



# توضیح المیراد

## تعليقة على شرح نجر ببد الاعتقاد

المعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي  
رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الاول

حقوق الطبع للمؤلف

« مطبعة المطفوي »

## بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

الحمد لله الاول بلا اوّل كان قبله والاخر بلا آخر يكون بعده الَّذي دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته وقصرت عن رؤيته الابصار وعجزت عن نعمته الاوهام ابتدع بقدرته الخلق ابتداعا واختراعهم على مشيئته اختراعا وسلك بهم طريقا اقتضته ارادته وقضى عليهم بما اوجبه عدالته ثم ارسل إليهم رسله تترى ليعقلوا عنه وانذرهم وبشرهم بهم مرة بعد اخرى ليتقوا منه ووعد المطيعين بالجنان واوعد العاصين بالنيران.

ثم الصلاة والسلام على صفوة خلقه وسيد رسله الَّذي ارسله رحمة للعالمين وعلى آله الطاهرين الذين هم هو بالنص الكريم الا انه لا نبي بعده الى يوم الدين.

وبعد فاني رأيت ان شرح التجريد الَّذي هو من مؤلفات العلم العليم والشيخ المعظم افضل المتقدمين وقدوة المتأخرين جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلي العلامة على الاطلاق والمشتهر بكل كمال في الآفاق قد هوت قلوب المحصلين إليه وكان كثيرا اقبال المشتغلين عليه ومع ذلك فيه من الجملات كثير ومن المحكمات وفيه فكان ما يفسر مجملاته ويفصل محكماته جديرا بالوجود وواحد الرضا المعبود فسئلت المولى جل وعلا توفيقا له وقوة عليه فمنّ على به ووفقني لاتمامه وارجو منه ان ينفعني واخواني به في هذه العاجلة وفي الآخرة انه قريب مجيب.



## المقصد الاول

( في الامور العامة )

**قول المصنف :** في الامور العامة . اعلم ان موضوع العلم الالهى الاعم الذي هذا المقصد كافل لبيان احكامه هو الموجود من حيث هو موجود من دون ان يلاحظ انه جوهر او عرض مجرد او مادي وغير ذلك من التقسيمات وعرف هذا العلم بانه علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وعوارض اقسامه الاولية كالواجب والممكن اى العوارض التي لا يتوقف عروضها على ان يصير الموجود رياضيا او طبيعيا او غير ذلك فالامور العامة هي تلك العوارض كالاتحاد والتشكيك والذهنية والخارجية والخيرية واللاضدية واللامثلية والتميز والتشخيص والامكان والوجوب والاطلاق والتقييد والاحتياج والغنى والحقيقية والاعتبارية والسبق واللاحق والمعية وكونه ذا ماهية وما يتعلق بها والعلية والمعلولية الى غير ذلك من الاحكام التي سيأتى تفصيلها في هذا المقصد وهذا المقدار كاف في فهم المراد بالامور العامة ولا طائل كثيرا تحت ما جرى بين القوم من التفاسير المختلفة والنقوض والاشكالات التي اوردوها على كل منها.

## المسألة الاولى

( في عدم امكان تحديد الوجود والعدم )

**قول المصنف :** وتحديدهما بالثابت العين الخ . في اكثر عبارات القوم كعبارة الشارح ; وقع هذان التعريفان وامثالهما للموجود والمعدوم بخلاف المصنف ; حيث اوردهما تعريفا للوجود والعدم وما اورد احسن من حيث ان البحث في الوجود والعدم وما في عبارات القوم انسب إذ روعي فيه التطابق بين المعرف والمعرف من حيث الاشتقاق وحاصل التعريف ان الموجود ما له ذات والمعدوم ما لا ذات له.

ثم ان المراد من العين المأخوذة فيه ان كان كما قيل هو الذات التي فسرت بالماهية مع اعتبار الوجود كما يأتي في أول الفصل الثاني اخذت الماهية في التعريف ولا بأس به ان كان للموجود واما اذا كان للوجود فيوجب اشكالا هو ان الماهية مغايرة للوجود كما يأتي في المسألة الثالثة واخذ المغاير في التعريف مخل جدا الا ان يكون بحسب المفهوم او العموم والخصوص الا ان المبحوث عنه في هذا المقصد هو الموجود بما هو موجود والموجود بما هو موجود انما هو نفس الوجود فالموجود والوجود هاهنا على السواء ويكفيك في ذلك قول صدر المتألهين ; في أول الاسفار : ان الثابت او الموجود او غيرهما من المراد فات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز انتهى وعلى هذا فذكر العين مخل بالتعريف سواء كان للوجود او للموجود.

وقال بعض : ان العين بمعنى النفس اى الثابت نفسه والمنفى نفسه اى بنفسه ثابت وبنفسه منفى بخلاف الماهية فانها ثابتة بالوجود ومنفية بالعدم وعلى هذا فلا يتوجه الاشكال.

**قول الشارح : وهى ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما .** هذه القضية نتيجة لمقدمتين هما ان الوجود وكذا العدم بديهي والبديهي لا يمكن تحديده اما الصغرى فقد قال الرازى بعد اعترافه ببداهة الوجود تصورا : انها غير بديهية التصديق وسيأتى كلامه والبداهة هى وضوح المعنى عند النفس بحيث لا تفتقر لانتقاشه فيها الى حد ولا رسم وان كانت قد تفتقر الى اسباب اخرى والبديهيات مختلفة بعضها ابدى من بعض والوجود ابدى البديهيات حيث لا تفتقر النفس لتصوره الى شيء غير نفسها واما الكبرى فالتصديق بها بديهي بعد وضوح معنى البداهة فتحديد البديهي تحصيل للحاصل وهو غير ممكن الا ان يكون التعريف لفظيا موجبا لالتفات النفس الى ما هو حاصل فيها

ثم ان التعاريف للوجود كلها مشتملة على هذا المحال مع ان كلا منها مشتمل على محال اخر اما التعريف الاول فمشتمل على اخذ الشيء في حده وهذا ليس

من الدور المصطلح بل سماه بعض بالدور النفسى لان الدور فى التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الاخر وفى التعريف الاول ليس لنا معنيان اذ الوجود والثبوت المأخوذ فى التعريف بمعنى واحد واما التعريف الثانى فمشمتمل على الدور لان الامكان والاخبار ان احتاجا الى التحديد فيحددان بالآخرة بالوجود فتحدد الوجود بهما دور ظاهر واما سائر التعاريف كقولهم : الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم هو الذى لا يكون فاعلا ولا منفعلا وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل والمعدوم ما لا ينقسم إليهما وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا ينقسم إليهما فهى أيضا مشتملة على الدور.

**قول المصنف : اذ لا شيء اعرف من الوجود .** هذه كبرى لقياس من الشكل الثانى صغراه المعرف الحقيقى لا بد ان يكون اعرف من المعرف فاذا ضم إليها لا شيء اعرف من الوجود ينتج لا شيء من المعرف الحقيقى للوجود فكل ما فرض معرفا للوجود فهو لفظى لا حقيقى والصغرى من هذا القياس مبينة فى المنطق واما الكبرى فبينها الشارح ; بقوله : اذ لا معنى اعم منه فان الاعمية ملزومة للاعرفية.

**قوله : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه .** هذا هو الوجه الاول وباقى الكلام هو الوجه الثانى وقوله : عليه متعلق بالتوقف والضمير المجرور يرجع الى التصور وقوله : باطل خبر للاستدلال وكون باقى الكلام وجها واحدا يقتضى ان يكون قوله : عدم تركيب الوجود معطوفا بالواو كقوله : ابطال الرسم لان الواو للجمع او يكون ابطال الرسم أيضا معطوفا بأو كما فى الشرح القديم وشرح القوشجى حتى يكون فى الكلام شقوق ثلاثة لوجه واحد هى التعريف بالنفس او بالاجزاء او بالامور الخارجة على ما فى كلام الشارح العلامة وعلى ما فى كلام الفخر الرازى نفسه فى المباحث المشرقية حيث قال : واما بيان ان الوجود لا يمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه انتهى ثم اخذ فى بيان استحالة كل من الشقوق نحو ما فى هذا الشرح فالعطف بالواو سهو من قلم الناسخين واصرار صاحب الشوارق على ان العطف بالواو لا وجه له.

ثم ان الكلام فى مقامين : الاول انا لا نحتاج الى الاستدلال لاثبات قولنا : ان الوجود بديهى لان التصديق به بديهى اذ بعد العلم بمعنى البداهة لا يبقى شك فى ثبوتها للوجود والمقام الثانى ان هذين الدليلين الذين اتى بهما الرازى لمطلوبه مدخولان والمصنف تعرض فى هذا الكلام للمقام الثانى والمقام الاول علم مما سبق .

**قول الشارح : ذكر فخر الدين .** قال الوزير جمال الدين ابو الحسن على بن يوسف القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : هو محمد بن عمر بن الحسين ابو الفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب كان فى زمننا الاقرب قرء علوم الاوائل واجادها وحقق علم الاصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علما كثيرا ورحل الى جهة ما وراء النهر لقصد بنى مازة ببخارا ولم يلق منهم خيرا وكان فقيرا يومئذ لا جدة له وذكر لى داود الطيبى التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فى اخبار الناس قال : رايت ابن الخطيب ببخارا مريضا فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى اقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين واخذت منهم شيئا من زكاة اموالهم وارفاقته بذلك وخرج من بخارا وقصد خراسان واتفق اجتماعه بخوارزمشاه محمد بن تكش فقربه وادناه ورفع منزلته واسنى رزقه واستوطن بمدينة هراة وتملك بها ملكا واولد اولادا واقام بها حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها وظهر ذلك والحقيقة انه دفن فى داره وكان يخشى ان العوام يمثلون بجثته لما كان يظن به من الانحلال وله تصانيف فى الاصول وتصانيف فى المنطق وفسر القرآن تفسيرا كبيرا وكان علمه محتفظا من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها ومولده فى سنة ثلاث واربعين وخمسائة وتوفى فى ذى الحجة سنة ست وستمائة ثم قال ومن تصانيفه وذكر له ستين مصنفا والرازى هذا اشعرى الاصول وشافعى الفروع.

قال العلامة المجلسى ; فى المجلد الثانى من البحار فى باب البداء والنسخ : ان الناصبى المتعصب الفخر

الرازى ذكر فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا

عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداة لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما خبروه قالوا بدا لله تعالى فيه انتهى .

اقول : نسبة النصب إليه لقوله بالوضع والكذب والحيلة في الائمة الاطهار سلام الله عليهم والا لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب والحق ان هذا موجب للنصب لما ذكر هو ; في ذيل كلامه اللهم الا ان يقال انه حكى ذلك عن سليمان ولم يكن معتقده لكن النقل مع عدم الرد ظاهر في الموافقة في الاعتقاد .

قوله : ان التصديق بالتنافي الخ . اى التصديق بقضية ان الوجود والعدم متنافيان بديهيا .

قوله : وإلا دار . قد مر ان الدور في باب التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين في النفس على الاخر فتعريف الوجود بنفسه ليس من الدور بل هو اخذ الشيء في حده لكن يطلق عليه الدور النفسى .

قوله : كان التركيب فى قابل الوجود الخ . اى تلك الاجزاء التى حصل الوجود عند اجتماعها اما قابلة للوجود ان كان فاعله امرا آخرا وفاعلة له ان كان قابله امرا آخر فالوجود الذى فرضناه ذا اجزاء و اردنا تعريفه بما ليس بذى اجزاء بل ذو الاجزاء اما فاعله او قابله وهذا خلف أيضاً

قوله : ولا بالامور الخارجية عنه . اى الخواص والاعراض العامة وحاصل الكلام ان التعريف اما بنفس المعرف او باجزائه وذاتياته او بخواصه واعراضه والكل محال فيما نحن فيه وقد سلم وعلم ان الوجود مدرك وحاصل في الازهان فلا يبقى الا ان يكون تصوره بديهيا .

قوله : يتوقف على العلم بالماهية . لان المساواة نسبة بين الماهية وما يساويها والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين .

قوله : فيلزم الدور . اى لازم التعريف بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على العلم بمساواة المعرف للمعرف فمع توقف العلم بالمساواة على العلم بالماهية يلزم الدور وجواب الشارح ; يرجع الى منع القضية الاولى اذ لازم التعريف



بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على المساواة الواقعية لا العلم بالمساواة والحاصل ان العلم بالماهية يحصل من العلم بذات المعرف المساوى ثم يحصل العلم بالنسبة بينهما.

قوله : سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا الخ . اى سلمنا لزوم بداهة التصور بالاولوية لو كان التصديق بديهيا لكن بداهة التصور بوجه ما كافية في ذلك فبداهة التصديق لا يستلزم بداهة التصور ولكنه التى هى المطلوبة في المقام.

قوله : ثم يفيد غيره تصورهما . اى يفيد الناظر والكلمتان بعد يفيد كلتاهما بالنصب مفعول اول وثان ليفيد. تبصرة . ان هاهنا أربعة معانى : الاول الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الالباء عن العدم ومنشئية الآثار ويعبر عنها في لسان القوم بحقيقة الوجود وهى التى اختلفت في اصالتها وعدمها وهذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لا يمكن تصورهما اصلا لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة ; في شرحها الثانى المفهوم العام البديهي المشترك الذى هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه من وجوهها ومن طريقه يشير العقل الى تلك الحقيقة وهذا هو المفهوم الذى ينتزعه العقل من الموجودات ويحمله عليها بعد انتزاعه منها وهذا الذى مضى القول في بدايته وله احكام مذكورة في المسائل الآتية ووضع له في العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما وفي الفارسية لفظ ( هستى ) الثالث المعنى المركب الاشتقاقي الذى يفهم من لفظه واجدية ذات لصفة ولا يحمل المعنى الثانى على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ الموجود في لغة العرب ولفظ ( هست ) في لغة الفرس الرابع المعنى المصدرى الذى وضع له في الفارسية لفظ ( بودن ) وليس له في العربية لفظ خاص بل يستعمل له لفظ الوجود ومرادفاته وهذا المعنى يتصور عند اعتبار العقل تلبس الذات بالوجود اذا لم ينظر إليه نظرا استقلاليا وبعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعتا للذات مرآة للنظر فيها لا مفهوما مستقلا ثم قد اشتبه المعنى الاول بالثانى اشتباه المعنون بالعنوان وبالعكس على كثير في كثير من الموارد واعطى حكم الاول للثانى وبالعكس وقد نبه المتأخرون

جزاهم الله جزاء على هذا الاشتباه في مواردته وسيأتى بعض التنبيه عليه في خلال المسائل إن شاء الله تعالى.



## المسألة الثانية

( في ان الوجود معنى واحد )

**قول الشارح :** المسألة الثانية . هذه المسألة قد تنعقد لفظية فيقال هل وضع لفظ الوجود لمعنى واحد فلا اشتراك لفظيا او وضع لمعان متعددة فيكون اللفظ مشتركا فيه فالبحث هكذا لا يليق بالمباحث العقلية بل هو لائق بالمباحث الادبية وتارة تنعقد عقلية فيقال هل الوجود معنى واحد في جميع المحمولات على الذوات أم معان متعددة بحسب تعدد الذوات والماهيات بحيث يكون الوجود المحمول على الانسان في قولنا الانسان موجود معنى والمحمول على الماء في قولنا الماء موجود معنى اخر والقائلون بالاشتراك هم اصحاب القول الاول والقائلون بعدمه هم اصحاب القول الثانى .

ثم ان هذه المسألة كما قال صاحب الشوارق ; بديهية او قريبة من البداهة فلعل القائلين بعدم الاشتراك اشتبه عليهم الوجود المحمول بحقيقة الوجود فانها على قول المشائين حقائق متباينة مختلفة بحسب اختلاف الماهيات وسيأتى هذا البحث في المسألة السابعة عشرة إن شاء الله تعالى .

**قوله :** قد نجزم بوجود ماهية . مراده بما الماهية بالمعنى الاعم بقريئة مثاله بالممكن والواجب .

**قوله :** ونتردد فى خصوصياتها . اى نتردد فى ان تلك الماهية هل متخصصة بخصوصية الوجوب او الامكان او الجوهرية او العرضية او غير ذلك من الخصوصيات فالتردد فى الخصوصية مع الجزم بالوجود وكذا تغير الاعتقاد بالخصوصية مع عدم تغير الاعتقاد بالوجود كما اشار إليه الشارح ; يدلان على أن الوجود معنى واحد فى جميع الماهيات .

**قوله :** الثانى . هذا الدليل على ظاهر كلام المصنف قياس استثنائى صورته لو لم يكن الوجود معنى واحدا لم يكن العدم معنى واحدا لكن التالى باطل لان العدم معنى واحد بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجود نقيض للعدم

فتعدد معنى الوجود مع وحدة معنى العدم يستلزم ان يكون للمعنى الواحد نقائص مختلفة وهو محال لانه يستلزم ارتفاع النقيضين وهو بديهى الاستحالة بيانه اذا فرضنا الف وب نقيضين لج يمكن ان لا يكون الشيء ب ولا ج بل يكون الفا وهذا ارتفاع النقيضين عن الشيء الواحد واما اذا كان العدم معان متعددة لم يلزم ارتفاع النقيضين لانه لا يلزم ان يكون للشيء الواحد نقائص متعددة اذ وجود كل ماهية فى مقابل عدمها ولا يكون وجود ماهية نقيضا لعدم غيرها.

واورد الشارح ; وبعض الشارحين صورة القياس هكذا لو لم يكن الوجود معنى واحدا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب اى لزم بطلان الحصر البديهى بين الموجود والمعدوم فى قولنا الشيء اما موجود واما معدوم والتالى باطل بالضرورة والمقدم مثله فالوجود انما هو معنى واحد بيان الملازمة انه اذا كان الوجود معان متعددة كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما معدوم مثلا وهذا الحصر باطل قطعاً فكذا الحصر الاول وهذا البطلان يلزم من تعدد معنى الوجود ووحدة معنى العدم بخلاف ان يكون العدم أيضاً معان متعددة اذ يكون حينئذ بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما لا انسان هذا لكن الظاهر من كلام المصنف التقرير الاول لان قوله واتحاد مفهوم نقيضه لو كان اشارة الى تالى القياس لا الى مقدمة خارجية كان انسب.

قوله : او ما يشابه الفصول . اى الخواص والاعراض .

### المسألة الثالثة

( فى أن الوجود زائد على الماهيات )

قول الشارح : هذه المسألة فرع على المسألة الاولى . فلذا عطفها المصنف ; بالفاء وبيان الفرعية ما اشار المصنف بقوله والا اتحدت الماهيات اذ بعد ما ثبت ان الوجود معنى واحد فلو كان عين الماهيات لا زائدا عليها لزم ان تكون الماهيات كلها معنى واحدا بالضرورة واتحاد الماهيات ضرورى البطلان.

اعلم ان هاهنا ثلاثة احتمالات : زيادة الوجود على الماهيات وعينيته لها وجزئيته لها والاقوال تدور على الاحتمالين الاولين ولا قائل بالاحتمال الثالث وان اوردوه وابطلوه لوجود الاحتمال ثم ان من ذهب الى القول بالعينية كأبي الحسن الاشعري اشتبه عليه الوجود المحمول بحقيقة الوجود فاعطاه حكمها لانها والماهية متحدتان في الخارج بنحو من الاتحاد.

ثم اعلم ان القول بالاشتراك لا يستلزم الزيادة لان القائل بالاشتراك يمكنه ان يقول بان الوجود مع كونه معنى واحدا جزء لكل ماهية كالحيوان الذي هو جزء لكل نوع من انواعه.

**قوله : ابو الحسن الاشعري . قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : ابو الحسن على بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة عامر بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله ﷺ وهو صاحب الاصول والقائم بنصرة مذهب السنة وإليه تنسب الطائفة الاشعرية وشهرته تغني عن الاطالة في تعريفه والقاضي ابو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده وكان ابو الحسن يجلس ايام الجمع في حلقة ابي اسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد ومولده سنة سبعين وقيل ستين ومائتين بالبصرة وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة وقيل سنة اربع وعشرين وثلاثمائة وقيل سنة ثلاثين فجأة حكاه ابن الهمداني في ذيل تاريخ الطبري ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى وقد تقدم ذكر جده ابي بردة في اول حرف العين والاشعري بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة وبعدها راء وهذه النسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب وانما قيل له اشعر لان أمه ولدته والشعر على بدنه هكذا قال السمعاني والله اعلم وقد صنف الحافظ ابو القاسم بن عساكر في مناقبه مجلدا وكان ابو الحسن الاشعري أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسيا ونادى باعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسى انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق**

القرآن وان الله لا تراه الابصار وان افعال الشر انا افعلها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج لفضائحهم ومعائبهم وكان فيه دعاية ومزاح كثير له من الكتب وعدله خمسة كتب الى ان قال ودفن في مشرع الزوايا في تربة الى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو عن يسار الماز من السوق الى دجلة وكان يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن ابي بردة بن ابي موسى على عقبه وكانت نفقته في كل يوم سبعة عشر درهما هكذا قاله الخطيب وقال ابو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى اظهر الله الاشعري فجحرهم في اقماع السمسم وقال ابو محمد على بن حزم الاندلسي ان أبا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا.

**قوله : ابو الحسين البصرى . قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : محمد بن على بن الطيب ابو الحسين المتكلم البصرى كان إماما عالما بعلم كلام الاوائل قد احكم قواعده وقيدا وابده وتصيد شوارده وكان يتقى اهل زمانه فى التظاهر به فاخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الاسلامية واحكم ما اتى به من ذلك ومن وقف على تصانيفه تحقق ما اشرت إليه من امره ولم يزل على التصدر والتصنيف والاملاء والافادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الاقوال حتى اتاه اجله فى يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الاول سنة ست وثلاثين وأربعمائة ببغداد وكان متميزا بالقناعة والكفاف طول مدته.**

**قوله : الا واجب الوجود تعالى . هذا الاستثناء ليس فى محله لان المتنازع فيه هو الوجود المحمولى الانتزاعى لا الوجود الحقيقى الذى هو عين ذاته تعالى والوجود الانتزاعى زائد على الواجب أيضا عند الحكماء اللهم الا ان ظاهر كثير من المتقدمين طرح المسألة فى وجود كل ماهية وهو الوجود الخاص بها فهو أيضا كالوجود الانتزاعى زائد على الماهيات عند الحكماء الا فى الواجب فانه عين حقيقته والشارح ; جرى هذا المجرى.**

**قوله : وسيأتى تحقيق كلامهم فيه . فى المسألة السادسة والثلاثين.**

**قوله : فانه يكون جزء مشتركاً بينها . لانه معنى واحد فى الجميع كما بين**

قوله ولكن كل فصل فانه يكون موجوداً . وان كان قد يخفى الفصل الحقيقي ويقوم مقامه امر عدمى او خاصة من الخواص وهذا لا يدل على جواز كون الفصل عدميا او خارجا من حقيقة الشيء لان الفصل في الحقيقة كما بين في مقامه هو ما به تحصل الشيء فهو لا محالة مقوم له فكيف يمكن ان يكون امرا عدميا او خارجا من حقيقته

قوله فيفتقر الفصل الى فصل آخر الخ . لان الفصل أيضا ماهية من الماهيات ويكون الوجود جزء منها لان جزئيته ليست لبعض الماهيات دون بعض ومع كونه جزءا مشتركا تفتقر ماهية الفصل الى فصل آخر يميزها عن مشاركتها فيه وينقل الكلام الى ذلك الفصل الاخر وهكذا.  
قوله : على ما يأتي . في المسألة الرابعة في الفصل الثالث .

قوله : ولا يكون المركب متحققا . لان كل مركب لا بد ان ينتهي الى بسيط يكون مبدأ لذلك المركب فاذا انتفى البسيط الذي لا بد منه في كل مركب انتفى المركب بالضرورة

قوله : ونشك في وجودها الذهني والخارجي . ان قلت : ان الشك انما يتعلق بالنسبة وهي تستلزم تصور الطرفين فعند الشك في الوجود لا بد من تصور الماهية والوجود معا فاين انفكاك الوجود عنها عند الشك فيه فالاولى ان يقال ونغفل عن وجودها كما في شرح القوشجي قلت : الشك في النسبة اى في ثبوت الوجود للماهية ذهنا او خارجا يستلزم تصور الماهية وتصور مفهوم الوجود المطلق مستقلا فاننا نعقلهما معا ولكن نشك في ان هذا الوجود المطلق المتصور ثابت لهذه الماهية المتصورة أم لا ومثل هذا الشك لا يمكن في ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت جزئه له فالوجود ليس عينا للماهية ولا جزء لها فمراد المصنف من الانفكاك انفكاكه عنها عند الحمل فلا وجه للعدول من الشك الى الغفول ولا لاعتراض الشارح القوشجي على هذا التقرير .

**قول المصنف : وفائدة الحمل .** هذا الوجه انما ينفى العينية كما قرره الشارح لا الجزئية لان في حمل الجزء على الكل فائدة كما في قولنا الانسان حيوان.

**قوله : والحاجة الى الاستدلال .** هذا الوجه انما ينفى العينية والجزئية معا كما قرره الشارح ; فلا وجه لما فعل صاحب الشوارق ; من جعل هذا الوجه والذي قبله وجها واحدا نافيا لهما وتخصيص الثاني بنفى الجزئية كاختصاص الاول بنفى العينية.

**قوله : وانتفاء التناقض .** هذا الوجه أيضا ينفى العينية والجزئية معا لان المراد بالجزء هو الجنس الذي هو جزء عقلي للماهية كما مر في كلام الشارح ; وسلب الجزء العقلي كنفس الماهية يستلزم التناقض فانتفاء التناقض عند سلب الوجود عن الماهية يدل على انه ليس جزء منها وصاحب الشوارق خصص هذا الوجه بنفى العينية وجعله مع الوجه الآتي وجها واحدا وما فعله الشارح اولى.

ان قلت : سلب الجزء عن الشيء لا يستلزم التناقض لان حمله على الكل ليس بصحيح حتى يكون سلبه مستلزما للتناقض كما في قولنا الانسان ليس برأس فما فعله صاحب الشوارق هو الحق قلت : نعم هذا يتم في الجزء الخارجى واما الجزء العقلي فسلبه يستلزم التناقض كما في قولنا الانسان ليس بحيوان.

ان قلت : الا يمكن ان يكون الوجود جزءا خارجيا قلت : هذا الوجود المحمول الانتزاعى الذي هو من المعقولات الثانية لا يمكن ان يحصل في الخارج حتى يكون جزءا خارجيا لانه في العقل باعتباره وانتزاعه من الموجودات ولو لا اعتبار العقل كان منتفيا واما حقيقة الوجود فعلى القول باصالته كما هو الحق يكون متحققا في الخارج بل لا يكون في الخارج حقيقة الا الوجود لكن لا يمكن ان يكون جزءا لشيء فجزئية الوجود مستحيل مطلقا سواء فرضناها في الخارج او في الذهن فلو فرضناه جزءا عقليا يتم الاستدلال بانتفاء التناقض على نفي الجزئية ولو فرضناه جزءا خارجيا لا يتم الاستدلال به عليه والشارح ; اخذ الفرض الاول وصاحب الشوارق اخذ

اعلم ان هذه الوجوه السبعة التي جعلها صاحب الشوارق والقوشجى تبعاً للشارح القديم وجوها خمسة قياسات استثنائية اشار المصنف الى نقائص تواليها الا في الاول والسابع فانه اشار فيهما الى نفس التالى الباطل وصورة القياس في الوجه الثاني مثلاً هكذا لو كان الوجود نفس الماهية او جزء منها لم ينفك عنها تعقلاً بحسب الحمل لكنه ينفك عنها لانا نعقلها ونشك في ثبوت الوجود لها فهو ليس نفس الماهية ولا جزء منها.

**قول الشارح : وتقرير استدلالهم .** خلاصة هذا الاستدلال ان يقال ان عدم عينية الوجود يتصور على انحاء أربعة اما ان يكون الوجود جوهرًا قائمًا بنفسه وهذا مسلم البطلان عند الكل او صفة قائمة بغير محلها وهذا بديهى البطلان او صفة قائمة بمحلها حين كونه موجوداً وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل في الوجودات وكلاهما باطلان او صفة قائمة بمحلها حين كونه معدوماً وهذا مستحيل بالضرورة لاجتماع النقيضين واذا كان الكل محالاً فعدم العينية محال فالوجود عين الماهية والجواب انا لا نسلم الحصر في هذه الانحاء لإمكان صورة اخرى وهى قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى بمعنى ان للعقل ان يعتبرها مجردة عن الوجود والعدم ثم يعتبر لها الوجود على سبيل الحمل والاتصاف وقيامه بها انما يكون على هذا الوجه.

**قول المصنف : فزيادته فى التصور .** اى لما كان قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى والماهية من حيث هى هى انما تكون فى التصور لا فى الخارج فزيادة الوجود عليها وقيامه بها انما هو فى التصور لا فى الخارج. اعلم ان الماهية فى اى صقع من الاصقاع فرضت لا تخلو من الوجود لانها بنفسها لا اشارة إليها ولا تصور لها ولا حكم عليها ولا شيء يرتبط بها بل لا يمكن التفوه بها اصلاً فاذا تفوهنا عنها وقلنا انما من حيث هى هى وان العقل لاحظها لا موجودة ولا معدومة فلا بد ان تكون متزمنة بشعار الوجود لان اشارة العقل إليها ولحافظها



من حيث هي لا يمكن الا بعد حصولها في الذهن فالعقل لا يمكنه تخليتها من الوجود واقعا بل يمكنه ان يقطع النظر عن وجودها ويلاحظها لا بشرط الوجود والعدم اذا علمت هذا فاعلم ان الماهية لا تنفك عن الوجود بل باعتبار هو عينها سواء فرضناها في الخارج او في الذهن لانه ليس في الخارج شيء هو الوجود وشيء آخر هو الماهية بل في الخارج شيء واحد هو الوجود وهو الماهية باعتبارين وكذا في الذهن عند تصور الماهية ليس شيئا احدهما الوجود والاخر الماهية بل شيء واحد هو الوجود وهو الماهية بذنك الاعتبارين نعم قد يتصور مفهوم الوجود من حيث هو فاذا لا فرق بين الخارج والذهن في ان الوجود في كلا الطرفين عين الماهية والتغاير بالاعتبار واما الاعتباران فان الانسان يرى موجود او ينظر إليه من حيث هو موجود مع قطع النظر عن سائر حيشاته فهو من هذه الحيشة وجود وتارة ينظر إليه من حيث هو قائم بنفسه او بغيره ومن حيث هو متحيز او غير متحيز ومن حيث هو ذو نفس او غير ذي نفس ومن حيث هو ذو إرادة او غير ذي إرادة وغير ذلك من الحشيات فهو بهذه الحشيات ماهية وتكثر هذه الحشيات مع الحيشة الاولى لا يخرجها عن كونه شيئا واحدا ولا يمكن انفكاك هذه الحشيات عن تلك الحيشة بل مدار شئية هذه الحشيات انما يكون على تلك فهذه الحشيات التي يعبر عن جميعها بالماهية في اى صقع كانت كانت بالوجود نعم للعقل ان يلاحظها مع قطع النظر عن حيشة الوجود كما ان له ان يقطع النظر عن هذه الحشيات وينظر الى الشيء من حيث هو موجود فلذلك قال المصنف : فزيادته في التصور اى في لحاظ العقل ولم يقل فزيادته في الذهن لما قلنا انه في الذهن كالخارج لا ينفك عن الماهية.

ثم اعلم ان زيادة شيء وعروضه على شيء اما ان يكون في الخارج وذلك اذا كان الخارج ظرفا لوجود المعروض ولوجود العارض معا كالجسم والسواد مثلا فان الجسم موجود في الخارج والسواد أيضا موجود في الخارج بوجود آخر وان كان قائما بالجسم واما اذا كان الذهن ظرفا لوجود المعروض فقط او العارض فقط او كليهما فالعروض في الذهن لان العروض في الخارج يستلزم كون الطرفين فيه والفرض

الاول من هذه الثلاثة ليس بمتحقق ثم ان ما يقع في صقع الذهن اما امر ذهني أو أمر في الذهن والامر الذهني هو ما لا يكون له حصول الا باعتبار العقل وفي الذهن وما في الذهن هو الذي يتعلق به التصور سواء كان له حصول في الخارج أم لا فالثاني اعم من الاول.

ثم اعلم حيثما تحقق العروض تحقق الاتصاف لكن الاتصاف يعتبر نظرا الى المعروض فيقال الجسم متصف بالسواد مثلا والعروض يعتبر نظرا الى العارض فيقال السواد عارض على الجسم وعلى هذا فاما ان يكون الخارج ظرفا للعروض والاتصاف كليهما واما ان يكون الذهن ظرفا لكليهما واما ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف والذهن ظرفا للعروض ولا يتصور العكس مثال الاول الجسم اسود حيث يكون الجسم متصفا بالسواد في الخارج والسواد عارض عليه فيه ومثال الثاني الحيوان جنس حيث يكون الحيوان متصفا بالجنسية في الذهن لان الحيوان في الخارج لا يكون جنسا بل هو فرد من نوع والجنسية عارضة على الحيوان في الذهن ومثال الثالث الانسان موجود حيث يكون الانسان متصفا بالوجود في الخارج لانه موجود في الخارج واما الوجود فعارض على الانسان في الذهن لان الوجود المحمول ليس في الخارج حتى يكون فيه عارضا على شيء اذ هو من المنتزعات العقلية فمناطق الاتصاف في الخارج وجود المعروض فيه ومناطق العروض في الخارج وجود العارض فيه وان كان وجود العارض فيه من دون وجود المعروض فيه مستحيلا فاحفظ على هذه المطالب فانها تنفعك في المباحث الآتية.

قول الشارح : في نفس الامر . سيأتي معنى نفس الامر في المسألة السابعة والثلاثين .

#### المسألة الرابعة

( في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي )

قول المصنف : وهو ينقسم الخ . هذا الانقسام يكون باعتبار ذات الموجود

بمعنى ان الانسان مثلا اذا وجد له فرد في الخارج يقال انه موجود بالوجود الخارجى واذا تمثل فرد منه في الخيال او انتقش ماهيته في النفس يقال انه موجود بالوجود الذهني ولذلك يستدل بتحقق القضايا الحقيقية الموجبة التي لا بد لها من وجود الموضوع على المدعى لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فحيث لا يكون في القضايا الحقيقية وجود لجميع افراده او كثير من افراده فلا بد من وجودها في الذهن.

**قول الشارح : قسمة حقيقية .** القسمة الحقيقية هي ما يمتنع الجمع والخلو بين قسميها والقضية الشاملة لهذه القسمة تسمى بالشرطية الحقيقية كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكذلك ما نحن فيه فان الوجود اما خارجي واما ذهني ولا يمكن خلو الوجود عنهما ولا الجمع بينهما وقد يقال القسمة الحقيقية على المنفصلة التي لا يمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر وان امكن الجمع او الخلو كقولنا الموجود اما قديم بالذات واما قديم بالغير فان الموجود يمكن ان يخلو عنهما ويكون حادثا زمانيا ولكن لا يمكن ان ينقلب القديم بالذات الذي هو الواجب الوجود الى القديم بالغير الذي هو العالم عند الحكماء وكذا العكس بخلاف الانسان اما ساكن واما متحرك فان الانسان الساكن يمكن انقلابه الى المتحرك وبالعكس وان كان الجمع او الخلو ممتنعا ويمكن ان يكون مراد الشارح بالقسمة الحقيقية المعنى الثاني.

**قوله : واعلم ان القضية تطلق الخ .** للقضية تقسيمات أربعة بحسب الموضوع والمحمول والجهة والرابطة وهي بحسب الموضوع تنقسم الى ذهنية وهي ما هو موضوعه في الذهن بمعنى ان اتصافه بالمحمول يكون باعتبار الذهن كقولنا الحيوان جنس والجنس اما عال او سافل ومن القضية الذهنية : الطبيعية وهي ما لا يلاحظ الافراد في الحكم بل يكون الحكم لنفس الطبيعة كقولنا الحيوان جزء الانسان والى خارجية وهي ما هو موضوعه في الخارج وهي الخارجية بالمعنى الاعم وهي على ثلاثة اقسام الحقيقية والخارجية بالمعنى الاخص والشخصية والاولى كقولنا الجسم متناه والثانية كقولنا من في العسكر قتل والثالثة كقولنا زيد قائم

والحقيقية تنقسم الى الكلية والجزئية والمهملة كل ذلك مبين في علم الميزان.

**قوله :** وهو مذهب سخيف الخ . الضمير يرجع الى قوله يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج كما هو الظاهر فمعنى كلامه ان اخذ الموضوع باعتبار الخارج في المباحث العلمية مذهب سخيف لان موضوع القضية في العلوم لا بد ان يكون كلياً شاملاً لجميع الافراد المحققة والمقدرة في نفس الامر لما بين في صناعة البرهان من المنطق وان كانت القضية الخارجية متداولة في السنة اهل المحاورة من العرف .

**قوله :** فيلزم مع اتصاف الذهن الخ . اى مع انا نعلم ان هذه الامور منتفية عن الذهن لزم على فرض الاتصاف اجتماع الضدين لانا نتصور هذه الامور معا .

**قوله :** ليس هو ماهية الحرارة الخ . اى ليس في الذهن حقيقة الحرارة والسواد بل فيه صورتها المجردة عن المادة الخارجية بالتجريد العقلى المخالفة للحقيقة في كثير من اللوازم وعبر الشارح ; عن الحقيقة بالماهية وحاصل الجواب ان الماهية واحدة في الخارج والذهن واما الوجود ان فمتغاير ان وحيث ان كثيراً من اللوازم والآثار يدور مدار الوجود الخارجى فالماهية الموجودة بالوجود الذهني ليست لها تلك الآثار .

### المسألة الخامسة

( فى ان الوجود هو حصول الماهية لا غير )

**قول المصنف :** وليس الوجود معنى الخ . ذهب جماعة من اتباع المشائين الى ان الموجود بالذات في الخارج والصادر من الجاعل هو حقيقة الوجود والماهية موجودة ومجمولة بالعرض لانها حده وحد الشيء عارض عليه ومتأخر عنه فالجمع بالذات اذا كان هو الوجود فالماهية تحصل به لا محالة حصولاً بالعرض وما قال الشارح ; فى مقام ردهم ليس رادا عليهم لانهم لا يقولون ان الوجود قائم بالماهية فى الخارج حتى يرد عليهم ان ذلك يستدعى تحقق الماهية قبل وجودها

لان قيام صفة بشيء يستدعى ثبوت ذلك الشيء متقدما وذلك في الماهية مستحيل بل انهم يقولون ان الوجود يصدر من الجاعل فيعرض عليه الماهية اعتبارا وهذا هو بحث اصالة الوجود او الماهية وله موضع آخر.

**قول الشارح : بل الوجود هو الخ .** هذا يناقئ ما ذهب إليه جمهور الحكماء من ان للوجود افرادا حقيقية متباينة بتمام الذات وسيأتي الكلام في ذلك في المسألة السابعة عشرة إن شاء الله تعالى.

## المسألة السادسة

( في أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد )

**قول المصنف : ولا تزايد فيه ولا اشتداد .** اعلم ان هاهنا مفاهيم : الزيادة والنقصان والشدة والضعف والاولان متقابلان يستعملان في الكميات والاخيران أيضا متقابلان يستعملان في الكيفيات والتزايد هو توجه الشيء نحو الزيادة كالجسم النامي قبل بلوغه الى كمال رشده ويقابله التنقص وهو توجه الشيء نحو النقصان كبدن الانسان اذا هزل لمرض او هرم والاشتداد هو توجه الشيء نحو الشدة كالماء حين يستسخن ولون الثمرة اذا توجه من الصفرة الى الحمرة ويقابله التضعف وهو توجه الشيء نحو الضعف كعكس هذا المثال والتوجه هكذا يستدعى الحركة بل هو الحركة والاولان يسميان بالحركة في الكم والاخيران بالحركة في الكيف فان الجسم يزيد كميته وينقص ويضعف كيفيته ويشد ويقال ان الجسم تحرك في كميته او كيفه ومراد المصنف نفى الحركة في الوجود يعني ان الماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف اي لا يزيد وجودها ولا ينقص ولا يشد ولا يضعف والدليل على ذلك ما ذكر صاحب الشوارق وغيره من ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك الشيء بنفسه وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بنفسه

وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الوجود بالقياس الى الماهية لان الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية بنفسها ليتصور توارد الوجود عليها انتهى وما نقل الشارح ; في هذا المقام مختل كما نبه عليه في آخر كلامه.

## المسألة السابعة

( في ان الوجود خير والعدم شر )

قول الشارح : انا اذا تاملنا الخ . اقول : هاهنا امور لها دخل في إيضاح هذه المسألة ولا بأس بذكرها.  
الاول : - مفهوم الخير ليس ذاتيا لما تحته من الافراد لانه متزع من امور مختلفة لا اشتراك لها في ذاتي وكذلك الشر.

الثاني : ان الخير حقيقي واضافي وكذلك الشر اما الحقيقيان فالخير هو ما تطلبه الاشياء من حيث هي اشياء والشر ما تنفر عنه الاشياء من حيث هي اشياء واما الاضافيان فالخير هو ما يجبه شيء والشر هو ما يبغضه شيء والمبحوث عنه على ما يظهر من كلماتهم هو الحقيقيان فلذلك ادعى بدهاة خيرية الوجود وشريية العدم فان المطلوب لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عما يقع بين الكائنات الفاسدات من الارتباطات هو الوجود والمنفور عنه لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عن ذلك هو العدم والنسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه فان بعض الوجودات مبعوض لبعض الاشياء وبعض الاعدام محبوب لبعض الاشياء وبعض الوجودات محبوب لبعض الاشياء والخير والشر الاضافيان هما اللذان اخذا في تعريف اللذة والالم ويختلفان بالإضافة والاعتبار فان شيئا واحدا يكون خيرا باعتبار وشرا باعتبار اخر ويكون خيرا بالإضافة الى شخص وشرا بالإضافة الى شخص آخر فان

الدواء الذي يشربه المريض مثلا مبعوض له باعتبار ذائقته ومحبوب له باعتبار حال مزاجه وقتل زيد مثلا مبعوض بالإضافة الى احبائه ومحبوب بالإضافة الى اعدائه.

**الثالث :** ان كل ممكن له آثار وتوابع ترجع الى ثلاث حيثيات : الوجود والماهية التي هي حد الوجود والعدم اى عدم امور عن هذا الممكن الموجود ولا شبهة في ان توابع كل من هذه الحثيات الثلاث لا بد ان تستند الى متبوعها ومنشأها ولكن الناس لا يفرقون بين تلك الحثيات ولا يميزون تابعا عن تابع حتى يسندوا كلا الى متبوعه بل يرون موجودا ويرتبون عليه كل تابع وهذا هو السر في ان اهل العلم والتحقيق يرون الخير من الوجود والشر من العدم وان اهل الجهل والتخمين يزعمون ان الشر مستند الى الموجود من حيث هو موجود فبعد ما سلم ان الصادر بالذات من الجاعل هو الوجود والماهية مجعولة بالعرض لانها حده والعدم لا يكون مجعولا اصلا فتوابع كل من هذه الثلاث في الجعل بالذات او بالعرض او عدم الجعل كمتبوعها.

**الرابع :** ان المدعى يرجع الى قضايا أربعة : كل وجود خير وعكسه كليا وكل عدم شر وعكسه كليا وقد يتراءى في كلام صدر المتألهين ; في مباحث العلة والمعلول من الاسفار ان الماهية منشأ الشرور وكل شر من جهة الماهية قال : ان الماهيات والاعيان الثابتة بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي وبحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة ، والامكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحثية ، ويرجع إليها الشرور والافات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل وقال في اواخر المرحلة الثانية من السفر الاول : واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول فهي في حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض انتهى وقد يتوهم ان بين كلاميه تهاوتا وليس لان حاصل كلاميه ان الماهية منشأ للشر وان الشر هو العدم ولا تهاوت بينهما وتنتج هاتان القضيتان ان

الماهية منشأ للعدم وهذا حق لا مرية فيه اذ الوجود المحدود من حيث هو محدود يستلزم العدم اى عدم امور عن الممكن الموجود وحيث لا حد له كالواجب تعالى فلا يتصور هناك حيثية العدم وحاصل الامر ان الوجود هو الخير والعدم الذي منشأه الماهية هو الشر وان كانت الماهية من حيث هي هي لا توصف بالشرية والخيرية كما ان منشئتها للعدم والشر انما هو باعتبار وجودها لانها من حيث هي هي لا تكون منشأ له بل باعتبار انها حد لوجود ما وهاننا سر راجع الى القضاء والقدر اشار إليه صدر المتألهين ; في مباحث العلة والمعلول من الاسفار عند ذكر هذا المطلب وليس هاهنا موضع ذكره.

**الخامس :** ان للثنوية شبهة هي ان الخيرات لا بد ان تصدر من مبدأ خير والشرور من مبدأ شر لوجوب المناسبة بين المبدأ والصادر فيجب الالتزام بمبدأ ذى حيثيتين وهذا يناقى احدية الواجب او مبدءين وهذا يناقى واحديته والجواب اتضح بما مر من البيان حيث لا وجود للشر في الاعيان حتى نطلب له مبدأ موجودا فالمبدأ احد واحد والصادر منه الخير لا غير واما الشرور الاضافية فمن الممكن ان يكون فيها امر وجودى الا انه ليس شرا في نفسه بل بالاضافة والاعتبار.

**السادس :** ان في المسألة مذهبين الاول لارسطو وهو ان الامور تتصور من حيث الخيرية والشرية على خمسة ضروب : الخير المحض والشر المحض والغالب خيره والغالب شره والمتساوى شره وخيره والموجود فى الخارج على حسب البرهان والوجدان الاول والثالث وكلاهما صادران من مبدأ واحد هو خير محض اما الاول فظاهر واما الثانى فعدم صدوره شر كثير لان منع الخير الاكثرى شر اكثرى وهو لا يليق بالخير المحض والمذهب الثانى لافلاطون وهو ان الصادر خير لا غير لما بيناه ويمكن التوفيق بينهما بان افلاطون ناظر الى الخير والشر الحقيقيين وارسطو ناظر الى الاضافة اى ناظر الى الاشياء مع النظر الى الارتباطات التى بينها حيث نظر الى النار مثلا فوجد فيها خيرات كثيرة فى جنبها شرور قليلة فذهب الى ما ذهب ولكن النار من حيث هي نار اى موجود له آثار مخصوصة خير لا شر فيها



الا انها بالنظر الى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها امور مبعوضة الى اشخاص معدودة وكذا الماء وكذا الحيات والعقارب وغيرها من حيث هي موجودات خيرات يترتب على وجودها منافع ربما يخفى علينا اكثرها ولكن من جهة ارتباطها بغيرها تقع امور يبغضها الناس ويعدونها شرورا هذا.

اذا تمهدت هذه الامور فاعلم ان بعض القوم كصاحب الشوارق قال ببداهة هذه القضايا اي الوجود خير والعدم شر وعكسهما وقال لو كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير والشر ثم اورد امثلة كالشارح هاهنا وحلل كل واحد منها الى امور وجودية وامور عدمية وبين ان الشرور فيها راجعة الى الامور العدمية وظاهر بعضهم انها نظرية واستدل عليها في اواخر حكمة الاشراق في مبحث الشر والشقاوة وفي اوائل الموقف الثامن من السفر الثالث من الاسفار بدليل يراجع الطالب له إليه.

### المسألة الثامنة

( فى أن الوجود لا ضد له )

قول الشارح : المسألة الثامنة . كان ينبغي ان يجعل هذه المسألة والثنتين بعدها مسألة واحدة كما صنع صاحب الشوارق .

قوله : اقول الضد ذات الخ . يعنى الضد موجود جوهرى لا يجتمع مع جوهرى آخرا وعرضى لا يجتمع مع عرضى اخر فى محل واحد والجوهرى كصورة الذهب الحالة فى مادته فانها لا تجتمع مع صورة الفضة مثلا فى تلك المادة والعرضى كالسواد الحال فى الموضوع فانه لا يجتمع مع البياض مثلا فى ذلك الموضوع فحلول صورة الفضة فى تلك المادة والبياض فى ذلك الموضوع انما يمكن عند زوال صورة الذهب عنها وزوال السواد عنه.

قوله : فى الوجود . اى فى الخارج لان المتقابلين يمكن اجتماعهما فى الذهن وسيأتى بيانه فى المسألة السابعة والثلاثين.

اعلم ان نفى الضدية عن الوجود وكذا نفى المثلية عنه فى المسألة التاسعة

انما يكون في الوجود العارض على جميع الاشياء الذي هو كون الماهية وحصولها وفي حقيقة الوجود من دون تحدها بالماهية وانضمامها بها ويظهر هذا من ادلته واما الوجودات الخاصة المتحددة بالماهيات فيمكن فيها فرض التضاد والتماثل باعتبار ماهياتها فان وجود السواد من حيث هو وجوده يضاد وجود البياض من حيث هو وجوده فلا يجتمعان في موضوع واحد وكذا وجود البياض لا يجتمع مع مثله في موضوع واحد.

**قوله : ولما استحال الخ .** قياسان من الشكل الثاني صورة الاول الضد ذات وجودية ولا شيء من الوجود بذات وجودية اذ ليس له ماهية حتى يكون ذاتا ولا له وجود حتى يكون وجوديا فلا شيء من الوجود بضد لشيء صورة الثاني الوجود عارض لجميع المعقولات ولا شيء من احد الضدين بعارض لصاحبه فلا شيء من الوجود بضد لشيء .

**قوله : على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم .** هذا سهو منه ; والصحيح ان يقال على ما يأتي تحقيقه في الوجود المطلق والمقيد وهو في المسألة الرابعة عشرة لا في مسألة نفي المعدوم او ثبوت المعدوم التي هي المسألة الحادية عشرة.

### المسألة التاسعة

( في انه لا مثل للوجود )

**قول الشارح : اقول المثلان الخ .** هذا الشرح يشتمل على ثلاثة اقيسة من الشكل الثاني صورة الاول المثلان ذاتان وجوديتان ولا شيء من الوجود بذات وجودية صورة الثاني المثلان ما يكون المعقول منهما اى الطبيعة النوعية من كل منهما مساويا للمعقول من الاخر ولا شيء من الوجود يكون كذلك اذ ليس له طبيعة نوعية لما يأتي في المسألة السادسة عشرة صورة الثالث ما ذكره في آخر المسألة.

**قوله : يسد كل واحدة الخ .** اى في الموضوعية كقولنا زيد انسان فانه يصح

ان يكون عمرو مكان زيد فيقال عمرو انسان لانهما مثلان اى فردان مندرجان تحت طبيعة واحدة نوعية.  
قوله : ويكون المعقول منهما الخ . فان الطبيعة النوعية المعقولة من زيد عين ما يعقل من عمرو فانه اذا  
عقلت من احدهما تلك الطبيعة لم يعقل من الاخر غير ما عقل من الاول لان التمايز والاختلاف بينهما انما  
يكون بالعوارض.

قوله : لانا نقول انهما الخ . اى شرط التماثل ان يكون كل من المثليين مشتركا في طبيعة واحدة متميذا من  
الاخر بالعوارض الحافة بتلك الطبيعة والكلية والجزئى ليسا كذلك لان احدهما وهو الكلية ليس محفوفاً بعوارض  
اصلا بل يعتبر من حيث هو هو نعم ان الكلية متحد في الوجود مع الجزئى لكن الاتحاد ليس تماثلا.  
اعلم ان البرهان على امتناع اجتماع المثليين هو انهما لو اجتمعا في محل واحد فاما ان لا يتميذا فليس في  
البين مثلان اثنان وهذا خلف واما ان يتميذا فليس في محل واحد فليس مجتمعين وهذا خلف أيضا واما الدليل  
على امتناع اجتماع الضدين هو ان من شرائطهما ان يكونا على غاية الخلاف فلو اجتمعا في محل واحد فليس  
كذلك.

### المسألة العاشرة

( فى أنه مخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها )

قول الشارح : اذ القسمة حاصرة الخ . وجه الحصر ان الاثنين اما ان يكون بينهما غاية الخلاف أو لا  
والاول هو التضاد والثانى اما ان يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية أو لا والاول هو التماثل والثانى هو  
الاختلاف والمختلفان ان لم يجتمعا كالحجر والحركة الارادية مثلا فهما متنافيان والا فهما المختلفان محضا وسيأتى  
ما له ربط بما هاهنا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى .

قوله : ولهذا افتقر الخ . سيأتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة .

قوله : وهذا فيه دقة . اعلم ان المتقابلين يمكن ان يكون لا حد

او كليهما اعتباران ويكون التقابل بينهما باحد الاعتبارين دون الاخر كالعدم فانه من حيث هو متمثل ذهني ليس مقابلا للوجود بل معروض له وانما يقابله من حيث هو عدم وسلب وكذلك الوجود مقابل له من حيث هو هو واما من حيث هو مفهوم ذهني فيعرض عليه العدم فهما من حيث هما متقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يعرض كل منهما على الاخر وكذا الكلية والجزئية فان الكلي من حيث هو متمثل في الذهن وعرض قائم بالنفس جزئي ومن حيث هو هو كلي صادق على كثيرين والجزئي أيضا من حيث هو هو ليس بكلي بل مقابله ومن حيث هو مفهوم من المفاهيم كلى له مصاديق كثيرة.

### المسألة الحادية عشرة

( في مساوقة الوجود للشيئية وان المعدوم منفي ليس بثابت )

**قول المصنف :** ويساوق الشيئية . المساوقة في اللغة المعية في السير بحيث يسير كل من السائرين جنب الاخر وفي الاصطلاح قد يراد بها التساوى المنطقي وقد يراد بها الترادف بحسب المفهوم والظاهر ان بين الشيئية والوجود الترادف بحسب الاصطلاح لا اللغة اذ يستعمل الوجود في العرف واللغة في غير ما يستعمل فيه الشيئية وبالعكس كما يقال ممكن الوجود ولا يقال ممكن الشيئية ويقال هل عندك شيء من الدرهم ولا يقال هل عندك موجود من الدرهم وهذا آية على انهما ليسا مترادفين في العرف واللغة اللهم الا ان يقال انه كان كذلك لتداول استعمال الوجود في موارد وتداول استعمال الشيئية في موارد أخرى واما في اصل اللغة فهما مترادفان.

**قول الشارح :** وتلازمهما . هذا قرينة على ان الشارح ; اراد بالمساوقة التساوى المنطقي لان التلازم انما هو بين مفهومين مختلفين يصدق كل منهما على مصاديق الاخر.

**قوله :** وقال جماعة من المتكلمين الخ . اعلم ان كثيرا من المعتزلة على ما نقل عنهم يقولون ان الماهية لها ثبوت ازلي من قبل نفسها قبل وجودها الذي

هو من جهة الفاعل ودار في ألسنتهم ان الماهيات ثابتات ازلية وليس هذا الثبوت عندهم من جاعل ولا بتبعية وجود شيء اخر وبهذا يفترقون عن الصوفية حيث يقولون ان الماهيات لها ثبوت في علم الله تعالى ازلا تبعا لوجود اسمائه وصفاته واصطلحوا على انها اعيان ثابتة على ما فصل في كتبهم وهذا القول من المعتزلة بديهى البطلان اذ الماهية بنفسها ليست الا اياها ومن قال خلاف ذلك فقد كابر عقله وادعى امرا منكرا عند العقول نعم هاهنا شيء هو ان لفظ الموجود عند العرف ينصرف الى الموجود في الخارج بل اذا اريد الموجود في الذهن احتيج الى تنبيهه وقرينة ولفظ الشيء يستعمل عندهم في الماهية باعتبار ثبوت ما اعم من الثبوت الذهني والخارجي كما يقال عندي شيء فلذلك لا يفيد قولنا الماء شيء مثلا فائدة قولنا الماء موجود ولكن لا شيء من ذلك يفيد اولئك الجماعة في مذهبهم شيئا اذ الموجود الخارجي له ثبوت خارجي والموجود الذهني له ثبوت ذهني ولا شيعية ولا ثبوت للماهيات غير هذين الثبوتين حتى يدعى ان لها ثبوتا وشيئية ازلا ففى اى صقع تحققت الشيئية للماهية فهى وجودها ولا يتصور لها شيئية غير الوجود.

قوله : على ما يأتي . في المسألة الثالثة والاربعين .

قول المصنف : وانحصار الموجود . عطف على قوله اثبات القدرة والواو التي بعد القدرة بمعنى مع اتى بها لئلا يتكرر لفظ مع وحاصل كلامه دليلان الاول قوله اثبات القدرة مع انتفاء الاتصاف والثاني قوله انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد والواو التي قبل انحصار الموجود عطفت الدليل الثاني على الاول فلا وجه لقول الشارح ; وانحصار الموجود عطف على الانتفاء لان انحصار الموجود الخ الذي هو دليل مستقل اذا عطف على الانتفاء صار من تنمة الكلام الاول فلا يكون مستقلا اذا المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد والعجب انه جرى في مقام التفسير على ذلك حيث قال ومع انحصار الموجود اذ تكرار مع يدل على عطفه على ما يدخل عليه مع أولا وهو اثبات القدرة وحاصل الدليل الثاني ان لازم كلامهم ثبوت اشخاص غير متناهية من كل نوع في الازل كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة

وهم معترفون بان الكائنات متناهية مع انا لا نعقل للكون معنى زائدا على الثبوت ليقولوا جوابا : ان عدم تناهى الكائنات والموجودات ممتنع لا عدم تناهى الثابتات فلزم التناقض فى كلامهم.

**قول الشارح :** ان التميز لا يستدعى الثبوت عينا . اى فى الخارج بل يكفى فيه الثبوت الذهنى وحاصل الجواب انهم ان ارادوا ان كل متميز ثابت فى الاعيان لم نسلم ذلك للزوم المحالات وان ارادوا فى الذهن لم يفدهم لانهم ادعوا الثبوت فى الخارج.

**قوله :** والا لم يبق فرق الخ . توضيح ذلك ان نفى الامكان هو حال الممتنع كاجتماع النقيضين مثلا فانه ليس بممكن والامكان المنفى هو حال الممكن كالجسم مثلا وتوصيفه بالمنفى لانا ندعى نفيه عن الماهية فى الخارج وثبوته لها فى الذهن واما القائلون بثبوت المعدوم يدعون ثبوته للماهية فى الخارج وحاصل استدلالهم ان امكان الممكن لو كان امرا منفيا عن الخارج لم يبق فرق بين عدم الامكان الذى هو حال الممتنع والامكان المفروض منفيا فى الخارج الذى هو حال الممكن والتالى باطل لان بين الحالين فرقا بالضرورة وبيان الملازمة ان عدم الامكان منفى عن الخارج قطعا واذا كان الامكان أيضا منفيا عنه لاسئوى المعنيين فالامكان امر ثابت فى الخارج يستدعى محلا ثابتا فيه وهو الماهية الثابتة وحاصل الجواب ان نفى الامكان للممتنع يكون بحسب الذهن والخارج واما الامكان للممكن منفى عن الخارج ثابت فى الذهن لانه امر اعتبارى فالفرق بينهما حاصل.

**قوله :** والا لزم السلسل . اى لو كان الامكان ثابتا فى الخارج لكان متصفا بالثبوت وهذا الاتصاف على وجه الامكان لا الوجوب فلزم ان يكون للامكان امكان اخر وننقل الكلام فى الامكان الثانى وهكذا اللهم الا ان يقال ان اتصافه بالثبوت على وجه الوجوب كاتصاف نفس الماهيات به على ما ادعوه فتدبر.

**قوله :** وان يكون الثبوتى حالا فى محل عدمى . عطف على التسلسل اى ولزم ان يكون الثبوتى الخ وهذا لا يلزم على مبناهم لانهم يقولون ان الثبوتى

الذي هو الامكان حال في المحل الثبوتى الذي هو الماهية الثابتة الا ان الكلام في المبنى.  
ثم ان ما او هم اولئك لان يعتقدوا بثبوت المعدومات قاعدة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فقالوا  
ان ثبوت الوجود للماهية يستدعى ثبوت الماهيات قبله ولم يتفطنوا ان ما في الخارج عند اليجاد ليس ثبوت شيء  
لشيء بل هو ثبوت شيء فقط.

## المسألة الثانية عشرة

( فى نفي الحال )

قول الشارح : المسألة الثانية عشرة . الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ان فيها قول بعض المتكلمين

بان المعدوم

الممكن له ثبوت قبل وجوده الذي هو منشأ لآثاره وهو ثابت في العدم من الازل قبل ان يصير موجودا  
فالثابت اعم من الموجود وله قسمان الممكن المعدوم والممكن الموجود والمنفى مقابل الثابت ليس له ثبوت اصلا  
وهو المعدوم الممتنع وعلى هذا فالمعدوم الذي هو مقابل الموجود اعم من المنفى وله قسمان أيضا المعدوم الممكن  
والمعدوم الممتنع الذي هو المنفى فالنسبة بين الثابت والموجود عموم مطلق وكذا بين المعدوم والمنفى وبين الموجود  
والمعدوم وكذا بين المنفى والثابت تباين كلى واما النسبة بين المعدوم والثابت فعموم من وجه فان بعض المعدوم  
كالممتنع ليس بثابت وبعض الثابت كالموجود ليس بمعدوم وبعض الثابت كالمعدوم الممكن معدوم وبين الموجود  
والمنفى تباين كلى لان المنفى اخص من المعدوم الذي هو مباين للموجود

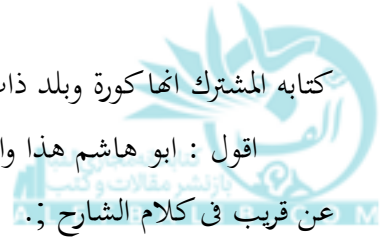
وفي هذه المسألة قالوا : المفهوم ان كان له ثبوت في الخارج بالاستقلال فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو  
الحال فالثبوت على قسمين ثبوت استقلالى وهو الوجود وثبوت تبعى وهو لا يسمى باسم خاص بل الموصوف  
بهذا الثبوت يسمى حالا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفى الذي هو مقابل الثابت لان المعدوم

نقيض الموجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فبين الثابت والمنفى تباين لانهما نقيضان كما بين الموجود والمعدوم واما بين الثابت والمعدوم فعموم من وجه لان بعض الثابت وهو الموجود ليس بمعدوم وبعض المعدوم وهو المنفى ليس بثابت وبعض الثابت ليس بموجود كالحال وهذا مطرد في كل عام مع نقيض الخاص وبين الموجود والمنفى تباين لان المنفى اخص من المعدوم الذي هو يباين الموجود

ثم ان الثبوت على القول به في المسألة السابقة هو شيءية الماهية لا بالتبعية سابقة على الوجود سبقا زمانيا وهذا مما لا يعقل لان الماهية لا شيءية لها من دون وجود ما والثبوت في هذه المسألة شيءية الصفة تبعا لموجود كالعالمية فانها على ما قالوا موجودة في الخارج تبعا لذات العالم والجواب انها موجودة في الذهن معدومة في الخارج.

قوله : ابو هاشم . قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : ابو هاشم عبد السلام بن ابي على محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان ٢ المتكلم المشهور العالم ابن العالم كان هو وابوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما وكان له ولد يسمى ابا على وكان عاميا لا يعرف شيئا فدخل يوما على صاحب بن عباد فظنه عالما فاكرمه ورفع مرتبته ثم ساله عن مسألة فقال لا اعرف ولا اعرف نصف العلم فقال له الصاحب صدقت يا ولدى الا ان اباك تقدم بالنصف الاخر وكان ولادة ابي هاشم سنة سبع واربعين ومائتين وتوفي يوم الاربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي وفي ذلك اليوم توفي ابو بكر محمد بن دريد اللغوي المشهور وسيأتي ذكر والده إن شاء الله تعالى وحمران بضم الحاء المهملة وسكون الميم وفتح الراء وبعد الألف نون وابان بفتح الهمزة والباء الموحدة وبعد الألف نون والجبائي بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة هذه النسبة الى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء هكذا قاله السمعاني في كتاب الانساب وقال ياقوت الحموي في





كتابه المشترك انما كورة وبلد ذات قرى وعمارات من نواحي حوز بغداد والله اعلم  
اقول : ابو هاشم هذا وابوه ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي هما المعروفان بالجبائين وسيأتي ذكرهما  
عن قريب في كلام الشارح .

**قوله : والقاضى .** هذا هو القاضى ابو بكر الباقلاانى المشهور عند علماء الاصول والكلام قال ابن خلكان  
في وفيات الاعيان : القاضى ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاانى البصرى  
المتكلم المشهور كان على مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته وسكن بغداد وصنف  
التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وكان في علمه اوحده زمانه وانتهت إليه الرئاسة في مذهبه وكان  
موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة  
وجرى يوما بينه وبين ابى سعيد الهارونى مناظرة فاكثر القاضى ابو بكر المذكور فيها الكلام ووسع العبارة وزاد في  
الاسهاب ثم التفت الى الحاضرين وقال اشهدوا على انه ان اعاد ما قلت لا غير لم اطالبه بالجواب فقال الهارونى  
اشهدوا على انه ان اعاد كلام نفسه سلمت له ما قال وتوفى القاضى ابو بكر المذكور اخر يوم السبت ودفن يوم  
الاحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى وصلى عليه ابنه الحسن ودفنه في  
داره بدرج المجوس ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب والباقلاانى بفتح الباء الموحدة وبعد الألف قاف  
مكسورة ثم لام الف وبعدها نون.

**قوله : والعونى .** هكذا في كثير من النسخ والصحيح الجوينى كما في نسخة طبعت باصبهان وجوين على  
ما ذكر ابو سعيد السمعاني في كتاب الانساب بالجيم ثم الواو ثم الياء ثم النون على هيئة التصغير ناحية كبيرة  
مشملة على قرى كثيرة بين نيسابور وبيهق.

اقول : بيهق هي التي تسمى اليوم سبزوار.

قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو المعالى عبد الملك ابن الشيخ ابى محمد

عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين اعلم المتأخرين من اصحاب الامام الشافعي على الاطلاق ثم ذكر له احوالا وفضائل الى ان قال : ثم خرج الى الحجاز وجاور بمكة اربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب فلهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور في اوائل ولاية السلطان الب ارسلان السلجوقي والوزير يومئذ نظام الملك فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور ثم ذكر درسه ووعظه ورئاسته ومصنفاته وبعض محامده وغير ذلك الى ان قال : ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة ولما مرض حمل الى قرية من اعمال نيسابور يقال لها بشتنقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء فمات بها ليلة الاربعاء وقت العشاء الآخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الاخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة الى اخر ما نقل من الامور التي وقعت بعد موته من اصحابه وتلامذته وقال في ذيل ترجمة ابيه ابي محمد الجويني : وحيويه بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة من تحتها وضمها وسكون الواو وفتح الياء الثانية وبعدها هاء.

قوله : على ما يأتي . في المسألة الخامسة من الفصل الاول من المقصد الثاني.

قوله : وأيضا فان قيام الجنس الخ . لان العرض القائم بالعرض الاخر لا بد له من موجوديته في نفسه وهذا مطرد في كل عارض ومعرض ولكن الجنس جوهريا كان او عرضيا ليس له في الخارج موجودية في نفسه بل هو موجود بوجود الفصل فليس عارضا على الفصل فلذا قالوا ان الفصل مقوم للجنس في الوجود.

قوله : بالتمائل والاختلاف . هذا الاختلاف بالمعنى الاعم الشامل للتضاد فلا تغفل.

قوله : وبراهين الخ . سيأتي ذكر هذه البراهين في المسألة الرابعة من الفصل الثالث.

## المسألة الثالثة عشرة

### ( في فروع القولين )

**قول المصنف :** وما يتبعها في الوجود . هذا من تنمة الفرع الرابع والمراد بصفة الجنس ما مثله الشارح ; وبتابع صفة الجنس في الوجود هو الاوصاف التي يتبع الجوهرية حين الوجود كالاستغناء عن الموضوع او العرضية كالحلول في الموضوع التابع للسوادية مثلا .

**قول الشارح :** على طريقة الاحداث . اذ لا يعقل تاثير المؤثر فيما هو ثابت ازلا بل يتعلق التأثير بما هو مسبوق بالعدم وهذا طريقة الاحداث .

**قوله :** وقد صار الى هذا الحكم الخ . او هم الشارح ; ان جماعة من الحكماء ومراده المشاءون يقولون مقالة هذه الطائفة وليس الامر هكذا لان استغناء الماهيات عن الجعل في كلامهم غير الاستغناء في كلامهم لان المعتزلة قالوا ان الماهيات ذوات ثابتة ازلية لا يتعلق بها الجعل لانها متحققة في الخارج وجعلها اثبات للثابت وتحصيل للحاصل والمشاءون قالوا ان الجعل لا يتعلق بالماهيات لانها مجعولة بجعل الوجود ومع جعلها التبعي بالوجود لا يعقل جعلها لانه ليس في الخارج مجعولان بالبرهان والاتفاق ولانه لا يعقل جعل الانسان انسانا بل المعقول جعله موجودا وبين المذهبين فرق واضح .

**قوله :** وقالوا ان كل ما بالفاعل الخ . هذا برهان المشائين على ان المجعول ليس هو الماهية ومجمل الكلام فيه ان حمل الانسان مثلا على نفسه في قولنا الانسان انسان لا يحتاج الى شيء ولا نطلب شيئا في هذا الحمل وراء الانسان من حيث هو هو ولا يتوقف هذا الحمل على شيء ولا يزول بزوال شيء وهذا معنى قولهم ما جعل الله الانسان انسانا بل اوجده بخلاف قولنا الانسان موجود فانا نحتاج بالضرورة في هذا الحمل الى الواسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات والحيشية المحتاجة هي المجعولة وليست هي الماهية ومن اراد التفاصيل فليراجع المرحلة الثالثة من السفر

قوله : ابن عياش . قال ابن النديم فى الفهرست : ومن المعتزلة من لا نعرف من امره غير ذكره ابو اسحاق

ابراهيم بن محمد بن عياش معتزلى وله من الكتب كتاب نقض كتاب ابن ابى بشير فى إيضاح البرهان.

قوله : واما الجبائيان . قد مر ذكرهما فى ترجمة ابى هاشم.

قوله : وعبد الجبار . هو القاضى عبد الجبار المعتزلى قال الخطيب فى تاريخ بغداد : عبد الجبار بن احمد بن

عبد الجبار ابو الحسن الاسدآبادي سمع على بن ابراهيم بن سلمة القزوينى وعد رجالا آخرين سمعهم ثم قال :

وكان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع ومذاهب المعتزلة فى الاصول وله فى ذلك مصنفات وولى قضاء القضاة

بالرى وورد بغداد حاجا وحدث بها ثم ذكر المحدثين عنه ثم ذكر عنه حديثين بالاسناد الى رسول الله ٦ ثم قال :

مات عبد الجبار بن احمد قبل دخولى الرى فى رحلتى الى خراسان وذلك فى سنة خمس عشرة وأربعمائة واحسب

ان وفاته كانت فى اول السنة.

قوله : وابن منويه . هكذا بالنون بعد الميم فى كثير من النسخ وفى النسخة المطبوعة باصبهان بالثاء المثناة

بعد الميم والصحيح بالثاء المثناة الفوقانية المشددة المضمومة وقبلها الميم المضمومة وبعدها الواو المفتوحة ثم الياء

المثناة من تحت الساكنة ثم الهاء قال ابن ابى الحديد فى مقدمة شرحه لنهج البلاغة : ومن البصريين الذاهبين الى

تفضيل على ٧ ابو محمد حسن بن متويه صاحب التذكرة نص فى كتاب الكفاية على تفضيله على ابى بكر

واحتج لذلك واطال فى الاحتجاج.

قوله : فانهم قالوا صفات الجوهر . هذا اختصار فى الكلام والتقدير فانهم ذهبوا الى عدم عراء تلك

الماهيات عن الصفات وقالوا فى مقام التقسيم ان صفات الجوهر اى احواله مطلقا سواء كانت فى حال العدم او

الوجود اما كذا واما كذا ولا يخفى ان الصفات الاربع التى ذكرها الشارح ; للجوهر ليست من الصفات الحاصلة

له فى حال العدم الا الاولى منها فلا تغفل وذكرها لانه ازاد ان يذكر

صفات الجوهر اى احواله مطلقا على ما ذكروا كما قلنا.

قوله : **عائدة الى الجملة** . اى الى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالانسان فانه من حيث هو مركب متصف بالحياة وليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المحققة فيه.

قوله : **وما يشترط بها** . كالعلم والقدرة والإرادة فهى مشروطة بالحياة على ما يأتى فى المسألة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ولا يخفى ان التعبير بالحياة والعلم وغيرهما تسامح لأنها ليست من الاحوال والمراد بالصفات فى هذا المقام هى الاحوال فالتعبير الصحيح الحية والعالمية وغيرهما.

قوله : **تكون عائدة الى الافراد** . اى كل فرد من كل حقيقة من حيث هو هو متصف بها سواء كان مركبا مع غيره أم لا.

قوله : **المعللة بالمعنى** . المراد من المعنى هاهنا هو صفة التحيز فان الحصول فى الحيز تابع لها وهذا اصطلاح المتكلمين فانهم وضعوا لفظ المعنى للصفة وفى كلام بعضهم ان الله ليس له معان زائدة اى صفات زائدة.

قوله : **وليس له صفة زائدة الخ** . اى الصفات التى هى الاحوال.

قوله : **وهى صفة الجنس** . وهى العرضية كالكمية والكيفية والاضافية وما هو مندرج تحتها كاللونىة وغيرها.  
قوله : **ابو يعقوب الشحام** . هو ابو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام البصرى رئيس المعتزلة فى البصرة فى عصره وهو استاذ ابي على الجبائى فى علم الكلام وابو على هذا استاذ الشيخ ابي الحسن الاشعري الذي كان أولا على مذهب المعتزلة ثم تاب ورجع فصار رئيس الاشاعرة وشيخهم وقد مر ذكره وللأشعري مع الاستاذ مناظرة فى ان افعال الله معللة بالاعراض ذكرها ابن خلكان فى وفيات الاعيان فى ذيل ترجمة ابي على الجبائى.

