام واجباً على الله تعالى استحالة صدور الذنب منه، لكنَّ المقدَّم حقٌّ على ما تقدَّم، فالتالي مثله. بيان الشرطية: أنَّه لو صدر عنه الذنب لجوَّزنا

٢. ليس في: الف، م.

٤. الف: لإفادة.

٦. ب: على تضمَّنه.

٨. المائدة: ٢.

١. الف: عن.

٣. ليس في: ج.

٥. الف: وجب.

٧. ب: لقوله.

الخطأ في جميع الأحكام التي يأمرنا بها. و ذلك مفسدة عظيمة، و الله تعالى حكيم لا يجوز عليه المفسدة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْظَّالِمِينَ﴾^(١) أشار بذلك إلى عهد الإمامة، و الفاسق ظالم^(٢).

البحث الثالث: في أن الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه

هذا اتفاق الإمامية، خلافاً لباقي^(٣) المسلمين. و الزيدية جعلوا طريق التعيين إما النص أو القيام و الدعاء إلى نفسه^(٤).

و ذهبت العباسية^(٥) إلى أن الطريق؛ النص و الإرث^(٦). و باقي الجمهور قالوا: إنه النص أو الاختيار^(٧).

لنا: إن الإمام يجب أن يكون معصوماً فيجب أن يكون منصوباً عليه. أما الصغرى فلما تقدم، و أما الكبرى فلأن العصمة أمر خفي لا يطلع عليه أحد إلا^(٨) الله تعالى، فلا طريق إلى التعيين سوى النص.

لا يقال: لا نسلم أنه^(٩) لا طريق إلا النص، فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يفوض التعيين إلى اختيار الناس، لعلهم^(١٠) بأنهم لا يختارون إلا المعصوم، أو لم لا يجوز أن يكون

١. البقرة: ١٢٤.

٢. انظر: الشافي في الإمامة ٣: ١٣٧؛ شرح المقاصد ٥: ٢٥٠.

٣. ب: لجمهور.

٤. انظر: أصول الدين للبغدادي ٢٧١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٨.

٥. العباسية: هم ينتمون إلى العباس بن عبد المطلب عم رسول الله ﷺ. و يحدث التاريخ أن دعوتهم تلبست بطابع شرعي بعد التقاء محمد بن علي العباسي مع إمام الكيسانية أبي هاشم حفيد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام. و منذ ذلك التاريخ تقدم العباسيون في عملهم و هم أكثر الكيسانية بذريعة أن أبناء الإمام علي بن أبي طالب تنازلوا عن حق الإمامة لهم. و بعد مضي أكثر من عشرين سنة أعلن دعوتهم أبو مسلم الخراساني. انظر: فرق الشيعة ٤٧، ٥٣؛ المقالات و الفرق ٦٩.

٦. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٣٥؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧.

٧. انظر: أصول الدين للبغدادي ٢٧٩. ٨. الف: غير.

٩. ب: بأنه. ١٠. ب: لعلهم.

الطريق الدعاء، ويكون الله تعالى قد علم أنه لا يدعو إلى نفسه إلا المعصوم^(١).
 لآنا نقول: إما أن يفوض^(٢) الله تعالى الاختيار إلى الأمة^(٣) مع علمه^(٤) بأنهم لا يختارون إلا المعصوم، أو بدون ذلك. والأول هو المطلوب؛ لأنه يصير منصوباً عليه. والثاني باطل لأنه ناقض لفرض الإمامة؛ لأن المطلوب إنما هو الانقياد إلى أوامر المعصوم، فإذا جُوزوا فيمن يختارونه ألا يكون معصوماً جُوزوا فيه ألا يكون إماماً، وذلك يمنعهم^(٥) من الامتثال لأمره. وهذا بعينه جواب^(٦) عن الدعاء إلى نفسه. ولآنا لو جُوزنا ذلك لجُوزنا أن يفوض الله تعالى تعيين الأنبياء إلى اختيار المكلفين، والتالي باطل فالمقدم مثله. لا يقال: لو نص الله تعالى على إمام معين لآشتهر. والتالي باطل، فالمقدم مثله. لآنا نقول: لا نسلم عدم الاشتهار؛ فإن الإمامية مع كثرتها وتفرقها في المواطن^(٧) وانتشارهم في أقطار الأرض ينقلون بالتواتر النص على أمير المؤمنين عليه السلام، ولأن الناس بعد رسول الله ﷺ انقسموا إلى متبوعين وأتباع. والمتبوعون كانوا متعصبين على أمير المؤمنين عليه السلام لحسدهم له، فإن فضائله أكثر من فضائلهم، بل لا نسبة لهم إليه ألبتة. وأما التابعون فإنهم لما رأوا من أفاضلهم إخفاء هذا النص والتأويل له وسمعه، حسبوا أنه دال على التفضيل وقرب المنزلة لا على الإمامة.

البحث الرابع: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته

اتفقت الإمامية على ذلك، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة، وخالفهم الأشاعرة والباقي من المعتزلة^(٨).

٢. ب: أن تفويض.

١. ب: معصوم.

٤. من م وفي باقي النسخ: علمهم.

٣. ب: إلى الله.

٦. م: يصير جواباً.

٥. م: يمنع.

٧. الف: البلاد.

٨. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٦٦؛ الذخيرة في علم الكلام ٤١٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين

لنا: إِنَّهُ ^(١) لو لم يكن أفضل لكان إِمَّا مساوياً أو أنقص.
والأول باطل لعدم الأولوية؛ فَإِنَّهُ ليس أحدهما أولى بالإمامة من الآخر.
والثاني كذلك، فَإِنَّهُ يقبح ^(٢) عقلاً تقديم المفضل على الفاضل فيما وقع فيه التفاضل.
لا يقال: إِنَّمَا يقبح ذلك إذا لم يكن في تقديم الفاضل نوع مفسدة، أَمَا إذا اشتمل ^(٣)
عليها فلا.

لَنَّا نقول: العقل قاضٍ بالقيح مطلقاً؛ فَإِنَّ الكذب مثلاً يقبح مطلقاً، سواء اشتمل على
نفع أو لا. وأيضاً زوال المفسدة، بتولية المفضل وجه من وجوه الحُسن. ولا شك في أَنَّ
وجه الحُسن لا يقتضي الحُسن إِلَّا إذا انتفت عن الفعل وجوه القبح، وهاهنا ليس كذلك؛
فإِنَّ تقديم المفضل وجه قبح لا ينفك عنه.

واعلم: أَنَّ هذا ليس حكماً عقلياً لم يساعد عليه النقل، بل القرآن قد دلَّ على ذلك
أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَقَمْنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ ^(٤)، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الخامس: في اختلاف الناس في الأئمة

اختلف الناس في الإمام بعد رسول الله ﷺ.
فذهبت الإمامية، والكيسانية ^(٥)، والزيدية، والغلاة ^(٦) إلى أَنَّ الإمام بعد رسول

١. الف، ب، ج: - أَنَّهُ.

٢. هامش م: لَأَنَّ من جُبل إماماً لغيره فقد جُعل متبوعاً له، و جُعل الأكمل تبعاً لأنقص قبيح في العقول.

٣. م: اشتملت. ٤. يونس: ٣٥.

٥. الكيسانية: فرقة منقرضة وجدت بعد وقعة عاشوراء. ويقال: إِنَّ كيسان المؤسس لهذه الفرقة هو المختار بن أبي عبيدة الثقفي، وقيل: هو مولى محمد بن الحنفية، وقيل: غيره. قال عنه الدكتور طه حسين في كتابه: «علني وبنوه» ٩٨: إِنَّهُ رجل موهوم خرافي لا حقيقة له. وقد ظهرت من الكيسانية أفكار غالية من التناسخ والحلول وغيرهما. انظر تفصيل ذلك في: المقالات والفرق ١٦٢: فرق الشيعة ٢٣: مروج الذهب ٣: ٩٨، ٩٧، ١٠٣: المحور العين ١٥٧، ١٥٩، ١٨٢: مذاهب ابتدعتها السياسة ٤٧: موسوعة الفرق الإسلامية ٤٣١.

٦. الغلاة: هم عدّة طوائف من المسلمين غلّوا في الأئمة عليهم السلام وفي غيرهم، حتّى أخرجوهم عن حدود المخلوقية؛ إِمَّا على أَنَّهُم بشر اتصفوا بصفات الإلهية، أو أَنَّ الإله - تعالى عن ذلك - حلَّ في ذواتهم. وهم غير معدودين من الشيعة، وقد دعا إلى هذه الفكرة غلاة الكيسانية والراوندية وبعض من انتحلوا التشيع إلى عصر

اللَّهِ ﷺ هو (١) عليّ عليه السلام (٢).

و خالفهم في ذلك جمهور السنة (٣)، و الصالحية (٤) من الزيدية؛ فإنهم ذهبوا إلى أنَّ الإمام هو أبو بكر (٥).

و قالت طائفة أخرى (٦) من الجمهور (٧): إنَّه (٨) العباس (٩).

أما الإمامية فقالوا: إنَّ الإمامة بعد عليّ عليه السلام لابنه الحسن الزكي (١٠)، ثمَّ من بعده للحسين (١١) الشهيد، ثمَّ من بعده لابنه عليّ (١٢) زين العابدين، ثمَّ لابنه محمد الباقر، ثمَّ لابنه جعفر الصادق، ثمَّ لابنه موسى الكاظم، ثمَّ لابنه عليّ الرضا، ثمَّ لابنه محمد الجواد

الغيب. ولأئمة الشيعة مواقف مناوئة لهم، فلمنهم وتبرَّء منهم. انظر: فرق الشيعة ٤١ - ٥٣؛ الملل والنحل ١: ١٥٥؛ المقالات والفرق ٦٦، ٨١؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٣٨٩.

١. الف: - هو.

٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٥٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧؛ الملل والنحل ١: ١٣١؛ تلخيص المحصل ٤٠٨، ٤١٦؛ كشف المراد ٢٨٨؛ شرح المقاصد ٥: ٢٩٠.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٩، ٤٦٤؛ المحصل ٣٦١؛ تلخيص المحصل ٤١٧.

٤. الصالحية: فرقة من الزيدية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي، وهو كوفي ولد سنة ١٠٠ هـ، وتوفي سنة ١٦٩ هـ، ومن كبار أصحابه كثير النواء وسالم بن أبي حفصة. انظر: الملل والنحل ١: ١٢٩؛ تبصرة العوام ١٨٧؛ دبستان مذاهب ٢: ٩٨؛ معجم الفرق الإسلامية ١٥٦.

٥. أبو بكر: عبد الله بن أبي قحافة القرشي التيمي، كان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة. ولي الخلافة يوم الاثنين الذي توفي فيه رسول الله ﷺ، وكانت خلافته سنتين وثلاثة أشهر، وكان كاتبه عثمان بن عفان وقاضيه عمر بن الخطاب، وحاجبه مولاة. كان عمره حينما أسلم أربعين سنة وتوفي سنة ١٣ هـ، روى عنه أصحاب الحديث ١٤٢ حديثاً. انظر: مروج الذهب ٢: ٢٩٧؛ وفيات الأعيان ٣: ٦٠؛ أسد الغابة ٣: ٢٠٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢١٥؛ الكامل في التاريخ ٢: ١٦٢.

٦. ب: - أخرى.

٧. انظر: إعلام الوري ١٦٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٩ - ٤٤٠.

٨. ب، ج: هو.

٩. أبو الفضل العباس بن عبد المطلب: عم النبي ﷺ. أسلم قبل الهجرة وكنم إسلامه، وخرج إلى بدر وأسرفقدى نفسه وإبني أخويه، شهد فتح مكة، وليس هو في عداد الطلقاء. توفي سنة ٣٢ هـ، وله ٨٦ سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٧٨؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٠٦؛ التاريخ الكبير ٧: ٢؛ الجرح والتعديل ٦: ٢١٠؛ شذرات الذهب ١: ٣٨؛ أسد الغابة ٣: ١٠٩؛ أنساب الأشراف ٣: ٤١ - ٤٢.

١٠. ليس في: ب، ج.

١١. ب: الحسين.

١٢. ب، ج: عليّ بن الحسين.

التقي، ثم لابنه عليّ الهادي النقي، ثم لابنه الحسن الزكيّ العسكري، ثم لابنه محمد القائم المنتظر صلوات الله عليهم.

وزعمت السبائية^(١) أصحاب عبد الله بن سبأ أنه^(٢) لم يمّت وأنه^(٣) في السماء، وأنّ الرعد المسموع صوته، والبرق المشاهد سوطه^(٤).

والكاملية^(٥): أصحاب أبي كامل معاذ بن الحسن النهائيّ زعموا أنّ الصحابة كفره لمخالفتها لعليّ عليه السلام، وأنّ عليّاً عليه السلام كافر لترك القتال معهم^(٦).

و القائلون بموته عليه السلام افترقوا:

فالإمامية ساقوها بعده إلى ولده الحسن عليه السلام.

والكيسانية - أصحاب مولى لأمير المؤمنين عليه السلام يسمّى^(٧) كيسان - اعتقدوا فيه الوصول إلى علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية. اختلفوا^(٨)؛ فبعضهم قال^(٩): إنّ الإمام بعد عليّ عليه السلام ولده محمد بن الحنفية^(١٠). ونقل عنهم

١. السبائية أو السبيّة: اختلف الباحثون في الملل والأديان في مؤسس السبيّة. والذي ثبت أخيراً أنّه كان رجلاً موهوماً اختلفه رجل تميميّ وضاع وهو سيف بن عمر المتوفى سنة ١٧٠هـ. وصرّح الدكتور طه حسين في كتابه «عليّ وبنوه» ٩٨: «إنّ أمر السبيّة وصاحبهم ابن السوداء إنّما كان متكلّفاً منحولاً، وقد اخترع أخيراً حين كان الجدال بين الشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية... أمّا أنا فلا أعلّل إلاّ بعلّة واحدة وهي أنّ ابن السوداء لم يكن إلّا وهماً...». و ألف الأستاذ العلامة العسكري في ذلك كتابه «عبد الله بن سبأ»، وأثبت فيه وضعه وافتعاله. انظر: المقالات والفرق ١٦١؛ فرق الشيعة ٢٢؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٢٧٦.

٢. ليس في: ب.

٣. الف: فأنّه.

٤. انظر: الملل والنحل ١: ١٥٥.

٥. الكاملية: فرقة من الغلاة أتباع رجل يعرف بأبي كامل، أو ابن كامل معاذ بن الحسن أو الحصين النهائيّ أو النهائيّ. كثر الصحابة بترك نصره عليّ عليه السلام، وكفّروه أيضاً بترك القتال. ولهم مقالات كباقي الغلاة في القول بالتناسخ والاتحاد والحلول. انظر التفصيل في: الملل والنحل ١: ١٥٦؛ الحور العين ١٥٥؛ المقالات والفرق ١٥٤؛ الفرق الإسلامية ١٩٥.

٦. انظر: الملل والنحل ١: ١٥٦؛ تلخيص المحصل ٤٠٨.

٧. الف: ستي.

٨. ب: واختلفوا.

٩. ب: ذهبوا ج: زعموا.

١٠. هو أبو القاسم محمد بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام. أمّه خولة بنت جعفر الحنفية وإليها يُنسب تمييزاً. كان كثير الورع، شديد القوة، ويوم الجمل كانت راية أبيه بيده. ولد لستين بقية من خلافة عمر. خرج إلى الطائف

غلطات^(١) كثيرة^(٢) من رفض الشرائع والإلحاد في الدين بالقول بالحلول والتناسخ و إنكار القيامة.

و آخرون منهم^(٣) أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين عليه السلام. ثم اختلفوا في موته، فذهب بعضهم إلى أنه حيٌّ بجبل رَضَوَى^(٤)، ويعود بعد الغيبة، وأنه هو المهدي المنتظر. وكان^(٥) هذا مذهباً للسيد^(٦) الجُمَيْرِي^(٧)، ثم رجع عن ذلك إلى مذهب الإمامية.

و ذهب آخرون^(٨) إلى أنه مات، ثم اختلفوا بعد موته، فقال بعضهم: إنَّ الإمام هو زين العابدين عليه السلام. وساقها آخرون إلى أبي هاشم^(٩) عبد الله بن محمد بن الحنفية، وهم الأكثر منهم^(١٠).

ثم اختلفوا بعد موت أبي هاشم؛ فذهب بعضهم إلى أنَّ الإمام بعده زين العابدين.

هارباً من ابن الزبير فمات هناك سنة ٨١ هـ، وله نحو ستين عاماً. انظر: مروج الذهب ٣: ٧٧؛ وفيات الأعيان ٤: ١٦٩؛ طبقات ابن سعد ٥: ٩١؛ أنساب الأشراف ٥: ٢١٤.

١. ب: اختلاطات، الف: تخطيطات، م: اختلافات.

٢. انظر: الملل والنحل ١: ١٢٢؛ المحصل ٣٥٧.

٣. انظر: فرق الشيعة ٢٩ - ٣٠.

٤. رَضَوَى بفتح أوله و سكنون ثانيه: جبل بين مكة والمدينة قرب ينبع. معجم البلدان ٣: ٥١.

٥. ب: فكان.

٦. ج: مذهب السيد.

٧. أبو هاشم إسماعيل بن محمد بن يزيد الجُمَيْرِي: الشاعر الملقَّب بالسيد منذ صغر سنِّه، عاش زماناً على نهج الكيسانية ثم أدركته السعادة ببركة الإمام الصادق عليه السلام فترك ما كان عليه ورجع إلى الحق. و من أشعاره:

أَقِيمُ بِاللَّهِ وَ آلائِهِ و المرءُ عمَّا قالَ مسؤولُ

أَنْ عَلَيَّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ على الشُّقَى وَ الْبِرِّ مَجْبُولُ

ولد سنة ١٠٥ هـ. بعمان و نشأ بالبصرة. توفي في الرميلة ببغداد في خلافة الرشيد سنة ١٧٣ هـ. انظر:

الفهرست لابن النديم ١٨٤: ٧؛ الأغاني ٧: ٢٣٠؛ الأعلام للزركلي ١: ١٣.

٨. انظر: فرق الشيعة ٣٠، الغدير ٢: ٢٣١.

٩. أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية: أحد زعماء العلويين و إمام الكيسانية في العصر العباسي. كان ذا مهابة و فصاحة و وقار. أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله العباسي و صرف شيعته إليه، فكانت الدعوة العباسية منبثقة بذلك عن الدعوة الكيسانية. مات و دفن بالحُميمة حوالي سنة تسعين. انظر: مقاتل الطالبيني ٩٩؛ وفيات الأعيان ٤: ١٨٨؛ شذرات الذهب ١: ١٣؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٣٣٩.

١٠. ليس في: ج.

وقال آخرون^(١): إنه أوصى بالإمامة إلى علي بن عبد الله بن عباس^(٢) وأوصى علي إلى ابنه محمد^(٣)، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم^(٤) المقتول بخران. ومنهم من قال: إن أبا هاشم أوصى إلى ابن أخيه الحسن^(٥) بن علي بن محمد بن الحنفية وأوصى الحسن إلى ابنه علي^(٦)، فهلك ولم يوص. فرجعوا عنه ووقفوا على ابن الحنفية.

١. انظر: مروج الذهب ٣: ٢٣٨.

٢. أبو محمد علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي: جد الخلفاء العباسيين. كان كثير العبادة حتى غلب عليه لقب السجاد. ضربه الوليد بن عبد الملك بالسياط حينما أخبروه بأنه قال: ستصير الخلافة إلى أبنائه. اعتقله هشام فمات معتقلاً قرب الحُميمة سنة ١١٨ هـ. انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٢١-٣٢٢؛ المقالات والفرق ١٨٠: الأعلام للزركلي ٥: ١١٧.

٣. هو محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي، والد السفاح والمنصور. وهو الذي أوصى إليه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، فكان أول من قام بالدعوة العباسية، وولي إمامة الكيسانية وبعض الهاشمين بعد سنة ١٠٠ هـ بأرض الشراة بين الشام والمدينة، ومات فيها سنة ١٢٥ هـ. انظر: شذرات الذهب ١: ١٦٦؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٢٢، ٣٢٣؛ المقالات والفرق ١٧٧، ١٦٧.

٤. إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الملقب بالإمام: زعيم الدعوة العباسية، وهو أول من عُقدت له الإمامة من ولد العباس وإليه دعا أبو مسلم بعد ما كان داعياً إلى أبيه محمد لما أوصى إليه أبو هاشم العلوي. وبعد أن ظهر أمر إبراهيم في زمن مروان قبض عليه وسجنه بخران، فقتل في سجنه سنة ١٣١ هـ. انظر: فرق الشيعة ٤٨: المقالات والفرق ١٩٦؛ الأعلام للزركلي ١: ٥٤. وحران بلدة من بلاد ديار بكر ومضر، بين الثهرين بقرب الموصل، يُنسب إليها جماعة كثيرة من أهل العلم. انظر: معجم البلدان ٢/ ٢٣٥؛ مروج الذهب ٣: ٢٣٥.

٥. الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية كان رجلاً فاضلاً أدعته الكيسانية إماماً بعد أبيه. وكتب الملل والنحل والتراجم مضطربة في شأنه؛ فمنها ما يصرح بأن أبا هاشم أوصى إلى أخيه علي بن محمد، ثم أوصى علي إلى ابنه الحسن، ومنها ما ينص على أنه أوصى إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد وهو أوصى إلى ابنه علي بن الحسن. ومات علي ولم يعقب، كما في: مقالات الإسلاميين ١: ٩٢، والهور العين ١٦٠، وما في النسخ موافق للقول الثاني، والأول مطابق لما في: المقالات والفرق ٣٨، ١٧٨، فرق الشيعة ٣١. وترجمة أولاد ابن الحنفية وأعقابهم في: عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ٣٤٦؛ الشجرة المباركة ١٨٠. وما جاء في موسوعة الفرق الإسلامية ٢٠٩ لا يوافق كليهما، فليراجع. وانظر أيضاً: الملل والنحل ١: ١٣٥؛ الفخرري ١٦٥. ٦. ما وجدنا ترجمة وافية لعلي بن الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية، يوجد إمام إليه في المصادر المشار إليها أنفاً في ترجمة أبيه: الحسن بن علي.

و منهم من قال ^(١): بل أوصى إلى بنان ^(٢) بن سمعان ^(٣) التَّهْدِي ^(٤). و منهم من قال ^(٥): بل أوصى إلى عبد الله بن عمر بن حرب الكِنْدِي ^(٦).
و منهم قال ^(٧): بل أوصى إلى عبد الله ^(٨) بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.
و أمَّا القائلون ^(٩) بأنَّ الإمام بعد عليٍّ عليه السلام ولده الحسن الزكيَّ عليه السلام اختلفوا بعد موته؛
فمنهم من ساقها إلى ولده الحسن ^(١٠) الملقَّب بالرضا من آل محمَّد.

١. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ٦٧؛ فرق الشيعة ٣٤؛ الملل والنحل ١: ٣٦؛ المعارف لابن قتيبة ٢١٦.
٢. الف: بيان، م: غير منقوط.
٣. بنان - أو بيان بن سمعان التهدي التميمي، الغالي الذي يزعم تارة أنه وصي أبي هاشم، وتارة أنه نبي. لعنه الإمام الصادق عليه السلام وتبرأ منه. و أتباعه سموا بالبنانية، أو البانية. قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ. انظر: المقالات والفرق ٣٧؛ الفرق بين الفرق ١٤٥؛ الملل والنحل ١: ١٣٦.
٤. في النسخ: الهندي. وما أثبتناه من المصادر.
٥. انظر: مقالات الاسلاميين ١: ٦٨؛ الحور العين ١٦٠.
٦. هو عبد الله بن عمرو أو ابن عمر أو عبد الله بن حرب الكندي، رئيس الفرقة الحريّة القائِلين بالتناسخ والحلول كسائر فرق الكيسانية. قالوا: إنَّ روح الله صارت في النبي، ثم صارت روحه في عليٍّ، ثم في أولاده إلى محمَّد بن الحنفية وابنه ومنه انتسخت في عبد الله الكندي. مات أوائل المائة الثانية. انظر: المقالات والفرق ١٧٠؛ الملل والنحل ١: ١٣٥؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٢٠٥.
٧. انظر: فرق الشيعة ٢٢؛ الحور العين ١٦٠.
٨. عبد الله بن معاوية بن عبد الله الطالبي: من أجواد الطالبيين وشجعانهم. طلب الخلافة في أواخر دولة المروانيين. بويح له فقلب على بعض البلاد، فاستعمل إخوته الأربعة عليها، فقصده بنو هاشم وغيرهم فوصلهم بصلاته، فلم يزل مقيماً في هذه النواحي إلى أن ولي مروان الحمار، واقرن بخروج أبي مسلم الخراساني فحبس عنده، حتَّى قُتل بأمره سنة ١٢٩ هـ. انظر: المقالات والفرق ١٧٨؛ مقاتل الطالبيين ١١١؛ الأعلام للزركلي ٤: ٢٨٢.
٩. انظر: المحض ٣٥٣؛ تلخيص المحض ٤٠٩.
١٠. هو أبو محمَّد الهاشمي الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، الملقَّب بالحسن المثنى شهد اللطف مع عمِّه الحسين عليه السلام، وكان به جراح وبقي في الأسارى، ثم شفي منها. يقال: سمَّه عبد الملك بن مروان نحو سنة ٩٠ هـ. انظر: مقاتل الطالبيين ١٢٢؛ الفهرست الأصلي في أنساب الطالبيين ٦٢.

و منهم من ساقها إلى ولده عبد الله^(١)، ثم إلى ولده محمد^(٢) و هو النفس الزكية، ثم إلى أخيه إبراهيم^(٣).

والأكثر^(٤) ساقوها إلى أخيه الحسين عليه السلام.

ثم اختلفوا بعد قتله^(٥)؛ فبعض الكيسانية ساقوها^(٦) إلى محمد بن الحنفية، و آخرون ساقوها إلى ولده زين العابدين عليه السلام.

و الزيدية ساقوها إلى زيد^(٧) بن علي زين العابدين.

و شرائط الإمامة عندهم خمسة^(٨):

١. هو عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنى أبو محمد التابعي. كان شيخ بني هاشم. وله منزلة عند عمر بن عبد العزيز و حبه المنصور عدة سنوات من أجل أبنائه، فمات أو قتل في السجن سنة ١٤٥ هـ. انظر: مقاتل الطالبين ١٢٢؛ الأصيلي في أنساب الطالبين ٦٤؛ تهذيب الأنساب ٣٤.

٢. محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المجتبي عليه السلام، و هو الملقب بالمهدي العلوي و النفس الزكية. اعتقد إمامته بعض رجال بني هاشم و بني العباس و إليه تنسب الفرقة المحمدية، و هم بعض الفرقة المنصورية. و بعد أن استقام أمر بني العباس طلبه المنصور فتخلف عنه و توارى مع أخيه بالمدينة. فسجن المنصور أباه وأقاربه حتى ماتوا في السجن. فخرج محمد بعد ذلك نائراً و بايعه أهل المدينة، و قاتله عيسى بن موسى الباسي بأمر المنصور فقتله سنة ١٤٥ هـ. انظر: مقاتل الطالبين ١٥٧؛ الحور العين ١٧٠؛ المقالات و الفرق ١٨٤؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٢١٢، ٤٥٢؛ تنمية المنتهى ١٢٨.

٣. إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المجتبي عليه السلام، كان أصغر من أخيه: النفس الزكية بأربع سنوات. توارى بالمدينة إلى أن مات أبوهما و أقاربهما في سجن المنصور. و بعد خروجهما بالمدينة بعثه أخوه إلى البصرة، فبايعه أربعة آلاف مقاتل، فاستولى على الأهواز و فارس و غيرها و تلقب بأمير المؤمنين. و بعد وقائع هائلة بينه و بين جيوش المنصور قُتل بإخمرى قرب الكوفة، و دفن فيها لخمس بقين من ذي القعدة سنة ١٤٥ هـ. انظر: مقاتل الطالبين ٢١٠؛ المقالات و الفرق ٢٠٩؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٦٥.

٤. انظر الأقوال في: المحصل ٣٥٣؛ تلخيص المحصل ٤٠٩؛ الملل و النحل ١: ١٥٧.

٥. ب: + عليه السلام. ٦. ب، م: ساقها.

٧. أبو الحسين زيد بن علي بن الحسين العلوي الشهيد؛ كان ابن إمام و أخاه و عته. اتفق العلماء على جلالة و ورعه. أدرك جماعة من الصحابة، و روى عنهم و عن أبيه عليه السلام. حرّض جماعة من أهل الكوفة على الخروج ضدّ الأمويين سنة ١٢٠ هـ، و بايعه أربعون ألفاً منهم. فنشبت الحرب بينه و بين حاكم الأمويين في العراق، فقتل زيد بعد ثلاثة أيام من خروجه، سنة ١٢١ هـ، أو ١٢٢ هـ و هو ابن ٤١ سنة. و استخرج بعد دفنه و صُلب بالكناسة بالكوفة أربع سنين، ثم أنزل و أحرق و ذرّ رماده. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ١٦٨، سير أعلام النبلاء ٥: ٣٨٩؛ تهذيب التهذيب ٣: ٤١٩؛ مقاتل الطالبين ٨٦.

٨. انظر: المحصل ٣٦١؛ تلخيص المحصل ٤١٧.

أولها: أن يكون من ولد الحسن أو الحسين.

الثاني: أن يكون شجاعاً لئلا يهرب عن الحرب.

الثالث: أن يكون عالماً بفتياً^(١) الناس.

الرابع: أن يكون ورعاً لئلا يئلف مال بيت المال.

الخامس: أن يدعو ويشهر سيفه.

و كان الإمام عندهم عليّاً عليه السلام بالنصّ الخفيّ، ثم الحسن، ثم الحسين بقول رسول الله ﷺ: الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا^(٢)؛ يعني سواء خرجا أو لم يخرججا. و لم يكن زين العابدين عليه السلام عندهم إماماً؛ لأنّه لم يخرج، وكان ولده زيد^(٣) إماماً.

و هم ثلاث فرق:

الأولى الجارودية: أصحاب أبي جارود بن زياد بن منقذ العبدي^(٤)، قال: إنّ النبي ﷺ نصّ على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية^(٥).

و الثانية: السلمانية^(٦): أصحاب سليمان بن جرير، قالوا: إنّ البيعة طريق الإمامة، واعترفوا بإمامة أبي بكر وعمر^(٧) بالبيعة اجتهاداً.

١. في هامش ب: بفتن. ب، م: يفتي.

٢. انظر: إعلام الورى ٢٠٨؛ تلخيص المحصل ٤٦١.

٣. ب، ج: زيد ولده.

٤. كذا ورد اسمه في النسخ، وفي المصادر: أبو الجارود زياد. و أبو الجارود زياد بن المنذر أو المنقذ العبدي الملقّب بـرحوب، كان ضريباً من زيدية خراسان. له آراء في الإمامة و شرائط الإمام. توفي حوالي سنة ١٥٠ هـ. أتباعه يستون بالجارودية، و هم بين قائل بإمامة محمّد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية، و أنّه حيّ لم يمت، أو إمامة يحيى بن عمر الزيدي صاحب الطالقان و أنّه حيّ لم يمت. انظر: المقالات و الفرق ١٨، ١٥٨؛ مروج الذهب ٣: ٢٠٨؛ الحور العين ١٥٦؛ موسوعة الفرق الإسلامية ١٨٨.

٥. انظر جميع الأقوال في: الملل و النحل ١: ١٤٠؛ المحصل ٣٦٠؛ تلخيص المحصل ٤١٧.

٦. هم الجريرية، و يقال لهم السلمانية: أتباع سليمان بن جرير الزيدي الرقي. قالوا بعدم النصّ في الإمامة و أنّها شورى بين خيار الأمة، إلّا أنّهم أخطأوا في البيعة لأبي بكر و عمر مع وجود الأفضل فيهم. و مع ذلك فإنّ أهل السنة يكتفون سليمان لأجل تكفيره عثمان بن عفّان. انظر: فرق الشيعة ٩؛ الحور العين ١٤٨، ١٥٠، ١٥٥؛ الملل و النحل ١: ١٤١.

٧. هو أبو حفص عمر بن الخطّاب بن ثعلبة القرشيّ العدويّ. أمّه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة المخزوميّ. أسلم بعد نيف و خمسين بمكة، استخلفه أبو بكر في مرض موته. و مدّة خلافته حوالي ثلاث عشرة سنة و كان

ثم إنهم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئون، وقالوا بكفر عثمان^(١) وعائشة^(٢) وطلحة^(٣) والزبير^(٤) ومعاوية^(٥)؛ لقتالهم علياً^(٦).
الثالثة: الصالحية: أصحاب الحسن بن^(٧) صالح بن حي^(٨). كان فقيهاً وكان يُثبت

عمره ٦٣ سنة. روى عنه أصحاب الحديث ٥٣٧ حديثاً، توفي من طعنة أبي لؤلؤة في محرم سنة ٢٤ هـ. انظر: مروج الذهب ٢: ٣٠٤؛ تاريخ البقوي ٢: ١١٧؛ أسد الغابة ٤: ١٦؛ تاريخ الخلفاء للسبكي ١٢٣؛ شذرات الذهب ١: ٣٣.

١. هو أبو عمرو عثمان بن عفان بن أبي العاص الأموي. أمه أروى بنت كريب الأموي. تزوج من رقية ثم بعد وفاتها من أختها أم كلثوم بنتي رسول الله ﷺ، ولم يعقب منهما. بايعه عبد الرحمن بن عوف لما أبى علي^(٩) شرط العمل بسيرة الشيخين غرة محرم سنة ٢٤ هـ. مدة حكمه اثنتا عشرة سنة، وعمره بضع وثمانون أو تسعون سنة. قُتل بأيدي المسلمين، ومنع من دفنه في البقيع، فدفن في حش كوكب في ذي الحجة سنة ٣٦ هـ. انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطي ١٦٥؛ مروج الذهب ٢: ٣٤٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ١١-٦٩؛ شذرات الذهب ١: ٤١.

٢. عائشة بنت أبي بكر بن أبي قحافة، أمها أم رومان، ولدت بعد البعثة بأربع سنين وبنى بها رسول الله ﷺ بعد الهجرة قريباً من سنتين. وهي التي أحدثت مع طلحة والزبير وقعة الجمل حتى سبّت باسم جملها. روى عنها أصحاب الحديث ٢٢١٠ أحاديث، توفيت سنة ٥٧ هـ. ترجم لها العلامة المسكري في كتابه أحاديث أم المؤمنين عائشة. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٩؛ طبقات ابن سعد ٨: ٥٨؛ العبر ١: ٤٥؛ شذرات الذهب ١: ٦١.

٣. أبو محمد طلحة بن عبيد الله القرشي. أخى النبي بينه وبين الزبير. كان من الصحابة السابقين، والمسرعين إلى بيعة علي^(١٠) بعد قتل عثمان، ثم خرج إلى البصرة مطالباً بدمه بعد أن كان مشاركاً في قتله. قُتل في وقعة الجمل سنة ٣٦ هـ بسهم رماه به مروان، وقبره بظاهر البصرة. انظر: الفهرست لابن النديم: ٢٣١؛ سير أعلام النبلاء ١: ٢٣؛ شذرات الذهب ١: ٤٢.

٤. أبو عبد الله الزبير بن العوام القرشي، ابن عمّة رسول الله ﷺ. كان أحد الذين استجابوا لأمر المؤمنين لما دعاهم بعد وفاة النبي ﷺ لأخذ حقه، وهب حقه يوم الشورى لعلي^(١١) لما دخلته من حمية النسب، ومع ذلك نكت بيعته وخرج عليه في وقعة الجمل. قُتل بوادي الشّباع على يد ابن جرموز سنة ٣٦ هـ. وله أربع وستون سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤١؛ شذرات الذهب ١: ٤٢؛ العبر ١: ٣٧؛ المجرم والتعديل ٣: ٥٧٨.

٥. أبو عبد الرحمن معاوية بن أبي سفيان القرشي الأموي. أمه هند بنت عتبة. أسلم بعد الفتح وسار مع أخيه إلى الشام، فأقره عمر والياً على الشام بعد ما طعن أخوه سنة ١٨ هـ. فلما قُتل عثمان تمرّد على الإمام وجهز جيشاً لقتاله، فتلاقياً بصفين سنة ٣٦ هـ. توفي سنة ٦٠ هـ. روى عنه أصحاب الحديث ١٦٣ حديثاً. انظر: سير أعلام النبلاء ٣: ١١٩؛ تاريخ الطبري ٦: ١٨٠؛ تاريخ الخلفاء للسيوطي ٢١٧.

٦. ليس في: الف، ب.

٧. انظر: الملل والنحل ١: ١٤٣؛ المحضّل ٣٦١؛ تلخيص المحضّل ٤١٧.

إمامة أبي بكر وعمر، ويفضل علياً عليه السلام على سائر الصحابة. وتوقف في عثمان لما سمع عنه من الفضائل تارة ومن الرذائل أخرى.

و القائلون بإمامة زين العابدين عليه السلام اختلفوا بعد موته؛ فالإمامية ساقوها إلى ولده محمد الباقر عليه السلام.

ثم القائلون بإمامة الباقر عليه السلام اختلفوا.

فمنهم من قال: إنه لم يموت.

ومنهم من قال بموته، وساقوها إلى ولده الصادق عليه السلام.

ومنهم من ساقوها^(١) إلى غير ولده. فذهب بعضهم إلى أنَّ الإمام بعد الباقر عليه السلام محمد ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن^(٢)، وهم أصحاب المغيرة^(٣) بن سعيد. ومنهم: من قال إنه أبو منصور العجلي^(٤).

و القائلون^(٥) بإمامة الصادق عليه السلام ذهب قوم منهم إلى أنه لم يموت، وهو القائم. وهؤلاء اختلفوا:

فذهبت النಾಯسية^(٦) إلى غيبته.

١. الف، ب: ساقها.

٢. أبو محمد عبد الله بن الحسن بن الحسن المجتبى عليه السلام، أمة فاطمة بنت الحسين عليه السلام. خطب إلى عمته أحد ابنتيه فقال الحسين عليه السلام: اختر يا بُنَيَّ أحبهما إليك، فلم يجبه حياة، فقال عليه السلام: فأنتي قد اخترت لك ابنتي فاطمة، فهي أكثرهما شجراً بأنني فاطمة بنت رسول الله ﷺ. كان عبد الله أول من اجتمعت له ولادة الحسن والحسين عليه السلام في بيت فاطمة. مات، أو قُتل في مجلس المنصور بالهاشمية سنة ١٤٥ هـ. انظر: مقاتل الطالبين ١٢٣، ١٤٠؛ المقالات والفرق ٢٠٣؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٦٦.

٣. مغيرة بن سعيد العجلي الكوفي: دجال مبتدع جمع بين الإلحاد والتنجيم، وكان مجسماً. خرج أيام هشام بالكوفة داعياً لمحمد بن عبد الله النفس الزكية، فظفر به خالد بن عبد الله و صلبه سنة ١١٩ هـ. و أتباعه يستمون المغيرة. انظر: تاريخ الطبري ٨: ٢٤٠؛ الكامل لابن الأثير ٥: ١٧٦؛ الأعلام للزركلي ٧: ٢٧٦.

٤. أبو منصور العجلي الكوفي: من الغلاة، ثم ادعى النبوة لنفسه ولولده. لعنه الصادق عليه السلام، و صلبه يوسف بن عمر الثقفي بالكوفة في أيام هشام انظر: المقالات والفرق ٤٦؛ فرق الشيعة ٣٨؛ رجال الكشي ١٩٦.

٥. النسخ: والقائل.

٦. فرقة من الغلاة، أصحاب عبد الله بن ناووس البصري أو عجلان بن ناووس، نسبة إلى قرية ناووسا. قالوا: إنَّ علياً أفضل الأمة، فمن فضّل غيره فقد كفر. وقالوا بإمامة الستة: علي، والحسن، والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق. وزعموا أنَّ الإمام الصادق هو الإمام المنتظر. انظر: الملل والنحل ١:

وقال آخرون، إنه لم يَغِبْ^(١)، بل يراه أولياؤه في كل وقت.
وقال آخرون^(٢)، إنه قد مات! واختلفوا؛ فذهب بعضهم إلى أنه لا إمام بعده وأنه سيرجع. وهم الناقوسية.
وآخرون قالوا: إن الإمام بعده موسى الكاظم عليه السلام.
وقالت الفطحية^(٣)، إن الإمام بعده عبد الله الأفطح ولده^(٤).
وقالت الشمطية^(٥)، إن الإمام بعده محمد ولده.
وقالت الإسماعيلية: إن الإمام بعده ولده إسماعيل^(٦).
وقالت الفضيلية^(٨) أصحاب فضيل بن سويد الطحان: إن الإمامة كانت في أولاده الأربعة^(٩).