قوله : **وابو عبد الله البصرى** . قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابو عبد الله

الحسين بن علي بن ابراهيم البصرى المعروف بالكاغذى والجعل المعتزلى من اهل البصرة ومولده بها واستاذ ابو القاسم بن سهلويه ويلقب بقشور كان على مذهب ابي هاشم وإليه انتهت رئاسة اصحابه فى عصره وكان فاضلا فقيها متكلمة على الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر فى الاصقاع والبلدان وسيما بخراسان وكان يتفقه على مذهب اهل العراق قرء على ابي الحسن الكرخى ونحن نذكر فى هذا الموضوع كتبه فى الكلام ونذكر كتبه فى الفقه فى مقالة الفقهاء إن شاء الله وقرء على ابي جعفر المعروف بسهكلام الصيمرى العباداتى وصحب أبا على بن خلاد وقرء على ابي هاشم عبد السلام بن محمد ومولده سنة ثمان وثلاثمائة وتوفى بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وله من الكتب فعد كتبه فى الكلام.

قوله : كما توصف بالجهرية . اى فى حال العدم.

قوله : اتفق المشبتون الخ . العجب من هؤلاء كيف اتفقوا على ان المعدوم لا يتصف بكونه معدوما وليس هذا إلا سلب الشيء عن نفسه الذى بطلانه من البديهيات هذا على تفسير صاحب الشوارق ; حيث فسر الصفة بالاتصاف واما ان فسرنا الكلام بان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما وعند الوجود يتحقق له الصفة على ما فسر القوشجى وما هو ظاهر الشارح هاهنا فهو كلام معقول ولا يخفى ان مرادهم من هذه الصفة غير صفة الجنس .

قوله : أبا الحسين الخياط . قال السمعاني فى الانساب : واما الخياطة ففرقة من المعتزلة ينتمون الى ابي الحسين الخياط استاد الكعبى وهو الذى شارك المعتزلة فى ضلالة القدر وفى تسمية المعدوم شيئا وشارك البصريين فى تسمية المعدوم جوهرًا وعرضا وزاد عليهم ان قال ان الجسم كان قبل وجوده جسما وهذا قول بقدم الاجسام .  
قوله : انما تختلف باحوال . يعنى ان القائلين بحصول الصفات للذوات جعلوا تلك الصفات كلها احوالا تختلف بها وعلى هذا لا يكون تعريفهم للحال انه صفة لموجود الخ جامعا لجميع الاحوال .  
قوله : على بطلان هذا . اى بطلان تساوى الذوات فى الماهية .

قوله : فيجوز على القديم الخ . هذا المثال لا يناسب المقام لان كلامهم ليس في القديم بل في المحدثات اللهم الا ان يراد بالقديم ما هو قديم عندهم وهو الثابت الازلي .  
قوله : ولان التخصيص الخ . اى تخصيص بعض الذوات المتساوية بالجوهرية وبعضها بالكمية وبعضها بالكيفية مثلا .

قوله : وليس ذاتا . لان الذوات متساوية .  
قوله : والا تسلسل . اى لو كان المرجح صفة من الصفات لنقل الكلام الى ان تلك الصفة باى مرجح تخصصت بتلك الذات وهكذا ولا يخفى ان نقل هذه التفاصيل مع بطلان اصل المطلب ليس ينفع شيئا ولذلك تركه سائر الشراح مع ان شروحوهم ايسر من هذا المختصر .

### المسألة الرابعة عشرة

#### ( فى الوجود المطلق والمقيد )

قول الشارح : المسألة الرابعة عشرة . كان ينبغي ان تجعل هذه مع المسألة الآتية واحدة  
قوله : ان الوجود عبارة عن الكون فى الاعيان الخ . اعلم ان الوجود قد يؤخذ من حيث هو فهو عبارة عن كون الماهيات وحصولها والعدم المقابل له هو لا حصولها وهما بهذا الاعتبار يلزمها اضافة الى ماهية مبهمه من دون تعيين ولا يلزم من ذلك ان يكونا اضافتين بل معنيان يلزمهما الاضافة كالعلم وقد يؤخذ من حيث هو مضاف الى ماهية خاصة معينة كوجود الانسان ووجود البياض والكتابة وامثالها من الجواهر والاعراض وكذا العدم وقد يؤخذ ان من حيث هما مفهومان فى الذهن مع قطع النظر عن الاضافتين المبهمه والمعينة فان الامر الذى يلزمه الاضافة يمكن ان ينظر إليه مع قطع النظر عن لازمه بخلاف المعنى الذى هو نفس الاضافة والوجود بالاعتبار الاول هو المأخوذ فى المحمولات اذا كان المحمول نفس

الوجود كقولنا الانسان موجود والبياض موجود وتقابله للعدم تقابل السلب والايجاب وسيجيء اقسام التقابل في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني وبالاختبار الثاني هو المأخوذ في المحمولات اذا لم يكن المحمول نفس الوجود كقولنا الانسان كاتب والجسم ابيض وزيد انسان والانسان حيوان فان الوجود في هذه القضايا لموضوعاتها مقيد بماهيات خاصة كالكتابة والانسانية وغيرها وان لم يتلفظ به وتقابل هذا المقيد للعدم تقابل العدم والملكة فمرجع القضية بالاختبار الاول ثبوت شيء وبالاختبار الثاني ثبوت شيء لشيء ولا يتوهم من هذا التعبير ان الوجود فيهما مقيد بالموضوع لان المحمول مرسل عن الموضوع وان هذا التعبير نتيجة انعقاد القضية ومرتبة المحمول متقدمة على القضية فالوجود في الاول مطلق وفي الثاني مقيد بالماهية الماخوذة في المحمول كالكتابة واما الوجود بالاختبار الثالث فيقع موضوعا فقط.

ثم انه لا فرق بين الوجود العام والمطلق ولا بين الخاص والمقيد الا ان المطلق باعتبار وقوعه في المحمولات واما العام فلا يلاحظ فيه هذا الاختبار وكذا المقيد والخاص ولان الفرق بينهما اعتبارى لم يتحاش الشارح ; عن ان عبر عن المقيد بالخاص وعن المطلق بالعام هذا هو الحق في تفسير المطلق والمقيد على ما في هذا الشرح وفي الشوارق وتفسير الشارح القوشجى تبعا للشارح القديم من ان المطلق ما لا يقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما خطأ ظاهر لان الوجود من حيث هو مفهوم من المفهومات لا يؤخذ في المحمولات ولا يقابله العدم بل يجتمعان ويعقلان معا قوله : لماهية ما . اى ماهية خاصة معينة.

قوله : وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان الخ - لا شبهة في ان اجتماعهما باعتبار التقابل مستحيل واختلف في الاعتبار الذي يجتمع به الوجود والعدم على ثلاثة اقوال : احدها ما في شرح محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الاصفهاني احد شراح التجريد المعروف بالشارح القديم المسمى شرحه بتسديد القواعد في شرح تجريد العقائد الذي لم يطبع بعد وهو اعتبار العروض فان الوجود العارض على مفهوم العدم في الذهن مجتمع معه اجتماع العارض



والمعروض وكذا العدم العارض على مفهوم الوجود في الذهن ومعلوم ان اعتبار العروض الذي مناطه ملاحظة العقل مفهوم العدم او الوجود من حيث هو مفهوم غير اعتبار التقابل الذي مناطه اضافة العدم الى ما يضاف إليه الوجود وهذا القول يرجع الى ان احدهما يؤخذ بالاعتبار الثالث من الاعتبارات التي مضى بيانها والاخر بالاعتبار الاول منها.

**الثاني :** ما بينه الشارح العلامة ; في هذا الشرح وهو اعتبار اختلاف ظرفي الوجود والعدم وحاصله ان الوجود والعدم يجتمعان في الصدق اجتماع العارضين في معروض واحد ويحملان على موضوع واحد اذا كان ظرف احدهما الخارج وظرف الاخر الذهن وهذا القول يرجع الى ان كليهما يؤخذ ان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة.

**الثالث** ما ذهب إليه القوشجي وصاحب الشوارق وهو اعتبار المفروضية لاحدهما ونفس الامرية للآخر بان نتصور موضوعا ونفرض له العدم في الذهن فانه متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وبالعدم الذهني بحسب الفرض او يكون في الخارج موضوع موجود نفرض له العدم في الخارج فانه موجود بالوجود الخارجي حقيقة وبالعدم الخارجي فرضا وهذا الاجتماع ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل لانه يكون اذا كانا كلاهما بحسب نفس الامر وهذا أيضا يرجع الى ان كليهما يؤخذ ان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة.

**اقول :** هذا بعيد عن ظاهر المصنف لان ظواهر الالفاظ يستفاد منها الواقعيات وإرادة الفرضيات يحتاج الى قرينة صارفة ظاهرة وليس منها شيء في كلام المصنف ; فالموجه احد القولين الآخرين وقول الشارح العلامة اقوى لان الاجتماع فيما نحن فيه منصرف الى اجتماعهما في محل واحد واضح لان الضمير المثني في يجتمعان يرجع الى الوجود والعدم المطلقين اى احدهما بالاعتبار الاول وارجاعه الى مفهوم الوجود والعدم المطلق او مفهوم العدم والوجود المطلق اى اخذ احدهما بالاعتبار الثالث واخذ الاخر بالاعتبار الاول خلاف الظاهر.

قوله : وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان . هذا تفسير لكلام المصنف : ويعقلان معا وفي تفسيره اقوال أربعة : الاول هذا الذي ذكره الشارح ; من ان مراده التصريح بإمكان تعقل كل من الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لقوم ذهبوا الى ان العدم المطلق غير ممكن التصور وفيه انه لو كان هذا مراده لكان لفظ مع لغوا محضا الثاني ما قاله الشارح القديم من انه تفريع على قوله وقد يجتمعان لان عروض الوجود على مفهوم العدم وبالعكس في الذهن يستتبع تعقلهما معا وفيه انه يصح لو كان العطف بالفاء الثالث ما ذهب إليه القوشجي من انه بمعنى يفرضان معا يعنى كما يمكن ان يجتمع الوجود والعدم في موضوع واحد بان يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب الفرض يمكن ان يجتمعا بان يكون كلاهما بحسب الفرض واما اجتماع كليهما بحسب نفس الامر فهو مستحيل وفيه أولا ما قلنا من إرادة المفروضية من دون قرينة وثانيا انه لو كان هذا مراد المصنف كان ينبغي ان يقول كما قد يعقلان معا وثالثا يلزم ارتكاب التجوز في مادة يعقلان من دون قرينة وعلاقة الرابع ما في الشوارق من انه اشارة الى امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا وفيه أولا ما يرد على تفسير الشارح العلامة من لغوية لفظ مع وثانيا ان الضمير المثني في يعقلان يرجع في كلام المصنف الى الوجود والعدم المطلقين لا الى مفهومي الوجود والعدم من حيث هما مفهومان وان كان هو غير جازم بهذا التفسير .

اذا علمت هذه فاعلم ان مراد المصنف به دفع توهم امتناع اجتماع الوجود والعدم المطلقين باعتبار التقابل في التصور كما هو ممتنع في نفس الامر وهذا اشارة اجمالية الى ما يأتي تفصيله في المسألة السابعة والثلاثين فراجع ويمكن حمل كلام الشارح العلامة على ذلك وان كان قاصرا عن تادية المراد وحاصل كلام المصنف هاهنا ان الوجود والعدم المطلقين يتمتع اجتماعهما باعتبار التقابل بحسب نفس الامر ويمكن اجتماعهما لا باعتبار التقابل ويمكن اجتماعهما أيضا باعتبار التقابل بحسب التصور والتعقل .

قوله : وغيره من الماهيات . الضمير راجع الى الانسان الاول .

## المسألة الخامسة عشرة



( فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع )

قول المصنف : ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته . اى يفتقر عدم الملكة الى الموضوع كافتقار وجود ملكته الملكة عبارة عن ماهية جوهرية او عرضية تثبت لغيره كالانسانية لزيد والحيوانية للانسان والكتابة والعلم له والمشى للمتحرك بالارادة والقرشية لمن نشأ فى قبيلة قريش ووجود الملكة وجود هذه الماهيات وعدمها عدمها .

قول الشارح : بل له حظ ما من الوجود . لانه ليس عدما صرفا بل يعتبر فيه الاضافة الى امر وجودى فله باعتبار تقيده بالامر الوجودى حظ من الوجود بالعرض فان الجليس يستفيد من الجليس .

قوله : فانه عبارة عن عدم الخ . هذا اشارة الى برهان احتياج عدم الملكة الى الموضوع الموجود خارجا او ذهنيا وصورته ان عدم الملكة عدم شيء عن شيء فلو لم يكن له موضوع هو ذلك الشيء لانقلب الى العدم المطلق فان عدم الكتابة مثلا لو كان له موضوع كما فى قولنا زيد لا كاتب فهو عدم مقيد واما لو لم يكن له موضوع كما فى قولنا الكتابة معدومة فهو عدم مطلق واما الوجود سواء كان مطلقا او وجود ملكة فلا بد له من موضوع خارجا او ذهنيا وهذا واضح واما العدم المطلق فلا يمكن ان يكون موضوعه موجودا فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم والا يصير القضية كاذبة .

قوله : مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء . اى لا بد ان يكون موضوع العدم الذى ينفى عنه الملكة قابلا لوجودها لان وجودها لا محالة يكون لموضوع قابل لامتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فلما كان وجود الملكة لموضوع قابل لها كان عدمها أيضا عن موضوع قابل لها لانه لو لم يكن كذلك

لم يكن العدم عدم تلك الملكة لانها غير مرتبطة حينئذ بذلك الموضوع مثلا اذا قلنا الجدار لا عالم فان العلم ليس ملكة للجدار حتى يكون هذا العدم عدم ملكة عن الجدار الا بحسب الجنس.

ان قلت : لو وجب ان يكون سلب الملكات عن الموضوعات القابلة لها فما تقول في كثير من القضايا التي لا يراعى فيه ذلك مع انها صحيحة متداولة في العرف والعلوم كقولنا لا شيء من الانسان بحجر والحمار ليس بعقل والنبات ليس بذي إرادة والعقل ليس بمادى والارض ليست متحركة وغيرها على كثرتها وهذه الموضوعات ليست قابلة للملكات المسلوقة عنها قلت : هذه السلوب باعتبار اتصاف نوع هذه الموضوعات او جنسها القريب او البعيد بتلك الملكات ومن هنا يتجه القول بالتعميم في موضوع عدم الملكة كما يأتي عن قريب بيانه.

**قوله : فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع شخصى .** اى يجب ان يكون كل شخص من اشخاص الموضوع لو كان كليا قابلا للملكة كما في قولنا الطفل الذكر امرد فان المرودة عدم نبت اللحية عن الطفل الذكر الذي من شأنه ان يصير ملتحميا وهذا لا يختص بطفل ذكر دون طفل ذكر ويجب ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا لها لو كان شخصا وغير هؤلاء قوم لم يوجبوا ذلك وقالوا لو كان الموضوع قسما او نوعا وكان لبعض اشخاصه قابلية ذلك كفى كما في قولنا الذكر امرد او الانسان امرد مع ان الذكر يشمل الرجل الذي زال عنه شأنية الالتحاء وبلغ حد الفعلية والانسان يشمل المرأة التي ليست لها شأنية ذلك اصلا لكن يصح باعتبار قابلية البعض وكفى ان يكون شخص آخر من نوعه قابلا لها لو كان الموضوع شخصا وفرقة تجاوزوا عن ذلك وقالوا لو كان الموضوع جنسا قريبا او بعيدا وكان لبعض افراد انواعه ذلك كفى كما في قولنا الحيوان امرد او الجسم امرد وكفى ان يكون شخص اخر من جنسه القريب او البعيد قابلا لها لو كان الموضوع شخصا او نوع اخر من الجنس قابلا لها لو كان الموضوع نوعيا.

اعلم ان التقابل على ما يأتي بحثه في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى

هو امتناع اجتماع الاثنین المتخالفین والاثان اما وجود ووجود وهو تقابل التضاد او التضایف واما وجود وعدم سواء كانا مطلقين او مقيدین وهو تقابل السلب والايجاب فان كان لموضوع العدم خصوصية هي قابليته للوجود فيخص باسم تقابل العدم والملكة فالاول اعم من الثاني اذا علمت هذا فالتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب كما مر من الشارح في المسألة الثامنة اذ التقابل بينهما قد يكون بدون تلك الخصوصية كقولنا شريك البارى موجود ، شريك البارى معدوم وقد يكون مع تلك الخصوصية كقولنا زيد موجود ، زيد معدوم واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فهو منوط بالاقوال المختلفة فمن يقول بكفاية قابلية موضوع العدم للوجود مطلقا ولو بحسب الجنس البعيد او الا بعد فعنده بين جميع القضايا السالبة ومقابلاتها تقابل العدم والملكة اذ ما من موضوع سلب عنه شيء الا يكون لشخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد او الابدق قابلية وجود ذلك الشيء ومن لا يقول بذلك فعنده بينهما تقابل السلب والايجاب اذ بعض الموضوعات التي سلب عنه شيء يكون له قابلية المسلوب وبعضها لا يكون له ذلك.

### المسألة السادسة عشرة

( في أن الوجود بسيط )

قول المصنف : بل هو بسيط . هذا ارتقاء من نفى التركيب من الجنس والفصل الى نفى التركيب مطلقا وسيجيء في المسألة الثالثة من الفصل الثاني بيان اقسام التركيب إن شاء الله تعالى ومما يستدل به على نفى التركيب عن الوجود مطلقا ان التركيب من مختصات الماهية لما يأتي في المسألة المذكورة ولا شيء من الوجود بالماهية فلا شيء من التركيب في الوجود.

قال صاحب الشوارق ; والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك تنبيهه فلا يضر المناقشة فيه.

**قول الشارح :** فلا يقع الامتياز الا بالمقدار . لان الامتياز بين الكل والجزء اما بالمقدار كبعض ماء حوض وكله او بالطبيعة كمادة الجسم وصورته .

### المسألة السابعة عشرة

( فى تكثر الوجود وتشكيكه )

**قول المصنف :** على عوارضها . اى عوارض الموضوعات وهى الماهيات فان الماهية لها وجود خاص والوجود العام يعرض على هذا الوجود بالتشكيك أولا وعلى الماهية بواسطته .

**قول الشارح :** الوجود طبيعة معقولة الخ . اعلم ان فى المعقول قاعدة مسلمة بديهية وهى ان الطبيعة من حيث هى لا تتكثر ولا تتعدد وفى بعض العبارات صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكثر بل لا بد لتكثره من انضمام امر اخر ولو كان اعتباريا مثلا طبيعة الانسان من حيث هى طبيعة لا يعقل فيها التكثر وانما تتكثر بانضمام العوارض اللاحقة المختلفة بما حتى تحصل لها افراد متعددة وكذلك طبيعة الحيوان تتكثر بانضمام الفصول المنوعة المختلفة وكذا طبيعة البياض تتكثر بسبب الموضوعات المتعددة فتمايز الافراد بسبب انضمام العوارض الخارجة عن الطبيعة وكذلك تمايز الاقسام وتمايز الانواع بسبب انضمام الفصول التى هى اجزاء للانواع وقد يكون التمايز بين امرين بتمام الطبيعة كالاجناس العالية فان كلا منها يتميز عن الاخر بتمام نفس الطبيعة لا بالفصول لانها ليس فوقها جنس ولا بالعوارض لانها ليست افرادا فالتمايز اما بتمام الطبيعة او ببعضها او بامور خارجة عنها واما لوازم الطبيعة فهى تابعة لها لا يحصل بها التمايز فان التمايز بها هو التمايز بنفس الطبيعة . ثم ان الاشراقين وتبعهم كثير من المتأخرين قالوا ان هاهنا قسما رابعا من التمايز هو بالكمال والنقص فى الطبيعة الواحدة بان يكون الكامل والناقص كلاهما تلك الحقيقة الواحدة بعينها وانما التمايز بينهما بمحض وقوع احدهما فى مرتبة ووقوع الاخر فى مرتبة اعلى منها او اسفل ومثلوا لذلك بالنور الحسى فان التمايز

بين فردين منه ليس بتمام الذات لانهما ماهية واحدة ولا بالفصول لانهما بسيطان ولان النور طبيعة نوعية والطبيعة النوعية ليس تمايز افرادها بالفصول ولا بالعوارض والا لكان متواطيا مع انه مشكك ولانه لا يعقل للنور عارض الا الضعف والشدة اى وقوع فرد منه في مرتبة ووقوع اخر في مرتبة اخرى فالتمايز والاختلاف بين افراده انما هو بالشدة والضعف والمراد بالفرد ما يقع في مرتبة وان كان هو أيضا له افراد متعددة بحسب القوابل اذا علمت هذا فلا شبهة في ان للوجود افرادا متكثرة بحسب تكثر الماهيات فان وجود الانسان ووجود الماء ووجود الارض ووجود السماء ووجود البياض مثلا متكثرة متميزة مع انها مشتركة في طبيعة الوجود وهى مقولة عليها حمل الطبيعة على الافراد فيقال وجود الانسان وجود ، وجود البياض وجود الخ فهنا بحثان : الاول بما ذا يتمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض الثاني هل حمل الوجود على الوجودات الخاصة بالتشكيك او بالتواطى فظاهر قول المتكلمين المنقول عنهم ان التمايز بين الوجودات الخاصة انما هو بتخصص الوجود العام الذي يكون لكل ماهية حصة منه فان الوجود الخاص بكل ماهية ليس الا ذلك الوجود العام المشترك مع اعتبار تقيده واضافته الى تلك الماهية فتمايز الوجودات الخاصة انما هو بنفس تلك الاضافة والتقييد وهذا يلائم القول باصالة الماهية الذي عليه صاحب الاشراف واكثر المتكلمين ويحمل عليه بالمواطاة بالتشكيك الحاصل من اختلاف الماهيات كما يأتى بيانه في حمل حقيقة الوجود على الوجودات الخاصة الحقيقية وعلى الماهيات بالاشتقاق بذلك التشكيك وهذا المنقول عن المتكلمين حق لو لم يكن الوجود الا هذا الامر الاعتبارى الانتزاعى لكنه لا يقدر احد ان يتفوه بهذا ولو تفوه به في مبحث ناقض هو كلامه في مباحث اخرى لان الحكماء والمتكلمين اجمعين اما مصرحون بان الوجود متحقق في الخارج او يقولون ان الخارج ظرف لنفس الوجود من دون اعتبار لا لوجوده وليس بين الكلامين فرق بحسب المعنى بل بحسب التعبير وما هؤلاء الا انهم يخافون عن التعبير الاول حسبنا منهم انه يناقض قولهم باصالة الماهية لا التعبير الثانى وان كنت تريد ان تتحقق ما قلت فعليك بالمراجعة الى مباحث

الامور العامة من الشوارق فانك تجده ; في ضيق لم يجد عنه مخلصا الا بالاعتراف اخر الامر بان للوجود حقيقة في الخارج ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ; هذا المذهب المنقول عن المتكلمين وان امكن توجيهه الى غيره.

الثاني قول المشائين من الحكماء وهو ان التمايز بين الوجودات الخاصة انما هو بتمام ذواتها فان تمايز وجود الانسان عن وجود الماء مثلا انما هو بتمام الذات ليس بينهما جهة وحدة اصلا وصدق الوجود العام عليها من قبيل صدق العارض على المعروض لا بمعنى المحمول بالضميمة كحمل البياض على الجسم حتى يلزم ان يكون للوجود العام وجود وتحقق في الخارج بل بمعنى ان العقل ينتزع عن تلك الوجودات الخاصة معنى واحدا ثم يحمله عليها في صدقه وهذا القول يلائم القول باصالة الوجود وصاحب الشوارق طبقه على كلام المصنف ; والحكيم السبزواری ; رد هذا القول بان المعنى الواحد لا ينتزع من حقائق متباينة متخالفة من دون جهة وحدة تكون هي في الحقيقة منشأ لانتزاع ذلك المعنى الواحد واتى لذلك بدليل في شرحها ونقل عن صدر المتألهين ; انه قال امتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات.

الثالث قول الفهلويين حكماء الفرس وهو على ما نقل الحكيم السبزواری في منظومته ان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض انما هو بالكمال والنقص فالميز بين الوجودين ليس بتمام ذاتيهما لانهما حقيقة واحدة ولا بالفصل لانهما بسيطان ولا بالعوارض والا لكانت الحقيقة متواطئة مع انهما مشككة بالتمايز بالكمال والنقص لان اقسامه محصورة في أربعة والاشراقيون أيضا ذهبوا الى هذا المذهب في التمايز الا انهم حيث لم يعتقدوا بحقيقة الوجود ولم يروا في الخارج الا الماهيات جعلوا الماهية موردا للكمال والنقص وقالوا ان التفاوت والتمايز بين الوجودات بسبب الكمال والنقص الواقعين في الماهيات.

والحق الحقيق بالتحقيق والتصديق بعد ان لم نعتقد باصالة الماهيات ولم نقل بان الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات ان تكثر الوجود وتمايزه انما هو بتكثر



الماهيات وتمايزها لان حقيقة الوجود السارية في هياكل الاشياء التي يتوجه إليها الاولياء وليس لها هلاك ولا فناء لا تتصف بالكمال والنقص من حيث هي بل هي الكمال الحقيقي كله وبعد تعيينها بالماهيات المتكثرة التي هي اعتبارات الجاعل القيوم تعالى تتكثر بحسب اختلاف تلك الماهيات فيحصل لتلك الحقيقة مراتب كلها كمال حقيقي بحسب مراتب الماهيات التي كلها نقص حقيقي فاذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص او قلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص كما هو مقالة اهل الاشراق فبالعرض والمجاز لان الوجود من حيث هو هو كمال لا غير ونقص وجود بالإضافة الى وجود اخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية والماهية من حيث هي هي نقص لا غير وكمال ماهية بالإضافة الى ماهية اخرى باعتبار الوجود نعم ان الماهيات من حيث هي هي مختلفات ولكن هذا الاختلاف لا يوجب كمالا لواحدة منها اذ الكمال فرع الحقيقة ولا حقيقة للماهية بل هي اعتبار صرف واما الوجود من حيث هو هو لا اختلاف فيه وبذلك يتحقق لمراتب الوجود التشكيك في حمل تلك الحقيقة عليها فاذا قلنا ان وجود العقل وجود عينا بذلك ان وجود العقل هي تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية العقلية واذا قلنا ان وجود الجسم وجود عينا ان وجود الجسم هي تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية الجسمية لكن تلك الحقيقة في القضية الاولى اولى واقدم واحق بالحمل منها في القضية الثانية وهذا واضح وهذا التفاوت والتشكيك انما هو من قبل الماهيات وهذا معنى المقولية بالتشكيك في حقيقة الوجود واما الامر الواحد العام المشترك المنتزع من هذه الحقيقة فهو أيضا في التشكيك تابع لما ينتزع منه لكنه لا يحمل على الماهية ولا على تلك الحقيقة ولا على الوجودات الخاصة الحقيقية بالمواطاة بل بالاشتقاق ولكن حمله على الماهية بالعرض اذ ليس منتزعا منها وعليها بالذات.

قوله : لاستحالة عروض الخ . اى يتمتع ان يعرض وجود الانسان مثلا على سائر الماهيات .

قول المصنف : فليس جزء من غيره مطلقا . اى لا جزء من الماهيات ولا من

الوجودات الخاصة وهذا صريح في رد قول المتكلمين اذ لو كان الوجود الخاص حصة من العام لكان جزء منه ذاتيا له.

قوله : على ما يأتي . في المسألة الرابعة والثلاثين.

### المسألة الثامنة عشرة

( في ان الشيئية من المعقولات الثانية )

قول المصنف : والشيئية من المعقولات الثانية . سيجيء إن شاء الله تعالى تعريف المعقول الثاني وبيان ان فيه اصطلاحين منطقيين وفلسفيا في ذيل المسألة السادسة والثلاثين.

قوله : وليست متأصلة في الوجود . اي ليس لها في الخارج فرد بإزاء مفهومها كالتباعد المتصلة مثل الانسان والماء والسواد وغيرها بل لها منشأ انتزاع في الخارج وهو الاشياء الخارجية وسيجيء إن شاء الله تعالى بيان الفرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمنطقي من ان الثاني ليس له منشأ انتزاع في الخارج بخلاف الاول بعد اشتراكهما في عدم الفرد في الخارج بإزاء المفهوم وان الاول اعم من الثاني.

قوله : فلا شيء مطلقا ثابت . اي ليس للشيئية المطلقة الذي هي الوجود فرد ثابت في الخارج بل الاشياء الخارجية اما فرد للانسان او الماء او الحمار او البياض او الشجر او الحجر او غيرها.

قوله : بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات . اي ليست الشيئية ذاتية لشيء من الاشياء الخارجية بل هي عرضية لكل ماهية خاصة ولذلك لم يكن لها في الخارج فرد لان فرد الطبيعة ما تكون الطبيعة ذاتية له كطبيعة الانسان بالنسبة الى زيد مثلا.

اعلم ان عروض الشيئية على الماهيات كنفسها ليس في الخارج لان العروض في ظرف يستلزم وجود العارض في ذلك الظرف والشيئية ليست موجودة في الخارج ويأتي توضيح ذلك كله في المسألة السادسة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

**قول الشارح : ابو على بن سيناء .** قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : الرئيس ابو على الحسين بن عبد الله بن سيناء الحكيم المشهور كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميشن من امهات قرأها وولد الرئيس ابو على وكذلك اخوه بها واسم أمه ستارة وهي من قرية يقال لها افشنة بالقرب من خرميشن ثم انتقلوا الى بخارى وانتقل الرئيس بعد ذلك في البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشرة سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابو عبد الله الناتلي فانزله ابو الرئيس ابي على عنده فابتدأ ابو على يقرأ عليه كتاب ايساغوجي واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطى وفاقه اضعافا كثيرة حتى اوضح له منها رموزا وفهمه اشكالات لم يكن الناتلي يدرها وكان مع ذلك يختلف في الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرأ ويبحث وينظر ولما توجه الناتلي نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل ابو على بتحصيل العلوم كالطبيعي والإلهي وغير ذلك ونظر في الفصوص والشروح وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب بعد ذلك في علم الطب وتامل الكتب المصنفة فيه وعالج تادبا لا تكسبا وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر في اقل مدة واصبح فيه عديم القرين فقيده المثل واختلف إليه فضلاء هذا الفن وكبرائه يقرون عليه انواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحوست عشرة سنة وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكاملها ولا اشتغل في النهار به سوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله عز وجل ان يسهلها عليه ويفتح مغلقتها له وذكر عند الامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان في مرضه فاحضره وعالجه حتى برء واتصل به وقرب منه ودخل الى دار كتبه وكانت عديمة المثل فيها من كل فن من الكتب المشهورة بايدي الناس وغيرها مما لا يوجد في سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته فظفر ابو على فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها وحصل نخب فوائدها واطلع على اكثر علومها واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة فتفرد

ابو علي بما حصله من علومها وكان يقال ان أبا علي توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها وينسبه الى نفسه ولم يستكمل ثمانى عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها التي عاناها وتوفى ابوه وسن ابى علي اثنتان وعشرون سنة وكان هو وابوه فى الاحوال ويتقلدان للسلطان الاعمال ولما اضطرت امور الدولة السامانية خرج ابو علي من خراسان الى كركانج وهى قسبة خوارزم واختلف الى خوارزم شاه على بن مأمون بن محمد وكان ابو علي على زى الفقهاء ويلبس الطيلسان فقرروا له فى كل شهر ما يقوم به ثم انتقل الى نسا وابى ورد وطوس وغيرها من البلاد وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالى قابوس بن وشمكير فى اثناء هذا الحال فلما اخذ قابوس وحبس فى بعض القلاع حتى مات ذهب ابو علي الى دهستان ومرض بها مرضا صعبا وعاد الى جرجان وصنف بها الكتاب الاوسط ولهذا يقال له الاوسط الجرجاني واتصل به الفقيه ابو عبيد الجرجاني واسمه عبد الواحد ثم انتقل الى الرى واتصل بالدولة ثم الى قزوین ثم الى همذان وتقلد الوزارة لشمس الدولة ثم تشوش العسكر عليه فاغاروا على داره ونهبوها وقبضوا عليه وسالوا شمس الدولة قتله فامتنع ثم اطلق وتوارى ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحضره لمداواته واعتذر إليه واعاده وزيرا ثم مات شمس الدولة وتولى تاج الدولة فلم يستوزره فتوجه الى اصبهان وبها علاء الدولة ابو جعفر بن كاكويه فاحسن إليه وكان ابو علي قوى المزاج وتغلب عليه قوة الجماع حتى انهكته ملازمته واضعفته ولم يكن يدارى مزاجه وعرض له قولنج فحقن نفسه فى يوم واحد ثمانى مرات فقرح بعض امعائه وظهر له سحج واتفق سفره مع علاء الدولة فحصل له الصرع الحادث عقيب القولنج فامر باتخاذ دانقين من كرفس فى جملة ما يحقن به فجعل الطبيب الذي يعالجه فيه خمسة دراهم منه فازداد السحج به من حدة الكرفس فطرح بعض غلمانة فى بعض ادويته شيئا كثيرا من الافيون وكان سببه ان غلمانة خانوه فى شيء فخافوا عاقبة امره عند برئه وكان مذ حصل له الا لم يتحامل ويجلس مرة بعد اخرى ولا يحتمى ويجامع فكان يمرض اسبوعا ويصح اسبوعا ثم قصد علاء الدولة همذان من اصبهان

ومعه الرئيس ابو على فحصل له القولنج فى الطريق ووصل الى همذان وقد ضعف جدا واشرفت قوته على السقوط فاهل المداواة وقال : المدبر الذى فى بدنى قد عجز عن تديره فلا تنفعنى المعالجة ثم اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم فى كل ثلاثة ايام ختمة وكان نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه وصنف كتاب الشفاء فى الحكمة والنجاة والاشارات والقانون وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف ما بين مطول ومختصر ورسالة فى فنون شتى وله رسائل بديعة منها رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وابسال ورسالة الطير وغيرها وانتفع الناس بكتبه وهو احد فلاسفة المسلمين وله شعر ثم ذكر ابن خلكان له اشعارا الى ان قال : وفضائله كثيرة مشهورة وكانت ولادته فى سنة سبعين وثلاثمائة فى شهر صفر وتوفى بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ودفن بها وحكى شيخنا عز الدين ابو الحسن على بن الاثير فى تاريخه الكبير انه توفى باصبهان والاول اشهر رحمه الله تعالى وكان الشيخ كمال الدين بن يونس رحمه الله تعالى يقول ان مخدومه سخط عليه واعتقله ومات فى السجن وسيناء بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون وبعدها الف ممدودة.

اقول : ذكر القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء نقلا عن املاء الشيخ على احد تلاميذه انه قال : وكان ابى ممن اجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم وكذلك اخى وكانا ربما تذاكرا بينهما وانا اسمع منهما وادرك ما يقولانه وابتداءً يدعوانى أيضا إليه.

### المسألة التاسعة عشرة

( فى تمايز الاعدام وعليتها بحسب الدهن )

قول المصنف : ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة . اعلم ان العلية ليست بين الاعدام حقيقة بل بالعرض والمجاز فان العلية كما يأتى فى الفصل

الثالث هي كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء اخر وهذا المعنى غير متصور بين الاعدام بل اطلاق العلة على العدم بالنظر الى الملكة في صقع العقل فان العقل اذا نظر الى وجود السحاب مثلا يحكم بان له عليا لوجود المطر ثم عند عدم السحاب يحكم بعدم المطر لا ان عدم السحاب يصدر منه عدم المطر وللإشارة الى هذا قال استند عدم المعلول الى عدم العلة ولم يقل عدم العلة علة لعدم المعلول كما عبر به بعض مساحمة.

قوله : لا غير . اى لا يستند غير عدم المعلول الى عدم العلة او لا يستند عدم المعلول الى غير عدم العلة وكلا التقديرين صحيح.

قول الشارح : واما العدماء . اى اعدام الملكات.

قوله : فقد منع قوم الخ . هم من المتكلمين وحاصل استدلالهم ان الاعدام لو كانت متمايزة لكانت ثابتة والتالى باطل بالبدهة والمقدم مثله واما الملازمة فبينه اذ التمايز لا يتصور من دون الثبوت والجواب ان المراد بالثبوت ان كان بحسب الخارج فنمنع الملازمة وان كان بحسب الذهن فمسلم لكن بطلان التالى ممنوع لان الاعدام ثابتة في الذهن.

قوله : لمطلق العدم . اى للعدم المطلق المتصور الثابت في الذهن.

قوله : لتوهم من يعكس القول الخ . منشأ التوهم ان العدمين متلازمان فلا رجحان لاستناد احدهما الى الاخر دون العكس والجواب ان هذا صحيح بحسب الذهن واما بحسب الخارج فان العقل يحكم بما قلنا لا بالعكس اى يحكم بدخول الفاء التفريعية على عدم المعلول لا على عدم العلة فيقال انعدمت حركة اليد فانعدمت حركة المفتاح لا عكسا.

قوله : كما يأتي . في المسألة الثالثة والاربعين.

قوله : فهو برهان لمى . البرهان هو الحجة التي يكون جميع مقدماتها يقينية سواء كانت قياسا بجميع اقسامه او استقراء تاما او تمثيلا يقيني الجامع وينقسم الى اللمى والابنى وهذا التقسيم يأتي في القياس الاقتراى فقط اذ يقال في مقام التقسيم ان الحد الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر في الواقع كما كان

علة له في الذهن اى كما يكون واسطة لاثبات الاكبر للاصغر يكون واسطة لثبوت له أيضا فالبرهان لمى والا سواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فالبرهان اى مثال الاول : كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان علة لثبوت الجسم للانسان اى لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن جسما مثال الثانى : الانسان ضاحك وكل ضاحك متعجب فان الضحك معلول لثبوت التعجب للانسان مثال الثالث : الانسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شىء منهما معلولا للآخر بل كلاهما معلول لامر ثالث هو الانسان ولا يخفى ان هذا التقسيم يجرى في الوجود والعدم ويخص البرهان الإينى باسم الدليل ولا اسم خاص للبرهان اللمى.

قوله : للامر نفسه . اراد الشارح بنفس الامر في هذا المبحث الخارج المقابل للذهن وان كان بحسب الاصطلاح اعم من ذلك ويأتى بيان معنى نفس الامر في المسألة السابعة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

### المسألة العشرون

( فى أن عدم الاخص اعم من عدم الاعم )

قول الشارح : المسألة العشرون . هذه هى القضية المشهورة في المنطق ان نقيضى الاعم والايخص اعم وايخص لكن بعكس العينين.

قوله : ولا يصدق عليه عدم الحيوان الخ . اى لا يصدق على غير الانسان عدم الحيوان كلياً بل جزئياً لان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان فلا يمكن ان يقال كل غير الانسان غير الحيوان اذ بعض غير الانسان حيوان.

قوله : ويصدق أيضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان . اى كما يصدق عدم الانسان على الحيوان لما مر من ان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان يصدق على عدم الحيوان فغير الانسان بعضه حيوان وبعضه غير حيوان فهو اعم من غير الحيوان على عكس العينين.

## المسألة الواحدة والعشرون

( فى قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى )

قول الشارح : والاول ممكن . اى الوجود المحتاج الى العلة والعدم المحتاج إليها هو وجود الممكن وعدمه .  
قوله : والثانى واجب او ممتنع . اى الوجود الغنى عن العلة هو وجود الواجب والعدم الغنى عنها هو عدم الممتنع .

## المسألة الثانية والعشرون

( فى الوجوب والامكان والامتناع )

قول المصنف : واذا حمل الوجود الخ - لا شبهة ولا خلاف فى انه اذا كان محمول القضية غير نفس الوجود والعدم كقولنا الانسان ضاحك والفرس غير ناطق كانت لها ثلاثة اجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة التى هى ثبوت المحمول للموضوع فى الايجاب وانتفائه عنه فى السلب وهذان الثبوت والانتفاء هما الوجود والعدم المقيدان للذات مضى البحث عنهما وهذان رابطتان فى امثال هذه القضية وهذان يلاحظان معنى حرفيا لا بالاستقلال ولذلك لا يؤتى لهما فى الكلام بلفظ دال عليهما ولا احتياج إليه فى لغة العرب اذ الدال عليهما هو هيئة القضية خلافا لجمهور المنطقيين حيث ذكروا لهما الفاظا وقد تكلف كثير واتوا بلفظ دال على هذا الوجود المسمى بالرباط فى مقام التمثيل وقالوا مثلا الانسان يوجد كاتبا مكان الانسان كاتب وهذا تكلف مستغنى عنه بل ضار بالمقصود لان الوجود المقيد الرباط ينقلب وجودا مطلقا محمولا اذ لفظ يوجد يصير محمولا دالا على الوجود المطلق ولفظ كاتب يصير حالا من متعلقات المحمول وينقلب القضية الى قولنا الانسان موجود فى حال الكتابة مع ان تعبيرهم ليس متعارفا فى المحاورات العامة والخاصة ولا يخفى ان لحاظهما معنى حرفيا لا يخرجهما عن طبيعة الوجود والعدم لان الفرق بين المعنى الاسمى



والحرفى هو استقلال اللحاظ وعدم استقلاله وهذا لا يوجب الفرق فى ذات الملحوظين ويأتى بيان المعنى الاسمى والحرفى فى المسألة الثانية والاربعين إن شاء الله تعالى واما اذا كان محمول القضية نفس الوجود والعدم كقولنا الحمار موجود والانسان معدوم فظاهر الشارح العلامة ؛ والشارح القديم والقوشجى وصاحب الشوارق بل صريحهم وغيرهم ان لهذه أيضا ثلاثة اجزاء وقال صاحب الشوارق فى جواب من اعترض عليه بان هذا يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر : انما يلزم ان يكون للوجود وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال ان يكون للوجود وجود فى نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه ومراده بالوجود فى نفسه هو الوجود المطلق المحمول كما يقال الوجود موجود وهذا مستحيل اذ فى هذه القضية وجود الوجود لنفس الوجود وبالوجود لغيره هو الوجود المقيد بالمحمول كما يقال الانسان موجود وهذا غير مستحيل اذ فى هذه القضية وجود الوجود للانسان والحاصل ليس للوجود وجود مطلق بل له وجود مقيد بمعنى ان الوجود يتصف بوجود هو للغير ففى قولنا الانسان موجود اتصف الانسان بالوجود المطلق واتصف الوجود بوجود هو للانسان كما ان الكتابة فى قولنا الانسان كاتب اتصفت بوجود هو للانسان وفيه ان ثبوت شيء لشيء كالعروض فى اى ظرف كان يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه فى ذلك الظرف لان الشيء ما لم يكن له ثبوت فى نفسه لا يعقل ثبوته لغيره نعم ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت فى الخارج مطلقا بل يكفى ثبوته ذهنا لو كان ثبوته لغيره بحسب الذهن الا ان ثبوت الوجود فى نفسه هو نفس الوجود لا ثبوت زائد على نفسه فالجواب عن الاعتراض انه لا استحالة فى ان يكون للوجود وجود اخر فيما نحن فيه لان هذا الوجود الاخر انما هو للغير والوجود لغيره ليس غير الوجود فى نفسه الا بالاعتبار توضيح ذلك ان الوجود على أربعة اقسام : وجود فى نفسه لنفسه وهو وجود الواجب تعالى ووجود فى نفسه لنفسه بغيره وهو وجود الجوهر ووجود فى نفسه لغيره وهو وجود العرض ووجود فى غيره لغيره وهو وجود النسبة وامثالها مما ليس ملحوظا مستقلا والفرق بين الثالث والرابع

انما هو باعتبار الملحوظية بالاستقلال وعدم الملحوظية بالاستقلال والا فذاتهما واحدة فان في قولنا الانسان كاتب يلاحظ وجود الكتابة أولا بالاستقلال ثم يلاحظ هل هذا الوجود للانسان أم لا فانه في اللحاظ الثاني يكون آلة لتعرف حال الانسان ووجود الكتابة باللحاظ الاستقلالي وجود في نفسه وباللحاظ الألى وجود لغيره وكذا قولنا الانسان موجود فان الوجود في المحمول تارة يلاحظ مستقلا واخرى اليا الا ان بين القضيتين فرقا من جهة وتسوية من اخرى اما التسوية فالدال على الوجود الألى هو هيئة القضية في كلتا القضيتين واما الدال على الوجود الاستقلالي فلفظ المحمول في القضية الاولى بالالتزام ولفظ المحمول في القضية الثانية بالتضمن لان الموجود يدل بمادته على الوجود والكاتب يدل بهيئته على الواجدية التي هي النسبة المستلزمة للطرفين الذين هما الانسان ووجود الكتابة وسيجيء زيادة توضيح لذلك في المسألة الثانية والاربعين وظاهر المصنف هنا وصريح الحكيم السبزواري في مبحث المفرد والمركب من لثاليه في المنطق والمولى اسماعيل الاصبهاني في حاشيته على الشوارق في هذه المسألة ان لهذه القضية جزءين ولم يكن لها رابطة راسا لان المحمول يغني غناء النسبة وفيه ان الرابطة لا بدّ منها في كل قضية والا لم تكن القضية قضية لعدم ارتباط المحمول بالموضوع من دون رابطة فالحق عندى قول الاولين.

### المسألة الثالثة والعشرون

( في ان هذه المواد الثلاث لا يمكن تعريفها )

قول الشارح : ومع ذلك فتعريفاتهم دورية . اى مع ان هذه المذكورات في تعاريف هذه الثلاثة لا تفيد الا شرح اللفظ فلو ارادوا بما التعاريف الحقيقية فهي دورية او مع ان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب فلو ارادوا بما التعاريف الحقيقية فهي دورية قال الشيخ ابن سينا في إلهيات الشفاء في الفصل الخامس من المقالة الاولى وقد تعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه

مما بلغك من الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن ثم قال بعد اتيان امثلة لكل واحد منها : واما كشف الحال في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلاثة في ان يتصور أولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود انتهى .

اقول : بوجه العلامة اى بوجه التعريف اللفظى وانولوطيقا اثنان الاول فن القياس والثانى فن البرهان ومعنى قوله والعدم يعرف الخ انه لا يعرف بذاته بل يعرف بانه رفع للوجود فمعرفة يحتاج الى اضافة الى الوجود ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيدا فمقيد.

### المسألة الرابعة والعشرون

( فى القسمة الى هذه الثلاثة )

قول الشارح : ان القسمة الحقيقية الخ . اعلم ان القسمة الحقيقية قد تطلق على ما يمتنع فيه الخلو والجمع معا فى مقابل ما يمتنع فيه الخلو فقط او الجمع فقط وقد تطلق على ما يقابل التردد وهى التى يكون المقسم فيها كليا مأخوذا مع قيود متخالفة ليحصل انواع او اقسام او افراد كقولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق اى اما حيوان ناطق او حيوان غير ناطق والانسان اما ذكر او انثى والرجل اما زيد او عمرو او بكر او غيرهم ومقابلها التردد وهو الذى لا يجب ان يكون المقسم فيه امرا كليا كذلك بل يردد فى شيء بين امور متخالفة كقولنا زيد اما ابن عمرو او ابن غيره وزيد اما فى البحر واما غير غريق والبعوضة اما يتوالدا ويتولدا ويتكون فى البيض او يتكون من دون شيء منها وحرمة الخمر اما لميعانها او لطعمها او لاسكارها او للونها

او لغير هذه وهذه القسمة يخص باسم السير والتقسيم التريدي ومقابلته بالحقيقي وقد مر في المسألة الرابعة ان القسمة الحقيقية قد تطلق على المنفصلة التي لا يمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر فراجع ومراد الشارح ما هو مقابل القسمة التريديّة الذي يشمل ما يمكن فيه الانقلاب وما لا يمكن فيه واما النسبة بين هذه الثلاثة فبين المعنى الاول والثاني عموم من وجه لصدقهما على قولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق وتختلف الثاني عن الاول في قولنا العالم اما معلم في الحال او متعلم في الحال وتختلف الاول عن الثاني في قولنا زيد اما في الدار او في خارجها وبين المعنى الاول والثالث عموم من وجه أيضا لصدقهما على قولنا الموجود اما ممكن او واجب وصدق الاول دون الثالث في قولنا الجسم اما ساكن او متحرك وصدق الثالث دون الاول في قولنا الموجود اما قديم بالذات او قديم بالغير وبين الثاني والثالث عموم من وجه أيضا لصدقهما على قولنا المفهوم اما كلي او جزئي وصدق الثاني دون الثالث على قولنا الانسان اما جاهل او عالم وصدق الثالث دون الثاني على قولنا زيد اما ابن عمرو او ابن غيره.

قوله : باعتبار الغير . هذا الغير اما وجود العلة وهو يقتضي وجوب المعلول واما عدم العلة وهو يستتبع امتناع المعلول.

قوله : الامكان الذاتي . هذا القيد توضيحي لان الامكان لا يكون بالغير لما يأتي في المسألة السابعة والعشرين.

## المسألة الخامسة والعشرون

( في اقسام الضرورة والامكان )

قول المصنف : وقد يؤخذ الامكان الخ - اعلم ان مفهوم الامكان هو سلب الضرورة وهو يطلق على معان ثمانية :

الاول : سلب ضرورة الوجود او العدم ويقابله ضرورة الوجود او العدم اعني سلب ضرورة الوجود الذي يشمل الامكان الخاص والامتناع يقابله ضرورة الوجود

التي هي الوجوب وسلب ضرورة العدم الذي يشمل الامكان الخاص والوجوب يقابله ضرورة العدم التي هي الامتناع فكل من الوجوب والامتناع يقابل الشامل للثنتين الباقيين من الثلاثة المسمى بالامكان العام ولاجل ذلك يكون الامكان العام اما في طرف الوجود ويقابله الامتناع واما في طرف العدم ويقابله الوجوب وهذان هما المعبر عنهما بالطرف الموافق للقضية والمخالف لها فالقضية ان كانت موجبة كقولنا الانسان كاتب بالامكان العام فامكان النسبة فيها سلب ضرورة عدم الكتابة عن الانسان الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها موجبة وان كانت سالبة كقولنا الانسان ليس بحمار فامكان النسبة فيها سلب ضرورة وجود الحمارية للانسان الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها سالبة ولهذا اشتهر في ألسنتهم ان الامكان العام هو سلب ضرورة الجانب المخالف ولكن هذا باعتبار اخذ الامكان العام في القضية واما لو لا هذا الاعتبار فتفسيره ما ذكرت كما في المتن ولا يحتاج الى التقييد بالطرف المخالف وقد يفسر الامكان العام كما في شرح المطالع بسلب امتناع الوجود وهذا يشمل الامكان الخاص والوجوب وهذا هو الطرف الموافق في القضية الموجبة وسلب امتناع العدم وهذا يشمل الامكان الخاص والامتناع وهذا هو الطرف الموافق في القضية السالبة والتفسير ان متلازمان ويسمى هذا المعنى بالامكان العام لان مفهومه شامل للخاص واحدى الضروريتين وقد يعبر عنه بالعامي ببناء النسبة اى الامكان المنسوب الى العرف العام لان العرف يفهم من الامكان هذا المعنى فاذا قيل ان هذا الامر ممكن يفهم منه انه ليس بممتنع او قيل ان عدمه ممكن يفهم منه انه ليس بواجب.

**الثاني :** سلب ضرورة الوجود والعدم معا ويقابله الضرورة ان اضيفت الى الوجود فهي الوجوب وان اضيفت الى العدم فهي الامتناع ويقال له الامكان الخاص لانه مندرج تحت المعنى الاول والخاصى لانه منسوب الى العرف الخاص فان الحكماء لما راوا ان سلب الضرورة هاهنا احق لانه بالنسبة الى الطرفين وضعوا له اسم الامكان.

**الثالث :** سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقئية عن الطرفين والضرورة

هى عدم جواز انفكاك المحمول عن الموضوع فالضرورة الذاتية هى عدم جواز انفكاكه عن ذات الموضوع كالانسان حيوان والوصفية هى عدم جواز انفكاكه عنه حال كونه متصفا بوصف هو مناط الضرورة كالجسم متغير حال كونه متحركا والوقتيية هى عدم جواز انفكاكه عنه فى وقت من الاوقات كالسماء متغير وقت نزول المطر فإن انفكاك الحيوانية عن ذات الانسان والتغير عن الجسم المتحرك والتغير عن السماء وقت نزول المطر غير جائز ويقال لهذا المعنى الامكان الاخص لانه اخص من المعنى الثانى اذ هو سلب الضرورة باعتبار ذات الموضوع وهذا باعتبار ذاته مع اوصافه واوقاته والمثال الجامع لسلب الضرورات الثلاث الانسان كاتب او متكلم فان التكلم والكتابة ليس شىء منهما ضروريا للانسان لا ذاتا ولا وصفا ولا فى وقت الا بشرط المحمول اى حال كونه كاتبا او متكلما ويقابل هذا الامكان الضرورة بحسب احدى الثلاث وجودا فيكون وجوبا اعم من الوجوب الذاتى لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم او عدما فيكون امتناعا اعم من الامتناع الذاتى لذلك.

اعلم ان المعنى الثانى والثالث وان كان كل منهما بحسب المفهوم خاصا بالنسبة الى ما قبله ولكن اطلاق الامكان عليهما ليس باعتبار ان كلا منهما مندرج تحت ما فووه كاطلاق الحيوان على الانسان والانسان على زيد بل باعتبار وضع خاص مستقل لفظ الامكان على كل منهما كما يوضع لفظ الاسود على انسان اسود وضعا مستقلا فوقوع الاسود عليه ليس باعتبار انه فرد من افراد السودان بل لانه سمي بالاسود وان كان بحسب الحقيقة فردا منهم وهذا بحث وضعى لغوى قال الشيخ فى النهج الرابع من منطق الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتة ( اى بحسب الذات ) ولا فى وقت كالكسوف ولا فى حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان وقال المحقق الطوسى ; فى شرحه : وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص هما الذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض

ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الآخر الا بالجواز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن هاهنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك اللفظي فلذلك قال كانه اخص انتهى.

اقول : اخر كلامه يدل على ان ذلك لا يختص بالمعنى الثالث بالنسبة الى المعنى الثانى بل يكون فى المعنى الثانى أيضا بالنسبة الى المعنى الاول وهذا يجرى فى المعانى الباقية أيضا.

**الرابع :** سلب الضرورة بالنسبة الى الاستقبال باحد المعانى الثلاثة الماضية بان يعتبر الموضوع فى الاستقبال مع قطع النظر عن حاله فى الماضى والحال وهذا احق باسم الامكان من تلك الثلاثة لان ما ينسب الى الماضى او الحال خرج الى الوجود او العدم وحصلت له ضرورة ما بخلاف ما نسب الى الاستقبال فانه باق على صرافة الامكان من دون اتصافه بالوجود او العدم نظرا الى جهلنا وعدم احاطتنا بالكائنات وان كان متعينا له الوجود او العدم بحسب نفس الامر وفى علم الله تعالى ويقابل هذا الامكان ما يقابل احد المعانى الثلاثة مع التقييد بالاستقبال.

وقول المحقق الطوسى ; فى النهج الرابع من منطق الاشارات : وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا ليس معناه ان المعنيين الاولين اى الامكان العام والخاص لا يجوز تقيدهما بالاستقبال لان هذا ظاهر الفساد بل مراده ان تقيدهما به مناف لغرض من وضع هذا القسم من الامكان لان غرضه ان يعتبر ممكنا يكون فى صرافة الامكان والاولان ربما يكون لهما ضرورة بحسب الوصف او الوقت كالكسوف فلا يكونان فى صرافة الامكان ويشهد بذلك قوله : وينبغى دون يجب أو لا يجوز وتعليقه بقوله : لان الاولين ربما الخ وقوله فى منطق الاشارات قبل هذه العبارة المنقولة بقليل : وانما اعتبر هذا الامكان من اعتباره لكون ما نسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما

معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها تكون موجودة اذا حان وقتها أم لا تكون انتهى ويسمى هذا المعنى بالامكان الاستقبالي.

**الخامس :** سلب ضرورة الوجود والعدم معا عن شيء باعتبار صدوره عن شيء اخر كالمشي والكتابة والتكلم مثلا بالنسبة الى الانسان الذي يكون فاعلا لها فانها لا ضرورة لها من حيث الصدور واللاصدور بالنسبة الى الانسان فهي ممكنة بحسب الصدور واللاصدور عن الانسان وهذا الامكان هو مناط قدرة الفاعل ويأتي ذكره في المسألة الثالثة والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني ويقابله الضرورة بحسب الصدور كالحرارة للنار فتكون وجوبا او بحسب اللاصدور كالطيران للحجر فتكون امتناعا ويسمى هذا بالامكان الفاعلي والنسبي والصدوري والممكنات الذاتية كلها ممكنة لله تعالى بهذا الامكان وهذا معنى ان الله على كل شيء قدير.

**السادس :** سلب ضرورة الوجود والعدم عن شيء بالقياس الى شيء اخر كالحرارة بالقياس الى الماء لعدم ارتباط بينهما بالتلازم وجودا او عدما فانها بالقياس إليه باقية على حد امكانها ليس لها وجوب ولا امتناع ويقابله ضرورة الوجود لشيء بالقياس الى وجود شيء اخر كوجوب التحيز للجسم فانه واجب بالقياس اليه وان كان في ذاته ممكنا وضرورة العدم لشيء بالقياس الى عدم شيء اخر كامتناع المعلول عند عدم العلة وان كان في نفسه ممكنا ولا بأس بان نسميه بالامكان القياسي ومقابله بالضرورة القياسية وجودا او عدما وهذه هي التي سماها الحكيم السبزواري ; في منظومته في الحكمة في مبحث المواد الثلاث بالامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير وقال ان الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغيران الثاني اعم من الاول لان الاول يختص بالمعلول بالنسبة الى علته والثاني يشمل هذا والذي في العلة بالنسبة الى المعلول وفي احد المعلولين لعل واحدة بالنسبة



الى الاخر فان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وله بالقياس الى علته ولاحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى المعلول الاخر وكذا الفرق بين الامتناع بالغير والامتناع بالقياس الى الغير فان الاول يختص بعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والثاني يكون فيه وفي عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول وفي عدم احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة الى عدم الاخر واما الامكان اذ ليس بالغير فانما هو بالقياس الى الغير ومثل للممكن بالقياس الى الغير بالواجبين المفروضين فان كل واحد منهما ممكن بالقياس الى الغير اى لا ارتباط بينهما بالتلازم وجودا ولا عدما بحيث لا يأبى كل منهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه حين ما يقاس إليه والحاصل ان الممكن القياسى ما لا يكون بينه وبين ما يقاس إليه تلازم وجودا ولا عدما والواجب القياسى ما كان بينه وبينه تلازم وجودا والممتنع القياسى ما كان بينه وبينه تلازم عدما.

**السابع :** الامكان الوقوعى امكانا عاما وهو سلب ضرورة العدم عن الشيء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الاشياء التى تقع خارجا ويقابله الامتناع الوقوعى وهو ضرورة العدم للشيء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الظلم من الواجب تعالى الذي يلزم من وجوده الجهل او الاحتياج الممتنعان فى ذاته وان كانا فى انفسهما ممكنين وكوقوع المعلول عند عدم علته التامة المستلزم للتناقض فى العلة وان كان المعلول فى نفسه ممكنا والفرق بين هذا الامتناع والامتناع بالغير هو ان فى ذلك يقاس امتناع المعلول الى عدم العلة التامة وفى هذا يقاس امتناع الشيء الى عدم العلة او وجود ضد او مناف لنفسه او لغيره فهذا اعم من ذلك وهذا الامكان العام اخص من ذلك الامكان العام الماضى ذكره لان ذلك سلب الضرورة مطلقا وهذا سلب ضرورة العدم للزوم ممتنع من وجوده فلا يشمل سلب ضرورة الوجود ولا سلب ضرورة العدم عن الشيء نظرا الى ذاته كليا اذ كل ما لا يلزم من وجوده ممتنع فهو ممكن بالذات وليس كل ممكن بالذات لا يلزم من وجوده ممتنع فعمومه لشموله الواجب وبعض الممكنات الخاصة وسيأتى الاشارة الى هذا فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث

**الثامن :** سلب ضرورة الوجود والعدم مأخوذاً مع ما هو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها ويقال له الامكان الاستعدادى وهو مختص بالماديات وسيأتى تفصيله فى المسألة الثانية والثلاثين إن شاء الله تعالى.

**تتمة :** ان بعض المفاهيم فى نفسه ممكن وبالإضافة الى امر يصير ممتنعاً كاجتماع اذا اضيف الى النقيضين والرؤية اذا اضيفت الى الواجب تعالى والكبر اذا اضيف الى جزء الشيء بالنسبة إليه وامثال ذلك.

**قول الشارح :** التى لا تقابله . اى لا تقابل الامكان العام بل مندرجة تحته.

**قول المصنف :** ولا يشترط العدم الخ . اى لا يشترط فى امكان الوجود فى . الاستقبال العدم فى الحال وإلا لزم اشتراط الوجود فى الحال فى امكان العدم فى الاستقبال واجتمع النقيضان .

**قول الشارح :** قالوا لانه لو كان الخ . هذا استدلال الخصم على اشتراط العدم فى الحال لامكان الوجود فى الاستقبال تقريره ان امكان الممكن لا يقيد بزمان دون زمان بل المقيد بالزمان هو وجوده وعدمه ولكنه فى حال وجوده واجب وفى حال عدمه ممتنع فوجوده فى الحال المستلزم لوجوبه ينافى امكانه الصرف فى الحال فاذن لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال أيضاً لعدم تقيد الامكان بالزمان .

**قوله :** لان الوجود ان اخرج الخ . هذا جواب بالنقض اى ان الوجود فى الحال ان اخرج الى الوجوب اى ان اخرج من الامكان الصرف اخرج العدم فى الحال من الامكان الصرف وعلى اى حال لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال .

**قوله :** وأيضاً اذا اشترط الخ . هذا أيضاً نقض بتعبير آخر .

**قوله :** وأيضاً العدم فى الحال الخ . اشارة الى الجواب بالحل اى كما ان العدم فى الحال على قول الخصم لا ينافى الوجود فى المستقبل ولا امكان الوجود فى الحال فبالاولوية لا ينافى الوجود فى الحال امكان الوجود فى المستقبل وحاصل الحل ان الامكان فى جميع الازمان والاحوال صرف لا يشوبه غيره الا ان الممكن فى حال

وجوده او عدمه يكون مع امكانه وجوب بالغير او امتناع بالغير وهذا الوجوب او الامتناع منسلخ عن الامكان في المستقبل بحسب علمنا سواء كان في الحال موجودا او معدوما وهذا هو المراد بالامكان الصرف.

## المسألة السادسة والعشرون

( في ان الثلاثة اعتبارية )

**قول الشارح : الاول ان هذه الامور الخ .** هذا قياس استثنائي صورته انها لو كانت ثابتة في الاعيان ولم تكن اعتبارية لم تصدق على المعدومات والتالي باطل لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وانه واجب العدم وانه غير ممكن والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وانه غير واجب ولا ممتنع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المحمول الثبوتى في الاعيان يستلزم الموضوع الثبوتى لان ثبوت شيء لشيء في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فاذا لم يكن الموضوع ثابتا في الاعيان فالمحمول أيضا ليس بثابت.

**قوله : الثاني انه يلزم التسلسل .** انما يلزم اذا ادعى ان الجميع متحقق في الخارج واما اذا كان احدها اعتباريا امكن ان يقال ان التسلسل في الباقيين ينقطع بانتهاهما إليه فلا يثبت اعتبارية الجميع بهذا الوجه.

**قوله : فبين انه ليس ثبوتيا .** الكلام في الوجوب بعينه الكلام في الوجود فان الوجوب من حيث الحقيقة ثابت في الخارج بل هو الوجود الحقيقي الغير المحدود الذي ينتزه عن صمات الاعدام والامكانات كلها وينتزع من تلك الحقيقة امر يؤخذ في المحمول على ذات الواجب بالاشتقاق نعم من حيث المفهوم غير الوجود ومن حيث انه امر منتزع ليس بثابت في الخارج.

**قوله : واما الثاني فالاول الخ .** يأتي بيان حقيقة الامر في الامكان الاستعدادى وانه هو الامكان الخاص مع تقييد ما والفرق بينه وبين الاستعداد في المسألة الثانية والثلاثين إن شاء الله تعالى.

قول المصنف : والفرق بين نفى الامكان الخ . قد مضى تفسير نفى الامكان والامكان المنفى فى المسألة

الحادية عشرة.

قول الشارح : ولا يستدعى الفرق الثبوت . اى لا يستدعى الفرق ثبوت الامكان فى الخارج لان الفرق

حاصل ذهنا كما بين فى المسألة الحادية عشرة.

## المسألة السابعة والعشرون

( فى بعض احوال المراد الثلاث )

قول الشارح : المطلقة . لا يكون للامكان قسمان بالذات وبالغير حتى يتصف بالإطلاق من هذه الجهة

فالإطلاق صفة للوجوب والامتناع.

قوله : الى نفس الماهية . المراد بها الماهية بالمعنى الاعم اى ما به الشيء شيء ليشمل الواجب تعالى .

قول المصنف : لما تقدم . فى المسألة الرابعة والعشرين من عدم امكان انقلاب كل ذاتى من هذه الثلاثة

الى الاخر فلو كان الممكن بالغير لزم انقلاب الواجب الذاتى او الممتنع الذاتى الى الممكن على ما بينه الشارح .

قول الشارح : كل ممكن بالغير ممكن بالذات . جملة حالية اشارة الى سير وترديد فى المسألة وهو ان

امكان الممكن لو كان بالغير فهذا الممكن بالغير من حيث ذاته اما واجب او ممكن او ممتنع والتالى باقسامه

الثلاثة باطل لان الواجب والممتنع بالذات لو صارا ممكنين بالغير وجب ان ينقلبا عما هو ذاتهما لان الممكن

سواء كان بالغير او بالذات هو ما لم يكن فيه ضرورة العدم ولا الوجود فصيورة الواجب او الممتنع ممكنا اما مع

بقاء ما هو ذاته أو لا والاول يستلزم اجتماع النقيضين لان الضرورة وسلبها متناقضان والثانى هو انقلاب الشيء

عما هو ذاته وهو محال بالبديهة.

ان قلت : كما لا استحالة فى اجتماع الامكان الذاتى مع الوجوب الغيرى او الامتناع الغيرى وليس ذلك

باجتماع النقيضين فليجتمع الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى مع الامكان الغيرى من دون لزوم محال قلت :

هذا القياس مع الفارق لان

حيثية الامكان هي اللاقتضاء فلا يأبى عن قبول اقتضاء الغير واما الوجوب والامتناع الذاتيان حيثيتهما الاقتضاء فيا بيان عن قبول المنافي لاقتضاءهما وبيان آخر ان سلب الضرورة بالذات لا ينافى الضرورة بالغير بخلاف الضرورة بالذات فانها تنافي سلب الضرورة بالغير لان عروض سلب الضرورة بالغير على الواجب او الممتنع ان اوجب فيه تساوى الطرفين فهو انقلاب الشيء عما هو ذاتى وان لم يوجب فلا معنى لعروضه فالواجب او الممتنع بالذات يستحيل صيرورته ممكنا بالغير واما الممكن بالذات لو صار ممكنا بالغير لزم تحصيل الحاصل اذا مكان الذات يغنى عن اتصاف الممكن بالامكان بالغير فثبت ان الممكن بالغير غير ممكن.

## المسألة الثامنة والعشرون

( فى عروض المواد الثلاث للماهية )

قول الشارح : فان الماهية اذا اخذت الخ . يظهر من هذا الكلام ان للماهية الممكنة الموجودة وحويين احدهما بالنظر الى وجود الماهية والثاني بالنظر الى وجود علتها وان للماهية الممكنة المعدومة امتناعين احدهما بالنظر الى عدم الماهية والثاني بالنظر الى عدم علتها ويأتى بيانهما فى المسألة الحادية والثلاثين إن شاء الله تعالى .  
قوله : الممكن قد يكون الخ . اعلم انه كما ان الوجود يكون فى نفسه ولغيره كذلك الامكان المضاف إليه يكون فى نفسه ولغيره والثاني هو الامكان الاستعدادى لوجوب الاستعداد فى ذلك الغير لوجود هذا الممكن الثابت للغير ويأتى توضيحه فى المسألة الثانية والثلاثين .

قوله : فقد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه الخ . اعلم ان معنى الثبوت فى نفسه هو ان لا يحتاج الموجود فى موجوديته الى شيء يوجد فيه بل اما قائم بنفسه من غير احتياج الى الجاعل أيضا كالواجب تعالى واما محتاج فى موجوديته الى الجاعل فقط يوجد ويقوم فى نفسه كالعقول المفارقة والهيولى الاولى ومعنى الثبوت لغيره

هو ان يحتاج الموجود في موجوديته الى شيء يوجد فيه بمعنى ان وجوده في نفسه هو لغيره كالصور والاعراض الحالة في المواد والموضوعات وهذا القسم وان كان كالقسم الاول ممكنا في نفسه الا ان ثبوته يجب ان يكون لغيره بمعنى امتناع ثبوته لو لا ذلك الغير كامتناع الممكن لو لا العلة الموجدة كما ان القسم الاول يمتنع ان يكون ثبوته لغيره وليس في الموجودات قسم ثالث يكون ممكنا في نفسه وممكنا لغيره امكانا خاصا بان يكون هاهنا موجود لا يمتنع ان يكون لغيره ولا يجب ان يكون لغيره بل قد يكون لغيره وقد لا يكون لغيره كما ان الممكن في نفسه قد يكون موجودا وقد يكون معدوما اذا علمت هذا فان معنى قول المصنف : وكل ممكن العروض ذاتي هو ان كل ممكن العروض اى الحلول بالامكان العام المنطبق على الواجب العروض ممكن ذاتي اذ ما يجب ان يكون لغيره ليس ممتنعا في نفسه لانه موجود ولا واجبا في نفسه لانه يحتاج الى الغير وليس كل ممكن ذاتي ممكن العروض لغيره بل في الممكنات الذاتية ما يمتنع ان يكون لغيره كالعقول المفارقة والهيوولى الاولى وانه لا وجه لما يستفاد من ظاهر كلام الشارح العلامة ; من جعل الاقسام ثلاثة ممتنع الثبوت لغيره واجب الثبوت لغيره ممكن الثبوت لغيره امكانا خاصا مع انه لم يأت بمثال له ولن يؤتى ابدا وان امكن توجيهه على وجه بعيد ينطبق على ما هو الصحيح.

### المسألة التاسعة والعشرون

( في ان علة احتياج الممكن الى المؤثر هو الامكان )

قول المصنف واذا لاحظ الذهن الممكن الخ - جعل سائر الشراح كلام المصنف ; وجوها ثلاثة وهو اصح.

قول الشارح : وقال آخرون هما معا . قد اخذ بعض هؤلاء الحدوث شرطا وبعضهم شرطا

قوله : ولو فرضنا حادثا الخ . هذا ثانى الوجوه على ما في سائر الشروح

ذكره الشارح طبقا لما في المتن ولم يعده ثانيا.

قوله : الثاني ان الحدوث الخ . هذا ثالث الوجوه على ما في سائر الشروح وانما اتى المصنف هذا الوجه بضم دون الاولين لانهما متقاربان دونه لان معنى الوجه الثاني ان العقل قد يلاحظ الممكن الحادث مع قطع النظر عن امكانه والغفول عن حدوثه فلا يطلب له العلة ولعل الشارح ; عددهما وجهها واحدا لذلك.

ان قلت : هذا الوجه يعارض بان الامكان أيضا متأخر عن الوجود ولكن بمرتبة واحدة لانه نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة عن الطرفين فلا يكون علة الافتقار المتقدم على الوجود بمراتب قلت : الامكان متأخر عن الوجود من حيث هو لا من حيث هو وجود الماهية بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الممكنة وقاسها الى الوجود ينتزع منها الامكان ولكن الماهية يلحقها الوجود بعد الامكان فوجود الماهية متأخر عن امكانها واما الحدوث فمتأخر عن الوجود من حيث هو وجود الماهية اذ ما لم يلحقها الوجود لم تتصف بالحدوث والممكن يفتقر الى العلة في وجوده لا انه يفتقر إليها في الوجود من حيث هو هو.

اعلم ان المسألة الثلاثين مذكورة أيضا بعد المسألة الثانية والاربعين ولعل ذكرها هنا سهو من قلم الشارح العلامة ; لانها ليست مذكورة هنا في سائر الشروح بل هناك ولكن ذكرها هنا او هناك ليس على ما ينبغي لانها مما يتوقف عليه المسألة التاسعة والعشرون لان البحث عن علة الاحتياج انما هو بعد الفراغ عن اصل الاحتياج فذكرها قبلها كان انسب.

### المسألة الحادية والثلاثون

( في نفي الاولوية عن الممكن وان له وجوبين )

قول المصنف : ولا يتصور الاولوية الخ - اعلم ان الماهية الممكنة بالنظر الى الوجود والعدم لها حالات ثلاث لا رابعة لها ، الاولى : ان يلاحظها العقل من حيث هي مع قطع النظر عن العلة فانها في هذه الحالة لا يترجح لها الوجود ولا العدم

بحيث لو فرضنا العدم في المرتبة الواحدة والوجود في المرتبة المائة فهي في المرتبة الخمسين ، الثانية : ان يلاحظها نظرا الى وجود علتها فهي في المرتبة المائة ، الثالثة ان يلاحظها نظرا الى عدم علتها فهي في المرتبة الواحدة فالمراد من الاولوية هو وقوعها في بعض المراتب التي يكون بين الواحدة والخمسين او بين الخمسين والمائة وهذا مستحيل لان الاولوية اما من نفس ماهية الممكن ويقال لها الاولوية الذاتية او من امر خارج عن نفسها ويقال لها الاولوية الخارجية وكلاهما محالان اما الاولى فالبدئية تشهد بذلك بعد ما ثبت ان الماهية ليست من حيث هي هي الا هي فلذا لم يأت المصنف ; بدليل عليه واما الثانية فلان الامر الخارج اما ان يحصل بسببه الوجوب اى وقوع الماهية في المرتبة المائة أو لا فالاول وجوب لا اولوية بهذا المعنى والثاني وقوع الماهية في المرتبة الخمسين لان ذلك الامر الخارج ليس علة تامة لها حتى ينظر حال الماهية بالنسبة إليها فلم يحصل للماهية بعد غير نفسها شيء فهي بعد هي فهي في المرتبة الخمسين وهذا معنى قول الحكماء الشيء ما لم يجب لم يوجد ويقال الاولوية أيضا لوقوع الماهية في المرتبة المائة وتفيد بالبالغة وهي أيضا محالة بالنظر الى نفس الماهية وممكنة بالنظر الى امر خارج هو العلة التامة فالاولوية اما ذاتية او خارجية وكل منهما اما بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني وليس الممكن منها الا الخارجية بالمعنى الثاني والمصنف اشار الى الذاتيتين في قوله : ولا يتصور الاولوية الخ والى الخارجية بالمعنى الممتنع في قوله : ولا تكفى الخارجية والى الخارجية بالمعنى الممكن في قوله : فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اى الوجوب بالغير وهو الاولوية الخارجية بالمعنى الثاني.

ثم ان هذا الوجوب هو المعبر عنه بالوجوب بالغير وهو الحاصل للموجود الممكن نظرا الى وجود علتها فان العقل في انتزاع هذا الوجوب ينظر الى علة الممكن ويحكم بضرورة وجود معلولها ويلحق هذا الوجوب وجوب آخر وهو المنتزع من الموجود الممكن بالنظر الى نفسه فان العقل يحكم بضرورة وجود الشيء ما دام موجودا ويقال لها الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب كما انه متأخر عن



الوجوب الاول متأخر عن وجود المعلول أيضا لانه كما يأتي كيفية للنسبة الواقعة في القضايا الفعلية والنسبة متأخرة عن المحمول وكذا كقيمتها فوجود المعلول واقع بينهما فلذا قالوا كما يأتي ان وجود المعلول محفوف بوجوبين وعدمه محفوف بامتناعين وقيل : الشيء ما لم يجب من علته لم يوجد فاذا وجد فهو واجب ما دام موجودا وللقائلين بالاولوية بمعنى وقوع الماهية في المراتب المتوسطة مقالات لا ينبغي ذكرها وذكرها صاحب الشوارق فراجع.

ان قلت : اليس كلما كان اجزاء العلة التامة والشرائط اكثر في الوجود والموانع اقل فيه كان المعلول الى الوجود اقرب والعكس على عكس ذلك قلت : ان كثرة الشرائط وقلة الموانع ما لم يبلغ الى العلة التامة لم يوجب في الماهية شيئا حتى ينتقل الماهية من مرتبتها الى غيرها فاذا بلغت العلة الى التمام فالماهية في المرتبة المائة فلا واسطة بين المرتبتين والحاصل انه ليس في التكوينية الا مرتبة الوجوب والاباحة التي هي تساوى الطرفين والحرمة التي هي مرتبة الامتناع فمرتبة الاستحباب والكراهة انما هما في الشرعيات.

قول الشارح : ترجيح من غير مرجح . لان ما فرضناه ليس مرجحا لوقوع الطرف الاولي لان الطرف الغير الاولي أيضا يمكن وقوعه في هذه الحالة فلذا قال المصنف لان فرضها والا ليس في الواقع اولوية ولا مرجح يوجب هذه الاولوية.

قوله : فقد ظهر ان الاولوية . اي الاولوية المفروضة.

قوله : فانه محفوف بوجوبين . كان ينبغي ان يقول او امتناعين لان الموجود محفوف بوجوبين والمعدوم محفوف بامتناعين نظرا الى عدمه وعدم علته ويحتمل ان يكون لفظ او معدوم زائدا من الناسخ.

قوله : سبقا ذاتيا . اي ليس سبق احد الوجوبين على الاخر بالزمان بل زمانهما واحد كما ان وجود العلة التامة ووجود المعلول زمانهما واحد ويأتي اقسام السبق واللحوق والمعينة في المسألة الثالثة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

قوله : فيما سلف . في المسألة الرابعة والعشرين من ان هذه الثلاثة لا يمكن

انقلاب بعضها الى بعض.

قوله : بشرط لا مطلقا . اى بشرط ان لا يزول الامكان الذاتى عن الماهية بسبب عروض الوجوب سواء كان وجوبا سابقا او لاحقا والا يلزم الانقلاب المحال.

او المراد ان وجوبه ليس بحسب الذات بل بشرط وجود العلة التامة وهذا اظهر  
قول المصنف : ونسبة الوجوب الى الامكان الخ . التمام حقيقى واضافى وكذا النقص والتمام الحقيقى ما لا يكون فيه شوب نقص والاضافى على خلافه والنقص الحقيقى ما لا يكون فيه شوب تمام والاضافى بخلافه فالتمام الحقيقى هو الوجوب الذاتى والاضافى هو الوجوب الغيرى والنقص الحقيقى هو الامكان نظرا الى نفسه والاضافى هو نظرا الى الغير.

### المسألة الثانية والثلاثون

( فى الاستعداد والامكان الاستعدادى )

قول المصنف : والاستعدادى قابل الخ - وفى بعض النسخ وسائر الشروح الاستعداد من دون ياء النسبة وهو الصحيح لما يأتى.

اقول : ان من الامور المدركة لكل احد قابلية بعض الاشياء لبعض كقابلية النطفة للعلاقة والعلاقة للمضغة والمضغة للعظم وقابلية الماء للهواء وقابلية النواة للشجر فهنا ثلاثة اشياء القابل والمقبول والقابلية وغير خفى ان القابل ليس صورة النطفة مثلا بل مادتها لان آثارها لا تبقى بعد حلول صورة العلاقة فهى من حيث هى هى غير باقية والقابل لا بد من بقائه مع المقبول والا لم يكن قابلا وان المقبول هو الصورة الواردة للمادة فى كلتا صورتين واحدة والصورتان تتعاقبان عليها والقابلية تنبى عن كيفية جسمانية فى القابل تهيئه لافاضة الفاعل حقيقة المقبول وهذه الكيفية توجد فى المادة بعد ان لم تكن فيها وتعدم عنها اما بفساد المادة واضمحلالها او بفعالية المقبول ولها الشدة والضعف كما مثل به الشارح ; وهذه الكيفية موجودة فى الخارج لا دخل للاعتبار فيها لان مادة النطفة القابلة مثلا اذا لم يكن فيها شيء له مناسبة مع صورة العلاقة المقبولة كانت هى وغيرها متساويتين بالنسبة إليها فلم يكن

ترجيح للنظفة على غيرها في ان يفيض الفاعل الصورة عليها لا عليه كما ان الفاعل أيضا لا بد ان يكون له ما يناسب الاثر المفعول فلذلك يمتنع ان يكون كل شيء فاعلا لكل شيء او قابلا له.

ثم ان هذه الكيفية توجب لا محالة في ذات القابل قوة وجود المقبول وبفعليته تنتفى لامتناع اجتماع القوة والفعل فتحصل لذات القابل اضافة الى ماهية المقبول في ظرف عدم المقبول وهذه الاضافة امر عقلي يعتبره العقل بعد قياس ذات القابل الى ماهية المقبول وليست موجودة في الخارج لان احد طرفيها وهو ماهية المقبول لم توجد بعد فيه فهنا كيفية وقوة ليست هي الا شأنًا من شئون تلك الكيفية واطرافها هو الكيفية المذكورة. ثم ان ظاهر بعض عبارات القوم تسمية تلك الكيفية بالاستعداد وظاهر بعضها الاخر تسمية تلك القوة به وظاهر بعضها الاخر تسمية تلك الاضافة به والانسب نظرا الى المفهوم اللغوي والى التعريف الذي ذكره للاستعداد وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر هو تسمية الاضافة به اذ باعتبار هذه الاضافة يقال للقابل المستعد ولماهية المقبول المستعد له وان كان منشأ هذه الاضافة تلك الكيفية والقوة ويظهر من بعض العبارات اخذ هذه الثلاث شيئا واحدا.

ثم ان وجود المقبول ليس مرسلا على ماهيته بل حصوله لها مشروط بذات القابل وزمان كما بين في محله بمعنى ان كون المقبول انما هو في ذات القابل فامكانه أيضا مشروط بما بحيث لو لم يكن في البين ذات القابل كان المقبول ممتنعا فالموجود الحاصل في المادة ليس امكانه مرسلا كوجوده بل مقيد بمادة وزمان وهذا الامكان الذاتى المقيد بهذا القيد هو الامكان الاستعدادى فلذلك قال صاحب الشوارق : ان الامكان الاستعدادى امكان ذاتى مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره مغايرة الكل والجزء انتهى وفي بعض العبارات ان الاستعداد والامكان الاستعدادى شيء واحد وهو ذلك التهيؤ والاضافة يكون بالنسبة الى المستعد استعدادا وبالنسبة الى المستعد له امكانا استعداديا وفي عبارات كثير

منهم ان تلك القوة هو الامكان الاستعدادى فيقال : ان المادة حاملة لامكان ما يحل فيها ولا يخفى ان كلمات القوم حول هذه المسألة مجملة وبظواهرها متضاربة ولكنك تقدر بعد النظر فيما كتبتة على ان تطبق ما تفهم منها على الحق الواقع.

ثم ان القابلية والمقبولية معنيان منتزعان اضافيان كالعلية والمعلولية والقابل اما مادة تقبل صورة كالامثلة الماضية او موضوع يقبل عرضا كقبول الثمرة على الشجرة للالوان والطعوم والروائح وهذان المقبولان حالان في المادة والموضوع او بدن يقبل نفسا كبدن الانسان وهذا المقبول ليس حالالا في البدن بل يتعلق به تعلق التدبير بحيث اذا فسد البدن لم ينتف بفساده وهذا كله مبرهن في محاله.

**قول الشارح :** للممكنات . اى الممكنات المادية لان الممكنات المجردة ليس وجودها ولا امكانها مقيدين بل هما مرسلان وفي كثير من النسخ للمركبات وهذا اصح.

### المسألة الثالثة والثلاثون

( فى القدم والحدوث واقسام السبق ومقابليه )

**قول المصنف :** والموجودان اخذ الخ . وفي سائر الشروح والوجودان اخذ وهذا انسب لان المتصف بالقدم والحدوث أولا هو الوجود وباعتباره يتصف الموجود بهما لان الماهية من حيث هي ليست الا هي . اعلم ان العدم للممكن اما ذاتى واما واقعى والذاتى هو لا اقتضائية الذات للوجود وهذا العدم يقال له الذاتى لانه كالامكان بل هو لا ينفك عن ذات الممكن كائنا ما كان اذا الممكن فى اى حال من الاحوال كان لا اقتضاء له بالنسبة الى الوجود ابدا ويقال له أيضا العدم الجامع لانه يجمع الوجود الذي يحصل من العلة وسمى الشيخ هذا العدم ليسا مطلقا فقال فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من إلهيات الشفا : فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس انتهى والعدم الواقعى هو ما يطرده الوجود وهو الواقع على الممكن من جبة عدم العلة ويقال له

العدم المقابل لأنه يقابل الوجود تقابل السلب والايجاب ولا يجامعه والعدم الزماني أيضا لان من شأنه ان يقع في الزمان ويحتمل ان يكون تسميته بالواقعي لوقوعه في الزمان.

اذا تمهد هذا فكل من القدم والحدوث اما ذاتي واما زماني فالقدم الذاتي الذي هو مختص بالواجب تعالى هو كون الشيء غير مسبوق بالغير والمراد بالغير العلة او العدم المجامع او كلاهما والقدم الزماني هو كون الشيء غير مسبوق بالعدم الزماني والحدوث الذاتي هو كون الشيء مسبوقا بالغير الذي هو العدم المجامع او العلة او كلاهما والحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقا بالعدم الزماني هذا على اصطلاح الحكماء واما المتكلمون فلم يصطلحوا في العدم الا على المعنى الثاني وهو العدم المقابل كما هو مفهومه العرفي أيضا فان العرف لا يفهم من لفظ العدم الا هذا ولم يقسموا القدم والحدوث الى الذاتى والزماني بل هما ليسا عندهم إلا زمانيين فقالوا : القدم كون الشيء غير مسبوق بالعدم اى الزماني والحدوث كون الشيء مسبوقا بالعدم اى الزماني فالقدم عندهم هو الواجب تعالى والحادث هو العالم وذلك لان مبناهم ان العالم حادث بمعنى مسبوقيهته بالزمان بخلاف الحكماء فانهم حيث قالوا بالقدم الزماني والحدوث الذاتى للعالم اصطلاحوا في العدم على المعنيين حتى يتم امرهم.

والمصنف ; اشار بقوله : بالغير الى تعريف القدم الذاتى وبقوله : بالعدم الى تعريف القدم الزماني على ما عليه الحكماء وتقدير كلامه : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقدم ذاتى او بالعدم فقدم زماني والا اى وان لم يؤخذ غير مسبوق بل مسبوقا بالغير فحادث ذاتى او بالعدم فحادث زماني على ان يكون المراد بالعدم هو الزماني المقابل للوجود وهذا الكلام كله ينطبق على الاقسام الاربعة التى ذكرها الحكماء وظاهر الشارح العلامة ; ان قول المصنف : بالغير اشارة الى تعريف الحكماء وقوله : بالعدم اشارة الى تعريف المتكلمين وعلى هذا فيؤخذ الغير اعم من العلة والعدم المجامع والعدم المقابل حتى يشمل تعريف الحكماء كلا القدمين

وكلا الحدوثين ويكون تقدير الكلام : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى او زمانى وإلا فحدث ذاتى او زمانى او اخذ غير مسبوق بالعدم فقديم والا فحدث.

**قول الشارح :** وكذا اصناف التأخر والمعية . اما اقسام التأخر فقد ذكرت فى ضمن الامثلة واما اقسام المعية فالمعية بالعلية كالمعلولين لعلة واحدة او العلتين على معلول واحد بالنوع كالشمس والنار اذا اوجدتا حرارة واحدة بالنوع فان امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يختص بما اذا كان المعلول واحدا بالشخص والمعية بالطبع كجزئى العلة اذا لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر كاجزاء المعاجين والمعية بالزمان كزيد وعمرو اذا ولدا فى زمان واحد والمعية بالرتبة الحسية كالمؤمنين فى صف واحد بالنسبة الى الامام والعقلية كالخاصتين لحقيقة واحدة لم تكن احدهما تابعة للاخرى كالشهوة والغضب لنفس الحيوان والمعية بالشرف كالمتعلمين عند معلم واحد.

**قوله :** ومثلوا بتقدم الامس على اليوم . والحكماء ادرجوا هذا فى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان عندهم هو كون المتقدم بحيث لا يمكن اجتماعه مع المتأخر بكمال حصوله واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك ولا يلزم ان يكون للزمان زمان لان المتقدم بالزمان اذا لم يكن نفس الزمان فيحتاج الى الوقوع فى الزمان واما الزمان فمتقدم بعض اجزائه على بعض هذا التقدم بنفسه كالوجود الحقيقى فانه موجود بنفسه وغيره موجود به.

**قوله :** وهذا الحصر استقرائى . زاد المتأخرون على تلك الاقسام الخمسة ثلاثة اقسام اخر : التقدم بالماهية ويقال له التقدم بالتجوهر أيضا والتقدم بالحقيقة والتقدم الدهرى او السرمدى وتفصيلها يطلب من مظاهرها.

### المسألة الرابعة والثلاثون

( فى مقولية التقدم ومقابليه بالتشكيك وبعض احكام القدم والحدوث )

قول المصنف : فى انواعه . ارجع الشارح العلامة ; والشارح القديم

والقوشجى الضمير الى التشكيك وصاحب الشوارق ارجعه الى السبق وتقدير الكلام على الاول : ان الاضافة التى بين القسمين من السبق تكون محفوظة ثابتة بين القسمين من التأخر الذين هما المضافان للقسمين من السبق فى جميع انواع التشكيك وعلى هذا فالطرفان اى بين وفى متعلقان بتتحفظ وتقديره على الثانى : ان الاضافة الحاصلة فى انواع السبق اى بين النوعين من انواعه محفوظة بين النوعين من انواع التأخر الذين هما المضافان للنوعين من انواع السبق وعلى هذا فبين متعلق بتتحفظ وفى متعلق بالضافة والمال واحد بحسب المعنى الا ان الاول انسب باسلوب الكلام اذ على التقدير الثانى كان ينبغى تقدم قوله : فى انواعه على قوله : بين المضافين.

**قول الشارح :** وهو ان كل واحد من المتقدم الخ . هذا المعنى الذى ذكر اشتراكه بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو بعينه ذلك المعنى الذى ذكر اشتراكه بين الاصناف الخمسة فلا وجه لتكراره فلو لم يكن قوله : فان كل واحد الى قوله : دون العكس كان الكلام تاما لان علة الخطاء مذكورة بعد ذكر مذهب آخرين.

**قوله :** وقال آخرون انه مقول بالتشكيك . اى اطلاق التقدم على هذه الانواع ليس على سبيل الاشتراك اللفظى بل هو معنى مشترك بينها لكنه مقول عليها بالتشكيك.

**قوله :** بما هو متقدم له شيء . هذا الشيء زيادة توجب الفضل للمتقدم على المتأخر فى وصف مشترك بينهما ويأتى تفصيله عند قول المصنف : والتقدم دائما بعراض الخ.

**قوله :** فى كتاب الاسرار . لم اظفر على هذا الكتاب وانه كثيرا اتى باسمه فى هذا الكتاب وغيره ولعل البحث ان مفهوم التقدم كيف يقال بالتشكيك اذا حمل على اقسامه لان الموضوع فى هذا الحمل هو نوع من التقدم وهو ليس الانفس التقدم مع قيد فنسبة التقدم الى انواعه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فحمله عليها لا يكون بالتشكيك.

**قول المصنف :** التقدم دائما بعراض الخ . اعلم ان التقدم والتأخر من

الامور الاضافية المنتزعة العقلية ينتزعهما العقل من امور هي بالنسبة إليهما بمنزلة الاركان ليس لهما تحقق الا بما كسائر الانتزاعات التي تحققها بمناشئ انتزاعها.

**الاول :** ذات المتقدم وذات المتأخر فان العقل يحمل التقدم والتأخر بالاشتقاق على الذاتين الموجودتين بعد كمال تلك الامور وانتزاعهما منها وقبل ذلك ليست الذات متقدمة ولا متأخرة.

**الثاني :** وصف لا بد ان يكون كل من المتقدم والمتأخر متصفا به وهو الزمان في السبق بالزمان والمكان في السبق بالرتبة الحسية والمراتب العقلية في الرتبة العقلية والفضيلة المحققة للشرف في السبق بالشرف كالعلم والرئاسة والشجاعة والوجوب في السبق بالعلية والوجود في السبق بالطبع ويقال لهذا الوصف ما فيه التقدم فان العلة متقدمة على المعلول في الوجوب وجزء العلة متقدم عليه في الوجود والمعلم مثلا متقدم على المتعلم في العلم والجنس مثلا متقدم على ما تحته في المرتبة والقريب من صدر المجلس متقدم على البعيد منه في المكان وزيد المتولد قبل عمرو متقدم عليه في الزمان وفي بعض العبارات اطلاق ملاك التقدم والتأخر على هذا المعنى واخذه مع ما فيه التقدم شيئا واحدا.

**الثالث :** مبدأ تؤخذ نسبة المتقدم والمتأخر إليه وهو في السبق بالزمان حد من حدوده في الماضي او الحال او الاستقبال وفي السبق بالرتبة الحسية موضع قريب او بعيد من المتقدم او المتأخر كصدر المجلس او محراب المسجد او اول الصف او باب الدار او مقصد السير او غيرها وفي السبق بالرتبة العقلية بداية المراتب كالجنس العالى ان اخذ من الاعم او النوع الاخير ان اخذ من الاخص وفي السبق بالشرف نفس تلك الفضيلة من حيث هي كالعلم فانه من حيث هو ونفس حقيقته ينتسب المتقدم فيه والمتأخر فيه إليه ومن حيث اتصافهما به يكون ما فيه التقدم وقد يكون المبدأ في هذا القسم من السبق واللحوق منشأ انتزاع تلك الفضيلة ان كانت هي من الامور الاعتبارية الانتزاعية كالرئاسة فان الاختيارات والتصرفات التي هي منشأ انتزاع الرئاسة مبدأ تؤخذ نسبة المتقدم الرئيس والمتأخر المرءوس إليه فان كان له



تلك الاختيارات والتصرفات أولاً وأكثر هو المتقدم الرئيس ومن كان له تلك ثانياً وأقل هو المتأخر المرءوس وفي السبق بالطبع نفس الوجود من حيث حقيقته وفي السبق بالعلية نفس الوجوب من حيث حقيقته حدو ما مر في السبق بالشرف.

**الرابع :** انتساب المتقدم والمتأخر الى ذلك المبدأ اذ لو لم يعتبر هذا الانتساب لم يستقم امر التقدم والتأخر فان المتقدم والمتأخر بالزمان او المكان لا بد ان ينتسبا الى حد من حدود الزمان او موضع من المواضع حتى يقال للاقرب منه المتقدم وللأبعد منه المتأخر وان المتقدم والمتأخر بالرتبة العقلية لو لم يعتبر نسبتها الى بداية المراتب من فوق او من تحت لم يمكن الحكم على احدهما بانه متقدم وعلى الاخر بانه متأخر وان المتقدم والمتأخر بكل من الشرف والطبع والعلية لا يمكن ان يحصل لهما عنوان التقدم والتأخر الا بالانتساب والقياس الى اصل الفضيلة او الوجود او الوجوب.

اذا علمت هذا فمراد المصنف بالعارض امر يحصل للمتقدم والمتأخر من اعتبار هذه الامور الثلاثة اى الوصف والمبدأ والانتساب إليه وهو الوقوع في الزمان المحدود المنتهى بالمبدأ المفروض او الوقوع في المراتب الحسية او العقلية في التقدم والتأخر بالزمان او الرتبة والتفاضل الحاصل بين المتقدم والمتأخر في السبق بالشرف وتأثير المتقدم في المتأخر في السبق بالعلية وحاجة المتأخر الى المتقدم في الوجود في السبق بالطبع ولك الخيار في ان تسمى مجموع تلك الامور الثلاثة بملاك التقدم والتأخر او هذا الامر الحاصل منها.

ولا يخفى ان في تفسير الشارح العلامة وغيره العارض بما ذكرنا في الامر الثاني من الزمان والمكان وغيرهما تسامحا وخلافا لمراد المصنف اذ لم يقل : بعارض هو زمان او مكان او غيرهما بل قال بعارض زمانى اى منسوب الى الزمان وكذا غيره وفي كلام صاحب الشوارق ان المعنى المشترك بين انواع التقدم هو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم خطأ ظاهر وان خالف هو نفسه في كلامه الاخر.

تنبيه : ان نوع السبق بالشرف لا يختص بالفضائل بل يأتي في الرذائل أيضا

كما قال الشيخ ابن سينا على ما نقل صاحب الشوارق : ثم نقل اسم القبل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضا ولو في غير الفضل متقدما انتهى ولعلمهم اكتفوا بذكر الشرف لأبائهم عن ذكر مقابله. **تنبيه اخر :** ان التقابل بين التقدم والتأخر تقابل التضاييف وبين كل واحد منهما والمعية تقابل التضاد لان التقدم يستدعى التأخر وبالعكس ولا يستدعى شيء منهما المعية ولكن المعية بنفسها يستدعى الطرفين كل منهما متصف بمعية وهي تفارق التقدم والتأخر أيضا من جهة اخرى هي انها من الاضافات المتشابهة الاطراف كالاخوة وانهما من الاضافات المختلفة الاطراف كالاخوة والبنوة والعلية والمعلولية.

**قول الشارح :** اذا نظرت الى الماهية . مراده بها ذات المتقدم والمتاخر مع قطع النظر عن الملاك.

**قوله :** او مغاير . اى واما غيرهما.

**قوله :** لا يفتقران . اى لا يلزم ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان لان نفس الزمان خارج عن هذه الكلية لانه سواء كان قديما كما يقول به الحكماء او حادثا كما يقول به المتكلمون لا يمكن ان يكون في الزمان للزوم التسلسل فيه.

**قوله :** واما القدم والحدوث بالمجاز . ويقال لهما الاضافيان.

**قوله :** ما لا يستطال زمانه . اى لم يكن طول زمانه في جانب الماضى بقدر القديم لو أخذ المبدأ الحال كالأب والابن فان الابن حادث بالإضافة الى الأب لقصر زمانه بالنسبة إليه وان كان كلاهما حادثين بالمعنى الحقيقى .

**قول المصنف والحدوث الذاتى متحقق .** سواء قلنا بقدم العالم او حدوثه لان الحدوث الذاتى سواء فسر بمسبوقية الوجود بالعلة او بالعدم الذاتى لا ينافى سبق العدم المقابل على وجود العالم ولا عدم سبقه.

**قول المصنف :** وتصديق الحقيقية منهما . لو أخذ كلاهما ذاتيين او زمانيين او اضافيين واما لو اخذ

بالتركيب فامكن الجمع والخلو اما الجمع فكما اذا اخذ

القديم زمانيا والحادث ذاتيا او اخذ القديم اضافيا والحادث ذاتيا او اخذ الحادث زمانيا والقديم اضافيا واما الخلو فكما اذا اخذ القديم ذاتيا والحادث زمانيا او اخذ القديم ذاتيا والحادث اضافيا هذا على ما عليه الحكماء واما المتكلمون حيث لم يكن عندهم الا الزمانى منهما والاضافى فعلى مذهبهم يؤخذ التركيب منهما فيجتمع القديم الاضافى مع الحادث الزمانى.

## المسألة الخامسة والثلاثون

### ( فى خواص الواجب )

قول المصنف : ومن الوجوب الذاتى والغيرى - هذا عطف على ما قبله وتقديره : وتصديق الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى اى كما تصدق المنفصلة الحقيقية فى تلك القضية يجعل الموجود مقسما الى القديم والحادث كذلك تصدق الحقيقية فى هذه القضية يجعله مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير وذكر هذه مع انه تكرر لما سبق اذ علم سابقا فى المسألة السابعة والعشرين ان الوجوب اما بالذات واما بالغير لاشتراكها مع ما قبلها فى المقسم الذى هو الموجود بخلاف المنفصلة الحقيقية بين الواجب والممكن والممتنع فان المقسم فيها المعقول كما مر فى المسألة الرابعة والعشرين هكذا قال صاحب الشوارق.

ان قلت : قول المصنف فى المسألة السابعة والعشرين : والوجوب شامل للذاتى وغيره عين هذا المضمون والمقسم فيما هناك وفيما هنا هو الوجوب قلت : ليس كذلك اذ هناك جعل الوجوب مقسما الى الذاتى والغيرى وهنا جعل الموجود مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير كما فعله الشارح العلامة لان كلام المصنف هنا ليس نفس المنفصلة الحقيقية بل هو اشارة الى ما تنعقد منه لان من فى كلامه نشوية ابتدائية وتقدير كلامه : ان القضية المنفصلة التى مقسمها الموجود تنعقد وتصديق من الوجوب الذاتى والغيرى ويقال : الموجود اما واجب بالذات او واجب بالغير.

والشارح القديم احتمل ان يكون القسمان فى القضية القديم بالذات والقديم

بالغير فقال : ويمكن ان يكون المراد بالذاتى والغيرى القدم الذاتى والقدم الغيرى وحينئذ ينبغى ان تحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهى التى لا يمكن ان يتبدل احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتى والغيرى لا يكون بينهما انفصال حقيقى لجواز ارتفاعهما فى الحادث الزمانى اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم لا الموجود انتهى وانما ابدأ هذا الاحتمال مع ان الذاتى والغيرى نعتان للوجوب المذكور فى المتن فلا يتطرق هذا الاحتمال لان الشرح القديم كالشوارق ليس فيه لفظ المنعوت اعنى الوجوب.

اقول : وهاننا احتمال ثالث وهو ان لا يكون هذا الكلام عطفاً على ما قبله بل تكون الواو للاستيناف ومن الوجوب خبراً مقدماً وما بعده مبتدأ مؤخرًا وتقدير الكلام : والوجوب منه ذاتى ومنه غيرى وهذا وان كان تكراراً لما فى المسألة السابعة والعشرين بعينه ولكن كرره توطئة لما بعده من قوله : ويستحيل صدق الذاتى على المركب الخ وما فعل الشارح ; من قطع هذه الجملة عما قبلها ودرجها فى المسألة التالية يدل على كون الواو للاستيناف الا ان جعلها واحدة من خواص الواجب عجيب جدا لان كون الشيء اذا كان شيئاً مخصوصاً استحالة ان يكون غيره ليس يختص بالواجب بالذات ولا فائدة فى ذكره والشاهد على ذلك انه يمكن ان نعكس الامر ونجعله من خواص الممكن ونقول : ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لغيره استحالة ان يكون واجبا لذاته وانه لم يعد احد من الشراح والمحشين ذلك من خواص الواجب بل ذكروا استحالة صدق الذاتى على المركب وعدم كونه جزء من غيره وعدم زيادة وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسألة برأسها خواص ثلث للواجب ولعل ما حمله ; على ذلك لزوم التكرار وقد سمعت توجيهه بوجوه ثلاثة.

قول الشارح : لان كل مركب مفتقر الى اجزائه الخ . قياس من الشكل الاول ينتج ان كل مركب ممكن فلو كان الواجب مركباً لكان ممكناً وهذا خلف ويمكن ان يرتب القياس من الشكل الثانى ويقال : ان كل مركب مفتقر الى اجزائه ولا شيء من الواجب الذاتى بمفتقر لان الافتقار مطلقاً ينافى الوجوب فلا شيء من المركب بالواجب

الذاتي وهذا الاستدلال على ما ترى كظاهر كلام المصنف ينفي التركيب من الاجزاء عن الواجب مطلقا سواء كانت الاجزاء خارجية او عقلية لان افتقار الشيء في اى جهة من جهاته كان يستلزم امكانه لان الواجب بذاته واجب من جميع جهاته فلا وجه لما صنع صاحب الشوارق من صرف كلام المصنف عن ظاهره الى نفي التركيب من الاجزاء الخارجية عن الواجب وجعل نفي التركيب من الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة في كلامه اى عدم زيادة وجوده عليه الذي جعله الشارح العلامة مسألة برأسها.

**قوله : على ما يأتي . في المسألة الثالثة من الفصل الثاني .**

**قوله : قال بعض المتأخرين . هو الفخر الرازى قال في الفصل الثالث من الباب الاول من إلهيات المباحث المشرقية بعد ذكر هذا الدليل : وقال بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون أيضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطالنا ذلك فاذا واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة أيضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف .**

**قوله : لافتقاره الى الاجزاء الواجبة . لان استغناء كل جزء لا يستلزم استغناء المجموع من حيث هو مجموع**

**والواجب المفروض هو المجموع من حيث هو هو**

**قول المصنف : ولا يكون الذاتي جزء من غيره - اى جزء واقعا لا اعتباريا اقول : كل مركب لا بد ان**

**تكون اجزائه متميزة حتى يكون مركبا والتمايز اما في العقل فقط فهو المركب العقلى او في الخارج فهو المركب الخارجى وان كانت الاجزاء في التركيب الخارجى أيضا قابلة للتصور والمراد بالتمايز الخارجى هو كون الاجزاء بحيث يكون لكل واحد منها ثبوت على حiale في الخارج والتمايز**

العقلي ما لا يكون كذلك بل يكون الثبوت في الخارج لجزء والجزء الاخر يكون ثابتا بذلك الجزء كالكلى الطبيعي الثابت بثبوت الفرد والماهية المتحققة في الخارج بتحقيق الوجود.

ثم التركيب على انحاء وسيأتي بيانها في الفصل الثاني في المسألة الرابعة والواجب بالذات لا يكون جزء من مركب باى نحو كان من انحاء التراكيب الا الاعتبارى المحض وهو اعتبار المجموعة لاعداد موجودات يكون احدها الواجب كما في قوله تعالى : ( مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ) وكما في قولنا : الموجودات باسرها.

والشارح العلامة ذكر هاهنا قسمين من التركيب الاول : التركيب الذي يكون في المركب العنصرى بسبب انفعال كل من العناصر عن الاخر حتى يحصل مزاج كما في المعدن والنبات والحيوان وهذا ظاهر الانتفاء عن الواجب تعالى لان الانفعال يستلزم التغير والتأثر وهما مستحيلان عليه فلو كان الواجب جزء من المركب هذا التركيب لزم انفعاله عن الاجزاء الاخر وهذا مراد الشارح العلامة بالمركب الحسى وان كان الحسى اعم منه لانه شامل للاعتبارى والمركب من الموضوع والعرض الثانى : التركيب من الجنس والفصل والواجب يستحيل ان يكون جنسا لشيء او فصلا لشيء لان الجنس يحتاج الى الفصل فى التحصل والفصل يحتاج الى الجنس فى التقويم والاحتياج مطلقا ينافى الوجود الذاتى.

واما استحالة كون الواجب جزء من غيره مطلقا فلانه لو كان جزء خارجيا غير اعتبارى لزم ان يكون حالا فى الجزء الاخر او محلا له كما فى المركب من المادة والصورة والمركب من الموضوع والعرض وكلاهما مستحيلان فى الواجب لما يأتى فى المسألة الثالثة عشرة والمسألة السادسة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث ولو كان جزء عقليا جنسا او فصلا لزم افتقار الواجب كما مر آنفا او جزء عقليا ماهية لزم افتقاره أيضا لان الماهية مفتقرة فى التحقق الى الوجود او جزء عقليا

وجودا لشيء لزم ان يكون الواجب امرا اعتباريا لان الوجود الذي هو جزء المركب من الماهية والوجود امر اعتباري اذ هو ليس بحسب الخارج جزء لشيء اذ في الخارج اما وجود لا غير على القول باصالتها او ماهية لا غير على القول باصالتها فالواجب ليس جزء من غيره مطلقا.

## المسألة السادسة والثلاثون

( في ان وجود الواجب تعالى ووجوبه نفس حقيقته )

قوله : المسألة السادسة والثلاثون . الانسب جعل هذه من تنمة المسألة السابقة كما في سائر الشروح لانها خاصة ثالثة للواجب.

قول المصنف : ونسبته . اى نسبة الوجود الى الواجب التي هي الوجوب.

قوله : عليه . متعلق بيزيد.

قوله : والا لكان ممكنا . ناظر الى الجميع اى لو كان الواجب الذاتى مركبا او جزء مركب او زائدا عليه وجوده او وجوبه لكان ممكنا وهذا خلف.

قوله : فيما سلف . لم يذكر هذا المطلب الا اشارة في المسألة السابعة والعشرين بقوله : الوجوب قد يكون ذاتيا الخ وفي المسألة الحادية والثلاثين بقوله : الوجوب هو تاكد الوجود وقوته.

قوله : هذا جواب من استدلال الخ . استدلال الفخر الرازى فى المباحث المشرقية فى الفصل الخامس من الباب الاول من الامور العامة بمذنب الدليلين على ان وجود الواجب ليس نفس حقيقته واتى هناك بدليلين آخرين لم يذكر هما المصنف ; هنا والاعتراضان المذكوران أيضا فى كلام الفخر الرازى فى ذلك الفصل من كتابه ومنشأ غلطه فى الكل عدم الفرق بين الوجود الخاص والوجود العام المشترك المنتزع نعم لو قال احد بان الوجود العام عين حقيقة الواجب كان كل ما قال الفخر الرازى فى جوابه حقا ولكن لم يقل به عاقل.

واما مذهبه ومذهب كثير من المتكلمين فان للواجب ماهية

مجهولة الكنه والوجود زائد عليها كالممكنات ويرده ان تلك الماهية المجهولة لو كانت حقيقة الوجود فالنزاع لفظي لان الحكماء معترفون أيضا بان الوجود العام زائد على حقيقة الواجب ولو لم تكن ذلك فحقيقة الواجب محتاجة الى الوجود فيكون ممكنا كما اشار إليه المصنف في كلامه وشرحه الشارح العلامة في ذيله بقوله : لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا الخ.

**قوله : وتقرير الدليل الخ .** حاصل الاستدلال انه ليست حقيقة الواجب تعالى معلومة بالبرهان والاتفاق ووجوده تعالى معلوم فليست حقيقته عين وجوده لان ما لم يكن معلوما غير ما هو معلوم وحاصل الجواب البحث في الكبرى لان المراد بالوجود الماخوذ فيها ان كان العام لم يقل احد انه عين حقيقة الواجب وان كان الخاص فهو غير معلوم لنا أيضا.

**قوله : لا نهاية لها بالقوة .** اى ليست تلك الانواع الغير المتناهية موجودة بالفعل بل هو كالجسم الممتد الواحد له شأنية ان يتجزى الى جزئين ما يبقى منه شيء ولا يقف الى حد لم يكن له شأنية ذلك وكالعدد فانه لا يقف الى حد لا يمكن فيه ان يفرض عدد فوقه وان كان الموجود منه في الخارج متناهيًا ويقال لها اللانهاية اللابقيية فكما ان كل مرتبة من مراتب العدد نوع خاص كذلك كل ما يفرض بين طرفي التضاد من مراتب الالوان نوع خاص مغاير لما هو قبله وما هو بعده وان لم يكن له اسم خاص بل الاسم الخاص لعدة من تلك الانواع فان الحمرة مثلا اسم لانواع كثيرة من الالوان واما ان كل مرتبة من مراتب الحمرة مثلا وكذا سائر الالوان نوع مباين لمرتبة اخرى فسيأتي بيانه في المسألة السادسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني إن شاء الله تعالى .

**قوله : ويكون ذلك المعنى .** اى معنى البياض والحمرة والسواد مثلا.

**قوله : التى لا اسماء لها بالتفصيل .** صفة للوجودات بل الاسماء انما وضعت للماهيات لا لوجوداتها.

**قوله : فى شرح الاشارات .** فى اواسط النمط الرابع فى ضمن مقدمات



قول المصنف : على ما سلف . في المسألة السابعة عشرة .

قول الشارح : عن السؤال الثاني . اى الاعتراض الثاني الذي اورده الخصم على دليل الحكماء .

قوله : العلة القابلية للوجود . المراد بها الماهية التي تقبل الوجود من حيث هي هي فان الخصم قايس بينهما وقال : كما ان الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود فلتكن من حيث هي هي فاعلة له لان العقل كما يحكم بتقدم الفاعل على المفعول يحكم بتقدم القابل على المقبول فحيث لا يكون تقدم الماهية القابلة للوجود على الوجود بالوجود لاستلزامه المحالات المذكورة لا يكون تقدم الماهية الفاعلة له عليه به أيضا فلا يلزم المحالات والجواب ان الماهية القابلة للوجود ليست كسائر القوابل في وجوب تقدمها على العوارض المقبولة فان العقل لا يحكم بتقدم الماهية على الوجود اذ ليس الوجود الا كون الماهية وحصولها كما مر في المسألة الخامسة بل ليس في الواقع قبول وانما هو في العقل بعد تحليل الموجود الى الماهية والوجود

قوله : الممكن المعدوم . في هذا التعبير مساحة والمراد به الماهية من حيث هي هي التي يلزمها العدم الذاتى .

قوله : قال والوجود من المحمولات الخ . كان ينبغي ان يجعل هذا وما بعده الى المسألة اللاحقة مسألة برأسها لانه مطلب على حدته .

قول المصنف : والوجود من المحمولات العقلية . اى ليس صفة خارجية كالبياض وقوله فيما بعد : وهو من المعقولات الثانية لازم ذلك اذ كل محمول عقلى معقول ثان وكل معقول ثان محمول عقلى ويأتى بيانه عن قريب .

قوله : لامتناع استغنائه عن المحل اشارة الى انه ليس بجوهر والمراد به الوجود العام لا الخاص فلا يرد النقص بوجود الواجب الخاص المستغنى عن المحل فان حكم الوجود العام من حيث هو هو غير حكم الخاص واما امتناع استغنائه عن المحل فلانه عارض زائد على الماهيات كلها والمراد بالمحل هو الماهية لكنها في العقل .

قوله : وحصوله فيه . اى ولامتناع حصوله فى المحل الخارجى وهذا اشارة الى انه ليس عرضا خارجيا لما ذكره الشارح العلامة ؛ فاذا لم يكن جوهرًا ولا عرضًا خارجيًا فهو عرض ذهني والعرض الذهني محمول عقلي .  
قول الشارح : من المحمولات العقلية الصرفة . اى ليس كبعض المحمولات يوجد فى الخارج ويوجد فى العقل بل هو انما يوجد فى العقل وللعقلية الصرفة معنى آخر يجيء بيانه قريبًا .

قوله : وتقريره الخ . لو اسقط هذا التفصيل وقال : لو كان ثابتًا فى الاعيان فهو اما ان يكون جوهرًا واما ان يكون عرضًا الخ لكان اولى لانه لو كان نفس الماهية لكان أيضًا اما جوهرًا واما عرضًا اللهم الا ان فائدته التنبيه على غلط القائلين بالعينية بانه كيف يكون عين الماهية والماهية اما جوهر واما عرض وهو ليس بجوهر ولا عرض .

قوله : فلما تقدم . فى المسألة الثالثة .

قول المصنف وهو من المعقولات الثانية . اعلم ان المعقول الثانى عرف بتعاريف اسدها هو المفهوم الذى لا يمكن ان يكون له فرد فى الخارج ويلزم هذا ان لا يكون حقيقة جوهرية بل عرضية ويكون عروضه فى العقل لا فى الخارج لان الجوهر اخذ فى حده امكان الوجود فى الخارج والعروض الخارجى يستلزم ان يكون لمفهوم العارض فرد فى الخارج .

ثم ان المفهوم اما ان يكون ذاتيا للمصداق كالانسان لزيد والحيوان للانسان والعلم لعلم زيد واما ان لا يكون كذلك وهذا اما منضم إليه انضمامًا سواء كان لازمًا كالحرارة للنار والشكل للجسم او عارضًا كالبياض للجسم واما منتزع من صميم ذاته كالامكان من الماهية والوجود من الموجود والذوم من النار والحرارة والكلية من طبيعة الحيوان وغير ذلك وهذا الاخير لا يمكن ان يعقل الا بعد تعقل ما ينتزع منه ويقال له منشأ الانتزاع لان العقل لا يعقله الا بعد انتزاعه ولا ينتزعه الا بعد ان يعقل منشأه وهذا هو المعقول الثانى اى المعقول المتأخر عن المعقول الاخر قبله ثم انه

يحمل بالاشتقاق على منشأه ويقال له المحمول من صميمه أى المحمول المنتزع من صميم موضوعه كما ان القسم الثانى يحمل على الموضوع أيضا بالاشتقاق ويقال له المحمول بالضميمة أى المحمول المنضم الى الموضوع واطلاق المصداق على الموضوع فى القسم الثانى والثالث انما هو باعتبار صدق المفهوم عليه بالاشتقاق وفى الحقيقة ليس مصداقا لان المصداق هو الفرد من حقيقة المفهوم.

ثم ان منشأ الانتزاع اما ان لا يوجد الا فى العقل كالكلى المنتزع منه الكلية وطبيعة الحيوان المنتزع منها الجنسية وطبيعة الانسان المنتزع منها النوعية واما ان يوجد فى الخارج كما يتصور فى العقل كالشيء المنتزع منه الشئىية والواحد المنتزع منه الوحدة واللازم المنتزع منه اللزوم ومعلوم ان الاتصاف والعروض كليهما فى الطائفة الاولى فى العقل واما فى الطائفة الثانية فالعروض فى العقل والاتصاف فى الخارج لما بينا فى اخر المسألة الثالثة وعلى ذلك فالمعقول الثانى لا يوجد الا فى العقل وليس له فرد موجود فى الخارج والفلسفى يبحث عن الطائفتين جميعا والمنطقى يبحث عن الاولى فقط ويطلق على الاولى المحمولات العقلية الصرفة لان موضوعاتها أيضا هى فى العقل وتبين من ذلك كله ان كل معقول ثان محمول عقلى وكل محمول عقلى أى كل محمول لم يكن له فرد فى الخارج معقول ثان.

**قول الشارح :** وليس الوجود ماهية خارجية . أى ليس له فرد فى الخارج لان الوجود الحقيقى فى الخارج على القول باصالته ليس فردا لمفهوم الوجود بل منشأ لانتزاعه.

**قوله :** هو وجود او شيء . أى شيء من حيث هو هو والشيء من حيث هو هو انما هو الشئىية فلا يرد ان فى الكلام تناقضا.

**قوله :** من معقولية ذلك . أى من معقولية الحجر وغيره فى الخارج يلزم ان يعقل وجوده وبعبارة أخرى اذا لاحظ العقل حجرا او شجرا فى الخارج انتزع منه عنوان الوجود.

**قوله :** والمشروطة . أى الوجوب والامتناع بالغير.

اعلم ان الوجوب والامكان كالوجود من الطائفة الثانية اى من المعقولات الثانية التى يكون اتصاف الشيء بهما فى الخارج وعروضهما فى الذهن واما الامتناع فكالعدم عروضه فى الذهن واما اتصاف الموضوع بهما فقد توهم انه أيضا فى الذهن لعدم تحقق الموضوع فى الخارج لكنه ليس كذلك بل اتصاف الماهية بهما يكون باعتبار الخارج لان الممتنع والمعدوم اذا تصورهما العقل فباعتبار انهما فى العقل لا يحمل عليهما الامتناع والعدم بل العقل عند تصورهما يفرضهما فى الخارج ويحكم عليهما بالامتناع والعدم فما مر فى اخر المسألة الثالثة من ان مناط الاتصاف فى الخارج وجود المعروض فيه فقل فيه بالتعميم من جهة كون المعروض موجودا فى الخارج واقعا او فرضا ثم يلزم ذلك ان لا يكون الموضوع موجودا فيه بحسب الواقع فهما كالثلاثة الاولى من الطائفة الثانية.

قوله : قد سبق البحث فيه . فى المسألة السادسة والعشرين .

قوله : وكذا الماهية أيضا الخ . اعلم ان الماهية لها مصاديق كالانسان والحيوان والعلم والحجر والشجر وليست هذه المصاديق معقولات ثانية بل العقل اذا لاحظ حقيقة الانسان مثلا وقاسه الى افراده يرى انه يقع جوابا اذا سئل عن حقيقة زيد وعمرو وبكر مثلا بما هو فكون الانسان ماهية لافراده وصف عقلى زائد على حقيقة الانسان يعرض عليها عند قياس العقل ذلك القياس وهذا الوصف هو المراد بالماهية هاهنا وهو معقول ثان من الطائفة الاولى .

### المسألة السابعة والثلاثون

( فى احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار الذهن )

قول المصنف : وللعقل ان يعتبر الخ - اعلم ان مناط التناقض ثبوت شيء فى ظرف ولا ثبوته فيه سواء كان الظرف الخارج او الذهن فان ثبوت صورة فى الذهن ولا ثبوت تلك الصورة فيه تناقض كثبوت شيء فى الخارج ولا ثبوته فيه فلا وجه لتخصيص التناقض بالوجود الاصيل كما يتراءى من كلام صاحب الشوارق ;

والعقل يحكم باستحالة ذلك كله بالبديهية وفي هذا الحكم لا بدّ للعقل ان يحضر الطرفين معا اى الثبوت واللاثبوت حتى يحكم باستحالة الاجتماع بينهما فاستشكل بان حضورهما عند العقل معا هو اجتماعهما فكيف يحكم باستحالته والجواب ان اجتماع صورتى النقيضين ليس باجتماع النقيضين والمستحيل هو الثانى الذى هو ثبوت شيء فى ظرف ولا ثبوته فيه لا الاول الذى هو ثبوت صورة شيء فى الذهن وثبوت صورة نقيضه فيه فان الثبوتين ليسا بمتقابلين لان انتقاش مفهوم الثبوت فى الذهن لا يزاحم انتقاش مفهوم اللاثبوت فيه بل التقابل بين انتقاش مفهوم فيه ولا انتقاش ذلك المفهوم بعينه.

ثم ان احضار صورة الثبوت وصورة اللاثبوت اما ان يكون باعتبار الثبوت واللاثبوت فى الخارج بان يحكم العقل بان ثبوت هذا الشيء فى الخارج ولا ثبوته فيه لا يجتمعان واما ان يكون باعتبارهما فى الذهن بان يحكم بان ثبوته فى الذهن ولا ثبوته فيه لا يجتمعان والى الاول اشار الشارح ; بقوله : فيتصور صورة ما الخ والى الثانى بقوله : وقد يتصور الذهن صورة ما الخ.

**قول الشارح : بل بالاعتبار الذى ذكرناه . اى اعتبار نفس الامر الشامل للخارج والذهن الذى هو اعتبار نفس الثبوت واللاثبوت لا اعتبار حضور صورتيهما فى الذهن.**

**قول المصنف : وعدم العدم بان يمثل فى الذهن ويرفعه الخ - هذا جواب شبهة معروفة بشبهة العدم المطلق فان القوم قالوا : العدم المطلق لا يصح الحكم عليه فاستشكل عليهم بان هذا الكلام حكم عليه فيناقض مضمونه فاجيب بان العقل يمثل صورة العدم المطلق فى الذهن فيحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه بمعنى ان هذا الثابت فى الذهن محكوم بعدم امكان الحكم عليه اذا رفع عن الذهن فالحكم عليه فى هذا الكلام باعتبار انه ثابت فى الذهن وعدم امكان الحكم عليه باعتبار رفعه عن الذهن وتصور هذا الرفع هو تصور عدم العدم المصحح لذلك الحكم والحاصل ان معنى قولنا : العدم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المفهوم المتمثل فى الذهن**

لو لم يكن متمثلاً فيه لامتنع الحكم عليه.

ان قلت : ان هذا لا يختص بالعدم المطلق فان كل شيء لو لم يكن متمثلاً في الذهن امتنع الحكم عليه باى شيء فرض لان الحكم من الامور الذهنية يستدعى تمثل الطرفين فيه قلت : ان المراد بامتناع الحكم عليه انه ليس له في نفس الامر حكم ولا يمكن ان يكون له لان العدم المطلق ليس له نفس الامرية غير تمثل مفهومه في الذهن حتى يثبت له في نفس الامر حكم بخلاف الموجودات فان احكامها النفس الامرية ثابتة لها في صقع الحق ولو لم يكن ذهن في الوجود.

قوله : وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار يعنى ان العدم ثابت باعتبار انه متمثل في الذهن وقسيم للثابت اى غير ثابت باعتبار انه مرفوع عن الذهن هذا هو الظاهر من كلام المصنف والملائم لان يكون جواباً عن تلك الشبهة ويحتمل بعيداً ان يرجع ضمير هو الى عدم العدم يعنى ان عدم العدم ثابت باعتبار انه متصور وقسيم للثابت باعتبار انه سلب للثابت في الذهن وسلب الثابت قسيم للثابت والشارح العلامة ذهب في الشرح الى هذا الاحتمال.

قول الشارح : ويمكنه ان يقبسه الى جميع الماهيات . اى ويمكن العقل ان يضيف العدم المطلق الى جميع الماهيات ويقيده بكل ماهية والمراد بالماهية ما هو بالمعنى الاعم الشامل للواجب والممكن.

قوله : فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه . اى فيمكن العقل ان يلحظ العدم مضافاً الى نفسه ومقيداً بها.

قوله : ويكون ثابتاً باعتبار تصوره . يعنى ويكون رفع تلك الصورة اى صورة العدم ثابتاً باعتبار انه متصور.

قوله : يتصور . خبر لان اى ان رفع الثبوت يتصور.

قوله : لما ليس الخ . هذا الجار متعلق بـ يتصور يعنى يتصور الرفع مضافاً الى العدم الذي ليس بثابت ولا

متصور اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج بعد اضافة الرفع اليه

قوله : وهو ثابت باعتبار الخ . اى الرفع ثابت باعتبار انه متصور في الذهن

وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلب للعدم المتمثل الثابت في الذهن.

قوله : ولا استبعاد في ذلك . اى في ان يكون شيء قسما لشيء وقسيما له باعتبارين.

قوله : والحكم على رفع الثبوت المطلق الخ . اى على العدم المطلق اذ رفع الثبوت هو العدم والمطلق

نعت للرفع وهذا اشارة الى جواب تلك الشبهة.

قول المصنف : ولذا يقسم الموجود الخ . يعنى ولان العقل له ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود

الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه.

اعلم ان هذا أيضا جواب عن شبهة اوردت على قولهم : الموجود إما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه

وهى ان هذه القضية شرطية منفصلة والحكم بالانفصال بين شيئين يستلزم تصورهما وثبوتهما في الذهن فيلزم ان

يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه وهذا تناقض والجواب ان العقل حيث ان له ان يتصور عدم جميع الاشياء

فله ان يتصور عدم ما وجد فيه فصورة غير الثابت الحاصلة فيه قسم من الثابت باعتبار حصولها فيه وقسيم له اى

غير ثابتة فيه باعتبار انها مرفوعة عن الذهن لتصور العقل عدمها فهذه القسمة بعد تصور العقل عدم هذه الصورة

عن الذهن.

قول الشارح : هذا استدلال الخ . يعنى ان المصنف استدلال بهذه القسمة على ان العقل يتصور عدم جميع

الاشياء.

اقول : ظاهر كلام المصنف عكس ذلك لانه استدلال بتصور العقل عدم جميع الاشياء على هذه القسمة

لمكان اللام الداخلة على اسم الاشارة الى تصور العدم والعجب انه في بيانه جرى هذا المجرى.

قوله : فقد تصور الذهن الخ . جواب عن الشبهة.

قوله : من حيث انه سلب لما في الذهن . الحق ان يقال : من حيث انه مسلوب عن الذهن لتصور العقل

رفعه عن الذهن.

قول المصنف : واذا احكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها . يعنى اذا كان الموضوع والمحمول كلاهما من

الموجودات الخارجية.

اعلم ان القسمة بحسب التصوير الى الاربعة ولكن كون الموضوع من الامور الذهنية والمحمول من الامور الخارجية غير متحقق اصلا لان المحمول الموجود في الخارج يستدعى الموضوع الموجود فيه فلذا ذكر الشارح العلامة

**قوله : وجب التطابق فى صحيحه - اى وجب التطابق بين النسبة الذهنية والنسبة الخارجية فى صحيح الحكم وسيأتى المراد بالحكم قريبا وهذا مناط صحة القضية وصدقها اذا كان الحكم فيها بالامور الخارجية على الامور الخارجية وكون النسبة خارجية باعتبار وجود طرفيها فى الخارج.**

**قوله : والا فلا . اى وان لم يكن الحكم كذلك بان يكون من القسمين الاخيرين المذكورين فى كلام الشارح فلا يجب مطابقة النسبة الذهنية لما فى الخارج بل لا يمكن ذلك ويكون مناط الصحة والصدق مطابقتها لما فى نفس الامر .**

**قوله : باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر . اقول : هاهنا بحثان الاول : ما معنى نفس الامر؟ والثانى : ما معنى المطابقة لما فى نفس الامر؟**

اما نفس الامر : فمعناه ذات الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر من ان يدركه مدرك او بقام عليه برهان او يوجد فى ظرف فما يقع فى مدرك من المدارك ويتصور بألة من آلات التصور فاما ان يكون له نفسية غير حيثية كونه واقعا فى ذلك المدرك كقولنا : الجسم متشكل والانسان ممكن والامكان لازم للممكن والاربعة زوج فان تشكل الجسم وامكان الانسان ولزوم الامكان للممكن وزوجية الاربعة وامثالها من الواقعيات هى امور لها فى حدودها نفسيات يمكن ادراكها واقامة البرهان عليها واما ان لا يكون له نفسية غير تلك الحيثية كوجوب الانسان بالذات وزوجية الخمسة وعدم لزوم الامكان للممكن والعدم المطلق فانها ليس لها فى حدودها نفسيات ولا يمكن اقامة البرهان عليها ولا ادراكها من نفس الامر بل هى فى الذهن ليس الا بالفرض وبعبارة اخرى ان نفس الامر فى مقابل الفرض فان امكان الممكن وان كان يكون وجوده فى العقل بالاعتبار والانتزاع ولكن نفسيته اى ماهيته بالمعنى



الاعم في مرتبتها محفوظة بحفظ الحق ازلا وابدأ من دون ان يفرضه فافرض في صقع الفرض او يدركه مدرك بخلاف زوجية الخمسة ووجوب الانسان وامثالهما فانها ليست كذلك بل ليس لها نفسية الا مفروضيتها من فافرض في ذهنه ومصنوعيتها من شيطان المتخيلة فما كان له نفسية واقعية سواء كان من الموجودات الخارجية او الموجودات الذهنية بمعنى انه لم يكن له وجود الا ذهنا كالامكان والانسان والحيوان والنسبة بينهما فله حيثتان اذا وقع في ذهن من الازهان : حيثية النفس الامرية وحيثية كونه في الذهن كقولنا : الاربعة زوج بخلاف ما لم يكن له نفسية واقعية كقولنا : الخمسة زوج فانه ليس له إلا حيثية كونه مفروضا في الذهن فمعنى المطابقة لنفس الامر هو تطابق حيثيتين بان يكون ما في الذهن واجدا لهما كما في قولنا : الانسان ممكن والانسان جسم والامكان كيفية النسبة وعدم المطابقة فيما نحن فيه هو السلب بانتفاء الموضوع اى لم يكن له حيثتان حتى تتطابقا فقولنا : الانسان ممكن له نسبتان نسبة ذهنية ونسبة نفس الامرية واما قولنا : الانسان واجب بذاته فليس له الا نسبة ذهنية.

واعلم انه قد مضى منا في اواخر المسألة الثالثة ان الامر الذهني غير الامر الكائن في الذهن فان الاول اخص من الثاني فاذا تذكرت ذلك فالنسبة بين الامر الذهني وما له نفس الامر عموم من وجه اذ بعض الامور الذهنية ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة ووجوب الانسان وبعض ما له نفس الامر ليس من الامور الذهنية بل الخارجية كيباض الجسم وكل حقيقة في الخارج وبعض الامور الذهنية له نفس الامر كامكان الانسان ، والنسبة بين الامر الكائن في الذهن وما له نفس الامر عموم من وجه أيضا اذ بعض ما له نفس الامر لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب وبعض ما يقع في الذهن ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة وبعضه له نفس الامر كامكان الانسان ، والنسبة بين ما له نفس الامر والامر الخارجى عموم مطلق لان كل ما هو في الخارج فله نفس الامر وبعض ما له نفس الامر ليس في الخارج كالامور الاعتبارية ، واما النسبة بين الامر الذهني والخارجى فهى التباين الكلى لان الامر الذهني قد اخذ

في حده عدم وقوعه في الخارج ، واما النسبة بين الامر الكائن في الذهن والخارجي فعموم من وجه لان بعض الكائن في الذهن لا يكون في الخارج كالمواد الثلاث وسائر الامور الاعتبارية وبعض ما في الخارج لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب تعالى فانها لا تقع في مدرك من المدارك وبعض الكائن في الذهن يكون في الخارج كالانسان.

**تحقيق وتوضيح :** ان ما ذكر من معنى نفس الامر يرجع في الواجب الى حقيقته وفي الممكنات الى مرتبة ماهياتها بمعنى انها مع قطع النظر عن الوجودين لها تقرر ونفسية في مرتبة الماهية بخلاف زوجية الخمسة والعدم المطلق وقدم العالم مثلا فانها لا ماهية ولا نفسية لها الا بحسب وجوده في الذهن بالفرض ولا كلام لنا الآن في معنى تقرر الماهية فان الحكماء والمتكلمين والصوفية اختلفوا فيه فكل قوم ذهبوا الى مذهب وبالذى ذكرنا صرح صاحب الشوارق حيث قال : بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا فادراكنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج وليس الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك انتهى.

ثم يمكن ان يقال : ان لنفس الامر معنى اخر وهو الاحاطة العلمية الواجبية تعالى بالكائنات كما يقال : ان كذا كان في علم الله لان له حقيقة وكذا لم يكن في علم الله لانه ليست له حقيقة فنفس الامر هو عينية علمه تعالى بالكائنات فالنسبة الذهنية ان طابقت لما في علمه تعالى فصادقة وإلا فكاذبة.

لا يقال : ان الكواذب التي تقع في الازهان لا يمكن ان لا تكون في علمه تعالى لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين كاذبة كانت او صادقة لانا نقول : ان نفس الكواذب لا تكون في علمه تعالى بل الذي في علمه تعالى هو ان هذه الكاذبة في هذا الذهن وهذا لا يستلزم ان تكون نفس هذه الكاذبة في علمه تعالى لو لا هذا الذهن فيه فتامل.

ثم ان للعقل الفعال احاطة علمية بما دونه من الكائنات فيمكن ان يقال : ان نفس الامر بالنسبة إليها هو العقل الفعال من حيث انه محيط بما احاطة علمية فالنسبة

الذهنية ان طابقت لما فيه فصادقة والا فكاذبة وهذا المعنى انسب وأليق بكلام المصنف ; حيث قال : باعتبار المطابقة لما في نفس الامر ولم يقل : باعتبار المطابقة لنفس الامر لان هذه العبارة تفيد ان نفس الامر شيء وما فيها شيء اخر فيستقيم ان يقال : ان النسبة الذهنية مطابقة لما في نفس الامر بخلاف المعنى الاول فان النسبة الذهنية مطابقة لنفس الامر لا لما فيها اللهم الا ان يراد بنفس الامر جملة النفسيات الواقعية وبما في نفس الامر النسب النفس الامرية الواقعة في تلك الجملة ويصير تقدير كلام المصنف : باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية التي هي في ضمن جملة النفسيات الواقعية فيستقيم الكلام على المعنى الاول أيضا.

### وهاهنا اشكالات :

**الاول :** ان هذه الكلمة اى نفس الامر لا دلالة لها على العقل الفعال الاعلى وجه بعيد وهو ان يجعل الامر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والجواب ان اطلاق نفس الامر على العقل الفعال لعله اصطلاح بمناسبة ولا مشاحة فيه او يكون باعتبار ان منه فيضان كل حقيقة فيما دونه او باعتبار انه وعاء نفسيات الاشياء في مرتبة تقرر ماهياتها.

**الثاني :** ان المغايرة واجبة بين المطابق والمطابق وحيث ان مناط الصدق والصحة هو المطابقة لما في نفس الامر ونفس الامر هو العقل الفعال فنفس ما في العقل الفعال من الاحكام الثابتة فيه يتعذر ان يتصف بالصدق والصحة لعدم تحقق المغايرة المذكورة والجواب ان ما فيه مطابق لما في علم الله فيتم مناط الصحة والصدق مع ان الاتصاف بالصدق لا يتأتى حيث لا يتأتى الاتصاف بالكذب كعلم الله تعالى لانه الحق المحض.

**الثالث :** ما اورد الشارح العلامة على المصنف رحمه الله وهو ان الاحكام الكلية الكاذبة كالصادقة قد تمنحى عن الذهن ثم تعود وقد تمنحى ولا تعود والاول هو السهو لها والثاني هو النسيان لها وقال الحكماء : ان سر العود في صورة السهو ان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة يعيد الاحكام الكلية إليها بشرط بقاء استعدادها لها فاذا كان

العقل الفعال خزانة للاحكام الكلية مطلقا صوادفها وكواذبها وكان المطابق لما فيه صادقا كانت الاحكام الكاذبة الحاصلة في الذهن أيضا صادقة والجواب ان التصديق صفة تحصل للنفس بحصول صورة وقوع النسبة في الذهن بعد اقامة البرهان او شبهه بل ان شئت فقل : ان التصديق هو نفس تلك الصورة فاذا حصلت حصل التصديق فهو نوع من التصور فحصول التصديق بحصول التصورات الاربعة تصور الموضوع والمحمول والنسبة وتصور وقوع النسبة لا اقول تصور مفهوم الوقوع بل تحقق نفس وقوع النسبة في الذهن لكن هذه الاربعة لا تكفى في حصول التصديق كيفما حصلت بل لا بد لوقوع النسبة من اضافة ما وهى اضافة حصول وقوع النسبة من البرهان او شبهه لانها لو حصلت في ذهن من لم يقيم عنده البرهان او شبهه عليه لم يكن مصدقا ومدعنا بالنسبة فحصول التصديق بحصول هذه الاربعة لمن قام عنده البرهان او شبهه ، اذا تبين هذا فان العقل الفعال انما هو خزانة للتصورات الاربعة فقط اذا كان الحكم كاذبا لانه لم يقيم عنده برهان او شبهه بمعنى ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بذلك الحكم وبعبارة اخرى ان العقل الفعال لم يتحقق فيه نفس وقوع النسبة من جهة البرهان او شبهه بل تحقق فيه ان نفس وقوع النسبة متحققة في ذهن زيد مثلا نظير ما مر في جواب الاشكال المذكور قبل هذه الاشكالات فحينئذ نقول : ان كل مطابق لما في العقل الفعال لا يكون صادقا لان الصدق مشروط بالمطابقة وقيام البرهان القائم عند المصدق او شبهه عند العقل الفعال والبرهان على ذلك الحكم الكاذب مفقود عند العقل الفعال وكذا عند المصدق وهو لا يعلم وشبه البرهان أيضا مفقود عند العقل الفعال لانه ليس عنده خطأ وبطلان وان كان عند المصدق موجودا هذا.

ويمكن ان يقال في الجواب : ان العقل الفعال ليس خزانة للكواذب بل خزانتها جوهر شيطاني بل نفس الشيطان فانه يلقي الكواذب والباطيل في قلوب بني آدم ويحفظها ويعيدها إليها وللجواب الثاني شواهد من اخبار اهل البيت سلام الله عليهم.

قوله : لامكان تصور الكواذب . مراده التصور المطلق المحقق في ضمن

التصديق ولعله لما قلنا في الجواب عن الاشكال الثالث من ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بالكواذب عبر بهذا ولم يقل لامكان التصديق بالكواذب لان هذا التصديق لا يكون تصديقا في الواقع وهذا الكلام تليل لوجوب المطابقة لما في نفس الامر لانها لو لم تعتبر وليست المطابقة لما في الخارج فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية متحققة لكان كل نسبة ذهنية بالمعنى الاخص صحيحة صادقة والتالى باطل لوجود النسبة الذهنية الكاذبة كقولنا : الخمسة زوج بيان الملازمة ان مطابقة النسبة الذهنية ولا مطابقتها لا يمكن ان تعتبر وتقاسا الى نفسها ولا الى النسبة الخارجية لانها فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية منتفية لانتفاء الطرفين في الخارج ولا الى النسبة اللفظية لانها كما يأتى قريبا هيئة القضية الملفوظة وهى حاكية عنها فلا يدل تطابقهما على الصحة الواقعية ولا عدم تطابقهما على اللاصحة فلو لم تعتبر المطابقة واللامطابقة الى ما في نفس الامر لم يكن في البين شيء تعتبر بالنسبة إليه حتى يميز بين كاذبتها وصادقتها فلم يبق فرق بينهما ولا يمكن ان يقال هذه كاذبة وتلك صادقة فلا بد من الحكم بصدق جميعها لحصولها في الذهن.

**قول الشارح : الاحكام الذهنية قد تؤخذ الخ . اعلم ان النسبة اما لفظية وهى هيئة القضية الملفوظة واما نفس الامرية وهى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذلك الثبوت في نفس الامر وقد مر في بيان معنى نفس الامر ان الامور التى ليست بفرض الفراضين سواء كانت من الموجودات الخارجية أم من الموجودات الذهنية لها واقعيات ونفسيات في حدود انفسها في صقع الحق فاذا كان بعضها محمولا على بعض تحقق بينهما ثبوت نفس الامرى هو النسبة النفس الامرية ثم اذا خرجت تلك الامور الى هذا الوجود فان كانت المحمولات والموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية وان كانت المحمولات فقط او كلاهما من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية فالنسبة الخارجية هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج والنسبة الذهنية هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن وهذه هى النسبة الذهنية بالمعنى الاخص وهانها نسبة ذهنية بالمعنى الاعم**

هى النسبة الواقعة بين الطرفين المتصورين اعنى الطرفين الذين تعلق بهما التصور سواء كان لهما او لاحدهما وجود فى الخارج أم لا والعموم والخصوص بينهما نظير العموم والخصوص بين الامر الذهنى والامر الكائن فى الذهن كما مر فى اواخر المسألة الثالثة وحيث لم يكن النسبة النفس الامرية دائرة على السنة الباحثين لقللة الاحتياج إليها فى المباحث العلمية رفضوا ذكرها من جملة النسب وعدوا النسب ثلاثا : اللفظية والذهنية بالمعنى الاعم والخارجية.

اذا علمت هذا فتفسير كلام المصنف : انه اذا تعلق الحكم اى التصديق الذهنى بالنسبة الذهنية بالمعنى الاعم فاذا كان طرفا النسبة من الموجودات الخارجية فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة الخارجية واذا لم يكن طرفاها كذلك فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة النفس الامرية لا النسبة الخارجية لانها مفقودة فى مفروض الكلام لانها تستدعى وجود الطرفين فى الخارج والمفروض خلافه ولا النسبة الذهنية لان النسبة الواقعة بين الطرفين فى مفروض الكلام هى نفس النسبة الذهنية ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه لاستدعاء التطابق تغاير المتطابقين ولا النسبة اللفظية لما مر فى الحاشية السابقة فلم يبق الا المطابقة للنسبة النفس الامرية ليمتاز الصادقة من الكاذبة فلو لم يعتبر هذه المطابقة لانتفى الامتياز بين الصادقة والكاذبة لانتفاء مناط الصدق والكذب فلا بد حينئذ من الحكم بصدق جميعها لحصولها فى الذهن فثبوت الكواذب وامتيازها عن الصوادق يدل على اعتبار مطابقة النسبة الذهنية بالمعنى الاخص لشيء وليس هو الا ما فى نفس الامر اى النسبة النفس الامرية.

ثم ان كلا من هذه النسب الاربع لها حكم وهو التصديق المتعلق بها فى الموجبات وبعدمها فى السوالب والتصديق بالنسبة اللفظية هو ما يقع فى نفس السامع باعتبار دلالة اللفظ وفهمه المعنى منه فان من يسمع قولنا : العالم حادث مع قطع النظر عن اعتقاده بكون العالم حادثا او قديما يصدق بثبوت الحدوث للعالم من حيث دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه وبعبارة اخرى انه يصدق ان هذا اللفظ دال على هذا المعنى وهو من فهمه منه ولو كان هو معتقدا بقدم العالم ومصدق هذا التصديق كل عارف

بأوضاع الالفاظ والهيئات اللفظية ويقال لهذا التصديق : الحكم الخبرى اللفظى المقابل للحكم الذهني الحقيقي نظير الطلب الانشائي المقابل للطلب الحقيقي ، والتصديق بالنسبة الذهنية هو ما يقع في الذهن من الاعتقاد والاذعان بها ومصداق هذا التصديق كل من يقوم عنده البرهان او شبهه على وقوع النسبة او لا وقوعها ويقال له الحكم الذهني الحقيقي والمراد به الذهني بالمعنى الاعم الشامل للحكم المتعلق بالنسبة التي طرفاها موجودان في الخارج والحكم المتعلق بالنسبة التي طرفاها ليسا كذلك ، والتصديق بالنسبة الخارجية والنسبة النفس الامرية هو علم الحق واهله ومصداقه الحق واهله ويقال لهما الحكم الخارجى والحكم النفس الامرية.

ثم ان كلا من هذه النسب الاربعة يقال لها النسبة الحكمية باعتبار تعلق حكمها بها ويقال له الحكم أيضا بالاشترك او المجاز ويتصف كل منها بما اتصف به الحكم بالمعنى الاول الا ان النسبة الحكمية في اصطلاح القوم هي النسبة الذهنية فقط باعتبار تعلق الحكم بها ولم يشيروا الى احوال النسب الثلاث الباقية ، ومراد الشارح بالاحكام الذهنية هاهنا هي النسب الذهنية بالمعنى الاعم.

قوله : لان الذهن قد يتصور الكواذب الخ . هذا التعليل محتاج الى زيادة بيان قد ذكرتها في موضعين مما سلف فراجع.

قوله : فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته الخ . اى فلو كان صدق التصديق باعتبار مطابقته لما في الذهن من النسبة الذهنية لكان التصديق بوجوب الانسان صادقا لان له اى لما في الذهن من النسبة الذهنية صورة ذهنية مطابقة لهذا التصديق.

اقول : قد عرفت ان النسبة الذهنية بالمعنى الاخص بعد ان ثبت امتناع مطابقتها للنسبة الخارجية وللنسبة اللفظية ولنفسها لو لم تعتبر مطابقتها للنسبة النفس الامرية لم يعقل مطابقتها لشيء اخر فالكواذب منها حيث لا تطابق ما في نفس الامر فلا يعقل فرض مطابقتها لشيء آخر وليس في كلام المصنف دلالة على مطابقتها لشيء ، ولزوم صدقها انما هو من جهة انتفاء مناط الصدق والكذب فيها ، وعدم امتيازها عن الصواب

لو لم يعتبر مطابقتها لما في نفس الامر ، وحصولها في الذهن كما مر مشروحا فما تكلفه الشارح ؛ من فرض المطابقة بين النسبة الكاذبة وبين التصديق المتعلق بما ليس بمكان من الحسن ، فاغتنم ما تلوته عليك وان طال الكلام في هذا المقام.

**قوله : ان الصادق في الاحكام الذهنية . اى النسب الذهنية بالمعنى الاخص .**

**تنبيهان :** الاول : انه قد مر في ضمن الامثلة المثال بالعدم المطلق لما ليس له نفسية غير وجوده في الذهن فرضا واما ليس له نفسية غير ذلك فهو ظاهر واما حصوله في الذهن بالفرض لا بحسب الواقع فلان الموجود في الذهن اما له وجود في الخارج بنفسه كالماء واما منشأ انتزاعه واعتباره وجود في الخارج كالوجود العام وامكان الانسان واما لا ذاك ولا ذاك كالعدم المطلق ووجوب الانسان بالذات فان الاول والثاني ليس وجودهما في الذهن بحسب الفرض اذ يقعان في الذهن ووقوعهما فيه هو وجودهما فيه بخلاف الثالث فان العقل لا بد له بمعونة المتخيلة من اعمال في تقرر ماهيته في الذهن حتى يتقرر فيه ويتصف بالوجود واتصافه بالوجود انما هو بعد فرض العقل ماهيته وقد يقال لهذا القسم من الامور الذهنية الاعتباريات المحضة واما تطبيق هذا المعنى على العدم فان الذهن يتصور الوجود ثم العقل يعمل اعمالا ويفرض لهذا الوجود المتصور ليسية فينتقش في الذهن مفهوم العدم فلذا قالوا : ان العدم هو سلب الوجود فحصول العدم في الذهن ليس الا بعد فرض اللىسية للوجود.