١٤٨: الحور العين ١٦٢؛ المقالات والفرق ٧٩؛ مقالات الإسلاميين ١: ٩٧.

١. الف: لم يمت.

٢. انظر: جميع الأقوال في: المحصل ٣٥٤، تلخيص المحصل ٤١٠.

٣. أتباع عبد الله بن جعفر بن محمد، فإنه كان عبد الله أكبر أولاد أبيه بعد إسماعيل مال إليه من يعتقد بأن الإمامة في أكبر الأولاد، ولما امتحنوه بمسائل في الحلال والحرام ولم يجدوا عنده علمها، أعرضوا عن إمامته. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ٢١٠؛ مقالات الإسلاميين ١: ٩٩؛ الملل والنحل ١: ١٤٨؛ المقالات والفرق ٨٧.

٤. انظر: فرق الشيعة ٧٨؛ مقالات الإسلاميين ١: ٩٩؛ تلخيص المحصل ٤١٠.

٥. في النسخ: الشريطية، والظاهر أنها تصحيف، وما أثبتناه من المصادر. والشمطية يقال لهم السميطة أيضاً. وهم فرقة بائدة أتباع يحيى بن أبي شमित أو سميطة، كان رجلاً ضعيفاً خبيثاً مانئاً إلى إمامة محمد بن جعفر بعد وفاة الصادق عليه السلام. انظر: المقالات والفرق ٨٧؛ مقالات الإسلاميين ١: ٩٩؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٢٨٧.

٦. الف: وقال.

٧. انظر: الحور العين ١٦٢؛ تلخيص المحصل ٤١٠.

٨. قال في تلخيص المحصل: وأما القائلون بإمامة موسى فيقال لهم المفضلية. وهاهنا قول آخر وهو أن الإمامة كانت لأولاده الأربعة، هو قول الفضيلية أصحاب فضيل بن سويد الطحان. والفضيلية أو الفضلية المذكورة في كتب الفرق والمقالات هم من الخوارج أصحاب فضل بن عبد الله، ولم نثر على من يستوي هذا الاسم من الإمامية القائلين بإمامة جعفر بن محمد عليه السلام. ولعلمهم المفضلية المنسوبون إلى مفضل بن عمر. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ١٠؛ تلخيص المحصل ٤١٠؛ الحور العين ١٧٧؛ معجم الفرق الإسلامية ٢٣٤؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٠٨.

٩. انظر: تلخيص المحصل ٤١٠.

وقال آخرون^(١): إنّ الإمام بعده موسى بن الحسين الطبري، وزعموا^(٢) أنّ الصادق عليه السلام أوصى بها إليه.

والبريغية^(٣) قالوا: إنّ بزيغ^(٤) بن موسى الحائك.

وقالت الأقمصية^(٥) أصحاب معاد^(٦) بن عمران الأقمص الكوفي: إنّ الإمام هو معاد.

وقالت الجعدية^(٧): إنّ أبو جعدة^(٨) من الكوفة.

وقالت التيمية^(٩): إنّ عبد الله بن سعيد التيمي^(١٠).

واليعقوبية^(١١) أصحاب يعقوب، توقّفوا في سوق الإمامة إلى ولده أو غير ولده وجوزوهما.

والقائلون بإمامة الكاظم عليه السلام اختلفوا؛ فمنهم من توقّف في موته، وهم الممطورية^(١٢). وقطع آخرون بعدم موته. والجمهور قطعوا بموته؛ فمنهم^(١٣) من ساقها إلى ولده أحمد

١. ويقال لهم: الطبرية، نسبة إلى موسى بن الحسين أو الحسن الطبري، كما في: تلخيص المحصل ٤١٠.

٢. ب، ج: زعموا.

٣. البريغية. وهم فرقة بائدة من الخطائية اعتقدوا بالهية جعفر بن محمد وبنوة بزيغ بن موسى بعد أبي الخطاب. انظر: المقالات والفرق ٥٤؛ الملل والنحل ١: ١٦٠؛ موسوعة الفرق الإسلامية ١٥٤.

٤. في النسخ: بزيغ. وما أثبتناه هو الأشهر، واختلف في اسم أبيه أيضاً كما اختلف في اسمه. وقد كان الرجل أولاً من أصحاب الصادق عليه السلام، فلعله الإمام بعد غلوّه وإلحاده. انظر: المقالات والفرق ١٨٩؛ رجال الكشي ١٩٦.

٥. أصحاب معاد أو معاذ بن عمران الأقمص الكوفي، زعموا أنّ الصادق أوصى بالإمامة إليه. انظر: تلخيص المحصل ٤١٠؛ تنقيح المقال ٣: ٢٢١.

٦. ب، ج: معاذ، الف: محمد.

٧. كذا في: تلخيص المحصل ٤١٠. ولم نثر على بيان لهم في غيره.

٨. انظر: المحصل ٣٥٤-٣٥٥؛ تلخيص المحصل ٤١٠؛ مشارق أنوار اليقين ٢١١.

٩. انظر: نفس المصادر.

١٠. لم نثر على ترجمته. وما في المتن موجود في: المحصل ٣٥٥؛ تلخيص المحصل ٤١٠.

١١. انظر: أسرار الإمامة ٤٧٥؛ ومشارق أنوار اليقين ٢١٢. ويحتمل أنّها اليعقورية المنسوبة إلى محمد بن يعقوب (مفاتيح العلوم ٣١). وكلتا الفرقتين غير معروفة بين الإمامية.

١٢. هذا اللقب لأصحاب موسى الكاظم عليه السلام الذين توقّفوا في الإمامة عنده، وهم الواقعة. أطلق عليهم بعد ما اشتدّ الكلام بينهم وبين يونس بن عبد الرحمن، فقال لهم: أنتم الكلاب الممطورة. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ١٠٠؛ الحور العين ١٦٤؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٨٥.

١٣. انظر: تمام الأقوال في: المحصل ٣٥٥؛ تلخيص المحصل ٤١٠.

ابن^(١) موسى.

والجمهور ساقوها إلى ولده عليّ الرضا^(٢).

و القائلون بإمامة الرضا^(٣) منهم من لم يقل بإمامة الجواد^(٤)؛ لصغر سنّه.

و منهم من قال بإمامته و جوزَ إمامة الصغير؛ لأنّ الله تعالى خَلَقَ^(٥) فيه العلم بالدين أصله و فرعه كنبوة عيسى^(٦).

و اختلفوا بعد موت الجواد^(٧)؛ فمنهم من ساقها إلى ولده موسى^(٨). و الجمهور قالوا: إن الإمام بعده ولده عليّ^(٩) الهادي^(١٠).

ثم اختلفوا، فمنهم من زعم أنّه حيّ، و منهم من قطع بموته^(١١).

ثم اختلفوا فبعضهم ساقها إلى ولده جعفر^(١٢).

و الأكثر ساقوها إلى ولده الحسن العسكري^(١٣).

ثم اختلفوا، فقال قوم: إنّهُ لم يمت.

و قال^(١٤) آخرون: إنّهُ مات و سيجيء.

و قال قوم: إنّهُ أوصى إلى أخيه جعفر.

١. كان أحمد رجلاً كريماً جليلاً ورعاً، و كان أبو الحسن موسى^(١٥) يحبّه و يقدّمه بعد الرضا^(١٦). و يقال: إنّهُ المدفون بشيراز المعروف «بشاه چراغ» كما ورد في رحلة ابن بطوطة. و فرقة الأحمدية قالت بإمامته بعد الرضا^(١٧) و قالت بجواز إمامة الأخوين. و لما خرج مع بعض أقربائه من المدينة قاصداً أخاه الرضا^(١٨) و وصل إلى شيراز سمع بوفاة أخيه، و حدثت بينه و بين حاكم شيراز واقعة عظيمة فقتل فيها حوالي سنة ٢٠٣ هـ. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ٢٤٦؛ المقالات و الفرق ٩٣، ٢٤٠؛ تنقيح المقال ١: ٩٧، هامش فرق الشيعة ٨٧.

٢. الف، ب، م: يخلق.

٣. هو موسى المبرقع ابن الإمام الجواد^(١٩). جاء من الكوفة إلى قم سنة ٢٥٦ هـ و أقام بها إلى أن توفي سنة ٢٩٦ هـ. و أكثر أولاده بها، و يقال لهم: الرضويون. و أصحابه يدعون «المبرقيّة» و قد تبرأ منهم في حياته. انظر: فرق الشيعة ٩٢؛ المقالات و الفرق ٩٩، ٢٤٦؛ الإرشاد للمفيد ٢: ٢٩٢.

٤. الف، م: - عليّ.

٥. انظر جميع الأقوال في: المحصّل ٣٥٦؛ تلخيص المحصّل ٤١٠.

٦. جعفر بن الإمام عليّ الهادي: لُقّب بـ«الكذاب». عاش ٤٥ سنة، و أولد ١٢٠ ولداً، و توفي سنة ٢٧١ هـ. باسمراء في دار أبيه. انظر بعض أخباره، و ما فعله بتركة أبيه بعد موته، و دعوى قيامه مقام أبيه: الإرشاد للمفيد ٢: ٣٢٢ - ٣٢٣ و ٣٣٦ - ٣٣٧؛ تعليقات عمدة الطالب ١٨٠ - ١٨١؛ المقالات و الفرق ٢٤٩؛ هامش فرق الشيعة ٩٥.

٧. ليس في: الف.

و قال قوم: إنّه أوصى إلى أخيه محمد.

و قال قوم: إنّه مات و أوصى بالإمامة إلى ولده محمد عليه السلام و هو القائم المنتظر، و هؤلاء هم الإمامية ^(١).

واعلم أنّ هذه الاختلافات منقولة عن الشيعة ^(٢) و أكثرها لم يوجد، بل وجدت في كتب منقولة عنهم لا اعتبار بها ^(٣).

البحث السادس: في تعيين الأئمة عليهم السلام

الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ عليه السلام، و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الإمام إن كان واجب العصمة كان الإمام هو عليّ عليه السلام، و التالي كالمقدّم حقّ. بيان الشرطيّة: أنّ ^(٤) أبا بكر و العباس لم يكونا معصومين اتفاقاً، فلو لم يكن عليّ عليه السلام هو الإمام لخلا الزمان من إمام، و هو باطل ^(٥) لما تقدّم.

و لأنّ الناس قائلان: موجب للعصمة، و نافٍ لها. و كلّ من اعتبرها قال: الإمام هو عليّ عليه السلام، و من نفاهها قال: إنّه أبو بكر و العباس. فلو اعتبرناها و قلنا بإمامة غير عليّ عليه السلام كان خرقاً للإجماع، و هو باطل. و أمّا بيان صدق المقدّم فقد مضى.

الثاني: النقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله بالنصّ الجليّ عليه ^(٦)، فإنّ الشيعة مع كثرتها و تفرّقها في البلاد يتناقلون خلفاً عن سلف أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «يا عليّ، أنت الخليفة

١. انظر: جميع الأقوال في: المحصل ٣٥٦؛ تلخيص المحصل ٤١١-٤١٢.

٢. الشيعة بمعنى الأتباع و الأنصار، و بهذا المعنى تضاف إلى عليّ عليه السلام و إلى غيره. و بعد أن كثر الاستعمال في شيعة عليّ عليه السلام حذف المضاف إليه. فإذا دخل عليه علامة التعريف و قيل: الشيعة، فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين عليه السلام على سبيل الولاء و الاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، و نفي الإمامة عنّ تقدّمه. انظر: أوائل المقالات ٣٤؛ المقالات و الفرق ١٠٢؛ تلخيص المحصل ٤٠٨؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٣٢٢.

٣. ليس في: ب، ج. و هذه الاختلافات و الأقوال تشبه ما في: تلخيص المحصل ٤٠٨-٤١٣. و قال في آخرها: هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة عليّ عليه السلام، و أكثرها ممّا لم يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها. ٤. ليس في: ب.

٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٤٨٣؛ تلخيص المحصل ٤٦٠.

٦. ليس في: ب، ج.

من بعدي»^(١)، «سَلِّمُوا عليه بإمرة المؤمنين»^(٢)، «واسمعوا له وأطيعوا»^(٣). لا يقال: لا نَسَلِمُ تواتر هذه الأحاديث؛ فإنَّها لو كانت متواترة لحصل العلم بها لكلَّ أحد، والتالي باطل، فكذا المقدم. لَأَنَّا نقول: المتوقِّفون في هذا الخبر قسمان^(٤): منهم من عاند وأخفاه وقال: إنَّني لم أسمع.

ومنهم من لم يعاند في ذلك. وسبب عدم تواتره عندهم حصول الشبهة لهم أولاً في نفيه، وكان ذلك صارفاً لهم عن اعتقاد موجب. ولهذا^(٥) شَرَطَ السيّد المرتضى^(٦) رضي الله عنه^(٧) في خبر التواتر أن لا يكون السامع سبق إلى اعتقاده نفي مخبره، لشبهة^(٨) أو تقليد. وأيضاً فالناس قائلان: منهم من قال: العلم عقيب التواتر نظريّ. ومنهم من قال: إنَّه ضروريّ.

ولا شك في أن النظريّات لا يجب الاشتراك فيها، لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة إليها، وأمّا الضروريّات فكذلك أيضاً، خصوصاً إذا كانت مستندة إلى سبب كالإحساس. الثالث: أن عليّاً عليه السلام كان أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فيكون هو الإمام. بيان الصغرى من وجوه:

الأوّل: أن الفضائل إمّا علميّة أو عمليّة: أمّا العلميّة فيدلّ على استكمالها فيها وجوه: أحدها: أنّه عليه السلام كان في غاية الذكاء والفطنة وقوّة الحدس، شديد^(٩) الحرص على تعلّم^(١٠) العلم واستفادته، وكان معلّمه أعلم الناس وأفضلهم: رسول الله ﷺ. ولا شك في

-
١. انظر: الكافي ٢: ٢٩٢؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٦٣؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢١١.
 ٢. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢١١.
 ٣. نفس المصدر؛ تاريخ الطبري ٢: ٦٣.
 ٤. انظر: المغني ٢٠: ١؛ الشافي في الإمامة ٣: ٧٦ - ٨٠.
 ٥. ب: وهذا.
 ٦. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٤٢٥؛ الشافي في الإمامة ٢: ٦٨.
 ٧. ب، ج، م: رحمه الله.
 ٨. ج: بشبهة.
 ٩. ليس في: م.
 ١٠. الف: تعليم.

أَنَّ القبول إذا تمَّ مع وجود الفاعل التامَّ كان الفعل تامَّ حاصلًا.
و ثانيها: ما نقل عنه من أصول التوحيد و مسائل العدل و فتاويه الفقهيَّة بحيث لا يصل
أحد إلى أقلِّ مراتبه.

و ثالثها: انتساب أهل العلم بأسرهم إليه ؛ فإنَّ الأشاعرة منتسبة إلى أبي الحسن
الأشعريِّ و قد كان تلميذاً لأبي عليِّ الجبائيِّ المعتزليِّ. و المعتزلة بأسرهم منتسبون^(١)
إليه، و يدَّعون أنَّهم أخذوا أصول اعتقادهم من العدل و التنزيه و التوحيد من كلامه
و خطبه عليه السلام^(٢).

و أمَّا الأدب فقد اتَّفَق العلماء على أنَّه عليه السلام أصله و منبعه.
و أمَّا التفسير فلأنَّ المفسرين يُسندون^(٣) أقوالهم إلى عبد الله بن عباس^(٤)، و هو
تلميذ عليِّ عليه السلام^(٥).

و أمَّا الفقه فلا شكَّ في ظهور فضله فيه.
و رابعها: قوله عليه السلام: «أقضاكم عليّ»^(٦). و هذا يدلُّ على الأفضليَّة؛ لأنَّ القضاء يفتقر إلى
جميع العلوم.

و خامسها: ما نقل عنه عليه السلام من أنَّه قال، «والله^(٧) لو كُسِرَت لي الوسادة لحكمتُ بين
أهل التوراة بتوراتهم، و بين أهل الإنجيل بإنجيلهم، و بين أهل الزبور بزبورهم، و بين أهل
الفرقان بفرقانهم»^(٨)، و هذا يدلُّ على كمال معرفته بهذه الشرائع و ما تتوقَّف عليه من
المسائل الأصوليَّة.

١. ب، ج: ينسبون. ٢. انظر: طبقات المعتزلة ٧.

٣. الف، ج: يستندون.

٤. أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، القرشي الهاشمي: حبر الأئمة و إمام التفسير. ولد قبل
الهجرة بثلاث سنين بشعب أبي طالب. صحب النبي ﷺ و حدَّث عنه و عن عليِّ عليه السلام و جماعة، روى عنه
قريب من مائتين. توفي بالطائف سنة ٦٨ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣: ٣٣١؛ تاريخ بغداد ١: ١٧٣؛ وفيات
الأعيان ٣: ٦١.

٥. انظر جميع ذلك في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٧ - ٣٠.

٦. انظر: سنن ابن ماجه ١: ٥٥٥ الاستيعاب ٣: ٣٨؛ حلية الأولياء ١: ٦٥.

٧. ليس في: الف. ٨. انظر: المناقب للخوارزمي: ٩١.

و سادسها: الوقائع المنقولة عنه في فتاويه^(١) مع خطأ الصحابة^(٢) دالة على أفضليته؛ فإنه قد نقل أن عمر أمر برجم امرأة أتت بولد لستة^(٣) أشهر، فنهاه^(٤) ﷺ، وتلا عليه قوله تعالى: ﴿وَ حَتْلُهُ وَ فِضَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٥) فقال: لولا عليّ لهلك عمر^(٦).

و أمر عمر برجم امرأة زنت و هي حامل، فنهاه^(٧) ﷺ و قال: «ليس لك على ما في بطنها سلطان»^(٨)، فقال: لولا عليّ لهلك عمر.

و نقل عنه ﷺ مسائل دقيقة في علم الفقه و غيره عجز عنها الجميع، و ذلك يدل على فضله ﷺ.

و أمّا الفضائل العملية فإما أن تؤخذ^(٩) باعتبار الشخص نفسه، أو باعتبار تكميل غيره. أمّا باعتبار الأول فينظمها أمور:

منها: العبادة^(١٠). و لا شك أن علياً ﷺ كان أعظم الناس عبادة و نسكاً، و التزاماً بالقوانين الشرعية على أشقّ الوجوه، حتّى أنّه نقل عنه^(١١) ﷺ أنّه إذا أريد إخراج شيء من الحديد من جسده، ترك^(١٢) إلى دخوله في الصلاة، فيلقى^(١٣) متوجّهاً بذاته نحو الله تعالى غافلاً عن غيره حتّى عن^(١٤) الآلام التي تُفعل فيه.

و نقل عن زين العابدين ﷺ أنّه كان يصلي في كلّ يوم و ليلة ألف ركعة، ثمّ يرمى صحيفة عليّ ﷺ من يده كالمتضجّر، و يقول: أتّى لي بعبادة عليّ ﷺ^(١٥)! و نقل عنه الجميع وصوله إلى الله تعالى و بلوغه الغاية في الرياضة الموجبة للقرب منه.

١. ج: فتاواه.

٢. الف: + فيه.

٣. ب: ستة.

٤. الأحقاف: ١٥.

٥. نفس المصدر.

٦. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٧.

٧. انظر: نفس المصدر؛ إحقاق الحق ٨: ٦٠٢.

٨. الف: و ترك.

٩. الف: عن.

١٠. الف: فيكون.

١١. انظر: الإرشاد للمفيد ٢: ١٤٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٧.

و منها: الزهد^(١)، فقد اتفق الناس على بلوغه مرتبة لم يبلغها أحد ممن تقدّمه، ولا لحقه أحد ممن تأخّر عنه؛ حتّى أنّه في زمن ولايته وقدرته وتمكّنه لم يتل شيئاً من ملاذ الدنيا ولا من طبيّاتها، بل كان مأكوله الخشن وملبوسه كذلك، وكان يؤاسي^(٢) فقراء أمّته.

و منها: الشجاعة^(٣)، وقد نقل عنه بالتواتر الوقائع المشهورة (الدالة على كماله فيها)^(٤)؛ كيوم بدر، ويوم أحد، ويوم حنين، ويوم الأحزاب؛ حتّى أنّه خرج في ذلك اليوم عمرو بن عبد ود^(٥) فقتله، وقد وقف عنه المسلمون خوفاً منه، فقال^(٦) النبي ﷺ: «لضربة عليّ أفضل من عبادة الثقلين»^(٨). وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه ﷺ.

و منها^(٩): السخاء^(١٠). وهو في ذلك قد بلغ الغاية؛ فإنّه قد نقل عنه بالتواتر أنّه جاد بطعامه ثلاث ليالٍ متواليات، وأنزل الله تعالى في حقّه: ﴿وَ يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَ أَسِيراً﴾^(١١)،^(١٢) و هو قد بلغ فيه الغاية حتّى نُسب ﷺ إلى الدُّعابة^(١٤).

١. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٦.

٢. الف: مواسي.

٣. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٠.

٤. الف: منها. ٥. ليس في: ج.

٦. كان فارس يئيل من بني مالك بن جسل و من بني عامر. السيرة النبويّة لابن هشام ٣: ٢٦٥، ٢٧٨؛

تاريخ البيهقيّ ٢: ٥٠؛ تاريخ أبي الفداء ١: ١٩٥. ٧. ب: وقال.

٨. انظر: المستدرک على الصحيحين ٣: ٣٢؛ تاريخ بغداد ١٣: ١٦٠؛ نهج الحق وكشف الصدق ٢٤٤؛

شرح المواقيف ٦١٧. ٩. ج: منها.

١٠. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢١.

١١. الإنسان: ٨.

١٢. انظر: مجمع البيان ٥: ٤٠٤؛ الدر المنثور ٦: ٢٩٩. والآية في سورة الإنسان ٨.

١٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٥.

١٤. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨٦.

ومنها: فعل الحَسَن و ترك القبيح^(١). وهو قد بلغ الغاية في ذلك؛ فَإِنَّ أَحْسَن الأفعال الإيمان بالله و تصديق رسول الله ﷺ، وهو^(٢) قد سبق الناس إلى ذلك بالاتِّفاق. و قد نقل عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قال: «أُولَكم وروداً عَلَيَّ الحوض أُولَكم إِسلاماً؛ عَلَيَّ بن أَبِي طالب»^(٣).

و نقل عنه ﷺ أَنَّهُ قال: أَنَا أَوَّل من صَلَّى و أَوَّل من آمَن بالله و رسوله و لم يسبقني بالصلاة إِلَّا رسول الله ﷺ^(٤).

و روي عنه ﷺ أَنَّهُ خطب الناس في مَلَأَ عَظِيم، و قال: «أَنَا الصَّدِّيقُ الأَكْبَرُ و أَنَا الفاروق الأعظم، آمَنْتُ قَبْل أن يُؤمن أبو بكر، و أسَلَمْتُ قَبْل أن يسلم»^(٥). و لم ينكر عليه أحد من الصحابة.

و أمَّا باقي الحسنات فقد يَبَيَّنَّا استكمالها فيها. و أمَّا ترك القبائح فلم ينقل عنه ﷺ ناقل^(٦) فعل قبيح بخلاف غيره؛ لِأَنَّهُمْ أسَلَمُوا بعد كفرهم.

و أمَّا بالاعتبار الثاني فلا شك في أن^(٧) عَلِيّاً ﷺ كان أَشَدَّ الناس حرصاً بعد رسول الله ﷺ على الإيمان. و كان يدعو الناس، و لم يَزَلْ محارباً مع رسول الله ﷺ. و كان النبي ﷺ يُنْفِذُهُ بِسُورٍ من القرآن إلى المشركين و يدعوهم إلى الإيمان^(٨). الثاني^(٩)؛ قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ ابْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا

١. انظر: سنن الترمذي ٥: ٣٠٦؛ تاريخ الطبري ٢: ٥٦.

٢. ليس في: ب، ج.

٣. انظر: المستدرک علی الصحيحین ٣: ١٣٦؛ تاريخ بغداد ٢: ٨١.

٤. انظر: كفاية الطالب ١٢٥.

٥. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣١؛ أنساب الأشراف ٢: ١٤٦؛ كنز الفوائد ١: ٢٦٥؛ ترجمة الإمام علي بن أبي

٦. ب: بأقل.

طالب ٥٣: ١.

٨. ب، ج: رسول الله.

٩. الف: أن.

٩. انظر: مستند أحمد بن حنبل ٥: ٥١١، ٣٣١؛ المستدرک علی الصحيحین ٣: ٥١؛ المناقب

للخوارزمي ١٦٤ - ١٦٥.

١٠. أي: الثاني من وجوه الصغرى و بيان أفضليته ﷺ.

وَأَنْفُسَكُمْ»^(١).

اتَّفَقَ النَّاسُ عَلَى أَنَّ^(٢) المراد بالنفس هاهنا هو عليّ^(٣) عليه السلام. ولا يريد اتِّحَادَ النَّفْسَيْنِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ، بَلِ المراد المساواة مطلقاً. والمساوي للأفضل الذي هو رسول الله ﷺ يكون - لا شك - أفضل.

وقد يمكن الاستدلال بهذا على ثبوت الولاية مطلقاً من غير توسط الأفضلية بأن نقول: إِنَّهُ مساوٍ لرسول الله ﷺ، فثبتت^(٤) له الولاية، كما ثبتت^(٥) لمساويه.

الثالث^(٦): ما نقل عنه عليه السلام في خبر الطائر نقلاً متواتراً أنه قال: «اللَّهُمَّ إِنِّي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَأْكُلُ مَعِيَ»، فجاء عليّ^(٧) عليه السلام. والمعني من محبة الله تعالى هو إرادة الثواب الزائد^(٨)، وذلك لَا يُسْتَحَقُّ إِلَّا بالعمل فيكون عمل عليّ^(٩) أكمل من عمل غيره، فيكون^(٩) أفضل.

الرابع: المواخاة^(١٠) لرسول الله ﷺ دالة على فضله على باقي الصحابة.

الخامس: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى يوشع في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه^(١١)، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب»^(١٢). وهذا دالٌّ على مساواته للأنبياء المذكورين، وقد كانوا هؤلاء أفضل الناس، فالمساوي^(١٣) لهم كذلك.

السادس: رُوي عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «عليّ خير البشر، فَمَنْ أَبَى

١. آل عمران: ٦١. ٢. ليس في: الف.

٣. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ١٨٥؛ المناقب لابن المغازلي ٢٦٣؛ المناقب للخوارزمي ١٠٨.

٤. ج: فثبت. ٥. ب، ج: فثبت.

٦. النسخ كلها: الثاني. ولا يساعد عليه السياق، فبدلناه بالثالث، وكذلك عملنا في الأرقام التالية.

٧. انظر: سنن الترمذي ٥: ٣٠٠؛ المناقب للخوارزمي ١٠٨؛ المناقب لابن المغازلي ٤٣٥.

٨. ب، م: + له. ٩. الف: + هو.

١٠. انظر: سنن الترمذي ٥: ٣٠٠؛ كفاية الطالب ١٩٢؛ الصواعق المحرقة ١٢٢؛ الغدير ٣: ١١٢، ١٢٤.

١١. م: + وإلى موسى في هيئته.

١٢. انظر: المناقب لابن المغازلي ٢١٢؛ المناقب للخوارزمي ٨٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٤.

١٣. الف: والمساوي.

فقد كفر»^(١).

السابع: روت عائشة أنها قالت: كنت عند رسول الله ﷺ، فأقبل عليّ ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «هذا سيّد العرب»، فقلت: يا رسول الله، ألسنّ سيّد العرب؟ فقال: «أنا سيّد العالمين وهذا^(٢) سيّد العرب»^(٣).

الثامن: ما روي عنه ﷺ أنّه قال لفاطمة ؓ: «إِنَّ اللَّهَ - تعالى - أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ أَطْلَاعَةً فَاخْتَارَ مِنْهُمْ^(٤) أَبَاكَ فَجَعَلَهُ نَبِيًّا، ثُمَّ أَطَّلَعَ^(٥) أَطْلَاعَةً ثَانِيَةً فَاخْتَارَ مِنْهُمْ^(٦) بَعْلَكَ»^(٧).
التاسع: روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «إِنَّ أَخِي وَوَزِيرِي وَخَيْرَ مَنْ أَتْرَكَهُ بَعْدِي يَقْضِي دِينِي وَيُنْجِزُ وَعْدِي: عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ»^(٨). وفي هذا دلالة على الإمامة من غير توسّط. وهذا الباب واسع، قد ذكر أصحابنا المتقدّمون فيه^(٩) أشياء كثيرة في كتبهم المطوّلة. وأما الكبرى فقد سلف من تقبيح^(١٠) تقديم المفضول على الفاضل.

الرابع^(١١): أنّه ﷺ ظهرت على يده معجزات كثيرة وادّعى لنفسه الإمامة، فيجب أن يكون صادقاً. أمّا ظهور المعجزات فكثرت مشهورة، وهي من وجوه:
أحدها: القوّة التي بلغ بها حدّاً عجز عن لحوقه أشدّ الناس، كقلع باب خيبر، وقال: «والله ما قلعت بقرّة جسمانيّة ولكن بقرّة ربّانيّة»^(١٢)، ودحوه الصخرة عن فم القليب مسافة بعيدة.

١. انظر: تاريخ بغداد ٧: ٦٢١؛ سير أعلام النبلاء ٨: ٢٠٥؛ كنز العمال ٦: ١٥٩.

٢. الف: و عليّ.

٣. انظر: الصواعق المحرقة ١٢٢؛ إحقاق الحقّ ٤: ٣٦ - ٤٣.

٤. م: منها. ٥. الف: + عليهم.

٦. م: منها.

٧. انظر: المناقب للخوارزمي ١١٢، ٣٥٣؛ المناقب لابن المغازلي ١٠١؛ المستدرک علی الصحیحین ٣: ١٢٩.

٨. انظر: المناقب للخوارزمي ١١٢؛ فرائد السمطين ١: ٦٠.

٩. ج: منه. ١٠. ب، ج: قبح.

١١. أي الرابع من الوجوه الدالّة على أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ عليّ ﷺ وقد ذكر ﷺ الثلاثة الأولى في أوّل هذا البحث.

١٢. انظر: إعلام الورى ٨٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢١.

و ثانيها: أَنَّهُ نقل عنه كلام الجِيتان له^(١) في فِرات الكوفة؛ و سَلَّمُوا عليه بإمرة المؤمنين إِلَّا الجِزِّيَّ، و المارماهي، و الزَّمار. فقال ﷺ: «أَنطَقَ اللَّهُ بِمَا سَبَّهَ»^(٢) [من السموك]^(٣) و أَصمت عَنِّي ما حَرَّمه و نَجَّسه و بَعَّده»^(٤).

و ثالثها: إخباره بالغيوب؛ كقوله: أُمِرْتُ أَنْ أَقاتِلَ النَّاكثِينَ و القاسطِينَ و المارقِينَ^(٥)، و قد حارب أصحاب الجمل، و معاوية، و الخوارج^(٦).

و قال يوم البيعة: يَأْتِيكُمْ من قبل الكوفة ألف رجل لا يَزِيدُونَ رجلاً و لا يَنْقُصُونَ رجلاً^(٧) و كان^(٨) آخرهم أُويس القرني^(٩).

و أخبر^(١٠) بِقَتْلِ ذِي الشَّذِيَّةِ^(١١)، و قال عن الخوارج لَمَّا عَبَرُوا النهر: «إِنَّه لَمَصْرُعُهُمْ»^(١٢) و مُهْرَاقُ دَمَانِهِمْ.

١. ليس في: الف، ج. ٢. ب: ما ظهر.

٣. أضافه من المصادر، و ليس في النسخ.

٤. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٤٧؛ إعلام الوري ١٨٢.

٥. انظر: إعلام الوري ١٧٢؛ المناقب للخوارزمي ١٧٦.

٦. عن أُمِّ سلمة، رضي الله عنها في حديث قالت: سمعت من رسول الله ﷺ قال: يا أُمُّ سلمة، اسمعي و اشهدي: هذا عليُّ أخي في الدنيا و الآخرة... يا أُمُّ سلمة، هذا عليُّ سيِّد المسلمين و إمام المتقين و قائد الفُرِّ المحجَّلين، و قاتل الناكثين و القاسطين و المارقين. قلت: يا رسول الله، مَنْ الناكثون؟ قال: الذين يبايعونه بالمدينة و ينكون بالبصرة. قلت: من القاسطون؟ قال: ابن أبي سفيان و أصحابه من أهل الشام. قلت: من المارقون؟ قال: أصحاب النهروان. انظر: إحقاق الحق ٤: ٩٩ نقلًا عن بتاييع المودة ٨١؛ الإرشاد للمفيد ١: ٣١٥.

٧. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣١٥؛ إعلام الوري ١٧٣.

٨. الف: فكان.

٩. أبو عمرو أُويس بن عامر القرنيُّ البجليُّ: سيِّد التابعين في زمانه و أحد الزهَّاد الثمانية. كان من حوارتي أمير المؤمنين ﷺ. شهد له رسول الله ﷺ بالجنة و لم يَزَّه و بَشَّر به أصحابه و أوصاهم به. شهد مع أمير المؤمنين ﷺ صَفَيْنَ و استشهد بها. و في سنة وفاته أقوال أخر. انظر: حلية الأولياء ٢: ٧٩؛ سير أعلام النبلاء ٤: ١٩؛ شذرات الذهب ١: ٤٦؛ بهجة الأملات ٢: ٣٦٣.

١٠. انظر: إعلام الوري ١٧٣؛ سير أعلام النبلاء ٨: ٢١٣.

١١. ذوالثديَّة: خرَّوص بن زهير البجليُّ السعديُّ الملقَّب بذي الخُوَيْصرة. شهد مع عليٍّ ﷺ صَفَيْنَ، ثمَّ صار من أشدَّ الخوارج عليه، فقتل بالنهروان. و له مع الرسول ﷺ قصَّة أمر فيها أصحابه بقتله و إن كان في الصلاة، فقام الثلاثة واحدًا بعد واحد، و ما فعلوا، ثمَّ أَراد عليٌّ ﷺ فما وجده. انظر: الكامل في التاريخ ٢: ٣٧؛

أسرار الإمامة ٤٩٦؛ الأعلام للزركلي ٢: ١٧٣. ١٢. الف: إنَّه أخبر لمصرعهم.

وأخبر^(١) بقتل الحسين عليه السلام، و موضع قتله^(٢) وكيفية محاربة^(٣) الأعداء له^(٤). وقال عن البراء^(٥): إِنَّ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقْتَلُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُهُ.

وأخبر جُوزَيْرِيَّة^(٦) بن مُسْهِرٍ بمقتله^(٧).

وقال لميثم^(٨): «تُوْخِذْ بعدي وتُصَلِّبْ وتُطْعَن بحربة فيبتدر مِنْخْرَاكَ وفُكْ دَمًا. وتُصَلِّبْ على باب عمرو بن حُرَيْث، عاشرَ عشرة أنت أقصرُّهم خَشْبَةً وأقربهم من المَطْهَرَةِ»، وأراه الخشبَةَ التي يصلب عليها^(٩).

ورابعها: إجابة دعائه^(١٠) (فإنَّه دعا)^(١١) على بُسر بن أُرْطَاة^(١٢) أن يسلبه الله عقله،

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٥؛ أعلام النبوة للماوردي ١٠٨.

٢. ب، ج، م: مقتله.

٣. الف: مقاتلة.

٤. ليس في: الف.

٥. البراء بن عازب هو الصحابي الأنصاري الخزرجي. غزا مع رسول الله ﷺ أربع عشرة غزوة، عاش إلى أيام مصعب بن الزبير بعد ما كان له فتوحات في عهد الخلفاء، وكان له أمانة الري زمن عثمان. فسكن الكوفة واعتزل الأعمال وتوفي بها سنة ٧٢ هـ. روي له ٣٠٥ أحاديث. ويقال إنه كتم حديث غدیر خَمَ فعمي. انظر ترجمته في: الإصابة ١: ١٤٢؛ أسد الغابة ١: ٢٠٥؛ تاريخ بغداد ١: ١٧٧؛ الأعلام للزركلي ٢: ١٤. وانظر أيضاً إخبار أمير المؤمنين عليه السلام بعدم انتصاره للحسين عليه السلام: إعلام الوري ١٧٧؛ سفينة البحار ١: ٦٦.

٦. جوزيرية بن مسهر العبدي الكوفي، كان من صلحاء أصحاب علي عليه السلام ومحبيه. نظر عليه إليه يوماً وهو يسير، فناداه: يا جوزيرية ألحق بي فإني إذا رأيتك هويتك. ثم حدثه بأمر سرّاً. وحديثه في ردّ الشمس على علي عليه السلام مشهور. قُتل صبراً في أيام زياد فإنه قُطِعَ يده ورجله ثم صلبه. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢٢؛ رجال الطوسي ٣٧؛ إعلام الوري ١٨٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢: ٢٩٠.

٧. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢٣؛ إعلام الوري ١٧٥.

٨. ميثم بن يحيى التمار الكوفي، صاحب أمير المؤمنين عليه السلام وكان من حوارثيه ومن أعظم الشهداء. قُتل بأمر عبيد الله بن زياد، وقصة قتله وقطع يديه ورجليه و صلبه معروفة. وفي اليوم الرابع من صلبه، اجتمع إليه الناس لحيثهم بالعجائب وما هو المكنون، فبعث ابن زياد من أنجم لسانه، فهو أول من ألجم وهو مصلوب. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢٣؛ إعلام الوري ١٧٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢: ٢٩١.

٩. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢٣؛ إعلام الوري ١٧٥.

١٠. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٢١.

١١. ليس في: ب، ج.

١٢. بُسر بن أُرطَاة العامري، كان رجلاً قاسي القلب، سفاكاً للدماء، من قواد معاوية بن أبي سفيان. بعثه في ثلاثة آلاف إلى الحجاز لقتل شيعة علي و نهب أموالهم، فلما انتهى إلى المدينة قتل بها ناساً من أصحاب علي عليه السلام، وكان فيمن قُتل ابنا عبيد الله بن عباس، فخرجت نسوة إليه و قلن: يا بسر! هؤلاء الرجال، فما بال الولدان؟ والله ما كانت الجاهلية تقتلهم. ولما أتى خبره علي عليه السلام دعا عليه و قال: اللهم اسلبه دينه وعقله،

فخولط.

و دعا على العيزار^(١) لما حلف أنه لا يرفع أخبار علي عليه السلام إلى معاوية: «إِنْ كُنْتُ كَاذِبًا فَأَعْمَى اللَّهُ بَصْرَكَ». فعمي بعد أسبوع.

و خامسها: أنه نقل نقلاً مشهوراً يبلغ درجة التواتر أنه رجعت الشمس له مرتين^(٢): مرة في حياة النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة، و مرة بعده عليه السلام بأرض بابل^{(٣)(٤)}. و سادسها: كلام الثُّعْبَان له، و هو أيضاً مشهور^(٥).

و سابعها: كلام الموتى له؛ فإنه نقل نقلاً مشهوراً أنه لما قصد العبور بالفرات قال لثُصِير: أَذْنُ إِلَى الْجَبَان و ناد: يَا جُلَنْدِي^(٦) أين العبور فنأدى نُصير فكلمه جماعة من الناس، فرجع إليه عليه السلام و أخبره بالقصة، فقال له: إرجع و قل: «يَا جُلَنْدِي بن كركرة، أين العبور؟»

خرف حتى لعب بخرنه. مات ذاهلاً العقل سنة ٨٦ هـ. انظر: تاريخ البيهقي ٢: ١٩٧، مروج الذهب ٣: ١٦٣. ١. الف: إغزاز، ب: الصرار. ج: العبران. و ما أثبتناه من: م، و من الإرشاد للمفيد ١: ٣٥١؛ مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٧٩؛ كشف الغمة ١: ٢٩٠.

٢. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٤٥-٣٤٦؛ إعلام الوري ١٨٠؛ الصواعق المحرقة ١٢٨.

٣. بابل من أشهر مدن الشرق القديم واقعة ما بين النهرين قرب الحلة. معجم البلدان ١: ٣٠٩. ٤. اشتهرت واقعة ردّ الشمس لعلي عليه السلام ليصلي صلاة العصر بعد أن فاتته، لأن النبي صلى الله عليه وآله كان نائماً و رأسه في حجر علي عليه السلام فلم يشأ أن يوقظه في تلك الحال. و في عدد من الروايات أن الإمام عليه السلام كان قد صلاها إيماءً ثم صلاها قائماً بعد ردّ الشمس له. و تجدر الإشارة إلى أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام قد احتج بهذه الفضيلة على أصحاب الشورى. انظر: كفاية الطالب ٣٨٦-٣٨٧؛ احتجاج الطبرسي ١: ١٦٦؛ إحقاق الحق ٥: ٥٢١-٥٢٦ نقلاً عن مصادر عديدة.

و حدث ردّ الشمس له عليه السلام مرة أخرى لما رجع مع أصحابه من قتال أهل النهروان، فحضرت صلاة العصر و هو في أرض بابل، فصاح المسلمون: يا أمير المؤمنين، وجبت صلاة العصر. قال: لا يحلّ لبيّ و لا لوصي نبي أن يصلي في هذه الأرض المخسوفة، و من أراد منكم الصلاة فليصل. فسار عليه السلام معه بعض أصحابه حتى قطع أرض بابل و غربت الشمس، فحينئذ دعا بردّ الشمس. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٤٦؛ المناقب لابن المغازلي ٩٦. ٥. انظر: الإرشاد للمفيد ١: ٣٤٨.

٦. و يقال فيه جلندب أيضاً. توجد القصة في: أسرار الإمامة ٤٨٧؛ مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٣٦. و في رواية أخرى: لما أرسل النبي صلى الله عليه وآله علياً إلى مدينة عمان في قتال الجلندي بن كركرة جرت بينهما حرب عظيمة ... و قتل علي الجلندي، و غرق في البحر منهم خلق كثير و قتل منهم كذلك و أسلم الباقيون، و سلم الحصن إلى الكندي غلام الجلندي الذي آمنه الإمام بأمر النبي صلى الله عليه وآله، و أسلم على يده و زوجه بابتة الجلندي، و أقعد عندهم قوماً من المسلمين يعلمونهم الفرائض. بحار الأنوار ٤١: ٧٧، ٢١١.

فرجع و نادى، فكلمه شخص واحد، فقال له: أين العبور؟ فقال المنادي: يا هذا، إن صاحبك قد عرف بموضعي ولي أحقاب^(١) سنين مدفون^(٢) ها هنا، كيف لا يعرف العبور؟ فرجع الى علي عليه السلام وأخبره^(٣) بذلك. ولأجل هذه القصة رجع نصير إلى الكفر واعتقد فيه عليه السلام الإلهية. والأخبار في ذلك أكثر من أن تُحصى^(٤).
وأما^(٥) ادعاء الإمامة لنفسه فهو منقول عنه نقلاً متواتراً.

الخاص^(٦): أن أبا بكر^(٧) والعباس^(٨) كانا كافرين فلا يصلحان للإمامة^(٩): أما الأولى فبالإتفاق. وأما الثانية فلقلوله تعالى وقد سأل إبراهيم عليه السلام ربّه أن يُلحق به بعض ولده في^(١٠) ما شرفه الله تعالى به من ثبوت الولاية على الناس: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١١)، نفى ثبوت الإمامة للظالم^(١٢)، وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.
السادس: أن الإمام لو كان غير علي عليه السلام كان ركوناً إلى الظالم. والتالي باطل بقوله^(١٣) تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾^(١٤)، فالمقدم مثله. وبيان الشرطية ما ثبت من ظلمهما قبل الإسلام.

السابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١٥) وهذا الدليل^(١٦) يُبنى على مقدمات:

١. جمع الحُثْب، والحُثْبَة ثمانون سنة. محيط المحيط ١٨١.
٢. ج: مدفونون.
٣. ب، ج، م: فأخبره.
٤. انظر: مؤداه في: مناقب آل أبي طالب، ٢: ٣٦٦.
٥. ليس في: الف.
٦. أي الخامس من الوجوه الدالة على أنه عليه السلام هو الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ.
٧. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢١٥.
٨. انظر: الشافي في الإمامة ٣: ١٣٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤١: أسد الغابة ٣: ١٦٥.
٩. هامش م: لأن من كفر بالله طرفة عين لا يصلح للإمامة؛ لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.
١٠. من م.
١١. البقرة: ١٢٤.
١٢. انظر: الكشف ١: ١٨٤؛ مجمع البيان ١: ٢٠٣.
١٣. م: لقوله.
١٤. هود: ١١٣.
١٥. المائدة: ٥٥.
١٦. انظر: الكشف ١: ٦٤٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤٧؛ كشف المراد ٢٨٩؛ شرح المواقف

إحداها: أَنَّ لفظة «إِنَّمَا» للحصر، ويدلّ عليه وجهان:
الأول: النقل عن أئمة اللغة^(١).

الثاني: أَنَّ^(٢) «إِنَّ» للإثبات و«مَا» للنفي. وبعد التركيب يجب بقاء هذه المعاني وإلاّ لزم التغيير^(٣) والنقل، وهو على^(٤) خلاف الأصل؛ فإمّا أن يجعل^(٥) النفي للمذكور والإثبات لغيره وذلك باطل قطعاً، وإمّا أن يكون بالعكس وهو المطلوب.
الثانية: أَنَّ المراد بالوليّ هاهنا: الأولى^(٦) بالتصرّف. والدليل عليه النقل عن أهل اللغة^(٧).

ومنه قوله ﷺ: أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل^(٨).
وقوله: «السلطان وليّ مَنْ لا وليّ له»^(٩)، وغير ذلك. وإذا كان يفيد «الأولى» وجب أن يكون حقيقة فيه، وإلاّ كان مجازاً، والأصل عدمه. وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا يكون حقيقة في غيره، وإلاّ لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل.
الثالثة: أَنَّ المراد بهذه الآية^(١٠) هو عليّ ﷺ. فنقول: لا شك أَنَّ المراد بهذه الآية ليس كلّ المؤمنين، لو جهين:
الأول: أَنَّهُ تعالى وصف «الأولى» بوصف غير حاصل بكلّ المؤمنين، فلا يكون الجميع مراداً.
الثاني: أَنَّهُ يلزم أن يكون الحاكم والمحكوم عليه واحداً، وذلك باطل. وإذا كان المراد بها البعض فهو عليّ ﷺ.

أما أولاً: فلأنّ الناس قائلان: منهم مَنْ جعلها عامّة، ومنهم مَنْ قصرها على عليّ ﷺ،

١. انظر: لسان العرب ١٣: ٣٦.

٦١١: لسان العرب ١٥: ٤٠٦-٤٠٧.

٢. ج: التغير.

٣. م: أن.

٤. الف، م: يحصل.

٤. م: على.

٦. الف: أولى.

٧. انظر: مجمع البيان ٢: ٢٠٩؛ لسان العرب ١٥: ٤٠٦-٤٠٧.

٨. انظر: المغني والشرح الكبير ٧: ٣٦؛ المناقب للخوارزمي ٢٦٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤٨.

٩. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٥٠ و ٦: ٤٧.

١٠. انظر: إعلام الورى ١٦٨؛ مجمع البيان ٢: ٢١٠.

فلو قصرناها على غيره كان^(١) ذلك خرقاً للإجماع^(٢).

و أما ثانياً: فلأنّ المفسرين اتفقوا على قصرها عليه عليه السلام.

و أما ثالثاً: فلأنّ الأئمة اتفقت على أنّ المراد هو علي عليه السلام، و اختلفوا^(٣):

فمنهم^(٤) من قال: إنّ كلّ المراد.

و منهم من قال: إنّ بعض المراد، فإذا أبطلنا العموميّة كان الإجماع دالّاً على إرادته منها

دون غيره.

فإن قيل: لا نسلم أنّ لفظة «إنّما» تفيد الاختصاص. و يدلّ عليه صحّة التأكيد،

فيقال^(٥): «إنّما جاء زيد وحده». و لو كان يفيد الاختصاص لكان ذلك تكريراً. و لأنّه يقال:

«إنّما الناس العلماء» فلا يفيد الاختصاص. و المجاز و الاشتراك^(٦) على خلاف الأصل.

قال أبو الحسين البصري: لفظة «إنّ» تفيد الإثبات لا النفي، و لفظة «ما» جعلت للتأكيد

فليس لها دلالة على الحصر.

سَلَّمنا ذلك، لكن لا نسلم أنّ لفظة «الوليّ» موضوعة للأولى.

سَلَّمنا ذلك^(٧)، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد^(٨) هاهنا الناصر؟

سَلَّمنا، لكن لا نسلم انحصرها في علي عليه السلام، و كيف يقال^(٩) ذلك و لفظة «الذين» لفظة

جمع؟

والجواب: أمّا إفادة «إنّما» الحصر^(١٠) فقد دللنا عليه.

قوله: إنّّه يؤكّد^(١١).

قلنا: لا دائماً؛ بل في موضع الاشتباه.

٢. الف: الإجماع.

١. الف: - كان.

٤. ب، ج: منهم.

٣. انظر: مجمع البيان ٢: ٢١١.

٥. م: يقال.

٦. في هامش الف: إن جعلناها في الاختصاص على سبيل الحقيقة و في عدمه لغير الحقيقة لزم المجاز،

و إن جعلناها مستعملة فيهما على سبيل الحقيقة لزم الاشتراك. و هما خلاف الأصل.

٨. م: + بها.

٧. من الف.

١٠. ب، ج: للحصر.

٩. ب: لا يقال.

١١. من: الف، و في ب، ج، م: قد يؤكّد.

سلمنا، لكن التأكيد إنَّما يستفاد منه فائدة المؤكَّد^(١)، و إلا لم يكن تأكيداً^(٢) و المؤكَّد دالاً على الاختصاص، و إلا لاستحال^(٣) تأكيده بما يفيد الاختصاص.

قوله: قد يستعمل في عدم الاختصاص؛ كقولنا: إنَّما الناس العلماء.

قلنا: ذلك استعمال على سبيل المجاز؛ لأنَّا قد بيَّنا كونه حقيقة في الاختصاص. فإن جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركاً، والأصل عدمه. وإن كان الأصل عدم المجاز أيضاً، إلا أنَّ الثاني أولى من الأول؛ ولأنَّه لا يجوز وضع المشترك بين المتناقضين، وإن كان المجاز جائزاً^(٤) فيه. و المجاز في قولنا: «إنَّما الناس العلماء» ظاهر؛ لأنَّ غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات، صحَّ سلب الإنسانية عنه مجازاً.

و قول أبي الحسين باطل بما بيَّناه. و المنع من وضع لفظة الولي^(٥) للأولى غير وارد؛ لأنَّه طعن في النقل مع حصول الاستعمال الكثير. و إرادة الناصر هاهنا باطلة^(٦)؛ لأنَّ^(٧) نصرة المؤمنين عامَّة بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^(٨) أوجب الولاية التي هي النصرة. و نحن قد بيَّنا أنَّ المراد بهذه الآية بعض المؤمنين. قوله: لا يجوز صرفها إلى عليٍّ عليه السلام.

قلنا: اسم الجمع قد يطلق على الواحد للتعظيم.

الثامن: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٩) أوجب الكون مع المعلوم منه الصدق. و لا يعلم الصدق من أحد إلا من المعصوم، فنكون مأمورين بالكون مع المعصوم، و لا معصوم إلا عليٍّ عليه السلام بالاتفاق.

التاسع: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١١)، فنقول: الله تعالى قد أمر بطاعة أولي الأمر^(١٢)، و لا يجوز أن يكون هو^(١٣) المؤمنون بأسرهم؛ لأنَّ

٢. ب، ج، م: + و لو لم يكن.

٤. ب: حائزاً.

٦. ليس في: ب.

٨. التوبة: ٧١.

١٠. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤١.

١٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤٥.

١. الف: المؤكَّدة.

٣. ب: لا استحالة.

٥. ب، ج: المولى.

٧. ب: لأنَّه.

٩. التوبة: ١١٩.

١١. النساء: ٥٩.

١٣. ج: هم.

الخطاب لهم، ويستحيل كون الشيء مطيعاً لنفسه، فوجب قصرها على البعض. وذلك البعض إما أن يكون هو المعصوم أو غيره. والثاني^(١) باطل؛ لأنَّ الناس لمّا^(٢) اشتركوا في جواز الخطأ استحال اختصاص بعضهم بالطاعة وبكونه أولى بالأمر، فلا بدّ وأن يكون معصوماً ولا معصوماً إلّا عليّ عليه السلام.

العاشر: الخبر المتواتر، وهو قوله عليه السلام يوم غدیر خمّ وقد رجع من حجّة الوداع: «معاشر المسلمين، ألسنُ أولى بكم من أنفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فمن كنتُ مولاهُ فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه واخذل من خذله وأنصر من نصّره، وأدرِ الحقُّ معه^(٣) كيف ما دار».

وهذا الخبر لم ينازع فيه أحدُ أئمة. أمّا المخالف فإنّه تأوّلوه، وأمّا المؤالف فإنّه قال بظاهره، فدلّ على قبوله مع أنّه متواتر^(٤).

إذا ثبت هذا فنقول: المراد بالمولى هاهنا: الأولى، وذلك لأنّ لفظة «مولى» قد يراد بها هذا المعنى، لقوله^(٥) تعالى: ﴿الَّذِينَ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾^(٦) وقول الأخطل:

فأصبحتُ مولاها من الناس كلّهم^(٧)

(ويقال للسيد)^(٨): مولى العبد، فيفهم العرب منه أنّه أولى به في التصرف. وهاهنا لمّا مهّد النبي ﷺ قاعدةً لنفسه هي أنّه أولى بالتصرف من كلّ واحد^(٩) من المسلمين بنفسه، ثمّ ذكر عقبيه هذا اللفظ الدالّ على هذا المعنى نحكم^(١٠) قطعاً بإرادته منه^(١١)، ولأنّ هذه اللفظة تفيد هذا المعنى. وقد يُعنى بها^(١٢) الناصر، وابن العمّ، والجار، والحليف، والمُعْتَق، والمُعْتَق^(١٣). ولا اختصاص لعليّ عليه السلام من بني هاشم بهذه الأوصاف. فلو لم يُرد الأوّل لكان عبثاً، ولأنّ الناس يعرفون ذلك ويقبح من الرسول ﷺ جمع الصحابة في ذلك الوقت

١. ب. م. والتالي. ٢. ب. إمّا. ٣. الف: مع عليّ.

٤. تواتر هذا الحديث يغني عن ذكر مصادره. وإليك بعضها: مسند أحمد بن حنبل: ١، ١١٨، ١١٩ و ٤: ٢٨١؛ سنن الترمذي: ٥: ٢٩٧؛ تاريخ بغداد: ١: ٣٥١.

٥. ج. كقوله. ٦. الحديد: ١٥.

٧. انظر: رسالة في معنى المولى للمفيد: ١٧. ٨. ب، ج. و تقول: السيد. ٩. ب، م. أحد.

١٠. النسخ: فنحكم. ١١. ليس في الف. ١٢. الف: به.

١٣. الف: + معاً.

الصعب وهم على طريق، ونصبُ الأحمال كالمنبر، ثم يقول: من كنتُ ابنَ عمِّه فعليَّ ابنُ عمِّه! أو من كنت جاره فعليَّ جاره! هذا لا يقوله محصل، فإذا، المراد هو الأولى بالتصرف. ولا معنى للإمامة إلا ذلك.

الحادي عشر: قوله ﷺ: «أنت مَنِّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي»^(١). وهذا خبر متواتر بين الناس تأوله الجمهور، وحمله المؤلف على المعنى الظاهر، فكان ذاك اعترافاً بقبوله.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنَّ المراد بـ«المنزلة» هاهنا جميع منازل هارون من موسى. وأنَّ من جملة المنازل ثبوت الولاية له لو عاش بعد موته.

بيان المقدِّمة: الأولى أنَّ المراد بـ«المنزلة» لا يجوز أن تكون منزلة واحدة، وإلاَّ لما صحَّ الاستثناء، ولأما هو دون الجميع^(٢) لعدم الأولوية، ولأنَّه يكون مجعلاً، ولأنَّ الناس قائلان، منهم من قال: إنَّ^(٣) المراد بهذا الحديث منزلة واحدة وهي ثبوت الخلافة له في حياته؛ كما في حقِّ هارون. ومنهم من أثبت جميع المنازل. والأوَّل باطل لما بيَّنا فيتحقَّق^(٤) الثاني، وإلَّا لزم خرق الإجماع.

وأما المقدِّمة الثانية فلأنَّ هارون ﷺ لو عاش لكان خليفة؛ لأنَّه قد كان خليفة في حياة موسى ﷺ فيجب استمراره، وإلَّا كان يلزم أن يكون خائناً في حياة موسى ﷺ وذلك محال. ولأنَّه كان^(٥) شريك موسى ﷺ في الرسالة فيجب طاعته عليهم بعد موت أخيه، ولأنَّه كان معصوماً فيجب أن يكون خليفة لعدم عصمة غيره حينئذٍ والأخبار في ذلك كثيرة مشهورة يبلغ مجموعها حدَّ التواتر.

واحتجَّ المخالف بوجوه

أحدها قوله ﷺ: اقتدُوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر^(٦).

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ١٧٠، ١٧٥؛ تاريخ بغداد ١١: ٤٣٢؛ المناقب لابن المغازلي ٣٦؛

٢. ب: الجمع.

المستدرک علی الصحیحین ٣: ١٠٩.

٥. ب: لو كان.

٤. ب: فتحقَّق.

٣. الف، م: - إنَّ.

٦. انظر: سنن الترمذي ٥: ٢٧١.

الثاني: قوله ^(١) عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون، ثمّ تصير ملكاً.
 الثالث: أنّه استخلفه في الصلاة ^(٢)، فيكون خليفته ^(٣) بعد موته.
 الرابع: إجماع الصحابة على إمامته.
 الخامس: أنّ عليّاً عليه السلام ترك المنازعة ^(٤)، ولو كان خليفته ^(٥) لتنازع.
 والجواب ^(٦) عن الأول: المنع من الحديث، مع أنّ بعضهم قد طعن فيه ^(٧). سلّمنا، لكن لا
 نسلم وجوب الاقتداء في كل شيء وإلاّ لزم التناقض، لاختلافهما في كثير من المسائل،
 ولأنّ الأمر بالاقتداء أمر بالمطلق فيكفي فيه المرّة الواحدة.
 وعن الثاني: الطعن أيضاً، مع أنّ هذين الحديثين من أخبار الآحاد لا يجوز الاستدلال
 بهما في هذه المسألة، ولا المعارضة للأخبار المتواترة في حقّ عليّ عليه السلام.
 عن الثالث: بالمنع ^(٨) من ذلك، بل المشهور عندنا وعند ^(٩) جماعة كثيرة من
 المخالفين ^(١٠) أنّ المستخلف إنّما كان عائشة، فلمّا سمع الرسول عليه السلام التكبير نهض معتمداً
 على الفضل بن العباس ^(١١) وعليّ عليه السلام حتّى أزاله عن مقامه ^(١٢).
 وعن الرابع: بالمنع من الإجماع ^(١٣)، وكيف يُدعى ذلك، وقد اتّفق الناس كافّة على
 امتناع جماعة من أكابر الصحابة عن البيعة؛ مثل عليّ عليه السلام والعبّاس وسعد بن عبادة ^(١٤)

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٢٠؛ أعلام النبوة للماوردي ٩١؛ الصواعق المحرقة ٢٥.
٢. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٧.
٣. الف: خليفة.
٤. انظر: شرح مواقف ٨-٦.
٥. ب: خليفة.
٦. الف: الجواب.
٧. انظر: الطعن في كلتا الروايتين: الشافي في الإمامة ٢: ١١٠-١١١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٥.
٨. الف: المنع.
٩. ليس في: ب.
١٠. الف: المخالف.
١١. هو الفضل بن العباس بن عبد المطلب، كان أكبر ولد أبيه، رجلاً وسيماً حسن الشعر أبيض. غزا مع النبي ﷺ مكة وحنينا، شهد غسل النبي ودفنه ﷺ. أخرج له في الصحاح ٢٤ حديثاً. توفي في البرموك، وقيل: عمواس سنة ١٨ هـ، وقيل: سنة ١٣ هـ. انظر: تقريب التهذيب ٢: ١١٠؛ سير أعلام النبلاء ٣: ٤٤٤؛ العقد الثمين ٥: ٤٤٧؛ شذرات الذهب ١: ٢٩.
١٢. انظر: الشافي في الإمامة ٢: ١٥٨ - ١٦١. و يوجد بعض القصّة في: الإمامة و السياسة ١: ٣؛ تاريخ الطبري ٢: ٤٣٩.
١٣. انظر: الشافي في الإمامة ٣: ٢٠٨ - ٢٠٩؛ نهاية الإقدام ٤٨٩.
١٤. أبو ثابت سعد بن عبادة بن ذكيم الأنصاري، كان نقيب بني ساعدة، شهد العقبة و مغازي رسول

وأبي سفيان^(١) وقيس بن عباد^(٢) والزبير والنعمان بن زيد^(٣) والمقداد^(٤) وسلمان^(٥) وأبي ذر^(٦)، وطائفة كثيرة^(٧).

الله ﷺ عدا بداراً، وقيل: شهدا أيضاً. وكانت راية الأنصار بيده يوم الفتح. لم يبايع أبا بكر وقُتل بهمين في الشام سنة ١٥، أو ١٦ هـ ودفن بحوارين. انظر: أسد الغابة ٢: ٢٨٣؛ الإصابة ٢: ٣٠؛ سير أعلام النبلاء ١: ٢٧٠. ١. أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية القرشي: كان رأس قریش وقادهم يوم أحد والخندق. أسلم شبه مكره بعد الفتح. وجرى منه ومن أبنائه فتن وهنات على الإسلام والمسلمين. مات سنة ٣١ وقيل ٣٢ هـ وله نحو من تسعين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ٢: ١٠٥؛ الإصابة ٥: ١٢٧؛ شذرات الذهب ١: ٣٧.

٢. أبو عبد الله أو أبو عبد الملك قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري: سيد الخزرج والأمير المجاهد، صاحب رسول الله ﷺ وابن صاحبه. كان بيده لواء النبي في بعض مغازيه. شهد فتح مصر وكان والياً عليها لعلي عليه السلام، وكان على مقدمة جيشه يوم صفين. توفي في آخر حكم معاوية سنة ٦٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣: ١٠٢؛ أسد الغابة ٤: ٤٢٤؛ الاستيعاب ٣: ١٢٨٩.

٣. النعمان بن زيد بن لوفان الأوسي الأنصاري: صحابي وأبو صحابي. شهد بدرًا، وخرج بعدها حاجاً فأسره أبو سفيان، وقال: لا أقبل منه فداء حتى يطلق محمد ابني عمراً، فخلّى رسول الله سبيل عمرو، وخلّى هو سبيل النعمان. وقيل: كان هذا في ابنه سعد بن النعمان. انظر: أسد الغابة ٥: ٢٥.

٤. المقداد بن عمرو بن ثعلبة القضاعي الكندي: وقع بينه وبين أبي شمر الكندي منازعة فضرب رجله، فهرب إلى مكة وحالف الأسود فتيّأه، فصار يقال له: المقداد بن الأسود. شهد بدرًا والمشاهد كلها. كان من السابقين الأولين. قال رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل أمرني بحب أربعة من أصحابي وأخبرني أنه يحبهم. فقيل: من هم؟ فقال: عليّ والمقداد وسلمان وأبو ذر. عاش نحواً من ٧٠ سنة، وتوفي سنة ٣٣ هـ. وقبره بالقيع. انظر: سير أعلام النبلاء ١: ٣٨٥؛ الاستيعاب ٣: ٤٥١؛ شذرات الذهب ١: ٣٩؛ حلية الأولياء ١: ١٧٢.

٥. أبو عبد الله سلمان المحمدي: كان اسمه قبل الإسلام يهود بن بوذخشان الفارسي. صحب النبي ﷺ وبلغ مرتبته في الإسلام، حتى قال ﷺ في حقّه: سلمان من أهل البيت. وأخبر أنه أحد الأربعة الذين يحبهم الله وأمر بحبهم: هو وعليّ وأبو ذر والمقداد. عاش طويلاً. مات في زمان عثمان في المدائن سنة ٣٥ أو ٣٧ هـ. انظر: أسد الغابة ٢: ٤١٧؛ السيرة النبوية لابن هشام ١: ٢٢٨؛ سير أعلام النبلاء ١: ٥٠٥؛ حلية الأولياء ١: ١٨٥ - ٢٠٨؛ تاريخ بغداد ١: ١٦٣ - ١٧١؛ أعيان الشيعة ٧: ٢٧٩.

٦. أبو ذر جندب أو برير بن جنداء الغفاري: أحد السابقين في الإسلام ومن نجباء أصحاب الرسول ﷺ تأخرت هجرته، فشهد ما بعد بدر من غزوات الرسول. كان رأساً في الزهد، قولاً بالحق لا تأخذه في الله لومة لائم. وقصته مع عثمان ونفيه إلى الريدة مشهورة. توفي ﷺ فيها سنة ٣٢ هـ. روى عنه أصحاب الصحاح ٢٨١ حديثاً. انظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٤٦؛ تاريخ الطبري ٤: ٢١٣؛ حلية الأولياء ١: ١٥٦؛ العبر ١: ٣٣؛ شذرات الذهب ١: ٣٩؛ تذكرة الحفاظ ١: ١٧.

٧. انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢: ٥٩؛ الكامل في التاريخ ٢: ٣٠٣؛ الاحتجاج للطبرسي ١: ٧٥.

و عن الخامس: بالمنع من ترك المنازعة، بل إنه نازع في ذلك^(١) الحال على حسب الإمكان^(٢). ولما لم يجد ناصراً ولا معيناً كانت المنازعة منه أقل.
ثم إننا نعارض ونقول: لو كان أبو بكر إماماً لما كان إماماً، فتكون إمامته باطلة لاستلزامها عدمها. و بيان الشرطية ما نقل عنه بالتواتر أنه قال يوم السقيفة: «أقيلوني، فلست بخيركم و عليّ فيكم»^(٣)، فلو كان إماماً لكان طلب^(٤) الإقالة من أعظم المعاصي. والعاصي لا يصلح للإمامة لما بيناه^(٥)، ولأنه نُقل نقلاً متواتراً عن عمر أنه قال: «كانت بيعة أبي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرّها»^(٦)، وذلك دالّ على أنه لم يستصلح للإمامة. وهذا باب طويل، أكثر الشيعة قد طوّلوا فيه، من أراد الوقوف عليه بالاستقصاء فعليه بكتبهم^(٧).

البحث السابع: في إمامة باقي الأئمة^(٨) الاثني عشر^(٩)

لنا في ذلك طريقان: عامّ وخاصّ. أمّا العامّ فما بيّنا من امتناع خلوّ الزمان من المعصوم، فنقول: الناس قائلان^(١٠) منهم من أوجب العصمة، فقصر الإمامة على هؤلاء الاثني عشر. ومنهم من لم يقل ولم يقصرها عليهم. فلو قلنا بوجوب العصمة مع القول بإمامة غيرهم كان ذلك قولاً لم يقل به أحد، وذلك باطل قطعاً.
و أمّا الخاصّ فالتنقل المتواتر بإمامة كلّ واحد واحد ينقله الشيعة، مع كثرتهم وتفرّقهم

١. م: تلك.

٢. في هامش م: ولهذا ترك الصوم والصلاة معهم ولم يحضر بينهم مدة ستّة أشهر، فلما ماتت فاطمة وخاف على نفسه كان منه ما كان.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤٢؛ إحقاق الحقّ ٨: ٢٣٩.

٤. الف، م: - طلب.

٥. ب، م: لما بيّنا.

٦. هامش م: تمام الحديث: فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه. وأبو بكر سمعها ونصبه بعد ذلك. انظر الحديث في: صحيح البخاري ٨: ٢٦؛ الملل والنحل ١: ٣٠.

٧. انظر: الشافي في الإمامة ٢: ١١٤؛ المغني ٢٠: ٢٢٣؛ الذخيرة في علم الكلام: ٤٦٩.

٨. ليس في: الف.

٩. انظر: كمال الدين ١: ٢٥٩؛ فرائد السمطين ٢: ١٤٧ - ١٥٠؛ إحقاق الحقّ ١٣: ٥٦.

١٠. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣.

في البلاد المتباعدة، خَلَفًا عن سلف عن كل واحد واحد.
ولأننا ننقل عن النبي ﷺ نقلاً يوافقنا فيه المخالف أن الأئمة بعده اثنا عشر خليفة^(١)، فنقول: كل من قال بهذه المقالة جعل الإمامة لهؤلاء الأئمة^(٢).
وأيضاً المعجزات المنقولة عن كل واحد واحد [منهم] مع ادّعائه الإمامة لنفسه دالّ على صدقه.

وأيضاً: ما روي عن النبي ﷺ من الأخبار التي تبلغ جملتها حدّ التواتر.
منها ما رواه سلمان الفارسي، قال: كنت بين يدي رسول الله ﷺ وهو مريض فدخلت فاطمة^(٣)، فبكت وقالت: يا رسول الله، أخشى الضيعة بعدك، فقال: يا فاطمة، أما علمت أن الله حتم^(٤) الفناء على جميع خلقه، وأن الله تعالى^(٥) أطلع إلى الأرض فاختار منها أباك، ثم أطلع ثانية فاختار منها زوجك، وأمرني أن أتخذه ولياً و وزيراً وأن أجعله خليفتي في أمّتي، فأبوك خير أنبياء الله، وبعلك خير الأوصياء، وأنت أول من يلحق بي من أهلي^(٦). ثم أطلع ثالثة فاختارك وولدي، فأنت سيّدة النساء والحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وأبناء بعلك أوصيائي إلى يوم القيامة. والأوصياء بعدي أخي عليّ والحسن والحسين، ثم^(٧) تسعة من ولد الحسين^(٨).

و روي عنه^(٩) أنه قال للحسين^(١٠): هذا ولدي إمام ابن إمام أخو إمام، أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم^(١١).

وعن جابر بن عبد الله^(١٢) قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١٣)، قلت: يا رسول الله، عرّفنا الله ورسوله، فمن أولو

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ٥: ٩٢؛ صحيح البخاري ٨: ١٢٧؛ إلهام الوري ٣٦١-٣٩٢.

٢. ب: ختم.

٣. ليس في: ب، م.

٤. م: و.

٥. ج: أهل بيتي.

٦. انظر: كمال الدين ١: ٢٧٠؛ المسلك في أصول الدين ٢٧٤؛ ترجمة الإمام علي بن أبي طالب ١: ٢٣٩.

٧. انظر: مقتل الحسين للخوارزمي ٢١٢؛ الطرائف ١٧٤.

٨. أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري: صحابي وابن صحابي، شهد ١٧ غزوة مع النبي ﷺ، وكان مع الإمام علي^(١٤) بصقياً. وهو آخر من مات من أهل العقبة من أصحاب النبي ﷺ. كانت وفاته بالمدينة بعد سنة ٧٠ هـ. انظر: تهذيب التهذيب ٢: ٤٢؛ سير أعلام النبلاء ٣: ١٨٩؛ تذكرة الحفاظ ١: ٤٣؛ شذرات الذهب ١: ٨٤.

٩. النساء: ٥٩.

الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟

فقال عليه السلام: «هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين بعدي، أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين»، ثم عدّ تسعة من ولد الحسين عليه السلام^(١). والأخبار في ذلك كثيرة بالغة مبلغ التواتر^(٢).

البحث الثامن: في كلام كلّي في الغيبة

طوّل أصحابنا في هذا الباب، ونحن نقصر هاهنا على المهمّ منه، فنقول: قد بيّنّا أنّه لا يجوز خلوّ الزمان من معصوم. ولا شكّ في أنّه غير ظاهر، فيجب أن يكون مستتراً. ولأنّا قد بيّنّا بالتواتر، النصّ من رسول الله ﷺ بوجوده وتعيّنه^(٣) وغيبته. وأما^(٤) استبعاد الخصم بقاء مثل هذا الشخص هذا العمر ضعيف؛ لأنّه لا شكّ في إمكانه، والوقوع مستفاد من الأدلّة التي ذكرناها. وكيف يستبعد ذلك مع ما وجد في قديم الزمان من^(٥) تطاول الأعمار أضعاف ذلك^(٦). لا يقال: استتاره مفسدة لا يجوز فعلها^(٧) من الله تعالى، ولا منه لعصمته^(٨)، فهو غير موجود.

لأنّا نقول: لا نسلم أنّ^(٩) استتاره مفسدة، بل فيه مصلحة خفية لا نعلمها نحن؛ إمّا من الخوف على نفسه، أو لأمر آخر غير معلوم لنا على التفصيل. ومن أراد التطويل في هذا الباب فعليه بكتب أصحابنا رحمهم الله^(١٠).

١. انظر: إعلام الورى ٣٧٥ - ٣٧٦.

٢. انظر: الكافي ١: ٥٢٥ - ٥٣٥؛ إعلام الورى ٣٦١ - ٣٩٢.

٣. الف: وبتعيّنه. ب: ج: و تعيّن.

٤. الف: في.

٥. ذكر بعض المعترّين في: الفصول العشرة للمفيد ٩٤؛ كمال الدين ١: ٥٥٥؛ أسرار الإمامة ١٠١، ١٠٩.

٦. ليس في: الف.

٧. ليس في: الف.

٨. ب: بعصمته.

٩. انظر: كتاب الغيبة للطوسي؛ الغيبة للنعماني؛ إعلام الورى ٣٩٣ - ٤٣٦.

البحث التاسع: في بقیة الكلام في هذا الباب

مسألة: يجب الإقرار بإمامة الاثني عشر^(١) في كل وقت. والجاحد لواحد منهم غير مؤمن، وإن لم يخرج عن الإسلام. ويدل عليه النقل المتواتر عنهم^(٢) أن^(٣) من أنكر واحداً من الأحياء فقد أنكر الأموات.

و بالنقل عن الرسول ﷺ قال: «يا علي، أنت والأئمة من^(٤) بعدي من أنكر واحداً منكم^(٥) فقد أنكرني».

مسألة: الأئمة^(٦) أفضل من الملائكة؛ لأن طاعتهم أشق لوجود المعارض، وهو الشهوة والغضب مع قهره بالقوة العقلية.

ولقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^(٧)، والمراد بالآل هاهنا الذرية المعصومون^(٨)؛ لخروج غيرهم عنه قطعاً.

ولقوله ﷺ: «يا علي، أنا منك وأنت مني»^(٩). ومحمد ﷺ أفضل من الملائكة، فعلي^(١٠) كذلك.

ولأننا قد بينّا في قوله: «وَ أَنفُسَنَا وَ أَنفُسَكُمْ»^(١١) أن^(١٢) المراد به^(١٣) المساوي لرسول الله ﷺ، وهو علي^(١٤). والمساوي للأفضل يكون أفضل قطعاً.

مسألة: فاطمة^(١٥) معصومة، ويدل عليه القرآن والسنة.

أما القرآن فقوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^(١٦)، وهي من جملتهم.

١. انظر: الأخيرة في علم الكلام ٥٠٢. ٢. ليس في: الف.

٣. ب، ج: - من. ٤. الف: منهم.

٥. انظر تفصيل الحديث في: كمال الدين ١: ٤١٣.

٦. الف: والأئمة. ٧. آل عمران: ٣٣.

٨. انظر: مجمع البيان ١: ٤٣١.

٩. انظر: مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٠٤؛ المناقب لابن المغازلي ٢٢٤.

١٠. انظر: مجمع البيان ١: ٤٥٢ - ٤٥٣؛ إحقاق الحق ٥: ٩١.

١١. آل عمران: ٦١. ١٢. ليس في: الف.

١٣. م: - به. ١٤. الأحزاب: ٣٣.

وَأَمَّا السَّنَةُ فَقَوْلُهُ ﷺ: «فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، يُؤْذِنُنِي مَا يُؤْذِيهَا»^(١). ولو صدر عنها الذنب لكان أذاها واجباً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

مسألة: الملائكة معصومون، لقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَبِأَمْرِهِمْ خَوْفٌ يَوْمَهُمْ﴾^(٢).

و لقوله سبحانه: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾^(٣)، وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

و لأنّ صدور الذنب إنّما يكون بتعلّق الشهوة والغضب^(٤). وهم منزّهون عن ذلك.
مسألة: المحارب لعلّي ﷺ لا يستمى مؤمناً، ويستحقّ العقاب الدائم؛ لقوله ﷺ: «حَرْبُكَ يَا عَلِيَّ حَرْبِي وَسِلْمُكَ سِلْمِي»^(٥)، وقوله ﷺ: «حَبَّكَ يَا عَلِيَّ حَسَنَةٌ»^(٦) لا تضرّ معها سيئة، وبغضك يا عليّ سيئة لا تنفع معها حسنة»^(٧)، ولا يخرجون بذلك عن الإسلام.

١. هكذا في المصادر وفي النسخ: يؤذيها ما يؤذي. انظر: مسند أحمد بن حنبل ٤: ٥؛ إحقاق الحق ١٠: ١٨٧ - ٢٠٦؛ إلهام الوري ١٥٦.
٢. التحريم: ٦.
٣. الأنبياء: ٢٠.
٤. في الف: + به.
٥. انظر: المناقب لابن المغازلي ٥٠: إحقاق الحق ٦: ٤٤، بتقديم وتأخير.
٦. انظر: المناقب للخوارزمي ٧٦.
٧. انظر: نفس المصدر.

المنهج التاسع: في المعاد، وفيه مباحث

[البحث الأول]: [في إمكان المعاد]

اختلف الناس^(١) في أنّ العالم هل يصحّ عدمه أم لا؟ فقالت^(٢) طائفة بامتناعه من حيث إنّّه واجب الوجود، وقد سلف منّا بطلان هذا.

وقال قوم: إنّّه يصحّ عدمه، واختلفوا:

فذهب قوم إلى أنّه يمتنع عدمه بغيره^(٣) من حيث إنّّه مستند إلى علّة واجبة قديمة، ودوام العلّة يستلزم دوام المعلول، وقد سلف منّا أيضاً بطلان هذا الرأي.

وقالت طائفة أخرى: إنّّه يصحّ عدمه بالنظر إلى ذاته وغيره وهم جمهور المتكلمين، لكن بعضهم قال: إنّّه لا يعدم، وبعضهم قال: إنّّه لا بدّ من عدمه^(٤).

وقد احتجّت الفلاسفة^(٥) بأنّ العلّة التامة أزليّة على ما سلف، فالعالم أزليّ يستحيل عدمه، ولأنّ الزمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده، وذلك يستلزم وجود الشيء حال عدمه.

و الجواب عنهما بالمنع من إيجاب العلّة وقد تقرّر ذلك، وبالمنع من كون التأخّر

١. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٤. ٢. ب، ج: لغيره.

٣. الف: فقال.

٤. انظر جميع الأقوال في: أصول الدين للبغداديّ ٦٦: تهافت الفلاسفة ٧٤، ١١٠؛ مقاصد الفلاسفة

٢٠٦: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٤؛ سه رساله شيخ اشراق ١١٥.

٥. انظر: سه رساله شيخ اشراق ١٠٠؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٧٣ - ١٧٤؛ كتاب الأربعين

في أصول الدين ٢٧٩.

بالزمان.

والدليل على إمكان العدم أن العالم ممكن، والممكن^(١) قابل للعدم وإلا لكان واجباً، أما أنه ممكن فلحدوثه المستدعي لاتصافه^(٢) بالعدم والوجود المستدعي لقبولهما، ولأنه مركّب وكثير.

وأما أن الممكن قابل للعدم فظاهر. هذا بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى الغير فلا نقول: العالم مستند إلى القادر المختار لما مرّ، والقادر يجوز أن يفعل فعلاً وعدمه، وذلك يفيد^(٣) المطلوب.

ونقل عن الكراميّة^(٤) القول بوجوب أبدية العالم بعد حدوثه^(٥)؛ لأنّ عدمه لا يكون بالفاعل؛ لأنّ الإعدام ليس بأثر؛ لأنّه إن كان وجودياً لم يكن عدم الفعل، بل يكون إيجاد الضدّ العالم، وإن كان عدمياً لم يستند إلى المؤثر، لأنّه لا فرق بين قولنا: لم يؤثّر، (و بين قولنا):^(٦) أثر^(٧) العدم. وإلّا لزم وقوع الامتياز في العدميات. ولا بالضدّ؛ لأنّ انتفاء الأوّل شرط في حدوث الثاني، فلو علّل به دار، ولأنّ التضادّ من الجانبيين، فلا أولويّة لانتفاء أحدهما بالآخر.

لا يقال^(٨): الحادث أولى؛ لأنّه متعلّق السبب، ولأنّه يلزم اجتماع الوجود والعدم لو عدم، ولأنّه يجوز أن يكون أجزاؤه أكثر. لأنّا نقول: الباقي متعلّق السبب أيضاً.