**الثاني :** قد مر ان الامور الخارجية أيضا لها نفس الامر بل بطريق اولي فيمكن ان يقال : ان صدق الحكم فيما اذا كان بالامور الخارجية على الامور الخارجية أيضا يكون باعتبار المطابقة لما في نفس الامر الا ان المصنف كغيره اخذ التطابق بين النسبة الذهنية والنسبة الخارجية في هذا القسم لان النسبة الخارجية اظهر من النسبة النفس الامرية.

**قوله : فان السهو الخ .** في عبارته اضطراب ، وحاصل الكلام ان السهو في المحسوسات والمعقولات هو زوال الصورة عن المدرك وبقائها في الحافظ واما النسيان ففي المحسوسات هو زوال الصورة عنهما واما في المعقولات فهو زوال الصورة



عن المدرك وزوال استعداداه لان يعيدها إليه الحافظ الذي هو العقل الفعال لان الصورة المعقولة لا تنمحي عنه ولا فرق في ذلك بين الصور المعقولة الكاذبة والصادقة.

قوله : والنسيان هو زوالها . يمكن رفع اضطراب العبارة بارتكاب الاستخدام في هذا الضمير المجرور بان يعود الى الصورة لا الى الصورة المعقولة ويراد بها الصورة المحسوسة وتقدير الكلام : والنسيان في المحسوسات هو زوال الصورة المحسوسة عن المدرك والحافظ معا

قوله : بزوال المفيد الخ . يعنى بزوال المعرف في التصورات وزوال صورة البرهان والدليل وشبهه في التصديقات فان مفيد العلم في الاول هو المعرف وفي الثاني هو البرهان والدليل وشبهه

### المسألة الثامنة والثلاثون

( في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات واحكامه )

قول المصنف : ثم الوجود والعدم الخ . قد مضى هذا من المصنف ; في المسألة الثانية والعشرين ولكنه اتى بها ثانيا مقدمة لمسألة الحمل .

قوله : والحمل يستدعى . الحمل اما غير مفيد وهو حمل احد المترادفين على الاخر واما مفيد ، والحمل المفيد اما سلبي واما ايجابي والايجابي اما اولى ذاتى واما شايع صناعى وأيضا الحمل اما بالاشتقاق وهو حمل ما لا يحمل على الموضوع الا بان يصاغ منه لفظ يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود كحمل الكتابة والعلم والضحك على الانسان فانها لا تحمل على الانسان الا بعد ان يشتق منه اسم فاعل او مفعول او غيرهما يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود واما بالمواطاة وهو حمل الذاتيات كحمل الحيوان على الانسان والعرضيات كحمل الكاتب والضاحك والعالم والمعلوم عليه ، وقول بعض في بعض الكتب : ان الحمل بالاشتقاق كحمل الكاتب على الانسان خطأ نشأ من عدم الاطلاع على ما في كتب اصحاب علم الميزان كشرح المطالع وغيره من اصطلاحهم في ذلك فالكاتب في قولنا : الانسان

كاتب محمول عليه بالمواطاة والكتابة محمول عليه بالاشتقاق ، والمراد بالحمل في كلام المصنف هو الايجابي بالمواطاة لان السلبى لا يستدعى اتحادا والمحمول بالاشتقاق اجنبى عن الموضوع الا ان يشتق منه اسم ويحمل ويصير بالمواطاة.

**قول الشارح فلسنا نعنى به الخ .** اى لا نعنى به ان الموضوع هو المحمول من جميع الجهات لان الاتحاد من جميع الجهات ينافى الحمل لانه يستدعى تغايرا من جهة المفهوم بين الموضوع والمحمول فلو لم يكن بينهما هذا التغاير لكان من قبيل حمل احد المترادفين على الاخر وهو ليس بمفيد كما مر وكلامنا فى المفيد.

**قوله : ولا نعنى به الخ .** اى لا نعنى به ان الموضوع شيء والمحمول شيء آخر بل معنى الحمل ان الذات التى يصدق عليه عنوان الموضوع يصدق عليه عنوان المحمول والحاصل ان فى الحمل الايجابى شيئا واحدا له عنوانان يوضع احدهما ويحمل على معنونه الاخر.

**قول المصنف والتغاير لا يستدعى الخ .** جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى مطلقا ، تقريرها : ان الحمل الايجابى محال لانه يستدعى التغاير كما مر والتغاير يستدعى قيام المحمول بالموضوع اذ مع التغاير لو لا القيام لم يكن بين الطرفين مناسبة ليكونا مرتبطين ويتحقق الحمل فاذا وجب القيام فاما ان يكون الموضوع متصفا بوجود القائم فهذا اجتماع المثليين او متصفا بعدم القائم فهذا اجتماع النقيضين وكلاهما محالان ، والجواب : ان الحمل الايجابى لا يستدعى قيام المحمول بالموضوع على سبيل الكلية لان منه ما لا يكون كذلك كحمل الحيوان على الانسان وما يكون منه كذلك كحمل الكاتب عليه لا يجب اعتبار وجود القائم او عدمه فى الموضوع بل يكفى عدم اعتباره كما هو شان كل موضوع بالنسبة الى محموله فانه يؤخذ لا بشرط من وجوده وعدمه.

**قوله : واثبات الوجود الخ .** جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى اذا كان المحمول نفس الوجود ، تقريرها : ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له والحكماء اطبقوا على هذه القاعدة فحمل الوجود على الماهية واثباته لها يستلزم ثبوتها فيلزم

وجودها قبل وجودها وهكذا الكلام في الوجود السابق فيتسلسل ، والجواب : ان الماهية لدى الحمل موجودة في الذهن لان الوجود عرض ذهني لا خارجي كالسواد فيستدعي وجودها في الذهن فهي موجودة فيه حال الحمل ولكن العقل لا يلاحظها موجودة بل من حيث هي هي فلا يلزم وجودها في الخارج ولا التسلسل.

قول الشارح : فيما حققناه أولا . في اواخر المسألة الثالثة.

قول المصنف : وسلبه عنها الخ . جواب شبهة اوردت على القضايا السالبة

قوله : وثبوتها في الذهن الخ . اي وثبوت الماهية في الذهن وان كان لازما لسلب الوجود عنه لانها ما لم تتصور لم يمكن حمل شيء عليها ولا سلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطا بمعنى ان يكون من شرط سلب الوجود عنها ان يلاحظها العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملاحظ للعقل حال الحمل.

قول الشارح : وثابتة في نفسها . اي في الخارج.

قوله : بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية . عن الخارج.

قوله : فان استحقاق بعض المعاني الخ . كحمل الوجود على الواجب فانه اولى من حمله على الممكن وكحمل العلم على المعلم فانه اولى من حمله على المتعلم وكحمل التناهي على الخط والسطح فانه اقدم من حمله على الجسم.

قوله : وكذا الوضع . كوضع الماء لحمل الميعان عليه فانه اولى من وضع العسل مثلا لحمله عليه.

### المسألة التاسعة والثلاثون

( في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض )

قول المصنف : ثم الموجود الخ . اعلم ان العرضيات الصادقة على موضوعاتها كالعالم والممكن موجودات بالعرض والتبع سواء كان ذلك العرض من المتاصلات الخارجية كالعلم او من الاعتباريات الذهنيات كالامكان الا ان الاول موجود

بالعرض والتبع في الخارج والثاني موجود بالعرض والتبع في الذهن.

بيان ذلك ؛ انا اذا قلنا : زيد عالم مثلا حيث يكون الحمل بحسب الخارج بمعنى ان الحكم بالامر الخارجى على الامر الخارجى فليس في الخارج عند التحليل الا ذات زيد وذات العلم قام الثاني بالاول والعقل ينتزع من المجموع اى ذات زيد وذات العلم وقيام الثاني بالاول مفهوم العالم فليس في الخارج بإزاء هذا المفهوم شيء مستقل بالوجود فزيد والعلم موجودان في الخارج أولا وبالذات والاستقلال والعالم موجود في الخارج ثانيا وبالعرض وتبعاً لزيد والعلم وان كان مفهوم العالم موجوداً ذهنياً مستقلاً. وانما قلنا : ان العالم موجود بالعرض في الخارج لان متبوعه اعنى زيدا والعلم موجود بالذات في الخارج واما مثل الممكن حيث يكون جزء من متبوعه اى الامكان امرا ذهنياً يصير متبوعه ذهنياً فهو موجود ذهنياً بالعرض وكذا فيما اذا كان كلاً جزئياً متبوعه ذهنياً كاللازم التابع للامكان واللزوم في قولنا : الامكان لازم للماهية.

ان قلت : كيف يكون الممكن مثلاً موجوداً ذهنياً بالعرض مع ان كل ما يقع في الذهن موجود مستقلاً بحسب الذهن فهو ان كان موجوداً بالعرض فباعتبار الخارج ، قلت : انه موجود ذهنياً بالعرض لان متبوعه اعنى مجموع الانسان والامكان لا يكون الا في الذهن ، نعم له حيثيتان : حيثية انه لا يحصل في الذهن الا تبعاً لحصول متبوعه فهو بهذه حيثية موجود ذهنياً بالعرض والتبع وحيثية نفس حصوله في الذهن اى تصور العقل اياه مع قطع النظر عن متبوعه فهو بهذه حيثية موجود ذهنياً مستقلاً.

ان قلت : كيف يكون العالم والممكن من الموجودات بالعرض والتبع مع ان لهما مصاديق في الخارج ، قلت : ان مفهوم العالم ومفهوم الممكن ليس لهما مصادق في الخارج اصالة واستقلالاً اذ لو كان كذلك لزم ان يكون في الخارج زيد وعلم وعالم وليس كذلك بالضرورة اذ ليس في الخارج الا زيد وعلم ، نعم بعد ان اعتبر قيام احدهما بالآخر في الخارج يتحقق في الخارج مركب هو مصادق العالم فمصادق

العالم انما تحقق في الخارج بعد الاعتبار وهذا هو المصدق التبعي وبالعرض وكذا الممكن الا انه يعتبر قيام الامكان بالانسان في الذهن هذا بيان العرضيات

واما الذاتيات اى الكليات الطبيعية فهى موجودات بالعرض والتبع أيضا لوجود الاشخاص لا انها موجودة بالذات والاستقلال في الخارج لان من المعلوم انه ليس لزيد الذي هو شخص من الانسان وجود بالذات في الخارج ولطبيعي الانسان وجود اخر بالذات فيه غير وجود الشخص بل هاهنا وجود واحد للشخص بالذات ولطبيعي الانسان بالعرض والتبع ، نعم له وجود بالذات ذهنيا اذا وقع فيه كما قلنا في مفهوم العالم ، مع انه لو كان له وجود في الخارج بالذات وللطبيعي وجود اخر لم يحمل عليه لوجوب الاتحاد من جهة الوجود بين الموضوع والمحمول كما مر في المسألة السابقة واني احسب حسبنا قريبا من العلم ان النافين لوجود الطبيعي في الخارج على انه غير موجود فيه بالذات والاصالة وعلى هذا فالنزاع لفظي لان النافين ينفون الوجود بالذات والمثبتين يثبتونه بالعرض فمن المثبتين ان وجد من يثبت بالذات فهو على ضلال بعيد لما عرفت ، الا ان الظاهر من استدلال بعض القائلين بوجود الطبيعي في الخارج انه موجود مستقل فيه حيث قال : ان الطبيعي جزء من الشخص والشخص موجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج لكنه خطأ لان الطبيعي ليس جزء خارجيا بل هو جزء عند تحليل العقل كما نبه عليه شارح المطالع مفصلا.

واما الامور الاعتبارية كالامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وكذا اعدام الملكات كالعنى والجهل فهى موجودات بالعرض أيضا كما مثل به الشارح العلامة ؛ وهى كالعرضيات ينظر الى متبوعاتها فان ايا منها موجود خارجي فتابعه موجود خارجي بالعرض وايا منها موجود ذهني فتابعه موجود ذهني بالعرض . والحاصل ان الذاتيات والعرضيات وكذا الاعتباريات واعدام الملكات كلها موجودات بالعرض الا ان بينهما فرقا هو ان الذاتيات والعرضيات تحمل على الموضوعات واما الاعتباريات واعدام الملكات لا تحمل الا بعد الاشتقاق .

تنبيه : يمكن ان يكون مفهوم تابعا لشيء ومتبوعا لآخر كالامكان فانه تابع

للماهية وجزء متنوع لمفهوم الممكن كما مر.

تنبيه آخر : قد ظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون شيء واحد موجودا ذهنيا بالذات وموجودا خارجيا



بقوله : واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازى . علاقة المجاز هي الدلالة فانه يطلق على لفظ زيد انه زيد باعتبار انه دال عليه وكذلك نقش زيد ، والفرق بين الموجود بالعرض والموجود المجازى ان الاول موجود بنفس الوجود المنسوب الى المتبوع كالانسان فانه موجود بنفس الوجود المنسوب الى الشخص واما الموجود المجازى فانه موجود بغير الوجود الذي تجوز عنه كزيد مثلا فانه موجود بوجود وما تجوز عنه كلفظه او نقشه موجود بوجود آخر.

ثم ان في كلام الشارح ; كبعض كتب المصنف ; ان هذه الاربعة من حيث الدلالة مترتبة بمعنى ان الكتابة دالة على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على الخارج ، وفيه بحث هو ان الكتابة لها حثيتان حثية الدلالة وحثية التبعية للفظ في الدلالة فهي من الحثية الاولى في عرض العبارة تدل على ما في الذهن ومن الحثية الثانية في طولها تدل عليها أولا ثم بتبعها تدل على ما في الذهن ، توضيح ذلك : ان الاصل في الدلالة على ما في الاذهان والذي وضع أولا لذلك هو اللفظ ثم العقلاء راوا ان ذلك لا ينفع من كان غائبا بعيدا فوضعوا الكتابة مطابقة للعبارة لينتفع الغائب كما ينتفع الحاضر المشافه فاذا لوحظ هذا التفرع والتبعية للكتابة عند النظر فيها للاطلاع على المعنى فهي في طول العبارة تدل عليها ثم بواسطتها تدل على ما في الذهن واما اذا لم يلاحظ فهي في عرض العبارة تدل عليه بلا واسطة فيها.

### المسألة الاربعون

( في ان المعدوم لا يعاد )

قول المصنف : والمعدوم لا يعاد . معنى اعادة المعدوم هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم

بكلية في زمان ثان ثم وجد بجميع خصوصياته التي

كانت له في الزمان الاول في زمان ثالث وهذا المعنى هو الذي ادعاه الحكماء وكثير من المتكلمين امتناعه وقوم آخرون منهم قالوا بجوازه زعما منهم ان المعاد الجسماني متوقف عليه وليس كذلك لما يأتي في مبحث المعاد إن شاء الله تعالى .

**قوله : لامتناع الاشارة الخ .** هذا قياس اقتراني صورته : المعدوم يمتنع الاشارة إليه لان الاشارة انما هي الى الامر الموجود المتميز عن غيره وما يمتنع الاشارة إليه لا يصح ان يحكم عليه بشيء لان الحكم يستدعى الاشارة الى المحكوم عليه فالمعدوم لا يصح عليه الحكم بشيء فلا يمكن ان يحكم عليه بانه يمكن ان يعود .  
ان قلت : أولا ان الصغرى ممنوعة لان المعدوم في الخارج لا يمتنع الاشارة إليه مطلقا لجواز الاشارة العقلية إليه وهذا يكفي في صحة الحكم .

وثانيا ان القوم نوقضوا بالكبرى بانها لو كانت صحيحة فليس لهم ان يحكموا على المعدوم بامتناع العود ويقولوا : المعدوم لا يعاد .

وثالثا لو قطع النظر عن الاشكالين فغاية هذا الدليل امتناع الحكم عليه بصحة العود ولا يستلزم ذلك امتناع العود في الواقع لان امتناع الحكم كما ذكر في الاستدلال لاجل امتناع الاشارة الى الموضوع .  
قلت : هذه الاشكالات التي تسلم الشارح العلامة اولها وثانيها دعت صاحب الشوارق الى صرف ظاهر كلام المصنف الى غيره مما ذكر في كتابه فليراجع الطالب وعسى ان يكون قد ترك الحكيم السبزواري ; ذكر هذا الدليل لذلك .

**قول الشارح : وهذا ينتقض الخ .** اشارة الى الاشكال الثاني .

**قوله : والتحقيق هنا ان الحكم الخ .** اشارة الى الاشكال الاول .

**قوله : هو المبتدأ بعينه .** اي الموجود المفروض في الزمان الاول .

**قوله : وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .** اي مستحيل لان فرض الموجود في الزمان الثالث ذلك الموجود في الزمان الاول بعينه حتى يصدق الاعادة يستلزم كونهما شيئا واحدا وتخلل العدم يخرج عن الوحدة ويصيره اثنين وكل اثنين يكون كل منهما غير الاخر فلا يكون هو ذاك بعينه فلم يتحقق الاعادة

بل وجد في الزمان الثالث شيء غير ما كان موجودا في الزمان الاول والحاصل ان الاعادة يستلزم ان يكون الواحد من حيث هو واحد اثنين وهو مستحيل فهي مستحيلة.

قوله : لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ . المراد بالمبتدأ هاهنا المستأنف اى الذي فرض ان يوجد في الزمان الثالث ابتداء لا بالاعادة.

قوله : فانا اذا فرضنا الخ . في التقرير خلل لان فرض السوادين الموجودين معاينا في فرض وحدة المحل لان فرض وحدة المحل يخرجهما عن اثنين لامتناع اجتماع المثليين في محل واحد.

وحق التقرير ان يقال : انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا على التعاقب في محل واحد كان فيه سواد فانعدم لم يكن بينهما فرق في ان يكون احدهما المعين معادا والاخر مستأنفا دون العكس ولم يكن نسبة احدهما الى السواد السابق اولى من نسبة الاخر إليه لانهما من جهة الماهية والمحل وغيرهما واحد بالفرض وسبق احدهما على الاخر في الوجود لا يقتضي اولوية النسبة.

قوله : الا ان احدهما الخ . يعنى بحسب الفرض على القول بجواز الاعادة.

قوله : لم يسبق عدمه وجوده . اى العدم المتخلل بين الوجودين.

قوله : لكن هذا الفرق باطل الخ . اى ليس للقائق بالجواز ان يدعى هذا الفرق الا على القول بثبوت

الماهيات في العدم كما عليه جماعة من المعتزلة ولكن هذا القول باطل لما قد مر في المسألة الحادية عشرة.

بيان ذلك : انا اذا قلنا : ان للماهية ثبوتا غير الوجود في حال العدم امكن ان نفرق ونميز بين السواد المعاد وبين المستأنف بان يكون المعاد هو الموجود الذي عدمه وبقيت ماهيته ثابتة ثم قبلت الوجود ثانيا والمستأنف هو ماهية السواد التي قبلت الوجود ابتداء والحاصل ان الاعادة ينافي الانعدام بالكلية واما اذا بقى من الموجود الاول شيء امكن تصور الاعادة كالجسم اذا كان ابيض ثم زال عنه البياض في الزمان الثاني ثم عرض عليه البياض في الزمان الثالث امكن ان يقال : ان هذا الابيض هو ذاك الابيض الاول فاذا كان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة البياض الى الجسم امكن



ان يقال : ان هذا الموجود هو ذلك الموجود الاول لبقاء ماهيته لكن هذا القول باطل فهذا الفرق منتف. قوله : فيكون المبتدأ معادا. المراد بالمبتدأ هاهنا الموجود في الزمان الاول.

### المسألة الحادية والاربعون

( في قسمة الموجود الى الواجب والممكن )

قول الشارح : المسألة الحادية والاربعون. ان صاحب الشوارق عد هذه المسألة والتي بعدها مسألة واحدة وقال : هي في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا كالبحث عن اقسام الجواهر والاعراض الممكنة فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث. قوله : من حيث هو وجود مطلق. يعنى مع التقييد بقييد الاطلاق فان هذا القيد يمنعه من التقييد بالوجوب او الامكان فلا ينقسم. قوله : بل يؤخذ الشيء الخ. اى يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التي باضافة كل منها يصير قسما.

### المسألة الثانية والاربعون

( في البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن )

قول الشارح : في البحث عن الامكان. قد مر في كلام صاحب الشوارق ان في هذه المسألة يبحث عن الممكن من حيث هو ممكن لا عن نفس الامكان فانه قد مضى في المباحث السالفة ولعل الشارح العلامة ; اراد من الامكان ذلك ولا يخفى ان ثلثي الاحكام الثلاثة المذكورة في هذه المسألة حكم لنفس الامكان.

قوله : وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما . يعنى ان الحكم الّذي يلاحظ الوجود او العدم لموضوعه هو حكم بالوجود كقولنا : الانسان موجود او بالعدم كقولنا : العنقاء معدوم او حكم بما يشترط فيه الوجود كقولنا : الانسان كاتب او العدم كقولنا : الانسان ليس بطائر فان الكتابة والطيران فى هاتين القضيتين

يضاف إليهما الوجود والعدم اى الحكم فيهما بوجود الكتابة وعدم الطيران على الموضوع

ان قلت ان الموضوع يجب ان يكون لا بشرط بالنسبة الى المحمول مطلقا لان اشتراط الموضوع بوجود المحمول يستلزم اجتماع المثليين وبعدهم يستلزم التناقض فكيف قول الشارح العلامة ؛ : ان الموضوع اذا كان محموله الوجود او العدم او ما يشترط فيه احدهما لوحظ فيه احدهما ، قلت : مراده باللحاظ لحاظه فى ظرف الواقع بمعنى ان المحمول اذا كان من صفات نفس الماهية كالامكان لم يحتج الموضوع فى اتصافه بتلك الصفة الى الوجود او العدم واما اذا كان من الصفات التى لا تكون للماهية الا فى ظرف وجودها او عدمها فلا بد ان يتصف الموضوع به فى الواقع واما بحسب الذهن فالموضوع لا يلاحظ له من المحمول شيء .

قوله : وذلك لان القسم . اشارة الى اندفاع السؤال المذكور فى كلامه .

قول المصنف : ثم الامكان قد يكون آلة الخ . اعلم ان فى الاشياء ما يكون آلة لغيره والآلة هى ما يقع به التأثير من دون ان يكون واسطة فيه او ما يتعرف به المدرك حال مدركه ذاتا او صفة والاول كالقدوم والمرأة والثانى كالصور الواقعة من الاشياء فى النفس والثالث كالمعانى النسبية ، ومن خصوصيات الآلة مطلقا انها غير ملحوظة بذاتها ما دامت آلة اى ما دام الفاعل يفعل بها او المدرك يتعرف بها حال المدرك ، وان كان من شأنها ان تلاحظ بنفسها وهى حينئذ لا تكون آلة بالفعل ، ومن خصوصياتها أيضا ان الفاعل او المدرك لا يقدر ان يحكم عليها ما دامت آلة بحكم من احكامها من انها جوهر او عرض ، اصيل او اعتبارى ، موجود بالذات او بالعرض ، جسم او غير جسم ، على اى شكل من الاشكال او على اى وصف من الاوصاف وغيرها من الاحكام لان

المحكوم عليه باى حكم كان يجب ان يكون ملحوظا بنفسه.

ثم ان كان معنى من المعانى كالامكان آلة لتعرف حال من احوال شيء حيث يكون آلة لتعرف حال  
الماهية بالنسبة الى الوجود وكالاتيها والانتهاى حيث يكونان التين لتعرف حال السير مثلا وكالظرفية حيث تكون  
آلة لتعرف ما وقع فيه شيء وكالعلية حيث تكون آلة لتعرف ما صدر منه شيء فهو ما دام آلة حيث لا يكون  
ملحوظا بنفسه بل بالتبع ولا يمكن ان يحكم عليه بشيء من الاحكام يكون من المعانى الحرفية فالمعنى الحرفى هو  
المعنى الاسمى اذا صار آلة وملحوظا تبعا لتعرف حال المتبوع ، ولصاحب الشوارق فى هذا المقام تفصيل يزيد لهذا  
المطلب توضيحا.

وايراد المصنف هذا الكلام لدفع اشكال اورد على اتصاف الماهية بالامكان وهو ان الماهية لو اتصفت  
بالامكان لا تصف الامكان بالوجوب ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكان ذلك الوجوب  
متصفا بوجوب اخر وهكذا ويلزم التسلسل فى الوجوبات وهو باطل وملزومه الذى هو اتصاف الماهية بالامكان  
باطل أيضا ، والجواب كما بين الشارح العلامة ؛ ان الامكان حين كونه ملحوظا تبعا وآلة لتعرف حال الماهية لا  
يكون محكوما وموصوفا بالوجوب ولا غيره من الاوصاف والاحكام فلا يلزم التسلسل وحين كونه ملحوظا بذاته  
يكون متصفا بالوجوب للماهية وبالامكان فى نفسه وبغيرهما من احكامه ولكن هذا الوجوب ليس متصفا  
ومحكوما بوجوب آخر لانه غير ملحوظ بذاته أيضا فاذا لوحظ بنفسه يكون له وجوب آخر وهكذا فيتسلسل  
لكن هذا ينقطع حين لا يكون احد الوجوبات الواقعة فى السلسلة ملحوظا بذاته.

قول الشارح : ولا ينظر فيه من حيث ينظر الخ . عطف على قوله : آلة للتعقل

قوله : فيما هو آلة لتعقله . الضمير المرفوع يرجع الى الشيء والضمير المجرور يرجع الى الموصول .

قوله : بل انما ينظر به . اى انما ينظر به فيما هو آلة لتعقله .

قوله : فالامكان من حيث هو امكان . يعنى من حيث هو امكان للماهية وآلة

قوله : لا يكون حينئذ امكانا . اى لا يكون امكانا للماهية وآلة لتعرف حالها .

قوله : وهكذا جميع الاعتبارات العقلية . قال صاحب الشوارق فى توضيح هذا المطلب : وهذا الشك مع جوابه يجريان فى جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انقرض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذلك لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات وإلا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظته العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للزوم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فى الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار .

ثم قال : اعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما فى نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول فى ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه انتهى .

ومراد به بالحمل حيثية اتصاف الموضوع بالمحمول لا عروضه عليه فان العروض فى ظرف يستلزم وجود المعارض فيه كما عرفت فى اخر المسألة الثالثة وقوله : ليس انه باختراع العقل اى ليس من الفرضيات الوهمية والمخترعات العقلية بمعونة التخيل التى ليس لها فى الخارج حقيقة ولا منشأ لانتزاعها واعتبارها بل له منشأ الانتزاع والاعتبار فى الخارج وقد مر فى احد التنبيهين المذكورين فى اواخر المسألة السابعة والثلاثين ما يوضح ذلك .

فان قلت : كيف يكون الامكان مثلا آلة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود وكذا كيف يكون الصورة الذهنية آلة للملاحظة ذى الصورة والآلة لا بدّ ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك حتى بما يفعل الفاعل ويدرك المدرك مع ان الامكان متأخر في الواقع وللحافظ عن الماهية لانه منتزع منها والصورة الذهنية أيضا متأخرة عن ذى الصورة لانها مأخوذة منه وليعتبر ذلك بالمنشار فان النجار اذا اراد نشر خشب التفت أولا إليه ثم يتوجه الى الخشب فيأخذ في نشره.

وأیضا كيف يكون الامكان آلة لتعرف حال الماهية مع انه لا بد ان يغير الآلة ذا الآلة والامكان نفسه من احوال الماهية وهذان الايرادان يأتيان في نظائر الامكان.

قلت : ان المنشار يلاحظ قبل الفعل وليس في هذا اللحاح آلة لان الفاعل ليس فاعلا حين هذا اللحاح حتى يكون هو آلة لان المراد بالآلة في هذا المقام ليس ما له شان ذلك بل ما هو آلة بالفعل فاذا اخذ الفاعل في الفعل فهو آلة ولكنه ليس حينئذ ملحوظا بالذات بل الملحوظ بالذات هو الفعل وهو ملحوظ بالتبع فما يكون ملحوظا قبل الفعل لا يكون آلة وان كان له شان ذلك وكذا الكلام في الصور الذهنية والامكان ونظائره فانها لو لوحظت من قبل فليست في هذا اللحاح بالآلة فقولك : والآلة لا بدّ ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك من باب اشتباه ما بالقوة بما بالفعل فان ما يلاحظ قبل الفعل والادراك فهو ملحوظ بالاستقلال وليس هو آلة بالفعل ، واما تأخر الامكان ونظائره والصور الذهنية عن مناشى انتزاعها وعن ذوى الصورة بدليل الاخذ والانتزاع فلا ينافي تقدمها بان تكون محتزنة في النفس ثم يلاحظها العقل عند تعرف الاحوال.

واما الجواب عن الاشكال الثاني فان نفس الامكان وان كانت من احوال الماهية ولكن المقصود في هذا التعرف هو ان الامكان هل هو ثابت لهذه الماهية أم لا فالعقل ينظر الى ماهية اراد تعرف حالها فيقيسها الى الوجود وعنده الآلات الثلاث الوجوب والامكان والامتناع فيعرف ان الماهية باى منها تكيفت نسبة الوجود إليها وكذا نظائر هذه الامور.

قول المصنف : وحكم الذهن الخ . كما فى قولنا مثلا : الانسان ممكن .  
قوله : لما فى العقل - اى العقل الفعال الذى هو نفس الامر عند المصنف على ما نقل الشارح العلامة  
عنه فى المسألة السابعة والثلاثين .

قول الشارح : قد تقدم مواضع الخ . فى المسألة السابعة والثلاثين .  
قوله : على ما تقدم . فى المسألة السادسة والعشرين وكلام المصنف نتيجة لمقدمتين مذكورتين فى تينك  
المسألتين احدهما قوله : والثلاثة اعتبارية والاخرى قوله : ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر .

### المسألة الثالثة والاربعون

( فى ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورى )

قول المصنف : وخفاء التصديق الخ . يعنى وعروض الخفاء على التصديق لخباء كل التصورات او بعضها  
غير قادح فى كون التصديق بديهيها ضروريا لان التصديق الضرورى هو الذى لا يحتاج الى شيء بعد تصور  
الاطراف ، والخبى فى قولنا : الممكن محتاج الى المؤثر هو الموضوع فان الممكن له حيثيات والحيثية التى تستتبع هذا  
الحكم هى حيثية عدم اقتضائه للوجود والعدم وعدم الاولوية والترجح من قبل نفسه وتصور هذه الحيثية للممكن  
حتى يحكم العاقل عليه بالاحتياج المذكور من دون استدلال يتوقف على نظر والتفات .

قول الشارح : هذا جواب عن سؤال الخ . تقريره على نحو اوضح : ان الممكن لو احتاج الى شيء لكان  
ذلك الشيء متصفا بالمؤثرية فيه ولكن التالى باطل فلا شيء من الممكن محتاج الى شيء ، اما الملازمة فظاهرة  
واما بطلان التالى فان المؤثرية اما وصف ثبوتى واما وصف عدمى اما كونها وصفا عدميا فباطل لانها نقيض  
اللامؤثرية وهى وصف عدمى فلا بد ان يكون نقيضها وجوديا فالمؤثرية ثبوتية وحيثد فاما ان تكون وصفا خارجيا  
او وصفا ذهنيا وكونها وصفا ذهنيا باطل لانها لو كانت وصفا ذهنيا من دون ان يكون فى الخارج ما يطابقه لزم  
الجهل المركب لان الجهل

المركب صورة ذهنية من دون ان يكون لها في الخارج ما يطابقها ولاها ثابتة قبل الذهن ولاها صفة المؤثر ويستحيل ان تكون قائمة بالذهن الذي هو غير المؤثر لان صفة الشيء قائمة به لا بغيره ، وكونها وصفا خارجيا باطل أيضا لانها ان كانت صفة خارجية فاما ان تكون ممكنة او واجبة وكونها واجبة باطل لانها وصف وكل وصف محتاج الى الموصوف ولا شيء من المحتاج بواجب فلم يبق الا ان يكون وصفا خارجيا ممكنا ولكنه باطل أيضا لانها اما نفس المؤثر او نفس الاثر أو أمر ثالث غيرهما والاولان باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين فيتعين الثالث ولكنه محال أيضا للزوم التسلسل لان المؤثرية حيث تكون وصفا خارجيا ممكنا تحتاج الى مؤثرية اخرى من ذلك المؤثر في الاثر او من مؤثر اخر والكلام في هذه المؤثرية الاخرى كالكلام في المؤثرية الاولى وهكذا فيلزم التسلسل وهو باطل وملزومه أيضا باطل فكون الشيء متصفا بالمؤثرية باطل لبطلان جميع انحاءها المتصورة ، مع اننا لو اغمضنا عن بطلان التسلسل فهو غير معقول في المقام لان توالى افراد السلسلة بحيث يكون كل منها مؤثرا في تاليه واجب في التسلسل ولكن التوالى هاهنا غير معقول لان كل ما فرض تاليا للآخر لا يكون تاليا له لان التأثير متوسط ولو فرض التأثير متلوا له لكان معلولا له ولكان تأثير اخر متوسطا بينهما وهكذا فلا يتصور متلوية فرد لآخر حتى يتحقق التوالى .

والجواب ان المؤثرية وصف عقلى يعتبره العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر لا انها وصف خارجى لانها ليس لها في الخارج فرد يطابقها ، وقول المغالط : انها لو كانت وصفا ذهنيا لزم الجهل المركب مغالطة عجيبة لان الجهل المركب انما هو في التصديق لا التصور فانه لو حصل تصديق في الذهن ولم تكن نسبة القضية مطابقة لما في نفس الامر او الخارج فهو جهل مركب فحصول صورة المؤثرية في الذهن عند التفات العقل الى صدور الاثر من المؤثر من دون ان يكون لها ما يطابقها في الخارج لا يستلزم جهلا مركبا والا يلزم ان يكون تصور كل امر اعتبارى جهلا مركبا ، نعم لو حكمنا بان لهذه الصورة الذهنية مطابقا في الخارج فهذا الحكم جهل

مركب كما ارتكبه هذا المغالط ، ومن هذا يظهر فساد قوله : ولأنها ثابتة قبل الذهن ، لان الثابت قبل الذهن في الخارج هو منشأ انتزاع هذا الامر الاعتبارى وهو ذات المؤثر التى لو عقلها عاقل بهذه الحيشية اى حيشية اضافة الاثر إليها وصدوره عنها ينتزع منه وصف المؤثرية ، واما قوله : ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره فهو حق ولكن ما نحن فيه ليس من ذلك فى شيء لان صفة المؤثرية ليست قائمة فى الخارج بذات المؤثر بل هى منشأ انتزاعها وقائمة بها فى النفس وعارضة عليها فى الذهن كسائر الامور الاعتبارية فليس هذا امرا بدعا ، فاذا ثبت انها امر اعتبارى ليس لها ثبوت الا ذهنا فالتسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما فى سائر الاعتباريات .

**قوله : بعض المغالطين .** هو الفخر الرازى اورد هذا وما بعده فى بعض كتبه من قبل المنكرين لحاجة الممكن الى المؤثر وان كان هو نفسه ليس ذلك من مذهبه لانه قائل بصانع هو صانعه فى وهمه .  
**قوله : ممكنا محتاجا الى المؤثر فى ذلك الاثر .** خبر لكانت ، والاولى ان يقال : ممكنا محتاجة الى المؤثر فى ذلك الاثر او مؤثر اخر .

**قوله : فان كانت وصفا ثبوتيا الخ .** لو أتى بالكلام هكذا : وهى ليست وصفا ثبوتيا فى الذهن لانها ان كانت كذلك من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لاستقام امر العطف فى قوله : ولأنها ثابتة فى الذهن .

**قوله : ويستحيل .** عطف على ثابتة ، اى ولأنها يستحيل قيام صفة الشيء بغيره ولو كانت هى امرا ذهنيا لكانت قائمة بالذهن مع ان موصوفه الذى هو المؤثر يكون فى الخارج .

**قوله : وان كانت بمطابقة الخارج الخ .** عطف على فان كانت وصفا ثبوتيا ، يعنى وان كانت المؤثرية وصفا ثبوتيا فى الذهن مع مطابقة الخارج او كانت ثابتة فى الخارج لزم التسلسل ، ولا يخفى ان مآل طرفى التردد اى كونها مع مطابقة الخارج وكونها ثابتة فى الخارج الى شيء واحد فلا تغفل .

**قوله : ان كون الشىء بحيث لو عقله الخ .** اى ذات المؤثر التى هى منشأ لان



ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هي الحاصلة الموجودة قبل الازهان لا وصف المؤثرية الذي يحصل في العقل باعتباره وانتزاعه.

**قول المصنف : والمؤثر يؤثر الخ .** تقرير السؤال على وجه اخر : ان المؤثر اما يؤثر في الاثر حال وجوده فهو تحصيل للحاصل واما حال عدمه فهو اجتماع النقيضين وكلاهما محال فتأثير المؤثر محال ، والجواب انك ان اردت من الحال زمان الوجود والعدم فنختار ان تأثير المؤثر في حال الوجود ، وقولك : هو تحصيل للحاصل ممنوع لان التحصيل فيما نحن فيه هو اليجاد والحاصل هو الوجود وهما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ان ابتداء اليجاد هو ابتداء الوجود فالتأثير منطبق على الاثر من حيث الزمان ويصح ان يقال انه في زمانه وهذا مراد الشارح العلامة بقوله : لان العلة مع المعلول بهذه الصفة ، وان اردت من الحال تقييد الاثر بالوجود او العدم فنقول : ان ذلك مستحيل للزوم احد المحالين المذكورين ولكن القسمة غير حاصرة لان للاثر حالة ثالثة وهي كونه من حيث هو هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم.

**قول الشارح : فالكلام فيه كالكلام في الاول .** يعني فالكلام في التأثير كالكلام في الاثر اذ كما انه لا اثر في حال العدم كذلك لا تأثير في حاله بل عدم الاثر في حال العدم لاجل عدم التأثير.

**قوله : وان اردت به مقارنة المؤثر الخ .** يعني ان اردت ان للعلة معية ذاتية بالنسبة الى المعلول وهذا يرجع الى ما قررنا من تقييد المعلول بالوجود عند التأثير فذلك مستحيل لان العلة لها تقدم ذاتي على المعلول فلو لم يكن لها تقدم ذاتي عليه بل كانا معا ذاتا لزم ان يكون المعلول حاصلا من دون تأثيرها فيه وحينئذ فاما ان تؤثر العلة فيه فهو تحصيل الحاصل واما ان لا تؤثر فيه فهو خلف لان ما فرض علة له ليس بعلة له.

**قوله : فلان كل ما بالغير الخ .** توضيحه ان معنى تأثير المؤثر في الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت الماهية بتأثير الغير ماهية لزم ان لا تكون عند

ارتفاع ذلك الغير ماهية لكن ذلك محال لان الماهية ماهية يستحيل ان تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتا او مرتفعا ، وسر ذلك ان سلب الشيء عن نفسه محال وذلك لانا اذا قلنا : الماهية صارت لا ماهية بارتفاع الغير وجب ان يكون موضوع هذه القضية ثابتا في الخارج او في الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ولكن لا تحقق له حال هذا الحكم عليه لا خارجا لانها صارت في الخارج ليسا وعدما ولا في الذهن لان العقل حين هذا الحكم يحكم بارتفاع نفس الموضوع اذ المحمول المسلوب هو نفس الموضوع بخلاف ما اذا قلنا : الماهية ليست موجودة او هي معدومة فان نفس الموضوع محفوظة في الذهن ويرتفع عنها الوجود او يحكم عليه بالعدم كما يأتي ذلك عن قريب في كلام الشارح ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذا الاستدلال في بيان استحالة سلب الشيء عن نفسه لانه ضرورى غير محتاج في تصديقه الى شيء.

قوله : حال الحكم عليها بالعدم . اى بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير كما بينا .

قوله : فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود الخ . يأتي المحال المذكور في الفرض السابق بعينه في هذا الفرض لان معنى تأثير المؤثر في الوجود هو جعله وجودا .

قوله : فلا يكون اثرا . اى لا يكون مجعولا في الخارج .

قوله : وتقرير الجواب الخ . توضيحه انا نختار ان التأثير في الماهية ولكن لا يجعلها ماهية جعلها مركبا لانه اثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كما قلت ولا يجعلها موجودة جعلها مركبا بان يكون هنا ماهية ثم يجعلها المؤثر موجودة بل يجعلها جعلها بسيطا يتبعه وجوب لاحق ، ومعنى الجعل البسيط ان الماهية تصدر من العلة الى الخارج وبعد صدورهما موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول التي لا تخلو قضية فعلية منها كما مر في المسألة الحادية والثلاثين ووجود الماهية ووجوبها امر ان منتزعا من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيها بان يجعلها موجودة لانه تحصيل الحاصل .

قوله : وعند فرض الماهية . اى عند فرضها مجعولة بالجعل البسيط .

قوله : سابقا على وجوده . اى على وجود الماهية وتذكير الضمير باعتبار كونها اثرا وكذا فى غير هذا

قوله : ذكر فى المنطق . وذكر أيضا فى هذا الكتاب فى المسألة الحادية والثلاثين .

قوله : والغلط هاهنا الخ . دفع دخل هو لو قال الغالط المغالط ، انكم قلتتم : ان الوجوب لاحق بالماهية

عند صدورها ومع هذا الوجوب لا يمكن تأثير المؤثر فيها مع ان المذكور فى قول الحكماء الشيء ما لم يجب لم يوجد وهذا يدل على اشتراط الوجود بالوجوب فكيف يكون الوجوب لاحقا بالماهية الموجودة ، والجواب ان مرادهم به هو الوجوب السابق وانتم اشتبهتموه باللاحق .

قوله : على المعنيين . معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول او كون المعلول بحيث

يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

قوله : وقولنا عدمت الماهية الخ . دفع دخل هو لو قال قائل : ما الفرق بين قولنا : الماهية صارت لا

ماهية ، وقولنا : الماهية صارت معدومة حيث حكمتتم باستحالة الاول آنفا وتحكمون بعدم استحالة الثانى ، والجواب ان الاول يمتنع بقاء موضوعه فى الذهن والخارج فيمتنع الحكم بخلاف الثانى فان الموضوع باقية فى الذهن حال الحكم .

قوله : وكذا البحث فى حصول الوجود من موجدته . اى القائل باصالة الوجود وانه المجعول أولا وبالذات

يجيب مثل جوابنا بان التأثير يكون فى الوجود بجعله جعلا بسيطا .

قوله : لم يتعلق ذلك الخ . هذا خبر لمن فى قوله : ومن يجعل ان كانت موصولة او جزاء لها ان كانت

شرطية وعلى اى منهما يحتاج الى عائد وليس فى كلامه ، والتقدير : ومن يجعل الخ لم يتعلق التأثير على قوله بموصوفية الماهية بالوجود

لان الموصوفية امر اضافى اعتبارى ينتزع من اتصاف الماهية بالوجود.

قوله : ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال . يعنى لا يلزم من هذا القول ذلك المحال الذي ذكره في الفرض الثالث الذي هو فرض كون التأثير في الموصوفية لان مراد القائلين بثبوت المعدوم وهم طائفة من المعتزلة بتأثير المؤثر في الموصوفية هو ضم الوجود الى الماهية المعدومة الثابتة في الازل الذي يوجب انتزاع الموصوفية من الماهية الموجودة فلا يتوجه الاشكال الى واحد من هذه الاقوال الثلاثة.

قول المصنف : على ما مر . في المسألة التاسعة عشرة ومر هنا ما يفيد في توضيح ما في هذا المقام.

### المسألة الرابعة والاربعون

( فى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر )

قول المصنف : لوجود علته . اى علة الافتقار الى المؤثر وهو الامكان.

قول الشارح : وبالجمله كل من قال الخ . اما من قال ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث او هو شرطا او شطرا فله ان يقول : ان الممكن في بقاءه لا يحتاج الى المؤثر لان علة الافتقار التامة قد انتفت بمضى الحدوث ، وقد مر بطلان هذا القول في المسألة التاسعة والعشرين.

قول المصنف : ولهذا جاز استناد الخ . اى ولان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر ولكن ذلك المؤثر يكون موجبا لا مختارا لما ذكر في الشرح.

### المسألة الخامسة والاربعون

( فى نفى قديم ثان )

قول المصنف : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي . اى لا قديم مطلقا ذاتيا

او زمانيا سوى الله الواجب الوجود تعالى لما يأتى فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى من حدوث الاجسام ولو احققها وان ما سوى الله تعالى انما هو الاجسام ولو احققها لان مجرد المفارق والهيوولى ليسا بثابتين عنده ولما يأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث من نفى الشريك له تعالى فاذا ثبت ذلك كله ثبت ان لا قدم سواء تعالى .

**قول الشارح : قد خالف فى هذا جماعة كثيرة .** اكثر الجوس قائلون بالقديمين هما النور والظلمة ، والخرزانيون منهم ( وقد ذكر ابن النديم تفصيل مذهبهم وسائر احوالهم فى الفهرست ) قائلون بالقدماء الخمسة ، والنصارى قائلون بالقدماء الثلاثة الأب مبدأ الوجود والابن مبدأ العلم وروح القدس مبدأ الحياة ، والمريميون منهم قائلون بالاب والام والابن ، وجمهور الاشاعرة قائلون بالقدماء ذات الله وصفاته التى عبروا عنها بالمعاني ، والمعتزلة بالثابتات الازلية ، وابو هاشم منهم بالاحوال الخمسة القديمة هى الإلاهية والموجودية والقادرية والعالمية والحياة . والفلاسفة قائلون بقدم العالم غير الكائنات الفاسدات قدما زمانيا .

**قوله : على ما يأتى .** فى المسألة التاسعة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

**قوله : وابو هاشم .** قد مضى شرح حاله ويأتى قوله هذا فى المسألة التاسعة من الفصل الثانى من المقصد

الثالث .

**قوله : على تقدير عدمه .** اى على تقدير عدم قدمه .

**قوله : ابن زكريا الرازى الطبيب .** قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور ذكر ابن جلجل فى تاريخ الاطباء انه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد فى ايام المكتفى ، ومن اخباره انه كان فى شببيته يضرب بالعود ويغنى فلما التحى وجهه قال كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف فنزع عن ذلك واقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل

السقيم والى فى الطب كآبا كآبارة.

ونقل ابن آلكان عن غير ابن آلآل ان ابن زكربا كان مسآحبا أولا ثم اسلم.

وقال القفطى فى كتاب آآبار العلماء : مآمد بن زكربا ابو بكر الرازى طبب المسلمبن غير مءافع واحء المشهوربن فى علم المنطق والهندسة وغيرهما من علوم الفلسفة وكان فى ابتداء امره يضرب بالعود ثم ترك ذلك واقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كآبارا والى كآبا كآبارة يأتى ذكرها إن شاء الله تعالى أكثرها فى صناعة الطب وسائرهما فى ضروب من المعارف الطبيعية والإلاهية الا انه توغل فى العلم الإلهى وما فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذلك رابه وتقلد آراء سآيفة واتآل مذهب آببثة وضم اقواما لم يفهم عنهم ولا هدى لسببهم وءبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد زمانا ثم عمى فى آآر عمره وتوفى قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة هذا قول القاضى صاعء بن الحسن الانءلسى ، ثم ذكر آآبار سائر المورآبن فىه وكتبه.

قوله : وكل ممكن آاآ. هذه القضية معركة للانآار والآراء بين الفلاسفة والمآكلمبن.

قوله : وسببآى تقريرها . اى تقرير الكبرى فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى بعء انكار الهبولى وان الاءلة التى اقيمت على العقول مءآولة.

### المسألة السادسة والآربعون

( فى ان الآاآ لا يفآقر الى المءة والماءة )

قول الشارآ : لان كل آاآ ممكن آخ . هذا ءليل الفلاسفة على مسبوقية الآاآ بالماءة.

قوله : ولان كل آاآ ممكن يسبقه آخ . هذا ءليلهم على مسبوقية الآاآ بالمءة.

قوله : لان الماءة ممكنة آخ . هذا آواب عن ءليل المسبوقية بالماءة.



قوله : **والزمان يتقدم اجزائه الخ** . هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمدة .

قوله : **كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة** . بيان الملازمة ان التقدم حينئذ يكون جزء حقيقة الزمان المتقدم او من لوازمه الذاتية وكذا التأخر يكون جزء حقيقة الزمان المتأخر او من لوازمه الذاتية والا فلا معنى لكون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان فيكون الزمان المتقدم حقيقة والمتأخر حقيقة اخرى لاختلاف اجزاء حقيقتيهما او اختلاف لوازمهما اذ الحقيقة الواحدة لا يمكن اختلافها بحسب الاجزاء واللوازم في فردين .

وفيه ان التقدم والتأخر امر ان اضافيان اعتباريان منتزعان من ذات المتقدم والمتأخر ومعنى كون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان ان الزمان حيث يكون امرا واحدا متصلا اتصال الحركة والمسافة لا يحتاج في انتزاع التقدم والتأخر عن ذاته هذا النوع من التقدم والتأخر الى امر زائد بل يكفي فيه فرض الحد الذي يعبر عنه بالآن فيكون احد الجزئين المنتهيين بالحد متقدما والاخر متأخرا ولا يلزم من ذلك اختلاف حقيقة اجزاء الزمان ولا كونه مركبا من الآتات ، والمسألة تحتاج الى تفصيل ليس هذا موضعه فليُنظر في المطولات .

قوله : **فكان الزمان مركبا من الآتات الخ** . اى مركبا من اجزاء لا تتجزى كما عليه بعض المتكلمين لانه لو كان امرا واحدا متصلا كما عليه الفلاسفة لم يجز ان تكون اجزائه مختلفة بالحقيقة .

### المسألة السابعة والاربعون

( فى ان القديم لا يجوز عليه العدم )

قول الشارح : **جاز عليه العدم** . اى جاز العدم على العدم بان يتعقبه الوجود كوجود العالم المتعقب لعدمه على قول المتكلمين .

قوله : **وان كان العدم لا يسمى قديما** . لان القدم والحدوث من صفات الوجود كما مر في المسألة الثالثة والثلاثين .

قوله : لان كل اثر لمختار حادث . لان المختار هو الذي يفعل بالقصد والقصد لا يتوجه الى القسيم الذي لم يسبق العدم وجوده .  
قوله : وان كان ممكنا تسلسل . اى وان كان المؤثر ممكنا احتاج الى آخر فهو ان كان واجبا استحالة عدمه فاستحالة عدم معلوله وان كان ممكنا نقل الكلام إليه وهكذا حتى ينتهي الى الواجب بالذات .



## الفصل الثانی

( فی احکام الماهية ولواحقها )

### المسألة الاولى

( فی تفسیر الماهية والحقیقة والذات )

قول المصنف : ولواحقها . من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والتركيب والبساطة والتشخص والتقابل وغيرها مما يبحث عنها في هذا الفصل.

قوله وهي مشتقة عما هو . بالاشتقاق الاعم الشامل للمنسوب كالكوني والبصري والعلمي

قوله : وتطلق غالبا على الامر المتعقل - اى الذى يقع فى العقل من دون لحاظ حصوله فيه ، وتطلق فى غير الغالب على ما تطلق عليه الذات والحقیقة كما قد يعكس الامر وتطلق الذات والحقیقة على ما تطلق عليه الماهية

قوله : والكل من ثوانى المعقولات . لان المعقول الثانى على ما مر فى المسألة السادسة والثلاثين هو ما لا يكون له فرد فى الخارج وهذه مفاهيم عارضة مثلا على الانسان الذى له الفرد فى الخارج لا لنفس هذه المفاهيم .  
قوله : من الاعتبارات - ليس المراد بها الامور الاعتبارية التى وجودها فى الذهن فقط بل ما يعتبر لحوقه بالحقیقة من العوارض

قوله : وهي من حيث هى ليست الا هى . معنى هذا الكلام ان الماهية من حيث هى ماهية اى من حيث هى فى مرتبة نفسها ولا يعتبر معها شىء لا يحمل عليها شىء من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا نفسها لان حيشة نفسها غير حيشة غيرها

ولو كان ذاتيا او لازما لها ، نعم يلاحظ الذاتيات واللوازم بنحو الاندماج والاندكاك معها لا بنحو التفصيل ، فالانسان مثلا من حيث هو هو انسان ليس غير حتى انه ليس بحيوان لان حمل الحيوان عليه يستلزم اخراجه من صرافة نفسه وعن مرتبته وادخاله في اعتبار حيثية هى مصححة حمل الحيوان عليه وتلك الحيثية انه كل له جزء عقلى هو الحيوان ، فاذا اريد ان يحمل على الماهية شيء غير نفسها فلا بد ان يعتبر معها غير نفسها ما هو مصحح ومناط لحمل ذلك الشيء عليها.

وليس معناه انها من حيث هى هى اى فى مرتبة نفسها ليس شيء من الاشياء عينا لها ولا جزء منها الا هى كما يظهر من كلمات بعض الاكابر لمكان الاستثناء اذ هو يثبت لما بعده ما ينفى عما قبله وبالعكس فيصير المعنى باعتبار بعد الاستثناء ان الماهية فى مرتبة نفسها هى نفسها وجزئها وهذا باطل بالضرورة لانها فى مرتبتها ليست بجزئها لان الجزء متقدم على الماهية بالماهية كما ان لازم الماهية كالامكان مثلا متأخر عن الماهية بالماهية. قوله : ولو سئل . فى سائر الشروح فلو سئل بالفاء التفرعية وهو الصحيح كما فى الشرح ، وهذا السؤال متوجه الى المستثنى منه المقدر المنفى فى قولهم : الماهية من حيث هى هى ليست الا هى فان السائل يسأل هل الماهية الف او ليست بالف فاجيب انها ليست الف ولا شيئا من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا هى.

تنبية ادبى : ان القواعد الادبية تقتضى ان يقال : الماهية من حيث هى هى ليست الا اياها لان ما بعد الا بمنزلة خبر ليس ولكن هذه العبارة هكذا موروثة من السابقين فلم يغيروها ، الا ان الشارح الرضى نقل فى مبحث الافعال الناقصة ان بعض النحويين جوز ابطال عمل ليس بإلا كما وان النافيتين كما فى قولهم : ليس الطيب الا المسك بالرفع.

قول الشارح : الفاء ولا شيئا من الاشياء . اى ليس الفاء ولا شيئا من الاشياء غير الألف ولا بمقابلاتها ، اى ليس الانسان مثلا من حيث هو هو بالف ولا بمقابله وليس بواحد ولا بمقابله وليس بكلي ولا بمقابله وليس بموجود ولا بمقابله وليس بحيوان

ولا بمقابله وهكذا الى ان يحصى جميع الاشياء ، بل هو انسان فقط.

ان قلت : هل هذا الا ارتفاع النقيضين فكيف جوزوه في هذا المقام ، قلت : ليس هذا بارتفاع النقيضين لان معناه ان النقيضين ليسا بنفس الماهية ، نعم اذا قلنا ان الانسان في مرتبة نفسها ليس بإنسان وليس بلا انسان فهو ارتفاع النقيضين ولكننا نقول ان الانسان في مرتبة نفسها انسان لا شيء غيره ، وبيان اخر ان الانسان في مقام الموضوعية انسان لا غير واما اذا نظرنا الى المحمولات فهو اما موجود واما لا موجود وكذا اما كلى أو لا كلى وهكذا وارتفاع النقيضين واجتماعهما راجعان الى المحمولات فافهم.

قوله : ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا . قال الشارحون في وجه تقديم اداة السلب على الحيشية : ان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى فاذا قلت في الجواب هكذا فكانك قلت الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف .

قوله : ولو قيل الانسانية الخ . يعنى لو قال قائل : كيف ليست الماهية من حيث هي هي الا هي مع ان طبيعة الانسان مثلا في زيد هي عين ما هي في عمرو ويحمل عليها واحدة ، فاجيب ان الماهية في هذه القضية اعتبر معها شيء اخر صح به حمل واحدة عليها وهو حيشية كونها غير متغايرة باعتبار كونها في زيد وفي عمرو فاذا اخذتها من حيث هي هي واسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .  
قوله : وقيد الوحدة زائد . اى اعتبار عدم المتغايرة فاذا حذف لم يحمل عليها واحدة .

## المسألة الثانية

### ( فى اعتبارات الماهية )

قول المصنف : وقد يؤخذ الماهية الخ - ان الماهية من حيث هي هي حيث لا تكون مقيدة بشيء من الاشياء وجودا وعدما حتى بعدم التقييد يمكن ان تعتبر باعتبارات ، فيمكن ان يعتبرها العقل محذوفا عنها جميع ما عداها اى يقيدها بعدم

غيرها بعد ان لم تكن مقيدة به والماهية بهذا الاعتبار لها خصوصيات : الاولى انها لا توجد الا في الذهن لان كل ما وجد في الخارج له ضمائم ولو احق وهذه مقيدة بعدمها ، الثانية انها لو انضم إليها شيء كان زائدا بالنسبة إليها اجنبيا عنها كضم الحجر الى الانسان لان تقيدها بعدم غيرها ينافي انضمام الغير إليها حقيقة ، الثالثة انها لا تحمل على غيرها ولا غيرها عليها لان الحمل يستدعي الاتحاد من جهة الوجود والتقييد بعدم الغير ينافي ذلك ، ومن هذا ظهر انها لا تحمل على المجموع الذي هو هذه مع غيرها فرضا لان ذلك المجموع غير نفسها مع ان ذلك مجموع مركب بحسب الفرض لا انه مركب حقيقى لان المركب الحقيقى لا بد فيه من ارتباط بين الاجزاء وهاهنا مفقود لاجل التقييد بعدم الغير ، ولا يخفى عليك ان الفرق من جهة الحمل بين هذه وبين الماهية من حيث هي ان هذه لا تحمل على شيء ولا يحمل عليها شيء الا نفسها والماهية من حيث هي لا يحمل عليها شيء الا نفسها ولكن تحمل على اشياء كثيرة ، والماهية بهذا الاعتبار يقال لها الماهية المجردة والماهية بشرط لا اى بشرط ان لا يكون معها شيء.

قوله : بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائدا . اشارة الى الخصوصية الثانية.

قوله : ولا تكون مقولة على ذلك المجموع . اشارة الى الخصوصية الثالثة.

قوله : ولا توجد الا في الازهان . اشارة الى الخصوصية الاولى.

ثم ان للماهية بشرط لا معنى آخر وهو ان يعتبرها العقل مستقلة بالوجود عما معها من الفصول والعوارض المحصلة لها لا محذوفا عنها جميع ما عداها والماهية بهذا الاعتبار مادة وجزء للمركب منها ومن الفصل او العارض وموجودة بالوجود الذهني بالذات وبالوجود الخارجى بالعرض ولا تكون مقولة على المجموع لانها لوحظت مستقلة بالوجود والحمل يستدعي الاتحاد في الوجود وما يكون معها من الفصول والعوارض زائد عليها بمعنى انها ليست متحدة معها في الوجود باللحاظ العقلى وان كانت متحدة بحسب الواقع فهذا المعنى والمعنى الاول مشتركان في عدم المقولية على المجموع وفي كون غيرها زائدا عليها الا ان الغير في المعنى الاول جميع

الاشياء وفي المعنى الثاني هو الفصول والعوارض اللاحقة بها وان انضمام الغير في المعنى الاول بحسب الفرض مع انه في الواقع منفك عنها وانضمام الغير في المعنى الثاني بحسب الواقع مع انه في لحاظ العقل منفك عنها وهذا معنيان للماهية بشرط لا ومراد المصنف هاهنا هو المعنى الاول لمكان قوله : ولا توجد الا في الازهان لانها بالمعنى الثاني توجد في الخارج بالوجود بالعرض كما مر.

وبما ذكرنا من ان فرض انضمام الزائد يأتي في المعنى الاول يندفع ما نسب شارح المقاصد وتبعه القوشجي الى المصنف ; من الخبط والخلط في الكلام بان قوله : وقد تؤخذ محذوفا عنها ما عداها وقوله : ولا توجد الا في الازهان ينطبقان على المعنى الاول واما قوله : بحيث لو انضم الخ فينطبق على المعنى الثاني لان الانضمام غير معقول في المعنى الاول وهذا خلط في الكلام بين المعنيين ، وكذا بما ذكرنا يرتفع الاحتياج الى ما وجه به صاحب الشوارق كلام المصنف ، هذا.

اقول : ان اعتبار الماهية بشرط لا ليس ينحصر في المعنيين بل يمكن العقل ان يعتبرها بشرط لا عن كل شيء يريد فتبقى لا بشرط بالنسبة الى غيره كما ان اعتبارها بشرط شيء كذلك.

قوله : وقد تؤخذ لا بشرط شيء الخ . ان الماهية لا بشرط لها اطلاقان : الاول انها تطلق على الماهية من حيث هي التي مضى بيانها في المسألة الاولى ويقال لها الماهية المطلقة واللابشرط المقسمي ، والثاني انها تطلق على الماهية باعتبار عدم تقيدها بشيء وجودا وعدما بان يكون عدم التقييد قيدها ويقال لها اللابشرط القسيمي ؛ ومراد المصنف الاولى لان الثانية كالماهية بشرط لا ليست الا في الذهن لان هذا القيد ينافي كونها في الخارج لان ما في الخارج مقيد بشيء في الواقع بخلاف الاولى فانها لا تنافي ما في الخارج بل تجتمع معه اجتماع المطلق والمقيد. ان قلت : الست قلت في المسألة الاولى : ان الماهية من حيث هي لا يحمل عليها شيء الا نفسها فكيف تقول الآن : ان مراد المصنف بالماهية بشرط لا هنا هي الماهية من حيث هي مع انه قال : هو كلي طبيعي ، موجود في الخارج ، جزء

من الاشخاص ، صادق على المجموع وهذه محمولات عليها قلت : ان مراده ان الماهية من حيث هي هي التي ليست في مرتبة نفسها الا هي تعرضها الكلية والوجود الخارجى والجزئية والصدق على المجموع ، لا انها في مرتبة نفسها كلية وموجودة وجزء وصادق على المجموع ، فان بينهما فرقا ظاهرا.

ثم ان للماهية اعتبارا آخر لم يذكره المصنف وهو اعتبارها بشرط شيء وهذا الشيء اما وجود خارجى فالماهية بهذا الاعتبار تطلق عليها الذات والحقيقة كما مر واما فصل فتصير الماهية بهذا الاعتبار نوعا واما عوارض خارجية فتصير بهذا الاعتبار شخصا.

والحاصل ان الماهية من حيث هي هي التي يقال لها المطلقة واللابشرط المقسمى اما ان يعتبر معها عدم جميع الاشياء فهي الماهية بشرط لا بالمعنى الاول واما ان تعتبر مستقلة في قبال ما معها من الفصل والعوارض فهي الماهية بشرط لا بالمعنى الثانى واما ان يعتبر معها عدم التقييد بشيء وجودا وعدما فهي الماهية اللابشرط القسمى واما ان يعتبر معها شيء فهي الماهية بشرط شيء باقسامه.

قال صاحب الشوارق : وقد طوى ذكر الماهية بشرط شيء لظهورها فان الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا وقد يلحقها شيء من العوارض.

اقول ، سيأتى قريبا ان مراد المصنف ليس احصاء هذه الاعتبارات بل غرضه ذكر الاعتبارات الثلاثة في الكلى وانما ذكر اعتبارا من اعتبارات الشروط للتوطئة.

**قول الشارح : فان الحيوان المقيد موجود في الخارج الخ .** قد استدل كثير كالشارح العلامة هاهنا على وجود الكلى الطبيعى في الخارج بان الشخص موجود في الخارج والكلى جزء من الشخص وجزء الموجود موجود فالكلى الطبيعى موجود ، ولكن في قولهم : والكلى جزء من الشخص نظر وبمحت لان المراد بكونه جزء لو كان انه جزء في الخارج موجود بوجود مستقل في قبال الجزء الاخر بان يكون الشخص مركبا في الخارج من موجودين منضمين في الخارج كما هو شأن الجزء الخارجى

فهو باطل بالضرورة لما مر في المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول وان كان المراد به انه جزء في العقل فهو لا يثبت المطلوب مع انه خلاف صريح كلامهم ، فالحق كما مر في تلك المسألة انه موجود في الخارج بالعرض وتعبير الجزئية في كلامهم مسامحة لان شأن الجزء الخارجى ان يكون موجودا بالذات.

**قول المصنف : والكلية العارضة الخ .** اقول : الكلية هى انطباق المفهوم على امور كثيرة وقيل : هى اشتراك امور كثيرة في المفهوم والتفسير الثانى لازم للاول ، وهذا المعنى وصف يعرض على الماهية اذا قيست الى غيرها باعتباره يقال لها الكلى ، فهنا ثلاثة امور : الموصوف اى ذاته ، الوصف ، المجموع المركب منهما ويقال للاول الكلى الطبيعى اى الطبيعة التى يعرضها هذا الوصف وللثانى الكلى المنطقى لان اهل الميزان يبحثون عنه ولا نظر لهم في معروض الكلية وهذا من قبيل اطلاق الابيض على نفس البياض وللثالث الكلى العقلى لانه باعتبار احد جزئيه وهو الوصف لا يوجد الا فى العقل.

ان قلت : وعلى هذا فالاولى ان يقال للمنطقى الكلى العقلى ، قلت : لا يجب فى التسمية مراعاة الاطراد فى الوجه لا سيما فى جعل الاصطلاح بل الواجب مراعاته فيه ما يتم به غرض المصطلحين.

**قوله : فهذه اعتبارات ثلاثة .** اى اعتبارات الكلية وفاقا للشراح الا صاحب الشوارق فانه جعل المشار إليه اعتبارات الشروط التى مرت قبيل هذا وهذا خطأ منه لان فى كلام المصنف ليس من تلك الاعتبارات الا احدها وهو اعتبار بشرط لا باحد معييه لان قوله : وقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى اللابشرط المقسمى بقرينة قوله : وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج ، اذ اللابشرط القسمى لا يوجد الا فى العقل ، فكانه قال : الماهية قد تؤخذ باعتبار كاعتبار بشرط لا وقد تؤخذ لا باعتبار بل من حيث هى هى فحينئذ من جهة الكلية لها اعتبارات ثلاثة : المنطقية والطبيعية والعقلية فاتيان احد اعتبارات الشروط توطئة لما هو مقصود بالاصالة.

### المسألة الثالثة

( فى انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة )

**قول المصنف :** وهما موجودان بالضرورة . لان الماهية المركبة موجودة بالضرورة والمركب لا بد ان ينتهى الى البسيط بالضرورة والا يلزم تركيبها من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لعدم التوقف على جزء لم يكن ذا اجزاء اخر وهو ممتنع ، اما امتناعه بحسب الخارج فظاهر واما بحسب الذهن فلانه يستلزم عدم امكان تصور ماهية بالكنه وهذا باطل اذ نتصور نحن كثيرا من الماهيات بالكنه

**قول الشارح :** اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض . اى ليس فى الخارج موجود يكون فردا لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

**قوله :** اذا عرفت هذا فهما متنافيان . هذا الكلام مشعر بان الاعتبارية لها دخل فى كونهما متنافيين ولم اعرف له وجهها وفى كلام المصنف ليس هذا الاشعار لانه لم يعطف بالفاء .

**قوله :** اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب . اى لا يصدق على شيء واحد من حيث هو واحد انه بسيط ومركب معا .

**قوله :** وقد يتضايفان اى يؤخذ البسيط الخ . البسيط اما اضافى واما حقيقى وكذا المركب ، والاضافيان يتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بالحقيقيين .

اعلم ان البسيط والمركب الحقيقيين هما ما فسرا فى كلام المصنف واما الاضافيان فالبسيط الاضافى هو ما يكون جزء لكل والمركب الاضافى هو ما يكون كلا بالنسبة إليه فيكون بينهما تقابل التضاييف فالنسبة بينهما هى التباين لتقابلهما بالتضاييف كما ان بين الحقيقيين أيضا التباين لتقابلهما بالسلب والايجاب ، واما النسبة بين البسيطين فهى العموم المطلق وكذا بين المركبين ولكن على عكس البسيطين كما يأتى بيانه قريبا ، واما النسبة بين البسيط الاضافى والمركب الحقيقى



فهى العموم من وجه لان بعض ما هو جزء لشيء ليس ما له جزء كالجوهر وبعض ما له جزء ليس ما هو جزء لشيء كالانسان المتشخص وبعض ما هو جزء لشيء هو ما له جزء كالحیوان ، وبين البسيط الحقیقى والمركب الاضافى هى التباين لانه لا شيء مما لا جزء له كل بالنسبة الى شيء وبالعكس فمعنى قول المصنف : فيتعاكسان فى العموم والخصوص : ان العموم المطلق الذى بين البسيطين ثابت بين المركبين على عكس البسيطين فان البسيط الاضافى اعم من البسيط الحقیقى لصدق الاضافى على المركب دونه وان المركب الحقیقى اعم من المركب الاضافى لتقيد الاضافى بالإضافة دونه.

قوله : **واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى الخ .** يعنى واذا جاز كون البسيط الاضافى مركبا كالحیوان كان اعم من البسيط الحقیقى مطلقا لان كل بسيط حقیقى بسيط اضافى اى كل ما لا جزء له فهو جزء لماهية وليس كل بسيط اضافى بسيطا حقیقىا اى ليس كل ما هو جزء لماهية ما لا جزء له اذ بعض ما هو جزء لماهية له جزء كالحیوان وهذا يتم بناء على ان لا يكون فى الوجود ماهية بسيطة لم تكن جزء من غيرها والا فبينهما عموم وخصوص من وجه.

قوله : **فيكون المركب بهذا المعنى اخص الخ .** يعنى فيكون المركب الاضافى اخص من المركب الحقیقى لان المركب الاضافى هو المركب الحقیقى مع قيد الاضافة الى الجزء.

قوله : **لمنتسبين عقليين .** يعنى حصول نسبة الامكان بينهما يكون فى العقل والا فذاتا المنتسبين ليستا عقليتين لان الوجود او الماهية امر اصيل فى الخارج على اختلاف القولين ، اللهم الا ان مجموع المنتسبين من حيث هو مجموع عقلى لكون احد جزئيه عقليا.

قوله : **كالجوهر والحیوان .** هذا من باب ذكر الخاص بعد العام وكذا مثال العرض قول المصنف : **والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما .**

اعلم ان الجزء هو ما يمكن ان يلاحظ موجودا في نفسه في قبال شيء شامل له ولغيره فله بذاته وجود ووجوده لذلك الشيء فهو نظير العرض القائم بالموضوع من حيث ان له وجودا في نفسه ووجوده في نفسه انما هو لغيره ، الا ان الفرق بين الجزء والعرض ان الجزء وجوده في نفسه متقدم بالطبع على الكل وان العرض وجوده في نفسه متأخر بالطبع عن الموضوع فالجزء بوجوده النفسى جزء علة الكل والموضوع جزء علة لوجود العرض النفسى واما الوجود لغيره في الجزء وفي العرض كليهما لا تقدم ولا تأخر له بالنسبة الى وجود الغير الذي هو الكل او الموضوع من حيث هو كل او موضوع ، ولا يخفى انه ليس في الواقع وجودان للجزء وكذا العرض بل الوجود الذي هو لذات الجزء يعتبر انضمامه بوجود سائر الاجزاء حتى يحصل وجود واحد للكل وبهذا الاعتبار يتحقق عنوان الجزئية لذات الجزء فالجزء بما هو جزء لا تقدم له على الكل بما هو كل لان الجزئية والكلية متضايقتان وكل منهما وجودا وعندما دائرة مدار وجود الاخرى وعدمها ، والمصنف ; اراد بما يتقدم المركب وجودا وعندما ذوات الاجزاء لانها من حيث هي اجزاء لا تقدم لها على المركب

ثم ان الجزء اما عقلى كالحیوان للانسان فان الحيوان ليس له في الخارج وجود في نفسه فليس هو جزء للانسان في الخارج ، واما خارجى كالجدار للبيت ، والجزء الخارجى يقع في العقل اذا تصور.

**قوله : بالقياس الى الذهن والخارج .** ليس معناه ان الجزء مطلقا متقدم على الكل بحسب الوجودين حتى يستشكل بان الجزء العقلى ليس جزء في الخارج حتى يكون متقدما بحسب الخارج فكيف حكم المصنف بتقدم كل جزء بحسب الوجودين ، بل معناه ان الجزء الخارجى متقدم على الكل بالقياس الى الخارج والجزء الذهني متقدم على الكل بالقياس الى الذهن ، وعطف الخارج على الذهن بالواو لا ينافي ذلك بل يلائمه جدا كما فسرنا.