والثاني إنّما يلزم لو قلنا: إنّه يوجد ثمّ يُعدم حال وجوده، وليس كذلك، بل نقول: إنّ الباقي يمنعه من الدخول في الوجود.

والثالث: مبنيّ على اجتماع المثلين^(٩)، ولا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط؛ لأنّ شرط العرض الجوهر، فلو شرط به دار.

٢. ب. ج. اتّصافه.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٢١٩ - ٢٢٠.

٦. ليس في: الف.

٨. انظر: تلخيص المحصل ٢٢٠ - ٢٢١.

١. الف: فالممكن.

٣. ليس في: الف.

٥. الف: وجوده.

٧. الف: أثره.

٩. انظر: تلخيص المحصل ٢٢١ - ٢٢٢.

والجواب: إنَّ الإعدام يجوز استناده إلى الفاعل. وقوله: «إن كان عديمًا لم يبقَ فرق بين قولنا: لم يؤثّر وبين قولنا: أثر العدم»، ممنوع. ويجوز أن يكون بطريان الضدّ، ويكون الحادث أولى، من غير أن يعرف وجه الأوليّة.

مسألة: القائلون بأنَّ العالم^(١) لا يُعدم فسّروا الإعادة بجمع الأجزاء بعد تفريقها؛ جمعاً بين الأدلّة العقلية والشواهد النقلية. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو عدم لما صحّت إعادته. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ ما عُدِم لم يبقَ له هويّة يشير العقل إليها، فلا يصحّ عليها الحكم بإمكان العود. ولأنّه لا يتميّز عن مثله لو وُجد. ولأنّه لو أُعيد لأعيد مع الوقت، لأنّه من جملة مشخصاته. ولأنّه من جملة الممكنات فيكون مبتدأ مُعاداً. ولأنّه لو أُعيد لزم تخلّل النفي بين الشيء الواحد، وذلك غير معقول^(٢).

و أمّا بطلان التالي فلما يأتي من وجوب الإعادة.

و احتجّ المخالف بأنّه لو استحال إعادته لزم انتقاله من الإمكان إلى الامتناع.

و اعترضوا؛ على الأوّل بأنّ القول بعدم صحّة الحكم على المعدوم قول بصحّته وذلك تناقض.

و على الثاني بأنّ التميّز^(٣) في الخارج لا يستدعي^(٤) التميّز عندنا. و على الثالث بأنّه إنّما يكون مبتدأ لو وُجد^(٥) مع الوقت المبتدأ^(٦)، وذلك محال.

و استحدث بعض المتأخّرين حجّةً على صحّة إعادة المعدوم، هي القياس على التذكّر، بأن قال: تصوّر بعد زواله و عوده في الذكر يكون واحداً^(٧).

والجواب عن حُجَّتِهِم^(٨) أنّها مغالطة؛ و ذلك لأنّ الحكم بامتناع العود إنّما هو حكم بامتناع الوجود المقيّد بكونه بعد العدم. و ليس الامتناع هاهنا^(٩) للذات و لا لأمر عارض مفارق لها، بل هو لأمر لازم للماهيّة، و هو كونها بعد العدم. و لا يلزم من ذلك الانتقال من

١. انظر: تلخيص المحصل ٢٢٠.

٢. ب: معلوم.

٣. الف: التمييز.

٤. ب: يستدعي.

٥. الف: الوجود.

٦. في الف زيادة: في ذلك الوقت.

٧. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٢.

٨. الف: حججهم.

٩. ب، ج: هنا.

الإمكان إلى الامتناع. وعسى أن يكون قد سلف في بعض كلامنا ما يناسب هذا ممّا يوضحه.

مسألة: قد ذهب قوم إلى أنّ إعدام العالم إنّما هو بتفريق أجزائه، وهذا قد مضى. وقال آخرون: إنّ الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى عدمها لم يفعل البقاء. وهذا قول الكعبيّ وبشر، إلّا أنّ الكعبيّ قال: البقاء قائم بالباقي، وبشر يقول: البقاء قائم لا في محلّ.

وقال أبو عليّ وأبو هاشم وأتباعهما: إنّ الله تعالى يفعل معنى هو الفناء يكون ضدّاً للجواهر يعدم به^(١).

وقال النّظام: إنّ الأجسام غير باقية، فإذا أراد الله تعالى عدمها لم يوجد لها بعد عدمها^(٢).

وكلّ هذه المذاهب منحرفة عن سنن الصواب. أمّا قول الكعبيّ وبشر فلما سلف من بيان أنّ البقاء ليس زائداً على الذات إلّا في المعقوليّة.

وأمّا قول أبي عليّ وأبي هاشم فلما مضى من إبطال الفناء، ولأنّ الفناء إنّ فني لذاته لم يوجد، أو لسبب تسلسل.

وأمّا قول النّظام فباطل بالضرورة. والحقّ عندي أنّ الإعدام يستند إلى الفاعل^(٣) المختار.

مسألة: يمكن خلق عالم آخر^(٤)، لقوله تعالى: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٥)، ولأنّه لو استحال خلق العالم الآخر لذاته لاستحال خلق هذا العالم؛ لأنّه مماثل له، وحكم المثلين^(٦) واحد، وإن كان لا لذاته فهو المطلوب، وللإجماع.

احتجّوا باستحالة الخلأ على استحالة خلق آخر. والملازمة وجوب كرية العالم، ولأنّ

١. انظر: جميع الأقوال في: تلخيص المحصل ٢٢٢.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٢١١.

٣. ب: + على.

٤. انظر: مجمع البيان ٤: ٤٣٥.

٥. يس: ٨١.

٦. ج: المتماثلين.

الأرض الثانية حاصلة في وسط العالم الثاني بالطبع. وهي خارجة عن وسط العالم الأول بالطبع، فيتضاد^(١) مقتضى الطبيعة الواحدة، هذا خلف^(٢).

والجواب عن الأول: أنه مبني على مقدمات ضعيفة سلفت.
و عن الثاني: أنه غير عام^(٣). ولأننا نخصّص أحدهما بأحد الوسطين كاختصاص الجزء الأرضي بأحد المكانين.

مسألة: التكليف منقطع. لنا: العقل والنقل.
أما العقل فلأنّ لولا ذلك لزم الإلجاء^(٤)، أو فعل^(٥) القبيح من الله تعالى، واللازم بقسميه باطل. بيان الشرطية: أنه إما أن يصل كلّ مستحقّ إلى ما يستحقّه^(٦) فيلزم الأول، أو لا يصل فيلزم الثاني^(٧).

لا يقال: ينتقض بالحدود، وبأنه ﷺ كان يأمر المشرّك بالإسلام، فإن لم يفعل قتّله.
لأننا نقول: الحدود غير ملجئة؛ لأنّ الفاعل^(٨) يجوز أن لا يعلم بحاله، فلا يكون علمه بالحدّ إلجاء.

وأما الأسير فإنّه إنّما أسلم إلجاءً، ولا يستحقّ بذلك الإسلام^(٩) والثواب. والفائدة فيه أنه قبل إسلامه لا يسمع أحكام المسلمين، فلمّا أسلم إلجاءً دخل في زمرة المسلمين وعرف أحكامهم^(١٠)، وانتقل من حال الاضطرار إلى حال الاختيار.
وأما السمع فلأنّ ذلك معلوم من دين محمّد ﷺ.

١. الف: فيضاد.

٢. انظر: كشف المراد ٣١٥.

٣. هامش ج: لأنّه يدلّ على امتناع عالم مثل هذا العالم، ولا يدلّ على امتناع مطلق العالم.

٤. الف: إلجاء

٥. ب: وفعل.

٦. الف: يستحقّ.

٧. انظر: المغني ١١: ٥١٦؛ الذخيرة في علم الكلام ١٤١.

٨. هامش ج: أي فاعل الفعل الذي يوجب الحدّ.

٩. ليس في: الف.

١٠. ب: أحكامه.

البحث الثاني: في وجوب المعاد

هذا البحث يتمشى على قواعد المعتزلة دون الأشاعرة، وذلك لأننا نقول: لو لم يجب المعاد قبح التكليف. والتالي باطل، فالمقدم مثله. والشرطية ظاهرة؛ لحصول الظلم حينئذٍ، وكون التكليف عبثاً. هذان المقامان لما أنكرهما الأشاعرة بطل هذا الفرع عندهم^(١).

مسألة: اتفق المسلمون على إثبات المعاد البدني. ونازعهم الأوائل^(٢) في ذلك. والدليل^(٣) على ثبوته أنه ممكن، والصادق أخبر بثبوته فوجب الجزم به. أما إمكانه فلاه تعالى قادر على كلّ مقدور، عالم بكلّ معلوم، وذلك يستلزم إمكان الإعادة، إما بمعنى جمع الأجزاء إن قلنا باستحالة إعادة المعدوم، أو بمعنى إيجادها مرة ثانية إن قلنا بجوازها.

وأما الإخبار بالثبوت فضروري من دين الأنبياء ﷺ. والمنكرون لذلك قالوا: إن المنقول متأول ولا استبعاد في ذلك؛ فإن آيات التشبيه كثيرة مع أنكم قد تأولتموها. ثم استدّلوا على الامتناع بوجوه^(٤): أحدها: أن العالم دائم الوجود على ما مرّ، فالحشر باطل. الثاني: أن الجنة والنار إن كانتا في هذا العالم لزم التناسخ، وإن كانتا في عالم الأفلاك لزم الخرق عليها، وإن كانتا في آخر لزم الخلأ. الثالث: قد يختلف الشخص بالسّمْن والهزال، وعلى تقدير إعادته على أي حال كان يلزم عقاب غير العاصي وإثابة غير المطيع. الرابع: إذا أكل الإنسان آخرَ فإن أعيد المأكول إلى الأكل ضاع المأكول، وإلا ضاع الآكل.

الخامس: القول بإعادة البدن يستلزم القول^(٥) بإعادة المعدوم. واللازم باطل على ما

٢. انظر: المحصل ٣٢٧؛ تلخيص المحصل ٣٧٨.

١. انظر: تلخيص المحصل ٤٥٢ - ٤٥٣.

٤. انظر: المحصل ٣٤١؛ تلخيص المحصل ٣٩٤.

٣. الف: الدليل.

٥. من الف.

مرّ، فالملزوم مثله. بيان الشرطية: أنّا إمّا أن نقول بعدم البدن فاللازم حاصل، وإمّا أن لا نقول به فلا بدّ من القول بتفريق أجزائه وإعدام الأعراض التي باعتبارها كان يسمّى بدنًا، فإذا^(١) أعيد فلا بدّ من إعادة تلك الأعراض المعدومة، وذلك يستلزم القول بإعادة المعدوم.

والجواب: أمّا تأويل النقل فباطل؛ لأنّ التأويل إمّا يكون في اللفظ المحتمل، أمّا في اللفظ الذي يعلم بالضرورة إرادة المعنى منه فإنّه يستحيل تأويله.

وأمّا الوجوه العقلية^(٢) فالجواب عن الأوّل منها: أنّ المنع قائم في دوام العالم وقد بيّنّا ضعفه، ولو سلّم ذلك فإنّه لا ينافي القول بالإعادة؛ لأنّ العالم هو ما سوى الله تعالى، وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطاً في الإعادة اتفاقاً، فالقول بالأبدية لا ينافي القول بالحرش.

وعن الثاني: لم لا يجوز وجودها في هذا العالم؟ والتناسخ ممنوع. ولو سلّمنا ذلك، لكن القول بامتناع الخرق والخلاّ قد سلف بطلانه.

وعن الثالث: الحقّ في ذلك أنّ الأجزاء الأصلية التي لزيد لا تزيد ولا تنقص. وعن الرابع قريب من هذا، فإنّ الأجزاء الأصلية لأحدهما فاضلة بالقياس إلى الآخر. وعن الخامس: أنّ إعادة المعدوم إمّا يلزم على تقدير إعادة تلك الأعراض بعينها. وأنّ تلك الأعراض داخلية في قوام الشخص، وهما ممنوعان خصوصاً على رأي الأشاعرة؛ فإنّهم يقولون باستحالة بقاء الأعراض^(٣)، فكيف تكون معتبرة في الشخص الباقي؟

مسألة: لم يثبت بالدليل القطعيّ إعدام الأجزاء ثمّ إعادتها^(٤)، بل قد ثبت عدم انتفائه على ما سلف من رأينا فيه.

والقائلون بوجوب الإعدام احتجّوا بآيات:

٢. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٤.

٤. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٦.

١. ب، ج: فإن.

٣. انظر: أصول الدين للبغدادي ٥٠.

منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١).
 ومنها قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾^(٢)، جعل الإعادة كالابتداء^(٣). ولما كان
 الابتداء إنمّا هو الوجود^(٤) بعد عدم الصرف فكذلك الإعادة.
 ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(٥)، وإنمّا كان أولاً^(٦) لأنّه موجود لا موجود
 سواء، وكذلك^(٧) إنمّا يكون آخراً بهذا المعنى.
 وهذه الآيات غير دالة على المقصود قطعاً^(٨).
 وتأويل الأولى: أنّ الهلاك هو الخروج عن حدّ الانتفاع. والأجسام - إذا تفرقت
 أجزاؤها ودمت^(٩) أعراضها - غير مُنتفَع بها.
 وأيضاً: الممكن بالنظر إلى ذاته هالك، فإنّه إنمّا يوجد بسببه.
 وأيضاً: التخصيص بالدليل العقليّ الدالّ على الإعادة. وامتناع إعادة المعدم ثابت
 غير مُنافٍ لهذا النصّ.

وتأويل الثانية: أنّ التشبيه مطلقاً لا يستلزم التساوي من كلّ وجه.
 وعن الثالثة: أنّه أوّل بحسب الاستحقاق، وآخر بحسبه، على أنّ التخصيص جائز إذا
 قام عليه دليل.

وأيضاً «الآخر»^(١٠) لا يمكن حمله هاهنا على ظاهره؛ فإنّه إذا أعدم الخلق ثمّ أسكن
 أهل الجنّة الجنّة، وأهل النار النار فإنّه لا يخرجهم منها أبداً. فلا يكون آخراً بالمعنى الذي
 كان به أولاً. وقد حمل «الأوّل» هاهنا على كونه مبدأً لكلّ شيء، و«الآخر» على كونه
 غاية لكلّ شيء.

مسألة: عذاب^(١١) القبر^(١٢) والميزان، والصراط، وإنطاق الجوارح، وتطايير الكتب

٢. الأنبياء: ١٠٤.

٤. الف: للوجود.

٦. ب، ج: الأوّل.

٨. ليس في: ب.

١٠. ج: الأجزاء.

١٢. هامش الف: + والنار.

١. القصص: ٨٨.

٣. انظر: نفس المصدر.

٥. الحديد: ٣.

٧. الف: فكذلك.

٩. ب: عدمت.

١١. ب، ج: عقاب.

أمور^(١) ممكنة^(٢)، وقد أخبر الصادق بثبوتها فوجب الجزم بها.
مسألة: قال الجبائي وأبو الحسين والأشعري^(٣): إن^(٤) الجنة والنار مخلوقتان الآن.
وقال أبو هاشم والقاضي^(٥) عبد الجبار: ليستا^(٦) بمخلوقتين الآن^(٧). والأوّل هو^(٨)
الحق؛ لقوله تعالى^(٩) ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّبِينَ﴾^(١٠) ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(١١). والإعداد حقيقة في
الوجود^(١٢).

وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾^(١٣).
قالوا: لو كانت لهلكت^(١٤)؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١٥). وليس^(١٦)؛
لقوله: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾^(١٧).

ولقوله: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(١٨). وإنّما يكون لو كانت في حيّزهما^(١٩).
ولعدم فائدتهما الآن.
والجواب (عن الأوّل)^(٢٠): المراد من الهلاك استفادة الوجود من الغير، فهو بذاته هالك.
وعن الثاني: أنّ المراد بقدر^(٢١) عرض السماوات والأرض وتكون خارجة
عنهما^(٢٢).

وعن الثالث: أنّ فيه مصلحة خفيّة.

-
- | | |
|---|------------------------------|
| ١. الف: حق. | ٢. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٧. |
| ٣. الف: الأشعري. | ٤. من: الف. |
| ٥. من: الف. | ٦. ب، ج: الجنة والنار ليستا. |
| ٧. انظر: أصول الدين للزبدوي ١٦٥؛ قواعد العقائد للغزالي ٢٢٤؛ شرح تجريد العقائد ٣٩٢. | |
| ٨. من: الف. | ٩. ليس في: ج، م. |
| ١٠. آل عمران: ١٣٣. | ١١. البقرة: ٢٤. |
| ١٢. ب، ج: الموجود. | ١٣. غافر: ٤٦. |
| ١٤. ب، ج: لعدم. | ١٥. القصص: ٨٨. |
| ١٦. هامش الف: أي ليس بهالك. | ١٧. الرعد: ٣٥. |
| ١٨. آل عمران: ١٣٣. | |
| ١٩. يريد أنّ هلاك المتحيّز بهلاك الحيّز، فدوام أكلها دليل على عدم كونهما موجودين في حيّز السماوات والأرض. | ٢٠. ليس في: ب. |
| ٢١. ب: بقدره. | ٢٢. ليس في: الف، م. |

مسألة: المكلف إما مستحقّ العوض على الله تعالى أو على غيره، أو يكون يستحقّ عليه العوض^(١). وهؤلاء يجب إعادتهم عقلاً.

أما الأول: فلانتفاء الظلم في حقّه تعالى.

وأما الثاني: فلو جوب الانتصاف عليه.

وأما الثالث: فكذلك^(٢) بعينه.

وأما الكفار وأطفال المؤمنين فإنّه يجب إعادتهم سمعاً، إذ لا خلاف بين المسلمين في ذلك، ولا دليل عقليّ يدلّ على إعادتهم. وأما المستحقّ للثواب فإنّه يجب إعادته عقلاً؛ لوجوب وصول الحقّ إليهم. والسمع دالّ على ذلك أيضاً.

وأما ما عدا هؤلاء فإنّه لا يجب إعادته.

البحث الثالث: في كلام الأوائل في هذا الباب

قالوا^(٣): النفوس باقية على ما مرّ. ولا بدّ لها من سعادة وشقاوة، وذلك لأنّها ذات قوّتين^(٤) نظريّة وعملية. والناس بحسب قوّتهم النظرية على أقسام^(٥):

الأول: أصحاب العقائد البرهانية المطابقة اليقينية، وهؤلاء أصحاب السعادة الأبدية.

الثاني^(٦): أصحاب العقائد المطابقة المستندين إلى التقليد، والأولى بهؤلاء السلامة.

الثالث: أصحاب العقائد الغير المطابقة، وهؤلاء أصحاب الشقاوة الأبدية؛ لأنّهم مشتاقون غير واصلين، ولا مشغولين عمّا^(٧) هم مشتاقون إليه.

قيل: إنّه في حياتهم الدنيا غير معذبين^(٨)؛ لاعتقادهم حصول العلم لهم، فبعد المفارقة إن جاز زوال هذا الجزم عنهم جاز زوال الجزم بتلك العقائد، وإلّا بقوا على

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٤٥ - ٢٤٨؛ تمهيد الأصول ٢٣٦.

٢. ج: فلذلك.

٣. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٤٢٩؛ تلخيص المحصل ٤٦٨.

٤. الف، م: قوّتي. ٥. انظر: المباحث المشرقية ٢: ٤٢٩ - ٤٣٢.

٦. الف، والثاني. ٧. كذا في النسخ، والظاهر: بما.

٨. ب، ج: متعدّبين.

غفلتهم ولم يتعذّبوا.

أجيب عنه: بأنّ تعذّب^(١) هؤلاء، من حيث إنهم في حياتهم الدنيا كانوا يرجون الوصول بعد المفارقة، فلما انتهوا إلى الغاية فقدوا ما رجّوا الوصول إليه، فحصل لهم التعذّب^(٢) بفقدان ما رجّوا الوصول إليه.

الرابع: أصحاب النفوس الخالية من الاعتقادات الحقّة والباطلة^(٣). وقد اضطربوا في أمر هؤلاء.

فمنهم: من ذهب إلى أنّها تفتنى وإلاّ لزم تعطيلها؛ إذ لا سبب لسعادتها ولا لشقاوتها، ولا معطل في الطبيعة. وذكر الشيخ أنّ الأليق بهؤلاء التعلّق بجسم^(٤) من الأجسام البخاريّة أو الفلكيّة يكون موضوعاً لتخيّلاتهم إلى أن يفضي بهم التعلّق إلى حصول الكمال أو ضده، فيفارقون. وهذان المذهبان باطلان على رأيهم.

أمّا الأوّل: فلا اعتقادهم بقاء النفس.

وأمّا الثاني: فلكون النفس متعلّقة بجسم بعد أن كانت متعلّقة بآخر، وهذا قريب من^(٥) التناسخ^(٦).

وأمّا بحسب قوّةهم العمليّة فعلى أقسام:

الأوّل: الكامل في الأخلاق الفاضلة، وهؤلاء أصحاب السعادة أيضاً.

الثاني: صاحب الأخلاق الرديئة، وهؤلاء معذبون^(٧) عذاباً منقطعاً بسبب تعلّقها بالجسمانيّات ومفارقتها لها.

الثالث: أصحاب النفوس الخالية عنهما، والكلام فيه قريب ممّا مرّ.

مسألة: قالوا^(٨): اللذة إدراك الملائم^(٩). وهذا مستفاد من الاستقراء المفيد لليقين.

١. الف: تعذيب. ٢. الف: التعذيب.

٣. انظر: المباحث المشرقيّة ٢: ٤٣٢. ٤. ب: الجسم.

٥. ب: عن. ٦. انظر: إلهيات الشفاء ٤٣٦ - ٤٣٢.

٧. ب، ج، م: متعذبون.

٨. انظر: قواعد العقائد للطوسي ٢٣: قواعد المرام ١٥٥: كشف المراد ١٩٣: شرح المواقف ٤٧٨.

٩. الف: ملائم.

وكما أنَّ الإدراك متفاوت لا تقع على معانيه بالتساوي، فكذلك اللذة. وكما أنَّ الإدراك يتفاوت باعتبار نفسه؛ فكذلك يتفاوت باعتبار متعلّقه.

إذا تقرّر هذا فنقول: المدرك بالآلة الجسمانية إن كان ملائماً لها كان ذلك الإدراك لذّة؛ كالمدرّك بقوّة الذوقيّة الحلاوة، و المدرك بقوّة البصريّة الأشياء المستحسنة، وكذلك باقي القوّة.

و المدرك بالقوّة الوهميّة إن كان^(١) ملائماً لها كان ذلك هو اللذة؛ كمن يتصوّر الغلبة^(٢) ولو في أمر خسيس.

و المدرك بالقوّة العقلية يكون لا شك لذّة أيضاً.

قالوا: وهذه اللذة أقوى من غيرها^(٣)؛ لأنّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الإدراك إلى الإدراك، و المدرك إلى المدرك. ولما كان المدرك بالقوّة الجسمانية إنّما هو الأمور الظاهرة كالسطوح والألوان، و المدرك بالقوّة العقلية هو حقائق الأشياء، و تفاصيلها، و تميّز^(٤) بعضها من بعض، كالأجناس من الفصول. كان هذا الإدراك أقوى من ذلك.

و أيضاً فمدرك القوّة العقلية هو واجب الوجود تعالى و غيره من الأمور الباقية، والطبايع الدائمة بخلاف مدرك القوّة الجسمانية. فمدرك الأولي أشرف، فاللذة فيه أتمّ، وكذلك الألم العقليّ يكون أشدّ من الألم الجسمانيّ.

مسألة: قالوا: العقاب للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن على نهمة^(٥). و هذا النوع من العقاب إنّما يحصل للنفس بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها.

و أمّا العقاب البدنيّ فلا يستتكر وجوده، فإنّ التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن؛ لنفعه في أكثر الأشخاص. و الإيقاع بذلك التخويف بتعذيب العاصي تأكيد للتخويف، و مقتضى لازدياد النفع، فهو أيضاً حسن. و هذا العقاب إنّما هو شرّ بالقياس إلى ذلك المعذب، و إن كان نافعاً في حقّ أكثر أشخاص النوع. و لا يلتفت إلى الجزئيّ؛ كما لا

٢. ب: العلية.

١. ب، ج: كان ذلك.

٤. ب، ج: تمييز.

٣. انظر: الإشارات و التنبيهات ٣: ٣٤٧.

٥. الف، م: نهمة. و في هامش الف: نهمة أي كثر أكله. و النهمة: مصدر بمعنى كثرة الأكل و إفراط الشهوة فيه بحيث لا تمتلئ عينه و لا يشبع. انظر: محيط المحيط ٩٢١.

يلتفت إلى الجزء فيقطع^(١) العضو ليسلم البدن.

قيل: على هذا، القول بالقَدَر ينافي هذين العُذرين^(٢).

أُجيب عنه: بأنَّ^(٣) القَدَر المراد به هاهنا وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثِّرة، لا يُعنى به أنَّه لا فاعل ولا مؤثِّر^(٤) إلاَّ الله تعالى. وهذان العُذران موافقان لقواعدهم؛ لأنَّهم يقولون باستناد الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته. وكلاهما مستندان^(٥) إلى أسبابهما، ومن أسباب إرادة فعل الخير: التخويف. فوقع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب. وهذا لا ينافي القَدَر؛ فإنَّ جميع ما في القَدَر معلَّل عندهم.

٢. ج، م: القدرين.
٤. الف: + ولا مقدَّر.

١. الف: فينقطع.
٣. الف: + هذا.
٥. الف: مستند.

المنهج العاشر: في الوعد والوعيد، وفيه مباحث

مقدمة؛ المستحقّ بالأفعال سبعة^(١):

المدح، وهو القول الكاشف عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه.
والذمّ، وهو القول الكاشف عن اتّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك، فقول المسلم للمسلم: «يا مسلم»، مدح؛ لقصده إلى ارتفاعه. وقول اليهوديّ له ليس بمدح. وقول المسلم لليهوديّ: «يا يهوديّ» ذمّ، بخلاف قول^(٢) اليهوديّ.
والتعظيم، وهو كلّ قول أو فعل أو ترك يكشف عن ارتفاع حال الغير إذا قصد به ذلك.
والاستخفاف^(٣)، وهو كلّ قول أو فعل يكشف عن اتّضاعه مع القصد.
والتواضع، وهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.
والتواضع، وهو الضرر المقارن للإهانة.
والشكر، و^(٤) هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

البحث الأوّل: في بيان وجه استحقاق هذه الأمور

أمّا المدح والتعظيم فيستحقّان بوجوه ثلاثة: فعل الواجب، والمندوب، والإخلال بالقبائح.

١. ب، ج: ستّة. وفي هامش م: فيصير المعدود سبعة لاستّة.

٢. ليس في: الف. ٣. ب: والاستحقاق.

٤. ب: - و.

وَأَمَّا الذَّمُّ والاستخفاف فيستحقان بفعل القبيح والإخلال بالواجب. والثواب يستحقّ بما يستحقّ به التعظيم والمدح إذا كان مكلفاً به.

والعقاب يستحقّ بما يستحقّ به الذَّمُّ والاستخفاف^(١).

والشرط في استحقاق ما يستحقّ بالمدح والتعظيم. والثواب أن يفعل الواجب لوجه وجوبه أو لوجوبه وهما متلازمان، وأن يترك القبيح لقبحه، فإنّ الفاعل للواجب رياءً أو لغرض^(٢) دنياويّ غير مستحقّ لهما.

والشرط^(٣) في استحقاق الذَّمُّ والاستخفاف أن يمكنه التحرّز من فعله لقبحه أو لأنّه إخلال بواجب، وهذا أيضاً شرط في استحقاق العقاب.

والفاعل للقبيح والمخلّ بالواجب مستحقّ للذَّمُّ والاستخفاف، سواء علم قبحه أو أنّه إخلال بواجب، أو تمكّن من العلم بذلك. وهاهنا شرط آخر في استحقاق الثواب وهو المشقّة بما^(٤) يستحقّ به الثواب.

مسألة: نقل عن المشايخ^(٥) قبل أبي هاشم أنّ الإخلال لا يستحقّ به شيء لكونه عديميّاً، وإنّما يستحقّ بفعل الضدّ أعني ترك القبيح أو ترك الواجب الذي يحصل عنده الإخلال بهما. وأمّا^(٦) أبو هاشم وأصحابه وأبو الحسين البصري^(٧)، فقد ذهبوا إلى أنّه صالح للعلّة في الاستحقاق. قالوا: والدليل عليه أنّنا نعلم حُسن المدح والذَّمُّ بالإخلال بالقبيح والواجب، وإن لم نعلم فعل الضدّ الذي يشيرون إليه؛ كما أنّنا نعلم حسن المدح والذَّمُّ بفعل الواجب^(٨) والقبيح.

وأزعم أصحاب المذهب الأوّل أبا هاشم^(٩)، كونه تعالى يستحقّ من المدح ما لا نهاية له؛ لأنّه لا يفعل من^(١٠) القبيح ما يقدر عليه، وكذلك الواحد ممّا إذا لم يفعل من الجهالات

١. ب: والاستحقاق. ٢. ب: لغير غرض.

٣. ب: واشترط. ٤. الف: ممّا.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٣٨؛ شرح المقاصد ٥: ١٢٩.

٦. الف: - أمّا.

٧. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٣٥؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٩١؛ شرح المقاصد ٥: ١٣٠.

٨. ب: أو. ٩. انظر: المغني ١١: ٥١٤ و ١٤: ٣٠٩.

١٠. ليس في: الف.

ما لا نهاية له.

و أُلزم أبو هاشم أصحاب المذهب الأول أن لا يستحقَّ الله^(١) تعالى الذمَّ إذا لم يفعل الثواب، وإنما الشرط أن يكلف لغرض الثواب.

والإلزامان غير^(٢) واردين. أمَّا الأول: فإنَّ عنواناً به أنَّه تعالى^(٣) يُمدح^(٤) بأنَّه لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح، فهو ممدوح بذلك، وإنَّ عنواناً به أنَّه لا^(٥) يفعل من الأقوال ما لا نهاية له لم يلزم؛ لأنَّ الأول كافٍ في مدحه بذلك. والواحد ممَّا إنَّما لا يستحقُّ المدح على أن لا يفعل الجهل؛ لأنَّه لا يدعوه الداعي إلى أن يفعله ولا يخطر بباله منه إلَّا اليسير، فلا يستحقُّ المدح إلَّا على ذلك.

و أمَّا الثاني: فلاَّه تعالى^(٦) لو لم يفعله لكان عالماً في الأزل بأنَّه لا يفعله، فيفوت غرض التعريض بالتكليف فيقبح التكليف.

مسألة: المطيع يستحقُّ بطاعته الثواب. وقد خالف في ذلك الأشاعرة بأسرهم، وأبو القاسم الكعبي^(٧).

لنا: إنَّ التكليف مشقَّة يقبح فعلها من غير عوض. وذلك العوض إنَّ صحَّ الابتداء بمثله^(٨) كان توسُّط التكليف عبثاً. فهو عوض مستحقُّ الابتداء به، وذلك هو الثواب؛ لأنَّه عبارة عن النفع المستحقُّ المقارن للتعظيم.

لا يقال: نمنع كونه عبثاً على تقدير صحَّة الابتداء به، وذلك لأنَّ النفع المستحقَّ أثر^(٩) عند العاقل من^(١٠) النفع المفضَّل به؛ لما في الثاني من الغضاضة. فلعلَّ الله تعالى قصد بالتكليف إيصال النفع إلى المكلف على وجه لا يكون عليه فيه غضاضة. ولأنَّ^(١١) نعم الله تعالى^(١٢) كثيرة، وهي أجلُّ النعم من الإيجاد والإحياء والإقدار وغير ذلك،

١. من الف. ٢. ليس في: ب.

٣. الف، ج: - تعالى.

٤. الف: من يُمدح.

٥. من الف، وباقي النسخ: - لا.

٦. ب: ج، به.

٧. ب: ب، عن.

٨. ب: ب، عن.

٩. الف: - تعالى.

١٠. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٨؛ البراهين في علم الكلام ٢: ١٤٤.

١١. ب: أثر.

١٢. م: لأن.

فيجب أن يكون الشكر في مقابلتها أعظم الشكر، وذلك هو العبادة. ولا شك أن مَنْ أنعم على غيره، فَشكره، فإنَّ الشاكر لا يستحقَّ بذلك الشكر شيئاً.

وأيضاً يلزم أن مَنْ مات مرتداً يُثاب ثوابَ المؤمن. و التالى باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن فعل الطاعة السابق إن كان سبباً لاستحقاق الثواب مطلقاً وجب بقاؤه بعد الردّة؛ لأنَّ الإحباط باطل على ما سيأتي. وإن كان سبباً بشرط الموافقة لزم أن يحصل المعلول حال عدم العلة، لا حال وجودها.

لأنَّ نجيب عن الأوّل بأنَّ نعم الله تعالى ^(١) لا يخلو منها أحد. ومع ذلك فإنَّ أحداً من العقلاء لا يجد في نفسه غضاظة من تلك النعم، والعلم به ضروريّ.

و عن الثاني: أن تكليف العبد الشكر بالعبادة عقيب النعمة عليه قبيح، ولهذا فإنَّ العقلاء يذمّون مَنْ كلّف غيره الشكر على نعمة أنعمها عليه، وقالوا: إنّه قد أبطل نعمته ^(٢).

و عن الثالث: أن الشرط ليس هو الموافقة، بل هو الاستمرار على فعل الطاعة، والموافاة دليل على ذلك الاستمرار.

مسألة: اتفق أهل العدل على استحقاق العاصي العقاب بمعصيته، و خالفهم في ذلك الأشاعرة ^(٣).

ثم اختلف العدليّة ^(٤)، فقالت المعتزلة والزيديّة والقائلون بالوعيد: إن العلم به عقليّ. وقالت المرجئة ^(٥) و من وافقها من ^(٦) الإماميّة: إن العلم به سمعيّ ^(٧).

١. ليس في: ج، م. ٢. الف: نعمه.

٣. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٩٠: البراهين في علم الكلام ٢: ١٤٦.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦١٩ - ٦٢١.

٥. قال صاحب الحور العين: ليس من كور الإسلام كورة إلّا والمرجئة غالبون عليها إلّا القليل منها، ستوا بهذا لأنهم يرجؤون أي يؤخّرون أمر أهل الكبائر إلى الله تعالى. والمعتزلة كانوا يلقّبون كلَّ مَنْ خالفهم في القدر مرجئاً، وتسرب كثير من عقائدهم إلى أهل السنة. قال الشهرستاني: ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه: مرجئة السنة. ومن أصنافهم مرجئة القدرية ومرجئة الخوارج، والغيلانية أصحاب غيلان الدمشقيّ وهو الذي أحدث القول بالقدر والإرجاء، وقيل: إن أول من وضع الإرجاء أبو محمد الحسن بن محمد بن الحنفية وألف رسالة في الإرجاء، وقيل فيه غير ذلك. انظر: الحور العين ٢٠٣: الملل والنحل ١: ١٢٦: المقالات والفرق ١٣١.

٦. م: و الإمامية.

٧. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٥٠٤: تلخيص المحصل ٤٦٥.

احتجّت المعتزلة^(١) بأنّ العاقل إذا علم أنّه تعالى كلّفه، و علم أنّه حكيم، عَلِمَ أنّه يريد لفعله. و المريد للفعل من غيره فاعل لما يقرب الفاعل من ذلك الفعل، و يبعده عن^(٢) تركه. و العقاب من الأسباب المقرّبة للعبد إلى الفعل فهو واجب في حكمته تعالى. و أيضاً: أوجب علينا أفعالاً؛ فإمّا أن يكون إيجابها لأجل النفع فيها و هو باطل بالنوافل، أو لأنّ في تركها ضرراً و ذلك هو المطلوب.

قالت المرجئة^(٣): لمّ لا يكون العقاب مشتملاً على وجه من وجوه القبح، و معه لا يمكن الجزم بوجوبه؟

و المعتزلة^(٤) ينفون هذا بأنّ وجوه القبح معلومة لنا^(٥)؛ لأنّنا مكلفون باجتنابها، و هي بأسرها منفيّة هاهنا.

تذنيب: الثواب و العقاب إنّما يستحقّان على الله تعالى؛ لأنّه تعالى^(٦) هو المكلف لا غير، و هو الذي جعل هذه الأفعال شاقّة، و هو تعالى المختصّ بالقدرة على إثابة المكلف دائماً، و كان^(٧) الاستحقاق عليه تعالى.

و حكى قاضي القضاة^(٨) عن الشيخ أبي عليّ أنّ العقاب قد يستحقّ من غيره تعالى، كما في القصاص لوليّ الدم، و هو عقوبة.

و هذا ضعيف؛ لأنّ القصاص إنّما وجب شرعاً للمصلحة لا من جهة العقل. و لهذا إذا تاب القاتل و اعتذر لا يسقط عنه القصاص، و لأنّ وليّ الدم لا مضرة عليه في قتل وليّه فكيف يكون هو المستحقّ للعقوبة دون الأجنبيّ؟

مسألة: اختلفوا في العلم بدوام الثواب و العقاب^(٩)، فقالت المعتزلة. إنّهُ عقليّ، و ذهبت المرجئة إلى أنّه سمعيّ.

١. انظر: تلخيص المحصل ٣٤٥. ٢. الف: من.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٢٢-٦٢٣؛ أصول الدين للرازيّ ١٣٠.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦١٦. ٥. ليس في: الف، م.

٦. ليس في: ب، ج. ٧. ب، ج: فكان.

٨. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٢٢-٦٢٣؛ المغني ١٣: ٥٣٥.

٩. انظر: كشف المراد ٣٢٥.

احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أنَّ العلم بدوام الثواب والعقاب أدعى إلى فعل^(١) الواجب وترك القبيح، فيكون أدخل في باب اللطف، فيكون واجباً.

الثاني: أنَّ المدح والذمَّ دأمان، فيكون الثواب والعقاب كذلك. بيان الشرطيّة: أنَّ المدح والذمَّ معلولا للطاعة^(٢) والمعصية، وهما لا شكَّ في دوامها. فالعلتان كالدائمتين، فالمعلولان الآخران أعني الثواب والعقاب دائمان.

الثالث: أنَّ التفضّل الدائم قد يستحسن. فلو لم يستحقّ الثواب على الدوام لكان التفضّل الدائم أثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان لا يحسن التكليف تعريضاً له، بل الأولى أن يكون قبيحاً؛ لأنَّ وجه حُسن التكليف هو أنَّه تعريض لمنافع لا طريق إليها إلاّ التكليف؛ فلو كان طريقاً إلى ما فوقه لكان التكليف قبيحاً.

اعترضت المرجئة^(٣) على الأول بأنَّ العلم بجهة الحُسن لا يقتضي الوجوب؛ لجواز اشتماله على نوع مفسدة، وقد مضى هذا.

و على الثاني أنَّه كما قد يحصل الحُسن والقبيح^(٤) الموجبان للمدح والذمَّ ولا يحصل الثواب والعقاب، كما في حقِّ الله تعالى؛ فلم لا يجوز حصول الحُسن والقبيح^(٥) الموجبان للمدح والذمَّ، ولا يحصل دوام الثواب والعقاب في حقِّ العبيد؟ و على الثالث أنَّه قد يحسن التكليف؛ لأنَّ للنفع المستحقَّ مزية على المتفضّل به، فجاز أن يختار المكلف التكليف^(٦) لتلك المزية، وقد يمكن الجواب عن هذه.

البحث الثاني: في مسائل تتعلّق بالثواب والعقاب

مسألة: يجوز توقّف الثواب على شرط؛ لأنَّ العارف بالله تعالى مطيع لا يستحقّ ثواباً إلاّ بشرط المعرفة بالنبي ﷺ، والنظر في معجزته.

٢. ب: للطاعة.

١. ج: الفعل.

٣. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٢٧٥ - ٢٨٠.

٥. ب، ج: لقيح.

٤. ج: القبح.

٦. ب: لتكليف.

لا يقال: الثواب إنما يستحقّ بالإيمان الذي هو معرفة الله^(١) تعالى ومعرفة رسوله، فلا يلزم أن يكون جزء الإيمان الذي هو معرفة الله^(٢) تعالى سبباً في الاستحقاق. سلّمنا، لكن يجوز أن يقال: إنّه عارف و لكنّه لا يستحقّ ثواباً؛ لجواز أنّه^(٣) لم يوقع المعرفة على وجه القربة أو لم يوقعها^(٤) لوجه وجوبها.