ان قلت : كون الخاصة الاولى متعاكسة مع الجزء ينافي هذا التفسير لان

الخاصة الاولى للجزء هي تقدمه على الكل ومعنى التعاكس ان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل جزء له مع ان كلية العكس منقوضة بالعلة الفاعلية والعلة الغائية والموضوع الذي هو علة للعرض حيث انهما متقدمة على الكل المعلول وليست باجزاء له فليست متعكسة اي ليس العكس كليا كالاصل بخلاف ذلك التفسير الاول فانه لا يأتي فيه هذا الانتقاض لانا اذا قلنا : ان كل جزء مطلقا متقدم على الكل بحسب الوجودين وكل متقدم على الكل بحسب الوجودين جزء له لم تنتقض كلية العكس لان العلة الفاعلية والموضوع ليسا متقدمين بحسب الوجود الذهني والعلة الغائية ليست متقدمة بحسب الوجود الخارجي ، قلت : مع الاغماض عما في تفسير كم من كذب الاصل وعدم شمول العكس للمتقدم بحسب الوجود الذهني فقط كالحیوان فانه ليس متقدما على الانسان بحسب الخارج مع انه جزء له ان هذا الانتقاض الذي ذكرتم في تفسيرنا موهوم ليس بواقع لان التقدم المذكور في الاصل والعكس هو التقدم بالطبع الذي عبروا عنه بالتقدم بحسب الوجود والعدم لا التقدم بالماهية كما توهم صاحب الشوارق ولا غيره من اقسام التقدم وما قلنا هو صريح كلام المصنف حيث قال : يتقدمه وجودا وعدما ، وان الاصل على تفسير ناقضيتان هما ان كل جزء بحسب الخارج متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج وان كل جزء بحسب الذهن متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن فعكس الاولى هو ان كل ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج هو جزء له بحسب الخارج وعكس الثانية هو ان كل ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن هو جزء له بحسب الذهن ، وان المراد بالكل الماخوذ في هذه القضايا هو الماهية المركبة التي هي كل بالنسبة الى ما هو متقدم عليها بالطبع لا كل ما هو متقدم عليها بالطبع او بغير الطبع ولو لم تكن هي كلا بالنسبة إليه ، وعلى هذا فحاصل العكسين ان كل ما هو داخل في قوام الماهية بحسب الخارج فهو جزء خارجي وان كل ما هو داخل في قوامها بحسب الذهن فهو جزء ذهني ، وبيبان آخر : ان المراد بتقدم الجزء ان يكون تقوم الماهية به ان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في الذهن ففي الذهن

والماهية لا تقوم بالفاعل بل منه تتحقق ولا بالغاية اصلا ولا تتقوم ماهية العرض بالموضوع بل هو بوجوده قائم به ، وغرض المصنف ؛ من الاشارة الى هذا التعاكس بقوله : واحدة متعاكسة ان لا يتوهم احد ان كل جزء ذهني للماهية هو جزء خارجي لها وبالعكس بل التعاكس محفوظ بحسب الذهن والخارج فان كان الجزء خارجيا تقومت الماهية به في الخارج وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الخارج فهو جزء خارجي وان كان الجزء ذهنيا تقومت الماهية به في الذهن وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الذهن فهو جزء ذهني ، فلا يبقى في مورد البحث الا المادة والصورة والجنس والفصل ويخرج غيرها من الفاعل والغاية والموضوع ، ويشهد بان مراد المصنف ما قلنا ان البحث في تركيب الماهية وبساطتها لا في عللها.

ان قلت : كيف تقول ان تقدم الجزء على الماهية سواء كان بحسب الخارج او الذهن بالطبع مع ان المذكور في محله ان جزء الماهية العقلية كالحیوان مثلا متقدم عليها بالماهية ، قلت : ان الجزء كالحیوان له حيثيتان : حيثية هي من دون لحاظ وجوده في الذهن وحيثية انه موجود في الذهن فبالحيثية الاولى متقدم على الماهية بالماهية واما بالحيثية الثانية فلا فرق بينه وبين الجزء الموجود في الخارج في نوع التقدم ، هذا ، فانك اذا اخذت باطراف ما تلوته عليك اندفع الاشكال الذي قال صاحب الشوارق انهم تحيروا في دفعه وانكشف لك ضعف جميع ما نسجوا في هذه المسألة على المصنف .

قوله : وهو علة الغناء عن السبب . يعني تقدم ذات الجزء من حيث وجوده في نفسه علة لغناء الجزء بما هو جزء عن السبب لثبوته لكل ذهنا وخارجا وذلك لان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره الذي يتحقق به عنوان الجزئية والفرق بينهما بالاعتبار ، وبعبارة اخرى ان الجزء بما هو جزء وله وجود لغيره ليس غير ذات الجزء حتى يحتاج الى سبب لان هذا الوجود هو ذلك الوجود بنفسه وبالاعتبار يفترقان ، ولا يخفى انه على هذا الوجه الذي فسرنا هذا الكلام لا احتياج الى توصيف السبب

بالجدید كما فی الشرح لان عنوان الجزئية ووجودها لا یحتاج الى سبب اصلا بعد ذات الجزء والاعتبار العقلي .  
قوله : فاعتبار الذهن بین الخ . یعنی یتفرع على علة الغناء عن السبب وهي تقدم ذات الجزء معلوله وهو  
غناء الجزء عن السبب لثبوتہ لكل ذہنا وخارجا وهذا الثبوت باعتبار الذهن بین وفي حکم اللازم بین للماهية  
لا یحتاج العقل فی تصدیقه الى واسطة فی الاثبات كالحیوان الثابت للانسان وباعتبار الخارج غنی عن السبب لا  
یحتاج الى واسطة فی الثبوت لانه لیس الا ثبوت نفس الجزء الذي تحقق فی الخارج من قبل والفرق بالاعتبار ،  
وقوله : باعتبار الذهن وباعتبار الخارج متعلق بالغناء وتقدير الكلام : ان الغناء ان اعتبر فی الجزء الذہنی یرسمى  
الجزء بینا ای بین الثبوت للماهية وان اعتبر فی الجزء الخارجی یرسمى الجزء غنیا ای غنیا عن السبب فی الخارج ،  
هكذا ینبغی ان یفسر هذا الكلام على ما علیه الشارحون الا ان تفسیر الشارح العلامة بظاہره غیر هذا التفسیر  
ولکن یمکن توجيهه إليه وسیأتی .

قوله : ويستحيل دفعه عما هو ذاتی له . ای يستحيل دفع الجزء عن المركب الذي هذا الجزء ذاتی له یعنی  
لا یمکن ان یتحقق الكل من دون تحقق الجزء كاللازم لان الجزء ذاتی له وذاتی الشيء لا ینفك عنه ، وهذه  
العبارة غیر موجودة فی متن الشوارق والقوشجی فجعلنا الخواص الثلاث : تقدم الجزء والاستغناء عن الوسط فی  
الاثبات والاستغناء عن الوسط فی الثبوت واما الشارح القدم والعلامة ؛ جعلنا الاستغناء بین خاصة واحدة  
واستحالة الدفع خاصة ثلاثة .

قوله : واثنتان اعم . یعنی الخاصة الثانية التي هي الاستغناء عن الواسطة فی الاثبات والثبوت والخاصة الثالثة  
التي هي استحالة الدفع اعم من الجزء وليستا مع الجزء متعاكستين لان كل جزء مستغن عن الواسطة فیهما وليس  
كل مستغن عن الواسطة فیهما بجزء لصدق الاستغناء عن الواسطة فی الثبوت على كل لازم للماهية سواء كان  
بینا او غیر بین فان لازم الماهية مطلقا مجعول بجعل الماهية ولا یحتاج الى سبب غیر سبب الماهية ولصدق  
الاستغناء عن الواسطة فی الاثبات على اللوازم

البينة فان العقل يصدق بانها للماهية بمجرد تصور الماهية او تصور الطرفين مع النسبة وكذا كل جزء مستحيل الدفع عن الماهية وليس كل مستحيل الدفع عنها بجزء لصدقه على لوازم الماهية مطلقا.

ان قلت : اطلاق الخاصة عليهما ليس بصحيح لان الخاصة ما لا يوجد في غير ذى الخاصة بل كل منهما عرض عام على الاصطلاح ، قلت : الخاصة اما حقيقية وهى ما فسرت واما اضافية وهى يأتى تفسيرها عن قريب والخاصتان الاخيرتان اضافيتان.

قول الشارح : ثم ان الذهن مطابق للخارج الخ . جعل فرض الكلام في الجزء الخارجى لمكان قوله : فقد ظهر ان جزء الحقيقة الخ والحقيقة هى الماهية باعتبار الوجود في الخارج وحكم بان الجزء الخارجى اذا تصور فالواقع منه في الذهن مطابق للواقع منه في الخارج من جهة التقدم على الكل فلا يرد عليه ان الجزء العقلى مطلقا ليس جزء خارجيا حتى يتطابقا في التقدم على الكل.

قوله : فان فاعل الجزء هو فاعل الكل . اى الجزء بما هو جزء والا يمكن ان يكون فاعل الكل غير فاعل ذات الجزء.

قوله : وذلك لان المتقدم لا يعقل الخ . تعليل لقوله : يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ، توضيحه : ان الجزء الذى يكون متقدما على الكل لا يعقل احتياجه الى السبب الجديد الذى يكون متأخرا عن الكل الذى هو متأخر عن الجزء لان الشيء لا يمكن ان يحتاج الى ما هو متأخر عنه واما كون السبب الجديد متأخرا عن الكل فلان فرضه جديدا انما هو بتأخره عن تحقق الكل.

قوله : بل ولا خارجة عن علة المركب . اى بل ولا يعقل احتياج الجزء بما هو جزء الى علة غير علة المركب ، وهذا اشارة الى ما ذكرنا من التعليل في ذيل كلام المصنف.

قوله : فان علة كل جزء الخ . اى بما هو جزء.

قوله : فاذا اعتبر هذا التقدم الخ . هذا تفسير لقول المصنف : فباعتبار

الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ، وتقديره بان يرجع الى تفسير ساير الشراح : فاذا اعتبر هذا التقدم المستلزم لاستغناء الجزء عن السبب الجديد بالنسبة الى الذهن فالجزء يسمى بين الثبوت واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فالجزء يسمى غنيا عن السبب فعبر عن الاستغناء بالتقدم اطلاقا للعللة على المعلول فان التقدم علة الاستغناء.

**قوله : وهذه الخاصة الخ .** هذا المطلب غير مذكور في المتن ومعناه انه كلما تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد وليس كلما تحقق الاستغناء عن السبب الجديد تحقق التقدم لان لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست متقدمة على الماهية ، ولكنه مذكور التزاما لان الخاصة الثانية اذا كانت اعم من ذى الخاصة اعنى الجزء وكان الجزء مساويا للخاصة الاولى كانت اخص من الخاصة الثانية كالجزء.

**قوله : لان الاولى الخ .** يعنى ان الخاصة الاولى اى التقدم حصولها مقيد بالتقدم واما الخاصة الثانية اى الاستغناء عن السبب فحصولها مطلق سواء كان مع التقدم كما فى الجزء او لم يكن معه كما فى اللازم فهى اعم من الاولى .

**قوله : ولهذا قيل الخ .** هذا استدلال على ذلك المطلب بلازمه كما بينا وهذا هو مطلب المتن .

**قوله : لكل ذاتى على الاطلاق .** اى لكل جزء سواء كان خارجيا او ذهنيا .

**قوله : وهاتان الخاصتان اضافيتان .** الخاصة الاضافية وتسمى أيضا بخاصة الجنس كما تسمى الخاصة الحقيقية بخاصة النوع هى التى تكون خاصة لجنس ذى الخاصة المفروض كالماشى للانسان او لامر غير الجنس مشترك بين ذى الخاصة المفروض وغيره كالغنى عن السبب فانه خاصة لجامع بين الجزء واللازم الاصطلاحى وذلك الجامع عنوان اللازم للماهية بالمعنى اللغوى الذى يصدق على الجزء واللازم الاصطلاحى .

**قوله : اعم منه .** اى اعم من ذى الخاصة وهو الجزء .

**قوله : لمشاركة بعض اللوازم له فى ذلك .** يعنى لمشاركة اللوازم

## المسألة الرابعة

### ( في احكام الجزء )

قوله : ولا بد من حاجة ما الخ . يعنى كما ان الكل من حيث هو كل يحتاج الى الاجزاء فلا بد ان يحتاج بعض الاجزاء الى بعض كى يتحقق امر التركيب .

اعلم ان الامور المتعددة اما بينها ارتباط يستتبع وحدة ما أو لا ، والثانى لا يسمى بالمركب كالحجر الموضوع في جنب الانسان ، والاول اما ان يحصل من الارتباط والاجتماع اثر غير مجموع آثار الاجزاء أو لا ، والثانى هو المركب الاعتبارى كعشرة يواقيت مجتمعة في سلك واحد تسمى بالعقد وآلاف انسان مجتمعين في مكان يقال لهم اهل البلد او مجتمعين في محل للحراب يقال لهم العسكر او عدة دور مجتمعة في ارض يقال لها البلد ، فمن هذه الاجتماعات لا يحصل اثر مغاير لمجموع الآثار ، وبعبارة اخرى ان اثر المجموع هو مجموع آثار الاجزاء ، والاول هو المركب الحقيقى .

ثم ان المركب الحقيقى اما ان يحصل فيه جوهر يكون منشأ لذلك الاثر المغاير الزائد كالشجر المركب من العناصر الذى يحصل فيه من اجتماع تلك العناصر نفس نباتية تكون منشأ لآثار مغايرة لآثار نفس العناصر ، واما ان يحصل فيه عرض يكون كذلك كالمعجون المركب من الادوية المختلفة الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض يكون منشأ لآثر هو دفع المرض عن المريض ، والسريير المركب من الخشب والحديد وغيرهما الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض هو هيئة السريير يكون منشأ لآثر هو تهيؤه للجلوس عليه .

ثم ان المحتاج في المركب الاعتبارى دائما هو الجزء الصورى ، واما المركب الحقيقى فالقسم الثانى منه كذلك وامثلتها موجودة في كلام الشارح ؛ ،



وأما القسم الأول منه فالحاجة من الطرفين من جهتين وبيانه موجود في الشرح.

**قول الشارح :** فانه لو استغنى كل جزء الخ . والتالى باطل لانه لو لم يحصل الوحدة لم يكن المركب مركبا وبيان الملازمة ان الاستغناء يستلزم عدم الارتباط وعدم الارتباط ينافى حصول الوحدة.

**قوله :** وقد يكون هو الجزء المادى الخ . اى وقد يكون المحتاج الجزء المادى أيضا مع الجزء الصورى ولكن لا يمكن ان يكونا محتاجين من جهة واحدة ، وانما قدرنا هذا في الكلام لامتناع ان يكون المحتاج هو الجزء المادى فقط ، فالمحتاج اما هو الجزء الصورى فقط او كلاهما باعتبارين .

**قوله :** وقد تشمل الحاجة الجزئين الخ . هذا تصريح بمقابل ما حكم بامتناعه من شمول الحاجة باعتبار واحد فلا يتوهم التكرار .

**قوله :** لانه ان مائل السواد الخ . اى لان كل واحد من الجزئين ان كان ممثالا للسواد يعنى ان كان فردا من كلى السواد ممثالا لشخص هذا السواد الموجود في الخارج الذي فرض كونه مركبا منهما استحاله جعله مقوما لهذا الشخص للترجيح من غير مرجح ولزوم كون حقيقة واحدة مقومة لنفسها اذ يرجع الى كون الشيء الواحد جزء وكلا معا وهو محال .

**قوله :** فاذا انضاف الفصل الى الجنس . اى الفصل والجنس الذين فرض وجود كل منهما في الخارج حتى يكونا جزئين لماهية السواد في الخارج .

**قوله :** والثانى باطل لانه الخ . يعنى اذا كان كل واحد منهما غير محسوس فاما ان لا يحصل عرض آخر محسوس كان السواد الذي هو مركب منهما غير محسوس واما ان يحصل عرض آخر محسوس ولا محالة هذا الحاصل هو السواد محسوسيته وهذا امر واحد بالفرض لانه لو قلنا انه مركب يأتى الكلام فيه من رأس فالتركيب لا محالة يكون في الجزئين الذين حصل منهما هذا الامر الواحد الذي هو السواد فهما اما موضوع قابل لهذا السواد او فاعل له فالتركيب في قابله او فاعله لا فيه وهذا خلف لان الكلام في تركيب السواد لا في شيء آخر .

اقول : بقى صورة اخرى : هى ان يكون احد الجزئين محسوسا والاخر غير محسوس اذ قوله : والثانى ، لا يشمل هذه الصورة لمكان قوله : كان السواد غير محسوس ، فالاولى بحيث يشمل هذه الصورة ولا يكون فيه هذا التطويل ان يقال : لو كان الجنس والفصل ممتازين بحسب الخارج لكان كل منهما موجودا بجياله ولم يحمل احدهما على الاخر ولا كل منهما على المركب لان الحمل يستدعى الاتحاد من جهة الوجود والتالى باطل لان حمل الجنس على الفصل وبالعكس وحمل كل منهما على المركب الذي هو النوع وبالعكس حق ومتحقق.

ان قلت : لو كانا ممتازين بحسب الذهن للزم ذلك أيضا اذ بالامتياز يرتفع الاتحاد فى الوجود قلت : نعم ولكن العقل لا يحمل احدهما على الاخر الا بعد لحاظ كل منهما من حيث هو هو فان الانسان مثلا اذا لوحظ من حيث هو موجود فى الذهن صار بشرط لا اذا لوجود ولو ذهنا يعطيه استقلاله فى قبال سائر الاشياء وهو بشرط لا لا يحمل على شيء ولا يحمل عليه شيء.

ان قلت : فليصنع العقل بالممتازين بحسب الخارج ما يصنع بالممتازين بحسب الذهن فيلاحظهما من حيث هما ويحمل احدهما على الاخر ، فارجع الى اصل السؤال ونقول : ان الجنس والفصل يكونان ممتازين بحسب الخارج ولكن العقل يلاحظهما من حيث هما ويقطع النظر عن وجودهما فى الخارج ويحمل احدهما على الاخر فلا يدل الحمل على عدم الامتياز فى الخارج قلت : حفظت شيئا وغابت عنك اشياء ، ان العقل لا يقدر على ان يرفع ما لم يضعه ولا ان يضع ما لم يرفعه ، ان امتياز الموجودين فى الخارج ليس من صنع العقل بل هو تابع لوجودهما ووجودهما ليس بيد العقل فلا يقدر على ان يقطع النظر عن امتيازهما فى الواقع ويحكم عليهما بحكم ينافى امتيازهما الواقعى اذ الحكم باتحادهما فى الواقع يستلزم رفع امتيازهما فى الواقع وهو محال ، بخلاف ما لا يكون له وجود الا باعتبار العقل وعنايته فانه يقطع النظر عن امتيازهما التابع لوجودهما الاعتبارى ويحكم عليهما بالاتحاد فى صقعه المطابق للخارج.

**قول المصنف :** واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه . لا بدّ من تقدير عدم عروضهما بان يقال : اذا اعتبر عروض العموم ومضايفه وعدم عروضهما حتى يصح صورة التباين كما فعل صاحب الشوارق وفي هذا الشرح

**قوله :** فقد تتباين وقد تتداخل - اعلم ان اجزاء الماهية الواحدة اما متباينة او متداخلة والتداخل اما ان يكون بالعموم المطلق او بالعموم من وجه فالنسبة بين اجزاء الماهية الواحدة احدى النسب الثلاث واما التساوى بينها فممتنع على مذهب القدماء لما يأتي في ذيل قول المصنف : وما لا جنس له فلا فصل له .  
ثم ان للاجزاء المتباينة تقسيمات :

**الاول :** الاجزاء المتباينة اما متماثلة كالأحاد المركب منها مرتبة من مراتب العدد كالعشرة فان اشخاص الأحاد متباينة لتباين كل شخص مع آخر ومتماثلة لانها مشتركة في ماهية العدد ، واما متخالفة وهي على اقسام : اما محسوسة كالسواد والبياض المركب منهما لون البلقة واللون والشكل المركب منهما الحلقة ، واما معقولة كالهوى والصورة المركب منهما الجسم وكالشجاعة والحكمة والعفة المركب منها العدالة واما مختلفة كالبدن والنفوس المركب منهما الانسان .

**التقسيم الثاني :** الاجزاء المتباينة اما ان يكون المركب منها مأخوذا فيه الاضافة الى احدى علله او الى معلوله او الى شيء غيرهما مرتبط به ارتباطا ، والاول على اقسام : اذ الاضافة المأخوذة اما الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالاضافة الى الفاعل لانه يحد بالفائدة الغير المكتسبة حصلت من فعل الغير ، واما الى القابل كالفتوسة فانها تعبير مقرون بالاضافة الى قابله وهو الانف لانها تحد بالتعبير في الانف ، واما الى المادة كالنفوس فانها جوهر مقرون بالاضافة الى مادتها وهي البدن لانها تحد بالجوهر المجرد ذاتا المادى فعلا المتعلق بالبدن تعلق التدبير ، واما الى الصورة كمادة المركبات فانها جوهر مقرون بالاضافة الى الصورة لانها تحد بالجوهر القابل لما حل فيه من الصور ، واما الى الغاية كالحاتم فانه حلقة تضاف الى التزين الذي هو غاية له لانه يحد بالحلقة التي يلبسها الاصبع للتزين والتجمل .

**والثاني :** كخالق والرازق فان الخالق ذات يصنع شيئاً هو معلوله والرازق ذات يفعل العطاء وهو معلوله ،  
وكالحسد الذي هو صفة للنفس بما يضمم الانسان عداوة غيره في نفسه فان اضمار العداوة معلول للحسد.

**والثالث :** كالحكمة التي يميز بها الانسان الحق من الباطل فان الحق والباطل ليسا علتين لها ولا معلولين لها  
ولكنهما مرتبطان بها ارتباطاً ، ولا يذهب عليك ان المراد بالاجزاء في هذا التقسيم هي الاجزاء الحدية لا الاجزاء  
الحقيقية فان الاضافة الى هذه الامور على ما في كلام صاحب الشوارق او نفس هذه الامور على ما في كلام  
الشارح العلامة ليست داخلية في حقائق هذه المركبات بل في حدودها ، ولا فرق بين ما عليه صاحب الشوارق  
وما عليه الشارح العلامة لان الاضافة الى شيء اذا اخذت في حد شيء فالمضاف إليه أيضاً مأخوذ فيه.

**التقسيم الثالث :** الاجزاء المتباينة اما كلها وجودية كجميع الامثلة التي ذكرت في التقسيم الاول واما كلها  
عدمية كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم المركب منهما الامكان الخاص واما مختلفة مخلوطة من العدمي  
والوجودي كالسابق وغير المسبوق المركب منهما الاول الحقيقي وكالعدم والاضافة الى البصر المركب منهما العمى  
**التقسيم الرابع :** الاجزاء المتباينة اما كلها اضافات كالاقرب والا بعد فان الاقرب هو القريب مع الاكثرية  
في القرب وهما اضافتان وكذا الا بعد ، واما كلها غير اضافة ككثير من الامثلة المذكورة واما مخلوطة من الاضافة  
وغيرها كالسرير المركب من اخشاب وحديدات مع نسب واضافات بينها.

ثم ان الاجزاء المتداخلة سواء كان التداخل بالعموم المطلق او من وجه اما ان تكون اجزاء للماهية الواحدة  
أو لاكثر من الواحدة والمراد بالاكثر ان يفرض مجموع مركب من ماهيات ماهية واحدة لم يكن ذلك المجموع اجزا  
لماهية واحدة بل يفرض وحدتها كالحیوان والصاهل المركب منهما الفرس ، والحیوان والكاتب المركب منهما الحیوان  
الكاتب المفروض وحدتهما ، والحیوان والناطق

المركب منهما الانسان ، والحيوان والاييض المركب منهما الحيوان الايض المفروض وحدتهما ، فالنسبة بين الجزئين في المثال الاول هي العموم المطلق والجزء ان للماهية الواحدة وفي المثال الثاني أيضا العموم المطلق والجزء ان ماهيتان فرض وحدتهما وفي المثال الثالث العموم من وجه لان الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق والناطق منه حيوان وهو الانسان ومنه غير حيوان وهو بعض الملائكة فان المشهور ان النطق فيهم بالمعنى الذي فينا وان خالف الشيخ ابن سينا وهما جزء ان من ماهية واحدة وفي المثال الرابع العموم من وجه أيضا وليس جزءين من ماهية واحدة.

ثم ان للاجزاء المتداخلة بالعموم المطلق اقسامًا : الاول : ان يكون الجزء العام متقوما بحسب الوجود بالخاص وموصوفا به كالحیوان الصاهل فان الجنس متقوم بالفصل وموصوف به.

الثاني : ان يكون العام متقوما بالخاص وصفة له كالجوهر الموجود فان الموجود متقوم بالجوهر لانه منتزع منه في الخارج وصفة له والاجزاء في هذا المثال لاكثر من ماهية واحدة.

الثالث : ان يكون العام مقوما للخاص بحسب الوجود موصوفا به كالانسان الضاحك فان النوع مقوم للخاصة ، واما اخصية الضاحك من الانسان فلان المراد به الضاحك بالفعل ، والاجزاء في هذا المثال أيضا لاكثر من ماهية واحدة ، واما فرض ان يكون العام مقوما للخاص صفة له فغير موجود ، هذا ، فان في كلام الشارح ; اشارات الى جميع هذه التفاصيل ولا تغفل.

قول الشارح : او لا يكون فتسمى المتباينة . يعنى لا يكون بعضها اعم من البعض ، هذا بحسب المفهوم وان كان شاملا للمساوية ولكنها ليست بمتحققة فاذا لم يكن بينها العموم فليس الا التباين.

قوله : وقد يكون مضافا . اى عاما من وجه فانه عام بالنسبة.

قوله : والمتباينة ما يتركب عن الشيء الخ . اشارة الى التقسيم الثانى .

قوله : اما بعضها وجودى الخ . اشارة الى التقسيم الثالث .

قوله : كالاول . اشارة الى المثال الثالث فى التقسيم الثالث .

قوله : حقيقة متشابهة الخ . اشارة الى التقسيم الاول .

قوله : او بعضها اضافى الخ . اشارة الى التقسيم الرابع .

قول المصنف : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة . اعلم ان الاجزاء اما خارجية واما ذهنية ومضى بيانها والنسبة بينهما ، وهى أيضا اما انضمامية واما اتحادية والاجزاء الانضمامية هى ما يكون لكل منها وجود بحاله والاتحادية ما لا يكون كذلك بل يكون الوجود للبعض والبعض الاخر يكون موجودا بالعرض بذلك الوجود . والنسبة بينهما التباين ، والحمل انما يتحقق فيما اذا كانت الاجزاء اتحادية ، والانضمامية يكون بعضها مواد وبعضها صور فقول المصنف : وقد تؤخذ مواد من باب الاختصار والاكتفاء فى البيان باحد المتقابلين كقوله تعالى : ( سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ) اى والبرد .

قول الشارح : فتكون اجزاء حقيقية . يعنى اطلاق الاجزاء عليها على سبيل الحقيقة بخلاف ما اذا اخذت محمولة فان اطلاق الاجزاء عليها على سبيل المجاز لان الجزء حقيقة ما يكون موجودا بحاله بالوجود الخارجى او الذهنى والاجزاء المحمولة ليست كذلك .

قوله : ولا تحمل على المركب حمل هو هو . ولا بعضها على بعض لاستحالة كون الجزء هو الجزء الاخر .

قوله : صادقة على المركب . وصادقا بعضها على بعض لانها اذا اخذت بذلك الاعتبار فكما ان الحيوان

هو الانسان فكذلك هو الناطق .

قوله : مع قطع النظر عن القيد . اى الاخذ مع الناطق والاخذ مع التجرد عن الناطق .

ان قلت : مفهوم هذا الكلام ان الحيوان اذا اخذ مع احد القيد لم يكن محمولا وهذا ليس بصحيح لانه

اذا اخذ مع الناطق كان نفس الانسان الذى هو المركب ويحمل عليه ، قلت : ان الحيوان اذا اخذ مع الناطق لم

يكن حيوانا لا بشرط وحمله

على الانسان ليس من حمل الحيوان عليه بل هو حمل الانسان على الانسان لان الحيوان المأخوذ بشرط الناطق هو الانسان.

**قول المصنف :** فيعرض لها الجنسية والفصلية . هذا تفریع على قوله : تؤخذ محمولة وهو واضح .  
قوله : وجعلاهما واحد . اى بحسب الوجود الخارجى ، يعنى احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض ، بل المجعول بالذات هو الشخص

**قول الشارح :** فهى هيئة اما فى السواد . اى عرض فيه بان يكون السواد كالجسم موضوعا لنفس اللونية فيلزم ذلك امكان ان يوجد السواد من دون اللونية كما يمكن ان يوجد الجسم من دون السواد .  
قوله : او فى محله . اى فى محل السواد بان يكون السواد واللونية حالين فى ذلك المحل .

**قول المصنف :** والجنس منهما كالمادة الخ - ان للجنس اعتبارات : اعتبار الابهام والاحتمال لان يصير حقيقة من الحقائق التى تحته وهذا اعتباره لا بشرط وبهذا الاعتبار يقال له الجنس ، ويكون كلياً مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ، ويكون تحصله باحد الفصول ، فكل فصل اوجب بانضمامه إليه تحصله فهو علته اى علة تحصله وتعيينه وزوال ابهامه ، فالجنس بهذا الاعتبار كالمادة الاولى فى انها لا تحصل لها فى الخارج الا باحدى الصور وكل صورة انضمت إليها فهى علة تحصلها فى الخارج ، الثانى : اعتبار كونه جزء وهذا اعتباره بشرط لا وبهذا الاعتبار يقال له المادة العقلية ، وله تحصل عقلى فى نفسه ، ولا يكون مقولاً على كثيرين ومقوم للنوع تقوم الجزء لكل كالفصل ، ويخرج من ذلك الابهام ولكن لم يتحصل نوعاً معيناً ، ولا يكون للفصل نسبة العلية إليه ، الثالث : اعتبار كونه مأخوذاً مع فصل معين وهذا اعتباره بشرط شيء ، وبهذا الاعتبار يخرج من الابهام ويتحصل نوعاً معيناً ويحصل لذلك الفصل المعين نسبة العلية إليه ، فالفصل اذا نسب الى المجموع الذى هو النوع اطلق عليه المقوم بمعنى الجزء وهذا الاطلاق شائع

في المنطق واذا نسب الى حصة النوع من الجنس يقال له المقوم أيضا بمعنى علة التحصل وهذا الاطلاق قليل في المنطق كثير في الفلسفة ، والجنس بالاعتبار الثاني له شبه بالمادة أيضا في ان كلا منهما جزء المركب ، فلذا قال الشارح ز : وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل وانما قال اشبه لان الفصل له أيضا شبه بالمادة في ذلك ، ولكن شبه الجنس أكثر لانه شبيه بها من ثلاثة وجوه والفصل شبيه بها من وجه واحد هو الجزئية للمركب ، وانما قلنا من ثلاثة وجوه لان الجنس بالاعتبار الثالث أيضا له شبه بها في انها كالجنس تصير مع انضمام صورة معينة حقيقة معينة من حقائق المركبات ؛ والمادة تلك الحقيقة بالقوة كما ان الجنس ذلك المركب بالقوة.

**قول الشارح : والفصل اشبه بالصورة منه .** اي من الجنس ، قس اشبهية الفصل باشبهية الجنس في جميع ما ذكرنا فيها.

**قوله : الى الجنس المطلق .** اشارة الى الاعتبار الاول لان الجنس بذلك الاعتبار مطلق مقسم للانواع المتخالفة والفصل مقسم له.

**قوله : اعني الجنس المقيد .** اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى المجموع الذي هو الجنس المأخوذ مع الفصل وهي نسبة التقويم بمعنى الجزئية.

**قوله : والى حصة النوع الخ .** اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى الجنس الذي هو حصة النوع وهي نسبة التقويم بمعنى العلية ، وليس في كلامه اشارة الى الاعتبار الثاني لعدم الاحتياج إليه هنا.

**قوله : كان الجنس مساويا للفصل .** لانه فرض علة للفصل ولا يمكن ان يكون العلة اعم بل يكون مساويا او اخص.

**قوله : على ما تقدم .** في ذيل قول المصنف آنفا : فيعرض لها الجنسية والفصلية ، او في منطق هذا الكتاب.

**قوله : لم يكن له فصل .** لانه لم يشارك غيره في ذاتي حتى يحتاج الى فصل يميزه عما يشاركه فيه ، بل هو منفصل بذاته عن غيره وان كان مشاركا له في الوجود ، فالاجناس العالية التي لم يكن فوقها جنس متمايز بعضها عن بعض بذاته



**قوله :** وقد ذهب قوم غير محققين الخ . اعلم ان المشهور في تعريف الفصل هو الذاتى الذي يميز الشيء عما يشاركه في جنسه ، وقوم فسروه بالذاتى الذي يميز الشيء عما يشاركه في جنسه او في وجوده ، فلا ريب في انه اذا فرض تركب ماهية واحدة من جزئين متساويين فعلى التفسير الاول لم يكن واحد منهما بفصل لها لانه هو المميز في الجنس والمتساويان لا يمكن ان يكون احدهما جنسا والاخر فصلا ، واما على التفسير الثانى فيمكن ان يكون احد الجزئين فصلا مميزا لتلك الماهية في الوجود كما يمكن ان يكون الميز بنفس الماهية .

ثم قد اختلف في انه هل يجوز تركب ماهية واحدة من جزئين متساويين أم لا فالقدماء على المنع وجمهور المتأخرين على الجواز على ما ذكر صاحب الشوارق ، والشارح اتى بدليلين على امتناع كون ماهية ذات فصلين وان ماهية لو امكن كونها ذات جزئين متساويين لم يلزم ان يكونا فصلين كما توهم .

**قوله :** ولو افتقر كل مشارك في الوجود الخ . هذا احد الدليلين بيان الملازمة : ان ذلك الفصل أيضا مشارك لغيره في الوجود فيفتقر الى فصل آخر وهكذا .

**قوله :** ولو جعل كل واحد منهما الخ . هذا ثانى الدليلين ، بيانه : لو جعل كل واحد منهما فصلا للمركب فاما ان يجعل المركب فصلا مميزا لكل واحد منهما لانهما مشاركان أيضا لغيرهما في الوجود فيلزم الدور وهو توقف تقوم المركب على كل واحد منهما وتوقف تقوم كل منهما على المركب او لا يجعل فيلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة المركب ونسبة كل منهما الى الوجود واحدة .

**قوله :** لتساوى . اللام للتعليل ومدخولها على صيغة المصدر ، وفي العبارة سقط من قلم الناسخ ، وصحيحها : ولو جعل كل واحد منهما فصلا ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتهما الى الوجود ، ومع ذلك لم يذكر ; صورة الدور لوضوحها .

**قوله :** وهو كمال الجزء المميز . ويقال له الفصل القريب ويفسر بالذاتى الذي يميز الشيء عن جميع مشاركاته في الجنس كالصاهل بالنسبة الى الفرس

فانه يميزه عن جميع مشاركاته في مطلق الجنس قريبا كان او بعيدا.

**قوله : وهو المميز الذاتي مطلقا .** وصفه بالإطلاق لانه غير مختص بالإضافة الى النوع بل يضاف الى النوع فيوصف بالبعيد والى الجنس فيوصف بالقريب ، والفصل البعيد يفسر بالذاتي الذي يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس البعيد فقط كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل : الانسان حساس فيتميز عن مشاركاته في الجسم النامي لا الحيوان ، بخلاف الناطق فانه يضاف الى النوع فقط ويميزه عن جميع مشاركاته في مطلق الجنس .

**قوله : والاول لا يكون الا واحدا .** ان قلت : كيف لا يكون الفصل التام الا واحدا والحساس والمتحرك بالارادة كل منهما فصل تام للحيوان ، قلت : انهما ليسا فصلين للحيوان بل هما خاصتان قائمتان مقام الفصل في التمييز فان الفصل الحقيقي قد يجهل به فيقوم مقامه اقرب اللوازم وقد يكون لازمان متساويين في القرب او يشتهيه قريهما فيقوم كلاهما مقام الفصل الحقيقي ، والذي مثلت به من هذا القبيل .

**قوله : لان فصلهما الخ .** تقرير الدليل : انه لو كان لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فاما ان يكون لهما جميعا فصل واحد او يكون لكل منهما فصل واحد ، وعلى الثاني يلزم الخلف لان كل جنس يتحصل بكل فصل ويصير نوعا واحدا فيتحقق حينئذ نوعان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذا خلف ، وعلى الاول فاما ان يتحصل كل من الجنسين بذلك الفصل الواحد وحده ويصير نوعا او لا يتحصل الا بالفصل وبذلك الجنس الاخر معا ، والتقدير الاول يستلزم ان يكون واحد من الجنسين لغوا غير داخل في ذلك النوع الواحد لان المفروض ان احد الجنسين قد تحصل نوعا واحدا بسبب ذلك الفصل وهذا أيضا خلف اذ النوع الذي فرض له جنسان لم يكن له جنسان بل جنس واحد ، والتقدير الثاني يستلزم الدور لتوقف تحصل كل من الجنسين على الاخر لان المفروض ان كلا من الجنسين يتحصل بالفصل والجنس الاخر معا فيكون كل من الجنسين جزءا علة للآخر : ففرض الجنسين القريين لنوع واحد يستلزم احد المحالات الثلاثة : كون النوع الواحد

نوعين او كون الجنسين جنسا واحدا او الدور .

قوله : كان جعل الجنسين جعلاً واحداً . اشارة الى المحال الثانى .

قوله : وان تغاير الخ . اشارة الى المحال الاول ولم يشر الى فرض الدور لوضوحه

قول المصنف : ولا تركيب عقلى الا منهما . اى لا بدّ فى كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان تكون من الاجناس او من الفصول فقط لما ذكر فى الشرح ، وهذه الجملة فى سائر الشروح عطفت على ما قبلها بالفاء على ان تكون تفرّيعاً على المطالب الثلاثة المذكورة آنفاً وهو حسن اذ هذه نتيجتها .

قوله : والاوّل هو الجنس . اى الجنس القريب .

قوله : مساوياً له او اعم منه . اى مساوياً للجنس القريب الذي هو تمام المشترك او اعم منه ، والاعم من

الجنس القريب جنس بعيد بمرتبة او اكثر او فصل بعيد .

قوله : ان يكون فصلاً للجنس . اى الجنس القريب .

قوله : فيكون فصلاً مطلقاً . اى فذلك الفصل القريب للجنس يكون فصلاً مطلقاً ، وقد مر وجه

التوصيف بالإطلاق فى ذيل قوله : وهو المميز الذاتى مطلقاً .

قوله : والاوّل جنس . اى جنس لتمام المشترك الذي هو جنس قريب للمركب المفروض أولاً كالجسم

النامى الذي يكون تمام المشترك بين الحيوان الذي هو تمام المشترك للانسان وبين غير الحيوان من الاجسام النامية .

قوله : والثانى فصل جنس . اى الاعم من الجنس القريب الذي لا يكون تمام المشترك له يكون فصلاً

لجنس ذلك الجنس القريب كالنامى الذي هو فصل للجسم النامى الذي هو جنس للحيوان الذي هو جنس

قريب للانسان فانه اعم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

قوله : وإلا لزم التسلسل . اى وان لم يكن الثانى فصل جنس بان لا يكون

مختصا بتمام المشترك المذكور لزم التسلسل يعنى لزم تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية ، بيانه : انه لو لم يكن مختصا به لكان مشتركا بينه وبين نوع آخر مباين له فلا بد له من جزء آخر يميزه عنه في ذلك الامر المشترك فذلك الجزء الاخر ان كان فضلا له اى مختصا به فهو والا فيحتاج الى جزء آخر وهكذا فاما ان ينتهى الى جزء مختص فهو فصل قريب للجزء المشترك الاخير واما ان لا ينتهى إليه فيلزم اجزاء مشتركة غير متناهية كلها داخله في المركب المفروض او لا فيلزم تركيبه منها وهو محال لاستلزامه امتناع تعقل تلك الماهية بالكنه وهو باطل لان كل ماهية معقولة لعقل بالكنه.

قوله : **فى العموم والخصوص** . بان يكون جنس اعم من جنس آخر تحته كالجسم والحيوان وفصل اعم من فصل آخر تحته كالنامى والمتحرك بالارادة وتكون كلتا السلسلتين في مركب واحد.

قوله : **وقد لا يترتيان** . بان يكون جنسان من مقولتين او فصلان كذلك.

قوله : **فى الطرفين** . يعنى فى الاجناس والفصول.

قوله : **لانه لو لا تنهى الخ** . يعنى لو لو تكن احدى السلسلتين متناهية لم تكن الاخرى متناهية لنسبة العلية والمعلولية بينهما.

قوله : **وهو محال** . لما يأتى فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث ، وفى هذا التعليل اشكال ذكره صاحب الشوارق .

قوله **وهو فصل الجنس العالى** . اى فصل يقسم الجنس العالى كالقابل للابعد الثلاثة المقسم للجوهر الى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل.

اقول : فى شرح القوشجى زيادة فى المتن هاهنا وهى : **وفصل كل جنس يكون فى مرتبته ، يعنى من حيث التعالى والتسافل والتوسط كالجوهر وفصله القابل للابعد الثلاثة مثلا فانهما جنس عال وفصل عال وكالحيوان وفصله الناطق مثلا فانهما جنس سافل وفصل سافل وكذا فيما بينهما**.

**قول المصنف ومن الجنس ما هو مفرد** . قال الشارح القديم وصاحب الشوارق :



ان القياس يقتضي ان يكون من الفصل أيضا ما هو مفرد وهو فصل الجنس المفرد.  
قول الشارح صدق الجنس على انواعه . بان يكون كل فرد حقيقة مباينة لفرد آخر.  
قوله : وذلك كالادراك الخ . الاولى ان يقال : كالمدرک فانه فصل للحيوان و جنس للسمع والبصير كما في سائر الشروح .

اعلم ان الادراك جنس للاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ، والاحساس جنس للسمع والبصر والذوق والشم واللمس .

قوله : فالوجه الذي به احتياج النوع إليه الخ . يعنى فوجه احتياج النوع الى الفصل وهو اشتراكه في الجنس مع سائر الانواع هو بعينه يصير سببا لان يكون الفصل محتاجا الى فصل آخر ، والشارح ; جعل محتاج خبرا للضمير الراجع الى الوجه من باب اسناد الفعل الى السبب .

قوله : بل عرضا عاما بالنسبة إليه . دفع لدخل مقدر ، كان قائلًا قال : أليس الجنس يحمل على الفصل فأى نسبة له إليه؟ فاجاب بان حمله عليه باعتبار انه عرض عام لازم له لا باعتبار انه جنس له بان يكون جزء لماهيته كما يكون للنوع .

## المسألة الخامسة

### ( فى التشخص )

قول الشارح والجواب انه امر اعتبارى عقلى . يعنى ان التشخص امر عقلى له تشخص فى العقل ولتشخصه تشخص وهكذا ويلزم التسلسل فى الامر الاعتبارى ولا بأس به لانقطاعه بانقطاع الاعتبار  
قوله : لان الماهية علة الخ . توضيحه انه اذا كانت نفس الماهية علة لتشخصها فاذا وجد منها شخص ثم فرض وجود شخص آخر منها فاما ان يكون تشخص الاول مع الثانى أو لا والاوّل محال لان تشخص كل شخص يختص به لا يتعدى منه الى آخر والثانى أيضا محال لوجود الماهية من دون ذلك التشخص فيلزم انفكاك المعلول

عن العلة اذ المفروض ان الماهية علة لذلك التشخص.

**قوله : فلو وجدت مع غيره الخ .** اى فلو وجدت الماهية مع شخص آخر ولا محالة تكون من دون تشخص الاول انفكت العلة عن المعلول وهذا خلف اذ ما فرض علة ليس بعلة.

**قوله : فلا بد من مادة الخ .** اذ المفروض ان التشخص ليس من نفس الماهية ووجود الشخص من دون التشخص محال فلا بد من شيء آخر يحصل به التشخص وهو المادة ، وحيث ان المادة قابلة للتكثير فالاشخاص المادية أيضا ممكنة التكثير.

**قول المصنف : ولا يحصل التشخص الخ -** قد علم في المنطق ان الكلى ما لا يمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه وان لم يوجد في الخارج فرد منه او لم يوجد إلا فرد منه والجزئى ما يمتنع تصوره من ذلك ، ومراد المصنف ان التشخص اللازم للجزئية الحقيقية لا يحصل بانضمام كلى الى آخر ولو وصل الامر بسبب الانضمام الى ان لا يوجد لذلك الكلى الذي تألف من الكليات المتعددة فرد كالآدمي العالم الواجد لخمسين الف سنة في دار الدنيا او ينحصر في فرد كالجسم المحيط لجميع الاجسام.

**قول الشارح : لانه ليس فى الخارج شركة ولا كلية .** يعنى ان المراد بالتقييد بالكلى ليس اثبات الحكم على الكلى العقلى المذكور في المنطق ، بل المراد به ان هذا الحكم اى عدم حصول التشخص بانضمام كلى الى آخر انما هو بحسب العقل واما في الخارج فليس الكلى موجودا بكليته حتى يفرض انضمام كلى الى آخر فان الموجود في الخارج انما هو الشخص ، نعم يمكن ان يحلل الشخص في العقل الى طبائع.

**قوله : وامتيازه انما هو الخ .** امتياز كل شيء مع آخر ان كانا فردين مشتركين في حقيقة واحدة فبالاعراض اللاحقة بكل منهما ، وان كانا نوعين مشتركين في جنس واحد فبالفصول ، والا فكل منهما ممتاز عن الاخر بذاته.

**قوله : فلا دور .** اذ لا يتوقف امتياز هذا على امتياز صاحبه ولا ذاته على ذاته

بل يتوقف امتياز كل منهما على ذات الآخر ويعبر عن هذا بالدور المعنى ولا استحالة فيه.  
قوله : بين هاهنا عدم العموم المطلق بينهما . اذ في بادى النظر يمكن ان يتوهم ان التميز هو الشخص  
مع اعتبار القياس الى الغير فيكون اعم من التميز مطلقا فبين مادة الافتراق من جانب التميز أيضا فى الكلى  
المندرج تحت كلى آخر فبينهما عموم من وجه.

## المسألة السادسة

### ( فى البحث عن الوحدة والكثرة )

اقول : البحث من هنا الى آخر الفصل فى احوال الوحدة والكثرة ، وما فعل الشارح العلامة ؛ من جعله  
فى مسائل متعددة لا يخلو من وجه.

قول الشارح من حيث هو واحد . قيد الحثية لان الواحد يمكن ان يكون كثيرا من غير جهة وحدته كالبيت  
الواحد فانه من حيث هو بيت واحد واما من حيث انه حجر وأجر وطين وغيرها فمتعدد.

قوله : من دون صدق الشخص . فبينهما عموم مطلق لان كل متشخص واحد وليس كل واحد  
متشخص لوجود الواحد النوعى والجنسى.

قول المصنف وتساقفه . ان المساوقة قد يراد بها الترادف وقد يراد بها المساواة ، والمساواة اما حملية وهى  
النسبة بين الشيئين يحمل كل منهما على الآخر كالانسان والضاحك ، واما لزومية وهى النسبة بين الشيئين لا  
ينفك احدهما عن الآخر فى الوجود من دون حمل بينهما كالجسم والكم ، والنسبة بين الوجود والوحدة من القبيل  
الثانى.

قول الشارح فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد . اى لا يلزم من المساواة اللزومية المساواة الحملية.

قوله : وكل موجود فهو واحد . هذا لا يناقض ما قبله من ان الكثير موجود

وليس بواحد لاستدراكه بقوله : والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة ، وحاصل الكلام ان الوجود والوحدة كما انهما متلازمان من حيث انفسهما متلازمان من حيث موضوعهما فان كل موجود سواء عرض له الكثرة أم لا واحد لانه يصح ان يقال : كثير واحد في قبال سائر الكثرات ، كما يصح ان يقال لكثرتة : كثرة واحدة ، نعم معروض الكثرة من حيث هو معروضها ليس بواحد اذ لا يمكن ان يكون معروض الكثرة معروض الوحدة ، وتلك القضية تنعكس كلياً وعكسه ان كل واحد فهو موجود في الخارج ان كان جزئياً او في العقل ان كان كلياً ، فالمغايرة بين الوجود والوحدة في الحمل بينهما وفي معروض الكثرة من حيث هو معروضها.

### المسألة السابعة

#### ( في بدهة الوحدة والكثرة )

قول المصنف بالاقتران - يعنى ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية فتأخذ الوحدة اعرفيتها من الكثرة عند العقل وتأخذ الكثرة اعرفيتها من الوحدة عند الخيال مع ان كل واحدة منهما معروفة عند كل واحد منهما ، وبعبارة اخرى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة عنده والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة عنده وذلك لان العقل من حيث الادراك اشد ألفة بالبسائط من الخيال والخيال من حيث الادراك اشد ألفة بالمركبات من العقل ، وفي هذا المطلب بحث ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى ، والمراد بالخيال المتخيلة

### المسألة الثامنة

#### ( في ان الوحدة والكثرة ليستا في الاعيان )

قول المصنف بل هي من ثوانى المعقولات - من القسم الذي يكون الاتصاف به في الخارج وعروضه في الذهن ، ومربانه وبيان القسم الاخر الذي يكون كلاهما في الذهن في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول



**قول الشارح : الوحدة ان كانت سلبية الخ . اعلم ان تعريف الوحدة والكثرة وان كان لفظيا ولكن مع ذلك قد تفسران بمفاهيم سلبية وقد تفسران بمفاهيم ثبوتية ، فيقال في تفسير الوحدة : هى عدم الانقسام ، او عدم الكثرة ، او هى ما لا يعد ، او هى الشيء الذي ليس فيه عد ولا جمع ولا كثرة ، او هى ما لا يتكرر ، او هى مبدأ الكثرة ، او هى ما يساوق الوجود ، ويقال في تفسير الكثرة : هى المجتمعة من الوحدات ، او هى التى تعد بالواحد ، او هى عدم الوحدة ، ويأتى في تعريفهما لو اخذناه حقيقيا ما يأتى في تعريف الوجود والعدم من المحالات التى ذكرت في المسألة الواحدة من الفصل الاول ثم ان توضيح كلام الشارح ان الوحدة اما في الواقع سلبية او ثبوتية ، وعلى الاول واضح انها ليست أمرا عينيا ، وعلى الثانى انها لو كانت أمرا عينيا موجودا في الخارج لزم التسلسل اى وجود الوحدات الغير المتناهية في الخارج على سبيل التعاقب في الحصول لان الوحدة الموجودة فيه لها وحدة ولوحدها وحدة اخرى وهكذا كما مر في بيان اعتبارية الوجود ، ثم الكثرة على اى من التقديرين اى تقديرى سلبية الوحدة وثبوتيتها اما سلبية واما ثبوتية ، واما على تقدير سلبية الوحدة فلا تمكن ان تكون سلبية للزوم الخلف اذ الوحدة مقابلة للكثرة فلو كانت الكثرة عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية مع انا فرضناها سلبية ، ولكن ثبوتية الكثرة محالة على هذا التقدير أيضا اذ الكثرة مجتمعة من الوحدات والمفروض ان الوحدات عدمات فيلزم ان يكون المجتمع من العدمات امرا وجوديا وهو محال ، واما على تقدير ثبوتية الوحدة فظاهر انها ثبوتية لان الكثرة مؤتلفة من الوحدات ، ولكنها ثابتة في الذهن لان مبدئها وهى الوحدة ثابتة فيه ، والحاصل ان الوحدة ثبوتية لان سلبيتها تستلزم ارتفاع النقيضين عن الكثرة ، ولكنها ثابتة في الذهن وكذا الكثرة المؤتلفة منها ، فهما امران ثابتان في الذهن لا في العين .**

قوله : فتكون ثبوتية . اى الكثرة .

قوله : وان كانت وجودية . اى الكثرة .

قوله : وان كانت ثبوتية . اى الوحدة

قوله : عند فرض عدم انقسام الملحوق . يعنى عند لحاظ عدم انقسام معروض الوحدة.

قوله : وكذا الكثرة . اى تحصل فى العقل عند فرض انقسام الملحوق .

قوله : لانه لا يمكن الخ . تعليل لقوله : تحصل فى العقل عند فرض الخ .

### المسألة التاسعة

( فى كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة )

قول الشارح لان المقوم متقدم الخ . اى لان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضاييف

ليس بمتقدم على مقابله فنتجان من الشكل الثانى ان المقوم ليس بمضاييف .

قوله : لامتناع تقوم احد الضدين بالآخر . لان المقوم والمتقوم يجب ان يجتمعا والضد ان يجب ان لا يجتمعا

فنتجان من الشكل الثانى ان المقوم والمتقوم يجب ان لا يكونا ضددين .

قوله : هذا النوع من التضاييف . اى التضاييف بالعرض لا بالذات كالتضاييف بين الابوة والبنوة ، والحاصل

انه ليس بين الكثرة والوحدة تقابل بحسب ذاتهما بل التقابل بينهما بحسب عروض امور خارجة عن ذاتهما عارضة

عليهما وهى العلية والمكيالية العارضتان على الوحدة والمعلولية والمكيالية العارضتان على الكثرة وان كان بين نفس

العلية والمعلولية وكذا المكيالية والمكيالية تقابل التضاييف بالذات والتجوهر

### المسألة العاشرة

( فى اقسام الوحدة )

قول المصنف : فجهة الوحدة . جهة الوحدة هى الحيثية المتصفة بالوحدة فى المعروض كصورة البيت ، وكذا

جهة الكثرة هى الحيثية المتصفة بالكثرة فيه كمواد البيت .

**قوله : فالوحدة عرضية .** الوحدة العرضية التي لا تقوم جهة الكثرة ولا تكون عارضية لها قسيمة للوحدة الحقيقية المنقسمة الى الوحدة الذاتية التي جهتها مقومة لجهة الكثرة والى الوحدة العارضية التي جهتها عارضة لجهة الكثرة ، والوحدة الذاتية تنقسم الى الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية ، والوحدة العارضية تنقسم الى الوحدة الموضوعية التي تكون جهة الوحدة موضوعة لمحمولات هي جهة الكثرة والى الوحدة المحمولية التي تكون جهة الوحدة محمولة لموضوعات هي جهة الكثرة.

**قوله : وان عرضت -** المراد بالعروض هاهنا كون شيء عرضيا لشيء آخر فان جهة الوحدة في قولنا : الانسان كاتب ضاحك هي طبيعة الانسان وهي ليست عارضة عليهما بل هي عرضية بالنسبة إليهما اى خارجة عن ماهيتهما ومفهومهما ويصح حملة عليهما ، وبعبارة اخرى ان الانسان خاصة لهما كما ان الحيوان عرضي عام لهما ، اذ كل شيء خارج عن ذات شيء ويصح حملة عليه فهو عرضي بالنسبة إليه سواء كان عارضا له في الواقع كالماشي بالنسبة الى الحيوان او معروضا له في الواقع كالحيوان بالنسبة الى الكاتب على ما هو مصطلح المنطق.

**قوله كانت موضوعات او محمولات الخ .** اشارة الى القسمين من الوحدة العارضية وهما الوحدة الموضوعية كقولنا : الانسان ضاحك كاتب متعجب فان الانسان امر واحد عرضي لها ، معروض لكل واحد منها ، موضوع لكل واحد منها بالطبع وان امكن حملة على كل منها ، فوحدته وحدة موضوعية لها ، وان كانت لافراد حقيقته من زيد وعمرو وبكر وحدة نوعية ، والوحدة المحمولية كقولنا : العاج والثلج والقطن ابيض فان الابيض امر واحد عرضي لها ، عارض على كل واحد منها ، محمول على كل منها بالطبع وان امكن وضعه لها فوحدته وحدة محمولية ، وان كانت لافراد مفهومه من هذا الابيض من حيث هو ابيض وذاك الابيض من حيث هو ابيض وحدة نوعية ، وكل واحد مما مثلناه فيه جهة وحدة هي عنوان الانسان او الابيض وجهة كثره هي واحد من تلك العناوين لا بجماله بل بالقياس الى سائر

كما ان جهة الوحدة كذلك.

وتقدير كلام المصنف : وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فالوحدة عارضية وتحقق موضوعات معروضة لمحمول واحد او محمولات عارضة لموضوع واحد ، وقوله : او بالعكس عطف على عارضة ، يعنى او معروضة لمحمول واحد وهو صفة لموضوعات كما ان عارضة صفة لمحمولات كما ذكرنا فى التقدير ، آخره ؛ للاختصار فى الكلام.

قوله وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية . اى وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة كان يقال : الانسان والبقر والابل حيوان ، فان الحيوان امر واحد فيها مقوم لماهية كل واحد منها لانه جزئها ، وكان يقال : زيد وبكر وعمرو انسان او ناطق كذلك.

قوله : وقد يتغاير . عطف على قوله : قد يكون واحدا اى وقد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة بان يكون موضوع الوحدة شيئا وموضوع الكثرة شيئا آخر مرتبطا به او اجنبيا عنه.

قوله : فموضوع مجرد الخ . هذا مبتدأ خبره وحدة شخصية اى فالموضوع الذى يحمل عليه مجرد مفهوم عدم الانقسام الذى هو الوحدة الكلية ولا يحمل عليه مفهوم آخر وحدة شخصية ، فلا يكون اضافة موضوع الى مجرد بيانية كما توهم صاحب الشوارق اذ مجرد عدم الانقسام مفهوم كلى ليس بوحدة شخصية بل هو محمول عليها كحمل سائر المفاهيم الكلية على ما تحتها ، مع انه لو كان كما قال لما استقام ما المصنف بصدده لانه فى مقام بيان ما يعرض عليه الوحدة ولا يعرض عليه الكثرة بوجه.

قوله بقول مطلق . اى الوحدة الشخصية الغير المنضمة بشيء من المفاهيم بان يقال : وحدة النقطة او وحدة الخط او وحدة الانسان مثلا ويعبر عنها بالوحدة المطلقة.

قوله والا نقطة الخ . يعنى وان لم يكن معروض الوحدة موضوعا لمجرد

مفهوم عدم الانقسام فقط بل يكون موضوعا لمفهوم آخر أيضا فذلك المعروض اما قابل للانقسام او ليس بقابل له وغير القابل اما ذو وضع فهو نقطة شخصية واما غير ذى وضع فهو موجود مفارق عن المادة كالعقل والنفس والقابل للانقسام اما نفس المقدار كالحط والسطح او معروض للمقدار وهو جسم بسيط كالماء والهواء او مركب كالانسان والشجر.

قوله : ان كان له مفهوم زائد ذو وضع . يعنى ان كان لموضوع الوحدة مفهوم زائد على الوحدة اى مفهوم غير مفهوم الوحدة ذو وضع اى ذو قابلية للاشارة الحسية فهو نقطة لو لم ينقسم .  
قوله : او مفارق . عطف على نقطة .

قول الشارح : كما تقول نسبة الملك الى المدينة الخ . يعنى نسبة الملك الى المدينة ونسبة الريان الى السفينة ونسبة النفس الى البدن واحدة وهى نسبة التدبير الذى هو جهة الوحدة وجهة الكثرة هى النسب والتعلقات فانها مختلفة لاختلاف الطرفين ، والتدبير ليس ذاتيا لتلك النسب ولا عرضيا لها لانه لا يحمل عليها لكنه جهة وحدة فيها .

قوله : بل هما نسبتان . اى متحدتان فى التدبير .

قوله : احدها ان يكون موضوعا . اى يكون جهة الوحدة موضوعا وجهة الكثرة محمولا ، ولا يخفى ان هذا ليس قسما برأسه بل هو القسم الثانى بعينه على ما جعله المصنف ; مقسما لان المقسم فى كلامه هو ان يكون جهة الوحدة عارضية لجهة الكثرة بحيث تكون موضوعا لها او محمولا عليها وهذا ليس له الا قسمان لان جهة الوحدة اما ان تصلح بالطبع للموضوعية كالانسان للكاتب وغيره واما ان تصلح بالطبع للمحمولية كالابيض للقطن وغيره ، نعم على ما جعله الشيخ ابن سينا مقسما وهو ان يقارن شيء شيئا آخر هو ذلك الاخر من دون ان يكون احدهما جزء للآخر يصح تثليث الاقسام ، قال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء : والواحد بالعرض هو ان يقال فى شيء يقارن شيئا آخر انه هو الاخر وانهما

واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضى كقولنا : ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع كقولنا : ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا : الثلج والحصى واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى ، والشارح العلامة ؛ احتذى هاهنا مثال الشيخ فى التثليث.

قوله : وان كان موضوعهما كثيرا الخ . بان يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا وموضوع الكثرة شيئا آخر.

قوله : ان تكون اجزائه مساوية لكله . اى فى الطبيعة والحقيقة كالمخيط الواحد فان بعضه أيضا خط لا حقيقة اخرى ومثله الجسم البسيط فان بعضا من الماء ماء ، بخلاف الجسم المركب فان بعض الانسان ليس بإنسان.

قوله : والوحدة من اقسام الواحد الخ . اى الوحدة الشخصية التى قد مر ان ليس لها مفهوم وراء عدم الانقسام اولى من غيرها من الموضوعات بحمل الواحد عليها بان يقال : وحدة واحدة ، كما ان الوجود الحقيقى اولى من غيره بحمل الوجود المطلق عليه بان يقال : وجود الانسان موجود مثلا.

قوله : فلا يعرض المشخص الواحد . يعنى لا يكون الهو هو فيما لا يكون فيه كثرة لانه حمل والحمل يستدعى وحدة وكثرة ، ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان الهو هو على نحو الوحدة فى التشكيك واولوية بعض على بعض واسم الاشارة القريب يؤيد هذا الاحتمال ، ويحتمل ان يكون مراده فيهما.

قول المصنف : والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى . المراد بالوصف هو جهة الوحدة فقد مر انها اما ذاتى كالجنس واما عرضى كالتحفة.

قوله : بتغاير المضاف إليه . المضاف إليه أيضا هو جهة الوحدة فان الوحدة تضاف إليها ويقال : وحدة الجنس ، وحدة النوع ، وحدة الفصل ، وحدة الوصف العرضى وهذا اما كم او كيف او وضع او غيرها من المقولات.

قول الشارح : سمي مشابهة . كالثلج والعاج والقطن فانها متشابهة اى واحدة

في كيف هو البياض .

**قوله : سمي مساواة.** كثلاثة اخشاب يكون كل منها ذرعا فانها متساوية اى واحدة في مقدار هو الذرع ،  
والمساواة بين الخطين في بعد واحد ، وبين السطحين في بعد واحد او في بعدين ، وبين الجسمين في بعد واحد او  
في بعدين او في ثلاثة ابعاد .

**قوله : سمي مناسبة.** كثلاثة اولاد بالإضافة الى آبائهم فانهم متناسبون اى ذوو وحدة في نسبة واطراف هي  
البنوة ، وكالات النجارة بالإضافة إليها فانها متناسبة بالنسبة الى هذه الصناعة ، بخلاف هذه الآلات بالنسبة الى  
صناعة الخياطة او آلاتها مثلا .

**قوله : سمي مشاكلة.** كزيد وبكر وعمرو فانهم متشاكلون اى ذوو وحدة في خاصية كالضاحك مثلا .  
**قوله : سمي مطابقة.** المطابقة هي المساواة مع جعل اطراف كل مساو على اطراف مساو آخر بحيث لا  
يخرج عن احدهما شيء من الاخر .

**قوله : سمي موازاة.** كخطى القطار فانهما متوازيان اى لهما وحدة في الوضع بحيث يكون بعد كل جزء  
ومقابله مع بعد جزء آخر ومقابله واحدا وهكذا جميع الأجزاء .

**قوله : ليس لها اسماء خاصة.** اى لوحدها ولكن يستعمل المشابهة فيها  
**قوله : سمي مجانسة.** كالانسان والبقر والحمار فلها مجانسة اى وحده في الجنس .  
**قوله : سمي مماثلة.** كافراد الانسان فان لهم مماثلة اى وحدة في النوع ، واما الوحدة في الفصل فلم يوضع  
لها اسم لان حقيقته هي حقيقة النوع ولا يبعد ان يستعمل فيها المماثلة .

**قول المصنف : والاتحاد محال.** يعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا بحيث لا يزول منهما شيء ولا يزيد  
عليهما شيء ويكون جميع اعتبارات الاثنيية عين اعتبارات

الوحدة وهذا بديهي الاستحالة ، نعم لو زال او زاد كما فى العناصر الاربعة التى يزول عنها كمال كيفياتها ويزيد عليها نفس نباتية مثلا وتصير شجرة او تعدد الاعتبار كما فى ماهية الانسان مثلا التى تكون باعتبار الوجود الذهنى امورا متعددة وباعتبار الوجود الخارجى امرا واحدا امكن ذلك.

قوله : على ما سلف . فى المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الاول.

قوله : لا غير . اى لا مرتبة من مراتب العدد متقومة بغير الوحدة كأن يكون العشرة مثلا متقومة بخمستين او بثلاثة وسبعة مثلا.

قول الشارح : ذلك النوع . اذ كل مرتبة من مراتب العدد نوع مغاير لمرتبة اخرى لان لكل منها خواص ليست لغيرها ، وقد فصلت فى مظانها ويشير الى بعضها الشارح العلامة عن قريب.

قوله : ولا يمكن ان يكون الكل مقوما . اى كل ما تتألف منه العشرة من انواع العدد التى تحتها كالاثنين والثمانية او الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة وغير ذلك لحصول العشرة بوحدة من هذه المركبات.

قوله : ارسطو . قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : ارسطوطاليس ابن نيقوماخس الفيشاغورى الجهراشنى وتفسير ارسطوطاليس تام الفضيلة وكان ارسطوطاليس تلميذ افلاطون المتصدر بعده بعهدده فى الموضوعين الذين تقدم بهما اصحابه ولازم افلاطون ليتعلم منه مدة عشرين سنة وكان افلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه العقل والى ارسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم وهو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصناعة المنطق وله فى جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية ، ثم ذكر كتبه اجمالا ، ثم ذكر قصة فى نقل كتب الفلسفة من يونان الى بلاد الاسلام ، ثم ذكر جملة من قصصه واحواله ، ثم ذكر كتبه تفصيلا ، ثم ذكر مذاهب الفلاسفة وعلوم الفلسفة وقضى فيها بما قضى ، تركنا نقلها طولها



قوله : وتمثيله . اى قياسه الذي يقال له التمثيل فى اصطلاح المنطق .

قوله : كالصمم والمنطقية . الصمم كون العدد غير واجد للجذر او احد الكسور التسعة كالثلاثة عشر وجذر العدد ما يحصل ذلك العدد من تريعه اى ضربه فى نفسه والكسور التسعة هى النصف والثلث والرابع الى العشر ، والمنطقية كون العدد واجدا لاحدهما او كليهما ، مثال الواجد لهما الاربعة فان لها الجذر وهو الاثنان والكسر وهو النصف ، مثال الواجد للكسر فقط الستة اذ لا يوجد عدد يحصل الستة من ضربه فى نفسه ، ومثال الواجد للجذر فقط المائة والواحد والعشرون فان لها الجذر وهو الاحد عشر وليس لها احد من الكسور التسعة ، ويسمى العدد الذي له الصمم الاصم والذي له المنطقية المنطق على صيغة الفاعل من باب الافعال ، والاصم اما اصم منهما او من احدهما وكذلك المنطق كما ظهر من الامثلة .

قوله : غير متناهية . ويقال له اللاتناهى العددى واللاتناهى اللايقفى بمعنى ان العقل لا يقف عند حد لا ان غير المتناهى موجود بالفعل ، ومثله تجزئة الجسم الى اجزاء غير متناهية .  
قول المصنف : وكل واحد منها امر اعتبارى . لما ذكره الشارح العلامة ولان الوحدة التى يتألف منها كل مرتبة من مراتب العدد امر اعتبارى لما مر فى المسألة الثامنة .

فائدة : - الكثرة على معنيين : الاول هو الوحدات الملتزمة والكثرة بهذا المعنى هى العدد وهى المتقومة بالوحدة ويقال لها الكثرة الحقيقية وتقابل الوحدة مقابلة التضاييف بالعرض التى مر بيانها فى المسألة التاسعة ، الثانى كون العدد واجدا لعدد مع زيادة كالعشرة الواحدة للسبعة مع زيادة هى الثلاثة والكثرة بهذا المعنى يقال لها الكثرة الاضافية وتقابل القلة مقابلة التضاييف بالذات ، وهذه الكثرة والقلة المقابلة لها التى هى كون العدد فاقد الشىء هو لعدد فوجه كالسبعة بالنسبة الى العشرة مثلا صفتان عارضتان على الكثرة بالمعنى الاول كما يقال ؛ عدد كثير وعدد قليل ، وليست متقومة بالوحدة ، وهما امر ان اعتباريان كمعروضهما ، ويأتى ذكرهما

في المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثاني في مبحث الكم إن شاء الله تعالى .

قول الشارح : يحل فيه العرض الواحد . كالثنينة او الاربعية مثلا .

قوله : يكون الواحد عددا . اى متعددا اذ عرضت على كل واحد من الاجزاء او على احدها تلك الاثنينية

او الاربعية مثلا .

قوله : فتخصص بالمشهورى . الباء للسببية يعنى تخصص كل وحدة وتمتاز عن اخرى بسبب ما تضاف إليه كما يقال : وحدة الانسان ، وحدة الشجر ، والوحدة الكلية اى مفهوم عدم الانقسام جنس للوحدات التى تحتها وفصولها الاضافات الى الاشياء المعروضة لها .

قوله : والوحدة مضاف حقيقى . اى بالقياس الى معروضها والا فالوحدة أيضا مضاف مشهورى غير ذاتى كما مر فى المسألة التاسعة اذ المضاف الحقيقى الذاتى ما يكون بماهيته ومفهومه من مقولة الاضافة كالعلية العارضة على الوحدة ، ويأتى بيان المضاف الحقيقى والمشهورى فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى المسألة الاولى من مبحث المضاف ان شاء الله تعالى .

قوله فان عشريه الاناسى . اى كونهم عشرة ، والاناسى جمع الانسان كانت الاناسين فابدلت النون الاخيرة ياء وادغمت الياء فى الياء .

قوله وقد يمكن ان يفهم الخ . توضيحه : ان هاهنا مفهوما كليا هو كلى الوحدة التى تعرض فى الذهن على آحاد الاشياء ووحدة شخصية قائمة خاصة بكل واحد مما يحمل عليه الوحدة الكلية نظير الوجود العام والوجود الخاص فالوحدة الكلية تختص باسم المشهورى لان المتبادر هو كالمتبادر من الوجود ، والوحدة الشخصية باسم الحقيقى اذ هى حقيقة الوحدة والاولى منتزعة منها ، وعلى هذا فالباء متعلقة بمادة الاختصاص لا سببية .

قوله امر مشترك الخ . اى امر كلى محمول على كل ما يكون مصداقا للواحد

قوله : فليس واحدا حقيقيا . اى فليس الواحد باعتبار اتصافه بالوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، او المعنى : فليس مجرد الوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، بل الواحد الحقيقي هو الوحدة الحقيقية كالوجود الحقيقي الذي هو الموجود حقيقة .

قوله : اما الذات التى الخ . يعنى اما ذات الوحدة وحقيقتها التى ينتزع منها مفهوم الوحدة الكلية ويحمل عليها فهى احق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبان يحمل عليها ذلك المفهوم لانها واحدة بالذات وغيرها واحد بها كالوجود الخاص الذي هو موجود بالذات وغيره موجود به . وفى بعض النسخ : الا بالذات التى الخ فمعناه : فليس الواحد واحدا حقيقيا الا الوحدة بالذات التى هى حقيقة الوحدة ، وعلى هذا فقوله : فهى احق تفرع على المطلب .

قوله : فانها ممتازة عن غيرها . اى الوحدة الحقيقية ممتازة عن غيرها من الموضوعات بحقيقتها وعن سائر الوحدات بالموضوعات ، وهو جملة معترضة فى الكلام .

قوله : فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي . يعنى فيتخصص ويتكثر مفهوم الوحدة الكلية الذي سميناه بالمشهورى فى الاحتمال الثانى بالوحدة الحقيقية ولا يخفى عدم ملائمة هذا المعنى لظاهر المتن ، بل هذا عكس ما فى المتن صريحا .

قوله : اقرب ما يمكن الخ . الشارحون متفقون على هذا التفسير .

### المسألة الحادية عشرة

( فى البحث عن التقابل وانواعه )

قول الشارح : وانما يعرض للكثير . لان التقابل يقتضي الطرفين .

قوله هو عدم الاجتماع الخ . فسر الشارح القديم بامتناع اجتماع الشئيين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، وقد يفسر بتخالف الشئيين بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، ولا يخفى ان هذا التخالف المأخوذ فى حد التقابل غير ما مر فى المسألة العاشرة من الفصل الاول اذ هو

قسيم للتضاد وهذا مقسم للتقابل الذي هو مقسم للتضاد ، وهذا التخالف قسيم للتماثل وهو اما ان يكون بحيث يمتنع الاجتماع واما ان يكون بحيث يمكن الاجتماع والاول مقسم للتقابل.

قال الشارح القوشجي : قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثالن وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كيباض الرومي وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحده دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع انتهى.

اقول : والتقييد بوحدة المحل أيضا مستدرك لان الاجتماع الممتنع لا يتصور فرضه الا في محل واحد بل لا يتحقق اجتماع الشئيين مطلقا الا في محل واحد والمراد بالاجتماع في الوجود هو الاشتراك فيه اطلق عليه تجوزا ومساحة ، وكذا قيد وحدة الجهة أيضا مستدرك لان مثل الابوة والبنوة المجتمعتين في واحد من جهتين ليس بينهما التضاييف حتى تتمحل لدخوله في الحد بالقييد لان الابوة التي في زيد مثلا لا تضاييف البنوة التي فيه لان المتضاييفين لهما معية وجودا وعدما والابوة التي في زيد بالنسبة الى ابنه والبنوة التي فيه بالنسبة الى ابيه ليستا كذلك اذ كانت فيه هذه البنوة ولم تكن فيه هذه الابوة اذ كان صبيا بل تضاييف البنوة التي في ابنه وكذا البنوة التي في زيد لا تضاييف الابوة التي فيه لذلك بل تضاييف الابوة التي في ابيه ، فالحق ان القيود الثلاثة كلها توضيحية ذكرت لتوضيح مورد امتناع الاجتماع لا يخرج بها شيء ولا يدخل بها شيء ، مع ان شأن القيد ان يخرج افراد مقابله لا ان يدخل شيئا ،

فالقيد المدخل موضح لا بمعنى انه مدخل ما كان خارجا بل موضح ما كان داخلا ، والحاصل ان التقابل هو تخالف الشئيين الممتنع اجتماعهما والاجتماع الممتنع لا يكون الا في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، نعم لو لم يؤخذ الامتناع في التعريف كتعريف الشارح العلامة ؛ احتيج الى القيود الثلاثة كما ذكرها فتأمل قوله : لانه جزئى تحته . فيجتمع معه اجتماع المطلق مع ما تحته من المقيدات فلا يقابله .

قوله لان مقابليهما ان لم يتقابلا الخ . يعنى لان مقابلى السلبين الخاصين وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر وبياضه فظاهر ان السلبين لا يتقابلان لاجتماعهما في غير ذلك الموضوع كالخشب فانه ليس فيه حلاوة السكر ولا بياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابل الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته فكذلك أيضا لصدق سلبيهما وتحققهما في كل موضوع لم يكن فيه ذانك المتقابلان اى الحلاوة والحموضة الخاصتان كالماء .