سلّمنا، لكن لو توقّف استحقاق الثواب على شرط لجاز توقّف استحقاق المدح على شرط. و التالي باطل؛ لأنّ العقلاء يمدحون على فعل الطاعة من غير تأخير. و بيان الشرطيّة: أنّ المقتضي لاستحقاق الثواب و المدح هو الطاعة، فلو لم تكفّ الطاعة في استحقاق الثواب لم تكفّ في استحقاق المدح.

لأنّا نقول: كما يستحقّ الثواب على مجموع الإيمان فكذلك يستحقّ على أجزائه؛ لأنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء له مدخل في التأثير؛ (لأنّ من)^(٥) عرف الله تعالى و مات فإنّه يستحقّ الثواب.

قوله: لا يستحقّ ثواباً لأنّه لم يوقعها على وجه القربة.

قلنا: وقوع المعرفة على وجه القربة ممتنع؛ فإنّ من لا يعرف الله تعالى لا يتقرّب إليه. قوله: لم يوقعها لوجه وجوبها.

قلنا: وجه^(٦) الوجوب في المعرفة هي أنّها دافعة للضرر الحاصل من الخوف. و لا شكّ أنّ من خاف من ترك المعرفة فإنّه يفعلها لدفع ذلك الضرر.

و أيضاً وجه وجوب المعرفة ليس له مدخل في الاستحقاق؛ لأنّ وجه الوجوب إمّا جلب النفع أو دفع الضرر^(٧)، و من فعل الواجب لهذين لم يستحقّ المدح، بل يذمّ العقلاء. و لأجل ذلك اتّفقت العدليّة بأسرهم على^(٨) أنّ من فعل لأجلهما^(٩) لم يستحقّ الثواب.

١. ليس في: ب.
٢. ب، ج: معرفته.
٣. ب: + لو.
٤. الف: يواقعها.
٥. ب، ج: و لأنّ كلّ من.
٦. ليس في: الف.
٧. انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٣٥ - ٢٣٦؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٩٥.
٨. الف: - على.
٩. الف: لأجلها.

قوله: المدح معلول الطاعة، فلا يتوقّف^(١) الثواب [على شرط].
قلنا: أين دليل الملازمة؟ ولا استبعاد في كون أحد المعلولين مشروطاً دون الآخر.
وأيضاً: فإنّه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر، فالتوقّف لأحدهما على شرط
أولى؛ فإنّه تعالى يستحقّ المدح بالواجب ولا يستحقّ الثواب.
مسألة: اختلفت المعتزلة^(٢) في اشتراط الموافاة^(٣) في الثواب والعقاب.
فقال بهما^(٤) مشايخ بغداد وأنكره الباكون. والقائلون بالموافاة اختلفوا:
فمنهم من قال: لا يثبت الاستحقاق بهما إلّا في الآخرة، وهو إذا وافى العبد بالطاعة
سليمةً إلى دار الآخرة.

ومنهم من قال: بل يثبت في حال الموت وهو إذا وافى العبد بهما إلى الموت.
ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة، وهو^(٥) إذا كان معلوم
الحكيم^(٦) منه أنّه لا يحبط الطاعة إلى حالة الموت، أو لا يندم على^(٧) المعصية إلى حالة
الموت.

واحتجّ المشترطون^(٨) بأنّ ثواب الإيمان دائم؛ فلو لم يتوقّف على الموافاة لكان
المرتدّ إمّا أن يستحقّ العقاب الدائم^(٩) مع استحقاق دوام الثواب وهو باطل^(١٠)، أو يكون
أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب.

واحتجّ النافون بأنّ حُسن المدح والذمّ على الطاعة والمعصية غير متوقّف؛ فكذا
الثواب والعقاب.

١. ب: ولا يتوقّف.

٢. انظر: أوائل المقالات ٨٣؛ المعتمد في أصول الدين ١٩٠ - ١٩١.

٣. الموافاة هي ما يكون عليه الإنسان في آخر عمره وخاتمته، وعلى ذلك يعلّق وعده ووعيده ورضاه
وسخطه ولايته وعداوته. المعتمد في أصول الدين ١٩٠.

٤. الف: بها. ٥. ب، ج: أنّه.

٦. ب، م: الحكم.

٧. الف: ولا يقدم على. وفي الهامش: ولا يندم عن.

٨. انظر الأقوال بعضها في: شرح الأصول الخمسة ٦٤٣.

٩. ليس في: ب. ١٠. ليس في: ب، ج.

مسألة: اعلم أنه يُطلق على الذنب أنه صغير وأنه كبير، إمّا على الإطلاق أو باعتبار الطاعة والمعصية؛ فالذنب الصغير مطلقاً هو الذي ينقص عقابه عن ثواب^(١) فاعله أو يساويه في كلّ وقت. وإمّا قلنا: في كلّ وقت؛ لأنّه إذا اختلفت^(٢) به الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت، لم يَجْزِ إطلاق الوصف فيه بأنّه صغير، بل ينبغي أن يقيّد بتلك الحال.

والكبير في مقابلته، وهو ما^(٣) يزيد عقابه في كلّ وقت على ثواب فاعله. والتقييد بكلّ وقت لما ذكرناه أولاً.

وأما إذا أخذ في مقابلة الطاعة والمعصية فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كلّ وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية. وكذلك إذا قيل: هذا كبير^(٤) في جنب هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية، أي يزيد عقابه على ثوابها أو على عقابها في كلّ وقت.

البحث الثالث: في الإحباط والتكفير

لا خلاف بين المسلمين في أنّ الكفر يُزيل استحقاق ثواب الطاعات السابقة، والإيمان يُزيل استحقاق العقاب السابق^(٥). وإمّا الخلاف في أنّه هل يجوز اجتماع استحقاق الثواب والعقاب من غير أن يحبط أحدهما الآخر أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك فاعلم أنّ الإحباط يراد به خروج الثواب والمدح المستحقين، عن كونهما مستحقين بذمّ أو عقاب^(٦) أكثر منهما لفاعل الطاعة. والتكفير هو خروج الذمّ والعقاب عن^(٧) كونهما مستحقين بثواب ومدح لفاعل الصغير.

إذا عرفت هذا فنقول: جمهور المعتزلة^(٨) على أنّه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين. والحقّ عندي خلافه، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ

٢. الف، ب: اختلف.

٤. ب: كبيرة.

٦. الف، م: وعقاب.

٨. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٧-٣٩٨.

١. ب: عقاب.

٣. ج، ما.

٥. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٠٢.

٧. ب: عن.

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ﴾^(٢).

واعلم أنَّ المكلف إذا فعل خمسة أجزاء من الثواب ثم فعل نعلًا آخر استحقَّ به خمسة أجزاء من العقاب. فالطاري إمَّا أن يحبط الأوَّل ولا يزول هو في نفسه وهو قول بالإحباط^(٣)، أو يحبط الأوَّل ويزول هو أيضًا وهو قول أبي هاشم في الموازنة. وأبطل قول أبي عليٍّ بوجوه:

أحدها: أنَّ التنافي إمَّا أن يكون بين الطاعة والمعصية، أو بين الثواب والعقاب. والأوَّل باطل؛ لأنَّ أحدهما مفقود عند وجود الثاني. والثاني باطل أيضًا لأنَّ الثواب والعقاب^(٤) في حال المنافاة يكونان معدومين، ولا تنافي في المعدومات.

و ثانيها: أنَّ من زادت حسناته على سيئاته يلزم أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحصل منه إساءة، وكذلك بالعكس، وإن تساويا لزم أن يكون بمنزلة من لم يحصل منه الإساءة والإحسان. وكلُّ ذلك باطل بالضرورة.

وثالثها: أنَّ الثواب والعقاب إمَّا أن يكونا متنافيين أو لا. والثاني يفيد المطلوب، وعلى تقدير الأوَّل لا ينفي أحدهما الآخر؛ لأنَّ المنافاة من الطرفين، فلم يكن الطاري بأنَّ يزيل الباقي أولى من أن يمنع الباقي الطاري من الوجود.

وأبطل قول أبي هاشم^(٥) بأنَّ من^(٦) فعل خمسة أجزاء من الثواب عقيب خمسة^(٧) أجزاء من العقاب، فليس زوال إحدى الخمستين بالخمسة المتأخِّرة أولى من الأخرى، ولأنَّ زوال خمسة أجزاء الثواب^(٨) بخمسة أجزاء العقاب^(٩) يستلزم القول بكون المغلوب غالباً، أو بكون كلِّ واحد منهما يعدم ويوجد دفعة واحدة، وهو محال.

١. الزلزلة: ٧-٨.

٢. النساء: ١٢٣.

٣. انظر القولين في: شرح الأصول الخمسة ٦٢٧-٦٢٨؛ تلخيص المحصل ٣٩٨-٣٩٩، ٤٦٧.

٤. ب. ج. العقاب والثواب.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٢٩؛ تلخيص المحصل ٣٨٩-٣٩٩.

٦. ب. - من. ٧. الف: عشرة.

٨. م. من الثواب. ٩. م. من العقاب.

حجة المعتزلة^(١) وجهان:

الأول: قالوا: لو لم يكن القول بالإيجاب حقاً إِمّا عند زيادته كما هو مذهب القائلين بالموازنة، أو عند^(٢) تأخره كما هو مذهب القائلين بالموافاة، كان الاستحقاقان باقين. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أن إيصال الثواب والعقاب إلى المكلف إِمّا أن يكونا في حالة واحدة وهو محال؛ لأنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب وكذلك العقاب، وإِمّا أن يكونا في وقتين، فيجب تقدّم أحدهما ويوجد الآخر عقيبه. وذلك باطل^(٣)؛ لأنّ كلّ واحد منهما دائم.

الثاني: يلزم حسن ذم^(٤) من أحسن إلينا بأعظم ما يمكن أن يكون من الإحسان على أقلّ ضرر صدر منه. واللازم باطل، فالملزوم مثله.

والجواب عن الأول: أنّه مبنيّ على دوام عقاب الفاسق، وهو باطل بما يأتي.

وعن الثاني: بالمنع من قبح الذمّ؛ بل يحسن مدحه على الإحسان وذمه على ذلك القبيح^(٥).

البحث الرابع: في أنّ عقاب الفاسق منقطع

خالف في ذلك الوعيدية^(٦).

ولنا في ذلك: العقل والنقل. أمّا العقل فمن وجوه:

أحدها: أنّ القول بخلود الفاسق ظلم، فلا يصدر عنه تعالى. بيان الصغرى: أنّ القول بالإيجاب باطل على ما بيّنا، فالفاسق مستحقّ للثواب بطاعته^(٧) وإيمانه، فلا بدّ من إيصاله إليه. ولا يمكن ذلك قبل العقاب إجماعاً فوجب أن يكون بعد العقاب، وذلك هو^(٨) المطلوب.

و ثانيها: أنّ القول بخلود الفاسق يؤدّي إلى محال، وهو مساواته لحال الكافر مع

١. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٧-٣٩٨.

٢. الف: و عند.

٣. ليس في: الف.

٤. الف: الذمّ.

٥. الف: القبح.

٦. انظر: نفس المصدر ٤٦٧.

٧. الف: بطاعته.

٨. ليس في: ب.

اختلاف معاصيهما في العظم، ومع اقتران الإيمان بالفسق وانفكاكه عن الكفر.
و ثالثها: أنه ^(١) يقبح من الحكيم أن يعبد الإنسان مائة سنة ثم يفسق مرة واحدة
فيحبط بذلك ^(٢) تلك الطاعات بأسرها.
ورابعها: أن معصية الفاسق متناهية، فلا يستحقّ بها عقاباً لا يتناهى. ولا ينتقض ذلك
بالكفر الذي هو أعظم المعاصي المساوي لما لا يتناهى منها.
وأما المنقول فأيات، منها قوله تعالى ^(٣): ﴿يَا مَعْشَرَ الْإِنِّ قَدْ أَصْغَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾ ^(٤) -
إلى قوله - ﴿التَّائِبُونَ إِلَى اللَّهِ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كُفْرُهُمْ شَيْئاً وَلا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ^(٥). فاستثنى من الخلود ما شاء الله
وليس إلا أوقات الخروج منها.
اعترضوا على هذه بوجهين:
الأول: أن هذه عامة في الفساق والكفار، فتخصيص الاستثناء بأحدهما دون الآخر لا
لمخصّص.
الثاني: أنه يحتمل الاستثناء ما قبل الدخول.
وهذان ضعيفان؛ أما الأول: فالتخصيص مستفاد من الأدلة الدالة على استحقاق
الفساق الثواب.
وأما الثاني: فلأنّ الخلود إنّما يكون بعد الدخول. والاستثناء ^(٦) لو صرف إلى ^(٧) ما
قبله لزم الإضرار من غير فائدة، والقبح في اللفظ.
ومنها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ ^(٨)، وهذا لا يكون
إلا إذا فقدوا قوماً خرجوا منها.
ومنها قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ ^(٩)، وهما
غير دائمين، فالمعلّق عليهما كذلك.

٢. ليس في: الف، م.

٤. الأنعام: ١٢٨.

٦. ب، ج: فالاستثناء.

٨. ص: ٦٢.

١. ليس في: ب، الف.

٣. ليس في: ب، ج.

٥. الأنعام: ١٢٨.

٧. الف: على.

٩. هود: ١٠٧.

وأيضاً: الاستثناء^(١) دليل على خروجهم من النار.
وأيضاً: فقد رُويت أحاديث كثيرة بالغة حد التواتر^(٢) أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى^(٣) يخرج من النار قوماً بعد ما صاروا حُمماً.
واحتجَّت الوعيدية^(٤) بالعقل والنقل.
أما العقل: فهو أَنَّ الفساق لو أخرجوا من النار، فإمّا أن يدخلوا الجنة أو لا. والشاني باطل إجماعاً. والأوّل إمّا أن يثابوا أو لا. والأوّل (إمّا أن يثابوا)^(٥) تفضلاً أو استحقاقاً. والأوّل باطل إجماعاً، والثاني باطل بالإحباط، والثاني^(٦) أيضاً باطل إجماعاً^(٧).
وأما النقل: فالآيات الدالة على الخلود من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْنَصِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^(٨)، ومن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾^(٩). ومن قوله تعالى^(١٠): ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِبُنَا﴾^(١١).
والخلود هو الدوام؛ بالنقل عن أهل اللغة^(١٢)، وبقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾^(١٣). وبأنّه يتأكّد بالدوام؛ كقوله^(١٤) تعالى^(١٥): ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾^(١٦). وباستثناء^(١٧) أي وقت شنه^(١٨) منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه؛ لأنّه كذلك في أسماء العدد اتفاقاً فيكون مطلقاً كذلك، وإلاّ لزم الاشتراك أو المجاز، وكلاهما باطل^(١٩).

١. ب: والاستناد.

٢. انظرها في: تفسير فرائد الكوفي ٢: ٤١١ - ٤١٢؛ كتاب الزهد لأبي سعيد الأهوازي ٩٦؛ كتاب سليم

ابن قيس ٥٥. ٣. ب، م: - تعالى.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٦٦٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤١٣؛ البراهين في علم الكلام ٢:

١٧٩، ١٩٠. ٥. ليس في: ب.

٦. الف: والثالي. ٧. الف: بالإجماع.

٨. النساء: ١٤. ٩. النساء: ٩٣.

١٠. الف: ب: - تعالى. ١١. البقرة: ٨١.

١٢. انظر: لسان العرب ٣: ١٦٤٠. ١٣. الأنبياء: ٣٤.

١٤. الف: لقوله. ١٥. م: - تعالى.

١٦. النساء: ١٢٢. ١٧. ج: واستثناء.

١٨. ب: مستثنى. ١٩. ب: محال.

والجواب عن العقل^(١) أنه مبنّي على الإحباط، وقد أبطلناه.

وعن الآيات من وجهين، الأول: لا نسلم أن الخلود موضوع للدوام. وما ذكرتموه لا يدلّ عليه. أقصى^(٢) ما في الباب أنه قد أريد به الدوام في بعض المواضع، وذلك لا يدلّ على أنه موضوع له؛ لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين المكث المتطاول من غير دوام و بينه مع الدوام^(٣). وهذا أولى؛ لأنه قد استعمل في كلّ واحد من المعنيين. والاشتراك والمجاز منتفیان^(٤).

ثم إننا نعارضهم بآيات الخلود في الوعد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٥).

الثاني: المنع^(٦) من عموم لفظة «مَنْ» هاهنا^(٧)؛ إمّا بالمنع من كونها كذلك في أصل اللغة، كما هو مذهب المنكرين للعموم أو مذهب المعترفين به المنكرين لكون هذه الصيغة من صيغ^(٨)، وإمّا بالمنع^(٩) من كونها هاهنا^(١٠) كذلك^(١١) جمعاً بين الأدلّة.

مسألة: اتفق المسلمون^(١٢) على أن الكافر المعاند مخلّد. أمّا الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى الحقّ فقد اتفقوا على أنه كذلك، إلّا الجاحظ والعنبري^(١٣) فإنهما قالاً: إنّه معذور، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١٤)، وهذا القول^(١٥) عندي باطل.

١. الف، م: العقليّ.

٢. ب: أقصى.

٣. الف: دوامه.

٤. الف: متفیان.

٥. الأعراف: ٤٢.

٦. أي في الآيات المنقولة الدالّة على الخلود.

٧. ب، ج: صيغته. انظر: لسان الميزان ١٣: ٤١٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٥١٠.

٨. الف: المنع.

٩. م: لذلك.

١٠. العنبري: هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، كان فقيهاً من أهل البصرة، ولد سنة ١٠٦ هـ ومات سنة ١٦٦ أو ١٦٨ هـ. ولي قضاء البصرة سنة ١٥٧ هـ إلى أن عزله المهديّ سنة وفاته. كان من المتكلمين وقائلاً بما طعن عليه، مثل قوله بعدم خلود الكفار في النار، وقوله بإصابة المجتهدين في الفروع والأصول. انظر: المعتمد في أصول الدين ٢٧٣؛ تهذيب التهذيب ٧: ٧٠؛ الأعلام للزركليّ ٤: ١٩٢.

١١. الف: المنع.

١٢. انظر: شرح المواقف ٥٨٥ - ٥٨٧.

١٣. العنبري: هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، كان فقيهاً من أهل البصرة، ولد سنة ١٠٦ هـ ومات سنة ١٦٦ أو ١٦٨ هـ. ولي قضاء البصرة سنة ١٥٧ هـ إلى أن عزله المهديّ سنة وفاته. كان من المتكلمين وقائلاً بما طعن عليه، مثل قوله بعدم خلود الكفار في النار، وقوله بإصابة المجتهدين في الفروع والأصول. انظر: المعتمد في أصول الدين ٢٧٣؛ تهذيب التهذيب ٧: ٧٠؛ الأعلام للزركليّ ٤: ١٩٢.

١٤. الحج: ٧٨.

١٥. ألف: المراد.

أما أولاً: فلمخالفة^(١) الإجماع.

و أما ثانياً: فلأنَّ البالغ في الاجتهاد إما أن يصل أو يموت على الطلب، و كلاهما ناجيان. و محال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر. و الكافر إن قلّد كافراً أو كان جاهلاً جهلاً مركباً كان مقصراً على التقديرين^(٢).

و قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣) ليس على عموه.

البحث الخامس: فيما يسقط به العقاب

و هو ثلاثة أشياء: العفو، و التوبة، و الشفاعة. فها هنا ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: (٤) في العفو

اتفقت المعتزلة^(٥) على أنه لا يجوز العفو ابتداءً عن أصحاب الكبائر سماعاً و اختلفوا في جوازه عقلاً؛ فذهب^(٦) البغداديون إلى أنه لا يجوز، و ذهب^(٧) البصريون إلى جوازه^(٨). و ذهب الإمامية^(٩) إلى جوازه عقلاً و سماعاً. أما عقلاً فلأنَّ العفو إحسان فيكون حسناً، و المقدّمتان قطعيتان. و لأنّه حقّه و في استيفائه ضرر على المكلف و لا^(١٠) مضرة عليه تعالى في إسقاطه، فيكون إسقاطه حسناً قطعاً.

لا يقال: العلم بالعفو إغراء بالقبيح فيكون العفو قبيحاً، و لأنَّ العفو مع الوعيد كذب. لأننا نقول: العفو ليس بقطعيّ، فلا يكون إغراء، كما أنّ المكلف^(١١) يسقط بتوبته العقاب

١. ج. م: فلمخالفته.

٢. انظر: تلخيص المحصل ٤٠٠.

٣. الحج: ٧٨.

٤. من ب. الف. ج. م: الأول.

٥. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧؛ شرح المقاصد ٥: ١٤٨.

٦. ب. ج. م: فذهبت.

٧. ب. ج. م: وذهبت.

٨. انظر: البراهين في علم الكلام. ٢: ١٤٤؛ قواعد المرام ١٦٥.

٩. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٥٠٤؛ تلخيص المحصل ٣٩٩.

١٠. الف. فلا.

١١. ب. للمكلف.

مع أَنَّ التوبة ليست إغراء بالقبيح، لَأنَّها ليست متيقِّنة^(١) الحصول.

وَأَمَّا الوعيد فمعارض بآيات الوعد.

وَأَمَّا النقل فوجه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾^(٢). فنقول: هذا الغفران إمَّا أَنْ يكون مع التوبة، أو بدونها. والأوَّل باطل للإجماع بأنَّ الشرك مغفور مع التوبة. فالثاني حق.

و لا يمكن أن يقال: إِنَّ عدم غفران الشرك مع عدم التوبة، وغفران ما دون ذلك: بها. لخروج الكلام عن النظم الصحيح. و لا يبقى للتفصيل^(٣) معنى، و لأنَّ الغفران مع التوبة واجب، فلا يجوز تعليقه بالمشيئة.

لا يقال: الغفران هو السَّتر لا الإسقاط. و تحقيق الغفران في حقِّ صاحب الذنب تأخير عقوبته إلى يوم القيامة، و تحقيق عدمه في حقِّ الكافر هو تعجيلها. و تحقيق هذا التأويل ما قبل الآية من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾^(٤) ثُمَّ عَقَّبَ بِعَدْلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾^(٥). التقدير: إن لم تؤمنوا فعلنا بكم كما فعلنا (بأصحاب السبت)^(٦) من طمس الوجوه و المسخ.

سَلَّمْنَا أَنَّ المراد السقوط، لكن يحتمل أن يكون السقوط إشارة إلى بعض أنواع العقاب لا إلى جميع أنواعه. ونحن نقول بذلك، فإنَّ عقاب الكافر أزيد من عقاب الفاسق، فيحتمل أن يكون الساقط ذلك القدر الزائد من العقاب.

لَأنَّ نجيب عن الأوَّل بوقوع الإجماع على أَنَّ المراد بالغفران هاهنا السقوط.

١. ب: متنفية. ٢. النساء: ٤٨.

٣. ب، م: للفصل. ٤. النساء: ٤٧.

٥. النساء: ٤٨.

٦. من الف، و في باقي النسخ: بأهل الكتاب. و أصحاب السبت هم جماعة اليهود الذين اعتدوا في السبت. انظر: مجمع البيان ٣: ٥٦.

فإن الوعيدية^(١) تأولوا ذلك بالتائب، أو بمن زاد ثوابه على عقابه.
والتفضلية^(٢) حملوا ذلك على المصرّ. فعلم أنهم اتّفقوا على أن المراد بالغفران السقوط.

و عن الثاني: أن المراد سقوط جميع أنواع العقاب، وإلا لما بقي فرق بين الكافر والفاسق، فإن الكافر لا يمكن أن يعذب بجميع أنواع العذاب.
و ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٣) و «على» تدلّ على الحال، فأثبت المغفرة حالة الظلم، وذلك هو المطلوب. ترك العمل به في حق الكافر، فيبقى^(٤) الباقي على الأصل.

و ثالثها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾^(٥) ترك العمل به في الكافر للإجماع، فيبقى الباقي على عومه.
و رابعها: اتّفقت الأئمة على وجوب الشفاعة وتأثيرها في إسقاط العقاب على ما يأتي.
و خامسها: اتّفقت الأئمة على أن الله تعالى يعفو عن العباد، ونطق القرآن بذلك. و لا شك أن إسقاط العقاب عن أصحاب الصفائر مطلقاً، و عن أصحاب الكبائر بعد التوبة واجب، فلا يكون عفواً بإسقاط عقابيهما، فوجب أن يكون بإسقاط العقاب عن صاحب الكبيرة قبل التوبة.

احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن العقاب لطف فيكون إسقاطه قبيحاً.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فيها﴾^(٦)، و قوله: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ﴾^(٧)، و قوله: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُسِفْهُ عَذَاباً﴾^(٨)،

١. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٥١٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٩٣ - ٤٠٤؛ البراهين في علم

٢. انظر: تلخيص المحصل ٤٦٧.

الكلام ٢: ١٧٥؛ تلخيص المحصل ٣٩٩.

٤. الف: فقي.

٣. الرعد: ٦.

٦. ليس في: ب.

٥. الزمر: ٥٣.

٨. النساء: ١٢٣.

٧. النساء: ١٤.

كَبِيرًا^(١)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا فَنَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^(٣)، ولفظة «مَنْ» للعموم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٤).

وجه الاستدلال أن الاسم المُحَلَّى بالألف واللام^(٥) إن قلنا بعمومه، كما هو مذهب أبي علي^(٦) ثبت المطلوب، وإن لم نقل به^(٧)، كما هو مذهب أبي هاشم، قلنا: إن هذه الآية^(٨) خرجت مخرج الزجر عن^(٩) الفجور، فيكون هذا الحكم مترتباً^(١٠) على الفجور، فيكون الفجور علّة، فيلزم العموم أيضاً.

والجواب عن الأول: ينتقض ما ذكرتم بوجوب إسقاطه بالتوبة. ثم الجواب الحقيقي أن تجويز العقاب لطف، وذلك حاصل على تقدير القول بالعفو، فإنّ الفاسق لا يقطع بحصول^(١١) العفو.

وعن الوجهين الآخرين بأنّ هذه الآيات مشروطة بعدم العفو؛ كما أنّها مشروطة بعدم التوبة اتفاقاً، وذلك للجمع بين آيات الوعد والوعد. وأيضاً: المعارضة بآيات الوعد. وأيضاً: بالمنع من العموم، ولو سلّم أنّها موضوعة له، لكنّها غير موضوعة له قطعاً، ولو كان كذلك لكنّها غير مراد منها العموم قطعاً.

المقصد الثاني: في التوبة

وقد حدّ أبو هاشم^(١٢) التوبة بأنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة؛ لأنّ التوبة بذل الوُشع، ولا يكون الشخص باذلاً لو سعه إلا إذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه

٢. الزلزلة: ٨.

١. الفرقان: ١٩.

٤. الانفطار: ١٣ - ١٤.

٣. النساء: ٩٣.

٥. الف: باللام.

٦. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٩٦؛ البراهين في علم الكلام ٢: ١٧٩ - ١٨٤.

٨. ب، ج: الحجّة.

٧. الف: يقل.

١٠. الف: مرتباً.

٩. ب: على.

١١. ب: لحصول.

١٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٣٣١، ٧٨٢؛ شرح المواقف ٥٨٩.

على السالف^(١).

و جماعة جعلوا العزم على ترك المعاودة شرطاً فيها لا جزء^(٢). و محمود^(٣) لم يجعله شرطاً ولا جزءاً.

مسألة: التوبة إن كانت من فعل القبيح المتضمن لإيصال الضرر إلى الغير؛ فإن كان ظمناً وما أشبهه من القذف وغيره فإنها^(٤) لا تصحّ قبل الخروج إلى المظلومين من حقوقهم أو إلى ورثتهم، أو الاستيهاب من المظلومين. وإن لم يتمكّن في الحال من ذلك عزم على أدائه متى أمكن، وإن كان إضراراً فلا تصحّ التوبة إلّا بعد أن يبيّن^(٥) لمن أضلّه بطلان قوله. وإن لم يتضمّن القبيح إيصال الضرر إلى الغير كفى في التوبة الندم والعزم، وإن كانت من إخلال بواجب وكان يصحّ أدائه في كلّ وقت كالزكاة لم تصحّ إلّا بعد أدائه مع المكنة. وإن اختصّ بوقت، وكان ممّا يصحّ قضاؤه كالصلاة لم تصحّ إلّا بعد الاشتغال^(٦) في القضاء مع المكنة، وإن لم يكن ممّا يصحّ قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم.

واعلم أنّ التوبة إنّما تصحّ عن القبيح^(٧) إذا^(٨) وقعت ندماً عليه لأجل قبحه، وهذا ظاهر؛ فإنّ جهة القبيح^(٩) جهة^(١٠) صرف، ولأنّ من تاب عن الخمر لأجل ضرره به لا يعدّ تاباً، وكذلك من ترك القبيح للخوف من النار، ولولا خوفه منها لفعّله، فإنّ توبته غير صحيحة، وكذا القول في ترك الواجب. ومن الناس من قال: يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه^(١١).

ويتفرّع على هذا الخلاف مسألة هي: أنّ التوبة هل تصحّ من (قبيح دون قبيح)^(١٢) أم

لا؟

١. ب: المؤلف.

٢. انظر: المغني ١٤: ٣٧٠، شرح المقاصد ٥: ١٦١ - ١٦٤.

٣. أي محمود الملاحمي. انظر: إرشاد الطالبين ٤٣٢.

٤. ب: فإنّه.

٥. الف: يبيّن.

٦. الف: القبح.

٧. م: إلّا بالاستغفال.

٨. ب، ج: القبيح.

٩. م: إن.

١٠. انظر: شرح الأصول الخمسة ٣٣١، ٣٨٢.

١١. ليس في: ب.

١٢. الف: قبيح دون قبيح.

ذهب أبو علي^(١) إلى جوازه، وادّعى الإجماع عليه. وذهب أبو هاشم^(٢) إلى المنع منه.

وحكى قاضي القضاة^(٣) قول أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن أولاده كعلي بن موسى الرضا عليهم السلام.

حجة أبي هاشم: أن القبيح إنما ترك لقبه؛ فيجب ترك^(٤) ما ساواه في العلة؛ كمن يقول: لا آكل الرمانة لحموضتها، فإنه يجب^(٥) أن لا يأكل كل^(٦) رمانة حامضة.

و^(٧) احتج أبو علي بأن الإتيان بواجب دون واجب، صحيح إجماعاً؛ فإن من صام ولم يصل صومه، (وكذا التوبة عن قبيح دون قبيح مثله)^(٨). وبيان الشرطية: أنه كما تجب التوبة من القبيح لقبه. كذلك^(٩) إنما يجب فعل الواجب لوجوبه. فإن لزم من^(١٠) اشتراك القبائح في العلة ألا تصح التوبة من البعض لزم من اشتراك^(١١) الواجبات في العلة ألا يصح البعض.

قال أبو هاشم: الفرق واقع بين الفعل والترك؛ فإن تارك الرمانة للحموضة^(١٢) ترك^(١٣) الجميع، وليس^(١٤) الأكل لها للحموضة أكلاً للجميع. وهذا المثال باطل؛ لأن المانع من الأكل في صورة الترك هو الحموضة، فلذلك وجب العموم، وأما في صورة الفعل فليس المقتضي للأكل هو الحموضة لا غير؛ بل مع دواع، فلا يجب العموم.

واعلم أن ما قال أبو هاشم^(١٥) لازم، ولا خلاص عنه إلا بالقول بأن التوبة إنما تجب

١. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ المغني ١٤: ٣٧٦، ٣٨١.

٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ أصول الدين للرازي ١٣٧.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٧. ٤. الف: الترك.

٥. ليس في: الف. ٦. ليس في: ب.

٧. الف، م: -و.

٨. ليس في: الف. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٤.

٩. الف: وكذلك. ١٠. ليس في: ب.

١١. الف: الاشتراك. ١٢. ج: لحموضتها.

١٣. كذا في النسخ، والأنسب: تارك. ١٤. الف: -ليس.

١٥. انظر: أصول الدين للرازي ١٣٧.

عن القبيح لقبحه و لوجه قبحه. و لا شك في أَنَّ القبانح لا تتشابه في وجوه القبح، وإن تشابهت في القبح. و أُلزموا أبا هاشم^(١) خرق الإجماع في صورة اليهودي إذا سرق حَبَّةً و تاب عن اليهودية و لم يَتَّبِعْ عن السرقة، فَإِنَّ تَوْبَتَهُ مقبولة إجماعاً.

مسألة: التوبة واجبة؛ إما عن الكبائر فلأنها دافعة للضرر الذي هو العقاب، فتكون واجبة. وإما مطلقاً فبالسمع، كقوله تعالى: ﴿تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾^(٢)، و ما عُلِمَ من دين الأنبياء ﷺ من وجوب التوبة.

و اختلفوا في المعصية إذا تاب عنها، ثم ذكرها من بعد؛ هل يجب التوبة عنها؟ قال أبو هاشم^(٣) لا يجب. و أوجبه^(٤) آخرون^(٥).

حجة أبي هاشم أَنَّ الواجب قد فعل فيسقط التعبد به. و^(٦) احتج الآخرون بأنه إذا ذكرها؛ فإن وجد من نفسه الاستمرار عليها، و ذلك لا يكون إلا بتجديد التوبة، فيكون تجديدها واجباً. وإن لم يجد وجب تجديدها؛ لأنَّ الآتي بالتوبة لا يَعْلَمُ سقوط العقاب بها، فيجب تجديدها، و في هذا ضعف^(٧).
مسألة: ذهب المعتزلة^(٨) إلى أَنَّ سقوط العقاب عند التوبة واجب. و قالت المرجئة^(٩): إِنَّهُ تَفَضَّلَ.

احتجَّت المعتزلة بوجهين:

الأول: أَنَّ القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حقِّ العاصي؛ لأنَّه إنما يحسن توصلاً إلى الثواب. و الثواب لا يجامع استحقاق العقاب؛ فلولم يكن له طريق إلى التخلص من العقاب لَقَبِحَ تكليفه.

١. انظر: نفس المصدر.

٢. التحريم: ٨.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٨٩؛ شرح المقاصد ٥: ١٤٦.

٤. ب. واجبه.

٥. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٨٩.

٦. الف. ضيف.

٧. ليس في: ج.

٨. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٠؛ المغني ١٤: ٣٣٧؛ شرح المواقف ٥٩٠.

٩. انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٩٠؛ تلخيص المحصل ٤٦٧.

الثاني: أنه يجب سقوط الذمّ عقيب التوبة، فيجب سقوط العقاب الذي هو المعلول الآخر.

أما الأول: فلأنّ من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعُرف صدق اعتذاره، وجب عليه أن يسقط ذمّه على تلك الإساءة. ومتى ذمّه، ذمّه العقلاء.

وأما الثاني: فلأنّ المقتضي لهما معاً: المعصية. فلما سقط الذمّ عَلِمْنَا أنها خرجت عن التأثير^(١) في استحقاق العقاب.

اعترض عليهم في الأول بأنّ له طريقاً غير التوبة، وهي العفو أو استكثاره من الطاعات على رأيهم، بحيث يزيد ثوابه على عقابه فيسقط عقابه. ومع تسليم عدم الطريق يمنع عدم استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ العقاب عندنا منقطع.

وفي الثاني: بالمنع من وجوب قبول الاعتذار. ولو سلّم، فالقياس على الشاهد غير متين، مع أنّه منقوض بأنّ^(٢) القبيح يقتضي الذمّ ولا يقتضي العقاب كما في حقّه تعالى، فلم لا يخرج القبيح عن موثريته في استحقاق الذمّ شاهداً، ولا يخرج عن موثريته في استحقاق العقاب؟

احتجّ الآخرون بأنّ وجوب السقوط إن كان لوجوب^(٣) القبول وجب أن يكون من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمّ اعتذر إليه ولم يقبل اعتذاره يذمّه العقلاء^(٤)، وليس كذلك. وإن كان لأنّ^(٥) الثواب المستحقّ بها أكثر من العقاب بها، فهو باطل لما مرّ من إبطال التحابط.

و الأوائل قالوا^(٦): إنّ التعلّق بالجسمانيات ممّا يوجب التعذّب، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم على ذلك التعلّق وإقلاع عنه، فهو مسقط للعقاب؛ لأنّه يدلّ على التفات^(٧) النفس إلى المعقولات.

٢. ب. ج. فإنّ.

٤. انظر: كشف المراد ٣٣٦.

٦. انظر: تلخيص المحصل ٣٩٠.

١. ب: التأثير.

٣. الف: بموجب.

٥. ليس في: ب.

٧. ب: التفاوت.

مسألة: ذهب الشيوخ^(١) إلى أن التوبة مسقطه للعقاب لذاتها.
 وذهب قوم^(٢) إلى أنها مسقطه له بكثرة ثوابها.
 احتج المشايخ^(٣) بأن من أساء و بالغ في الاعتذار قبح ذمه لا لكثرة استحقاق المدح
 بالاعتذار؛ لأنه لو كان كذلك لكان ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة. فكان يجب أن لا
 يسقط الذم إلا بالإحسان. فلما سقط^(٤) مطلقاً علمنا أنها مسقطه بنفسها.
 واحتج المخالف بأنها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطته في الدار الآخرة^(٥).
 والجواب: المعارضة؛ فإنها لو أسقطته^(٦) بكثرة الثواب لأسقطته^(٧) في الدار الآخرة.
 لا يقال: لا استحقاق بها في الدار الآخرة؛ لأنه مُلجأ إليها.
 لأننا نقول: فلا يستحق سقوط العقاب بها لأنه مُلجأ إليها؛ لأنه نادم على المعصية لا
 لقبحها^(٨).

المقصد الثالث: في الشفاعة

اتفق المسلمون^(٩) على ثبوت الشفاعة لنبينا ﷺ. و اختلفوا؛ فذهبت المعتزلة إلى أن
 الشفاعة إنما هي للمؤمنين في زيادة المنافع.
 و ذهب غيرهم إلى أنها تكون للفساق في سقوط عقابهم^(١٠).
 وهو الحقّ عندي لوجوه:
 أحدها: أن الشفاعة لا تُفهم إلا في إسقاط العقاب.
 الثاني: أن طلب المنافع للغير لو كان شفاعة لكانا شافعين في الرسول ﷺ.

١. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٠؛ شرح المواقف ٥٩٠.

٢. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٩٠. ٣. انظر: الذخيرة في علم الكلام ٥٣٢.

٤. ب. أسقط. ٥. انظر: كشف المراد ٣٣٧.

٦. الف. أسقطت. ٧. الف. لأسقطت.

٨. ليس في ب.

٩. انظر: التوحيد للماتريدي ٣٦٥؛ الإنصاف للباقلاني ٢٣٠؛ شرح الأصول الخمسة ٦٨٨؛ البراهين في

علم الكلام ٢: ١٨٥؛ شرح المواقف ٥٨٨.

١٠. انظر: الإنصاف للباقلاني ٢٣١؛ شرح الأصول الخمسة ٦٨٨.

لا يقال: الرتبة معتبرة بين الشافع والمشفوع^(١).

لأننا نقول: لو اعتبرت بينهما اعتبرت بين الشافع والمشفوع إليه. والتالي باطل؛ لأن النبي ﷺ^(٢) شفع إلى بريرة^(٣) وهي أخفض^(٤) منه.

الثالث: ما نقل عنه ﷺ من قوله: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٥).

الرابع: أن الشفاعة إنما هي للمحتاج الذي هو الفاسق، أما المستغني فالشفاعة له عبث.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَبِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٦)، وبقوله تعالى:

﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(٨).

والجواب: المنع من العموم، والحمل على الكافرين جمعاً بين الأدلة، ولأن نفي الشفيع

المطاع لا يستلزم نفي مطلق الشفيع؛ لأن المفهوم من المطاع: الشفيع الذي يكون فوق

المشفوع إليه. ولا أحد فوقه تعالى. والناصر يطلق على المغالب المدافع، وهو مُنتفٍ

بخلاف الشافع.

١. م: + فيه، وفي الف، ج: + والمشفوع فيه.

٢. ب: عليه السلام.

٣. بريرة كانت مكاتباً تحت عبد أسود يسمى مغيثاً، فاشترتها عائشة. وكان مغيث يحثها تبغضه، فكلمها فيه رسول الله ﷺ وقال: لو راجعته؟ قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: لا إنما أنا أشفع. قالت: لا حاجة فيه. انظر مزيد ترجمتها وقصة شفاعته الرسول إليها في صحيح البخاري، كتاب الطلاق ٦: ١٧١، المستدرک علی الصحيحین ٤: ٧١، سير أعلام النبلاء ٢: ٢٩٧؛ تهذيب الكمال للمزي ٣٥: ١٣٦.

٤. في هامش ب: ولكن أخصص.