قوله اذا ثبت هذا فنقول الخ . وجه الحصر في الانواع الاربعة انه لما ثبت ان الامر الوجودى لا بد منه في احد طرفى التقابل فاما ان يكون الطرف الاخر وجوديا او عدميا فان كان عدميا فلا بد ان يكون عدما لطرفه المقابل حتى يتحقق نسبة التقابل بينهما فالطرفان اما ان يؤخذا باعتبار نسبتهم الى موضوع واحد أولا بل باعتبار انفسهما والثانى هو تقابل السلب والايجاب المفرد ويقال له البسيط أيضا الذي يسمى بالتناقض في باب التصورات كالفرس واللافرس والاول اما ان يكون الموضوع مطلقا بان لا يقيد بكونه ذا شأنية وقابلية لذلك الامر الوجودى او يكون مقيدا بذلك والاول هو تقابل السلب والايجاب المركب الذي يسمى بالتناقض في باب التصديقات والثانى هو تقابل العدم والملكة ، ومن هذا يظهر ان تقابل السلب والايجاب المركب وتقابل العدم والملكة كلاهما راجعان الى القول اى القضية الملفوظة والى العقد او العقل على ما في نسخة الشوارق اى القضية المعقولة لاعتماد نسبة الطرفين فيهما

الى الموضوع كما هو صريح المصنف وما سلك فيه سائر الشراح واهل التأليف فلا وجه لاجراج الشارح العلامة ؛  
تقابل العدم والملكة من اعتبار القول والعقد.

واما تقابل السلب والايجاب المفرد فما عدوه من انواع التقابل لانهم اعتبروا في التقابل امتناع اجتماع  
الطرفين وهو لا يأتى في الفرس واللافرس مثلا من دون فرضهما لموضوع واحد اذ اجتماع مفهوميهما في الذهن  
ليس بممتنع ، وان كان اطلاق التقابل عليه واقعا في كلام الشيخ على ما نقل القوشجى .  
وان كان الطرف الاخر أيضا وجوديا فانهما اما ان يكونا بحيث يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فيبينهما  
تقابل التضاييف كالعلية والمعلولية او لا فتقابل التضاد.

ان قلت : لو كان الشئان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر لزم الدور في التصور ، قلت : ان المراد ان  
يؤخذ معروض كل منهما في حد مقابله كالعلية فانها كون الشئ بحيث يصدر عنه شئ آخر والمعلولية فانها كون  
الشئ بحيث يصدر عن شئ آخر ، وكالابوة فانها كون الحيوان بحيث تكوّن من بعضه مثله والبنوة فانها كون  
الحيوان بحيث تكون من بعض مثله ، وكالتقدم فانه اولوية شئ من شئ في امر والتأخر فانه مرجوحية شئ من  
شئ في امر فقد اخذ في هذه الامثلة وكذا امثالها ذوات المتضاييفين وهو ظاهر.

قوله : او بحسب الحقائق انفسها . اى من دون اعتبار العقد والقول ويدخل فيه تقابل السلب والايجاب  
المفرد : وقد مر ان اخذ تقابل العدم والملكة من هذا القبيل ليس بصحيح بل هو داخل في المتقابلين باعتبار  
القول والعقد ، نعم انه يأتى مفردا كتقابل السلب والايجاب .

قوله : والاول هو تقابل السلب والايجاب . وكذا تقابل العدم والملكة لانه هو مأخوذا باعتبار خصوصية  
هى كون الموضوع ذا قابلية وشأنية لذلك الامر الوجودى المقابل للعدمى كما مر .

قوله : باعتبار شئ واحد . هو تلك القابلية والشأنية .

قوله : واعلم ان الملكة هو وجود شئ فى نفسه . اى وجوده فى نفسه لغيره

كوجود الكتابة لزيد ووجود الانسانية له ووجود الحيوانية للانسان لان الملكة وجود مقيد وهو وجود شيء لشيء كما بين في المسألة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل الاول.

**قوله : واعلم ان تقابل التضاد يعاكس الخ .** اذ تقابل التضاد المشهورى اعم من تقابل التضاد الحقيقى وتقابل العدم والملكة الحقيقى اعم من تقابل العدم والملكة المشهورى فيتعاكسان بحسب الحقيقة والشهرة فى العموم والخصوص.

**قوله : لا الثانى .** ويطلق عليه التعاند فى قبال التضاد الحقيقى .

**قوله : على عدم شيء عن شيء .** اى عن موضوع قابل للملكة سواء كان قبوله بحسب شخصه او نوعه او جنسه فهو تقابل العدم والملكة الحقيقى واما المشهورى منه فما يكون بحسب نوعه او جنسه فقط هذا ما فى هذا الشرح ، واما فى سائر الشروح فقد جعل المشهورى ما يكون بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى لان المشهور عند العامة هو هذا القسم والحقيقى اعم منه ومما يكون بحسب شخصه مطلقا او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد ، والحق معهم ، وهو ; قدسها قلمه الشريف هاهنا او وقع من الناسخ شيء فى الكتابة.

**قوله : وسلب بالمعنى الثانى .** يعنى تقابل السلب والايجاب ، وهذا عجيب لان عدم الملكة بالمعنى الثانى فى كلامه هو ان يقيد الشيء اى الموضوع بان يكون قابليته بحسب النوع او الجنس القريب او البعيد وهذا المثال مما يكون بحسب الجنس البعيد فكيف لا يكون بالمعنى الثانى عدم الملكة فان هذا المثال من قبيل العدم والملكة بالمعنيين على ما فسرهما ، اللهم الا ان من المحتمل وقوع شيء من الناسخ.

**قوله : حتى صار كالجنس .** انما قال كالجنس لان التقابل ليس من الموجودات العينية بل من الامور الاعتبارية العقلية والامر الاعتبارى ليس جنسا لما تحته لانه منتزع منه كالامكان بالنسبة الى الماهيات الممكنة ، بل هو كالجنس فى كونه يشترك فيه الامور المختلفة التى ينتزع هو منها وأيضا ان الجنس لا يقال على ما تحته بالتشكيك وهو مقول عليه به فاطلاق الجنس عليه فى كلام المصنف على التشبيه ، نعم انه

جنس للتقابلات الخاصة المضافة الى الاشياء كمفهوم الامكان الذي هو جنس للامكانيات المضافة الى الماهيات.  
قوله : فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض . يعنى اذا اخذ باعتبار انه ضد له فان كونه ضدا له لا يعقل الا  
بالقياس إليه.

قوله : كان نوعا من المضاف المشهورى . يعنى ان التضاد وكذا كل شيء اذا كان معروضا لحقيقة الاضافة  
يقال له فى الاصطلاح المضاف المشهورى.

قوله : وهو اخص منه . اى ثبوت الضد اخص من سلب الضد الاخر لان ثبوت الضد لا يتحقق من دون  
سلب الاخر واما سلب الاخر فيتحقق من دون ثبوت الضد بان يكون موضوع خال عن الضدين فسلب الاخر  
اعم من ثبوت الضد.

قوله : دون العكس . اى لا يستلزم سلب الاخر ثبوت الضد.

قوله : فهو اشد فى العناد للآخر من سلبه . اى فنفس الضد اشد من سلبه فى العناد بالنسبة الى الضد  
الاخر لان نفس الضد لا يجتمع مع الاخر واما سلبه فقد يجتمع معه فالعناد بين الضدين اشد من العناد بين  
سلب الضد وعين الضد الاخر الذي هو تقابل السلب والايجاب.

اقول : ان هذا مغالطة لان تقابل السلب والايجاب ليس بين سلب شيء وايجاب شيء آخر بل بين  
سلب شيء وايجاب بهينه.

قوله : لان الخير لذاته خير وهو ذاتى . وانه ليس بشر وانه عرضى واعتقاد انه شر يرفع العرضى واعتقاد  
انه ليس بخير يرفع الذاتى فيكون منافاة السلب اشد . حاصل الكلام ان للخير رافعين : الشر الذي هو مقابل له  
تقابل التضاد واللاخير الذي هو مقابل له تقابل السلب والايجاب والرافع الاول لا يرفع ذات الخير بل يرفع امرا  
عرضيا لازما له وهو اللاشر فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثانى يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات  
والمطابقة والرافع لذات الشيء اشد منافاة له من رافع لازمه فالتناقى فى تقابل السلب والايجاب اشد من التناقى فى  
تقابل التضاد ، ولا يخفى ان فى فرض التضاد بين الخير والشر تسامحا



لان بينهما كالعلم والجهل تقابل العدم والملكة لان الشر امر عدمى كما يأتى عن قريب ، فالاولى التمثيل بالبياض والسواد وامثالهما.

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الخير خير بالحمل الذاتى وان الخير ليس بشر بالحمل العرضى ومقابل القضية الاولى ان الخير ليس بخير وهذه القضية ترفع الامر الذاتى ومقابل القضية الثانية ان الخير شر وهذه القضية ترفع الامر العرضى وما يرفع الامر الذاتى اشد فى التنافى مما يرفع الامر العرضى فيكون منافاة السلب والايجاب اشد من التضاد. ومراده بالاعتقاد العقد الذى هو القضية.

**قوله : كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة .** هذا خلاف ما عليه الجمهور اذ قد مضى ان هذا التقابل كالسلب والايجاب يعتبر نسبة طرفيه الى الموضوع ، بل خلاف ما صرح هو نفسه ؛ حيث قال عن قريب : والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له ، وهذا الشيء هو الموضوع ، نعم كما قد يقع التقابل بالسلب والايجاب بين مفردين كزيد ولا زيد قد يقع التقابل بالعدم والملكة بين مفردين كالعلم والجهل.

**قوله : فلو قلنا الاسود قابض الخ .** يعنى ذات الاسود وهو الجسم فليس فى الكلام تحافت.

**قول المصنف : بشرائط تسع وهو .** فى بعض النسخ والشروح فبشرط تسع وفى البعض الاخر فيشترط تسع وهذا اصح لمكان ضمير هو .

**قوله : بحيث لا يمكن اجتماعهما .** اى لا يكفى مطلق الاختلاف فى الجهة بل لا بدّ من اختلاف خاص كما مثل له الشارح العلامة وذكر تفصيلا فى كتب المنطق

اعلم انه ليس المراد ان القضية اذا لم تكن موجهة اى لم تكن مذكورة الجهة لم يلزم فيها اختلاف الجهة لان اختلاف الجهة فى الواقع لا بدّ منه لتحقق التناقض فى كل قضية كائنة ما كانت سواء ذكرت جهتها أم لم تذكر بل المراد ان هاهنا شرطا عاشرا هو اختلاف الجهة ، فالتناقض فى القضية الشخصية مشروط بشرائط تسع وفى القضية المحصورة مشروط بشرائط عشر

**قوله : واذا قيد العدم الخ .** يعنى اذا كان محمول القضية عدم ملكة كقولنا : زيد لا كاتب سميت معدولة ، وهذه القضية تقابل الوجودية اى القضية الموجبة التى محمولها تلك الملكة مع وحدة موضوعهما كقولنا : زيد كاتب فى الصدق لا فى الكذب لجواز ارتفاعهما اذا كان الموضوع معدوما فيصدق عند عدم الموضوع مقابلاهما اى السالبتان اللتان تقابلاهما وهما زيد ليس بلا كاتب وزيد ليس بكاتب لان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بخلاف الموجبة فان المعدولة كالمحصلة موجبة.

**قوله : وقد لا يستلزم الخ .** يعنى وقد لا يستلزم الموضوع شيئا من الضدين فحينئذ اما ان يتصف باحدهما كالنفس اذا اتصفت بالعلم او بالجهل المركب فى عقد واحد واما ان لا يتصف ففى هذه الصورة اما ان يكون خاليا من الطرفين والوسط كالفلك الخالى من غاية الحرارة وغاية البرودة والمتوسط بينهما واما متصف بالوسط كالماء الفاتر.

**قوله : وهو منفى عن الاجناس .** لانه يمتنع كون جنسين فى مرتبة واحدة وما يكون تحت غيره لا يضاده بل يجامعه.

**ان قلت : يمكن ان يكون جنس من مقولة يضاد جنسا من مقولة اخرى ، قلت :** هذا منفى بالاستقراء .  
**قول الشارح : لانهما ليسا جنسين .** لانهما عنوانان ينتزعهما العقل من الامور المختلفة التى ليست مشتركة فى ذاتى ، مع ان كلا منهما مفهوم مشكك فليس بجنس لان جنس الشيء ذاتى له والذاتى لا يقع فيه التشكيك.

**قوله : ولا ضدين من حيث ذاتيهما .** اى ان الخير والشر من حيث هما بينهما تقابل العدم والملكة لان الخير يرجع الى الحيثية الوجودية فى الشيء والشر يرجع الى الحيثية العدمية فيه كما بين فى المسألة السابعة من الفصل الاول ، ومن هذا يتضح ان بين مصاديقهما أيضا تقابل العدم والملكة ، اللهم الا ان يكونا اضافيين.  
**قوله : بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص .** اى تقابل الخير والشر من



حيث ذاتيهما تقابل الكمال والنقص اى العدم والملكة اذ النقص عدم والكمال وجود.

قال صاحب الشوارق نقلا عن الشيخ : واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواط فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود

قوله : ولا ينتقض بالشجاعة والتهور . بان يقال : انهما نوعان متضادان مع انهما غير مندرجين تحت جنس واحد بل تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة ، فاجاب انهما ليستا جنسين لهما بل هما عنوانان منتزعان كالخيرية والشرية. وجنسهما هو الكيف النفسانى وهو واحد ، ودليل هذا الحكم أيضا الاستقراء.  
قوله : قد مضى تقريرها . فى المسألة الرابعة.

قوله : لا للفصول الاعتبارية . اى لا للفصول التى يكون امتيازها عن الاجناس فى الذهن ووجودها مستقلا عن وجود الاجناس باعتبار العقل.

قوله : ولعل غيرى يفهم منه غير ذلك . الشارحون متفقون على ان الغرض من ذكرها ذلك ، الا ان الشارح القوشجى اورد اشكالا على انحصار التضاد فى الامور العينية.

ثم قال فى آخر هذا المبحث : اعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقى لا للمشهورى ولم يتعرض هاهنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا فى مباحث الاعراض.

## الفصل الثالث

### ( فى احكام العلة والمعلول )

قول الشارح : لانهما من لواحق الماهية . هذا على القول باصالة الماهية مع ان العلية الحقة الحقيقية ليست الا لذات الواجب الوجود الذي هو صرف حقيقة الوجود.

### المسألة الثالثة

#### ( فى احكام العلة التامة )

قول المصنف : فالفاعل مبدأ التأثير الخ . هذا احد احكام العلة التامة وهو وجوب وجود المعلول عند وجودها ، وبعبارة اخرى امتناع تخلف المعلول عن وجود علته التامة ، وهذا الحكم بديهي بعد تصور الاطراف الا انه استدل عليه تنبيها وتذكرة.

قوله : عند وجوده بجميع جهات التأثير . وجود الفاعل مع جميع جهات التأثير هو العلة التامة ، وعبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير لان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل  
قول الشارح : لزم ترجيح احد طرفى الممكن الخ . اى ترجيح طرف عدم على طرف الوجود لا المرجح بل مع مرجح موجب لطرف الوجود.

قوله : وهو محال . ان قلت : الترجيح بلا مرجح من المختار جائز اذ يجوز ان يكون هناك فاعل مختار مستجمع لجميع شرائط التأثير لم يرد بعد وجود المعلول قلت : ان هذا الفاعل مع تلك الشرائط ليس بالعلة التامة لان ارادته جزء منها وهى لم تتحقق بعد فاذا تحققت ولم يجب وجود المعلول لزم الترجيح بلا مرجح بل لزم ترجح المرجوح لا الترجيح لان ترجيح الفاعل المرید المستجمع لجميع الشرائط

عند تحقق ارادته غير معقول لان المفعول حينئذ لا محالة موجود فاذا لم يوجد فهو ترجح لطرف العدم بلا مرجح بل مع وجود المرجح الموجب لطرف الوجود وهو محال بديهية واتفاقا حتى عند الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح اذ هم يقولون بجواز ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لا بترجيح الممتنع على الواجب ، فالاحسن ان يقال هاهنا الترجح مكان الترجيح ، واما الترجيح بلا مرجح محال او ممكن فليبحثه موضع آخر

**قول المصنف : ولا يجب مقارنة العدم .** اي ولا يجب مقارنة وجود العلة التامة لعدم المعلول عدما زمانيا غير مجامع لوجود المعلول ، واما العدم الذاتى المجامع له فوجود العلة مقارن له لانه كالامكان لا ينفك عن ذات المعلول ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الفاعل مختارا او موجبا لان فرض الكلام في العلة التامة وتختلف المعلول عنها حتى يقارن هي عدمه ممتنع كما مر ، وتحقق العلة التامة في مورد الفاعل المختار بتحقيق الإرادة وعند تحقق الإرادة لا معنى لتختلف المعلول

ان قلت : اذا امتنع تأخر المعلول زمانا عن العلة التامة كما مر امتنع مقارنة العلة التامة لعدم المعلول زمانا ، فلم قال المصنف : ولا يجب وعدم الوجوب هو الجواز والجواز يناقئ الامتناع ، قلت : أولا ان هذا بحسب انصراف الكلام والا فعدم الوجوب يشمل الامكان والامتناع ولا بأس بإرادة الامتناع من عدم الوجوب ، وثانيا ان امتناع المقارنة قد فهم من الحكم السابق التزاما وليس مراد المصنف بهذا الكلام التصريح بلازم ذلك الحكم بل التصريح برد من قال من المتكلمين بوجوب مقارنة العلة التامة للعالم التي هي الواجب تعالى لعدم المعلول الذي هو العالم لما ذهبوا إليه من حدوثه.

ان قلت : ان المصنف يوافق المتكلمين في هذا المذهب على ما اشار إليه في المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول : قلت : نعم ولكن القول بحدوث العالم لا يستلزم نقض هذه القاعدة البديهية.

**قول المصنف : ولا يجوز بقاء المعلول بعده .** اي بعد انعدام الفاعل

المستجمع لجميع الشرائط. وهذا حكم ثان للعلة التامة.

قول الشارح : معلول لامر آخر . هو تماسك الاجزاء .

قوله : فانها تعدم الخ . اى العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لانها ليست بعلة حقيقة بل هي تقرب الفاعل الى التأثير او القابل الى القبول فلذا ما عدّوه من العلل .

قوله : كالحركة المعدة للوصول والحرارة . اى كالحركة المعدة للمتحرك لوصوله الى غاية من غايات الحركة ، والحرارة المعدة لبعض الاجسام كالحديد مثلا لقبول الاشكال مثلا ، والاول مثال للمعد المقرب للفاعل والثاني مثال للمعد المقرب للقابل .

قول المصنف : ومع وحدته يتحد المعلول - هذا حكم ثالث للفاعل التام اذا كان واحدا من جميع الجهات ، وهو القاعدة المشهورة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

قال صاحب الشوارق : ومنها ( اى من احكام العلة التامة ) ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فى الخارج او اعتبارية زائدة فى العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب إليه الحكماء خلافا للمتكلمين سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنيية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها أو لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات .

قول الشارح : ان كان مختارا . باختيار زائد على ذاته .

قوله : وان كان موجبا . او مختارا باختيار هو عين ذاته .

قوله : باعتبار واحد . بان يكون المتكثرات فى مرتبة واحدة ، واما كونها

في مراتب بحسب الطول فلا استحالة فيه بالاتفاق ولا نزاع فيه اصلا ، او المعنى بحيشية واحدة ، واما مع تعدد الحيشيات في المؤثر الواحد فلا نزاع في جواز تعدد الاثر في مرتبة واحدة.

قوله : ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين الخ . تقريره : ان النسبتين اما ان يكون كل منهما عينا للمؤثر فيلزم ان يكون الواحد اثنين او جزء له فيلزم ان يكون البسيط المطلق مركبا او لازمة خارجة عن ذاته فهما معلولتان له فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر إليهما ويأتى أيضا هذه القسمة فيهما فلو فرضت هاتان النسبتان لازمتين معلولتين له نقل الكلام الى النسبتين الاخرين للمؤثر إليهما وهكذا ويتسلسل ، واما ان يكون إحداها عينا والاخرى جزء فيلزم التركيب أيضا او إحداها عينا والاخرى خارجة فهي معلولة مع احد المعلولين المنتسب الى الذات يكونان صادرين عنها في مرتبة واحدة فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر إليهما ويتسلسل كما مر او إحداها جزء والاخرى خارجة فيلزم التركيب لمكان الجزء والتسلسل لما في الفرض الخامس وهذه الفروض الستة كلها مستحيلة لاستلزامها المستحيلات ولا فرض غيرها فصدور الاثنان من الواحد من جميع الجهات محال.

قوله : لان نسبة التأثير والصدور الخ . اقول : ليس كلامهم في نفس النسبة بل في طرفها الذي هو مبدأ لصدور المعلول ، وهذه الغفلة من هذا الفحل الفحيل عجب عجيب.

قوله : والوجود يكذب هذا . اى وجود موجودات عرضية لا يتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية . قوله : وهذه جهات كثيرة . اى ستّ وهى : امكانه في ذاته ، وجوبه من علته ، ماهيته ، وجوده ، تعقل ذاته ، تعقل مبدئه .

قوله : ولا تنثلم وحدته . لان الصادر هو الوجود فقط والماهية تابعة له بحسب التحقق مندكة فيه لانها حده والاربعة الباقية لوازم له ، بقياس وجوده الى ماهيته يتحيث بحيشية الامكان بقياس وجوده الى مبدئه يتحيث بحيشية الوجوب وبلحاظ

تجرده عن المادة وقيامه بذاته يتحيت بحيثية تعقله لذاته وبلحاظ انه يعقل ذاته ويعقل ان ذاته ليست بذاتها بل بغيرها يعقل مبدئه.

**قوله : ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء .** هذا بحسب النظر البادى ، واما اصحاب هذه المقالة فيقولون ان الصادر منه اثنان عقل وفلك والفلك له جزءان صورة ومادة ويرجعون الحثيات الست الى حالات ثلاث ويعبرون عنها بالثليث الموجود فى العقل الاول كل حالة مبدأ لوحد من تلك الثلاثة على التفصيل فى كتبهم .  
**قوله : لانها امور اعتبارية .** لكنها ليست اعتبارية صرفة بحيث لو لم يعتبرها معتبر لم يكن لها تحقق فى نفس الامر ، بل هى حثيات متحققة فى ذات الصادر الاول يتكثر بتكرها يمكن ان يكون بكل حثية مبدأ لصدور شيء منه ، بخلاف الواجب تعالى فانه ليس فيه هذه الحثيات .

**قوله : مساوية لغيرها .** اى مساوية لغيرها من الاعترابات .

**قوله : ولا تكون شروطا فيه .** اى لا تكون تلك الامور فى الصادر الاول حثيات حقيقية توجب فيه تكثرا حقيقيا حتى يصير مبدأ للكثير ، والجواب ان الحثيات حقيقية مكثرة وان لم تكن اجزاء ، الا ترى ان النفس تصدر عنها افعال مختلفة من حثيات مختلفة مع انها بحقيقتها بسيطة لا تركيب فيها .

**قوله : ان مع وحدة المعلول تتحد العلة .** اى لا يصدر الواحد الا عن الواحد وهذا عكس قولنا : لا يصدر عن الواحد الا الواحد فلا يجتمع على الاثر الواحد الشخصى مؤثران مستقلان .

**قول المصنف : وفى الوحدة النوعية لا عكس .** اعلم ان العلة لا تكون الا شخصا موجودا وكذا المعلول لان الكلى من حيث هو هو لا يصلح للعلية والمعلولية ، ولكن يمكن ان يكون اشخاص مختلفة بالنوع عللا لاشخاص متفقة بالنوع لان المعلول لازم للعلة واللازم يمكن ان يكون مشتركا ، ولا يمكن ان يكون اشخاص متفقة بالنوع عللا لاشخاص مختلفة بالنوع لان العلة ملزوم للمعلول والملزوم لا يمكن ان يكون مشتركا لان المشترك يمكن انفكاكه عن الخاص وتحققه فى خاص



آخر والملزوم لا يمكن انفكاكه عن اللازم وتحققه بدونه.

قوله : والنسبتان من ثواني المعقولات - اى العلية والمعلولية من المعقولات الثانية من القسم الذي يكون الخارج ظرفا لاتصاف الموصوف به وهذا الحكم لا يختص بالعلة التامة ولا بالفاعل بل يعم كل علة ومعلول ، وان كان الشارح العلامة عقد له ولما قبله مسألة وجعل عنوانها احكام العلة الفاعلية.

قوله : وبينهما مقابلة التضاييف . لان كلا منهما لا يعقل الا بالقياس الى الآخر فهما من مقولة الاضافة ، وهذا الحكم أيضا لا يختص بعلة ومعلول دون علة ومعلول.

قول الشارح : ان نسبة العلية والمعلولية . هذه الاضافة بيانية.

قول المصنف : وقد يجتمعان الخ - يعنى ان العلية والمعلولية حيث يكون بينهما تقابل التضاييف يمتنع اجتماعهما فى شىء واحد بالنسبة الى شىء واحد ولكن يجتمعان فى شىء واحد بالنسبة الى شىئين بان يكون علة لاحدهما ومعلولا للآخر ، وهذا الحكم أيضا لا يختص بعلة دون علة.

قوله : ولا يتعاكسان فيهما . يعنى لا يتعاكس العلة والمعلول فى العلية والمعلولية بان يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، وفى هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشىئين فى العلية والمعلولية ، وهو اما بلا واسطة او بواسطة وما فيه الوسطة هو ان يكون ثلاثة اشياء او اكثر مترتبة فى العلية والمعلولية ويكون ما فى آخر السلسلة علة لما فى اولها بعد ان كان معلولا لما قبله ، وهذا التعاكس ان كان بحسب الذهن فهو الدور فى التصورات ، والشارح العلامة اشار فى الشرح الى القسم الثانى اى الدور بواسطة وحمل كلام المصنف عليه لانه ارجع ضمير لا يتعاكسان الى امرين المذكورين فى الكلام ، وان ارجع الى العلة والمعلول كما ارجعنا يشمل الكلام القسمين.

ثم ان استحالة الدور مطلقا لا يحتاج الى الاستدلال لانه يستلزم ان يكون الشىء الواحد موجودا ومعدوما معا وهذا الاستلزام ظاهر بديهى ، وهذا الحكم أيضا لا يختص

ثم ان هاهنا قسما آخر يقال له الدور المعنى وهو ان يكون شيان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر في صفة من الصفات بمعنى ان تتوقف الصفة في كل منهما على ذات الاخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالاخوة في اخوين والمعية في شيئين او من نوعين كالفوقية والتحتية في الفوق والتحت والتقدم والتأخر بحسب المكان في جسمين ، وهذا الدور جار في كل متضايقين.

### المسألة الرابعة

#### ( في ابطال التسلسل )

**قول المصنف : ولا يتراعى معروضا هما الخ .** اي معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول ، وفي الكلام تعريف التسلسل ، وهو يتأتى فرضه في جميع العلل كما هو ظاهر المصنف بان يكون التراعى في العلة الفاعلية الى ان لا تنتهي سلسلة الفواعل الى فاعل غير مفعول ، وفي العلة الغائية الى ان لا تنتهي سلسلة الغايات الى غاية الغايات التي لم تكن ورائها غاية ، وفي العلة المادية الى ان لا تنتهي اجزاء المادة الى جزء بسيط غير شامل لجزء آخر ؛ وهو في العلة الصورية بان تجتمع في شيء واحد صور مرتبة غير متناهية ، الا ان الدليل الاول والرابع ناظران الى العلة الفاعلية فقط لانها العمدة في المقصود لبناء اثبات واجب الوجود عليه.

**قوله : لان كل واحد منهما .** اي كل واحد مما يصدق عليه انه علة ومعلول ، وفي بعض الشروح : منها مكان منهما اي كل واحد من افراد السلسلة ، وتقرير هذا الدليل على وجه اشرح : انه لو كانت هاهنا سلسلة غير متناهية مرتبة من العلل والمعلولات بان يكون كل واحد منها معلولا لسابقه علة للاحقه فاما ان يكون في هذه السلسلة واجب اي علة غير معلولة فيلزم الخلف لانها تنتهي إليه اذ ليس له سابق وقد فرضناها غير متناهية ، مع انه اثبات للمطلوب ، واما ان لا يكون فيها واجب فكان كل واحد من آحادها ممكنا فيلزم ان يكون جميع آحادها معدومة لان

الممكن لا يوجد لذاته بل لعلته وعلته لو كانت ممكنة فحكمها حكمه حتى ينتهي الى ما هو موجود لذاته وهو الواجب لذاته وقد فرضناها موجودة وهذا خلف أيضا.

**قول الشارح :** وفي هذا الوجه عندي نظر . تقرير نظره ان يقال انكم لو فرضتم وسلمتم ان كل واحد من آحاد السلسلة معلول موجود وجب بما قبله فما مطالبكم بواجب لذاته في طرف السلسلة لان المدعى يقول : ان هذه السلسلة الكذائية تذهب الى غير النهاية فطلب الانقطاع الى ما هو واجب لذاته من غير وجه والجواب ان هذه السلسلة حيث يكون كل واحد من آحاديها ممكنة ممكنة في حكم ممكن واحد فيلزم من فرض وجودها من دون واجب لذاته عدمها كممكن واحد ، وتسليم ان كل واحد منها موجود واجب بما قبله على سبيل الفرض لا على سبيل الواقع ، وتعرضا على الشارح العلامة ؛ وغيره ممن عنده نظر في هذا الوجه قال صاحب الشوارق ؛ : وهذه طريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المئونة .

**قول المصنف :** وللتطبيق بين جملة الخ - عبارة المتن توهم ان المفروض جملتان متغايرتان غير متناهيتين وليس كذلك كما يشهد به ما في الشروح وتقدير الكلام : وللتطبيق بين جملة اى سلسلة من العلل والمعلولات قد فصل منها آحاد متناهية واخرى شاملة للاولى لم يفصل منها تلك الآحاد المتناهية بحيث تكون الاولى جزء للاحرى .

**قول الشارح :** وضعناها جملة . اى وضعناها سلسلة واحدة متتالية افرادها ، وتقرير الدليل على وجه اوفى : لو كانت هنا جملة علل ومعلولات غير متناهية من طرف متناهية من طرف آخر وفصلنا من الطرف المتناهي آحادا متناهية كعشرة منها حصلت جملتان إحداهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهي والثانية من الحادى عشر الى ما لا يتناهي ثم نأخذ من مبدأ الجملة الثانية اى الحادى عشر ونطبقها على الجملة الاولى بحيث يقع الحادى عشر فى عرض المعلول الاول وظاهر ان عشرة من الثانية تقع بإزاء العشرة المفصولة من الاولى والباقية تقع بإزاء مراتب الآحاد بل بإزاء الآحاد الموهومة فالجملة الثانية انقص من الاولى بعشرة بالبديهة مع انطباق

طرفيهما المتناهيين فلا بد ان يقع التفاوت في الطرف الغير المتناهي ثم ان استمرت الحملتان الى ما لا يتناهي بان لا تنقطع الثانية عن الاولى في مرتبة من المراتب لزم تساوى الناقصة والزائدة وهو خلف مستحيل فان انقطعت عنها تناهت لانقطاعها عنها لان غير المتناهي لا ينقطع فيلزم تناهى الزائدة أيضا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه بالبدية فيلزم من فرض عدم تناهى السلسلتين تناهيهما وما يلزم من فرض عدمه وجوده او من فرض وجوده عدمه فهو مستحيل.

ان قلت : فرض التساوى والزيادة والنقصان في غير المتناهي غير معقول بل فرضها يستدعى فرض التناهي وهو يناهى فرض عدم التناهي.

قلت : نعم هذا الايراد يتصور اذا فرضت الحملتان متغايرتين واما على ما فرضوا من كون إحداهما جزء للآخرى كما مر بيانه فلا اذ تساوى الكل والجزء سواء كانا متناهيين او غير متناهيين مستحيل بالبدية فلذا عدل بعض الاكابر من المتأخرين في تقرير الدليل من تعبير تساوى الناقصة والزائدة الى تعبير تساوى الكل والجزء. ثم لا فرق في جريان هذا الدليل ان يكون السلسلة المفروضة متناهية من طرف وغير متناهية من طرف آخر او غير متناهية من الطرفين اذ يمكن فرض الفصل من وسطها ثم وصل الطرفين فتصير باعتبار فصل الآحاد المتناهية جزء لها بدون الفصل.

**قول المصنف : باعتبار النسبتين . اى العلية والمعلولية.**

قوله : بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما . اى يتعدد كل واحد مما يصدق عليه انه علة ومعلول باعتبار النسبتين ، وبهذا الاعتبار يعزل المعلول الاخير عن السلسلة لانه معلول غير علة ، وفي بعض الشروح كل واحد منها اى من آحاد السلسلة

قوله : **يوجب تناهيهما الخ** - هذا خبر لان ، يعنى يوجب تناهى السلسلتين اللتين إحداهما علل محضة باعتبار وصف العلية وثانيتها معلولات محضة باعتبار وصف المعلولية.

**قوله : لوجوب ازدياد الخ .** يعنى ان العلية حيث انها متقدمة على المعلولية بمرتبة لان معلولية كل واحد من الآحاد فى اى مرتبة تستلزم علية فى مرتبة قبلها تزداد آحاد سلسلتها بواحد على آحاد سلسلة المعلولية فتتناهى هذه السلسلة لانقطاعها فتتناهى سلسلة العلية أيضا لزيادتها على المتناهية بمقدار متناه هو الواحد.

ويرد عليه ان زيادتها عليها بواحد يستدعى فرض تناهيهما وهو ينافى فرض عدمه مع ان فرض التناهى مصادرة على المطلوب فالاشكال الذي مر مع جوابه وارد على هذا الوجه الذي استخرجه المصنف .

**قول الشارح : هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثانى .** والفرق بينهما ان هذا الوجه لا يكون فيه زيادة احدى السلسلتين على الاخرى الا بواحد ، وانه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما ، وان احدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والاخرى آحاد وصف المعلولية بخلاف ذلك الوجه .

**قول المصنف : ولان المؤثر فى المجموع الخ .** تقرير هذا الدليل على وجه اوفى : انه لو كانت هنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فاما ان تكون تلك الجملة واجبة الوجود وهذا باطل لان الجملة من حيث هى جملة مركبة من آحاد والمركب لا يمكن ان يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء . وكون كل واحد منها واجب الوجود باطل أيضا لافتقاره الى سابقه ولان الواجب لا يمكن ان يكون اكثر من واحد لما يأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث إن شاء الله تعالى فتلك الجملة ممكنة لا محالة محتاجة الى العلة . فعلتها اما نفسها او جزئها او امر خارج عنها ، والاوّل محال لما ذكر فى الشرح ، والثانى محال لما ذكر فى المتن ، والثالث يوجب انقطاع السلسلة وان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا فبطلان الفروض يستلزم بطلان المفروض ، والمصنف ؛ لم يذكر الا فرض ان يكون جزء الجملة علة لها لوضوح بطلان سائر الاقسام واستلزام الاخير المطلوب .

**قوله : ولان المجموع له علة تامة الخ .** عطف على جزاء الشرط وهو

تال باطل ثان ، تقديره ، كان الشيء مؤثرا في نفسه وعمله وكان المحتاج الى ما لا يتناهى من العلل علة تامة للمجموع الذي هو جملة غير متناهية شاملة له ولغيره وهو باطل لان المجموع له علة تامة ولا شيء من جزء المجموع بعله له للزوم الدور .

### المسألة الخامسة

( فى تكافؤ العلية والمعلولية فى الوجود والعدم )

قول المصنف : ويتكافى النسبتان فى طرفى النقيض - هذا الكلام اشارة الى الدور المعنى بين العلية والمعلولية بمعنى ان كلا منهما دائرة مدار الاخرى فى الوجود والعدم على وجه تقدم عن قريب فان العلية اذا حصلت فى ذات فلا بد ان تحصل المعلولية فى ذات اخرى وبالعكس واذا انتفت إحداهما عن معروضها فلا بد ان تنتفى الاخرى عن معروضها وبالعكس .

قول الشارح : الذي يفهم من هذا الكلام الخ . حاصل ما فهمه ان ذات العلة وذات المعلول بينهما تناسب وتكافؤ بحسب الوجود والعدم بمعنى ان العلة ان كانت امرا وجوديا فلا بد ان يكون المعلول امرا وجوديا وبالعكس وان كانت امرا عدميا فلا بد ان يكون المعلول امرا عدميا وبالعكس ، وعلى هذا التفسير فمعنى تكافؤ النسبتين هو تكافؤ الذاتين بما انهما معروضتان للوصفين . وهذا الحكم يختص بالعلة التامة لان جزء العلة لا يجب ان يكافى المعلول لا فى ذاته ولا فى وصفه .

قوله : ان نسبة العلية . هذه الاضافة بيانية وكذا نسبة المعلولية .

### المسألة السادسة

( فى ان القابل لشيء يمتنع ان يكون فاعلا له من جهة واحدة )

قول المصنف : والقبول والفعل الخ . هذا حكم من احكام الفاعل اعلم ان المؤثر فى شيء يقال له الفاعل ويقال لذلك الشيء القابل ويقال لما عنه فيه الاثر ويقال للاثر بالقياس الى الفاعل المفعول وبالقياس الى القابل

المقبول ، فهنا أربعة عناوين يمكن ان تكون لاربع ذوات بان يكون شيء فاعلا لشيء وشيء قابلا لشيء آخر ، او تكون لثلاث ذوات بان يكون شيء واحد مفعولا لشيء ومقبولا لشيء آخر وبان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر ، ولا يمكن ان تكون تلك العناوين الاربعة لذاتين بان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لذلك الشيء بعينه ، وبعبارة اخرى لا يمكن ان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقعت نسبة القبول بينهما ، وذلك لان حيثية الفاعل حيثية الواجدية للآثر وحيثية القابل حيثية الفاقدية له ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجدا لشيء وفاقد له ، نعم يمكن من جهتين كالنار فاعلة للحرارة بصورتها وقابلة لها بمادتها فيرجع الى الصورة الثانية ، والقوم عبروا عن حيثية الواجدية بالوجوب اى الوجوب الفعلى وعن حيثية الفاقدية بالامكان اى الامكان الخاص ، وبالبيان المذكور يندفع ما اورد الاشاعرة على الحكماء في هذا المطلب على ما ذكره الشارح القوشجى .

**قول الشارح : يعنى ان يكون المفعول الخ .** اى ان يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل إليه من شيء هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول إليه من ذلك الشيء بعينه بان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا والمفعول والمقبول شيئا واحدا كما مر بيانه .

### المسألة السابعة

( فى نسبة العلة الى المعلول )

**قول المصنف : وتجب المخالفة الخ -** كالنفس والحركة الارادية والحركة والسخونة وكالمبادئ العالية والصور الحالة فى الهيولى ، وهذا المطلب يتم على القول باصالة الماهية وانكار وجوب السخنية بين المصدر والصادر

**قوله : والا فلا .** يعنى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة فى حقيقته وذاته بل فى تشخصه فلا يجب المخالفة بينهما من جهة الذات ، بل يجوز الموافقة

كاحتياج افراد النوع بعضها الى بعض فان فردا من النار محتاج الى فرد آخر منها لكن في تشخصه لا في حقيقته فان حقيقة النار معطاة للمادة من المبادئ العالية وانما الفرد من المبادئ المعدة للمادة القابلة. وكذا سائر الحقائق النوعية. وسيجيء عن قريب في كلام المصنف ان شخصا من العنصرينات لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها

، ويجوز المخالفة كاحتياج الحوادث المادية الى الزمان والحركة

**قول الشارح : ولا يكون اقوى منها .** هذا حكم مستقل للمعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة غير المذكور في المتن ، بيانه : ان فردا من نوع يوجد بسبب فرد آخر من ذلك النوع لا يكون احدهما اقوى من الاخر في الآثار لوحدة حقيقتهما فان وحدة الحقيقة تقتضى عدم التفاوت بينهما في الآثار لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

**قوله : ولا مساو بها الخ .** اى ولا يكون المعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة مساويا لها عند فوات شرط او حضور مانع ، وهذا دفع لدخل مقدر كان قائلا قال : كيف حكمت بان احد الفردين اللذين احدهما علة لتشخص الاخر لا يكون اقوى من الاخر مع انا نشاهد الاختلاف الكثير بين افراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف مع ان بعضها علة معدة لبعض آخر قطعاً ، فاجاب بان هذا الاختلاف المشاهد في افراد النوع الواحد انما هو من جهة فوات شرط او حضور مانع.

**قوله : ويساويها لا مع ذلك .** يعنى يساوى المعلول العلة المتحدة له في الحقيقة في الآثار مع عدم فوات شرط او حضور مانع فيهما.

**قوله : والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة الخ .** مثال للفردين المتفاوتين في الآثار فان النار الحاصلة في الجسم الفلزي الذائب اشد حرارة من النار الحاصلة في غيره ، وذلك لوجود الشرطين في محل الاولى دون محل الثانية وهما لزوجته المستلزمة لعدم انفصال العضو الحاس بسرعة وغلظته المستلزمة لبطء حركة العضو الحاس فيه.



## المسألة الثامنة

( في ان مصاحب العلة او المعلول لا يجب ان يكون علة او معلولا )

**قول المصنف :** ولا يجب الخ . بل يمكن ان يكون مصاحب العلة الناقصة علة ناقصة او اجنبيا ، ويمتنع ان يكون مصاحب العلة التامة علة لوجوب المعلول بها من دون صاحبها ، ويمكن ان يكون مصاحب المعلول اجنبيا او معلولا ان كان لازما له او كانت في العلة جهتان ، ويمتنع ان يكون للمعلول مصاحب اذا كانت العلة واحدة من جميع الجهات الا اذا كان المصاحب لازما .

**قول الشارح :** والشيخ حكم الخ . يعنى ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما اذا كان مصاحب المعلول لازما له فالعلة حينئذ علة له ولمصاحبه الذي هو لازمه .

ثم ان الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة وكذا ما مع المعلول مكان المعلول وامثلة ذلك كثيرة متداولة بينهم ، والخواص يطلقون العلة والمعلول عليهما تجوز او تسامحا .

## المسألة التاسعة

( في ان الشخص العنصرى لا يكون علة ذاتية لشخص عنصرى آخر )

**قول المصنف :** وليس الشخص من العنصریات الخ - هذا وما بعده الى آخر المسألة الثانية عشرة من احكام الفاعل

قال صاحب الشوارق : انما خص هذا الحكم بالعنصریات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك انتهى .  
ثم ان المراد بالعنصرى ما يتركب من العناصر الاربعة ، وقد يطلق العنصرى على نفس العنصر ولكن لا يطلق العنصر على المركب ، فقول الشارح في عنوان المسألة : ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض ليس على ما ينبغي .

وهذا الحكم يعم العنصر والعنصرى ويعم ما اذا كان الشخصان من نوع واحد او من نوعين مختلفين ، والمراد بالعلة الفاعل بمعنى ان لا يكون شخص منها علة ومبدأ لصدور شخص آخر ، ولكن يكون بعض منها مادة ثانية لبعض آخرا ومعدلا له ، ويأتى بيان المراد بالعلة الذاتية فى المسألة السادسة عشرة.

اعلم ان الشارح القوشجى اورد على هذه الوجوه الخمسة اعتراضات وانظارا ، وصاحب الشوارق طعن عليه بان قال : ان هذه وجوه وتنبهات على فساد الوهم المذكور والا فقد مر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا.

## المسألة العاشرة

( فى كيفية صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية )

قول المصنف : يفتقر الى تصور جزئى . هذا التصور الجزئى ينقسم الى التخيل والتفكر كما يأتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة ، وليس المراد به الفرد من التصور بل التصور المتعلق بالامر الجزئى .  
قوله : ليتخصص به الفعل - يعنى ليتشخص الفعل الكلى فى قوة الخيال ويصير جزئيا فيه حتى يتعلق به الشوق فانه لا يتعلق بالفعل الكلى من حيث هو كلى ، نعم قد يتعلق به ولكن لا بد ان يتبعه الفعل الجزئى كما ان الانسان يشترق الى شرب الماء ولكنه لا بد ان يتشخص ويتعلق التصور والشوق بالشخص حتى يقع فى الخارج ، وانما قلنا يصير جزئيا فى الخيال لان الفعل الجزئى قبل حركة العضلات انما هو فى الخيال لا فى الخارج ، وهذا التصور الجزئى لا يستتبع الشوق الا اذا كان مع الاعتقاد بنفع فى ذلك المتصور سواء كان مطابقا للواقع أم لا كما اشار إليه الشارح العلامة بقوله : على الوجه النافع علما او ظنا ، فلذلك بعض الاكابر عدّ المبادئ خمسة .

قوله : ثم شوق . انما عطف بتم لان الشوق لا يحصل بمجرد ذلك التصور حتى اذا حصل اعتقاد النفع .



اعلم ان الانسان اذا تصور فعلا فاما ان يتصوره باعتبار صدوره عن نفسه او عن غيره ، وعلى كل من التقديرين فاما ان يعتقد فيه نفعاً او ضراً ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل من النفع والضرر مشوباً بمقابله أو لا ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل منهما يرجع الى فاعل الفعل او غيره ، وعلى كل من هذه التقادير فاما ان يكون الفاعل قادراً على اتيان الفعل في الحال او في الماضي او في المستقبل أو لا ، فالتصور في كل واحد من هذه الفروض يستتبع في نفس المتصور شيئاً من التردد او الخوف او الحزن او التحسر او الشوق الى الجلب او الى الدفع او التشهي او التنفر ، وهذه الامور قد تستتبع امورا اخر وقد لا تستتبع.

واعلم ان النفع والضرر المبحوث عنهما هاهنا ما تراه نفس المتصور نفعاً او ضراً سواء وافقه الواقع أم لا وسواء وافقه غيره أم لا وسواء وافقه عقله أم لا وسواء وافقه غير العقل من سائر القوى كالشهوة والغضب أم لا فهذان النفع والضرر هما الخير والشر الاضافيان اللذان مر تفسيرهما في المسألة السابعة من الفصل الاول

قوله : ثم إرادة . اي الإرادة الجازمة التي لا تنفك عن الفعل التي تسمى بالاجماع ، وسيأتى نبذة من الكلام في الإرادة في المسألة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني ، وانما عطف بثم لان الإرادة الجازمة قد تتخلف عن الشوق لتردد او مانع او معارض.

قوله : من العضلات . هي جمع العضلة بفتح العين والضاد وهي ما اجتمع في بدن الحيوان من العصب والرباط والوتر المحشوة باللحم المستورة بالجلد اللزج الرقيق.

قول الشارح : وادراك على الوجه الخ . ويقال في الاصطلاح على هذا الادراك بهذا الوجه الداعى .

قوله : بعد التردد . التردد قد يحصل لا في كل مورد كما هو ظاهر كلامه .

قول المصنف : والحركة الاختيارية الى مكان الخ . هذا جواب عن اشكال هو على ما اشار إليه الشارح

العلامة ان الفعل الاختيارى الواقع في الخارج على ما بينتم

يتوقف على الإرادة وهى على التخيل المذكور مع ان الامر فى الحركة على المسافة بعكس ذلك لان إرادة كل جزء لاحق من اجزاء الحركة تتوقف على جزء سابق عليه من اجزائها لان المتحرك اذا لم يقطع جزء من المسافة لم يرد حركته على جزء آخر منها فالإرادة تتوقف على الحركة ولو كانت هى متوقفة على الإرادة لزم الدور.

والجواب ان الحركة من موضع الى موضع تنقسم الى اجزاء كل جزء منها متقدم على التخيل والإرادة المتعلقين بالجزء اللاحق به لا على المتعلقين بنفسه حتى يلزم الدور ، وبين هذا التقرير وتقرير الشارح القوشجى وصاحب الشوارق اختلاف.

قوله : تتبع إرادة بحسبها . اى هنا إرادة شاملة على ارادات جزئية تتعلق بحركة شاملة على حركات جزئية ، وكذا التخيل .

قوله : يكون السابق من هذه التخيلات الخ . يعنى يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة لوقوع السابق من تلك الحركات المعدة لحصول تخيلات و ارادات اخرى ، مثلا الجزء الثالث من التخيلات والارادات علة للجزء الثالث من الحركات وهذا الجزء من الحركة علة معدة لحصول تخيل وإرادة يتعلقان بالجزء الرابع من اجزاء الحركة ، ومراد المصنف بالجزئى الجزء .

قول الشارح : مع الإرادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة . يعنى ان وصول المتحرك الى ذلك الجزء من المسافة يكون علة لتجدد إرادة اخرى متعلقة بجزء آخر من الحركة اذا بقيت تلك الإرادة الواحدة الشاملة للارادات الجزئية المتعلقة بالحركة الشاملة للحركات الجزئية ، واما اذا انفسخت تلك الإرادة فلا تتجدد إرادة جزئية اخرى .

### المسألة الحادية عشرة

( فى ان المقارن للمادة انما يؤثر بالوضع )

قول المصنف : ويشترط فى صدق التأثير على المقارن الوضع . الموجود

اما مجرد مفارق عن المادة كالواجب تعالى والعقول الكلية واما مقارن ، والمقارن اما مقارن للمادة في فعله فقط كالنفوس الناطقة او مقارن في فعله وذاته معا كالصور الحالة في المواد والاعراض الحالة في الاجسام ، والمراد هنا هو المقارن للمادة في فعله مطلقا سواء كان في ذاته مقارنا أم لا ، وهو محتاج الى المادة في الفعل والتأثير بمعنى انه لا يمكن ان يؤثر الا بالمادة فتكون المادة آلة له في فعله واسطة بينه وبين المنفعل في وصول اثره إليه ، والمادة لا تنفك عن الوضع وله معان تأتي في المسألة السابعة في آخر المقصد الثاني ، والمراد به هاهنا كون الشيء الفاعل محاذيا للشيء المنفعل على قرب يصل اثره إليه ، والمعنى المذكور في الشرح لازم اعم له وهو احد معاني الوضع فاذن لا يؤثر المقارن للمادة في شيء الا بالوضع لانه لو أثر من دون الوضع لزم ان يكون مفارقا عنها في فعله وهذا خلف ظاهر

ومن هذا يظهر ان المقارن للمادة لا يؤثر في المجرد المفارق عنها لعدم هذا الوضع الخاص بينهما. ان قلت : وعلى هذا فلا تنفعل الماديات عن المبادئ العالية وهو باطل ، قلت : قد علمت ان مناط اشتراط الوضع هو الاحتياج الى توسط المادة والمفارق في فعله لا يحتاج الى توسطها ، وكذا المادة في انفعالها لا تحتاج إليه لانها منفعله بنفسها لا بواسطة مادة اخرى فاذن يؤثر المفارق في المقارن من دون وضع بينهما بخلاف ما اذا كان المقارن مؤثرا فانه لا بدّ من وضع مخصوص بينه وبين منفعله.

### المسألة الثانية عشرة

( في تناهي تأثير المقارن مدة وعدة وشدة )

قول الشارح : **والتناهي عطف على الوضع**. لازم هذا العطف توقف تأثير المقارن على التناهي كتوقفه على الوضع وهذا لا يستقيم لان التأثير ليس مشروطا متوقفا على التناهي لان تناهي الآثار متأخر عن التأثير والمتأخر لا يمكن ان يكون شرطا للمتقدم : نعم تناهي الآثار لازم لتأثير المقارن ، ولعل في الكلام كناية وهي

استعمال الاشتراط وإرادة اللزوم ، هذا اذا كان المراد بصدق التأثير على المقارن تحقق التأثير منه على ما عليه بعض الشارحين ، واما اذا كان المراد به حمل التأثير عليه بان كان يصح ان يقال : ان هذا المقارن مؤثر هذا الاثر كما هو ظاهر كلام المصنف وظاهر تعليل الشارح العلامة ونص صاحب الشوارق فلا احتياج الى هذا التوجيه لان معنى الكلام حينئذ ان اسناد كل اثر الى المقارن مشروط بان يكون بينه وبين منفعله وضع مخصوص وان يكون ذلك الاثر متناهما ، واما لو لم يكن بينهما وضع او يكون الاثر غير متناه فلا يصح اسناده الى المقارن ، كما ان اسناد الاثر الى المجرد مشروط بعدم الوضع وعدم التناهي اى عدم الوقوف على حدّ ، كما يشهد بذلك قوله تعالى : ( فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ) .

قوله : مهد قاعدة . الغرض من تمهيدها ان القوى الجسمانية من حيث هى قوى لا تتصف بالتناهي وعدمه بل اتصافها باحدهما باعتبار الآثار الصادرة عنها وهى اذا صدرت من المقارن تكون متناهية بحسب المدة والعدة والشدة لما يأتى ، والمراد بالتناهي وعدمه هو اليقضى واللايقضى بمعنى ان اثر المقارن يقف فى حد من الزمان وعلى نوع من العدد وعلى حد من الشدة واما المفارق فيمكن ان يستمر اثره ولا يقف كذلك ، لا انه يمكن ان توجد منه آثار غير متناهية فى الخارج بالفعل لان غير المتناهي عددا مستحيل لادلة ابطال التسلسل ومدة مستحيل لاستلزامه حضور الزمان الغير المتناهي وشدة مستحيل لاستلزامه وقوع الفعل لا فى زمان ، فظهر ان غير المتناهي لا فى زمان وفى زمان غير متناهى العدد كما وقع فى كلام الشارح وغيره بحسب الفرض لا الواقع ، نعم يمكن ان يكون القوة المؤثرة غير متناهية بالفعل كما فى الحق تعالى : ( أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ) .

قوله : واما ما يتعلق به شيء ذو مقدار الخ . توضيحه ان ما لا يكون كما فى نفسه ولا معروضا للكم فاتصافه بالتناهي وعدمه باعتبار ما يتعلق به كاتصاف القوة الصادرة منها الفعل بهما باعتبار الفعل ، وحيث يكون اتصاف غير الكم بهما باعتبار الكم والكم اما منفصل وهو العدد او متصل غير القار وهو الزمان او متصل قار وهو خط

او سطح او جسم تعليمى ونفس الفعل الصادر من الفاعل لا يكون معروضا للمتصل القار فاتصاف الفعل بالمتناهي وعدمه انما هو بحسب العدد والزمان ، ثم ان فاعل الفعل الغير المتناهي متصف بالقوة الغير المتناهي ولا يمكن ان يقال هو اقوى من غيره لان الغير لو كان مثله في هذه الجهة فلا يكون اقوى منه وان لم يكن مثله كان فعله متناهيًا فقوته متناهيًا ولا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي ، واما فاعل الفعل المتناهي فمنه ما هو اقوى من غيره ومنه ما هو اضعف والاقوى بحسب العدد ما يكون عدد افعاله اكثر كراميين يختلف عدد رميها واثنين في عسكر يقتل كل منهما عددا مخالفا لعدد الاخر وناقلي اثقال كالاجر ينقل كل منهما عددا كذلك ، ولا بد في هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل اذ الفعلان المختلفان يمكن ان يكون احدهما اخف مئونة فلا يدل كثرة عدده على كون فاعله اقوى من الاخر ومن وحدة الآلة لو كان الفعل ذا الآلة اذ يمكن ان يكون اختلاف العدد مستندا الى اختلاف الآلة ومن انتهاء الفاعلين عن فعلهما او وحدة زمان فعلهما بان يفعل احدهما في ساعة واحدة مثلا عددا اكثر مما يفعل الاخر في ساعة واحدة اذ صرف كون العدد اكثر لا يدل على ان فاعل الاكثر اقوى اذ من الممكن ان يكون في وسع الاخر ان يفعل أيضا الى ان يصير عدد فعله اكثر مما كان أو لا اكثر ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يكون فعله غير متناهي العدد.

والاقوى بحسب الزمان على صنفين احدهما ما يعتبر فيه نقصان الزمان ويقال له الاقوى بحسب الشدة والثاني ما يعتبر فيه زيادة الزمان ويقال له الاقوى بحسب المدة ، والاقوى في الاول ما يكون زمان فعله انقص كماشين يختلف زمان مشيهما وغازلين يغزل كل منهما منّا من القطن يختلف زمان غزلهما وكاتبين يكتب كل منهما ورقة يختلف زمان كتابتهما وقارئين يقرأ كل منهما سورة البقرة مثلا يختلف زمان قراءتهما وصانعي لبنات يصنع احدهما الف لبنة في ساعة والاخر الف لبنة في ساعتين ، ولا بدّ في هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل ووحدة الآلة ان كان الفعل ذا الآلة ووحدة المسافة ان كان الفعل مما يقع في المسافة كالمشى والعدو ووحدة

شخص الفعل بان يفعل كل منهما شخصا او شخصين او اشخاصا بالسوية من ذلك الفعل ، واما اتصال زمان الفعل كما ذكر في الشرح فليس بمعتبر اذ تلك القراءة مثلا يمكن ان يقع نصفها من احدهما في عشرين دقيقة ونصفها الاخر في عشرين دقيقة يفصل بينهما بعشر دقائق مثلا ويقع من الاخر كلها في ستين دقيقة متصلة فلا مزية في ان الاول اقوى بحسب الشدة من الاخر ، نعم بعض الافعال لا يقع الا في زمان متصل كالرمى الواحد الذي مثل به في الشرح ، وكأنّ المثال اوقع في الخطاء ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله لا في زمان ، والاقوى في الثاني ما يكون زمان فعله ازيد ، ويعتبر فيه اتصال الفعل المستلزم لاتصال الزمان ووحدة الآلة ان كان الفعل ذا الآلة ووحدة حقيقة الفعل سواء كان شخص الفعل من كل منهما واحدا كرامي يرمى كل منهما سهما يكون زمان كون احدهما في الهواء ازيد من الاخر او متعددا كاثنين يتدثان في الحرب ويقتلان ويكل احدهما وينتهي عن الحرب ويبقى الاخر عليها وكاتبين يتدثان في الكتابة ويكل احدهما قبل الاخر ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله في زمان غير متناه.

وفي الاصناف الثلاثة لا بدّ من اتحاد الفاعلين نوعا بأن كانا انسانين او حمارين او نملتين او شجرتين من صنف واحد او نارين مثلا والا لا ينضبط امر القوة والضعف الا بنسب تؤخذ بينهما وهو في غاية الصعوبة ، ووجه اخذ القيود المذكورة في كل منها يظهر بيسير من التأمل.

**قوله : عمل متصل في زمان .** قد عرفت موارد وجوب اتصال الفعل والزمان وعدمه.

**قوله : اما مع وحدته .** اى وحدة شخص الفعل او اشخاصه على ما مر بيانه ، وهذه الوحدة هي المائزة بين هذا الصنف والصنف الاخر اللذين هما بحسب المقدار دون وحدة حقيقة الفعل فانها مشتركة.

**قوله : واتصال زمانه .** قد عرفت عدم وجوب اتصال الزمان في هذا الصنف ، نعم ما لا يتناهي من هذا الصنف يعتبر فيه اتصال الزمان والا لم يكن غير متناه



وهذا ظاهر.

**قوله : والا لكان الواقع الخ .** اى ولو وقع ما لا يتناهى شدة فى زمان وكل زمان قابل للتصنيف لكان الواقع فى نصف ذلك الزمان اشد مما فرض انه ما لا يتناهى فى الشدة فيتناهى ما فرض انه غير المتناهى وهذا خلف.

**قول المصنف : يتفاوت مقابله .** اى مقابل المبدأ وهو الجانب الاخر للحركة الذى فرض غير متناه بحسب العدة او المدة.

**قول الشارح :** اما ان تكون قسرية او طبيعية . لم يذكر المصنف ولا الشارح القوة الارادية لانها ان وقع فعلها بالمادة والآلة ترجع الى القسرية لان القسر ايجاد القوة من شيء فى جسم تكون تلك القوة على خلاف القوة الطبيعية التى تكون فى الجسم فان الانسان مثلا اذا فعل فانما فعل بتحريك اعضائه وما هو خارج عن اعضائه من الآلات وهذا التحريك انما هو قسرى فى الاعضاء والآلات وان كان مستندا الى الإرادة ويأتى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة ما يوضح هذا المطلب إن شاء الله تعالى

**قوله : عن القوتين .** اى القسرية والطبيعية.

**قوله : محال لما مر .** حيث قال : فيكون ما لا يتناهى فى الشدة واقعا لا فى زمان ، وهو محال لان الصادر من الفاعل المقارن لا ينفك عن الزمان ، ولظهور استحالته لم يشتغل المصنف بابطاله واقام الحججة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة.

**قوله : جسما متناهيا .** هذا القيد اشارة الى مقدمة هى وجوب تناهى الجسم المفروض لان هذا البرهان لا يتم بدون ذلك ، ولم يثبت بعد تناهى الاجسام فلا بد من ذكر هذا القيد.

**قوله : فيجب تناهى الناقص الخ .** اى تناهى التحريك الناقص فى الجسم الاكبر مدة او عدة مع فرض عدم تناهيه فيلزمه تناهى التحريك الزائد فى الجسم الاصغر لزيادته عليه بمقدار متناه ويلزمه تناهى القوة المحركة.

**قوله : وهاهنا سؤال صعب الخ .** توضيحه : ان السائل المورد الذي هو الفخر الرازي يقول : ان التفاوت بين حركة الجسم الاصغر وحركة الجسم الاكبر مسلم لقلة معاوقة الاصغر واما ان ذلك التفاوت بزيادة حركة الاصغر على حركة الاكبر مدة او عدة حتى يلزم انقطاع حركة الاكبر ونقصانها عن حركة الاصغر فتصير متناهية ويلزم من تناهيها تناهى القوة المحركة بعد ان فرضت غير متناهية فيلزم الخلف فغير مسلم لجواز ان يكون بحسب الشدة اى بحسب سرعة حركة الاصغر وبطء حركة الاكبر وهكذا يتحركان الى غير النهاية من دون ان ينقطع الاكبر عن الاصغر كالفلك التاسع والفلك الثامن فان التاسع اسرع حركة من الثامن مع ان حركتهما غير متناهية على ما عليه الفلاسفة ، وهذا السؤال مع جوابه وارد أيضا على البرهان الثانى القائم على استحالة صدور ما لا يتناهى عن القوة الطبيعية فلذلك اخر سائر الشراح ايراده عن البرهانين .

**قوله : واجاب المصنف ١ الخ .** توضيح الجواب على وجه لا يتوجه إليه نظر الشارح العلامة ؛ : انا لا نكر وجود التفاوت بحسب السرعة والبطء ولكنه لا يضرنا وجوده ولا ينفعنا عدمه بل النافع فى تميم البرهان هو التفاوت بحسب المدة او العدة وهو موجود ، بل لا يمكن وجود التفاوت بحسب السرعة والبطء الا اذا كان التفاوت بحسب إحداهما موجودا وذلك لان الحركتين السريعة والبطيئة ان كان زمانهما واحدا يقع التفاوت بحسب العدة لان قطعات السريعة حينئذ تكون اكثر وان اختلف زمانهما فالتفاوت بحسب المدة وهو ظاهر .

**قوله : ولا شك فى ان كون القوة الخ .** هذا يناسب القوة الطبيعية لانها يكون اعظم اذا كان القابل اكبر ويكون اقل اذا كان اصغر على ما يأتى بيانه ، والمناسب للقوة القسرية كما فى سائر الشروح ان يقال : ان كون القوة قوية على تحريك الكل اى الجسم الاكبر اقل من كونها قوية على تحريك الجزء اى الجسم الاصغر لان زيادة الحركات بحسب العدة او المدة التى يستدل بها على زيادة القوة المحركة انما هى بسبب الجسم الاصغر واما الجسم الاكبر فهو سبب لنقصان الحركات بحسبها

فيستدل به على نقصان القوة المحركة فالقوة المحركة على تحريك الاكبر انقص منها على تحريك الاصغر .  
ان قلت : كيف يكون القوة المحركة للجسم الاكبر اقل منها للجسم الاصغر مع ان قوة القاسر المحرك  
واحدة بالفرض بالنسبة الى كلا الجسمين والتفاوت بينهما بحسب زيادة الحركة ونقصانها انما هو من جهة كثرة  
المعاوقة في الكبير وقتها في الصغير .

قلت : ان المراد بالقوة المحركة ليس ما هو في ذات القاسر بل المراد بها القوة الحادثة في الجسم بسبب  
القاسر فانها تحدث في الكبير اقل مما تحدث في الصغير لكثرة معاوقة الكبير وقلة معاوقة الصغير فالقوة القسرية هي  
هذه اذ هي التي تذهب بالجسم المقسور الى موضع معين وان كان احداثها من القاسر ، فالقاسر محرك بالتسيب  
وتلك القوة محركة بالمباشرة .

**قول المصنف : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل - تقريره :** ان الجسمين اللذين احدهما اكبر من الاخر  
اذا تحركا بطبعهما من موضع الى موضع فلا مزية في اختلافهما وتفاوتهما من حيث الحركة فذلك التفاوت اما من  
القوة الفاعلة المحركة او من غيرها ، والثاني محال لانه اما من امر غريب خارج عن الجسم والمفروض عدمه واما من  
نفس المحل الذي هو الحقيقة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام فلزم ان تكون تلك الحقيقة المشتركة مقتضية  
للحركة او مانعة عنها حتى يقع التفاوت من جهتها وهذا محال لانها لو كانت مقتضية لها فاما مقتضية لها الى  
جانب مخصوص او الى كل الجوانب أولا الى جانب والاول يستلزم الترجح من غير مرجح ، والثاني يستلزم ان  
يكون كل جسم في كل جانب ، والثالث يستلزم ان لا يكون جسم في جانب ، والكل بديهى الاستحالة مع ان  
ما في الوجود يشهد بخلافه ، ولو كانت مانعة عنها لكان الجسم الاكبر ابطأ حركة من الجسم الاصغر وهو ظاهر  
البطلان ، وأيضا لو كانت مقتضية للحركة او مانعة عنها لما كانت قابلة لها لاشتراط القابل بكونه لا بشرط  
بالنسبة الى المقبول فالجسمان اذن من حيث

هما جسمان متساويان في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مقتضيا له او مانعا عنه ، واما من لوازم الحقيقة الجسمية كالشكل والحيز والمقدار فلزم ما لزم أولا لان لازم اللازم لازم للملزم الاول فبقى ان يكون التفاوت من جهة اختلاف القوة الجسمانية الحالة في اجزاء النوع الواحد التي تسمى بالطبيعة النوعية اختلافا بحسب الزيادة والنقصان لانها اذ حالة في محلها حلولا سريانيا متجزئة بتجزئته ، او اختلاف الطبائع الحالة في محلها اختلافا نوعيا كذلك ، والاختلاف الاول يقتضي اختلاف المقدار ولا يقتضي اختلاف الشكل بل يتفق منه اختلافه ، والاختلاف الثاني لا يقتضي اختلاف الشكل أيضا ويقتضي اختلاف المقدار والحيز والآثار ، فالتفاوت اذن من جهة القوة الفاعلة لا من جهة غيرها ، فلو حركت قوة الجسم الكبير جسمها وقوة الجسم الصغير جسمها مع اتحاد المبدأ حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرض غير متناه فيلزم تناهى حركات الصغير فحركات الكبير أيضا لان التفاوت بينهما بقدر متناه ، وهذا خلف .

**قول الشارح :** او امر طبيعي . المراد به اما لازم من لوازم الطبيعة التي هي القوة الفاعلة المحركة واما الطبيعة النوعية المركبة وكلاهما تابعان لها فليس منهما التحريك والتفاوت فيه .  
**قوله :** لانها اعظم . اي لان القوة الكبرى اعظم لعظم محلها فالقوة المحركة الطبيعية على تحريك الجسم الاكبر ازيد واعظم منها على تحريك الجسم الاصغر ، وهذا ما وعد من قبل .  
**قوله :** والا لكان حال الشيء الخ . اي ولو لم تكن حركات القوة الكبرى اكثر لكان وجود الزيادة في الجسم الاكبر وعدمها سيين فحال الطبيعة مع تلك الزيادة كحالها لا معها .

## المسألة الثالثة عشرة

### ( في العلة المادية )

**قول المصنف :** والمحل المتقوم بالحال الخ - للمادة نسبتان نسبة الى الجزء الاخر وباعتبار هذه النسبة تسمى قابلا ومحلا ونسبة الى الجسم المركب منهما وباعتبارها تسمى مادة وجزء وعللة مادية. ثم ان المحل اما متقوم بالحال بحسب الوجود وهو المادة بالنسبة الى الصورة واما مقوم للحال بحسبه وهو الموضوع بالنسبة الى العرض والمحل بكلا المعنيين قابل للحال وهو ظاهر وعللة مادية للمركب اذ محل العرض كالجسم مثلا جزء مادي للمركب كالابيض مثلا ، الا ان المصنف قيد المحل بهذا القيد واخرج الموضوع به مع ان الحكم عام لهما لانه ليس بصدد بيان احكام الموضوع ، ويشير الى اشتراكه معها في هذا الحكم في آخر المسألة السادسة عشرة بقوله : والموضوع كالمادة.

**قول الشارح :** في وقت حصوله . اى حصول ذلك القبول

**قوله :** يعرض للمادة لذاتها . كون القبول عرضا ذاتيا للهيولى الاولى بحسب ظاهر النظر والا فعند التحقيق ليست الا قوة محضة وقبولا صرفا لا فعلية لها لنفسها ابدا.

**قوله :** وتحقيق الجواب الخ . حاصل الجواب ان ما هو ذاتى لها هو اصل القبول والاستعداد وهو قوة حصول الصورة فيها ، واما الاستعدادات التى تعرض وتزول فهى كسبية تحصل للهيولى بسبب الصور المختلفة الحالة فيها ، والاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا من مقبول ثم يصير قريبا منه بمقارنة شيء من الصور كاستعدادها للصورة الجسمية ثم للصورة النوعية البسيطة ثم للصورة النوعية المركبة المعدنية ثم للمركبة النباتية الغذائية ثم النطفية ثم العلقية ثم المضغية ثم العظمية ثم الجنينية ثم للصورة الحيوانية ثم الانسانية مثلا ، والاستعداد لكل منها يحصل للمادة بمقارنة الصورة السابقة عليها ، ومعلوم ان استعداد الهيولى الاولى اقرب الى بعضها من بعض ،

والحاصل ان ما هو ذاتي لها هو عدم إبتهاها عن توارد الصور وما هو عارض عليه هو قرب القبول لصورة بعد وزوال بعده عند حصول قربه.

قوله : بالنظر الى عرض من الاعراض . ان كان القابل موضوعا كاستعداد الماء بالنظر الى مراتب الحرارة فان استعداده للحرارة الضعيفة اقرب منه للحرارة الشديدة ، وكذا حصول القرب بالنظر الى صورة من الصور كما مر في المثال.

### المسألة الرابعة عشرة

#### ( فى العلة الصورية )

قول المصنف : وهذا الحال صورة الخ - ان الصورة كالميولي لها نسبتان نسبة الى المركب وباعتبار هذه النسبة تسمى صورة وجزء وعلّة صورية ونسبة الى المادة وباعتبار هذه النسبة تسمى حالا ومقبولا وجزء فاعل ، وانما يقال لها جزء الفاعل لان المادة تصير موجودة بالفعل بسبب افاضة الصورة من المبدأ الفياض .  
قول الشارح : بواسطة الصورة المطلقة . لان المادة لا تستدعى صورة معينة ، بل اى صورة حلت فيها تصير بسببها موجودة بالفعل .

قول المصنف : وهو واحد . اى فى مرتبة واحدة ، والا فالجسم البسيط له صورتان إحداهما فى طول الاخرى : الصورة الجسمية والصورة النوعية البسيطة . والجسم المركب له ثلاث صور : هاتان والصورة المركبة الشجرية مثلا كذلك .

### المسألة الخامسة عشرة

#### ( فى العلة الغائية )

قول المصنف : والغاية علة بماهيتها الخ . الغاية ما لاجله يفعل الفاعل فعله ويطلق الغاية على نهاية حركة الفاعل أيضا ، وهى بصورتها الواقعة فى الخيال اى بوجودها الخيالى علة لوصف عليه الفاعل بمعنى ان الفاعل بعد حصولها فى خياله ينبعث نحو الفعل ويفعله وبهذا الاعتبار لها عليه للفعل أيضا ، وبوجودها الخارجى

معلولة مترتبة على الفعل.

**قوله :** وهي ثابتة لكل قاصد . ان الفاعل اما ان يفعل عن شعور وعلم أو لا والثاني هو الفاعل الطبيعي كالنار تحرق والشجر يثمر والبرد يجفف والاول هو الفاعل الارادى وهو اما بالارادة الزائدة على ذاته أو لا والاول هو الفاعل بالقصد والثاني قد عدّوا له اقساماً قد ذكرت في مظاهرها فالقاصد هو الفاعل بالارادة الزائدة على ذاته

**قول الشارح :** والا لكان عابثا الخ . اى وان لم يكن الفاعل بالقصد يفعل لغرض وغاية لكان عابثا وهذا الاستدلال فيه ما فيه اذ العبث لو لم يخل عن غاية فبطلان التالى ممنوع مع انه حينئذ يصير نقيضاً للمقدم اذ معناه حينئذ لكان الفاعل يفعل لغرض وغاية ، ولو خلا عنها فبطلانه عن غير الله تعالى ممنوع مع انه يصير حينئذ عين المقدم اذ معناه حينئذ لم يكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، فالحق ان يقال : لو خلا القاصد عن الغاية لما كان قاصدا اذ قصد الفعل لا يتحقق الا بعد تصور ما يترجح به الفعل وهو ليس الا الغاية.

**قوله :** يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها . اى الفاعل الشاعر يعين الغاية أولاً ثم يحصلها بفعله واما الفاعل غير الشاعر فتتحصل غاية فعله مترتبة عليه من دون تعيين منه بل هي معينة من عند الحكيم الحميد.