٥. انظر: سنن الترمذي ٤: ٤٥؛ مجموعة وزام ١: ٢٩٩.

٦. ب، م: - تعالى.

٧. غافر: ١٨.

٨. المائدة: ٧٢.

المنهج الحادي عشر: في الأسماء والأحكام

اختلف الناس في الإيمان، فذهبت الإمامية إلى أنه المعرفة، و هو مذهب جهم بن صفوان^(١). و يميل إليه أبو الحسن الأشعري.

و ذهبت الأشعرية إلى أنه عبارة عن التصديق^(٢).

و ذهبت الكرامية إلى أنه عبارة عن التلّفظ بالشهادتين^(٣).

و ذهب^(٤) الجبائيان^(٥) و أتباعهما إلى أنه عبارة عن فعل الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات^(٦).

و ذهب القاضي عبد الجبار و أبو الهذيل العلاف إلى أنه اسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات و المندوبات^(٧).

و ذهبت^(٨) جماعة السلف^(٩) إلى أنه عبارة عن الاعتقاد^(١٠) بالقلب و الإقرار^(١١)

١ . انظر: أصول الدين للبغداديّ ٢٤٩ - ٢٥١؛ المعتمد في أصول الدين ١٨٧؛ التبصير في الدين ٩٢ - ٩٣؛ البداية في أصول الدين ٨٧.

٢ . انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٠٩؛ أصول الدين للبغداديّ ٢٤٩؛ المعتمد في أصول الدين ١٨٧.

٣ . انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٠٩؛ أصول الدين للبزدويّ ١٤٦؛ نهاية الإقدام ٤٧١؛ قواعد المرام ١٧٠. ٤ . ب: و ذهبت.

٥ . انظر: المعتمد في أصول الدين ١٨٧؛ قواعد المرام ١٧٠.

٦ . انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٠٧. ٧ . نفس المصدر.

٨ . ب، ج: ذهب.

٩ . انظر: الاقتصاد ١٤١؛ تمهيد الأصول ٢٩٣؛ تلخيص المحصّل ٤٠١.

١٠ . من: الف، و في باقي النسخ: اعتقاد. ١١ . من: الف، و في باقي النسخ: إقرار.

باللسان وعمل بالأركان، وهو مذهب شيخنا المفيد عليه السلام.^(١)
 وذهب بعض أصحابنا^(٢) إلى أنه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أو حكمه، كما في حق الساکت والنائم والمُكره. والأخير عندي هو الحق؛ لأن الإيمان في اللغة التصديق. والأصل عدم النقل. ولأنه لو نقل في الشرع لكان ذلك معلوماً، كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً.

وذلك التصديق لا يجوز أن يكون إشارة إلى المعرفة القلبية؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾^(٣)، ولا التصديق اللساني؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٤). ولا شك أن أولئك الأعراب كانوا مصدقين بألسنتهم، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٥)، فوجب أن يكون الإيمان عبارة عن مجموعهما.

احتجّت المعتزلة^(٦) بأن فعل الطاعات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾^(٧) إشارة إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى. والدين: الإسلام؛ لقوله تعالى^(٨): ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٩). والإسلام: الإيمان، وإلا لم يكن مقبولاً؛ لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(١٠). وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(١١) أي صلاتكم.

والجواب عن الأول: أن «ذلك» لفظ واحد، وما تقدّم جمع، فلا يعبر به عنه، فلا بد من المجاز. فنحن نقول: المراد به: وذلك (الدين أو الإخلاص)^(١٢) دين القِيَمَةِ.
 وعن الثاني: أنه يجوز أن يكون المراد به: تصديقكم بتلك الصلاة.

١. انظر: تمهيد الأصول ٢٩٣. يُراجع: أوائل المقالات ٨٤ (القول في الأسماء والأحكام).

٢. انظر: أصول الدين للبزدوي ١٤٦. ٣. البقرة: ٨٩.

٤. الحجرات: ١٤. ٥. البقرة: ٨.

٦. انظر: تلخيص المحصل ٤٠١ - ٤٠٢. ٧. البيّنة: ٥.

٨. الف، م: - تعالى. ٩. آل عمران: ١٩.

١٠. آل عمران: ٨٥. ١١. البقرة: ١٤٣.

١٢. الف: التدوين.

و ينتقض مذهبهم بوجوه:

أحدها أَنَّ الإيمان يجامع المعصية، فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات. بيان الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(٢). وثانيها أَنَّ فعل الطاعات معطوف على الإيمان، فيكون مغايراً له^(٣) لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾^(٥). وثالثها أَنَّ الإيمان من صفات القلوب؛ لقوله تعالى: ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(٦)، وقوله [تعالى]: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٧)، وقوله تعالى^(٨): ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(٩).

مسألة: صاحب الكبيرة مؤمن؛ لما يبيّن من أَنَّ الإيمان هو التصديق القلبّي. بما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

و ذهب المعتزلة^(١٠) إلى أَنَّهُ لا مؤمن ولا كافر^(١١)، بل هو منزلة بين المنزلتين.

و ذهب الحسن البصري^(١٢) إلى أَنَّهُ منافق.

و ذهب الزيدية إلى أَنَّهُ كافرٌ نعمة.

-
- | | |
|------------------|------------------|
| ١. الحجرات: ٩. | ٢. الأنعام: ٨٢. |
| ٣. م. - له. | ٤. الرعد: ٢٩. |
| ٥. طه: ٧٥. | ٦. الأنعام: ١٢٥. |
| ٧. النحل: ١٠٦. | ٨. ليس في: ج. |
| ٩. المجادلة: ٢٢. | |

١٠. انظر: التوحيد للماتريدي ٣٣٦؛ شرح الأصول الخمسة ٧١١؛ الحدود والحقائق للمرتضى ١٧٦؛

المعتمد في أصول الدين ٢١٦. ١١. ج: لا كافر ولا مؤمن.

١٢. أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، تابعي أنصاري، روى عن أنس ومغيرة، وجابر، وروى عنه كثيرون. يعدّ من الزهاد الثمانية وكان له حلقة في المسجد النبوي في الحديث والكلام فاعتزل حلقة واصل وعمر بن عبید، وأسساً مذهب الاعتزال. وفي شرح النهج أَنَّهُ كان من المنحرفين عن علي عليه السلام. ولد سنة ٢١ هـ. وتوفي سنة ١٠٩ هـ. ولم يحضر جنازته ابن سيرين. الفهرست لابن النديم ٢٠٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤: ٩٥؛ سير أعلام النبلاء ٤: ٥٦٣؛ حلية الأولياء ٢: ١٣١.

و ذهب الخوارج إلى أنه كافر^(١).

و ذهب الأزارقة^(٢) من الخوارج إلى أنه مشرك.

و ذهب المرجئة^(٣) وأصحاب الأشعري وأصحاب الحديث^(٤) وكافة أصحابنا إلى

ما ذهبنا نحن إليه.

و احتجّت المعتزلة^(٥) بأنّ الفاسق ليس بمؤمن؛ لأنّه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك

للمعاصي، ولا بكافر؛ لأنّه يقام عليه الحدود، ولأنّه^(٦) يدفن في مقابر المسلمين، ويفسّل
كتفسيّهم^(٧).

و الجواب عن قولهم أنّه^(٨) مبنيّ على أنّ الإيمان فعل الطاعات، ونحن قد بيّنا بطلانه.

مسألة: الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به^(٩).

و قال القاضي^(١٠): إنّ الجحد باللّه، وهو غير منعكس.

و قالت المعتزلة^(١١): إنّ قبيح^(١٢) أو إخلال بواجب يستحقّ به أعظم العقوبات. وهو

باطل؛ لأنّ عقوبات الكفر متفاوتة. وكلّ ما زاد فهو أعظم بالنسبة إلى ما نقص.

١. انظر: تلخيص المحصّل ٤٠٣.

٢. الأزارقة هم من أصول فرق الخوارج، رئيسهم نافع بن الأزرق الحنفيّ المقتول سنة ٦٥ هـ، ولهم بدع مثل إكفار عليّ عليه السلام، وحكمهم بإباحة قتل الأطفال وخلودهم مع آباؤهم المشركين في النار، وكُفّر من أقام بدار الكفر، أو ارتكب كبيرة. انظر: الحور العين ١٧٧، ٢٧٥؛ الملل والنحل ١: ١٠٩؛ المقالات والفرق ٢٢٢.

٣. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٠٨ - ٧٠٩.

٤. أصحاب الحديث: هم أهل الحجاز، أصحاب مالك والشافعيّ وأحمد بن حنبل وداوود الظاهريّ. ويقال: إنّ أوّل من خالف أصحاب الرأي والقياس من العامة، وهم أصحاب أبي حنيفة وأبي يوسف والشيّانيّ. والمجتهدون من أئمة العامة محصورون في هذين الصنفين، وبينهما اختلافات كثيرة في الفروع والأصول. و يقال لأصحاب الحديث: أهل السنّة السلفيّة، والحشويّة، والظاهرية والصفاتيّة، كما يقال لأصحاب الرأي: أصحاب القياس والتأويل. انظر: الفهرست لابن النديم ٢٧١؛ الملل والنحل ١: ٨٤، ١٨٧ - ١٨٨؛ التبصير في الدين ١٦٤؛ موسوعة الفرق الإسلاميّة ٢١٢، ٢٤٣، ٤٧٠.

٥. انظر: المحصّل ٣٤٩؛ تلخيص المحصّل ٤٠٣.

٦. ب: لأنّه.

٧. في هامش ب: كتفسيّهم.

٨. أي أنّ قولهم.

٩. انظر: تلخيص المحصّل ٤٠٥.

١٠. انظر: شرح المقاصد ٢: ٢٦٧.

١١. انظر: اللخيرة في علم الكلام ٥٣٥.

١٢. ب، ج: قبح.

و على قولنا: لا يكفر أحد من أهل الصلاة. و هو مذهب أبي حنيفة^(١) و أصحابه. و المعتزلة الذين تقدّموا على أبي الحسين كفّروا الأشاعرة بقولهم بالصفات و نسبة الأفعال إلى الله تعالى.

و أمّا المشبهة^(٢) فقد كفّره الجمهور من الأشاعرة و من المعتزلة. و هو الحقّ عندي؛ لاعتقادهم أنّ واجب الوجود جسم و كلّ جسم محدّث لما بيّنّا.

مسألة: التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ؛ لأنّ التأويل الفاسد لا يخرج الجهل عن كونه جهلاً، فيكون هاهنا انضمام معصية إلى معصية، فيكون أبلغ. و قال الغنيري^(٣): إنّ يخرج المذهب الباطل عن بطلانه؛ كما أنّ الأجنبية إذا اعتقد أنّها امرأته فإنّها لا تحرم عليه. و هذا المثل خطأ؛ لأنّ الشرط في الزنا هو العلم بأنّها أجنبية، فيتغيّر بالجهل.

مسألة: الفسق لغة: الخروج، و اصطلاحاً: الخروج عن طاعة الله^(٤) تعالى فيما دون الكفر. و النفاق لغةً هو^(٥) أن يُبطن الإنسان خلاف ما يُظهره، و في الشرع: إظهار الإيمان و إبطان الكفر.

مسألة: حكم المؤمن المستحقّ للمدح هو التعظيم، و يتزايد^(٦) تعظيمه^(٧) بحسب

١. أبو حنيفة: النعمان بن ثابت الكوفي أحد أئمّة الفقه. يقال: إنّ من أبناء الفرس و أصله من كابل، و كان خزّازاً بالكوفة. ولد سنة ٨٠ هـ و توفي سنة ١٥٠ هـ. و للعلماء أقوال فيه، ذكرها الخطيب في تاريخه، منها: قال يوسف بن أسباط: ردّ أبو حنيفة على رسول الله ﷺ أربع مائة حديث أو أكثر. انظر: تاريخ بغداد ١٣: ٣٩٠، ٤٠٠ و ١٤: ٢٥٩؛ الفهرست لابن النديم: ٢٨٤؛ سير أعلام النبلاء ٦: ٣٩٠؛ شذرات الذهب ١: ٢٢٧.

٢. المشبهة و المسمّمة فرقة واحدة تقريباً، و اعتقاداتهم متقاربة. و المشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، و صنف شبهوا صفاته بصفات غيره. قال الشهرستاني: و لما كانت المعتزلة يتبنون الصفات و السلف يبتون، سمي السلف صفاتية، و المعتزلة مطّلة، فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المحدثات؛ مثل كونه ذا يد و رجل و عين، و له مكان على العرش، و يرى في الآخرة، و غير ذلك. و من هنا سمّيت المشبهة بالصفاتية، حينما سمّيت المعتزلة النافين للصفات بالمطّلة. انظر: الفرق بين الفرق ١٣٨؛

الملل و النحل ١: ٨٤؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٤٩، ٤٧٠.

٤. لسان العرب ١٠: ٣٠٨.

٣. انظر: تلخيص المحصل ٤٠٠.

٦. ج. تزايد.

٥. ليس في: ب.

٧. ب: بعظمه.

تزايد شرفه. و من أحكامه أن يزوّج المؤمنة، و يرث من المؤمن، و تغسيله، و الصلاة عليه، و دفنه^(١) في مقابر المسلمين، و إن كان مرتكباً للذنب^(٢)، فإن كان كبيراً^(٣) ذمّ و لم يُمدّح، و شهادته مردودة، و يُحدّث إن أوجب الذنب الحدّ، و تلحق به أحكام المؤمنين المغايرة لذلك.

و المرجئة قالوا: إنّ الفاسق يُمدّح لإيمانه و يُذمّ لفسقه.

و الخوارج^(٤) قالوا: إنّه يذمّ و له أحكام الكفّار. و إن لم يعلم^(٥) كونه كبيراً لم يذمّ. و أمّا الكافر فإن كان كفره بعد إيمان سمي^(٦) «ردّة»، و يستتاب إن لم يولد على الفطرة، فإن تاب و إلّا قُتل، و إن ولد على الفطرة قُتل. و إن لم يكن بعد إيمان؛ فإن كان حربياً قُتل حتّى يُسلم، و إن كان ذمياً أو مجوسياً، فإنّه يُقتل أو تؤخذ منه الجزية بشرط الالتزام^(٧) بالذمة.

و المنافق إن أظهر نفاقه أُجري عليه أحكام الكفّار، و إن لم يظهر أُجري عليه أحكام المسلمين.

١. الف، ج: و يدفنه. ٢. ج: مرتكباً للذنب، م: مرتكب الذنب.

٣. الف: كبيرة.

٤. انظر: مقالات الإسلاميين ٢: ١٤٨؛ الملل والنحل ١٣٠.

٥. الف: لم نعلم. ٦. ب: يسمّى.

٧. الف، م: الإلزام.

المنهج الثاني عشر: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، و المعروف هو كلّ فعل حَسَن اختَصَّ بوصف زائد على حُسْنه إذا علم ذلك (من حال^(١)) فاعله أو دَلَّ عليه.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالشرع؛ فإنّ ذلك معلوم من دين محمّد ﷺ^(٢).

وقال^(٣) آخرون^(٤): إنّ وجوبهما عقليّ. وأورد عليهم أنّه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخلّاً بالواجب. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف، والنهي عن المنكر هو المنع منه؛ فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى؛ لأنّ كلّ واجب عقليّ فإنّه يجب على كلّ مَنْ حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا على الله تعالى لزم أحد المحذورين.

وأما بطلانهما^(٥)؛ أمّا الثاني فظاهر بما سلف من حكمته^(٦). وأما الأوّل فلاّنه يلزم الإلجاء، وينافي التكليف.

لا يقال: هذا وارد عليكم في^(٧) وجوبهما على المكلف؛ لأنّ الأمر هو الحمل والنهي

٢. ب، م: عليه السلام.

٤. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٤٢.

٦. الف: حكمة.

١. ليس في: الف.

٣. الف: قال.

٥. كذا في النسخ.

٧. الف: مع.

هو المنع، ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضاءهما الإلجاء بين ما إذا صدر من المكلف أو من الله تعالى. وذلك قول بإبطال التكليف.

لأننا نقول: لانسَلَمَ أنه يلزم الإلجاء؛ لأنَّ منع المكلف لا يقتضي الامتناع. أقصى ما في الباب أنه يكون مقرباً يجري^(١) ذلك مجرى الحدود في باب اللطف. و^(٢) لهذا تقع هذه الأفعال مع حصول الإنكار وإقامة الحدود.

مسألة: من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم الأمر والنهي كونه المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وهو ظاهر.

ومن شروطهما: أن يكون المعروف ممّا سيقع، والمنكر ممّا سيُترك؛ فإِنَّهما بعد وقوعهما لو أمر ونهى بهما، لكان عابثاً.

ومنها: أن يجوز تأثير إنكاره؛ لأنَّ الغرض هو ارتفاع المنكر، ووقوع المعروف. وتوجههما إلى من لا يؤثّران فيه عبث.

ومنها: أن يعلم أنه لا مفسدة في ذلك، دينية ولا دنيوية^(٣)، وإلا لزم استلزام الإنكار المنكر، وهو مفسدة.

مسألة: اختلفوا في وجوبهما.

فذهب الشيخ أبو جعفر الطوسي^(٤) إلى أَنَّهما واجبان على الأعيان، مستدلاً بقوله ﷺ: لتَأْمُرُنَّ بالمعروف ولتَنْهَيْنَ عن المنكر^(٥)، وبفحوى قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ^(٦)، وبالأمر^(٧)، والوارد للنبي ﷺ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع وجوب التأسي به.

وذهب السيد المرتضى^(٨) إلى أَنَّهما واجبان على الكفاية؛ لأنَّ الغرض منهما وقوع

١. ب، م: ويجري.

٢. الف: -و.

٣. الف، م: دنيوية.

٤. انظر: تمهيد الأصول ٣٠١.

٥. انظر: الفروع من الكافي ٥: ٥٦؛ حلية الأولياء ١: ٢٧٩.

٦. ليس في: ب.

٧. المائة: ٧٨ - ٧٩.

٨. الف: وبالأثر.

٩. انظر: الأخيرة في علم الكلام ٥٦٠.

المعروف وارتفاع المنكر، فمتى ^(١) حصل بفعل واحد كان توجه الأمر بهما ^(٢) على غيره عبثاً.

مسألة ^(٣): الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب ^(٤)، تبعاً لانتقسام المعروف إليهما. أما المنكر فلما كان كله قبيحاً كان النهي عنه كله واجباً.

ولهما قسمة أخرى باعتبار الفاعل؛ وذلك لأنهما قد يجبان باللسان، واليد، والقلب. مسألة: الدعاء هو طلب المنافع ودفع المضار بالقول منه تعالى. هذا في العرف، وأما في الوضع فإنه عبارة عن الطلب. و يعمضي في الكُتُب أنه يقتضي الرتبة. وهذا ^(٥) خطأ؛ فإن العقلاء يسمّون السيّد داعياً لعبده إلى سقيه الماء، ويقولون: إنّه تعالى دعانا إلى عبادته. ومن شروط حُسن الدعاء: علم الداعي كون ما يطلبه بدعائه مقدوراً لمن يدعوه. وهذا يتضمّن أن من دعا الله تعالى يجب أن يكون عارفاً به وبصفاته.

ومن شروط حُسْنه: أن يعلم حُسن ما طلبه، وذلك إنّما يكون بأن لا يكون فيه وجه قبح.

ومن شروطه ^(٦): أن لا يكون الداعي عالماً بأن ما طلبه لا يقع، كمن يسأل الله تعالى إحياء الموتى وغفران عقاب الكفّار.

و اختلف الشيخان ^(٧) هاهنا؛ فقال أبو علي: إنّ ذلك قبيح عقلاً، وقال أبو هاشم ^(٨): إنّ قبحه شرعيّ.

مسألة: ينقسم ما يتناوله الدعاء إلى قسمين:

أحدهما: قد تقدّم العلم بأنّه واجب مفعول لا محالة. والفائدة فيه التقرب والتعبّد، لا طلب ما يتناوله الدعاء، كالصلاة على النبي ﷺ.

و الثاني: أن لا يعلم وجوبه وحصول فعله، وهو قسمان:

١. الف: و متى. ٢. ليس في: الف.

٣. في: ب من هنا ساقط إلى آخر الكتاب، وفي: الف من هنا ساقط إلى مسألة الدعاء.

٤. انظر: اللخيرة في علم الكلام ٥٥٣. ٥. ج: و هو.

٦. انظر: نفس المصدر ٥٥٥ - ٥٥٦. ٧. انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٤٣.

٨. انظر: نفس المصدر.

أحدهما: أن يكون واجباً وقد خفي علينا وجوبه؛ مثل أن يكون لطفاً^(١) في التكليف. وينقسم إلى ما يكون مصلحة مطلقاً، وإلى ما يكون مصلحة^(٢) و لطفاً عند الدعاء ولولاها لم يكن كذلك، والقسم الأول لا يكون وقوعه إجابة للدعاء، وفي القسم الثاني يمكن أن يسمّى وقوعه إجابة للدعاء؛ لأنّ للدعاء تأثيراً في فعله.

وأما الثاني: وهو ما ليس بواجب من التفضّل والإحسان. وذلك ممّا يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، فإذا فعله الله تعالى عند الدعاء فهو إجابة له.

لا يقال: إذا شرطتم في الدعاء أن يكون بالمصلحة^(٣) ولا شك في أنّه تعالى حكيم لا يخلّ بالمصلحة، فلا فائدة فيه.

لأنّا نقول: جاز أن لا يكون مصلحة إلّا بالدعاء كما قلنا، وأما فيما علم كونه مصلحة، فالدعاء فيه تعبّد، وقد سلف.

وأما الأوائل^(٤) فحاصل كلامهم في الدعوات المستجابة أنّ العلل^(٥) قديمة عامّة الفيض، وإنّما يحدث ما يحدث بسبب حدوث استعداد مستند إلى حادث سابق، فجاز أن يكون الدعاء الحادث علّة معدّة لوجود المدعوّ به. وهذا ضعيف؛ لأنّه لا فرق بين حدوث الدعاء و حدوث مزيد^(٦) في ذلك.

و إذ قد وقفنا الله تعالى لإتمام ما أردناه وإنهاء ما قصدناه، فلنحمد الله تعالى حمداً لا يتناهى، ونشكره شكراً لا يُضاهى، ونسأله أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا، ويوفّقنا للاستعداد ليوم اللقاء و الثبات على الدين الحقّ إلى يوم الفناء، وأن يصلّي على أشرف الذوات المطهّرات و أعظم النفوس المفارقات، و يخصّص من بينهم أولاهم بالإحسان و أعمّهم بالامتنان محمّداً المصطفى و عترته الطاهرين - صلوات الله عليهم أجمعين - بأفضل الصلوات و أكمل التحيّات. و نسأل إخواننا الصالحين القارئین لهذا الكتاب أن لا يُخلّونا من دعاء مستجاب، وأن يُصلّحوا ما فيه من خلل و نقصان و خطأ و نسيان، وأن

يترحموا علينا عقيب صلواتهم، و يذكرونا في خلواتهم، والحمد لله رب العالمين^(١).
 فرغ المصنف^(٢) أدام الله ظلّه و جلاله و زاد جماله و أعطاه آماله بأشرف الذوات،
 أعني محمداً و آله، عن تصنيفه سادس ربيع الآخر من سنة ثمانين و ستمائة. و فرغ
 ناسخه في غرة شهر الله المبارك شعبان عمّت بركته سنة أربع و عشرين و سبعمائة،
 أضعف خلقه تعالى جرماً و أقواهم جرماً علي بن الحسن الطبري، حامداً لله تعالى
 ومصلياً على نبيه المصطفى و آله أجمعين الطيبين الطاهرين^(٣).

١. م: و صلواته على سيّد المرسلين و خاتم النبيّين محمّد النبيّ و آله الطاهرين و سلامه.

٢. زيادة من: الف.

٣. و في ج زيادة: و الحمد لله رب العالمين، و صلواته على سيّدنا محمّد النبيّ و آله الطاهرين على يد
 العبد الفقير الضعيف المحتاج إلى رحمة الله و غفرانه علي بن الحسن بن... الطبري غفر الله ذنوبهم، و هو
 صاحب الكتاب، يوم التاسع و العشرين من شهر المحرم سنة اثني و عشرين و سبعمائة هجرية. و في هامش
 هذه النسخة توجد صورة خطأ، كأنه بخط المصنف رحمه الله، و هي هذه: فرغت من تسويده سادس ربيع الآخر من
 سنة ثمانين و ستمائة، و كتب حسن بن يوسف بن مطهر حامداً لله مصلياً.

فهارس الكتاب

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث و الأقول
- فهرس الأعلام
- فهرس الأمكنة والوقائع
- فهرس الأديان والفرق والجماعات
- فهرس الكتب المذكورة في المتن
- المحتويات

97.0

10.000

فهرس الآيات

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا: ٣٥٠

إِذْ تُصْعِدُونَ: ٣٥٠

أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ: ٣١١

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ: ٤٠٧

أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ: ٤٢٥

أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ: ٤٢٥

أَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ: ٣٨٠

أَكْلُهَا دَائِمٌ: ٤٢٥

إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي: ٣٠٩

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ: ١٢٦

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ: ٤٥٦

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ: ٤٥٦

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ: ٣١١

النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ: ٤٤١

النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ: ٤٠٨

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ: ٤٢٥

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ: ٢٨٤

أَلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ: ٣٠٩

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ: ٣٦٥

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ: ٤٤٧

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ: ٤٥٥

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ: ٣١٠

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ: ٣٦٥

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِزْمَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ: ٣٦٠، ٤١٥

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ: ٤٤٥

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا: ٣٥٩

إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ: ٥١

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: ٢٦٦

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ: ٤٠٤

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ: ٣٦٥

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا: ٤١٥

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ: ٣٠٩

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا: ٣١٠

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ: ٤٥٦

بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا: ٣٠٩

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ: ٤٤٢

تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا: ٤٥٠

جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: ٣١٠

حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا: ١٧٠

حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ: ٣٠٩

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا: ٤٤٢

خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ: ٤٤١

عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ: ٤٢٥

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ: ٣٥٠

فَاخَذَهُمُ الصَّاعِقَةُ: ٢٨٢

فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: ٣٠٩

- فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ: ٣٤٥
- فِيهِدِيهِمْ أَقْتَدِهِ: ٣٦٥
- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ: ٣٠٩
- فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ: ٣١١
- فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ: ٢٨٧، ٢٨٢
- فَفَعَّلُوا لَهُ سَاجِدِينَ: ٣٦٠
- فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ: ٣٩٨
- فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ: ٣٦٠
- فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ: ٤٥٥
- فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا: ٣٠٩
- فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ: ٣١٠
- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا: ٣١١
- فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ: ٣١١
- فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ: ٣١٠، ٤٣٨
- فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ: ٣٠٩
- قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا: ١٦٨، ٤٥٥
- قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ: ٣١٠
- قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ: ٣٥٧
- قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ: ٣٤٥
- كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ: ٤٦١
- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ٣٦٥
- كُلُّ أَمْرٍ بِنَا كَسَبَ رَهِيْنٌ: ٣٠٩
- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ: ٤٢٤، ٤٢٥
- كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ: ٤٢٤
- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ: ٣١٠
- لَا تَذَرِكُهُ الْآبْصَارُ: ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ: ٢٤٢

لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ: ٣١٠

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ: ٤١٦

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ: ٣٧٨، ٤٠٤

لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى: ٣٠٩

لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ: ٣٤٥

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ...: ٤٦١

لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَغَتَوَا غُتْوًا كَبِيرًا: ٢٨٢

لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ: ٣١١

لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ: ٣١٠

لَنْ تَرَانِي: ٢٨٢

لَنْ يَشْتَكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ: ٣٦٠

مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ: ٤٥٣

مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ: ٣٦١

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ: ٣٦١

مَنْ يَفْعَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ: ٣٠٩، ٣١٠، ٤٣٩، ٤٤٦

وَالْإِزَاهِيمَ الذِّبَى وَقَى: ٣٠٩

وَإِذَا أَسْرَ النَّبِيُّ: ٣٥٠

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ...: ٤٤٣

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ: ٣١١

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ: ٣٦١

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ: ٤٠٧

وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ: ٤٤٧

وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ: ٤٤٦

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا...: ٤٥٦

وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ: ٤١٥

- وَأَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ: ٣٣٦
 وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ: ٣٦٤
 وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ: ٢٨٤
 وَحَتْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا: ٣٩٦
 وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ: ٤٥٥
 وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ: ٣١١
 وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ: ٣٤٥
 وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رَجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ: ٤٤١
 وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ: ٤٥٦
 وَلَا تَرَكَتُوا إِلَىٰ الَّذِينَ ظَلَمُوا: ٤٠٤
 وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ: ٣٧٧
 وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا: ٣١٠
 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ: ٣٣٦
 وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا: ٢٨٣، ٢٨٥
 وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا: ٣١٨
 وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآتَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا: ٣١٨
 وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً: ٣١٨
 وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ: ٤٤٣، ٤٤٤
 وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ: ٤٤٢
 وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا: ٣١٠
 وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ: ٣١٠
 وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ: ٣١٠
 وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْيعَ إِيمَانَكُمْ: ٤٥٥
 وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا: ٢٨٢
 وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ: ١٦٩، ١٧٠
 وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ: ٤٥٣

- وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي: ٣١٠
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ: ٤٥٥
وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ: ٤٥٦
وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ: ٤٥٥
وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَفْسَهُ عَذَابًا كَبِيرًا: ٤٤٦
وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي: ٣١٠
وَمَنْ يَنْصِ إِلَهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّعِدْ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا: ٤٤٦، ٤٤٢
وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ: ٤٣٨، ٤٤٧
وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا: ٤٤٢، ٤٤٧
وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلِبُونَ: ٣٤٥
وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا: ٣٩٧
وَيَوْمَ حُنَيْنٍ: ٣٥٠
هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: ٣٠٩
هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ: ٣٠٩
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ: ٤٢٤
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ: ٤٠٧
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ: ٤١٣
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ...: ٤٤٥
يَا عِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا: ٤٤٦
يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ: ٤٤١
يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ: ٣٦١، ٤١٦
يُشْرَحُ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ: ٤٥٦

فهرس الأحاديث والأقول

- آمنتُ قبل أن يؤمن أبو بكر: ٣٩٨
ابن أبي سفيان وأصحابه من أهل الشام: ٤٠١
أدخرتُ شفاعتي لأهل الكباثر من أمتي: ٤٥٣
إذا قرأتم «تَبَّتْ» فادعوا على أبي لهب: ٣٠٣
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر: ٤٠٩
الأوصياء بعدي أخي عليّ والحسن والحسين، ثم تسعة من ولد الحسين: ٤١٣
الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا: ٣٨٧
الخلافة بعدي ثلاثون، ثمّ تصير ملكاً: ٤١٠
الذين يبايعونه بالمدينة وينكثون بالبصرة: ٤٠١
السلطان وليّ من لا وليّ له: ٤٠٥
اللّهم اسلبه دينه وعقله: ٤٠٢
اللّهم إيتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي: ٣٩٩
إلى إبراهيم في حلمه، وإلى عيسى في عبادته: ٣٩٩
إنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن: ٤٢٥
إنّ الحسين عليه السلام يقتل ثم لا ينصره: ٤٠٢
إنّ الله تعالى اطّلع على أهل الأرض اطّلاعة فاختار منهم أباك فجعله نبياً: ٤٠٠
إنّ الله عزّ وجلّ أمرني بحبّ أربعة من أصحابي وأخبرني أنّه يحبّهم: ٤١١
إنّ أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني ويُنجز وعدي: عليّ بن أبي طالب: ٤٠٠
إنكم لترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته: ٢٨٤

- إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَأَعْمَى اللَّهُ بِصْرِكَ: ٤٠٣
- إِنَّهُ لَمَصْرَعُهُمْ وَمُهْرَاقُ دِمَائِهِمْ: ٤٠١
- أَسْلَمْتُ قَبْلَ أَنْ يَسْلَمَ: ٣٩٨
- أَقْضَاكُمْ عَلَيَّ: ٣٩٥
- أَقِيلُونِي، فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَعَلَيَّ فِيكُمْ: ٤١٢
- أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارْقِينَ: ٤٠١
- أَمَرَنِي أَنْ أَتَّخِذَهُ وَلِيًّا: ٤١٣
- أَنَا الصَّدِيقُ الْأَكْبَرُ وَأَنَا الْفَارُوقُ الْأَعْظَمُ: ٣٩٨
- أَنَا أَشْرَفُ الْبَشَرِ: ٣٦٥
- أَنَا أَشْرَفُ النَّاسِ: ٣٦٥
- أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى وَأَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ: ٣٩٨
- أَنَا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَهَذَا سَيِّدُ الْعَرَبِ: ٤٠٠
- أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَطَّلَعَ إِلَى الْأَرْضِ فَاخْتَارَ مِنْهَا أَبَاكَ: ٤١٣
- أَنْتَ أَوَّلُ مَنْ يُلْحَقُ بِي مِنْ أَهْلِي: ٤١٣
- أَنْتُمْ الْكِلَابُ الْمَمْطُورَةُ: ٣٩١
- أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي: ٤٠٩
- أَنْطَقَ اللَّهُ مَا طَهَّرَهُ [مِنَ السُّمُوكِ] وَأَصَمَّتْ عَنِّي مَا حَرَّمَهُ وَنَجَّسَهُ وَبَعْدَهُ: ٤٠١
- أَنْتَ لِي بِعِبَادَةِ عَلَيٍّ: ٣٩٦
- أَوْلَكُمْ وَرَوْدًا عَلَيَّ الْحَوْضِ أَوْلَكُمْ إِسْلَامًا: عَلَيَّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: ٣٩٨
- أَوْلَهُمْ عَلَيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ: ٤١٤
- أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَنَكَاحَهَا بِاطِلٍ: ٤٠٥
- أَيُّنَ الْعُبُورِ: ٤٠٤
- بَغْضُكَ يَا عَلَيَّ سَيِّئَةٌ لَا تَنْفَعُ مَعَهَا حَسَنَةٌ: ٤١٦
- بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ: ٤٠٨
- تُصَلِّبُ عَلَيَّ بَابَ عَمْرٍو بْنِ حُرَيْثٍ: ٤٠٢
- تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ أَبَدًا: ٣٤٩

- تُوْخَذَ بعدي و تُصَلَّبَ و تُطْعَنَ بحربة فيبتدر مِنْخَرَاكَ و فَمُكْ دَمًا: ٤٠٢
- ثُمَّ اطَّلَعَ اَطْلَاعَةً ثَانِيَةً فَاخْتَارَ مِنْهُمْ بَعْلَكَ: ٤٠٠
- ثُمَّ اطَّلَعَ ثَانِيَةً فَاخْتَارَ مِنْهَا زَوْجَكَ: ٤١٣
- حَبَّكَ يَا عَلِيَّ حَسَنَةً لَا تَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ: ٤١٦
- حَرْبُكَ يَا عَلِيَّ حَرْبِي وَ سِلْمُكَ سِلْمِي: ٤١٦
- سَلَّمُوا عَلَيْهِ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ: ٣٩٤
- عَلِيَّ خَيْرَ الْبَشَرِ، فَتَنَ أَبِي فَقَدَ كَفَرُ: ٣٩٩
- عَلِيَّ وَ الْمَقْدَادُ وَ سَلْمَانُ وَ أَبُو ذَرٍّ: ٤١١
- فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي، يُؤْذِنِي مَا يُؤْذِيهَا: ٤١٦
- فَأَبُوكَ خَيْرُ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ، وَ بَعْلَكَ خَيْرُ الْأَوْصِيَاءِ: ٤١٣
- فَأَنْتِ سَيِّدَةُ النِّسَاءِ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ: ٤١٣
- فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيٍّ بَنِ أَبِي طَالِبٍ: ٣٩٩
- فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْكَ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ...: ٤٠٨
- كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فِلْتَةً وَقَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ شَرَّهَا: ٤١٢
- كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ هُوَ مَرِيضٌ فَدَخَلْتُ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ٤١٣
- كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ ﷺ: ٤٠٠
- لَا يَحِلُّ لِنَبِيِّ وَلَا لَوْصِيِّ نَبِيٍّ أَنْ يَصَلِّيَ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ الْمَخْسُوفَةِ: ٤٠٣
- لِتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ: ٤٦١
- لَضَرْبَةُ عَلِيٍّ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ: ٣٩٧
- لَمْ يَسْبِقْنِي بِالصَّلَاةِ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ٣٩٨
- لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَ عَمْرُ: ٣٩٦
- لَيْسَ لَكَ عَلَيَّ مَا فِي بَطْنِهَا سُلْطَانٌ: ٣٩٦
- مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ، أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ: ٤٠٨
- مِنَ الْقَاسِطُونَ: ٤٠١
- مِنَ الْمَارِقُونَ: ٤٠١
- مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ، وَ إِلَى يُوْشَعَ فِي تَقْوَاهُ: ٣٩٩

٤٧٦ □ مناهج اليقين في أصول الدين

من أراد منكم الصلاة فليُصل: ٤٠٣

مَن هم؟ فقال: ٤١١

نزل القرآن على سبعة أحرف: ٣٥١

واسمعوا له وأطيعوا: ٣٩٤

والله لو كُبرِت لي الوسادة لحكمتُ بين أهل التوراة بتوراتهم...: ٣٩٥

والله ما قلعتَه بقوة جسمانيّة ولكن بقوة ربّانيّة: ٤٠٠

والله ما كانت الجاهليّة تقتلهم: ٤٠٢

هذا سيّد العرب: ٤٠٠

هذا ولدي إمام ابن إمام أخو إمام، أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم: ٤١٣

هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين بعدي: ٤١٤

يا أمّ سلمة، اسمعي واشهدي: هذا عليّ أخي في الدنيا والآخرة: ٤٠١

يا أمّ سلمة، هذا عليّ سيّد المسلمين وإمام المتّقين: ٤٠١

يا بسر! هؤلاء الرجال، فما بال الولدان: ٤٠٢

يا جُنْدِيّ أين العبور: ٤٠٣

يا جُنْدِيّ بن كركرة، أين العبور: ٤٠٣

يا رسول الله، أخشى الضّيقة بعدك: ٤١٣

يا رسول الله، ألسنت سيّد العرب: ٤٠٠

يا رسول الله، عَرَفنا الله ورسوله، فمن أولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟: ٤١٤

يا رسول الله، مَن الناكثون: ٤٠١

يا عليّ، أنا منك وأنت منّي: ٤١٥

يا عليّ، أنت الخليفة من بعدي: ٣٩٣

يا عليّ، أنت والأئمة مِن بعدي مَن أنكر واحداً منكم فقد أنكرني: ٤١٥

يا فاطمة، أما علمتِ أَنَّ الله حتم الفناء على جميع خلقه: ٤١٣

يا هذا، إنّ صاحبك قد عرف بموضعي ولي أحقاب سنين مدفون: ٤٠٤

يأتيكم من قبل الكوفة ألف رجل لا يزيدون رجلاً ولا ينقصون رجلاً وكان آخرهم أويس

القرني: ٤٠١

فهرس الأعلام

(زین العابدین): ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۷.

597.5A9

محمد بن علي بن الحسين (الإمام

الباقر (ع): ٣٨١، ٣٨٩

جعفر بن محمد بن علي بن الحسين عليه السلام

(الإمام الصادق): ٣٠٣، ٣٨١، ٣٨٣.

282, 279, 291, 290, 289

موسی بن جعفر بن محمد عليه السلام (الإمام

الكاظم: (٣٨١، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢)

علي بن موسى بن جعفر عليه السلام (الإمام الرضا):

449,592,381

محمد بن علي بن موسى عليه السلام (الإمام

الحمد: ٣٨١

علي بن محمد بن علي عليه السلام (الإمام الهادي):

592.582

الحسن بن علي بن محمد (الزكي)

العسكري (عليه السلام): ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩٢

محمد بن الحسن المهدى المنتظر عليه السلام: ٣٨٢.

«النبي وأهل البيت عليه السلام»

محمد بن عبدالله (رسول الله) (ص): ٣٥.

٣٥٢ . ٣٥٠ . ٣٤٩ . ٣٤٧ . ٣٤٦ . ٣٤٤

.58V .581 .579 .578 .575 .500

.۳۹۹ .۳۹۸ .۳۹۷ .۳۹۶ .۳۸۹ .۳۸۸

.212 .211 .210 .202 .201 .200

575, 508, 502, 521, 510

علي بن أبي طالب (٦) (أمير المؤمنين): ١١،

.۲۸۲ .۲۸۱ .۲۷۹ .۲۷۲ .۲۶۹ .۱۶

.597 .590 .592 .589-587 .580

٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣

٤١٠ ٤٠٨ ٤٠٧ ٤٠٦ ٤٠٥ ٤٠٤

207, 206, 229, 217, 210, 213

فاطمة الزهراء (س): ٤٠٠، ٤٨٧

الحسن بن علي بن أبي طالب (ع): ٣٨١.

389.387.380.382

الحسين بن علي بن أبي طالب (ع): ٤٠٢

علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ع)

- ابن الملاحميّ = محمود بن عبدالله
 ابن بطوطة = محمّد بن عبدالله
 ابن خلّاد = محمّد بن خلّاد
 ابن سينا = الحسين بن عبدالله (الشيخ الرئيس)
 ابن فورك = محمّد بن الحسن الإصبهانيّ
 ابن كلاب = عبدالله بن سعيد القطّان البصريّ
 ابن مسعود = عبدالله بن مسعود
 أبو إسحاق الإسفراينيّ = إبراهيم بن محمّد
 أبو البركات البغداديّ = هبة الله بن عليّ
 أبو الحسن الأشعريّ = عليّ بن إسماعيل
 أبو الحسن الباهليّ: ١٤٦
 أبو الحسن الكرخيّ: ٥٤
 أبو الحسن الأشعريّ = عليّ بن إسماعيل
 أبو الحسن البصريّ = محمّد بن عليّ بن الطيّب
 أبو العيّن: ٣٦٧
 أبو القاسم الفردوسيّ (الحكيم الشاعر): ٣٦٧
 أبو القاسم الكعبيّ البلخيّ = عبدالله بن أحمد
 أبو الهذيل العلاف = محمّد بن الهذيل
 أبو بكر القطيعيّ: ١٤٧
 أبو بكر = عبدالله بن أبي قحانة
 أبو جعدة: ٣٩١
 أبو جعفر السمنانيّ: ١٤٧
 أبو حنيفة = النعمان بن ثابت الكوفيّ
 أبو ذرّ الغفاريّ: ٤١١
 آدم عليه السلام: ٣٦٠
 إبراهيم الخليل عليه السلام: ٣٤٠، ٤٠٤
 إبراهيم بن الحسن بن عليّ الآمليّ: ١٣، ٢١
 إبراهيم بن سيّار النّظام البصريّ: ٦٢، ٦٧
 ٦٨، ٧٥، ٨٦، ٨٧، ١١٦، ١٩٢، ٢٢٦
 ٣١٤، ٣٥٤، ٣٦٧، ٤٢٠
 إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن
 المجتبى عليه السلام: ٣٨٦
 إبراهيم بن عيّاش البصريّ (أبو إسحاق): ٥٣، ٥٤، ٥٥
 إبراهيم بن محمّد (أبو إسحاق الجوينيّ): ٣٥٤
 إبراهيم بن محمّد الإسفراينيّ (أبو إسحاق): ١٣٠، ١٤٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٧٠، ٢٦٧، ٣٠٨، ٣٦١
 إبراهيم بن محمّد الحنفيّة: ٣٨٤، ٣٤٠
 إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبدالله
 العبّاسيّ: ٣٨٤
 إبراهيم بن نوبخت (أبو إسحاق): ١٩
 ابن الحنفيّة = محمّد بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام
 ابن الفوطيّ = هشام بن عمرو
 ابن المزرّع: ٣٦٧

أحمد بن حنبل: ٤٥٧
أحمد بن عليّ (ابن الأخشاد، الإخشيد):
١٤٥، ٢٤٩

أحمد بن محمد بن عليّ بن زهرة (الحسينيّ
الحلبيّ) أبو طالب: ١٤
أحمد بن موسى (أبو بكر بن مجاهد
البغدادي): ١٤٧

أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس
الحسينيّ: ٩، ١٢
أحمد بن موسى بن جعفر عليه السلام (شاه چراغ):
٣٩٢

إدريس النبي عليه السلام: ٣٤٠
أرسطو (أرسطاطاليس): ٧٦، ٩٦، ١٠٤،
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٣

أروى بنت كزيز الأمويّ: ٣٨٨
إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام: ٣٩٠
إسماعيل بن عبّاد (الصاحب): ٥٣
إسماعيل بن محمد (السيد الحميري): ٣٨٣

أفضل الدين الخولخي: ١٣
أفلاطون: ٦٠، ١٠٤، ١٤٨، ٢٠٣، ٢٣٠
أقليدس بن نوقطرس بن برينقس: ٦٣، ٦٤،
٦٦

الأخطل (الشاعر) = غياث بن غوث
الأشعريّ = عليّ بن إسماعيل (أبو الحسن)
الأصمّ = عبد الرحمن بن كيسان
أمّ الفضل (القرشيّة): ٣٠٣

أبوذرّ الهرويّ: ١٤٧
أبوسهل الصعلوكيّ = محمد بن سليمان
أبوشرم الكنديّ: ٤١١

أبو طالب بن عبدالمطلب: ٣٩٥
أبو عليّ الجبائنيّ = محمد بن عبد الوهاب
أبو لؤلؤة: ٣٨٧
أبولهب بن عبدالمطلب (عبد العزّي): ٣٠٣،
٣٠٥، ٣٢٧

أبو محمد الهاشميّ = الحسن بن الحسن بن
عليّ بن أبي طالب عليه السلام
أبومسلم الخراسانيّ: ٣٨٤، ٣٨٥

أبومنصور البغداديّ = عبدالقاهر بن طاهر
أبومنصور العجليّ الكوفيّ: ٣٨٩
أبونصر (الفارابيّ) = محمد بن محمد بن
ترخان

أبو هاشم الجبائنيّ = عبدالسلام بن محمد
أبو هاشم العلويّ = عبدالله بن محمد بن
الحنفية

أبو يعقوب الشحامّ = يوسف بن عبدالله
أبيوسف القاضيّ = يعقوب بن إبراهيم
أحمد بن أبي عبدالله بلكو بن أبي طالب بن
عليّ العلويّ: ٢١

أحمد بن أبي عبدالله بن أبي طالب بن عليّ
(جمال الدين الآويّ): ١٤
أحمد بن المعتصم بن الرشيد العباسيّ
(أبو العباس): ٣٦٧

«ج»

جابر بن عبدالله الأنصاري: ٤١٣، ٤٥٦
 الجاحظ = عمرو بن بحر
 جالينوس: ١٨٢
 جعفر بن الحسن بن سعيد نجم الدين
 (الحلي): ١٢
 جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن
 سعيد نجم الدين (الحلي): ٩، ١٠، ١٢
 جعفر بن سعيد الهذلي: ١٠
 جعفر بن علي بن محمد الجواد عليه السلام: ٣٩٢
 جعفر بن نما: ٩
 جَعَل = الحسين بن علي الكاغذي
 الجلندي بن كركرة: ٤٠٣
 جمال الدين محمد البلخي: ١٣
 جمال الدين الحسيني = الطبرسي الآملي:
 ١٣
 جويرية بن مُسهر: ٤٠٢
 الجويني = عبد الملك بن عبدالله إمام
 الحرمين
 جهم بن صفوان: ١٢٨، ٢٩٦، ٣٠٧، ٣١٤،
 ٤٥٤

«ح»

حرقوص بن زهير البجلي السعدي
 (ذوالثديّة، ذوالخويصرة الخارجي):
 ٤٠١

أمّ سلمة بنت أبي أمية المخزومي: ٤٠١
 أمّ كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وآله: ٣٨٨
 أنس بن مالك: ٤٥٦
 انكساغورس: ٧٦، ٧٧
 أولجايو (محمد المغولي): ١١
 أويس بن عامر القرني اليماني: ٤٠١

«ب»

الباقلاني = محمد بن الطيّب
 بخت نصر: ٣٥٣
 البراء بن عازب: ٤٠٢
 بريرة: ٤٥٣
 بزيغ بن موسى الحائك: ٣٩١
 بُسر بن أرطاة العامري: ٤٠٢
 بشر بن المعتمر الهلالي: ٣٢٦، ٤٢٠
 بشر بن غياث: ١٢٨
 البلخي = عبدالله بن أحمد (الكعبي)
 بنان بن سمعان النهدي: ٣٨٥

«ت»

تاليس: ٧٦
 تامسطيوس: ٧٦

«ث»

ثمّامة بن الأشرس: ٣٦٧

الحسين بن علي الكاغذي (أبو عبداه
البصري حَقْل): ٥٣، ٥٤، ٥٥، ١٢٧،
١٢٨، ١٣٠، ١٣٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣،
١٥٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٧

الحسين بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي:
١٤

الحسين بن علي بن سليمان البحراني: ١٢
الحسين بن محمد النجار البصري: ٧٥، ٣٠٧
حسين بن محمد بن علي العلوي (الطوسي):
١٤، ٢١

الحسين النبهاني: ٣٨٢
العلامة حلّي = الحسن بن يوسف
حمد الله المستوفي ٢٥
حنتمة بنت جعفر (الحنفية): ٣٨٢

«خ»

الخليل بن أبيك الصفدي: ١٤

«س»

السهروردي = يحيى بن حبشي
شاه چراغ = أحمد بن موسى بن جعفر
الشراف المرتضى = علي بن الحسين
الموسوي

«د»

داوود بن علي (الإصهاني الظاهري): ٤٥٧

الحسن الشيعي السبزواري: ١٤
الحسن المثنى = الحسن بن الحسن بن علي
ابن أبي طالب
الحسن بن أبي الحسن البصري: ٤٥٦
الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب
٣٨٤، ٣٨٥

الحسن بن الحسين بن الحسن الشراشني
(سراج الدين الكاشاني): ١٤، ٢١
الحسن بن صالح بن حي: ٣٨١، ٣٨٨
الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية: ٣٨٤
الحسن بن محمد الصنعاني: ١٣
الحسن بن محمد بن علي بن زهرة الحسيني
أبو محمد الحلبي: ١٤
الحسن بن محمد (بهاء الدين) بن أبي المجد
(تاج الدين الشراشني): ١٤، ٢١
الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي:
٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٢،
٢٤، ٢٣١، ٢٥، ٢٦٤

الحسين بن إبراهيم بن يحيى الأسترابادي:
١٣، ٢٠

الحسين بن أياز (النحوي): ١٢
حسين بن داود بن علي (الشراف): ١٦٢
الحسين بن عبداه بن سينا (الشيخ
الرئيس): ٢٠، ٢١، ٦٧، ٧٠، ٩١، ٩٢،
١٠٤، ١١٦، ١٣١، ١٤١، ١٨٢، ٢٠٦،
٢٥٦، ٢٧٤، ٤٢٧، ٤٣٤

«ذ»

ذوالثديّة = حرقوص بن زهير ذو الخويصرة
ذو الخويصرة = حرقوص بن زهير
ذيمقراطيس: ٦٩، ٧٧

«ش»

شمس الدين محمد الحلبي: ١٣
الشيخ الرئيس = الحسين بن عبدالله (ابن
سينا)

«ر»

الرئيس = الحسين بن عبدالله (ابن سينا)
الرشيد = هارون بن محمد العباسي
رقية بنت رسول الله ﷺ: ٣٨٨
الزبير بن العوام: ٣٨٨، ٤١١
زياد بن منذر (العبدّي) أبو الجارود: ٣٨٧
زيد بن علي بن الحسين (عليه السلام): ٣٨٤، ٣٨٦،
٣٨٧
زين الدين النيسابوري: ١٣

«ص»

صاحب الزنج: ٥٤
صاحب المطارحات = يحيى بن حبش
السهورودي
صاحب المعتبر = هبة الله بن علي البغدادي
الصاحب بن عباد = إسماعيل بن عباد
(الصاحب)
صخر بن حرب بن أمية (أبوسفيان): ٤١١
الصعلوكي = محمد بن سليمان أبوسهل
الصفدي = الخليل بن أبيك الصفدي

«س»

سالم بن أبي حفصة: ٣٨١
سالم بن محفوظ (سديد الدين السوادوي):
١٢، ٢٨٨
سرحوب: ٣٨٧

«ض»

ضرار بن عمرو: ٧٥، ١٢٨، ٢٦٧
طلحة بن عبيدالله: ٣٨٨

«ع»

عائشة بنت أبي بكر: ٣٨٨، ٤٠٠، ٤٠١
عباد بن سليمان (المعتزلي): ٥٨، ٢٢٧
العباس بن عبدالمطلب: ٣٨١، ٣٨٤، ٣٩٣،
٤٠٤، ٤١٠، ٤٧٩
عبدالجبار بن أحمد (القاضي المعتزلي):

سعد بن عباد الأنصاري: ٤١٠
سقراط: ٧٧، ١٦٢
سلمان الفارسي: ٤١١، ٤١٣
سليمان بن جرير الزيدي الرقي: ٣٨٧

الدين): ٩، ١٢
 عبدالكعبة = عبدالله بن أبي قحافة
 عبدالله البخاري (السيد شمس الدين): ١٣
 عبدالله بن أبي الفوارس (ضياء الدين): ١٠
 عبدالله بن أبي قحافة (أبو بكر): ٣٨٧، ٣٨١
 ٣٨٩، ٣٩٣، ٤٠٤، ٤١١، ٤١٢
 عبدالله بن أحمد (الكعبي البلخي) أبو القاسم:
 ١٢٦، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٣، ١٧٧، ١٧٩
 ١٨٠، ١٨٤، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥
 ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٦٠، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٤
 ٣٦٨، ٣٨٢، ٤٢٠، ٤٣٢
 عبدالله بن الزبير: ٣٨٣
 عبدالله بن جعفر (الأفطح): ٣٩٠
 عبدالله بن جعفر بن علي (ابن صباغ
 الحنفي): ١٢
 عبدالله بن حرب (الكندي): ٣٨٥
 عبدالله بن سعيد التيمي: ٣٩١
 عبدالله بن سعيد (القطان البصري) ابن كلاب:
 ٥٨، ٢٦٥، ٢٦٧
 عبدالله بن عباس: ٣٩٥
 عبدالله بن محمد بن الحنفية (أبو هاشم
 العلوي): ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥
 عبدالله بن محمد بن علي (الأعرجي
 الحسيني): ١٣
 عبدالله بن محمد بن علي العباسي (المنصور
 بالله) أبو جعفر: ١٩٩، ٣٨٦

٤٠، ٥٣، ١٣٠، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٨
 ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٦٠
 ٢٦٥، ٢٦٧، ٣١٢، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣١
 ٣٣٣، ٣٣٧، ٣٦٣، ٤٢٥، ٤٣٤، ٤٤٩
 ٤٥٤، ٤٥٧
 عبد الحميد بن محمد مجد الدين (نظام
 الدين): ١٠
 عبد الرحمن بن عوف: ٣٨٨
 عبد الرحمن بن كيسان الأصم: ٣٦٧
 عبد الرحمن بن محمد (ابن العتاتقي): ٢٢
 ٢٣
 عبد السلام بن محمد الجبائي (أبو هاشم):
 ٤١، ٤٦، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٩٨، ١٠٨، ١٢٠
 ١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٦
 ١٣٨، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢
 ١٥٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦
 ١٧٠، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٢، ١٩٠، ١٩١
 ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤
 ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٤٩
 ٢٨٠، ٢٨١، ٢٩٣، ٣٢٥، ٣٣٠، ٣٣٢
 ٣٣٤، ٣٥٤، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٨
 ٤٢٠، ٤٢٥، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٧
 ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٦٢
 عبد القاهر بن طاهر بن محمد (أبو منصور
 البغدادي): ١٤٧
 عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (غياث

٢٨٦، ٣٠٧، ٣١٤، ٣٥٦، ٣٩٥، ٤٢٥.

٤٥٤

علي بن إسماعيل بن إبراهيم الغروي: ١٤.

٢١

علي بن الحسن الطبري: ٢٤، ٦٦٤

علي بن الحسن بن علي بن محمد بن

الحنفية: ٣٨٤

علي بن الحسن الموسوي الشريف

المرتضى (علم الهدى): ٥٣، ١٠٩، ١١١،

١٢٦، ١٣٢، ١٥٢، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٣،

٢٢٨، ٣٣٤، ٣٥٤، ٣٩٤، ٤٦١

علي بن المطهر الحلي (عمّ العلامة الحلي):

٩

علي بن زهرة أبو الحسن الحسيني الحلبي:

١٤

علي بن عبدالله عباس بن عبدالمطلب: ٣٨٤

علي بن عمر الكاتبي القزويني: ١٢، ١٨، ٢٠

علي بن عيسى الإربلي: ١٢

علي بن فضال (المجاشعي): ١٥٧

علي بن محمد بن الحنفية: ٣٨٤

علي بن محمد رشيد الدين الآوي: ١٤، ٢١

علي بن موسى بن جعفر (ابن طاووس، رضي

الدين): ٩، ١٢

عمر بن الخطاب: ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٧، ٣٨٨،

٣٨٩، ٣٩٦، ٤١٢

عمرو بن بحر بن محبوب (الجاحظ): ٣٦٧،

عبدالله بن مسعود: ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٩٩

عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر

(الطالبي): ٣٨٥

عبدالله بن ناووس البصري: ٣٨٩

عبدالمطلب بن محمد بن علي الحسيني

الأعرجي: ١٠، ١٣

عبدالمالك بن عبدالله الجويني (إمام

الحرمين): ١٦٢، ١٧٠، ٣٠٨، ٣٥٤

عبدالمالك بن مروان: ٣٨٥

عبدالله بن الحسن (العنبري البصري): ٤٤٣

عبدالله بن زياد: ٤٠٢

عبدالله بن عباس: ٤٠٢

عثمان بن عفان: ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩،

٤٠٢

عجلان بن ناووس: ٣٨٩

عز الدين بن إبراهيم بن عمر (أبو العباس

الفاروقي الواسطي): ١٢

علم الهدى = علي بن الحسن الموسوي

(الشريف المرتضى)

علي أصغر شكوهي: ٥

علي البصري: ٧

علي السروي زين الدين الطبرسي: ١٣

علي بن أحمد المرندي أبو الحسن: ١٤

علي بن أحمد بن طراد المطار آبادي: ١٤

علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن: ٤١،

٤٦، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧، ١٧٠، ٢٦٧،

٤٤٣، ٣٦٨

عمرو بن عبدود: ٣٩٧

عمرو بن عبيد: ٤٥٦

العنبري = عبدا لله بن الحسن (البصري)

العيزار بن الأخنس (الخارجي): ٤٠٣

عيسى بن عبدالعزيز الجزولي: ١٦

عيسى بن مريم المسيح عليه السلام: ٢٧١، ٢٩٤

٣٩٢، ٣٦٠

عيسى بن موسى العباسي: ٣٨٦

«ق»

قطب الدين الرازي = محمد بن محمد

قطب الدين الشيرازي = محمود بن مسعود

قيس بن سعد بن عبادة: ٤١١

«ك»

الكاتب القرويني = علي بن عمر

كثير النواء: ٣٨١

الكعبي = عبدا لله بن أحمد أبو القاسم

كيسان البلخي

«غ»

الغزالي = محمد بن محمد أبو حامد

غلامعلي يعقوبي: ٥

غياث الدين = عبدالكريم بن محمد (ابن

طاووس)

غياث بن غوث (الأخطل الشاعر): ٢٦١،

٤٠٨

«م»

مالك بن الحارث الأشتري: ٩

مالك بن أنس: ٤٥٧

متى بن يونس: ٧٦

المجاشعي = علي بن فضال

مجدالدين الجيلي: ٧٥

محفوظ بن وشاح بن محمد الأسدي: ١٠

المحقق الأول = جعفر بن الحسن

المحقق الثاني = جعفر بن الحسن

محمد المغولي = أولجايتو

محمد بن أبي يعفور: ٣٩١

محمد بن إدريس الشافعي: ٤٥٧

«ف»

الفارابي = محمد بن محمد بن طرخان

فخر الدين الرازي = محمد بن عمر

فخرالمحققين = الحسن بن يوسف

فرفوريوس: ٢٧٤

الفضل بن عباس بن عبدالمطلب: ٤١٠

فضل بن عبدا لله: ٣٥٧، ٣٩٠

الفضل بن عمر الأبهري: ١٣

محمد بن زكريا الرازي: ١٨١، ٦٠
 محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري
 أبوسهل: ٢٦٤
 محمد بن سيرين: ٤٥٦
 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: ٦٣،
 ٤٥٨، ٣٢٩
 محمد بن عبدالله ابن بطوطة: ٣٩٢
 محمد بن عبدالله (الإسكافي) أبوجعفر: ١٢٤
 محمد بن عبدالله بن الحسن (النفس الزكية):
 ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٩
 محمد بن عبدالله بن شبيب البصري: ٦١
 محمد بن عبد الوهاب الجبائي (أبو علي):
 ٥٠، ٥٣، ٧٦، ١٠٩، ١١١، ١١٣، ١١٧،
 ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦،
 ١٣٨، ١٤٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٧،
 ١٥٨، ١٦٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٨،
 ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٨٩، ٣٢٥، ٣٣٠،
 ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٥٤، ٣٦٤، ٣٧٣،
 ٣٩٥، ٤٢٠، ٤٢٥، ٤٣٤، ٤٤٧، ٤٤٩،
 ٤٦٢
 محمد بن علي الجرجاني: ١٣
 محمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية):
 ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٦
 محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين
 البصري: ٤٠، ٤١، ٤٦، ٦٣، ٩٨، ١٤٤،
 ١٤٩، ١٥٣، ١٧١، ١٨٤، ١٨٨، ٢٢٨

محمد بن إسماعيل بن الحسين بن الحسن
 (الهرقلي): ١٣، ٢٢٥
 محمد بن البطريق: ٩
 محمد بن الجهم: ١٢
 محمد بن الحسن الأسترابادي: ١٤، ١٦
 محمد بن الحسن الشيباني: ٤٥٧
 محمد بن الحسن (الطوسي) أبوجعفر: ١٦،
 ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٥،
 ١٩٢، ٢٣٤، ٢٦١
 محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي
 (فخر المحققين): ١١، ١٣
 محمد بن الحسين (ابن فورك الإصبهاني):
 ٣٥٨
 محمد بن الحنفية = محمد بن علي بن أبي
 طالب عليه السلام
 محمد بن الخطيب الرازي: ١٣
 محمد بن الطيب (البلاقلائي) أبوبكر: ١٤٧،
 ١٥٧، ١٦٢، ٢٦٤، ٣٦٠
 محمد بن القاسم بن معية (الحلي النسابة):
 ١٣
 محمد بن الهذيل (العلاف) أبو الهذيل: ١٠٨،
 ١٠٩، ١٣٠، ١٣٩، ٢٢٨، ٣١١، ٣٣٤
 ٣٣٥، ٣٥٢، ٤٥٤
 محمد بن جعفر الصادق عليه السلام: ٣٩٠
 محمد بن جعفر بن محمد (ابن نما): ٩
 محمد بن خلاد (البصري) أبو علي: ٥٤، ١٦٥

محمد زراعي أفين: ٥
 محمد قانسي: ٥
 محمد مجد الدين بن فخر الدين علي (ابن أبي الفوارس): ١٠
 محمود بن زين الدين محمد الرازي (القاضي): ١٣
 محمود بن عبدالله الخوارزمي (ابن الملاحمي): ٢١، ٢٥، ٤٠، ١٣١، ١٣٢، ٢٣٥، ٤٤٨
 محمود بن محمد بن يار: ١٤، ٢٢
 المرزباني = محمد بن عمران مروان بن الحكم: ٣٨٤
 مروان بن محمد بن مروان (أبو عبد الملك، الحمار): ٣٨٥
 مريم بنت عمران: ٣٦١
 المستعين بالله العباسي = أحمد بن المعتصم بن الرشيد (أبو العباس)
 المستنجد بالله العباسي: ٧٥
 المسيح = عيسى بن مريم
 مسيلمة الكذاب: ٣٦٣
 مصعب بن الزبير: ٤٠٢
 معاذ بن الحسن (التهاني) أبو كامل: ٣٨٢
 معاذ بن عمران الأقمص (الكوفي): ٣٩١
 معاوية بن أبي سفيان: ٣٨٨، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣
 المعتصم العباسي: ٣٦٧

٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٧٤، ٢٩٣، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٢، ٣١٥، ٣٦٨، ٣٧٢، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٢٥، ٤٣١
 محمد بن علي بن زهرة الحلبي: ١٣
 محمد بن علي بن عبدالله بن العباس (العباسي): ٣٨٣
 محمد بن عمران المرزباني أبو عبدالله: ١٤٥
 محمد بن عمر بن الحسين (فخر الدين الرازي): ٤٨٧
 محمد بن كرام السجستاني: ٥٨
 محمد بن محمد (الغزالي) أبوحامد: ١٦٢، ٢٦٧
 محمد بن محمد النسفي: ١٢
 محمد بن محمد بن أحمد الكيشي (ابن أخت قطب الدين الشيرازي): ١٢
 محمد بن محمد بن الحسن (نصير الدين الطوسي): ٩، ١٠، ١٢، ١٨، ١٩، ٦٠، ١٨٥، ٢٣٠
 محمد بن محمد بن النعمان المفيد: ١٩٩، ٤٥٥
 محمد بن محمد بن طرخان (الفارابي)، أبونصر: ٧٦
 محمد بن محمد قطب الدين الرازي البويهري: ٢٥، ٢٢، ١٤
 محمد بن موسى بن طاووس شرف الدين: ٩

٤٥٨

النعمان بن زيد الأوسيّ الأنصاري: ٤١١
النفس الزكية = محمد بن عبدالله بن الحسن
النوبختي = إبراهيم بن نوبخت
نوح النبي ﷺ: ٣٤٠

«و»

واصل بن عطا: ٤٥٦
ورّام بن أبي الفوارس (المالكيّ الأشتري): ٩
الوليد بن عبدالملك الأموي: ٣٨٤

«هـ»

هارون أخو موسى ﷺ: ٤٠٩
هارون بن الحسن بن عليّ بن الحسن
(الطبري): ٢١، ١٤
هارون بن محمد العباسيّ (الرشيدي): ٧٥،
٣٨٣

هبة الله بن عليّ بن ملكا (أبو البركات
البغداديّ): ٤٠، ٧٥، ٨٨، ٢٧٥، ٢٧٧
هشام بن عبدالملك (الأموي): ٢٣٣، ٣٨٤،
٣٨٩

هشام بن عمرو الفوطيّ: ٢٥، ٢٢٧، ٣٦٧
هند بنت عتبة: ٣٨٨

«ي»

يحيى النبي ﷺ: ٥٩

المعلم الأول = أرسطو

معمر بن عباد السلميّ أبو معتمر: ١٩٠، ٣١٤
المغيرة بن سعيد (العجليّ الكوفي): ٣٨٩
المغيرة بن شعبة: ٤٥٦
مفضل بن عمر: ٣٩٠

المفيد = محمد بن محمد بن النعمان

مقداد بن الأسود الكندي: ٤١١
مقداد بن عمرو بن ثعلبة = مقداد بن الأسود
المنصور العباسيّ = عبدالله بن محمد
موسى المبرقع بن محمد الجواد ﷺ: ٣٩٢
موسى بن الحسين الطبريّ: ٣٩١

موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن
طاووس أبو إبراهيم: ٩

موسى بن عمران (النبيّ ﷺ): ٢٨٤، ٢٨٧،
٣٤٩، ٣٥٣، ٤٠٩

مهنا بن سنان: ١٣، ١٥، ٢١، ٢٥

ميثم بن عليّ البحراني: ١٢

ميثم بن يحيى التمار: ٤٠٢

«ن»

نافع بن الأزرق (الحنفي): ٤٥٧
نصير الدين الطوسي = محمد بن محمد بن
الحسن

نصير (خادم عليّ ﷺ): ٤٠٣، ٤٠٤

نظام الدين = عبدالحميد بن محمد
النعمان بن ثابت الكوفي (أبو حنيفة): ٤٥٧،

- يحيى بن أبي شميظ : ٣٩٠
يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن
محمّد (ابن البطريق): ٩
يحيى بن الحسن بن يحيى بن الحسن: ١٠
يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي: ٢٠،
٧٥
يحيى بن سعيد الحلبي (المحقّق): ١٢
يحيى بن عمر الزيدي (صاحب الطالقان):
٣٨٧
يعقوب (النصراني): ٢٩٤، ٣٩١
يعقوب بن إبراهيم القاضي أبو يوسف: ٤٥٧
يوسف بن أسباط: ٤٥٨
يوسف بن عبدالله (الشحام) أبو يعقوب: ٥٢،
٥٤، ٥٥
يوسف بن علي بن المطهر (سديد الدين): ٩،
١٢
يوسف بن عمر الثقفي: ٣٨٩
يونس بن عبدالرحمن: ٣٩١

فهرس الأمكنة والوقائع

بيت فاطمة (عليها السلام) : ٣٨٩	آذربيجان: ٤٠١، ٧٥
بيعة العقبة: ٤١٠	أثينة: ٧٧
بين النهرين: ٣٨٤، ٥٩	أحد: ٣٩٧
ترمد: ٢٩٦	أرض الروم: ٢٩٤، ١٨٢
تلاجر (محلّة بنيسابور): ١٦٢	أرض الشراة: ٣٨٤
جبي: ٦٣	إسفرين: ١٤٧
الحجاز: ٤٠٢	إصفهان: ٢٦٤، ٦٣
حرّان: ٣٨٤، ٥٩	الأهواز: ٣٨٦
حش كوكب: ٣٨٨	باب خير: ٤٠٠
حلب: ٧٥	بابل: ٤٠٣
الحلّة: ١٣، ١١، ١٠، ٩، ٨	باخمري: ٣٨٦
الحُميمة: ٣٨٤، ٣٨٣	بدر (غزوة): ٤١١، ٣٩٧، ٣٨١، ٣٠٣
حُنين: ٣٩٧	البصرة: ٤٦، ٥٨، ١٧٦، ١٩٠، ٢٦٤، ٣٨٣
حوارين: ٤١١	٤٤٣، ٣٨٨
خراسان: ٣٨٧، ٤٥	بغداد: ٤٦، ١١٧، ١٢٦، ١٥٧، ١٦٤، ١٩٠
خوارزم: ٦٣، ٤٥	٣٨٣، ٣٢٦، ٢٦٨، ١٩٩
خوزستان: ٥٩	البقعة الكاظميّة (بغداد): ١٩٩
دمشق: ٢٦٢، ٧٦	البيق: ٤١١، ٣٨٨
دياربكر و مضر: ٣٨٤	بيت المقدس: ١٨٢، ٥٨

عمواس: ٤١٠	الربذة: ٤١٢
غدير خم: ٤٠٢، ٤٠٨	ردّ الشمس: ٤٠٢، ٤٠٣
غزنة: ١٥٧، ٣٥٨	رضوى: ٣٨٣
فارس: ٦٣، ٣٨٦	الرميلة: ٣٨٣
فتح مكّة: ٣٨٦، ٣٨١	الري: ٤٥، ٥٣، ٦٧، ١٨١، ٤٠٢
الفرات: ٣٠٧، ٤٠٣	سابور (ناحية بأرض فارس): ٦٣
فلسطين: ٥٩	سامراء (سرّمن رأى): ١٠٨، ٣٩٢
قزوين: ٦٧	ساميا: ٧٧
قم: ٣٩٢	السلطانيّة: ١١، ١٣
القيروان: ١٥٧	سومنا: ١٦٠
كابل: ٤٥٨	سيسيل: ١٨٢
الكناسة: ٣٨٦	الشام: ٣٨٨، ٤١١
الكوفة: ٣٨٦، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٤٠٢، ٤٥٨	شعب أبي طالب: ٣٩٥
المدائن: ٤١١	شيراز: ٣٩٢
المدينة: ١٦٢، ٣٨٦، ٣٩٢، ٤٠٢، ٤١٣	صقّين: ٣٨٨، ٤٠١، ٤١١، ٤١٣
مدينة السلام: ٥٥	الطائف: ٣٨٦، ٣٨٣، ٣٩٥
مراغة: ٧٥	الطابران: ٢٦٨
مرو: ٢٩٦	الطالقان: ٣٨٧
المستنصريّة: ١٢	طبرستان: ٤٥
مصر: ٧٦، ٤١١	الطفّ: ٣٨٥
مكّة: ١٦٢، ٣٤٧، ٣٨١، ٣٨٧، ٤١١	طوس: ١١٧، ٢٦٨
الموصل: ٣٨٤	طهران: ٢٣، ٢٤
ناووسا: ٣٨٩	المراق: ٩، ١١٧، ٣٨٦
النجف: ١١، ١١٧	العسكر: ١٢٤
النهروان: ٤٠١، ٤٠٣	العقبة: ٤١٠
	عُمان: ٣٨٣، ٤٠٣

نيسابور: ٥٨، ٦٣، ١٦٢، ١٦٤، ٢٦٤، ٢٦٧.	يَلِيل: ٣٩٧
٣٥٨، ٢٦٨	ينبع: ٣٨٣
وادي السَّباع: ٣٨٨	يوم أُحُد: ٣٩٧
وقعة الجمل (يوم الجمل): ٣٨٨، ٣٨٢	يوم الأحزاب: ٣٩٧
الهاشميّة: ٣٨٩	يوم الخندق: ٤١١
هراة: ٤٥	يوم السقيفة: ٤١٢
همدان: ٦٧	يوم الفتح: ٤١١
الهند: ٣٤٠	يوم بدر: ٣٩٧
اليرموك: ٤١٠	يوم حُنين: ٣٩٧

فهرس الأديان والفرق والجماعات

٤٥٨، ٤٥٤، ٤٣٣، ٤٣٢، ٤٢٣	آل البطريق: ٩
الأقانيم الثلاثة: ٢٧٤	آل سعيد: ٩
الأقصية: ٣٩١	آل المطهر: ٩، ١٠
الإمامية: ٧، ٢٣، ١١٧، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٧	آل نما: ٩
٣٧٨، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٦٨، ٣٦٧، ٣٥٨	الأحمدية: ٣٩٣
٣٨٩، ٣٨٣، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩	الأزارقة: ٤٥٧
٤٥٤، ٤٤٤، ٤٣٣، ٣٩٣، ٣٩١	الإسكافية: ١٢٤
الأوائس (الأولون): ٣٥، ٤٦، ٤٨، ٥٦، ٥٧	الإسماعيلية: ٣٧٥، ٣٩٠
٨٦، ٨١، ٧٥، ٧٠، ٦٥، ٦٤، ٦٢، ٦٠	الأشاعرة: ١٩، ٥٤، ٥٨، ٥٩، ٨٨، ١١٣
٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٢، ١٠٣	١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١
١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٢	١٣٢، ١٣٨، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨
١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٢٢	١٦٩، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٩	٢١٤، ٢١٧، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠
١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩	٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣
١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٢	٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨١، ٢٨٣
١٦٤، ١٦٥، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٠	٢٩٠، ٢٩٣، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٧
١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧	٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٩
١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧	٣٢٦، ٣٣٣، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٠
٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢١	٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧٩، ٣٩٥، ٤٢٢

أهل الجزيرة: ٢٦١	٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦
أهل الحجاز: ٤٥٧	٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٦٧
أهل السنة: ٤٦، ٥٨، ١٤٦، ١٤٧، ٣٠٧	٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٧٩
٤٣٣، ٣٨٧، ٣٥٨	٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٨
أهل السنة السلفية: ٤٥٧	٣١٨، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٤٣، ٣٥٦، ٣٦٠
أهل العدل: ٣٠١، ٣٢٩، ٤٣٣	٣٦١، ٣٦٤، ٤٢٢، ٤٢٦، ٤٣٥، ٤٥١
أهل العقبة: ٤١٣	٤٦٣
أهل الكتاب: ٤٤٥	أصحاب الأشعري: ٤٥٧
أهل المدينة: ٣٨٦	أصحاب الانطباع: ١٨٦، ١٨٧
أهل النهران: ٤٠٣	أصحاب الجمل: ٤٠١
الباطنية: ٣٧٥	أصحاب الحديث: ٣٨١، ٣٨٨، ٤٥٧
البراهمة: ٣٤٠	أصحاب الرأي: ٤٥٧
البرغوثية: ٣٠٧	أصحاب الرياضات: ٣٤٨
البريغية: ٣٩١	أصحاب السبت: ٤٤٥
البصريون: ٨٤، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١٣٢	أصحاب الشعاع: ١٨٦، ١٨٧
١٥٣، ٢٢٧، ٣١٦، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨	أصحاب الشورى: ٤٠٣
٣٦٢، ٤٤٤	أصحاب الصفائر: ٤٤٦
البغداديون: ١٣٢، ١٣٨، ١٩٢، ٢١٢، ٢٤٣	أصحاب القياس و التأويل: ٤٥٧
٣١٦، ٣٢٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨، ٤٤٤	أصحاب الكبائر (أهل الكبائر): ٤٣٣، ٤٤٦
البكرية: ٣٢٩	أصحاب الكهف: ٣٦١
بنو أسد: ٨	أقنوم الأب: ٢٧٤، ٢٩٤
بنو أمية (الأمويون): ٢٦١، ٢٩٦، ٣٨٦	أقنوم الابن: ٢٧٤، ٢٩٤
بنو زهرة: ٢١، ٢٥	أقنوم روح القدس: ٢٧٤، ٢٩٤
بنو ساعدة: ٤١٠	الجارودية: ٣٨٧
بنو نوبخت (آل نوبخت): ١٩٩، ٢٠٠	أهل البصرة: ٤٤٣
بنو هاشم: ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٠٨	أهل البيت (عليه السلام): ٣٠١، ٣٠٧

البهيمية: ٤٦	السبائية (السبئية): ٣٨٢
التفضلية: ٤٤٦	السبعية: ٣٧٥
التناسخية: ٣٤٠, ٣٢٩	السلمانية: ٣٨٧
التيمة: ٣٩١	السلمانية: ٣٨٧
الثوية: ٣٢٩, ٢٩١, ٧٧	السمية: ١٦٠
الجارودية: ٣٨٧	السميطية: ٣٩٠
الجبرية: ٣٨٧	السوفسطائية (السوفسطائيون): ١٥٤, ١٠٥٦, ٣٠٥
الجعدية: ٣٩١	الشمطية = السميطية
الجهمية: ٢٩٦, ١٢٨	الشيعة: ٣٠١, ٣٥٨, ٣٦٠, ٣٨٠, ٣٨١
الحرانية (الحرانيون): ٣٢٩, ٢٥٤, ٥٩	٣٨٢, ٣٩٣, ٤١٢
الحرية: ٣٨٥	الصابنة: ٣٤٠, ٣٢٩, ٢٦٢, ٥٩
الحرانية (الحرانيون) = الحرانية	الصالحية: ٣٨٨, ٣٨١
الحشوية: ٤٥٧, ٣٥٨, ١٦٧, ٥٨	الصفائية: ٤٥٨, ٤٥٧
الحكماء: ٣٥	الصوفية: ٣٣٦, ٢٧٤, ٢٧٢
الحابلة: ١٤٧	الضرارية: ٧٥
الخزرج: ٤١١	الطالبيون: ٣٨٥
الخطائية: ٣٩١	الطبرية: ٣٩١
الخوارج: ٣٥٧, ٣٦٧, ٣٩٠, ٤٠١, ٤٥٧	الظاهرية: ٤٥٧
٤٥٩	العباسية (العباسيون): ٣٨٤, ٣٧٨
الديسانية: ٢٩٢	عبدة النجوم: ٥٩
الدهريون: ١٦٠	العدلية: ٣٠١, ٣٣٦, ٣٤٢, ٤٣٣, ٤٣٦
الراوندية: ٣٨٠	العلويون: ٣٨٣
الرضويون: ٣٩٢	العنادية: ١٥٤
الزعرانية: ٣٠٧	العندية: ١٥٤
الزيدية: ٣٠٧, ٣٦٨, ٣٧٨, ٣٨٠, ٣٨١	الغلاة: ٣٨٠, ٣٨٢, ٣٨٩
٤٥٦, ٤٣٣, ٣٨٧, ٣٨٦	

٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٣،	الفيلائية: ٤٣٣
٢٩٤، ٢٩٧، ٤١٧، ٤٤٣	الفضيلية (الفضلية): ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٩٠
المجبرة (الجبرية): ٧٥، ١٢٨، ١٧٧، ٣٢٩،	الفتحية: ٣٩٠
٣٣٦، ٣٣٥	الفقهاء: ٢٢
المجسمة: ٢٧٠، ٢٧٣، ٤٥٨	الفلاسفة: ١٨٥، ٢٩٣، ٣٦٠، ٤١٧
المجوس: ٢٩٢، ٣٦٧	الفلاسفة القدماء: ٧٦
المجوسية: ٢٩٢	القانون بالوعيد: ٤٣٣
المحمدية: ٣٨٦	القدرية: ١٩٠، ٣٠٧
المرجئة: ٢٧٣، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٥٠،	القرامطة: ٣٧٥
٤٥٧	قريش: ٤١١
مرجئة الخوارج: ٤٣٣	الكاملية: ٣٨٢
المروانيون: ٣٨٥	الكرامية: ٥٨، ١٢٨، ٢٧٣، ٢٧٤، ٤١٨،
المستدركة: ٣٠٧	٤٥٤
المسلمون: ٥٩، ٢٥٤، ٤٠٣	الكلابية: ٥٨، ١٢٨
المشائرون: ٩٦، ٢١٥، ٢٣٠	الكيانية: ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥،
المشبهة: ٢٧٣، ٤٥٨	٣٨٦
المشركون: ٤٥٧	اللاأدرية: ١٥٤
المعتزلة: ٤٦، ٥٠، ٥٤، ٥٩، ٦٢، ٨٥، ١١٣،	المانوية: ٢٩٢
١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨،	المبرقية: ٣٩٢
١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤،	المتكلمون: ٢٢، ٣٥، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥٦، ٥٧،
١٣٧، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٠، ١٥١،	٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١،
١٥٣، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٠،	٨٥، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧،
١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥،	١١٠، ١١١، ١١٦، ١١٩، ١٢٣، ١٣٩،
١٨٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٥، ٢١٤،	١٤٥، ١٥٣، ١٧١، ١٧٤، ١٩٠، ١٩١،
٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧،	٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠،
٢٤٦، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥،	٢١١، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٦٧، ٢٦٨،

المنجمون: ٣٥٢، ٣٤٨	٣٠٠، ٢٨٨، ٢٨٣، ٢٨١، ٢٧٤، ٢٦٧
المنصورية: ٣٨٦	٣١٥، ٣١٤، ٣١٢، ٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠١
الناوسية: ٣٩٠، ٣٨٩	٣٥٢، ٣٢٦، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣١٧
النجارية: ٣٠٧، ١٢٥	٣٦٤، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٤، ٣٥٣
النسطورية: ٢٩٤	٤٢٢، ٣٩٥، ٣٧٩، ٣٧٤، ٣٦٨، ٣٦٦
النصارى: ٣٧٧، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٧٤، ٢٧١	٤٤٤، ٤٤٠، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤٣٤، ٤٣٣
النصرانية: ٢٩٢	٤٥٨، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٢، ٤٥٠
الواقفة: ٣٩١	المعطلة: ٤٥٨
الوعيدية: ٤٤٦، ٤٤٢	المعمرية: ١٩٠
هذيل (قبيلة): ٩	المغيرية: ٣٨٩
الهند (الهنود): ٣٠٣، ٣٠٢	المفضلية: ٣٩٠
اليعفرية: ٣٩١	الملاحدة (الملحدة): ٣٠٢، ٢٩٦، ٢٨٠
اليقوبية: ٣٩١، ٢٩٤، ٢٧١	٣٦٧
اليهود: ٤٤٥، ٣٥٣	الملكانية: ٢٩٤، ٢٧١
اليونانيون: ٧٧، ٧٦، ٦٠	المطورية: ٣٩١

فهرس الكتب المذكورة في المتن

الأسرار الخفية: ١٤٠، ١٧٤، ١٩٨، ٢١٥،	معارج الفهم: ١٧٠، ٢٨٧
٢٣١، ٢٦٩	المعتبر في الحكمة: ٨٨
إلهيات الشفاء: ٧٠، ٧١	المطارحات: ٧٥
المبدأ والمعاد: ٢٤٧	المنهاج في الكلام: ٢٨٨

مصادر التحقيق

الف

- آراء أهل المدينة الفاضلة: أبو نصر الفارابي (٣٣٩ هـ). مصر، مطبعة التقدم، ١٣٢٥ هـ.
- الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري (٣٣٠ هـ). تحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمود. القاهرة، جامعة عين شمس، ١٣٩٧ هـ.
- الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي (٥٨٨ هـ). مشهد، مطبعة سعيد، ١٤٠٣ هـ.
- إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل: القاضي نور الله الحسيني التستري (الشهيد في ١٠١٩ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٧ هـ.
- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي (٨٢٦ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.
- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (٤١٣ هـ). قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.
- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٢٨ هـ). تحقيق عبد الرحيم محمود. قم، مكتب الإعلام الإسلامي، [بى تا].
- أساس التقديس في علم الكلام: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). مصر، الطبعة الحجرية ١٣٢٨ هـ.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب (بهامش الإصابة): عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (٤٦٣ هـ). مصر، مكتبة السعادة، ١٣٢٨ هـ.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة: عليّ بن محمد، ابن الأثير الجزري (٦٣٠ هـ). بيروت،

دار الشعب، ١٣٩٠ هـ.