**قول المصنف :** اما القوة الحيوانية المحركة الخ . ان هاهنا امورا ينبغى تقديمها لبيان ما اشار إليه المصنف

الامر الاول : ان المبادئ الاربعة بل الخمسة للافعال الاختيارية ترجع الى ثلاثة ، المبدأ الاول : التصور الجزئى للفعل على الوجه النافع ظنا او علما مطابقا الواقع او غير مطابق له وهو ينقسم الى التخيل والتفكير ، والتخيل هو تصور ما يراه الفاعل خيرا بحسب شهوته او غضبه دون عقله ، والتفكير هو تصور ما يراه خيرا بحسب عقله سواء وافقه الشهوة او الغضب أم لا ، فما يتصور الفاعل جزئيا وهو يبعثه نحو الفعل اما خيرا ولذيذ عند العقل فقط كقرب الحق ومعرفته والارتقاء الى المدارج الاخروية

بسبب الطاعات والعبادات الشاقة والجهد في سبيله والتقوى عما ترتضيه الشهوة والغضب ، او خير ولذيد عند الشهوة او الغضب فقط كالوصول الى ما يرتضيه احدهما مما يراه العقل ضارا ، او خير ولذيد عندهما كسرور الولد بسبب اللطف به والاحسان إليه من دون ان يكون ضارا في دينه او دنياه فاحدهما لا بد منه لكل فعل صادر عن الانسان ، والمبدأ الثاني : القوة الشوقية وهى الشوق المنتهى الى الإرادة الجازمة التى يقال لها الاجماع اذ هى الشوق اذا تأكد بسبب ارتفاع التردد وانتفاء المانع والمعارض ، وليس لكل منهما اى التصور الجزئى والقوة الشوقية غاية على حدته بل لكليهما معا غاية واحدة ، والمبدأ الثالث : القوة المحركة التى فى العضلات

**الامر الثانى :** ان هذه المبادئ الثلاثة واجبة فى كل فعل اختياري مترتبة لا حصول للمتأخر الا بعد حصول المتقدم والاول يسمى بالمبدأ الابعد والثانى بالاوسط والثالث بالاقرب بالنسبة الى حصول الفعل.

**الامر الثالث :** ان الغاية يمكن ان تكون واحدة ويمكن ان تكون متعددة وعند التعدد لا تكون الا مترتبة كمن كانت غاية حركته الوصول الى مكان وغرضه من الوصول لقاء صديقه فى ذلك المكان وغرضه من اللقاء اعطاء شيء له وهكذا الى ان ينتهى الى ما هو غرضه بالذات ، فاقدم الغايات واقربها الى الفعل هو نهاية حركة العضلات ، وما يقف عنده الفاعل عن حركته ويطمئن به هو غاية الغايات.

**الامر الرابع :** ان المبدأ لا يكون مبدأ الا بالقياس الى الغاية وكذا الغاية لا تكون غاية الا بالقياس الى المبدأ فبينهما تضاييف كما ان لكل منهما اضافة الى الفعل فالمبدأ مبدأ للفعل والغاية غاية له ، ولكن لا يجب ان يكون لكل من المبادئ غاية بل يمكن ان يكون للمبادئ الثلاثة غاية واحدة كما ان انسانا قائما فى موضع تصور الكون فى موضع آخر فيشتاق إليه فينتقل الى ذلك الموضع من دون ان يكون له غرض مترتب على الكون فيه فان هذا الكون غاية لتصوره ولشوقه وحركته عضلاته ، واما المثال المنقول عن الشيخ ابن سينا المذکور فى الكتب وفى هذا الشرح فليس من هذا القبيل اذ لحركة العضلات غاية هى نهاية الحركة والحصول



في ذلك الموضوع الاخر وللتخيل والقوة الشوقية معا غاية اخرى هي ازالة ضجره المترتبة على ذلك الحصول.  
**الامر الخامس :** اذا تعددت الغاية فاقدم الغايات غاية للمبدأ الاقرب وهي حينئذ ليست ملحوظة بالاستقلال ، وما بعدها غاية للقوة الشوقية وللتصور معا لانهما يتعلقان بها ولكن الاخيرة التي يطمئن به الفاعل ويقف عنده غاية بالذات وما قبلها كائنا ما كان غاية بالعرض ، فلا يمكن ان يكون للتصور غاية وللقوة الشوقية غاية اخرى اذ المتصور هو المشتاق إليه لا غيره ، وقد يقال لما بعد الغاية الاولى غاية بالنسبة الى المبدأ الاقرب ولكن بالعرض والمجاز.

**الامر السادس :** القوة الشوقية اذا تعلقت بامر منكر عند العقل تسمى شهوة اذا كان الفعل جلب شيء وغضبا اذا كان لدفع شيء ، واما اذا تعلقت بامر معروف عنده سواء كان الشهوة او الغضب يرتضيه أم لا فليس لها اسم خاص بل يطلق عليها الإرادة او الكراهة. والغاية بالاعتبار الاول تسمى خيرا تخيليا حيوانيا وبالاعتبار الثاني خيرا حقيقيا انسانيا.

اذا تحققت هذه الامور فاعلم ان للافعال الارادية باعتبار المبادئ والغايات اسماء في الاصطلاح ، فان كان المبدأ الا بعد التفكير فالفعل مطلقا يسمى خيرا سواء كانت غاية القوة الشوقية هي نهاية حركة العضلات وان كان مثاله غير مظفور به أم غيرها وان كان ظاهر الكلمات الاختصاص بالثاني لعدم الظفر بمثال الاول وسواء كان هاهنا خلق وملكة او غيرها أم لا وسواء حصلت الغاية أم لا ، وان كان المبدأ الا بعد التخيل فاذا كانت غاية القوة الشوقية هي غاية القوة المحركة فالفعل يسمى عبثا ومر مثاله في الامر الرابع ، وان كانت غيرها فاما ان لا تحصل كمن يذهب الى مكان للقاء صديقه ولا يلاقيه او يضرب شيئا على شيء ليكسره ولا يكسره فالفعل يسمى باطلا ، واما ان تحصل الغاية فاما ان يكون التخيل لا مع غيره فيسمى الفعل جزافا ، واما ان يكون مع خلق وملكة نفسانية كاصوات الطيور ولسع الدواب الموزية وخياطة من كان حاذقا كثير العمل فيها واللعب باللحية ومضغ الصبي اصبعه فيسمى

الفعل عادة ، واما ان يكون مع طبيعة كالتنفس والنوم او مع مزاج كحركة المريض او النائم فيسمى قصدا ضروريا ، وما ذكرنا من كون العيث مغايرا للجزاف مطابق لما عليه الشيخ ابن سينا ، واما المصنف فلم يفرق بينهما لمكان العطف بالواو دون او ، فتأمل.

قوله : وهو قد يكون غاية للشوقية . اى الوصول الى المنتهى الذي هو غاية للقوة المحركة قد يكون غاية للشوقية ، وحينئذ يكون الفعل عبثا على مسلك الشيخ ابن سينا ولم يسمه المصنف باسم هاهنا ويمكن ان يكون خيرا على ما بينا.

قوله : فان لم تحصل الخ . تفرع على قوله : وقد لا يكون .

قول الشارح : بالنسبة إليها . اى بالنسبة الى القوة الشوقية ، واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة اذ لا يمكن عدم حصول غاية القوة المحركة ان وقع التحريك .

قوله : واما العلل الاتفاقية الخ . لبيان هذا المطلب لا بد من تقديم امور :

الامر الاول : ان الشيء الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد ووجوبه من علته انما هو بحصول كل ما له مدخل في وجوده فما بقى منه شيء في العدم امتنع ذلك الشيء فلا يوجد في الخارج ، وهذا الامر لا مجال للعقل ان يتشكك فيه ، وخفاء بعض ما له مدخل في وجود شيء علينا في عالم الوجود لا يضر بهذا الاصل ، فكل ممكن موجود له علة تامة وتلك العلة ان كانت ممكنة فلا بد ان تنتهي الى الواجب بالذات لما قد مضى في المسألة الرابعة في ابطال التسلسل .

الامر الثاني : انه قد مر ان الفاعل اما شاعر بفعله او غير شاعر بفعله ، والشاعر به لا يكون فعله خاليا عن الغاية لانها علة لفاعليته فلو خلا عنها لم تتحقق القوة الشوقية فلا يقع منه الفعل ، وغير الشاعر به أيضا لا يكون فعله خاليا عنها لان الفعل الطبيعي يؤدي الى ما يترتب عليه وان لم يكن للطبيعة شعور به كما مر بيانه من الشارح العلامة ، والفاعل بالقسر ليس مستقلا في فعله بل يرجع الى إرادة القاسر ان كان اراديا او الى طبع القاسر ان كان طبيعيا ، ولا ينافي هذا ما ذكر في المسألة الثانية عشرة في ذيل

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية ، ويأتى توضيح ذلك وبيان الفعل الطبيعي والقسرى والارادى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة إن شاء الله تعالى .

**الامر الثالث :** ان نوع شيء بالقياس الى نوع شيء اما ان لا يكون بينهما نسبة السببية والمسببية كقعود الانسان بالقياس الى انخساف القمر ونعيق الغراب بالقياس الى موت الانسان والعبور على جسد الميت بالقياس الى تكوّن الولد والعبور على شعلة النار بالقياس الى سعادة الانسان وامثال ذلك فانها لا يحكم باللزوم بينها الا اهل الجهل والتطير ، واما ان يكون بينهما تلك النسبة فحينئذ اما ان يكون تأدى السبب الى المسبب دائما بمعنى انه كلما تحقق فرد منه تحقق المسبب سواء كان بذاته او بضميمة امر خارج عن ذاته يحصل معه دائما كالنار بالقياس الى تسخين الهواء المجاور والنفس الجازمة على فعل بالقياس الى تحريك الاعضاء ، او كثيرا كالنار بالقياس الى احراق الحطب والخارج من بيته قاصدا لموضع بالقياس الى الوصول بذلك الموضع ، او متساويا كالماء بالقياس الى الجريان والنفس بالقياس الى الافعال الارادية كالقيام والقعود والتكلم ، او اقلها كحفر البئر بالقياس الى العثور على الكنز ولسع العقرب بالقياس الى البرء من مرض ، ومعلوم ان كون هذه الامور اقلية فى التأدية الى المسببات انما هو لعدم موافاة الاسباب مع ما له مدخل فى التأدية من الشروط وعدم الموانع ، والا فالأقلى دائمى مع حصول الموافاة فان حفر البئر قد يؤدى الى العثور على الكنز لعدم عرفان الحافر به تحت الارض وعدم وقوع الحفر محاذيا له فلو كان الحافر عارفا به ووقع حفره على موضع الكنز كان الحفر بهذه الشروط دائما مؤديا إليه ، وهكذا المتساوى والاكثرى بطريق اولى .

اذا تقرررت هذه المقدمات فاعلم انه قد يطلق الامر الاتفاقى على ما لا سبب له وقد يطلق على ما لا غاية له وقد يطلق على ما له نوع سبب ليس دائمى التأدية ولا اكثرها فالاتفاق بالمعنيين الاولين باطل لان كل ممكن له سبب وكل فعل له غاية لما مر فى الامر الاول والثانى ، والمعنى الثالث صحيح واقع الا انه يقال على السبب فى القسم

الدائمي بقسميه والقسم الأكثرى سبب ذاتي وعلى الغايات المترتبة على الفعل في هذه الاقسام غايات ذاتية ، ويقال على السبب في القسم المتساوي والاقلى سبب اتفاقي وبالعرض وعلى غايته غاية اتفاقيه ، مع ان السبب بالذات والغاية بالذات يجب ان يكونا موجودين في هذين القسمين بالضرورة فان الحفر مثلا بالقياس الى العثور على الماء سبب أكثرى بل دائمي ذاتي والعثور على الماء غاية ذاتية له الا انه بالقياس الى العثور على الكنز سبب اتفاقي بالعرض وهو غاية اتفاقيه له بالعرض وذلك لان ما بالعرض لا بد ان ينتهي الى ما بالذات ولان من الواضح انه لو لم يكن الغاية الذاتية التي تقع في تصور الفاعل أولا في البين لم يقع حفر حتى يعثر على الكنز.

ثم ان هاهنا فرقتين على طرفي الافراط والتفريط : فرقة قالوا : ان في الوجود اتفاقيات اى امورا بلا سبب كالعثور على الكنز والبرء من المرض في المثالين المذكورين فانه ليس له سبب طبيعي اذ الحفر لو كان سببا طبيعيا لكان كل حفر مؤديا إليه ولا سبب ارادى اذ الحافر لم يكن عالما به والسبب الارادى لا بد له من تصور الفاعل للغاية ولا سبب قسرى اذ حيث لا إرادة ولا طبع فلا قسر لان الفعل القسرى ما كان على خلاف الإرادة او الطبيعة في الفاعل ، بل بعضهم كديمقراطيس واتباعه على ما نقل الشيخ ابن سينا في طبيعيات الشفاء في الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من الفن الاول تجاوزوا عن ذلك وذهبوا الى ان كون العالم بالبحث والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرهما وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلا غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع منها عالم وان في الوجود عوامل مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلا غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بسبب الاتفاق.

اقول : ان هؤلاء الانعام بل الاضلون الذين كانوا عن قديم الزمان الى الآن في بدن الاجتماع كالقيح تارة برزوا وتارة كمنوا قد كفانا هم الفطرة عن مئونة

البرهنة والجدال ، وان كان العلماء قديما وحديثا اتوا في كتبهم بما قد دمغهم ودقهم وردهم عن حريم الانسانية واخجلهم عند الدابة والبهيمة ، ومع ذلك قد يسرقون عقول الضعفاء ويكبون على اعناق الجهلاء ويدعون حزبهم ليكونوا من اصحاب النار ، هذا وان للطاغين لشر مآب .

واما تلك الاجرام الصغار التي توهمها ذى مقراطيس فلا حقيقة لها لان غير المتناهي ليس في الوجود وكل ما يقع في الوجود فهو متناه ، ولو كانت لكنت ممكنة محتاجة الى الواجب بالذات وكان تكوّن العوالم منها بتأثير من العالم القادر .

واما حل المثالين وغيرهما فان للعثور على الكنز مثلا سببا اراديا هو الحافر الا انه سبب بالعرض لا بالذات ، والقول بان الممكن لا يوجد بلا سبب لا يوجب ان يكون كل سبب بالذات بل في الوجود اسباب بالعرض لا تخصى ، نعم ما بالعرض لا يكون الا مسبوقا بما بالذات فان الحافر سبب ارادى بالذات للعثور على الماء وسبب ارادى بالعرض للعثور على الكنز كما ان الاول غاية بالذات والثاني غاية بالعرض .

وفرقه اخرى على جانب التفريط انكروا السبب الاتفاقي والغاية الاتفاقية بالمعنى الصحيح الواقع أيضا ، وقالوا لا معنى للاتفاق لان السبب لو استجمع الى آخر ما اورده الشارح العلامة ; مع جوابه واوضحناه .

**قوله : والجواب ان المؤثر الخ .** في هذا الجواب اشار الى الاقسام الخمسة : الدائمي التأدية بقسميه والاكثرى التأدية والمتساوى التأدية والاقلى التأدية .

تنبيهه : قد قلنا في الامر الثالث : ان نوع شيء بالقياس الى نوع شيء لان الشخص لا يأتي فيه هذه الاقسام لانه بالقياس الى غيره اما مستجمع لشرائط التأثير فيؤثر أم لا فلا ، ولعل هذا اى النظر الى شخص السبب منشأ خطأ منكرى الاتفاق بالمعنى الصحيح .

تنبيه آخر : قد وقع في كلام الشيخ ابن سينا لفظ البخت مع الاتفاق ، وهو اما مرادف له او اخص منه بالتقييد بكون الفاعل الاتفاقي ذا إرادة وكون الغاية ذا خطر من سعادة او شقاوة .

## المسألة السادسة عشرة

### ( في اقسام العلة مطلقا )

**قول المصنف :** قد تكون بسيطة . العلة المادية البسيطة كالهوى الاولى ، والصورية البسيطة كالصورة المائية ، والغائية البسيطة كالشبع للاكل ، والعلة الفاعلية البسيطة كالواجب تعالى .

**قول الشارح :** وإلا لزم نفيها . اى لو كانت العلة مركبة لزم من التركيب نفيها .

**قوله :** لان كل مركب الخ . هذا بيان الملازمة وحاصله ان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلو كانت العلة مركبة لزم انتفائها بانتفاء جزء منها فلا يكون المركب الذي فرضناه علة بعلة ، وهذا الاستدلال في غاية السخافة كما اشار إليه الشارح العلامة في الرد عليه ، فلذا لم يذكره واصل المنع في سائر الشروح .

**قوله :** ولان الموصوف بالعلية . هذا دليل آخر لمنع بعض الناس من التركيب في العلل وهو عطف على قوله : وإلا لزم نفيها ، واجاب عنه الشارح العلامة على سبيل النقض ، واما الحل فنختار أن المجموع علة وقوله : فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة ممنوع اذ عند الاجتماع لا يحصل الا الاجتماع ، ولكن للمجموع بالبديهة تأثير لم يكن لكل جزء بحاله ، كما ان عشرة رجال ينقلون حجرا عظيما لا ينقله كل واحد منهم بانفراده .

**قوله :** كالزاج والعفص في الحبر . الزاج جسم معدني ابيض بلورى ، والعفص بفتح الاول وسكون الثانى ثم شجرة برية اصغر من الجوز على قدر البندق مصمت ليس له قشر ولب بل كله كالخشب يسمى في الفارسية ( مازو ) يستعملهما الدباغون والصبغون ويستعملان في بعض الصناعات والمعالجات ، والحبر بكسر الحاء وسكون الباء جوهر اسود معروف مركب من اشياء منها الزاج والعفص يستعمله الكاتبون للكتابة .

قوله : كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة . الصورة الانسانية ليست مركبة من الاشكال لان الصورة جوهر والشكل ليس بجوهر ، بل الصورة الانسانية لو فرض فيها تركيب فهو من الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة النباتية والحيوانية والتي هي حقيقة الانسان ، اللهم الا انه اراد منها شكل البدن الانساني فانه مركب من الاشكال المختلفة ، الا انه ليس من علل الانسان ، بل من علل البدن من حيث هو بدن كشكل الكرسي الذي هو علته الصورية من حيث هو كرسي ، فاذا يقال عليه صورة الانسان فبالعرض والمجاز .

قوله : كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب . الحركة ليست بالغاية المركبة ، بل مجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب غاية مركبة للقوة الشوقية المستتعبة للحركة .  
وفي التعبير تسامح .

قوله : كالمائية الحالة في الهواء بالقوة . اى مادة الهواء قوة ان تحل فيها الصورة المائية فهي تكون لمادة الهواء بالقوة .

قوله : والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك . يعنى الغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها بالقوة والتي يمكن جعلها بالقوة هي كل غاية قبل حصولها حين صدور الفعل فان في الافعال قوة الغايات .

قوله : وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك . يعنى الغاية بالفعل هي كل غاية حصل فيها وصار فعليا بتحققها ذلك الامر الذي كان بالقوة .

قوله : وكذلك البواقي . فالعلة المادية الكلية كمطلق الطين بالنسبة الى طين الكوز وكطين الكوز بالنسبة الى طين هذا الكوز ، والعلة الصورية الكلية كمطلق الصورة بالنسبة الى صورة الكوز وكصورة الكوز بالنسبة الى صورة هذا الكوز ، والعلة الغائية الكلية كمطلق الغاية بالنسبة الى الجلوس على السرير وكالجلوس على السرير بالنسبة الى الجلوس على هذا السرير ، ومن هذه الامثلة ظهر ان العلة الجزئية قد تكون جزئية اضافية وقد تكون جزئية حقيقية .

قول المصنف : وذاتية او عرضية . العلل الذاتية هي التي يسند المعلول إليها

في الحقيقة وواقع الامر من دون عناية زائدة على نفس نسبة العلية والمعلولية كالنار بالقياس الى الاحراق والهيولى الاولى للنار والصورة النارية وتفرق الاجزاء المترتب على الاحراق الذي هو الغاية ، والنجار ونفس خشب الكرسي غير مأخوذ مع العوارض اللاحقة به ونفس صورته كذلك والجلوس عليه.

واما العلل العرضية فهي ما لا يكون كذلك ، فالفاعل بالعرض على اصناف : منها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى النوع كان يقال : الانسان يسرق والسارق بعض افراده ، او يقال : البائع يطفف والمطفف بعض افراده.

ومنها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى بعض آخر كما يقال : فتح الامير البلد والفتاح العسكر ومنها : ما يكون الفاعل يفعل شيئاً ويتبعه شيء آخر هو يسند إليه ، وهذا الصنف ينشعب الى اقسام : قسم يكون فعل الفاعل ازالة ضد يتبعها ضده كتبريد السقمونيا فانه بالذات يزيل الصفراء المستلزمة للحرارة فاذا ازالها تظهر البرودة في المزاج فيسند التبريد إليه بالعرض. وقسم يكون فعل الفاعل بالذات ازالة مانع لفعل طبيعي او ارادى تابع للازالة فيسند ذلك الفعل الى المزيل بالعرض كما اذا ازال احد سدا عن مجرى الماء فيجري الماء فيسند إليه ويقال : هو اجرى الماء ، او اخرب دعامة عليها هدف فانه المهدف فيقال : هو هادمه ، او فتح بابا على من هو ورائه فدخل فيقال : هو ادخله ، وقسم يفعل الفاعل فعلا غير الازالة فيتبعه فعل آخر كمن يجعل النار تحت قدر فيغلي ما في القدر من الماء فيقال : هو اغلاه ، وقسم يكون الفعل لآلة بالذات فيسند الى من هي بيده لكونها مسخرة في يده كمن قطع عنق احد بالسيف فان فعله بالذات هو ضرب السيف على العنق فيتبعه قطعها فيسند إليه بالعرض اذ هو بالذات فعل السيف.

ومنها ما يكون الفاعل ذا حيثيات فيفعل فعلا من حيثية ويسند الى حيثية اخرى بالعرض كانسان بناء بني بناء فيقال : هذا الانسان بني مع انه لم يكن من حيث هو انسان بل من حيث هو بناء ، او طبيب نجار صنع كرسي فيقال : هذا الطبيب صنع





كرسيا مع انه لم يصنع من حيث هو طيب بل من حيث هو نجار.  
ومنها ما يكون الفاعل يفعل شيئا يقارنه شيء فيعد فاعلا لذلك المقارن بالعرض كحجر وقع من علو على رأس انسان فشجحه فيقال : ان الحجر شجَّ الرأس مع ان فعله بالذات هو المهبوط فقارنه شجَّه.

ومنها ان يقال لشيء انه فاعل مع انه لم يفعل اصلا ، الا انه اتفق في دائم الامر او اكثره او في غير دائمه واكثره ان يقارن شيئا آخر هو الفاعل في الحقيقة فيسند الفعل الى ذلك الشيء بالعرض كمريض من سبب يقال : ان قدوم عدوى امراضى او يصح ويقول : قدوم حيبى اصحنى ، او نبت من الارض شيء فيقال : انبتته الارض ، او يفقد من انسان شيء او يجد شيئا او يقبل إليه شيء محمود او محذور فيقول : ان ذلك اليوم او المكان المنحوس او الميمون سبب لى ذلك ، وهذا الصنف من الفاعل بالعرض الذي هو احق من غيره باسم العرضية كثير الامثلة بين الجهلة وعوام الناس ، وقول الشارح : وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة اشارة الى هذا الصنف.

### والمادة بالعرض أيضا على اصناف :

منها ان تؤخذ الهيولى الاولى مع الصورة الحالة فيها فيقال لمجموعهما انه مادة لصورة مضادة للصورة الحالة كما يقال : ان الماء محل للهواء مع ان الهيولى التي حلت فيها الصورة المائية هي محل للصورة الهوائية عند زوال الصورة المائية ، او يقال : ان النطفة مادة للانسان مع انها من حيث هي نطفة ليست بذلك بل مادتها مادة للانسان بعد خلع الصور التي قبل الصورة الانسانية.

ومنها ان يكون الشيء ذا حيثيات يكون مادة بحيثية فيؤخذ مادة بحيثية اخرى كطبيب يعالج نفسه فيقال : ان الطبيب يتعالج مع انه من حيث هو طبيب ليس متعالجا محلا للعلاج بل من حيث هو عليل ، او يقال : هذا الشجر موضوع لشكل كذا مع انه من حيث هو جسم موضوع له لا من حيث هو شجر.

ومنها ان يكون الشيء مقارنا لشيء هو محل لشيء بالذات فيقال للمقارن انه محل له كالجسم المقارن للخط الذي هو محل للنقطة بالذات فيقال للجسم انه محل لها.

ومنها ان تؤخذ المادة مع العوارض اللاحقة بها مادة كما يقال لخشب الكرسي مع شكله ولونه مادة

الكرسي.

والصورة بالعرض أيضا على اصناف :

منها ان تطلق الصورة على العوارض كالشكل والخلقة في النبات والحيوان.

ومنها ان يكون الشيء مجاورا للصورة بالذات ويقال لذلك الشيء الصورة كحركة الساكن في السفينة تبعاً

لحركتها فان الحركة صورة بالذات للسفينة المتحركة وبالعرض للجالس فيها.

ومنها ان تكون الصورة لشيء فتعد صورة لمقارنه كشكل بدن الانسان الذي هو صورة للبدن من حيث

هو بدن فيعد صورة للانسان.

والغاية بالعرض أيضا على اصناف : منها ان تكون الغاية للمبدأ الشوقى فتعد غاية للمبدأ العضلى كما

يقال : غاية حركتى لقاء الحبيب ، او بالعكس كما يقال : غرضى الوصول الى موضع كذا مع ان غرضه لقاء

حبيبه.

ومنها الغايات المتقدمة على الغاية الاخيرة التى هى غاية الغايات كمن يكسب لتحصيل النقود ليشتري بها

ما يحتاج إليه ليصان من الهلاك ليلتذ من لذائذ الدنيا والآخرة فان هذا الالتذاذ هو غاية غاياته مثلا فهى الغاية

بالذات واللاتى تتقدمها غايات بالعرض.

ومنها ان لا يكون الشيء غاية لفعل ارادى او طبيعى ولكن يتفق ان يترتب عليه كحجر يهوى من فوق

فغاياته بالذات الوصول الى المركز فيحوله حائل ويقف عنده حينما ما ثم يتحرك نحو المركز وهذا الوقوف غاية لحركته

بالعرض ، او انسان يذهب الى السوق ليشتري متاعا فيصايف مدينه فيأخذ منه دينه فغاياته بالذات شراء المتاع

واخذ الدين غاية بالعرض ، او كفرعون اخذ موسى على نبينا وآله وعليه السلام من الماء ليكون له ولدا معيناً

فكان له عدوا وحرنا.

ومنها ما يكون لازماً للغاية بالذات كالتغوط الذي هو لازم لكف الجوع الذي

هو غاية بالذات للأكل ، وكالسكون الذي هو لازم لوصول الجسم الى موضعه الطبيعي الذي هو غاية بالذات فالتغوط والسكون غايتان بالعرض.

ومنها ما يكون عارضا مع الغاية بالذات في أكثر الامر كالجمال الذي يعرض مع الصحة التي هي غاية الرياضة ، وكالتعب الذي يعرض مع الوصول الى المقصد الذي هو غاية المشى فالجمال والتعب غايتان بالعرض. ومنها ما يحصل بدلا عن الغاية بالذات كمن يقصد ان يرمى طيرا فيصيب رمية انسانا. اعلم ان ذكر هذه الاصناف من العلل بالعرض على سبيل الاستقراء الناقص فيمكن ان يوجد غيرها فيذكر.

قوله : وعامة او خاصة . الفاعل العام هو الذي ينفعل عنه اشياء كثيرة كالهواء الذي يغير اجساما كثيرة ، والفاعل الخاص هو الذي لا ينفعل منه الا الواحد كالنفس الحيوانية التي لا تفعل بلا واسطة الا تحريك العضلات ، والمادة العامة هي التي تستعد لصور مختلفة الحقائق كالهيوولى الاولى وكالخشب الذي يصنع منه اشياء كثيرة كالكرسى والسرير والباب وغيرها ، والخاصة هي التي لا تستعد الا لصورة واحدة كجسم الانسان بمزاجه لصورته ، والغاية العامة هي التي تكون غاية للافعال المختلفة كدفع مرض بشرب الدواء او الاحتجاج او الاحتقان او الحمية او غيرها ، والخاصة هي التي لا تكون غاية الا لفعل واحد كوصول الجسم الى موضع لم يكن فيه فانه ليس غاية الا للحركة الابنية وكدفع العطش فانه لا يحصل الا بشرب المائع ، واما الصورة فلا يتصور فيها العموم لان الصورة الواحدة كالصورة الانسانية مثلا لا تكون الا لمادة مخصوصة ، نعم لو اخذت الصورة كلية والمادة جزئية ففيها عموم كالصورة الانسانية التي تشترك فيها اشخاص الابدان.

ثم ان الفرق بين العلة الكلية والعلة العامة ان الكلية تقاس الى ما تحتها من جزئياتها والعامة تقاس الى ما يقابلها من المعلول في الفاعل ومن الفعل في الغاية ومن الصورة في المادة فكل منهما كلية والفرق بينهما بالقياس والاضافة ، وكذا الفرق

بين العلة الجزئية والخاصة فان العلة الجزئية تقاس الى ما فوقها من الكليات وهي قد تكون جزئية حقيقية وقد تكون كلية اى جزئية اضافية والعلة الخاصة تقاس الى ما يقابلها كالعامة وهذه كلية أيضا والفرق باختصاصها بمقابل واحد نوعى بخلاف العامة كما اتضح ذلك كله من الامثلة.

**قول الشارح : كالصانع فى البناء .** بتخفيف نون البناء ، والصانع فاعل عام اذ هذا العنوان لا يختص بصنعة دون صنعة بل كل شيء مصنوع ينفع عن الصانع وذكر البناء من باب التمثيل بواحد مما ينفع عنه.  
**قوله : والخاصة كالبانى فيه .** اى الذى يبنى البناء فانه فاعل خاص اذ البانى من حيث هو بان يختص بالبناء ولا ينفع عنه غيره.

**قول المصنف : وقريبة او بعيدة .** العلة القريبة هى التى لا يكون بينها وبين المعلول واسطة والبعيدة ما بينها وبينه واسطة او وسائط ، فالفاعل القريب الطبيعى كالميل بالنسبة الى الحركة ، ويأتى بيان معنى الميل فى المسألة الخامسة فى مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، والفاعل البعيد الطبيعى كالطبيعة بالنسبة إليها ، والقريب الارادى كالعقل الفعال بالنسبة الى الصور ، والبعيد الارادى كالعقل الاول بالنسبة إليها ، والمادة القريبة كالجنين للانسان والبعيدة كالنطفة له ، والصورة القريبة كالصورة الانسانية بالنسبة الى الانسان والبعيدة كالصورة الجسمية بالنسبة إليه ، والغاية القريبة كنهاية الحركة بالنسبة إليها والبعيدة كلقاء الحبيب المترتب على نهاية الحركة ،

**قول الشارح : كالقوة الشوقية .** بالنسبة الى الفعل ، ومبدئه القريب الفاعلى القوة المحركة العضلية.

**قول المصنف : ومشتركة او خاصة .** لا فرق بين العلة العامة والخاصة وبين المشتركة والخاصة الا ان العامة والخاصة تعتبران كليتين والمشتركة والخاصة تعتبران شخصيتين كهذا النجار الذى صنع ابوابا متعددة او اشياء مختلفة كالباب والتخت والسرير ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده اناس كثيرة علما واحدا او جماعات

متعددة علومًا مختلفة ، والخاص كهذا النجار الذي صنع بابا واحدا او شيئا واحدا وان كان متعددا بالشخص ، وهذا المعلم الذي يتعلم عنده واحد فقط او جماعة علما واحدا ، وهذا القسم من الخاص خاص باعتبار ومشارك باعتبار كما لا يخفى ، كما ان القسم الاول من المشترك مشترك وخاص باعتبارين ، والمادة المشتركة كهذه المادة التي تواردت عليها صور مختلفة والخاصة كهذه المادة التي حلت فيها صورة واحدة ، والغاية المشتركة كهذه النهاية للحركة التي تشترك فيها المبدأ الشوقى والمبدأ التحريكى والخاصة كهذه اذا كانت للشوقى غاية اخرى ، واما الصورة فلا يتصور فيها الاشتراك كالعوم.

وبهذا الفرق الذي ذكرنا اندفع ما اورده صاحب الشوارق على المصنف من عدم الفرق بين هذه الخاصة وتلك الخاصة او عدم الفرق بين المشتركة والعامة ، فان الفرق هو ان الخاصة المقابلة للعامة تعتبر كلية كالعامة ، والخاصة المقابلة للمشتركة تعتبر شخصية كالمشتركة مع اتحاد القياس والاضافة ، كما ان الفرق بين العلة الكلية والجزئية وبين العامة والخاصة باختلاف القياس والاضافة.

تنبيه : ان هذه التقسيمات تأتي في المعلومات أيضا بقياس التضاييف.

**قول المصنف : والعدم للحادث من المبادئ العرضية .** هذا وما بعده الى آخر الفصل في مباحث متعلقة ببعض العلل التي وقع فيها اشتباه ، وتوضيح كلام المصنف هذا : ان العدم الغير الجامع للمعلول الذي لا بد من سبقه زمانا على المعلول الحادث ليس من المبادئ الذاتية التي لها تأثير ومدخلية في المعلول بل من المبادئ العرضية اى من الامور المقارنة للفاعل التي لا دخل لها فيه.

واعترض عليه بان العدم السابق وان لم يكن من المبادئ الذاتية للمعلول من حيث هو موجود ، ولكنه من مبادئه الذاتية من حيث هو حادث لان الحدوث لا تحقق له من دون العدم السابق حتى انه عرف بالوجود بعد العدم ، والنزاع انما هو في كونه مبدأ ذاتيا او عرضيا للحادث.

اقول : ان البديهة تشهد بان العدم ليس مبدأ ذاتيا ذا تأثير في ذات الحادث

كما هو مراد المصنف ، نعم هو مبدأ لنفس الحدوث الذي هو كيفية الوجود التي هي بعدية الوجود عن العدم فان البعدية التي هي صفة للوجود متقومة بالمتقدم الذي هو العدم كما ان القبلية التي هي صفة للعدم متقومة بذات المتأخر الذي هو الوجود على ما هو الشأن في كل متضايفين ، وتفسير الحدوث بالوجود بعد العدم مسامحة بل هو كيفية الوجود كما مر في كلام المصنف في المسألة التاسعة والعشرين في الفصل الاول ، مع انه ليس كل ما اخذ في تعريف الشيء مقوما له ، فمن قال انه مبدأ عرضي فمراده انه عرضي لذات الحادث ، ومن قال انه مبدأ ذاتي فمراده انه ذاتي لوصف الحدوث ، وهذا طريق الجمع بين كلام الشيخ ابن سينا الظاهر في انه مبدأ ذاتي للحادث وكلام المصنف الصريح في انه مبدأ عرضي له.

**قول الشارح : عدم علته .** اي عدم علته التامة الذي يلزم عدم المعلول ، ولكن الظاهر من كلام المصنف والصريح من غيره ان المتنازع فيه هو عدم المعلول الحادث السابق على وجوده لا عدم علته فانه لم يتوهم مبدئيه حتى يتنازع في انه مبدأ ذاتي او عرضي .

**قول المصنف : والفاعل في الطرفين واحد .** يعنى ان الفاعل في وجود المعلول وعدمه واحد من حيث الماهية وان كان مغايرا له من حيث وصفى الوجود والعدم فان الحرارة مثلا معلولة للنار وجودها لوجودها وعدمها لعدمها ، وهذا دفع لتوهم ان العلة في طرف العدم مغايرة للعلة في طرف الوجود بالماهية .

**قول الشارح : على ما بينا أولا .** في المسألة الخامسة .

**قول المصنف : والموضوع كالمادة .** اعلم ان المحل ينقسم الى المحل المستغنى في وجوده عن الحال وهو محل العرض الذي يقال له في الاصطلاح الموضوع والى غير المستغنى فيه عنه ويقال له المادة في الاصطلاح وهو محل الصور الطبيعية كالصورة الجسمية والنارية والشجرية ، واما الصور الصناعية كصورة البيت والفرش والكرسى والصندوق والكوز وامثالها فهي اعراض حكمها حكم القسم الاول من حيث ان محالها مستغنية في وجودها عنها .

ولا يغفل عن ان التي لا تستغنى في وجودها عن الصورة هي المادة الاولى التي ليست الا قوة محضة لا فعلية لها بوجه من الوجوه وهي التي يطلق عليها المادة بالحقيقة ، واما المواد الثواني كالعناصر مثلا فانها في وجود انفسها لا تحتاج الى الصور اذ لها فعلية من وجوه بل تحتاج إليها في صيرورتها اشياء اخر فان العناصر تحتاج في صيرورتها شجرة مثلا الى الصورة الشجرية حتى تتحقق لها فعلية غير ما لها من الفعليات ، ومواد الصور الصناعية أيضا كذلك في احتياجها الى تلك الصور في ان تصير اشياء صناعية وفي استغنائها عنها في وجود انفسها ، ولا يخفى ان الموضوع كالمادة الثانية في ذلك فان الجسم مستغن عن البياض مثلا من حيث كونه جسما ومحتاج إليه في صيرورته ابيض ، والحاصل ان المادة الاولى محتاجة في وجودها الى الحال مطلقا ، واما المواد الثواني سواء كانت صورها طبيعية او صناعية وكذلك الموضوعات فمستغنية في وجود انفسها ومرتبة فعليتها عن الحال ومحتاجة في صيرورتها اشياء اخر إليها بحسب فقدانها لفعاليتها.

فالمادة الاولى والمادة الثانية بقسميها والموضوع بعد اختلافها فيما ذكر تشترك في ان كلا منها جزء مادي للمركب من الحال والمحل فان الجسم جزء مادي وعلة مادية للابيض المركب منه ومن البياض والبياض جزء صوري وعلة صورية للابيض من حيث هو ابيض كما ان الهيولى الاولى جزء مادي وعلة مادية للجسم والصورة الجسمية جزء صوري وعلة صورية له وكذلك المادة الثانية ، فلذلك لم يعدوا الموضوع علة خامسة لاشتراكه وشباهته مع المادة في كونه علة مادية للمركب ، وهذا معنى قول المصنف : والموضوع كالمادة ذكره لدفع توهم اختصاص العلة المادية بالمادة ولبيان ان الموضوع أيضا علة مادية وان لم يكن مادة.

### المسألة السابعة عشرة

( في بقية تلك المباحث )

قول المصنف وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه . هذا البحث قد سبق

في المسألة الثالثة والاربعين من الفصل الاول ، وانما ذكره هاهنا لوقوع الاشتباه فيه ، وقد مر ذكر الشبهة وجوابها هناك.

**قول الشارح : في ان يجعله الخ . اى بالجعل البسيط على ما بين هناك**

**قوله : فليس السواد سوادا بالفاعل .** هذا نظير ما نقل عن الشيخ ابن سيناء في الشوارق في الفصل الاول في آخر مسألة حاجة الممكن الى المؤثر من انه حين سئل عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش اجاب ان الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ، ونظير ما نقل الشارح العلامة عن جماعة من الحكماء في اوائل المسألة الثالثة عشرة من الفصل الاول.

**قول المصنف : واسباب الماهية غير اسباب الوجود .** قال هذا لدفع ما ربما يمكن ان يتوهم ان المعلول يحتاج الى الجنس والفصل والمادة والصورة في الوجود كما يحتاج الى الفاعل والغاية فيه ، فنبه على ذلك بان المعلول في ماهيته وتقوم ذاته محتاج إليهما لا في وجوده ، واحتمل صاحب الشوارق في كلام المصنف احتمالا آخر

**قول الشارح : قد بينا ان نسبة الخ . في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول.**

**قوله : فانه يعدم لذاته .** لان ذاته يقتضي العدم بعد الوجود اذ لو لم يعدم بعد الوجود لم يكن الحركة حركة والصوت صوتا والتالى باطل بالبديهة ، والجواب ان انعدام الصوت مثلا بعد وجوده ليس من قبل ذاته والا لم يمكن ان يوجد من الاصل بل هو لزوال بعض شرائط علته الذي هو قرع الجسم على الجسم الموجب لضغط الهواء ، وذكر المصنف هذا لدفع ما توهم من ان العدم لكونه نفيا محضا لا يحتاج الى العلة ولدفع توهم ان الاعراض السيالة كالحركة والصوت لا تحتاج في عدمها إليها.

**قول المصنف : ومن العلل المعدة الخ .** العلة المعدة هي ما يقرب الفاعل الى الفعل كالمبادئ التصورية والتصديقية التي تهيئ الانسان للفكر والنظر وتقربه إليهما وحركات يد الباني وحركات ما يستعمله في البناء التي تقربه الى صنع البيت وكحركة الحجر من فوق الى منتصف المسافة التي تقربه الى صدور الحركة منه



فيما بعد المنتصف ، او ما يقرب القابل الى القبول سواء كان القابل مادة كحرارة الرحم التي تقرب النطفة وتهيئها لقبول صورة العلقة وهكذا الى ان تصير جنينا ، او موضوعا كحرارة الشمس التي تقرب الثمرات وتهيئها لقبول الالوان ، او بدنا كصورة الجنين التي تقربه وتهيئه لقبول النفس الفائضة من المبدأ المفيض.

تنبيه . ان ما سمع من ان العلة المعدة توجد قبل حصول المعلول وتنعدم عند حصوله ليس المراد به انها تنعدم بذاتها بل تنعدم بوصف العلية ومن حيث هي علة بمعنى انها ليس لها تأثير في بقاء المعلول سواء بقيت بذاتها عند حصول المعلول كصورة الجنين بالنسبة الى النفس الانسانية او انعدمت كالحركة في الامثلة المذكورة بخلاف سائر العلل ، ولذلك لم يعدوها من العلل بالاستقلال وعدوا العلل اربعا ، والحاصل ان حكمها حكم الشرط لا العلة .  
قوله : **ومن العلل العرضية ما هو معد** . قال صاحب الشوارق : يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له ، فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له .

تم المقصد الاول بعون الله الذي لا حول

ولا قوة الا به فالحمد لله رب العالمين

والصلاة على محمد اشرف

البرية وآله الاطهار

الابرار

## المقصد الثاني

« في الجواهر والاعراض »

### الفصل الاول

( في احكام الجواهر )

#### المسألة الاولى

( في قسمة الممكنات )

قول المصنف : وهو اما مفارق في ذاته الخ - هذه القسمة على مسلك الفلاسفة ، واما على ما سلك المصنف في هذا الكتاب فالقسمة ثلاثية لان المادة منفية عنده على ما يأتي في المسألة السابعة والعقل غير ثابت عنده على ما يأتي في المسألة الاولى من الفصل الرابع.

قوله : وبين الموضوع والعرض مباينة . ان قلت : ان بعض الاعراض يكون محلا لبعض آخر على ما صرح المصنف به بعيد هذا بقوله : ويصدق العرض على المحل ومحل العرض هو الموضوع فبينهما عموم من وجه لصدقهما على عرض هو محل لعرض آخر كالحركة التي هي محل للسرعة والبطء ، قلت : ليس مطلق محل العرض في اصطلاحهم هو الموضوع بل محل العرض الذي يتقوم بذاته كما صرح به الشارح قبيل هذا والعرض الذي هو محل لعرض آخر ليس كذلك فلذا لم يقل : ويصدق العرض على الموضوع قوله : ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا . اي بعض المحل عرض

وكذا بعض الحال عرض ، ولكن عكس الاول أيضا جزئى بخلاف الثانى فان عكسه كلى فبعض العرض محل وكل عرض حال ، وهكذا الجوهر فبعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر ولكن عكسهما على عكس عكسيهما فان كل جوهر محل اما للجوهر كالمادة او للعرض كالاربعة الباقية فان كلا منها لا يخلو عن عرض ما وبعض الجوهر حال.

**قول الشارح : على خلاف بين الناس فيه . المنكر لكون المحل عرضا توهم وجوب كون محل العرض متقوما بنفسه ظنا منه انه والموضوع متساويان فلا يمكن ان يكون عرضا لان العرض لا يمكن ان يتقوم بنفسه ، وهذا التوهم باطل وكون العرض محلا لعرض آخر واقع وان لم يسم بالموضوع.**

### المسألة الثانية

( فى ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما )

**قول الشارح : من حيث هذا المفهوم . اى لا من حيث ما صدق عليه هذا المفهوم من الكم والكيف وغيرهما فان كل واحد منها جنس لما تحته من الانواع بالاتفاق.**

**قوله : وهذا الذى ذكره المصنف الخ . بعد ان ثبت زيادة عنوان الجوهرية على الاقسام الخمسة وعنوان العرضية على الاقسام التسعة فلا احتياج الى دليل آخر على كونهما من المعقولات الثانية لان كونهما من الامور الخارجية يستلزم كونهما ذاتيتين لما تحتهما.**

**قوله : والعرضية فى الوجود . عطف على الحاجة ، يعنى ان اشتراك الاقسام التسعة من العرض فى العرضية انما هو بحسب الوجود لان الكيف مثلا انما يحتاج الى المحل اذا وجد فى الخارج ، واما بحسب الماهية فلا ولا اشتراك بينهما بل هى متباينات بالذات ، فلذا قيل : ان العرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى الموضوع والجوهر ماهية اذا وجدت فيه كانت لا فى الموضوع.**

### المسألة الثالثة

( في نفى التضاد عن الجواهر )

قول الشارح : وبيانه ان الضد الخ . هذا على القول المشهور من اخذ التعاقب على الموضوع في تعريف التضاد ، اما لو أخذ على المحل سواء كان موضوعا او مادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادة عقيب الصورة المائية مثلا مضادة لها وكذا سائر الصور ، نعم لا تضاد بين الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة المركبة اللاتي كل منها في طول الاخرى ، ويأتى الاشارة إليه عن قريب .

قوله : حيث جعلوا الخ . واستدلوا بان الفناء اذا حصل انتفت الاجسام فهو ضد لها .

قوله : لانه اما عرض او جوهر . اى الامر الوجودى اما عرض او جوهر والفناء ليس بعرض ولا جوهر ، اما انه ليس بجوهر فظاهر ، واما انه ليس بعرض فلان العرض لا ينافى وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بامر وجودى وال ضد لا بد ان يكون امرا وجوديا فهو ليس بضد لشيء بل تقابله مع غيره تقابل السلب والايجاب

### المسألة الرابعة

( في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال )

قول الشارح : فانه لا يجوز ان يحل المثان الخ . كاليابضين في جسم واحد وكالصورتين المركبتين كصورتى الكرسي في مادة واحدة او البسيطتين كصورتى الماء في مادة واحدة كما لا يجوز حلول الضدين في محل واحد كاليابض والسواد في جسم واحد وكالصورة النخلية والصورة الحقيقية في مادة واحدة وكصورة الكرسي وصورة المنشار في مادة واحدة وكما لا يجوز حلول المتضايقين في محل واحد كالبوة والبنوة وكما لا يجوز حلول الوجود والعدم في محل واحد سلبا وايجابا كانا او عدما وملكة ، فبقى جواز حلول المختلفين في محل واحد من دون التماثل والتقابل .



**قوله : وبالعوارض . اى العوارض اللاحقة بالحال والعوارض الحالة فى محله**

**قوله : وكلام ابى هاشم فى التأليف . قال ابو هاشم : ان التأليف عرض واحد قائم بمحال متعددة لان التأليف لا يعقل فى شىء واحد ، وجوابه ان التأليف امر انتزاعى ينتزعه العقل من عدة امور مجتمعة فى الخارج وهى بهذا الاعتبار شىء واحد.**

**قوله : وبعض الاوائل فى الاضافات . قال بعض الفلاسفة الاقدمين ان الجوار قائم بالمتجاورين والتقارب قائم بالمتقاربين والاحوة قائمة بالاخوين وامثال ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف كل منها قائم بالطرفين بخلاف المختلفة الاطراف كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة ، والجواب ان كلا من الطرفين معروض لشخص من الاضافة كالاخوة مثلا وتوهم الوحدة نشأ من تشابه الشخصين وتمثلهما ، ويأتى ذكر ذلك فى الفصل الخامس فى آخر مبحث المضاف.**

**قول المصنف : واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين - يعنى ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل.**

قد علمت ان المحل اما مادة او موضوع والحال اما صورة او عرض فاعلم ان الانقسام اما عقلى وهو انقسام الماهية الى الجنس والفصل ، واما خارجى وهو اما بحسب الحقيقة كانقسام الجسم الى المادة والصورة واما بحسب الكم وهو اما فى المتشابه الاجزاء كانقسام الجسم البسيط او السطح او الخط واما فى المختلف الاجزاء كانقسام بدن الانسان الى اللحم والعظم وغيرها.

ثم ان العرض اما من الامور الاعتبارية العقلية او من الاعراض المتأصلة الخارجية ، والعرض الخارجى اما سار فى جميع اجزاء المعروض بدون الانقسام بذاته كالالوان الحالة السارية فى الاجسام واما مع الانقسام بذاته كالجسم التعليمى السارى فى الجسم الطبيعى واما غير سار مع الانقسام كالسطح والخط او بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية.

اذا تحققت هذه فاقول : ان الانقسام العقلى فى كل من الحال والمحل لا يستلزم الانقسام فى الاخر كائنين ما كانا لان هذا الانقسام انما هو بتحليل العقل لا يستلزم

انقسام نفس الشيء بحسب الواقع فكيف بصاحبه ، واما الانقسام بحسب المادة والصورة فلا يعقل في الحال حتى يستلزم انقسام محله هذا الانقسام لان الحال سواء كان صورة او عرضا بسيط من هذه الجهة لا ينقسم الى المادة والصورة ، ويعقل في المحل كالجسم المركب من المادة والصورة الا انه لا يقتضيه في حاله لعدم قابليته لهذا الانقسام فبقى الانقسام بحسب الكم.

ثم ان الحال الجوهرى لا انقسام فيه بحسب الكم وكذا المحل الجوهرى ان لم يكن جسما لان هذا الانقسام من خواص الجسم ، والاعراض الاعتبارية بمعزل عن ذلك لانها لا حلول لها في الحقيقة ، والاعراض الغير السارية بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية أيضا كذلك لانها لا انقسام لها حتى تقتضيه في الغير او يكون فيها باقتضاء الغير ، فبقى فرض ذلك في الجسم والاعراض السارية المتأصلة كالبياض والجسم التعليمى وغير السارية المتأصلة مع الانقسام كالخط.

ثم الانقسام أولا وبالذات للكم ويعرض على الجسم وما حل في الجسم من سائر الاعراض بواسطة ، والعرض الغير السارى مع الانقسام اما خط او سطح وكل منهما له الانقسام بذاته ولا شيء منهما يقتضى الانقسام في غيره لان الخط نهاية السطح والسطح نهاية الجسم التعليمى ولا شيء من نهاية الشيء يقتضى انقسام ذلك الشيء واما العرض السارى مع الانقسام بذاته الذي هو الجسم التعليمى فيقتضى انقسام الجسم الطبيعى لسريانه فيه ، واما انقسام سائر الاعراض السارية في الجسم فالحق انه بسبب الجسم الطبيعى المنقسم بسبب الجسم التعليمى لانها عارضة على الجسم الطبيعى لا على التعليمى ، فالانقسام الذي يقتضى الانقسام في الغير أولا للجسم التعليمى بالذات ثم للجسم الطبيعى بالعرض ، ثم للاعراض الحالة السارية فيه انقسام بالعرض ، فظهر من ذلك ان من الحال ما يقتضى بانقسامه بالذات انقسام المحل بالعرض ومن المحل ما يقتضى بانقسامه بالعرض انقسام الحال بالعرض ، فقول المصنف : فغير مستلزم في الطرفين نفي الكلى لا النفي الكلى .

قول الشارح : فان الوحدة والنقطة . ان الوحدة من الامور الاعتبارية وقد مر

انها والنقطة بمعزل عن ذلك اصلا.

قوله : **والاضافات** . سيأتى الخلاف فى انها من الامور الاعتبارية او المتأصلة فى الفصل الخامس فى مبحث المضاف فى المسألة الثالثة واى منهما يثبت يتبعه حكمه.

قوله : **وذهب قوم الخ** . هذا حق اذا كان المحل جسما وفرض الانقسام بحسب الكم وكان الحال عرضا متأصلا غير منقسم بالذات ساريا فى الجسم لان الحال فى هذا الفرض لو لم ينقسم مع انقسام المحل فان قام بواحد من الاجزاء كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان قام بكل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقد مر بطلانه عند تفسير قوله : بخلاف العكس وان قام كل جزء منه بكل جزء من اجزاء المحل على سبيل التوزيع كان منقسما وهو خلاف المفروض أيضا مع انه هو المطلوب وان لم يوجد شيء من ذلك الحال فى شيء من اجزاء المحل اصلا لم يكن الحال المفروض حالا فعدم انقسامه مع انقسام محله ممتنع.

قوله : **واما الحال فانه لا يقتضى الخ** . هذا حق فى غير الجسم التعليمى الذى هو منقسم بالذات وحال فى الجسم سريانا.

قوله : **فان الحرارة والحركة الخ** . هذا المثال غير لائق بما نحن فيه لان المراد بالانقسام هو ان يكون فى عرض واحد لا فى عرضين فان الانقسام غير التعدد.

قوله : **اعلم الخ** . اشارة الى ما اوضحناه تفصيلا.

قوله : **لا بالحقائق** . اشارة الى الانقسام بحسب الجنس والفصل والمادة والصورة

### المسألة الخامسة

( فى استحالة انتقال الاعراض )

قول الشارح : **والدليل عليه ان العرض الخ** . توضيحه : ان العرض الموجود متشخص لا محالة وتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصر فى شخصه لما مر فى المسألة الخامسة من الفصل الثانى من المقصد الاول ، ولا معلول

امر آخر غير محله او ما يحل في محله والا لكان ذلك الامر الاخر اما موجهه او عرضا حالا في نفس العرض المفروض فيه الكلام او امرا اجنبيا مابينا والكل باطل اذ لو كان مشخصه هو موجهه لاكتفى في وجوده وتشخصه بموجهه المشخص له عن موضوعه وكذا لو كان مشخصه عرضا حالا فيه او امرا اجنبيا لاكتفى في وجوده بموجهه وفي تشخصه بالعرض الحال فيه او بذلك الامر الاجنبى عن موضوعه لان العرض لا يحتاج الى موضوعه في ماهيته بل في تشخصه ولو كان تشخصه بامر آخر غير الموضوع لاستغنى به عنه بالكلية ولزم قيامه بنفسه وهذا محال اذ يلزم ان لا يكون العرض عرضا اذ العرض هو المحتاج الى الموضوع ، فيبقى ان يكون تشخصه معلول محله او ما يحل في محله لان التشخص بما يحل في المحل تشخص بالآخرة بالمحل ، فاذا كان كذلك فيستحيل انتقاله بشخصه عن موضوعه الى موضوع آخر اذ بصرف الانفكاك عن موضوعه يزول تشخصه فلا يبقى حتى ينتقل الى موضوع آخر.

قوله : ولا ما يحل فيه . اى ولا ما يحل في العرض المفروض فيه الكلام ، ولم يذكر احتمال كون الموجد او الامر الاجنبى مشخصا لبعده الاحتمال فيهما .  
قوله : لاكتفى بموجهه الخ . اى لاكتفى بموجهه في وجوده وبم مشخصه الذي هو العرض الحال فيه في تشخصه عن موضوعه فيستغنى بالمرّة عنه ويقوم بنفسه وهو محال .  
قوله : فيستحيل انتقاله عنه . يستفاد من بعض الشروح ان هذه العبارة من تنمة المتن وان كانت كان اولى لان الكلام في استحالة الانتقال .

## المسألة السادسة

( فى نفي الجزء الذي لا يتجزى )

قول الشارح : هذه مسألة اختلف الناس فيها الخ . هذه المسألة والتي بعدها في تحقيق حقيقة الجسم الطبيعى وذكر الاقوال فيها وما اختاره المصنف .  
اعلم ان الجسم الطبيعى عرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة



متقاطعة على زوايا قوائم ، وهو اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام كالماء والهواء او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كبدن الانسان او غير مختلفة كالمنى واللحم والدم والخشب والحديد ، والنزاع انما هو في الجسم المفرد لان المركب سواء كان مزاجيا كالشجر واللحم والنطفة والحيوان والدم او امتزاجيا كالمدخان والبخار والمعجون والسكنجيين ذو مفاصل بالفعل عند الكل لان المزاج والامتزاج انما يحصلان بتصغر اجزاء كل جزء من اجزاء المركب.

ثم ان الجسم المفرد لا شبهة في انه قابل للانقسام والانفصال مرة بعد اخرى وهكذا ، فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل متناهية او غير متناهية وهذا هو القول بتركب الجسم المفرد من اجزاء لا تتجزى المنشعب الى قولين وهما القول بتركبه من اجزاء متناهية ويلزمه انقسامات متناهية والقول بتركبه من اجزاء غير متناهية ويلزمه انقسامات غير متناهية ، وهذان القولان يفترقان بتناهي الاجزاء وعدم تناهيها ويشتركان في ان الجزء الذي سمي عندهم بالجوهر الفرد لا يقبل القسمة بانواعها اصلا ، ويأتى بيان انواع القسمة في آخر المسألة عند ذكر قول ذى مقرطيس ، وفي ان الجزء ليس بجسم وان تألف منه الجسم ، والقول الاول هو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين والقول الثانى هو مذهب قوم من القدماء والنظام المتكلم المعتزلى واتباعه ، واما ذى مقرطيس فهو قائل بتركب الجسم من الاجزاء الا انه يقول ان الجزء جسم وقابل للقسمة غير الانفكاكية ويقول ان الاجزاء غير متناهية بالعدد مبثوثة في حلال غير متناه واما اذا تألف من جملة منها جسم فهو متناهى الاجزاء.

وفي قبال هذه الاقوال الثلاثة قول بان الجسم المفرد غير مؤلف من الاجزاء بل هو بسيط متصل كاتصاله عند الحس الا انه يقبل الانقسام الى ما يتناهى وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل او الى ما لا يتناهى بمعنى انه لا ينتهى في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده اصلا كما زعمه الشهرستاني ، لا بمعنى ان الانقسام يوجد لا يتناهى لانه يستلزم وجود الاجزاء غير المتناهية بالفعل

وهو محال مع انه يرجع من وجه الى القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة واختاره المصنف ، وهذه خمسة اقوال فى المسألة لم يشر الشارح الى قول ذى مقراطيس هنا ، والمصنف بدء بقوله : ولا وجود لوضعى الخ بابطال الجزء وابطال تركيب الجسم منه .

تنبه : قد مر ان الجسم المركب اما مركب من اجسام مختلفة او من اجسام غير مختلفة اى متشابهة ، والتشابه اما مع المزاج واختلاط العناصر كتشابه اجزاء المنى واللحم والدم وقطعة من الخشب ، وهذا التشابه ليس محضا بل مقارنة لاختلاف ما وهو اختلاف العناصر التى تألف منها المنى وان كانت اجزاء المنى من حيث هو منى متشابه وكذا الخشب وغيره بخلاف بدن الانسان فانه من حيث هو بدن ليست اجزائه متشابهة . واما من دون المزاج كتشابه اجزاء الجسم البسيط كالماء عند ذى مقراطيس فان مذهبه كما مر ذكره ان اجزاء الماء مثلا اجسام أيضا لكن هذا تشابه محض ، فالماء وامثاله من العناصر اجسام مفردة عند المتكلمين بحسب تعريفهم لانها لم تتألف من الاجسام وان كانت مؤلفة من الاجزاء واجسام مركبة بحسب ذلك التعريف على مذهب ذى مقراطيس لانها مؤلفة من الاجسام على مذهبه ، فلذا عدل الحكيم السبزواري ؛ من تعبير المفرد الى البسيط وقال فى تعريف الجسم البسيط : هو ما لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع سواء لم يتألف من اجسام اصلا كما هو مذهب غير ذى مقراطيس او تألف من اجسام متشابهة محضا كما هو مذهبه ليدخل الماء وامثاله فى حد البسيط وتخرج من حد المركب على المذهبين ، وعلى هذا فالمركب عنده ما تألف من اجسام مختلفة الطبائع سواء كان اختلاف الطبائع فى عناصر المركب فقط كالمنى وغيره او فيها وفى نفس المركب أيضا كبدن الانسان .

قوله : اعنى الاشياء المشار إليها بالحس . انما فسر ذوات الاوضاع بهذا التفسير لان الوضع له معان يأتى ذكرها فى آخر الفصل الخامس فى مبحث الوضع ، والمراد به هنا كون الشيء مشارا بالاشارة الحسية فالوضعى هو ذو الوضع بهذا المعنى وهو اما متجز كالجسم والخط والسطح واما غير متجز وغير المتجزى اما موجود

لا بالاستقلال اى موجود بوجود عرضى كالنقطة وهذا لا خلاف فيه واما موجود بالاستقلال اى بوجود جوهرى وهذا فيه خلاف ، فالحكاماء نفوه والمصنف تبعهم والمتكلمون اثبتوه والمصنف اقام حججا عليهم.

**قوله : ثم تحركا الخ .** اى متوجهين من طرفى الخط المركب من ثلاثة اجزاء الى وسطه كلاهما من فوق الخط او من تحته لا احدهما من فوقه والاخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطء وابتداء زمان الحركة.  
**قوله : وفوق احد طرفيه جزء الخ .** بان يكون خط مركب من أربعة اجزاء ويكون فوق الاول من طرف جزء وتحت الاول من طرف آخر جزء.

**قوله : وتحركا على التبادل الخ .** اى متوجها كل منهما الى الطرف المقابل للطرف الذي هو عليه حتى يكون ما كان فوق احد الطرفين فوق الطرف الاخر وما كان تحت احد الطرفين تحت الطرف الاخر ، هذا توضيح ما هو ظاهر كلام الشارح ؛ ، واما ظاهر كلام المصنف فعلى ما هو مقتضى العطف : او لحركة الموضوعين على طرفى المركب من أربعة اجزاء بان يكون الاربعة مع الجزئين الموضوعين على الطرفين فى اول الامر خطا مركبا من ستة اجزاء كما ان الفرض الاول ان كان الخط مركبا من خمسة اجزاء ، وقوله : على التبادل متعلق بالحركة راجع الى الفرض الثانى اى على ان يكون حركة احدهما من فوق الخط والاخر من تحته بخلاف الفرض السابق اذ فيه حركة كليهما اما من فوق واما من تحت ، فتقدير الشارح العلامة كون احدهما فوق احد طرفيه والاخر تحت طرفه الاخر بخلاف ظاهر المصنف وان لم يضر بالمطلب ، وخلاصة الفرضين انه ان كان هناك خطان احدهما مركب من خمسة اجزاء والاخر من ستة وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الاول من تحت الخط او من فوقه وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الثانى احدهما من فوق والاخر من تحت مع التساوى فى السرعة وابتداء زمان الحركة كان كذا وكذا

قوله : فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذاة الخ . اى لا يتمان الحركة من اول الخط الى آخره الا بعد الوصول الى موضع منه يكون احدهما فوق ذلك الموضع والاخر تحته وذلك الموضع موضع المحاذاة فهو ان كان الثانى او الثالث اى احد الوسطين من الاجزاء الاربعة كان احد المتحركين قد تحرك اكثر من الاخر وهذا خلف فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الوسطين.

قوله : وذلك يقتضى انقسام الجميع . لان كلا من المتحركين فى اوائل الحركة يقع على ملتقى الاول والثانى فيقع نصفه على نصف الاول ونصفه الاخر على نصف الثانى فى كل من الطرفين بهذا الشكل ( ) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم اذا وصلا بموضع المحاذاة ينقسم كل من الاربعة المتحركين والوسطين بنصفين .  
قوله : هذه وجوه اخرى الخ . هذه الوجوه الثلاثة الزامات على القائلين بالجزء بما لزمهم مما يشهد الحس بكذبه وبطلانه.

قوله : المتحركة على الاستدارة . يعنى الصفحة المدورة المتحركة من حجر او غيره على قطب كحجر الرحى وفلك الساعة وغيرها .

قوله : يلزم التفكيك . اى بين اجزاء المتحرك .

قوله : اذا تحرك جزء . اى اذا تحرك بمقدار مسافة جزء .

قوله : تساوى المداران . اى المدار القريب من المنطقة والمدار القريب من القطب يتساويان فى مقدار الحركة والسرعة وهو باطل بالضرورة اذ المدار الاصغر ابطأ فى الحركة بالحس .

قوله : لزم التفكيك . اى تفكيك الجزء القريب من القطب عن الجزء القريب من المنطقة بان يزول محاذاتهما وكذا الحال فى سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى مثلا على مثال دوائر محيط بعضها ببعض منفك بعضها عن بعض ، وقد التزموا بالتفكيك وقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار الخالق لكل شيء يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التى يقع فيها التفكيك .

قوله : الثاني ان السرعة والبطء الخ . توضيحه ان المتحرك السريع كالشمس والمتحرك البطيء بالنسبة إليه كالفرس اذا تحركا بحركتهما فلا شبهة في ان الفرس لا يزيد سيره من اول النهار الى الظهر على خمسين فرسخا واما الشمس فقد سارت في هذه المدة ربعا من دور الفلك وهذا اكثر من ذاك باضعاف مضاعفة من ضرب ألوف في ألوف فاذا تحرك السريع بمقدار مسافة جزء فان تحرك البطيء بمقدار مسافة جزء أيضا لزم تساويهما في مقدار الحركة والسرعة وهو محال ، وان تحرك اقل من مقدار مسافة جزء لزم انقسام تلك المسافة فلزم انقسام الجزء الذي انطبقت عليه تلك المسافة وهو المطلوب ، وان لم يتحرك اصلا لزم سكون المتحرك في تلك المسافة وهو محال ، وسائر اجزاء المسافة على هذا القياس ، وهؤلاء التزموا بسكون المتحرك وقالوا ان البطء انما هو بتخلل السكنات بين الحركات فان المتحرك البطيء يسكن بالنسبة ويتحرك بالنسبة ولكن الحس لا يشعر بالسكنات لقصر ازمتهما وقتها.

هذا الالتزام مكابرة صريحة وحماسة قبيحة لان فضل سكنات الفرس على حركاته في تلك المدة يكون بمقدار فضل حركات الشمس على حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اكثر من حركاته باضعاف مضاعفة من ضرب ألوف في ألوف فتكون حركات الفرس مغمورة في سكناته كالعدم بالنسبة إليها كما ان حركات الفرس تكون كذلك بالنسبة الى حركات الشمس فينبغي ان يكون الفرس في الحس ساكنا وان كان في الواقع متحركا قليلا وسكون الفرس في الحس كما هو نتيجة التزامهم وسكونه اصلا كما هو لازم الفرض الثالث كلاهما محالان لانه متحرك بالحس ، وسيأتي في اواخر الفصل الخامس في مبحث الحركة بيان هذا المطلب في كلام المصنف .  
قوله : لزم المحال . اي سكون المتحرك .

قوله : ان الدائرة موجودة بالحس . الدائرة اما سطحية وهي سطح مستو احاط به خط منحن اذا فرضت في وسط السطح نقطة قد خرجت منها خطوط مستقيمة

الى الخط المحيط كانت تلك الخطوط متساوية ويقال لذلك الخط المحيط منطقة الدائرة ولتلك النقطة في وسط السطح مركز الدائرة ، واما خطية وهي كل خط مدور فرض على الدائرة السطحية حتى المنطقة بحيث كانت الخطوط الخارجة منه في اى جهة الى مركز الدائرة متساوية ، ويمكن فرض الدائرة الخطية على سطح الكرة فاصغرهما ما احاط بقطب الكرة واكبرها منطقتها والدائرة بكلا المعنيين موجودة بالضرورة.

**قوله : لان الدائرة القطبية الخ .** اراد بها وبالمنطقية الدائرة بالمعنى الثانى ، يعنى ان الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز او القطب المركبة من اجزاء اذا تلاقت المركز بظواهر اجزائها اى بجوانبها التى الى المنطقة وبواطنها اى جوانبها التى الى المركز انطبقت على نقطة المركز لعدم امتياز جوانبها وانطبقت الدائرة المحيطة بها على نقطة المركز أيضا لعدم امتياز جوانبها كذلك وهكذا الى الدائرة المنطقية لعدم الفرق فى ذلك بين الدوائر فلزم انتفاء جميعها لانطباقها واندكاكها على نقطة واحدة.

**قوله : لزم الانقسام .** لكون كل جزء واقع فى الدائرة ذا طرفين.

**قوله : وان لم تكن حقيقية .** الدائرة غير الحقيقية بالمعنى الاول ما يكون منطقتها مخرسة وبالمعنى الثانى ما يكون نفسها مخرسة فلا ينطبق التعريف عليهما

**قوله : لكن المنخفض اذا ملئ بالجزء الخ .** ذكر هذا الكلام لدفع ما التزموا به من انتفاء الدائرة اذ قالوا ان البصر يخطئ فى امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مخرس وليست بدائرة حقيقية ، فاجاب بان تلك التضاريس تنتفى بامتلاء المواضع المنخفضة وتصير الدائرة حقيقية.

**اقول : ان القول بعدم انقسام الجزء الذي يتركب منه الجسم مطلقا يستلزم انتفاء كل شكل مجسم ومسطح اذ لازم هذا القول عدم ازدياد المقدار بازدياد جزء على جزء فلا ينفعهم ذلك شيئا اذ هم يلزمون بانتفاء كل شكل.**

**قوله : ولم يفضل .** يعنى ولم يفضل الجزء على قدر الانخفاض ، واما ان فضل

فلم تصر الدائرة حقيقية ولكن يلزمه انقسام الجزء لان بعض الجزء وقع في محل الانخفاض وبعضه في خارج المحل فينقسم الجزء الى جزئين.

**قوله : والجواب انه عرض قائم الخ .** حاصله ان الخط له اعتباران اعتباره من حيث هو واعتباره من حيث لحوق طبيعة اخرى هى التناهي فالنقطة لو كانت قائمة به بالاعتبار الاول لانقسمت بانقسامه ولكنها ليست كذلك لان الخط ينقسم بانقسامات والنقطة باقية بحالها ، بل قائمة به بالاعتبار الثانى اى قائمة بمنتهى الخط لا بنفس الخط حتى يلزم ذلك.

**قوله : لان الماضى والمستقبل معدومان .** يعنى لان الماضى من الحركة والمستقبل منها معدومان كالماضى والمستقبل من الزمان.

**قوله : كانت المسافة غير منقسمة .** اى كانت المسافة التى انطبقت عليها الحركة فى الحال غير منقسمة فكان الجزء الذى انطبقت عليه المسافة غير منقسم وهو المطلوب.

**قوله : والجواب الحركة الخ .** سيأتى إن شاء الله تعالى فى الفصل الخامس فى اوائل مبحث الاين ذيل قول المصنف : ووجودها ضرورى ان للحركة معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط وهى بهذا المعنى موجودة فى الخارج والثانى الحركة بمعنى القطع وهى بهذا المعنى لا وجود لها فى الخارج ويتضح منه هذا الجواب.

**قوله : والآن لا تحقق له فى الخارج .** لان الآن هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهو ليس من الزمان فى شيء فعدمه فى الخارج لا يستلزم عدم الزمان ، واما الزمان كيف يكون موجودا فى الخارج فهو تابع للحركة وسيأتى بيانه فى الفصل الخامس فى مبحث المتى.

**قوله : ان الجزء المتحرك الخ .** اى الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه اذا تحرك من جزء من المسافة الى جزء آخر منها.

**قوله : تثبت الواسطة .** وهى الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة وانتهائه.

قوله : من وجه آخر . هذا الوجه هو الاول مع الاشارة الى دخل ودفعه وهو ان قائلًا لو قال : ان اتصاف الجزء بالحركة حال كونه في الجزئين من المسافة شق ثالث ، فاشار الى الجواب بان هذا الشق أيضا باطل لانتفاء المجموع بانتفاء كل منهما اى لانتفاء الاتصاف بالحركة حال كون الجزء في مجموع الجزئين بانتفاء الاتصاف بما حال كونه في كل من الجزئين.

الى هنا تمت الحجة على القائل بتركب الجسم من الاجزاء لا تتجزى مطلقا من دون النظر الى تناهي الاجزاء وعدم تناهيها فالآن يشرع في ابطال تركيب الجسم من الاجزاء لا تناهي وهو القول الثاني من الاقوال الثلاثة في الجزء والقول الثالث هو قول ذى مقرطيس ويأتى قريبا ، ولا يخفى ان هذه الحجج والالزامات غير رادة لمذهبه اذ هو لا يقول بعدم التجزى مطلقا بل قائل بالتجزى وهما وهذه تبطل عدم التجزى مطلقا وبعبارة اخرى ان هذه لا تثبت الا التجزى بحسب الوهم وهو قائل به.

قوله : فنقول كل جسم فانه متناه فى المقدار . لما يأتى فى المسألة الاولى من الفصل الثالث.

قوله : لم يلحق السريع البطيء . اى ابدا ولو تحركا ابدا الا اذا يقف البطيء ويستمر السريع فى الحركة فيصل إليه.

قوله : بيان الشرطية ان البطيء اذا قطع مسافة الخ . توضيحه ان البطيء اذا قطع مسافة من مبدأ تم تحرك السريع بعد زمان من ذلك المبدأ فلا شبهة فى ان بينهما فى اول الامر مسافة فاذا قطع السريع جزء من المسافة قطع البطيء أيضا جزء اذ لا اقل من الجزء وهكذا فتلك المسافة التى كانت بينهما فى اول الامر تكون باقية بينهما ابدا فلا يلحق السريع بالبطيء ابدا ، واما اذا كانت الاجزاء متناهية فيقف البطيء عند تناهيها ثم يلحق به السريع فلا يكون عدم اللحوق ابديا ، وبهذا البيان يظهر ان هذا الوجه من الابطال يختص بمذهب من يقول بعدم تناهي الاجزاء فلا وجه لما اورد الشارح القوشجى على المصنف من ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا



اقول : في هذا الوجه نظر اذ لا يلزم من ذلك عدم لحوق السريع بالبطيء اذ لا ينكر على القول بالجزء ان السريع اذا قطع جزء من المسافة قطع البطيء أيضا جزء منها ، ولكن السريع يقطع جزء في زمان اقصر من زمان يقطع فيه البطيء جزء فاذا قطع البطيء الف جزء مثلا في ساعة قطع السريع الفى جزء في ساعة اذا كانت سرعته ضعف سرعة البطيء مثلا فحينئذ يصل السريع إليه بعد ساعة من اول حركته فيما اذا كان السريع تحرك بعد حركة البطيء بساعة.