أسرار الإمامة: عماد الدين الحسن بن عليّ الطبريّ (من أعلام القرن السادس)، تحقيق قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.
الإشارات والتنبيهات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تحقيق الدكتور محمود شهابي. جامعة طهران، ١٣٣٩ هـ.ش.

الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢ هـ). إسطنبول، مطبعة الدولة، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ.

أصول الدين: محمد بن عبد الكريم البزدويّ (٤٩٣ هـ). تحقيق الدكتور هانز بيرتنس. بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣ هـ.

أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ). إسطنبول، مطبعة الدولة، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ.

الأصليّ في أنساب الطالبين: محمد بن عليّ، ابن الطقطقيّ (٧٠٩ هـ). تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ. قم، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤١٨ هـ.

اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين: فخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (٦٠٦ هـ). القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٣٥٦ هـ.

الأعلام: خير الدين الزركليّ (١٣٩٦ هـ). بيروت، ١٩٨٦ م.

أعلام النبوة: عليّ بن محمد الماورديّ (٤٥٠ هـ). تصحيح صلاح الصاوي و غلام رضا الأعواني، مع مقدّمة بالإنجليزيّة للسيّد حسين نصر. مصر، مكتبة حليف الصفاء، ١٣١٩ هـ.

إعلام الوريّ بأعلام الهدى: أبو عليّ فضل بن حسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩ هـ.

أعيان الشيعة: السيّد محسن الأمين (١٣٣١ هـ). بيروت، دار المعارف للطبوعات، ١٤٠٣ هـ.

الأغاني: أبو الفرج عليّ بن الحسين الإصفهانيّ (٣٥٦ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٨٣ هـ.

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزاليّ (٥٠٥ هـ). تركيا، أنقره.
الإمامة والسياسة: أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوريّ (٢٧٦ هـ). مصر، مطبعة البايّ الحلبيّ وأولاده، الطبعة الثانية ١٣٧٧ هـ.

أمل الآمال في ترجمة علماء جبل عامل : محمد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤ هـ). بغداد، مكتبة الأندلس، ١٣٨٥ هـ.

الأنساب : أبو سعد عبد الكريم محمد بن منصور التميمي السمعانيّ (٥٦٢ هـ). بيروت، دار الجنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

أنساب الأشراف: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ (٢٧٩ هـ). بيروت: مطبعة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤ هـ.

الإنصاف: القاضي أبو بكر بن الطيّب الباقلانيّ البصريّ (٤٠٣ هـ). بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٠٤٧ هـ.

أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: أبو منصور حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّيّ (٧٢٦ هـ). تحقيق محمد مهدي نجمي، قم، منشورات الرضيّ، [بى تا].

أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبريّ (٤١٣ هـ). تعليق السيّد هبة الدين الشهرستانيّ و تصحيح الواعظ الجرنديّ. تبريز، مطبعة رضائي، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ هـ. ش.

إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: أبو منصور حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلّيّ (٧٢٦ هـ). جامعة طهران، ١٣٧٨ هـ.

ب

بحار الأنوار: محمد باقر بن محمد تقّي، العلامة المجلسيّ (١١١٠ هـ). طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢ هـ. ش.

البداية في أصول الدين: نور الدين الصابونيّ (٥٨٠ هـ). باهتمام بكر طوبال أوغلي، دمشق، مطبعة محمد هاشم الكتبيّ، ١٣٩٩ هـ.

البراهين في علم الكلام: فخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ). تصحيح محمد باقر السبزواريّ، جامعة طهران، ١٣٤٢ هـ. ش.

بهجة الآمال في شرح زبدة المقال: ملا عليّ العلياريّ التبريزيّ، (١٣٢٧ هـ). طهران، بنياد فرهنگ إسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٤ هـ.

بيان الأديان: أبو المعالي محمد بن عبيد الله الحسيني العلويّ (من أعلام القرن الخامس).

طهران، مكتبة ابن سينا، ١٣١٢ هـ.ش.

ت

تاريخ أبي الفداء (المختصر في أخبار البشر): عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عليّ ابن محمود (٧٣٢ هـ). تعليق محمود ديوب. بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ (٤٦٣ هـ). القاهرة. مطبعة السعادة، ١٣٤٩ هـ.

تاريخ الحكماء: جمال الدين عليّ بن يوسف بن إبراهيم، ابن القفطيّ (٦٤٦ هـ). جامعة طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧١ هـ.ش.

تاريخ الخلفاء: جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطيّ (٩١١ هـ). بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

تاريخ الطبريّ (تاريخ الأمم والملوك): أبو جعفر محمد بن جرير الطبريّ (٣١٠ هـ). بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩ هـ.

التاريخ الكبير: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاريّ (٢٥٦ هـ). حيدرآباد الدكن، ١٣٦٠ هـ.

تاريخ يعقوبيّ: أحمد بن أبي يعقوب ابن واضح يعقوبيّ الكاتب العباسيّ (كان حيّاً إلى ٢٩٢ هـ). بيروت، دار صادر، [بى تا].

تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام: منسوب إلى السيّد مرتضى بن الداعي الحسنيّ (من أعلام القرن السادس). طهران، منشورات أساطير، الطبعة الثانية، ١٣٦٤ هـ.ش.

التبصير في الدين: أبو المظفر شاهفور بن طاهر الإسفرايينيّ (٤٧١ هـ). مصر، مكتبة الخانجيّ، ١٣٧٤ هـ.

تنمّة المنتهى: الشيخ عباس بن محمد رضا القميّ (١٣٥٩ هـ). طهران، ١٣٧٣ هـ.
التحصيل: بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ هـ)، تصحيح مرتضى مطهريّ، جامعة طهران، مركز الهيّات و معارف إسلامي، ١٣٤٩ هـ.

تذكرة الحفاظ: شمس الدّين محمد بن أحمد الذهبيّ (٧٤٨ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٧٤ هـ.

مصادر التحقيق □ ٥٠٣

- ترجمة الإمام علي بن أبي طالب من تاريخ دمشق لابن عساكر الدمشقي (٥٧١ هـ). جمعه الشيخ محمد باقر المحمودي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ.
- التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ). مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦ هـ.
- تفسير الطبري: ← جامع البيان عن تأويل آي القرآن.
- تفسير القرطبي: ← الجامع لأحكام القرآن.
- تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ). تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، [بى تا].
- تقريب المعارف: تقي الدين أبو الصلاح بن نجم الدين الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ). تقديم و تحقيق رضا الأستاذي، قم، ١٤٠٤ هـ.
- تلبيس إبليس: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (٥٩٧ هـ). بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٣٦٨ هـ.
- تلخيص الشافعي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ). النجف، مطبعة الآداب، ١٣٨٣ هـ.
- تلخيص المحصل: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ). تصحيح عبد الله النوراني مع مقدمة الدكتور مهدي محقق، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي جامعة مك كيل، ١٣٥٩ هـ. ش.
- التمهيد: أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني (٤٠٣ هـ). القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦ هـ.
- تمهيد الأصول في علم الكلام: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ). جامعة طهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
- تنقيح المقال في أحوال الرجال: عبد الله بن محمد حسن المامقاني (١٣١١ هـ). النجف، مكتبة المرتضوي، ١٣٤٩ هـ.
- التوحيد: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (٣٣٣ هـ). بيروت، دار الشرق، [بى تا].
- تهافت الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ). تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١ م.
- تهذيب الأنساب و نهاية الأعقاب: أبو الحسن محمد بن أبي جعفر العبيدي النسابة (٤٣٥ هـ).

تعليق عبد الله الشريف المعروف بابن طباطبأ الحسني النسابة (٤٤٩ هـ). تحقيق محمد كاظم المحمودي. قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف النظامية، [بى تا].
تهذيب الكمال في أسماء الرجال: جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي (٦٥٤ - ٧٤٢ هـ). حققه الدكتور بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.

ج

جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ). الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ.
الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١ هـ). تصحيح أحمد عبد العليم البردوني. بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ.
الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١ هـ.
الجمع بين رأيي الحكيمين: أبو نصر الفارابي (٣٣٩ هـ). تعليق الدكتور البير نصري نادر، طهران، مكتبة الزهراء، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.
جمل العلم والعمل: (ضميمة تمهيد الأصول) ← تمهيد الأصول.

ح

حاشية المحاكمات: شمس الدين حبيب الله بن عبد الله الدهلوي المعروف بـميرزا جان الباغندي الشيرازي (٩٩٤ هـ). الطبعة الحجرية، [بى تا].
الحدود والحقائق: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ هـ). سلسلة الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، باهتمام الأستاذ واعظ زاده الخراساني. مشهد، جامعة الفردوسي، ١٣٩٢ هـ.
الحروف: أبو نصر الفارابي (٣٣٩ هـ). تحقيق محسن مهدي. بيروت، دار المشرق، ١٩٧٠ م.
الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: محمد بن إبراهيم، صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ).

تصحيح محمّد رضا المظفر. بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني (٤٣٠ هـ). بيروت، دار
الكتاب العربي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٧ هـ.
الحوار العيني: أبو سعيد بن نشوان الجُميري (٥٧٣ هـ). القاهرة، المكتبة العربية المصرية،
١٩٧٢ م.

خ

الخطوط المقرّبة (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار): أحمد بن عليّ المقرّبي
(٨٤٥ هـ). تحقيق الدكتور محمّد زينهم وغيره. القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨ م.

د

دستان المذاهب: كيخسرو إسفنديار (١٠٨١ هـ). تعليق رحيم زاده ملك. طهران، شركت
چاپ گلشن، الطبعة الأولى، ١٣٦٢ هـ. ش.
درّة التاج لفرة الديباج: قطب الدين محمود بن ضياء الدين الشيرازي (٧١٠ هـ). تصحيح
السيد محمّد مشكاة. طهران، منشورات مجلس الشورى، ١٣١٧ - ١٣٢٠ هـ. ش.
الدرّ المنشور في التفسير بالمأثور: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١ هـ).
بيروت، دار المعرفة، [بى تا].

ذ

الذخيرة في علم الكلام: الشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي، (٤٣٦ هـ). قم،
مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ). بيروت، دار الأضواء،
١٤٠٣ هـ.

ر

رجال ابن داود: الحسن بن عليّ بن داود الحلّي (٦٤٧ هـ). تحقيق محمّد صادق آل بحر

- العلوم، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٩٢ هـ.
- رجال النجاشي: أحمد بن عليّ النجاشي (٤٥٠ هـ). تحقيق الشيرازي الزنجاني. قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.
- الرسائل: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ هـ.
- رسائل إخوان الصفاء وخلق الوفاء: أبو سليمان المقدسي وغيره (ق ٤ هـ). بيروت، دارصادر، ١٣٧٦ هـ.
- الرسائل العشر: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ). قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.
- رسالة الحدود: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). ترجمة و تعليق محمّد مهدي فولادوند. طهران، مكتبة سروش، الطبعة الثانية، ١٣٦٦ هـ. ش.
- رسالة في معنى المولى: محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ). تصحيح الشيخ مهدي نجف. قم، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
- رياض العلماء: ميرزا عبد الله الأفندي (١١٢٠ هـ). باهتمام السيّد محمود المرعشي. قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١ هـ.

س

- سه رسالة شيخ إشراق: شهاب الدين يحيى السهروردي (٥٨٧ هـ). تصحيح نجف قلمي حبيبي، طهران، مركز تحقيقات فارسي إيران وباكستان، ١٤٠٤ هـ.
- سفينة البحار و مدينة الحكم والآثار: عباس بن محمّد رضا القمي (١٣٥٩ هـ). طهران، مكتبة السنائي، ١٣٥٥ هـ. ش.
- سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (٢٧٥ هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
- سنن الترمذي: أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢١٩ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٠ هـ.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمّد بن أحمد الذهبي (٧٤٨ هـ). بيروت: مؤسّسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ.

السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام الجُمَيْرِيّ (٢١٨ أو ٢١٣ هـ). تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، أوفست إيران، ١٣٦٣ هـ. ش.

ش

الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسويّ (٤٣٦ هـ). تحقيق عبد العزيز الخطيب. قم، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

الشامل في أصول الدين: عبد الملك الجويني إمام الحرمين (٤٧٨ هـ). تصحيح ر. م. فرانك، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٦٠ هـ. ش.

الشجرة المباركة في أنساب الطالبية: فخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ). تحقيق مهدي الرجائي وإشراف محمود المرعشي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩ هـ.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبليّ (١٠٨٩ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ [بى تا].

شرح الإشارات والتنبيهات: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ). النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٧ هـ.

شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزليّ (٤١٥ هـ). القاهرة، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ.

شرح تجريد العقائد: علاء الدين علي بن محمد القوشجيّ (٨٧٩ هـ). قم، منشورات الرضي، ١٤٠٤ هـ.

شرح حكمة العين: شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاريّ (٨١٦). مشهد، جامعة الفردوسي، تصحيح وتقديم جعفر الزاهديّ، ١٣٥٣ هـ. ش.

شرح رسالة المشاعر: محمد جعفر اللاهيجيّ (١٠٧١ هـ). تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني. قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ.

شرح مسألة العلم: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ). تصحيح عبد الله النوراني. مشهد، جامعة الفردوسي، ١٣٨٥ هـ.

شرح المصطلحات الفلسفية: إعداد قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية. مشهد، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

- شرح المصطلحات الكلامية: إعداد قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
- شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني (٧٩٣ هـ). تحقيق و تعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة. قم، انتشارات الرضي، الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ.
- شرح المواقف: علي بن محمد الشريف الجرجاني (٨١٦ أو ٨٢٦ هـ). القاهرة، مطبعة الحاج محمد أفندي صالح، ١٢٦٦ هـ.
- شرح نهج البلاغة: عز الدين ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.
- [كتاب] شرح الإشارات: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ) ونصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.
- الشعر والشعراء: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ). طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٣ هـ. ش.
- الشفاء في الإلهيات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تحقيق الأب قنواطي وسعيد زايد، تقديم إبراهيم مذكور. قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.
- الشفاء في الطبيعيات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تصحيح و تقديم الدكتور إبراهيم مذكور، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ.

ص

- صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠١ هـ.
- الصواعق المحرقة: أحمد بن علي بن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ). القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الثانية ١٣٨٥ هـ.

ط

- طبقات الأطباء والحكماء: أبو داود سليمان بن حسان ابن جليل الأندلسي (بعد ٣٨٤ هـ). جامعة طهران، ١٣٤٩ هـ. ش.

طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (٧٧١ هـ). بيروت، دار المعرفة، أوفست إيران، [بى تا].

الطبقات الكبرى: محمد بن سعد الكاتب الواقدي (٢٣٠ هـ). بيروت، دار صادر، ١٣٨٠ هـ.
طبقات المعتزلة: أحمد بن يحيى المرتضى اليماني (٨٤٠ هـ). بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٣٨٠ هـ.

الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: رضي الدين علي بن موسى بن جعفر، ابن طاووس (٦٦٤ هـ). قم، مكتبة الخيام، ١٤٠٠ هـ.

ع

الغير في خبر من غير: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨ هـ). تحقيق محمد سعيد زغلول. بيروت، دار الكتب العلمية [بى تا].

عدة رسائل: محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ). قم، مكتبة المفيد، أوفست عن طبعة النجف، ١٣٧٠ هـ.

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين: محمد بن أحمد الحسني المكي (٨٣٢ هـ). تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ.

علم اليقين في أصول الدين: محمد بن المرتضى الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ). قم، مكتبة بيدار، ١٤٠٠ هـ.

عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: أحمد بن علي الحسني المعروف بابن عنبه (٨٢٨ هـ). تصحيح محمد حسن آل الطالقاني، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٢ هـ.

عيون أخبار الرضا: محمد بن علي بن الحسين، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ). تصحيح السيد مهدي الحسيني، قم، دار العلم، ١٣٧٧ هـ.

غ

غاية المرام في علم الكلام: علي بن محمد سيف الدين الآمدي (٦٣١ هـ). تحقيق حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ.

ف

- الفخري في أنساب الطالبين: السيّد عزيز الدين المروزي الأزورقاني (٦١٤ هـ). مقدّمة آية الله المرعشي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩ هـ.
- فرائد السمطين: إبراهيم بن محمّد بن المؤيّد الجويني (٧٣٠ هـ). بيروت، مؤسّسة المحمودي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ.
- فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم: رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر، ابن طاووس الحسني (٦٦٤ هـ). قم، منشورات الرضي، الطبعة الأولى ١٣٦٣ هـ.ش.
- الفردوس بمأثور الخطاب: أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي (٥٠٩ هـ). بيروت، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.
- الفرق الإسلاميّة في بلاد الشام في العصر الأموي: حسين عطوان. بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (٤٢٩ هـ). بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ.
- فرق الشيعة: أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي (٢٩٨ هـ). النجف، المكتبة المرتضويّة، ١٣٥٥ هـ.
- فرق وطبقات المعتزلة: القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ). مصر، دار المطبوعات الجامعيّة، الطبعة الأولى ١٩٧١ م.
- الفهرست: محمّد بن أبي يعقوب المعروف بابن النديم (٣٨٠ هـ). تحقيق رضا تجدد، طهران، مؤسّسة أمير كبير، ١٣٦٦ هـ.ش.

ق

- القبسات: محمّد بن محمّد باقر الميرداماد الحسيني (١٠٤١ هـ). تحقيق الدكتور مهدي محقق، طهران، مؤسّسة مطالعات إسلامي [بي تا].
- القضاء والقدر: فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). علّق عليه محمّد المعتصم البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٨ هـ.
- قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل): محمّد بن محمّد بن الحسن، نصير الدين الطوسي

(٦٧٢ هـ).

قواعد العقائد: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ). تحقيق موسى محمد علي، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥ هـ.

قواعد المرام في علم الكلام: علي بن ميثم البحراني (٦٩٩ هـ). تصحيح أحمد الحسيني. قم، مطبعة مهر، ١٣٩٨ هـ.

ك

الكافي في الأصول: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (٣٢٨ هـ). تصحيح علي أكبر الفقاري، طهران، دار الكتب الإسلامية.

الكامل في التاريخ: علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجزي (٦٣٠ هـ). بيروت، دار صادر، ١٣٨٧ هـ.

كتاب الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣ هـ.

كشاف اصطلاحات الفنون: محمد أعلى بن علي التهانوي (١١٥٨ هـ). طهران، مكتبة الخيام، الطبعة الثانية ١٩٦٧ م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمر الزمخشري (٥٢٨ هـ). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٦٦ هـ.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: أبو محمد أحمد بن طيفور إسماعيل البغدادي (١٠٦٧ هـ). تصحيح محمد شرف الدين. طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٧ هـ.

كشف الغمة في معرفة الأئمة: علي بن عيسى الإربلي (٦٩٢ هـ). قم، نشر أدب الحوزة، ١٣٦٤ هـ. ش.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: حسن بن يوسف، العلامة الحلبي (٧٢٦ هـ). مكتبة المصطفوي، [بي تا].

كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب: محمد بن يوسف الكنجي الشافعي (٦٥٨ هـ). قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٣٦٢ هـ. ش.

كمال الدين وتمام النعمة: محمد بن علي بن الحسين، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ). قم، مؤسسة

النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي بن حسام الدين المتقي الهندي (٩٧٥ هـ). بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ.

كنز الفوائد: أبو الفتح محمد بن علي الكراچكي (٤٤٩ هـ)، تصحيح عبد الله نعمة. بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ.

ل

لباب الإشارات: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). تصحيح محمود الشهابي، جامعة طهران، ١٣٣٩ هـ.ش.

لباب العقول: يوسف بن محمد المكلاتي (٦٢٦ هـ). تحقيق الدكتور فؤاد حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧ م.

لسان العرب: أبو الفضل محمد بن مكرم، ابن منظور الإفريقي (٧١١ هـ). قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ.

لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ). بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

لمعات إلهية: ملا عبد الله الزنوزي (ق ١٣ هـ). تحقيق و تصحيح جلال الدين الآشتياني، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦١ هـ.ش، الطبعة الأولى ١٣٦١ هـ.ش.

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤ هـ). مطبعة مصر، ١٩٥٥ م.

م

المباحث المشرقية: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). طهران، مكتبة الأسد، ١٩٦٦ م.

المبدأ والمعاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ). تحقيق عبد الله النوراني، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٦٣ هـ.ش.

مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ هـ). طهران، المكتبة

الإسلامية، ١٣٩٥ هـ.

مجموعة مصنفات شيخ الإشراف: شهاب الدين السهروردي (٥٨٧ هـ). تصحيح هنري كربن والسيد حسين نصر. طهران، أنستيتو إيرانشناسي إيران و فرانسه و أنجمن فلسفه إيران، ١٣٩٧ م.

مجموعة ورام (تنبيه الخواطر و نزهة النواظر): أبو الحسين ورام بن أبي فراس الأشتري (٦٠٥ هـ). بيروت، دار التعارف، [بى تا].

المحصل: فخر الدين محمد بن عمرو الرازي (٦٠٦ هـ). تصحيح طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٤ هـ. و بهامشة تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي.

المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥ هـ). تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، الشركة المصرية، ١٣٨٤ هـ.

محيط المحيط: بطرس البستاني (١٨٨٣ م). بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٣ م.
مذاهب الإسلاميين: الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧١ م.

مروج الذهب و معادن الجواهر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦ هـ). قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ.

المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ هـ.

المسلك في أصول الدين: جعفر بن الحسن بن سعيد، المحقق الحلبي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ). تحقيق رضا الأستاذي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل: (٢٤١ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ.
مشارك أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين (عليه السلام): رجب بن محمد البرسي (٨١٣ هـ). بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [بى تا].

مصارع المصارع: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ). تحقيق حسن المعزّي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.

المطالب العالية من العلم الإلهي: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦ هـ). بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

مطالع الأنظار: شمس الدين محمود الإصفهاني (٧٤٩ هـ). مع حاشية الجرجاني، القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٣ هـ.

معارج الفهم: حسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦ هـ). مخطوط.
المعارف: عبدالله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦ هـ). مصر، دار المعارف، ١٣٨٨ هـ.
المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي (٥٧٠ هـ). حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ هـ.

المعتمد في أصول الدين: محمد بن الحسين أبو يعلى، ابن الفراء انجلبي (٤٥٨ هـ). تصحيح الدكتور وديع زيدان حدّاد، بيروت، دار الشرق، ١٩٨٦ م.
المعتمد في أصول الفقه: محمد بن علي، أبو الحسين البصري (٤٣٦ هـ). تحقيق محمد حميد الله، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات، ١٣٨٤ هـ.
معجم الأدباء: أبو عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي (٦٢٦ هـ). بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ.

معجم البلدان: أبو عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي (٦٢٦ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ.
معجم رجال الحديث: آية الله السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣ هـ). طهران، نشر الثقافة الإسلامية، ١٤١٣ هـ.

معجم الفرق الإسلامية: شريف يحيى الأمين. بيروت، دار الأضواء، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.
معجم المؤلفين: عمر رضا كحّالة. بيروت، مكتبة المثنى، ١٣٧٦ هـ.
المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥ هـ). القاهرة، الشركة المصرية، ١٩٥٨ م.

مفاتيح الغيب: محمد بن إبراهيم، صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ). تصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ. ش.
مقاتل الطالبين: أبو الفرج علي بن الحسين الإصفهاني (٣٥٦ هـ). النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ.

مقاصد الفلاسفة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ). تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دائرة المعارف بمصر، ١٩٦١ م.

مقالات الإسلاميين: أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ (٣٢٤ هـ). الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.

المقالات والفرق: سعد بن عبد الله الأشعريّ القميّ (٣٠١ هـ). طهران، مركز إنتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الثانية ١٣٦٠ هـ. ش.

مقتل الحسين: الموقّق بن أحمد بن محمّد الخوارزميّ (٥٦٨ هـ). تحقيق محمّد السماويّ، قم، دار أنوار الهدى، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

الملل والنحل: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ هـ). قم، منشورات الرضيّ، ١٣٦٤ هـ. ش.

المناقب: الموقّق بن أحمد بن محمّد الخوارزميّ (٥٦٨ هـ). قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية ١٤١١ هـ.

مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام: أبو الحسن عليّ بن محمّد الشهير بابن المغازليّ (٤٨٣ هـ). طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٤٠٣ هـ.

موسوعة الفرق الإسلاميّة: الدكتور محمّد جواد مشكور. بيروت، مجمع البحوث الإسلاميّة للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال: محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ (٧٤٧ هـ). تحقيق عليّ محمّد البجاويّ. بيروت، دار المعرفة، [بى تا].

ن

النجاة من الفرق في بحر الضلالات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). جامعة طهران، ١٣٦٤ هـ. ش.

النقص: عبد الجليل بن أبي الحسين القزوينيّ (بعد سنة ٥٦٠ هـ). تعليقات السيّد جلال الدين الأرمويّ المحدث. طهران، منشورات أنجمن آثار مليّ إيران، ١٣٥٨ هـ. ش.

نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ هـ). بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣ م.

نهج الحقّ وكشف الصدق: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ هـ). قم، دار الهجرة الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

نهج المسترشدين في أصول الدين: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي (٧٢٦ هـ). قم، مجمع ذخائر الإسلامية، [بى تا].

و

الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٦٤). طهران، مطبعة جهان، ١٣٨١ هـ.

وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد، ابن خلكان (٦٨١ هـ). القاهرة، مطبعة النهضة المصرية، ١٣٦٧ هـ.

ى

الياقوت في علم الكلام: أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (كان حياً في القرن الثاني). تحقيق و تقديم علي أكبر ضيائي. قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

المحتويات

[مقدّمة الكتاب] ٣٥

المنهج الأوّل: في تقسيم المعلومات، وذلك على نوعين ٣٨

[البحث الأوّل في أنّ المعلومات على نوعين] ٣٨

وهذا النوع من القسمة يشتمل على مسائل ٣٨

البحث الثاني: في الوجود ٤٥

البحث الثالث: في العدم ٤٩

المنهج الثاني: في تقسيم الموجودات، وفيه مقصدان ٥٦

[المقصد] الأوّل: في التقسيم على رأي المتكلّمين، وفيه مباحث ٥٦

[البحث] الأوّل [في القديم والمحدّث] ٥٦

البحث الثاني: في تقسيم المحدّثات ٦٠

البحث الثالث: في الجسم وأحكامه، وفيه قطبان ٦٢

[القطب] الأوّل: في مقوماته ٦٢

[شكّ] آخر ٧٤

[شكّ] آخر ٧٤

٧٦	 القطب الثاني: في أحكام الأجسام، وفيه مسائل
٩٧	 البحث الرابع: في الأكوان
٩٧	 [المطلب الأول]
١٠٢	 المطلب الثاني: في الحركة
١٠٦	 المطلب الثالث: في السكون
١٠٧	 المطلب الرابع: في أحكام الأكوان
١١٠	 البحث الخامس: في الألوان
١١٤	 البحث السادس: في الطعوم و الروائح
١١٤	 البحث السابع: في الحرارة و البرودة
١١٥	 البحث الثامن: في الرطوبة و البيوسة
١١٦	 البحث التاسع: في الصوت
١١٨	 البحث العاشر: في الاعتماد
١٢١	 البحث الحادي عشر: في التأليف
١٢٣	 البحث الثاني عشر: في الحياة
١٢٦	 البحث الثالث عشر: في القدرة
١٣٧	 تنمّة تشتمل على مسائل ذهب أصول بعضها
١٣٨	 البحث الرابع عشر: في الاعتقادات
١٥٣	 تنمّة كلام في هذا الباب
١٥٨	 البحث الخامس عشر: في الظنّ
١٥٩	 البحث السادس عشر: في النظر
١٧٠	 خاتمة تشتمل على الكلام في الدليل، وفيه مقاصد
١٧٢	 [المقصد الأول]
١٧٤	 المقصد الثاني: في تقسيم الأدلّة
١٧٤	 المقصد الثالث: في ذكر أدلّة فاسدة اعتمد عليها المتكلّمون

١٧٦	البحث السابع عشر: في الإرادة والكراهة
١٨١	البحث الثامن عشر: في الألم واللذة
١٨٣	البحث التاسع عشر: في الشهوة والتفار
١٨٤	البحث العشرون: في الإدراك
١٨٥	القول في الإبصار
١٨٧	القول في بقیة الإدراکات
١٨٨	البحث الحادي والعشرون: في أحكام الأعراض
	البحث الثاني والعشرون: في بقیة (الأعراض التي) وقع (فيها الخلاف) بين
١٩١	المتكلمين
١٩٢	القول في: أحكام الفناء
١٩٣	المقصد الثاني: في تقسيم الموجودات على رأي الأوائل
١٩٤	البحث الأول: في بقیة الكلام في الأجسام
١٩٤	الأول: في الأجسام الفلكية
١٩٥	المطلب الثاني: في الأجسام العنصرية
١٩٧	القول في المركبات
١٩٨	البحث الثاني: في النفس، وفيه مطلبان
١٩٨	المطلب الأول: في النفس السماوية
١٩٩	المطلب الثاني: في النفس الأرضية
٢٠١	القول في قُوى النفوس
٢٠٣	القول في أحكام النفوس
٢٠٥	البحث الثالث: في العقول
٢٠٦	القول في أحكامها
٢٠٦	البحث الرابع: في الكمّ
٢٠٧	التفريع على قول الأوائل

- ٢٠٨ البحث الخامس: في الكيف
- ٢٠٩ البحث السادس: في المضاف
- ٢١٠ التفريع على قول الأوائل
- ٢١١ البحث السابع: في بقية الأجناس
- ٢١٢ المنهج الثالث: في أحكام الموجودات، وفيه أربعة مطالب
- ٢١٢ [المطلب الأول: في العلة والمعلول
- ٢١٥ المطلب الثاني: في الواحد والكثير
- ٢١٦ المطلب الثالث: في التماثل والاختلاف والتضاد
- ٢١٨ المطلب الرابع: في الكلّي والجزئي
- ٢٢٠ المنهج الرابع: في إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وفيه مباحث
- ٢٢٠ البحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل
- ٢٢١ البحث الثاني: في بيان وجوده تعالى
- ٢٢٢ البحث الثالث: في الصفة الذاتية
- ٢٢٤ البحث الرابع: في أن الله تعالى قادر
- ٢٢٨ البحث الخامس: في أن الباري تعالى عالم
- ٢٢٩ أوهام وتنبهات
- ٢٣٥ البحث السادس: في أنه تعالى حي
- ٢٣٦ البحث السابع: في أنه تعالى مُريد وكاره
- ٢٤١ البحث الثامن: في أنه تعالى مُدرك
- ٢٤٥ البحث التاسع: في أنه تعالى باقي
- ٢٤٦ البحث العاشر: في أنه تعالى متكلم
- ٢٤٧ البحث الحادي عشر: في المعاني والأحوال

٢٥٦	تتمّة كلام في هذا الباب يشتمل على مسائل
٢٦٣	البحث الثاني عشر: في كونه تعالى صادقاً
٢٦٤	البحث الثالث عشر: في بقية كلام في الصفات الثبوتية
٢٦٩	المنهج الخامس: فيما يستحيل عليه تعالى، وفيه مباحث
٢٦٩	[البحث] الأول: في أنّه تعالى غير مركّب
٢٧٠	البحث الثاني: في أنّه تعالى ليس بمتحيّز
٢٧١	البحث الثالث: في أنّه تعالى ليس في محلّ
٢٧٣	البحث الرابع: في أنّه تعالى ليس في جهة
٢٧٤	البحث الخامس: في أنّه تعالى لا يتحد بغيره
٢٧٤	البحث السادس: في أنّه تعالى ليس بمحلّ للحوادث
٢٧٨	البحث السابع: في استحالة الألم واللذة عليه تعالى
٢٧٩	البحث الثامن: في استحالة اتّصافه تعالى بالكيفيات
٢٨٠	البحث التاسع: في استحالة سلب الوجود عنه تعالى
٢٨٠	البحث العاشر: في أنّه تعالى يخالف غيره لذاته
٢٨١	البحث الحادي عشر: في أنّه تعالى يستحيل أن يكون مرئياً
٢٨٧	البحث الثاني عشر: في أنّه تعالى غنيّ
٢٨٩	البحث الثالث عشر: في أنّه تعالى واحد
٢٩١	أوهام و تنبيهات
٢٩٥	البحث الرابع عشر: في أسمائه تعالى
٢٩٦	البحث الخامس عشر: في بقية الصفات على رأي الأوائل
٢٩٨	كلام كلّيّ في الصفات

٣٠٠	المنهج السادس: في العدل، وفيه مباحث
٣٠٠	[البحث الأول: في الفعل]
٣٠٧	البحث الثاني: في أنا فاعلون
٣١٦	البحث الثالث: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب
٣١٩	البحث الرابع: في التكليف
٣٢٦	البحث الخامس: في اللطف
٣٢٨	البحث السادس: في الألم
٣٣٢	البحث السابع: في العوض
٣٣٤	البحث الثامن: في الآجال
٣٣٦	البحث التاسع: في الأرزاق والأسعار
٣٣٧	البحث العاشر: في الأصلح
٣٣٩	المنهج السابع: في النبوة، وفيه مباحث
٣٣٩	البحث الأول: [في معنى النبي والمعجز]
٣٤٠	البحث الثاني: في إمكان البعثة
٣٤٢	البحث الثالث: في وجوب البعثة
٣٤٤	البحث الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ
٣٥٣	البحث الخامس: في كيفية إعجاز القرآن
٣٥٦	البحث السادس: في وجوب العصمة
٣٦٠	البحث السابع: في أن الأنبياء أفضل من الملائكة
٣٦١	البحث الثامن: في الكرامات
٣٦٢	تنمّة: تشتمل على مسألتين
٣٦٣	البحث التاسع: في مسائل من هذا الباب

المنهج الثامن: في الإمامة، وفيه مباحث	٣٦٧
البحث الأول: [في معنى الإمامة و الأقوال في وجوبها]	٣٦٧
البحث الثاني: في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً	٣٧٥
البحث الثالث: في أن الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه	٣٧٨
البحث الرابع: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته	٣٧٩
البحث الخامس: في اختلاف الناس في الأئمة	٣٨٠
البحث السادس: في تعيين الأئمة	٣٩٣
احتجّ المخالف بوجوه	٤٠٩
البحث السابع: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر	٤١٢
البحث الثامن: في كلام كلّي في الغيبة	٤١٤
البحث التاسع: في بقیة الكلام في هذا الباب	٤١٥
المنهج التاسع: في المعاد، وفيه مباحث	٤١٧
[البحث] الأول: [في إمكان المعاد]	٤١٧
البحث الثاني: في وجوب المعاد	٤٢٢
البحث الثالث: في كلام الأوائل في هذا الباب	٤٢٦
المنهج العاشر: في الوعد و الوعيد، وفيه مباحث	٤٣٠
مقدّمة: المستحقّ بالأفعال سبعة	٤٣٠
البحث الأول: في بيان وجه استحقاق هذه الأمور	٤٣٠
البحث الثاني: في مسائل تتعلّق بالثواب و العقاب	٤٣٥
البحث الثالث: في الإحباط و التكفير	٤٣٨
البحث الرابع: في أن عقاب الفاسق منقطع	٤٤٠
البحث الخامس: فيما يسقط به العقاب	٤٤٤

٤٤٤	المقصد الأول: في العفو
٤٤٦	احتجّ المخالف بوجوه
٤٤٧	المقصد الثاني: في التوبة
٤٥٠	احتجّت المعتزلة بوجهين
٤٥٢	المقصد الثالث: في الشفاعة
٤٥٤	المنهج الحادي عشر: في الأسماء والأحكام
٤٦٠	المنهج الثاني عشر: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٦٥	فهارس الكتاب
٤٦٧	فهرس الآيات
٤٧٣	فهرس الأحاديث والأقوال
٤٧٧	فهرس الاعلام
٤٩٠	فهرس الأمكنة والوقائع
٤٩٣	فهرس الأديان والفرق والجماعات
٤٩٨	فهرس الكتب المذكورة في المتن
٤٩٩	مصادر التحقيق
٥١٧	فهرس المحتويات