قوله : **لانه لا يمكن قطعها الخ** . الاولى في تقريرها ان يقال : ان المتحرك على مسافة انما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة في المكان لما يأتي عن قريب فلو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فالى متى سار عليها لم يصل الى منتهاها لعدم تناهيها فلا يمكنه ان يقطع مسافة من المسافات في زمان متناه.

ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ان ذاك يحتاج الى فرض المتحركين السريع والبطيء بخلاف هذا ، وان التالى الفاسد في ذاك عدم لحوق السريع بالبطيء ابدا وفي هذا عدم قطع المسافة في زمان متناه ، وان ذاك اخذ فيه زمان فاصل بين ابتداء الحركتين وان هذا اخذ فيه نفس زمان الحركة فلا وجه لقول الشارح العلامة ; : هذا قريب من الوجه الثاني ولا لقول الشارح القوشجي تبعا لصاحب المواقف : الاولى ان يجعل هذا وذاك وجهها واحدا.

اقول : ان بطلان عدم تجزئة الجسم وان وصل في الصغر الى ما وصل بالمعنى الذي ذهب إليه الفريقان الاولان بديهي لا يحتاج الى مئونة البرهنة والاستدلال ، واطالة القوم الكلام فيه لكثرة المخالفين من المتكلمين والفلاسفة الاقدمين ، نعم ان امكن استحالة الجسم عن الطبيعة الجسمية الى غيرها كما يستحيل عن الطبيعة النوعية الى غيرها امكن ان يزول عنه قبوله للانقسام مطلقا ، ولكنه سلب بانتفاء الموضوع ولا نزاع فيه.

**قول المصنف : والقسمة بانواعها الخ** - اعلم ان قسمة الشيء المتكلم اما ان توجب انفصالا فيه أو لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى القطع الذي

هو الانفصال بألة نفاذة في محل الانفصال كما في اللحم بتنفيذ السكين فيه والى الخرق الذي هو الانفصال بسبب جرّ طرفي الجسم باليد او غيرها كما في القميص اذا جرّ بقوة من طرفيه ويقال له القدّ والفتق أيضا والى الكسر الذي هو انفصال الجسم اليابس بتصادم جسم آخر وهو ينقسم الى الفصم والقصم ، والثانية التي لا توجب انفصالا فيه تنقسم الى القسمة العارضية والقسمة الفرضية والاولى هي انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين متقررين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم الى الاحمر والاصفر او غير متقررين فيه بل بالقياس الى غيره كالجسم الذي وقع الضوء على بعضه او حاذى بعضه جسما آخرا وماسته فانه ينقسم الى المضىء والمظلم والى المحاذى وغير المحاذى والى المماس وغير المماس والعارض ليس له قرار فيه وقد يعبر عن وجود العارضين المختلفين باى من الوجهين بالسبب الحامل على الانقسام اى الباعث عليه بخلاف القسمة الفرضية فانها ليس فيها سبب حامل عليه بل الوهم او العقل يفرض للشيء المتكمم طرفين ويقسمه باعتبارهما والقسمة الفرضية تنقسم الى الوهمية والعقلية والوهمية هي انقسام المتكمم بسبب فرض الحد فيه كفرض النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وفرض الآن في الزمان وفرض الحد في الحركة والعقلية هي هذه بعد عجز الوهم عن فرض الحد والانقسام في الشيء المتكمم لغاية صغره وقلته وليس المراد بهذه العقلية تلك التي تكون باعتبار اجزاء الماهية وانما سميت هذه بالعقلية لان العقل يحكم بانقسام المتكمم حكما ساريا في جميع افراده من الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والمدرك بالوهم وغير المدرك به ، هذا ، وانى في بعض هذه لم اقتف القوم في اصطلاحهم وانما اردت بيان حقائق الاقسام ، وان كان القوم أيضا خالف بعضهم بعضا في الاصطلاح.

ثم ان المصنف ؛ اراد ان يبطل بكلامه هذا مذهب ذى مقرطيس فاشار في رده الى قاعدة حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فان الانقسام بانواعه من الانفكاكى وغيره كما يجوز في الجسم الكبير يجوز في الجزء الصغير أيضا ولو وصل في الصغر الى حد لا يدركه الوهم لان طبيعة الجسم في صغيره وكبيره واحدة

فالقسمة بانواعها تحدث اثنيية اى تجعل الجزء الواحد جزئين اثنين يساوى طباع كل واحد من هذين الجزئين طباع ذلك الجزء الواحد الذي هو مجموع هذين الجزئين فكما كان الانقسام جائزا بين ذلك الجزء الواحد وبين صاحبه الذي كان معه قبل الانقسام جسما اكبر كان جائزا فى نفس ذلك الجزء الواحد لان الطبيعة فى جميع الاجزاء واحدة فلا معنى لانقسام ما هو ضعف الجزء وعدم انقسام الجزء فالانقسام الوهمى ملزوم للانقسام الانفكاكى وكون الملزوم من دون اللازم محال.

**قوله : وامتناع الانفكاك لعارض الخ -** دفع لدخل هو ان قائلا لو قال : ان ذى مقرطيس قائل بامتناع انقسام الجزء انقساما انفكاكى لتحقق مانع فيه عنه وذلك المانع غير متحقق فيما هو اكبر من الجزء فاجاب عنه بان امتناع الانقسام الانفكاكى لمانع عارض كما فى الجزء من الصغر والصلابة وكما فى الفلك من الصورة المخالفة لهذه الصور على ما عليه الفلاسفة لا يقتضى الامتناع الذاتى الذى هو ظاهر كلامه.

ان قلت : ان ظاهر كلامه على ما نقل عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الجزء لا يتجزى لصغره وصلابته لا لذاته ، قلت : ان القوم فهموا من كلامه ان الصغر والصلابة لازمان لا ينفكان عن الجزء ، فيرد عليه ان لازم الطبيعة لا يعقل تخلفه عن بعض افراده فلو كان الجزء جسما كما يقول به وكان لازمه الصغر والصلابة لم يعقل زوالهما عن غيره من الاجسام فالصغر والصلابة لو كانا للجزء لكانا عارضين يمكن زوالهما.

ثم ان المصنف والشارحين لم يتعرضوا لابطال مذهب الشهرستاني صريحا لانه بطل بابطال الجزء اذ مذهبه ان الجسم البسيط مع انه متصل واحد يتجزى حتى يصل الى جزء غير منقسم اصلا لا وهما ولا غيره فاذا ثبت بطلان الجزء هكذا ثبت بطلان مذهبه ، ولكن يمكن حمل كلام المصنف فى ابطال مذهب ذى مقرطيس على ابطال مذهبه أيضا لانه يقول ان الجزء جسم فمذهبه باطل من وجهين.

**قوله : طباع .** هذه اللفظة بكسر الاوّل قد يستعمل جمعا للطبع وقد يستعمل بمعنى الطبيعة وهنا على الثانى استعملت ، وفرق بعضهم بين الطباع والطبيعة بانه اعم

منها فانه يقال لمصدر الصفة الذاتية لكل شيء وانما تقال لمصدر الصفة الذاتية لشيء يصدر عنه الحركة والسكون من غير إرادة.

**قول الشارح : ذى مقراطيس .** قال القفطى فى اخبار العلماء : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة متصدر فى زمانه لافادة هذا الشأن بارض يونان وقوله مذكور فى مدارس علومهم هناك وقد ذكره المترجمون ونقلوا اقاويله وهو القائل بانحلال الاجسام الى جزء لا يتجزأ وله فى ذلك تأليف نقلها المترجمون الى السريانية ثم الى العربية ورسائل حسنة مهذبة وكان فى زمن سقراط وكان نسبه روميا اغريقيا كذا ذكر ابن جليل .  
اقول : ان ذى فى صدر اسم هذا الرجل ليس من الاسماء الستة ليعرب باعرابها كما يظهر من القفطى اذ هو لفظ يونانى .

**قوله : العوارض الاضافية او الحقيقية .** الاولى هى العوارض غير المتقررة فى الموضوع بل بالقياس والاضافة الى الغير ، والثانية هى المتقررة فيه من دون مدخلية الغير كما مرت امثلتها .  
**قوله : ولطبيعة الخارج عنه .** اى لطبيعة الجزء الاخر غير هذا الذى هو مجموع الاثنين ، وفى بعض الشروح يكون فى المتن بعد قوله : طباع المجموع زيادة هى : وطباع الجزء الخارج الموافق له فى الماهية .  
**قوله : لما تقدم فى ابطال مذهب ذي مقراطيس .** هذا اشارة الى ما قلنا من امكان حمل كلام المصنف على ابطال مذهب الشهرستانى أيضا

### المسألة السابعة

( فى نفى الهيولى بمعنى غير الجسم )

**قول المصنف : ولا يقتضى ذلك الخ .** لا ريب فى ان الاجسام اصلا جوهريا ثابتا باقيا فى جميع حالاتها من التغيرات الجوهرية والعرضية قابلا لطريان الاتصال والانفصال ولتوارد الصور النوعية البسيطة والمركبة وقد سمى ذلك بالهيولى

والمادة الاولى ومادة المواد ، وانما اختلفوا في ان ذلك ما هو فذهب القائلون بالجزء بطوائفهم الثلاث الى ان ذلك هي الاجزاء تتجمع منها جملة فتكون جسما ، وهذا المطلب باطل لبطلان اصله ، ولانه لو كان كذلك لما حلت الصور المختلفة النوعية فيها ولكانت الاجسام كلها حقيقة واحدة لان حصول صورة دون صورة في المادة انما هو بحصول مزاج خاص واستعداد خاص فيها يستدعيان تلك الصورة النوعية الخاصة وحصول المزاج والاستعداد كذلك انما هو بتكاسر الاجزاء وتفاعلها على وجه خاص والتكاسر والتفاعل انما يحصلان بعد انحلال الاجزاء فلو لا الانحلال لكانت الاجزاء باقية بحالها على هيئة الاجتماع فلا موجب لحلول الصور المختلفة في المادة الواحدة ، ولان الجزء من حيث هو جزء لا محالة يكون له تعيين وهو اما تعيين مائي او ارضي او ناري او هوائي او غيرها مما لا ندرى اسمه لو امكن والمادة لا بد ان لا يكون لها بنفسها تعيين لتجتمع مع كل من التعينات المختلفة اذ لا يجتمع تعيين مع تعيين آخر كما ان الماء مثلا من حيث هو ماء لا يمكن ان يقبل تعيين الهواء فبالقابل لتعيين الهواء هو المادة التي حلت فيها الصورة المتعينة المائية.

وذهب افلاطون واتباعه وجماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي وشيخ الاشراق والمصنف الى ان مادة المواد هي الحقيقة الجسمية المطلقة المتقومة بالابعاد الثلاثة الحال فيها الصور النوعية والجسم هو هذه الحقيقة وليست سوى هذه مادة للاجسام المختلفة.

وذهب ارسطاطاليس واتباعه وابو نصر الفارابي والشيخ ابن سينا وكثير من حكماء الاسلام الى ان مادة المواد هي جوهر هو محل للحقيقة الجسمية المطلقة والجسم هو مجموع المحل والحال ، والشارح العلامة ذكر هاهنا برهاناً لهم والمصنف ردّ مذهبهم بلزوم التسلسل او وجود ما لا يتناهى .

**قول الشارح :** ان الجسم البسيط لا جزء له . يعنى ان الجسم المطلق ليس مركبا من محل هو الهيولى وحال هو الصورة الجسمية كما ذهب إليه الشيخ وغيره بل هي حقيقة واحدة بسيطة هي محل لسائر الصور كما عليه المصنف وغيره.

قوله : ابو البركات البغدادي . قال القفطي في اخبار العلماء : هبة الله بن ملكا ابو البركات اليهودي في أكثر عمره المهتدى في آخر امره اوجد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الاوائل من يهود بغداد قريب العهد من زماننا كان في وسط المائة السادسة وكان موفق المعالجة لطيف الاشارة وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها إليه صنف فيها كتابا سماه المعبر اخلاه من النوع والرياضى واتى فيه بالمنطق والطبيعى والإلهى فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان ولما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولاطفه الى ان برء فاعطاه العطايا الجمة من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية ما يكون من التجمل والغنى وسمع ان ابن افلح قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقتة اذا تكلم تبدو فيه من فيه  
يتيه والكلب اعلى منه منزلة كانه بعد لم يخرج من التيه  
فلما سمع ذلك علم انه لا يجلب بالنعمة التي انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا وانهن لا يدخلن معه في الاسلام وانه متى مات لا يرثنه فتضرع الى خليفة وقته في الانعام عليهن بما لا يخلفه وان كن على دينهن فوقع له بذلك ولما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءا متوفرا قال لى بعض اهل الفضل ان اوجد الزمان أبا البركات هذا كان جالسا في مجلسه للاقراء وعليه ثوب اطلس مثنى احمر اللون من خلع السلجوقى اذ دخل عليه رجل من اوساط اهل بغداد وشكا إليه سعالا ادركه وقد طالت مدته ولم ينجع فيه دواء فامر بالعود فقال له اذا سعلت وقطعت شيئا فلا تتفله حتى اقول لك ما تصنع فقعد ساعة وقطع فاستدعاه إليه وادخل يده في كم ذلك الثوب الاطلس وقال له اتفل فيه فتوقف خشية على موضع يده من الثوب فانتهره فتفل وضم اوجد الزمان يده على ما فيها من الثوب والتفلة واخذ

فيما الجماعة فيه من استفهام وافهام ساعة ثم فتح يده ونظر الثوب وموضع التفلة ساعة يقلبه ويتأمله ثم قال لبعض الحاضرين اقطع من هذه الشجرة نارنجة واحضرها وكان في داره شجرة نارنج حاملة ففعل الرجل المأمور ذلك فلما احضر النارنجة قال للرجل الشاكي كل هذه فقال له ايها الحكيم متى كلته مت فقال ان اردت العافية فقد وصفتها لك فشرع الرجل واكل منها الى ان استنفدها فقال له امض وانظر ما يكون في ليلتك فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متألم فقال ما جرى لك قال ما نمت لكثرة ما نالني من السعال فقال لاحد الجماعة احضر لي نارنجة من تلك الشجرة فاحضره اياها فقال للشاكي كلها أيضا فقال اذا اكلتها ما يبقى في الموت شك فقال كلها فهي الدواء فاكل الرجل ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء فسئله عن حاله فقال بت خير مبيت ولم اسعل فقال له برئت ولله الحمد واياك واكل النارنج بعدها ان تأكل بعدها نارنجة اخرى يحصل لك ما لا يرجى لك برئه وامره بما يستعمل في المستقبل فلما قام من عنده سأله الجماعة عن السبب فقال اخذت تفلته في الثوب الاطلس الاحمر واحميتها في كفى ساعة ونظرت فيها هل بقي بعد ما تشربه الثوب مما تفل كالكشور والنخالة فلم اجده ولو وجدته دلني على ان السعال قد قرح اما في الرئة او في الصدر وكلاهما صعب فلما لم اجد شيئا من ذلك علمت انه بلغم لزج زجاجي وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس فاردت جلائه من هناك وامرته بتناول النارنجة فلما عاد الى ووجد شدة علمت انها قد جلت وقطعت ما هناك ولم تستنفده فامرت بتناول الاخرى فجلت ما بقي فنهيته عن استعمال الاخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما احتزنا منه فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته اللطيفة وكان الاطباء في وقته يسألونه عن مسائل من الامراض فيجيب عنها بخطه فيسطرون ذلك عنه الى ان صار مؤلفا يتناقلونه بينهم وذكر ابن الزاغوني ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبال وولى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا فلما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود

خاف على نفسه من القتل اذ هو الطيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.  
قوله : ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه . اى ويستحيل ان يكون القابل هو الجسم المطلق المتقوم بالاتصال اى الجوهر المتصل فى ذاته المسمى بالجسم المطلق.

### المسألة الثامنة

( فى اثبات ان لكل جسم مكانا وشكلا )

قول الشارح : فيكون ذلك البعض طبيعيا . لان الجسم لو حل مكانا دون مكان بلا اقتضاء من طبيعته لزم الترجيح من غير مرجح والمرجح ليس عند تجرد الجسم عن كل العوارض اى القواسم الا الطبيعية.  
قوله : وهو الاستقامة . لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فاذا رجع على الاستقامة لكان على اقصر الخطوط واقرب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لان مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها.

قوله : ان تركب من جوهريين . كالدخان المركب من الاجزاء الارضية والنارية.

قوله : ان تساويا . اى فى قوة الميل والجذب الى مكانهما الطبيعي.

قوله : بينهما . اى فى منتصف مكاني الجوهريين.

قوله : والا تفرقا . اى وان لم يقف فى الوسط فلا بد من الافتراق بينهما اذ لا يمكن ان يكونا مجتمعين فى غير الوسط لتساوى قوتهما فى الميل فلو اتفق وجود المركب منهما فى غير الوسط فلا بد من الانتقال الى الوسط او الافتراق.

قوله : وان تركب من ثلاثة . كالبخار المركب من الاجزاء المائية والنارية والهوائية.

قوله : والا لكان فى الوسط . اى فى مكان يكون نسبة المركب فيه الى الامكنة الثلاثة متساوية ، والكلام

فيه كالكلام فى المركب من جوهريين ، ولا يخفى



ان التساوى فى قوة الميل والجذب غير ملازم للتساوى فى اجزاء البسائط.

قوله : وان تركيب من اربعة . كالنبات والحيوان وغيرهما .

قوله : حصل فى الوسط . ان لم تحل فيه صورة سوى هيئة الاجتماع وحصوله فى الوسط لما ذكر فى المركب

من جوهريين .

قوله : او ما اتفق وجوده فيه . ان حلت فيه صورة معدنية او نباتية او حيوانية ، ويقال لهذا المركب التام ولغيره الناقص ، وهذه الصور الثلاث لا تحل الا فيما ركب من العناصر الاربعة بعد التفاعل وحصول المزاج ، وحاصل الكلام ان المركب مطلقا لو كان فيه جزء غالب فى الميل والجذب فمكانه مكان ذلك الجزء والا فمكانه فى الوسط بحسب التناسب ان كان ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا لم تحل فيه صورة من تلك الصور او فيما وقع واتفق وجوده ان حلت فيه ، هذا كله فى المكان الطبيعى واما القسرى فلا ظابط له بل هو تابع للقوة القاسرة فانه يمكن ان يقع كل من الاجسام البسيطة فى مكان الاخر بالقسر وكذا المركبات .

قوله : ولا استمرار للمعتدل . اى لا بقاء للمركب من العناصر بالتساوى وكذا الحال فى المركبات الناقصة مطلقا ، وفيه كلام يأتى فى آخر الفصل الثانى عند قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة .  
قوله : على ما يأتى . فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

### المسألة التاسعة

#### ( فى تحقيق ماهية المكان )

قول المصنف : والمعقول من الاول البعد الخ . اعلم ان المكان على وزن المفعول فى الاصل اسم مكان من الكون وهو فى العرف ما يستقر عليه او فيه الجسم واطلاق المتمكن على الجسم الكائن فى المكان باعتبار استقراره وتمكنه عليه ، واما فى اصطلاح اهل المعقول فالاقوال المشهورة منهم ثلاثة : الاول ما ذهب إليه ارسطاطاليس والمشاءون وابو نصر الفارابى والشيخ ابن سينا وهو السطح الباطن من

الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء والسطح الباطن من الفلك المماس للسطح المحدب من الفلك الذي تحته وكسطح الهواء المحيط بالاجسام الواقعة فيه المماس لظواهرها من الانسان والحيوان والاشجار والاحجار.

وفي قبال هذا القول قول بان المكان هو البعد الممتد من كل نقطة في ذلك السطح المحيط الى مقابلتها في جميع الاطراف بحيث يساوى هذا البعد الكمية السارية في الجسم المتمكن ، وهذا القول ينشعب منه قولان : قول بان البعد الذي هو المكان امر موهوم غير موجود في الخارج بل الوهم يفرضه كذلك وإليه ذهب المتكلمون ، وقول بانه امر موجود فيه وإليه ذهب افلاطون والاشراقيون واختاره المصنف.

**قول الشارح : افلاطون.** قال ابن النديم في الفهرست من كتاب فلوطرخس : افلاطون بن ارسطن ، ومعناه الفسيح ، وذكر ثاون ان اباه يقال له اسطون ، وانه كان من اشراف اليونانيين ، وكان في قديم امره يميل الى الشعر فاخذ منه بحظ عظيم. ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ثم انتقل الى قول فيثاغورس في الاشياء المعقولة ، وعاش فيما يقال احدى وثمانين سنة ، وعنه اخذ ارسطاليس ، وخلفه بعد موته ، وقال اسحاق : انه اخذ عن بقراط ، وتوفي افلاطن في السنة التي ولد فيها الاسكندر ، وهي السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس ، وخلفه ارسطاليس ، وكان الملك في ذلك الوقت بمقدونية فيلبس ابو الاسكندر ، من خط إسحاق : عاش افلاطون ثمانين سنة. ما الفه من الكتب على ما ذكر ثاون ورتبه : كتاب السياسة فسره حنين بن إسحاق ، كتاب النواميس نقله حنين ونقله يحيى بن عدى. قال ثاون : وفلاطن يجعل كتبه اقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له ، فمن ذلك : قول سماه تاجيس في الفلسفة ( اى كتاب سماه كذا ) ثم عدّ كتبه المسماة باسماء الذين صنفها لهم بهذا النحو نحو ثمانية وثلاثين كتابا ، ثم قال : قال إسحاق الراهب : عرف فلاطن وشهر امره في ايام ارطخشاشت المعروف

بالطويل اليد. قال محمد بن إسحاق : هذا الملك من الفرس ، ولا معاملة بينه وبين فلاطن وهو كستاسب الملك الذي خرج إليه زرادشت والله اعلم.

**قول الشارح : والامارات المشهورة فى المكان من قولهم الخ .** اى الامارات التى فى السنة الناس كافة العالمين منهم والجاهلين وهى اربع :

**الاولى** انهم يقولون ان الماء فى الكوز وان الطائر فى الهواء ، فاذا سئلوا عن تفسير قولهم هذا يفسرونه بفطرتهم وبداهة عقولهم بان الماء فيما بين اطراف الكوز ، ولا ريب انهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة وما بين اطرافه الداخلة هو البعد الممتد فى داخله لا السطح الباطن اذ هو عين الاطراف لا ما بينها ، ولازم هذا ان يتداخل المكان والكمية السارية فى المتمكن بخلاف القول بالسطح فانه لا يلزم منه تداخل.

**الثانية** انهم يقولون ان المكان والمتمكن متساويان فى المقدار ولا شبهة فى ان تساوى المقدار انما يقال ويقاس بين خط وخط آخر او بين سطح وسطح آخر او بين بعد سار فى جسم وبعد سار فى جسم آخر لا بين خط وسطح او سطح وبعد سار ، ولازم هذا ان يكبر كل من المكان والمتمكن بكبر الاخر ويصغر بصغره وان يستحيل حصول جسمين معا فيما يشغله احدهما ، وهذان اللانزمان اعم لان القول بالسطح ملزومهما أيضا.

**الثالثة** انهم يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلى من المتمكن ولا شبهة فى ان الخلو والامتلاء انما يصح ان يقال للفضاء لا لاطراف الفضاء ، ولازم هذا امكان حركة المتمكن حركة اينية فى امكنة متعددة فيما اذا كان الجسم المحيط به مائعا ، وهذا اللازم أيضا اعم لان الجسم المتحرك كما يتبدل عليه بعد بعد كذلك يتبدل عليه سطح بعد سطح.

**الرابعة** انهم يقولون ان هذا الجسم هنا وذلك الجسم هنالك ، ولا شبهة فى ان هذه الاشارة انما هى الى المكان وصحة هذه الاشارة لا تتوقف على ان يحيط جسم بالجسم المشار الى مكانه ، ولازم هذا ان يكون لكل جسم مكان بخلاف القول بالسطح

فانه يستلزم ان لا يكون للجسم المحيط بجميع الاجسام مكان لانه ليس ورائه جسم لوجوب تناهى الاجسام ، هذا. وبهذا النحو الذي قررت عليه الامارات يظهر ان لا شيء منها ينطبق على القول بالسطح كما توهم ، ومنشأ التوهم اخذ اللازم مكان الملزوم فيما كان له لازم اعم.

قوله : انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه . هذا اشارة الى الامارة الاولى .

قوله : ويساويه . هذا اشارة الى الامارة الثانية .

قوله : وما يوصف بالخلو والامتلاء . اشارة الى الامارة الثالثة ، ولم يذكر الرابعة لكفاية الثلاث في المقصود

، ويحتمل بعيدا ان يكون قوله : ويستقر عليه اشارة الى الامارة الرابعة .

قول المصنف : واعلم ان البعد منه ملاق الخ . حاصله ان البعد الذي هو الكمية السارية في الجسم التي

يعبر عنها بالجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي ملاق ومقارن للمادة ، واما البعد الذي هو المكان هو جوهر

مجرد مفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتحد في الوضع والاشارة مع البعد العرضي الحال في الجسم ، وهذا الجوهر

شيء متوسط بين المجرد المحض والمادى المحض لان له بعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة ، وهذا جواب عن

ايراد التداخل اللازم للامارة الاولى اذ هو محال بالبرهان والاتفاق بان الممتنع هو تداخل البعد المادى مع مثله واما

تداخل البعد المجرد والمادى فليس بممتنع .

قول الشارح : فلو تشكك العقل . يعنى لو تشكك انسان في ان هذا البعد الذي بين اطراف الحاوى هل

هو واحد او متعدد لزم السفسطة لان البديهة تشهد بانه واحد .

قوله : الملازمة لسطحها . يعنى للسطح الباطن من الفلك المحيط بها .

اقول : ان هؤلاء الخصوم ان ارادوا تعيين ما هو المفهوم لغة من لفظ المكان فقد مر انه مشتق من الكون

فمعناه محل كون الجسم ، ولا شبهة في ان محل كون

الجسم ليس الا الفضاء والبعد الذي شغله وملأه ذلك الجسم ، وان ارادوا تعيين ما هو عند العرف فانهم يطلقون المكان على اعم من ذلك كله اذ يقولون : الماء في الكوز ، زيد في الدار ، زيد على السطح ، السمك في البحر ، السبع في رأس الجبل ، الشمس في المشرق ، او تحت الارض ، القمر في المغرب او فوق الرأس ، الاصبع في الخاتم ، اليد في الكم ، القدر على الاثافي وغير ذلك ويريدون المكان بمدخول الجار في جميع هذه الامثلة من دون التفات الى تلك الامارات وتلك الخصومات والمشاجرات ، وان ارادوا الاصطلاح فلكل قوم ان يصطلحوا بينهم على ما يرونه صالحا لمقصدهم ولا مشاحة في الاصطلاح ، ولكن المتكلمين على مزلق في هذا الامر لان مذهبهم عدم المكان في الخارج ووجوده فيه مبرهن بل بديهي ، واثبات وجود جوهر مجرد يحل فيه الجسم من الاشراقين دونه حُرط القتاد مع انه يستلزم ازدياد جوهر سادس على الجواهر الخمسة ، اللهم الا ان يبذلوا قولهم ويقولوا ان المكان هو الهيولى الاولى الحال فيها الصورة الجسمية كما عليه قوم من الاقدمين ، وفي قبالمهم قوم آخرون منهم على ان المكان هو الصورة الجسمية.

### المسألة العاشرة

#### ( في امتناع الخلاء )

قول الشارح : اختلف الناس الخ . قال الشارح القوشجي : القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف ، والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء.

قوله : واستدل عليه بان الخلاء الخ . توضيحه انا نفرض جسما متحركا بقوة معينة في فرسخ من الخلاء في ساعة ثم نفرض ان ذلك الجسم بعينه مع تلك القوة بعينها يتحرك في فرسخ من الملا من هواء او ماء او غيرهما ولا محالة يقطع ذلك الفرسخ في زمان اكثر من ساعة واحدة لان الملا معاقب مانع عن سرعته التي كانت

له في الفرض الاول وليكن هذا الزمان ساعتين ثم نفرض انه بعينه بتلك القوة بعينها يتحرك في فرسخ من ملا ارق قواما من الملا الاول بنسبة النصف وحيث يكون رقة القوام على نسبة النصف يكون نسبة الزمان أيضا على نسبة النصف لان قصر زمان الحركة وطوله منوطان برقة قوام ما يتحرك فيه وغلظه مع وحدة المتحرك والقوة فكلما كان القوام ارق كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وكلما كان اغلظ كانت الحركة ابطأ والزمان اطول ان كانت المسافة في الحالين واحدة كما هو مفروض المثال ، وعلى هذا فزمان حركة ذلك الجسم في القوام الارق يكون نصف زمان حركته في القوام الاغلظ اذ نسبة القوام على النصف ونسبة المعاوقة تابعة لنسبة القوام ونسبة الزمان تابعة لنسبة المعاوقة ونصف ذلك الزمان هو ساعة واحدة فيلزم ان يكون زمان حركته في الخلاء مساويا لزمان حركته في الملا الارق وهو باطل بالضرورة للزوم تساوى وجود الملاء الارق وعدمه.

وبهذا البرهان يثبت امتناع الحركة في الخلاء ويلزمه امتناع المكان الخالي عن الشاغل اذ قد مر في المسألة السابقة ان لازم الامارة الثالثة للمكان امكان حركة الجسم فيه فما لم يمكن فيه الحركة فهو لم يمكن ان يكون المكان فما فرضناه مكانا خاليا ليس بمكان اصلا وهذا خلف لزم من فرض الخلاء لان فرضه يستلزم ان يكون المكان لا مكانا ، ومن هذا ظهر ان الخلاء الذي استدل على امتناعه هو خلا المكان وهو في داخل العالم الجسماني لا خلا اللامكان وهو الخلاء المطلق الذي يتصور فيما وراء عالم الاجسام اذ هناك ليس ملا من الجسم فيكون لا محالة خلا ، واما قولهم ان ما وراء العالم الجسماني لا ملا ولا خلا فالمراد به ان هناك ليس جسم ليتحقق مكان حتى يكون خاليا او ممتليا فهناك لا جسم فلا مكان فلا ملاء مكان ولا خلا مكان.

### المسألة الحادية عشرة

( في البحث عن الجهة )

قول المصنف : وليست منقسمة . يعنى ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد

المشار به خطأ لان نهاية الخط نقطة وهي لا تنقسم اصلا ، واما ان كان الامتداد المشار به سطحاً فكان نهايته خطأ وهو لا ينقسم باعتبار هذا الامتداد واما باعتبار امتداد نفسه فمنقسم ، وكذا ان كان الامتداد المشار به جسماً فانه ينتهي الى السطح وهو غير منقسم من طرف الاشارة واما من الطرفين الآخرين فمنقسم ، وبعبارة اخصر ان الجهة طرف والطرف لا يعقل انقسامه من حيث هو طرف ، واما من حيث نفسه فيمكن انقسامه لو كان خطأ او سطحاً.

**قوله : للحصول فيها .** جواب دخل مقدر هو ان لا نسلم ان يكون كل ما قصد بالحركة موجوداً حتى تكون الحركة للحصول فيها لان البياض الذي يتحرك الجسم إليه من السواد او بالعكس مثلاً معدوم ، وتقريب الجواب : ان كل ما تكون الحركة للحصول فيه كالجبهة فهو موجود ، واما حركة الجسم الى البياض ليست للحصول فيه بل لتحصيله.

## الفصل الثانی

### ( فی احکام الاجسام )

قول الشارح : لما فرغ من البحث الخ . ان المصنف ذكر في الفصل الاول اقسام الجوهر واحكامه من حيث هو جوهر من دون النظر الى نوع خاص منه وذكر احكام العرض كذلك وذكر حقيقة الجسم المطلق وبعض احكامه كالمكان وغيره من دون النظر الى نوع خاص منه أيضا ، وسيأتى ذكر بقية احكام مطلق الجسم في الفصل الثالث ، وفي هذا الفصل ذكر انواع الجسم واحكامها ، وفي الفصل الرابع ذكر الجواهر المجردة من العقل والنفس واحكامها وذكر القوى البدنية من النباتية والحيوانية ، وفي الفصل الخامس ذكر اقسام العرض واحكامها وبتمام هذا الفصل يتم المقصد الثاني .

### المسألة الاولى

#### ( فی البحث عن الاجسام الفلكية )

قول الشارح : اما الكلية . المراد بالفلك الكلى الفلك الشامل لافلاك اخر صغيرة لا الكلى المذكور في المنطق ، والفلك في اللغة يأتي مصدرا بمعنى الدوران ويأتي اسما جامدا بمعنى الجسم المستدير يدور أو لا يدور ، وفي الاصطلاح جسم سماوى مستدير متحرك على الاستدارة له سطحان خارجى محدب وداخلى مقعر محيط بجسم آخر فلکا كان او كرة .

قوله : من هذه الافلاك السبعة . اى ما عدا الفلك الاطلس وفلك الثوابت فان كلا منهما متصل واحد لا اجزاء له ، واما غيرهما فيتجزى وينقسم الى اجزاء كل جزء فلك صغير جزئى ، وكل من هذه السبعة يختص بواحد من السيارات السبعة



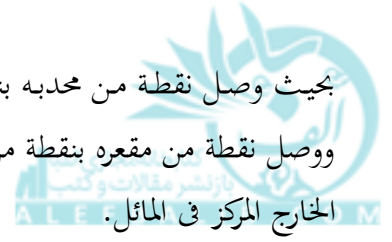
قوله : يقتضيه اختلاف حركات الخ . يعنى ان الراصدين رأوا لكل سيارة حركات مختلفة من الطول والعرض وغيرهما فاثبتوا لكل حركة متحركا ، مثلا رأوا للقمر فى خلال مدة حركات مختلفة فاثبتوا لفلكه الكلى اجزاء هى افلاك جزئية واسندوا كل حركة الى فلك جزئى بالمناسبة ، وتفصيل ذلك كله مسطور فى كتب الهيئة ، وانما اثبتوا لكل حركة متحركا لان الجسم الواحد لا يمكن ان يتحرك حركتين مستقلتين مختلفتين من حيث الجهة الا ان يتخلل بينهما سكون وقد ثبت فى محله ان السكون غير جائز على الافلاك ، هذا ، والضمير المنصوب فى يقتضيه يرجع الى الانفصال ، والاحسن ان يؤتى بالمفرد المؤنث ليرجع الى اجسام كثيرة .

قوله : فلكا ممثلا . سمي به لتمثله وتشبهه بفلك البروج فى القطبين والمنطقة .

قوله : واثبتوا أيضا فلكا . اى لكل كوكب .

قوله : عن مركز العالم الارض . الارض بدل عن العالم بحسب النسخة وايا منهما كان الواقع كان صحيحا لان مركز العالم الجسمانى بكليته هو مركز الارض ، فان شئت فقل مركز العالم وان شئت فقل مركز الارض .  
قوله : ينفصل عن الممثل او المائل . يعنى ينفصل عن الممثل فى غير فلك القمر وعن المائل فيه ، وانفصاله عنه بكونه فى ثخن الممثل او المائل بحيث انفصل كل منهما الى جزءين ومع الخارج المركز يصير المجموع ثلاثة اجزاء : الفلك الخارج المركز الذى يسمى أيضا بالحامل لحملة تدوير الكوكب ، والجزء المحيط به الذى يسمى بالمتمم الحاوى ، والجزء المحاط له الذى يسمى بالمتمم المحوى ، والممثل يطلق على مجموع المتتمين وقد يطلق على مجموع الثلاثة وقد يطلق على المتمم الحاوى فقط الا فى القمر فان مثله جسم متوازى السطحين محيط بالمائل ولا يسمى متما المائل ممثلا .

قوله : يتماس محدبا هما ومقعرا هما الخ . يعنى ليس الخارج المركز فى ثخن الممثل بحيث يكون كل من المتتمين متوازى السطحين بل مائل الى جانب



بحيث وصل نقطة من محده بنقطة من محدد الممثل فتماس محدهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى اوجا ووصل نقطة من مقعره بنقطة من مقعر الممثل فتماس مقعراهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى حضيفا ، وكذا الخارج المركز في المائل.

**قوله : أربعة وعشرون فلكا .** اعلم ان مجموع الافلاك التسعة الكلية مع قطع النظر عن كواكبها اثنان وثلاثون جزءا : الفلك الاطلس وفلك الثوابت جزء ان وفلك زحل له أربعة اجزاء : الفلك الخارج المركز والمتممان وفلك التدوير الذي هو في ثخن الخارج المركز لا مثل الخارج المركز فيما بين المتممين بل في جانب منه بحيث يماس بنقطتين متقابلتين من سطحه المحدد سطحى الخارج المركز وهو محل الكوكب وهو فيه ، وفلك المشتري والمريخ والزهرة امثال زحل بعينه فهذه مع اجزاء فلك الشمس احد وعشرون جزءا لان له ثلاثة اجزاء اذ ليس لها تدوير بل ملأت بتمام جرمها مكان التدوير ، وفلك عطارد له ستة اجزاء اذ هو كزحل الا ان خارج مركزه أيضا كنفس الممثل مشتمل على خارج مركز آخر يسمى الاول بالمدير لادارته الثانى والثانى بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، وفلك القمر له خمسة اجزاء اذ مائل القمر كزحل وعليه جسم آخر كالقشر الضخم هو يسمى وحده بالممثل فهذه اثنان وثلاثون جزءا ، ولكنهم عدوا الافلاك كلها أربعة وعشرين فلكا لانهم لم يحسبوا كلا من المتممين فلكا بل عدوا في غير عطارد كليهما فلكا واحدا وفيه الخارج المركز اثنان والاجزاء الثلاثة الباقية غير التدوير فلك واحد فينقص من الاثني والثلاثين ثمانية اجزاء : جزء ان من عطارد وستة اجزاء من سائر الستة فيبقى أربعة وعشرون وبوجه آخر : الافلاك الكلية تسعة والخارجة المراكز ثمانية والتدوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل ، فللقمر أربعة افلاك : الممثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على الخارج المركز والخارج المركز الحامل للتدوير والتدوير ، والشاح القوشجى اشتهبه وعدّه له خمسة افلاك : التدوير والخارج المركز والمائل والممثل والفلك الكلى وغفل ان الفلك الكلى ليس الا تلك

الاربعة لان اجزائه خمسة والمتمان من الفلك المائل لا يعد ان فلكين بل واحدا ، ثم اعترض على المصنف بان الافلاك خمسة وعشرون لا أربعة وعشرون ، وهذا منه عجيب .

قوله : وتشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة . وعلى الشمس والقمر ، وانما قيل لما عداهما متحيرة لتحيرها في سيرها اذ قد ترى تجرى على مسيرها وقد ترى واقفة وقد ترى ترجع في مسيرها الى الوراء ، والحالة الاولى تسمى بالاستقامة والثانية بالاقامة والثالثة بالرجوع ، وقد ذكر في الهئية سر ذلك .

قوله : وقول بعضهم ان ابعاد الخ . اى قول بعضهم : ان بعد السطح المحذب لكل فلك كلى من مركز العالم الذي هو مركز الارض كبعد السطح المقعر لفلك كلى فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل اى منقوض بفلك القمر لان بين سطحه المحذب وسطح عطارد المقعر جسم فاصل هو ممثل القمر الذي يسمى بالجوزهر .  
اقول : هذا النقض غير وارد لان هذا القائل يقول : ان ممثل القمر جزء من فلكه الكلى ومحدبه مماس لمقعر عطارد اذ مراده بكل سافل كل فلك كلى سافل ، مع ان الممثل المسمى بجوزهر القمر لو عدّ فلكا مستقلا لثم هذا الكلام ، وهذا من الشارح العلامة عجيب .

قول المصنف : والكل بسائط . اى كل الافلاك باجزائها وكواكبها بسائط بمعنى عدم تركيبها من الاجسام المختلفة الطبائع .

قوله : الكيفيات الفعلية والانفعالية . هذه الكيفيات الاربع كل منها منشأ للفعل والانفعال كما يأتى بيانه في المسألة الثالثة الا ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر فسميت كل منهما بالفعلية والانفعال في الرطوبة واليبوسة اظهر فسميت كل منهما بالانفعالية .

قول الشارح : وما ينسب إليهما . سيأتى بيان ما ينسب الى هذه الكيفيات في المسألة الخامسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس .

قوله : ان الهواء العالى ابرد الخ . مع انه لو كانت في السماويات حرارة

لزم ان يكون العالى من الهواء احْرّ لقربه منها

قوله : ولان الرطوبة اذا منعت الخ . اى الرطوبة بمعنى الرقة واللطافة اذا منعت عن كمال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذي هو حار ورقيق تقتضى امرين متنافيين لان منع احد الامرين للآخر ليس الا للتنافي بينهما .  
قوله : وهو منقوض بالقمر . لان له لونا وماله لون ليس بشفاف .

## المسألة الثانية

### ( فى البحث عن العناصر البسيطة )

قول المصنف كرة النار الخ . اصطلاحوا على تسمية السماويات بالافلاك وعلى ما دون فلك القمر بالكرات ، والكرة فى اللغة جسم مستدير يلعب به الصبيان ، والعرف يطلقونها على كل جسم مستدير  
قول الشارح : الازدواج الممكنة الثنائية . لان الازدواج الثلاثى او اكثر محال للزوم اجتماع الضدين لان الحرارة والبرودة ضدان وكذا الرطوبة واليبوسة ، واما الازدواج الثنائي فممكن بل يظهر من كلام الشارح العلامة آنفا وجوبه بحسب الاستقراء .

قوله : الموضوع للحرارة واليبوسة الخ . اعلم ان هاهنا اشكالا وهو ان الرطوبة ان كانت بمعنى الرقة واللطافة فالنار أيضا رطبة لا يابسة بل اشد رطوبة من غيرها وان كانت بمعنى البلة فالهواء ليس برطب بل يابس ، واما الماء فبكل من المعنيين رطب والارض بكل من مقابليهما اى الجمود والجفاف يابسة .

قوله : وقد علمت الخ . فى المسألة الثامنة من الفصل الاول .

قوله : ينطبق بعضها على بعض . اى ليست مخلوطة ولا منفصلة بل بعضها محيط ببعض طبقا عن طبق .

قوله : لبساطتها . تعليل لكريتها .

قوله : ولان خسوف القمر الخ . توضيحه ان الربع المسكون من الارض

له طول هو المسافة من المغرب الى المشرق وهو نصف الدائرة الذي ينقسم على اصطلاح الرياضيين الى مائة وثمانين درجة وله عرض هو المسافة من القطب الشمالى لى خط الاستواء وهو ربع الدائرة الذي ينقسم الى تسعين درجة ، وكل بلد فى الربع المسكون له طول هو بعده عن المغرب وعرض هو بعده عن خط الاستواء ، فكل بلد مع بلد آخر اما متفقان فى العرض وهو اذا وقعا على خط واحد طولى ، واما متفقان فى الطول وهو اذا وقعا على خط واحد عرضى ، واما مختلفان فيهما وهو اذا لم يقعا على خط مشترك لا فى الطول ولا فى العرض ، واما اتفاقهما فى الطول والعرض معا فغير معقول الا بالمساحة لانه يقتضى اتحادهما ، فالبلد المخالف للآخر فى الطول هو ما وقع على خط عرضى غير ما وقع عليه الاخر سواء كان عرضهما واحدا او مختلفا ، ولازم الاختلاف فى الطول ان يكون احدهما اقرب الى المغرب من الاخر والاخر اقرب الى المشرق منه وان تطلع الشمس والقمر وسائر الكواكب للاقرب الى المشرق قبل ان يطلعن للابعد إليه اذا كانت الارض كرية محدودة لان حدبة الارض مانعة عن رؤية الا بعد لها حين يراها الاقرب فى افقه بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية فان طلوعها حينئذ يكون لجميع الساكنين فوق الارض اى الساكنين فى سطح واحد فى وقت واحد ، وكذا غروبها للاقرب الى المشرق يكون قبل غروبها للابعد إليه اذا كانت الارض كذلك بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية ،

ثم ان خسوف القمر انما هو بحيلولة الارض بينه وبين الشمس والحيلولة انما تكون اذا كان القمر فى حال المقابلة للشمس وهو حال ان يكون البعد بينهما بمقدار نصف الدائرة بان يكون الشمس مثلا فى المشرق والقمر فى المغرب او بالعكس او يكون احدهما فوق الرأس والاخر تحت القدم ولا يكون بينهما بعد بحسب الشمال والجنوب.

اذا تبين هذا فالارض اذا لم تكن كرية محدودة بل كانت مسطحة مستوية لكان الخسوف المرئى فى بلد فى وقت معين مرئيا فى جميع البلاد المخالفة له فى الطول فى ذلك الوقت اذا كانت فى السطح الذي يكون ذلك البلد فيه لاستواء سطح الارض

والتالى باطل بالحس والتجربة.

ولا يخفى ان هذا الدليل ينفي كون الارض ذات سطوح متعددة ، ولا يثبت كونها كرية ، اذ لو ادعى احد انها بيضية فله ان يقيم هذا الدليل.

**قوله : والسائر على خط الخ .** هذا دليل ثان على كرية الارض ويرد عليه ما يرد على الاول.

**قوله : والبعد بينه وبين القلة الخ .** يعنى والحال ان البعد بين راكب البحر وبين رأس الجبل بالخط المستقيم اكثر من البعد بينه وبين اسفله بالخط المستقيم وذلك لان الضلع الثالث من المثلث القائم الزاوية اطول من كل واحد من الضلعين المكتنفين بالزاوية القائمة كما بين فى محله.

**قوله : من مزوجات الكيفيات الخ .** اى من الازدواجات الثنائية التى لا اقل منها ولا اكثر لما مر من ان العنصر اما حار ويابس او حار ورطب او بارد ورطب او بارد ويابس او بارد ورطب.

**قوله : عند إبحاح النفخ الخ .** كما يضع الحداد الفحم فى الكور وينفخ عليه بالكبر شديدا فاذن يشتعل الفحم من دون تقرب نار منه.

**قوله : اجسادا صلبة حجرية .** كالملح والزجاج وهذه الامثلة للانقلاب الى الملاصق واما الانقلاب الى غير الملاصق بواسطة او واسطتين يعلم بالقياس عليه

**قوله : هى الفلك الاثير .** الاثير فى اللغة المؤثر والمختار على صيغة المفعول.

وفى الاصطلاح هو الجسم الفلكى ، ويطلق على كرة النار أيضا لشرافتهما التى توجب اختيارهما وتقدمهما على سائر العناصر للبحث ، اما شرافة النار فلكثرة فوائدها ومنافعها ، واما شرافة الافلاك فلانها آباء والعناصر امهات ولانها احياء ، ناطقون ، مظاهر للعقول الكلية وأماكن للروحانيين والمقربين ، عاشقون لجمال الحق الاول ، دائرون على الدوام حبا وولها ، كذا قيل فى وجه التسمية.

**قوله : فقالوا ان كل جزء من الفلك الخ .** مرادهم به ان السطح المقعر من فلك القمر مكان للسطح المحذب من كرة النار بحيث يكون السطحان ملتصقان

لا يزلق احدهما عن الاخر فعبروا عن هذا الالتصاق بان كل جزء مفروض من مقعر الفلك مكان لجزء مفروض من محدب الكرة بمعنى ان مكان هذا الجزء لا يتبدل لعدم الزلق وهذا لا يستدعى اختلاف اجزاء الفلك في شيء اصلا. فحال كرة النار بالنسبة الى فلك القمر كحال الكوكب بالنسبة الى فلك التدوير على قول من لا يرى للكوكب حركة بنفسه ، فلا يتوجه ما اورده اخيرا بقوله : مع ان الفلك بسيط لا جزء له ولو فرض الخ ، لان هذه التجزية في سطحه المقعر بحسب الفرض ولا تنافي بساطته ولا تستلزم اختلاف الاجزاء في شيء.

قوله : كالمساكن في السفينة . وجه الشبه ان الحامل والمحمول في المثال والممثل له في حكم شيء واحد .  
قوله : لان الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة الخ . هذا الاشكال غير وارد لان الحركات المختلفة لعلها تكون لنفس الشهب لا تبعا لكرة النار لانها على ما قالوا أدخنة متراكمة تتصاعد وتصل الى كره النار وتحترق بها ومن الممكن ان يتوجه احتراق كل منها الى جهة  
قوله : وإلا لزم حركة كرة الهواء الخ . هذا النقض غير متوجه اذ من الممكن ان يكون في غير كرة النار مانع او فيها شرط لم يكن في غيرها.

قوله : المجاور للارض الخ . اى الطبقة الاولى هى الهواء المجاور للارض  
قوله : المتسخن لمجاورة الارض . لان الارض تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لها يصير متسخنا لذلك

قوله : المتشعشع بشعاع النير . اى المتنور بشعاع الشمس المنعكس لان الشعاع اذا نفذ ولم ينعكس بوصوله الى كثيف لم يؤثر حرارة ولا ضياء .

قوله : وهى بخارية حارة . اى الطبقة الاولى سميت بالبخارية الحارة .  
قوله : بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا . هكذا فى النسخ وهو غلط من القلم ، والصحيح التراب المتناثر اى التراب الذي ينفصل ويتناثر عن العضو سريعا

قوله : انه محيط باكثر الارض . انما قال باكثر الارض مع ان المصنف قال

بثلاثة ارباع الارض اشارة الى ان ثلاثة ارباع تقريبية لا حقيقية.

قوله : متعادلة . اى فى الكمية والمقدار .

قوله : والا لاستحال الاضعف . اى يضمحل وينتفى لصغره وقلته ، وهذا حكم لا به علم ولا ظن

قوله : والا فاما ان يكون فوق الارض الخ . اى وان لم يكن كرة الماء هذا البحر المشاهد المحيط بثلاثة ارباع

الارض فاما ان تكون فوقها او تحتها والتالى باطل بقسميه .

قوله : والا لكان اصغر من الارض . اى وان لم يكن التالى باطلا بقسميه وكانت كرة الماء اما تحت الارض

واما فوقها غير هذا البحر المشاهد المحيط لكانت اصغر من الارض واضعف ولزم استحاله وعدم عنصره .

قوله : فان كانت بسيطة فالمطلوب الخ . اى فان كانت الارض غير ممتزجة بغيرها من المركبات الفاسدة

كاصول الاشجار وغيرها فهو المطلوب وان كانت ممتزجة فلا بد ان تكون شفافة لغلبة الاجزاء الارضية كثيرا

وليست بشفافة لانها مرئية ، واجيب بان الرؤية لا تنافى الشفوف لان الزجاج مرئية شفافة .

قوله : ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر . يعنى نقضوا قول خصمهم : ان الارض بسيطة وكل بسيط شفاف

بالقمر فانه بسيط وليس بشفاف لكونه ملونا : واجيب بان اللون لا ينافى شفوف ما كالماء والزجاج .

### المسألة الثالثة

( فى البحث عن المركبات )

قول الشارح : وبدء من ذلك بالبحث عن بسائطها . حيث قال : فهذه الاربعة اسطقساتها ، والمركبات

تتكون منها .

قوله : هى اجزاء العالم . اى اجزاء العالم الكائن الفاسد وهو ما دون القمر من الاجسام والاعراض



**قوله : من المعادن والنباتات . وغيرها من الحيوانات والمركبات الناقصة المسماة بكائنات الجوّ من الابخرة والادخنة والسحاب والرعد والبرق والصاعقة والهالة وقوس قزح وغيرها ، وفي الحديث : لا تقولوا قوس قزح فان قزح ( على وزن عمر ) اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله .**

**قوله : تسمى اسطقسات . وتسمى عناصر من حيث ان المركب ينحل إليها ، واصول الكون والفساد من حيث ان كلا منها ينقلب الى الاخر .**

**قوله : انكساغورس . قال القفطى فى اخبار العلماء : انكساغورس اليونانى حكيم مشهور مذكور كان قبل ارسطوطاليس وعاصره وهو من مشاهير الفلاسفة ومذكور بهم وله مقالات منقولة فى مدارس التعليم .**  
وقال الحكيم السبزواري ؛ فى تعليقه على الاسفار : نقل عن انكساغورس ان اصل العالم الذى ابدعه المبدأ الاول هو الخليط .

**قول المصنف : وتفعل الكيفية فى المادة الخ . اعلم ان كلا من هذه العناصر الاربعة له مادة وصورة وكيفية ولا ريب انه عند التركيب يفعل فى الباقية وينفعل عنها ولا يمكن ان يكون فاعلا من حيث هو منفعل لما مر فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول من امتناع اتحاد الفاعل والقابل ، فالاحتمالات المتصورة على ما هم عليه من ان الفاعل احدى الثلاث اى المادة والصورة والكيفية وكذا المنفعل ستة من كون كل واحدة منها فاعلة واحدى الباقيتين منفعة ، واما كون المادة فاعلة فغير ممكن لانها ليس لها فعلية ليكون لها شأن التأثير فهى المنفعة لا محالة لان لها شأنًا فى المقام فالفاعل اما الصورة او الكيفية وكونه الصورة ينتقض بما اورده الشارح العلامة فالفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة .**

**قوله : متشابهة فى الكل متوسطة . معنى التشابه ان الكيفية الحاصلة من تفاعل الاربعة فى كل جزء من اجزاء المركب تساوى الحاصلة فى سائر الاجزاء فى الحقيقة النوعية والاختلاف انما هو من حيث المحل حتى ان الجزء النارى الذى كان قبل التركيب فى غاية الحرارة كاجزاء المائى فى الحرارة والبرودة واليبوسة**

والرطوبة ، ومعنى التوسط ان كل جزء منها متوسط في الكيفية بين الكيفيتين المتضادتين بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد المحض ويستبرد بالقياس الى الحار المحض ويستترطب بالقياس الى اليابس المحض ويستيبس بالقياس الى الرطب المحض.

**قول الشارح : وفعل كل منهما فى الآخر .** اى فعل كل من الحار الذي هو النار والهواء والبارد الذي هو الماء والارض فى الآخر وفعل كل من الرطب الذي هو الهواء والماء واليابس الذي هو النار والارض فى الآخر ، فلا يتوهم ان مراده ان الفعل والانفعال انما هما بين اثنين اثنين لان كلا من العناصر الاربعة يفعل فى الباقية وينفعل عنها اذ لو لا ذلك لما حصلت الكيفية المتشابهة ، وفى بعض النسخ : وفعل كل منها فى الآخر لكنه لا يناسب قوله : اذا اجتمعا.

**قوله : ويلزم من الاول الخ .** لو فرضنا الفاعل والمنفعل فى كل من العناصر الاربعة شيئا واحدا.  
**قوله : وفيه نظر لان المادة الخ .** توضيحه ان مادة الماء الحار المنفعله لا تنفعل ولا تستحيل ولا تنكسر فى ذاتها لان المادة لا تتغير ولا تستحيل عن كونها مادة اذ هى باقية بحالها أولا وآخرا بل انما تنفعل فى الكيفية الفاعلة التى هى الحرارة الفاعلة فى مادة الماء البارد مثلا بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة الى الضعف وتنكسر سورتها وحدتها وكذا الحال فى مادة الماء البارد ، فاذا كان الامر كذلك فالفاعل والمنفعل فى الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة اذ هما تكسر كل منهما الاخرى وتنكسر منها ، فاذا هما اذا تفاعلتا فى آن واحد يلزم ان يكون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة بالنسبة الى شيء واحد لان كلا منهما غالبية ومغلوبة بالنسبة الى الاخرى وهو محال لان الغالبية تستلزم شدة الحرارة والمغلوبية تستلزم ضعفها وكون الحرارة الواحدة فى زمان واحد شديدة وضعيفة اجتماع النقيضين لان الشدة حيثية الوجود والضعف حيثية العدم ، واذا فعلت احدهما قبل الاخرى ثم فعلت الاخرى يصير الغالبة مغلوبة والمغلوبة غالبية وهو محال أيضا لانه يستلزم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير سبب



**فائدة وزيادة توضيح وتحقيق .** ان الانفعال قد يستعمل بمعنى قبول الاثر كما يقال انفعال منه اى قبل منه الاثر ويقال له التأثر وفي قبالة الفعل والتأثير بمعنى صدور الاثر من الفاعل وايصاله الى القابل ، ولا شبهة ان الانفعال بهذا المعنى غير الفعل اذ هما معنيان متقابلان متضائفان احدهما عنوان ينتزع من الفاعل والاخر من القابل ، وقد يستعمل بمعنى انكسار سورة الشيء في صفة واستحالته من مرتبة قوية لتلك الصفة الى مرتبة ضعيفة لها وهذا المعنى لا يضافه الفعل بل للشيء المنفعل بهذا المعنى اضافة الى ضده المقاوم الذي تنكسر سورته بسببه وبالعكس كالماء الحار والماء البارد اذا اختلطا وهى اضافة التكاثر وبهذا المعنى استعمله الشارح العلامة في اعتراضه على المصنف ، وقد يستعمل بمعنى الاثر الذي يقال له الفعل بالقياس الى الفاعل والانفعال بالقياس الى المنفعل كما يقال له المفعول والمقبول بالاعتبارين فان الاثر له اضافتان الى الطرفين ، والنزاع في ان الفعل والانفعال واحد او اثنان نشأ من الخلط بين المعنى الاول والثالث والا فلفظي .

اذا عرفت هذا فالمادة انما تنفعل بالمعنى الاول في نفسها لا في غيرها بمعنى انها تقبل الكيفيتين المتضادتين .  
ان قلت : قبولها لهما يستلزم اجتماع الضدين ، قلت : انهما بعد التكاثر لا تبقيان متضادتين بل تنقلبان الى كيفية واحدة متوسطة .

وبالمعنى الثانى تنفعل في الكيفية بالتفسير الذي قدمناه من ان المنفعل اى المستحيل في الحقيقة هو الكيفية التى تفعل في الكيفية المقابلة اى تكسر سورتها وتحيلها من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة وتنكسر منها وكذا الكيفية المقابلة فاذا كانت كل منهما كاسرة للاخرى ومنكسرة منها توجه ايراد اجتماع الغالبية والمغلوبية او صيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا ،

وهذا الايراد لا يتوجه على القول بكون الفاعل هو الصورة لان الصورة حينئذ تفعل فعلين اعطاء اثرها للمادة وكسر الصورة فان الصورة النارية مثلا تجعل اثرها في المادة وتكسر سورة برودة الماء ولكن تأثيرها الاول عام لسائر العناصر وتأثيرها

الثاني يختص بما يضادها في الكيفية ، وهكذا سائر العناصر

فالحق كما يأتي التصريح به في كلام الشارح في المسألة الخامسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس ان الفاعل هو الصورة وهي كما تؤثر في مادة نفسها تؤثر في مادة غيرها ، والمادة واحدة تقبل الاثر من اى مؤثر كان ، والمنفعل هو المادة لانها تقبل اثر الصورة ، والكيفية اثر صادر من الصورة واصل بالمادة ، وكسر سورة كل من الكيفيتين المتضادتين تفعله صورة مقابلتها ، ولا يمكن ان تكون الكيفية كاسرة السورة لما مرّ ، بل الكسر يقع بالكيفية لا من نفسها بل مما هو فاعل الكيفية وهو الصورة ، فالكيفية آلة ، والصورة معطية الكيفية للمادة وكاسرة سورة الكيفية المضادة لكيفيتها ، والمادة منفعة في نفسها اى قابلة للكيفية من الصورة ومنفعة في كيفيتها اى تستحيل كيفيتها من مرتبة قوية الى مرتبة ضعيفة ، والكيفية مفعولة ومقبولة وآلة لكسر السورة ، والصورة كالمادة من حيث هي صورة باقية بحالها أولا وآخرا والتغير للكيفية.

واما الاشكال الذي اورده الشارح العلامة على القول بكون الفاعل هو الصورة فغير وارد لان قبول مادة الماء للحرارة لا يستلزم وجود صورة تقتضى الحرارة بل يستلزم وجود الحرارة باى محل قامت سواء كان مادة صورتها او مادة غير صورتها والصورة المائية المكيفة مادتها بالحرارة بالعرض كافية للفعل والتأثير لان الاعطاء كما يمكن من الواحد بالاستقلال يمكن من الواحد تبعا وبالعرض.

**قوله : عارض ينتهى بها .** اى عارض ينقل حرارة النار من حدها الى حد اضعف هو حدها حين كونها جزءا من المركب.

**قوله : وابطله الشيخ الخ .** توضيحه ان بطلان الصورة وحدوث صورة اخرى فساد وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها مع ان عروض العارض على العنصر بانفراده واحالة كيفيته الى كيفية اخرى امر ممكن واقع ولكن ذلك لا يستفيض صورة مركبة حتى يصير لحما او غيره لان ذلك يتوقف على حصول مزاج مستعد لها وحصول المزاج انما هو بتركيب العناصر.

قوله : ولان الكاسر باق مع الانكسار . اذ لو لم يبق توجه اشكال اجتماع الغالبية والمغلوبة او صيرورة الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا.

قوله : فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا . يعنى فان شرطوا التركيب لبطلان نارية الجزء النارى وتكونها صورة اخرى كان ذلك نقضا عليهم فيما ذهبوا إليه من امكان صيرورة النار البسيطة لحما وان لم يشرطوا لزمهم ما مر من انه كون وفساد لا مزاج.

قوله : من الاعتدال . مناط اعتدال المزاج هل هو كمال تصغر الاجزاء المستلزم لكمال الخلط والامتزاج فكلمما كانت اجزاء البسائط اصغر كان من الاعتدال اقرب وكلما كان اكبر كان منه ابعد ، أم تساوى العناصر فى المقدار حجما او وزنا ، أم اختلافها فيه كذلك ، أم تساوى الاجزاء المتصغرة من كل عنصر حجما او وزنا ، أم اختلافها كذلك. أم بالاختلاط من بعض هذه الصور التسعة مع بعض الذي ينقسم الى صور؟

ظاهر الشارح العلامة هو الاول حيث قال فيما يأتى : الامزجة تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها الا ان ظاهره حيث قال لان البسائط اما ان تتساوى فيه ( اى فى المركب ) وهو المعتدل هو كون المناط تساوى العناصر فى المقدار باحد القسمين او تساوى الاجزاء المتصغرة فيه باحد القسمين ، اللهم الا ان يقال : ان المناط هو مجموع كمال تصغر الاجزاء وتساوى الاجزاء المتصغرة حجما فتأمل ، مع انه لا يأبى عن الامكان ان يقال : ان مناط الاعتدال كمال التوسط فى الكيفيات المتضادة فالوسط الحقيقى هو المعتدل بقول مطلق وكلما كان اقرب إليه فهو اقرب الى الاعتدال وكلما كان ابعد فهو ابعد منه وقد مضى معنى التوسط فى اول المسألة وهذا هو الحق كما يأتى الايماء إليه فى كلام الشارح وغيره الا ان هذا الاعتدال والاختلاف بحسب القرب منه والبعده منه لا يتم الا باعتدال فى اجزاء الاسطقسات واختلاف فيها.

قول المصنف : بحسب الشخص . اى شخص المركب ومزاجه.

قوله : مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط . اعلم ان الانواع الاولية

للمركبات الثامنة هي المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة وتحت كل منها انواع كثيرة فان المعدن ينقسم الى الجامد والمائع المنقسم الى اللاصق كالنفط وغير اللاصق كالزئبق والجامد ينقسم الى الجواهر الشفافة كالالماس والياقوت والى غير الشفافة المنقسم الى الفلز كالحديد والنحاس والذهب والرصاص والى غير الفلز المنقسم الى الطين كطين داغستان وطين الطباشير والطين الاحمر والى غيره كالحجر المعدني ، والنبات ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى ذات الاثمار وغيرها المنقسم الى ذات الورد وغيرها ، والحيوان ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى الطائر وغير الطائر المنقسم الى ذوات القوائم وغيرها مما فى احصاء خالقها.

ولا شبهة ان تلك الانواع والى تحتها وتحت ما تحتها مختلفة اختلافا لا يكون بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية المشتركة لان كلا منهما حقيقة واحدة فى الجميع ولا بسبب المبدأ الفيض ولا بسبب العناصر لان الاختلاف بها لا يزيد على أربعة فهو اذن بسبب التركيب وما يعرض بعده من المزاج فان الامزجة تختلف باختلاف التراكيب التى تختلف باختلاف الكيفيات التى تختلف باختلاف مقادير اجزاء الاسطقسات ، ولما كان انقسام الاسطقسات غير متناه بمعنى انه لا يقف على حد كان التركيب غير متناه والمزاج الذى يبنى على التركيب غير متناه فكلما خرج مزاج الى الوجود امكن مزاج آخر غير ما خرج إليه فلذلك لم يكن اثنان ولو من نوع واحد متوافقين فى كل شيء ، وعدم التناهى هذا هو طول المزاج للنوع ، وله عرض محدود بجانبين يقال لهما طرف الافراط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اشرف وطرف التفريط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر احسن ، فلنوع المعدن طرف تفريط لو تنازل فى المزاج عنه وبعد من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالعنصر كالطين الاصفر مثلا وطرف افراط لو تصاعد فيه عنه وقرب من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالنبات كالمرجان مثلا ، ولنوع النبات طرف تفريط لو تنازل عنه للحق بالمعدن كذات اشواك تنبت فى قفار البر وطرف افراط لو تصاعد عنه للحق بالحيوان

كالنخل فان له بعض خواص الحيوان كما ذكر في مضافه ، ولنوع الحيوان طرف تفريط لو تنازل عنه للحق بالنبات كالحراطين وطرف افراط لو تصاعد عنه للحق بالمجردات كالازكياء من نوع الانسان ، هذا في الانواع الاولى وكذا انواع الانواع فان العقيق مثلا له طرفان وشجر التفاح مثلا له طرفان والبقر مثلا له طرفان يكون الخارج من احد الطرفين داخلا في نوع آخر ، وهذا هو عرض المزاج للنوع.

**قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة الخ .** هذا التقسيم للمزاج المطلق بحسب الاعتدال والخروج عنه فالمعتدل قسم واحد والخارج اقسام ثمانية.

قيل : ان المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضها آخر منها وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها ، وقد مرت الاشارة الى هذا في المسألة الثامنة من الفصل الاول عند قول الشارح : ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة.

والجواب ان الاعتدال ليس بتساوي العناصر حتى يلزم ذلك مع ان اجتماع الاجزاء وبقاء المركب ليس بقسر بعضها بعضا بل يقسرها الصورة المتعلقة به على الاجتماع.

**قوله : او يغلب احدهما الخ .** الغالب اما واحد من الاربعة هو احد الفعليين او احد الانفعاليين مع اعتدال الآخرين ، وهذا أربعة اقسام لان الغالب اما الحار على البارد او البارد على الحار مع اعتدال الآخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس او اليابس على الرطب مع اعتدال الآخرين الفعليين ، واما اثنان هما احد الفعليين واحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا أيضا أربعة اقسام لان الغالب في الفعليين اما الحار واما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين اما الرطب واما اليابس وقال الشارح القدم والشارح القوشجي في وجه الاقسام التسعة : لان مقادير

الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو أربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين فلا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه أربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة انتهى

وفيه ان هذا التعبير في هذا التقسيم خطأ لان الخارج عن الاعتدال في كيفية مفردة ممتنع اذ لو كان خارجا عن الاعتدال في الحرارة مثلا لكان بالضرورة خارجا عنه في البرودة أيضا لكن في إحداهما الى الزيادة وفي الاخرى الى النقصان ، وقولهما ولا يمكن في المتضادين خطأ فرع الخطأ الاول اذ كما قلنا يكون الخروج في المتضادين واقعا في احدهما الى الزيادة وفي الاخر الى النقصان ، نعم خروجهما معا الى الزيادة او الى النقصان ممتنع ، فالحق التعبير بالغالب كما في كلام الشارح العلامة رحمه الله تعالى ، ولكنهما ارادا من كلامهما ما بيناه طبقا لكلام الشارح الا انهما اخطئا في التعبير ، ولا يخفى ان في كلام الشارح ; وكلامهما اشارة الى ما مر من ان الاعتدال والخروج عنه هو باعتبار الكيفيات.



## الفصل الثالث

( فى بقية احكام الاجسام )

### المسألة الاولى

( فى وجوب تناهى الاجسام )

قول الشارح : هذا هو الدليل الثانى . سمي هذا بالبرهان السلمى لشباهة ضلعى الزاوية والابعاد المفروضة بينهما بالسلم ، وعلى هذا المطلب براهين اخر مسماة بالبرهان الترسى وبرهان المسامطة وبرهان الموازة ذكرت فى مظانها .

### المسألة الثانية

( فى ان الاجسام متماثلة )

قول الشارح : وذهب النظام . قال ابن النديم فى الفهرست : ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام ويكنى أبا اسحاق كان متكلماً شاعراً ادبياً وكان يتعنف أبا نواس وله فيه عدة مقطعات وياه عنى ابو نواس بقوله :  
فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة      حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء  
لا تحظر العفو إن كنت امراً حرجاً      فان حذر كره بالـدين ازرأ  
وقال صاحب روضات الجنات : الاديب الكامل المتكلم العلام ابو إسحاق ابراهيم بن سيار البصرى المعروف بالنظام صاحب المعرفة بالكلام هو الامام المتكلم الرئيس المعتزلى المشهور استاد الجاحظ المعتزلى ومن المنسوب إليه القول بالطرفة فى تركيب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى ومنع امكان وقوع اجماع الطائفة على امر عادة فضلا عن حجيتها تبعا لبعض الخوارج وذكر بعض العلماء انه طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة .

وقال المحدث القمى : فى سفينة البحار : النظام كشدّاد هو ابو إسحاق ابراهيم بن سيار بن هانى البصرى ابن اخت ابي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة وكان النظام استاد الجاحظ واحمد بن الخالط قالت المعتزلة انما سمي بذلك لحسن كلامه نظما ونثرا وقال غيرهم انما سمي بذلك لانه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة ويبيعها ذكر ترجمته الصفدى فى كتاب الوافى بالوفيات ونقلها منه صاحب العباقت وذكر عنه انه قال نصّ النبي ٩ على ان الامام عليّ وعينه وعرفت الصحابة ذلك ولكنه كتبه عمر لاجل ابي بكر رضى الله عنهما وقال ان ع ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وقال الاجماع ليس بحجة فى الشرع وكذلك القياس ليس بحجة وانما الحجة قول الامام المعصوم ٧ الخ.

اقول : ان النظام هذا كان فى زمن هارون الرشيد العباسى وهو غير النظام النيسابورى حسين بن محمد بن الحسين العارف المفسر صاحب التفسير الكبير المعروف بتفسير النيسابورى الذي كان فى المائة التاسعة. قوله : ويراد بهما الانسان والفرس . فالحدود حقيقة هو الانسان والفرس وان عبر عنهما بلفظ واحد هو الحيوان ، والاولى ان يمثل بان الحيوان اما ناطق واما غير ناطق.

#### المسألة الرابعة

( فى ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان )

قول الشارح : بقياس اللون على الكون . يعنى ان الاشعري قاس وقال كما لا يجوز خلو الجسم عن الكون اى الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق لا يجوز خلوها عن اللون فالمقيس اللون ، والمقيس عليه الكون ، والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منهما والجامع بينهما الذي هو علة الحكم عرضية كل من الكون واللون ، فرد عليه أولا بان القياس لا يفيد اليقين فلا يليق بالمباحث العقلية ، وثانيا بان هذا القياس خال عن الجامع اذ الكون هو مقولة الاين

واللون من مقولة الكيف ومطلق العرضية لا يصلح للعلية والجامعية لانه امر انتزاعى لا يثبت حكما واقعيا هو اتصاف الجسم بكل منهما ، وثالثا بان الفرق حاصل بين المقيس والمقيس عليه فان الكون معلول لنفس الحقيقة الجسمية فلا يعقل خلو متحيز عنه بخلاف اللون فانه معلول لعوارض اخر كالتكاثف وغيره ربما لا توجد في الجسم ،

**قوله : وبما قبل الاتصاف على ما بعده .** يعنى انه قاس أيضا وقال كما لا يجوز خلو الجسم بعد اتصافه بلون معين عن اللون فلو زال عنه لونه عرض له لون مكانه لا يجوز خلوه عنه قبل الاتصاف به ، فالمقيس الجسم قبل الاتصاف باللون ، والمقيس عليه الجسم بعد الاتصاف به ، والحكم وجوب اتصاف الجسم باللون ، والجامع الذي هو علة الحكم هو الجسمية المطلقة ، فرد عليه أولا بما رد عليه أولا في القياس السابق ، وثانيا ان مطلق الجسمية لم يثبت عليته لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلون معين حتى يجرى في المقيس بل الثابت خلافه ، وثالثا ان الحكم وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون في المقيس عليه وهو الجسم بعد الاتصاف باللون ممنوع اذ يمكن عروض التخلخل في الجسم الملون فيزول لونه ، ورابعا بان الفرق على تقدير تسليم الحكم في المقيس عليه بينه وبين المقيس حاصل وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف في المقيس عليه لان الخلو عن اللون المعين متوقف على طريان الضد فلو طرأ فالجسم متصف بالطارى ولو لم يطرأ فهو متصف بذلك اللون المعين بخلاف قبل الاتصاف فان الخلو لا يتوقف على طريان الضد اذ الخلو حاصل من دون الطريان .

**اقول :** وخامسا بان هذا القائل كان مجنوننا لان قياسه مشتمل على التناقض الصريح اذ كيف يعقل وجوب اتصاف الجسم باللون وامتناع خلوه عنه قبل الاتصاف به ، وسادسا بان هذا القائل اجرى قياسه في الالوان فلا بد ان يتكلم في الطعوم والروائح والاضواء .

## المسألة السادسة

( في ان الاجسام حادثة )

قول الشارح : وعليها مبنى القواعد الاسلامية . من اثبات الصانع المختار والمعجزات التي وقعت في السماويات وتطبيق ما هو ظاهر الكتاب من فناء السماوات يوم القيامة على القاعدة العقلية وغير ذلك.  
قول المصنف : على ما مر . في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول وهي مسألة ابطال التسلسل.

قوله : ويوصف كل حادث الخ . هذا ليس الا الوجه الثالث الذي ذكره في تلك المسألة اي مسألة ابطال التسلسل.

قوله : والضرورة قضت الخ . هذه كبرى القياس الذي قرره الشارح العلامة وما قبلها من كلام المصنف صغراه مع حجتها.

قول الشارح : وهو محال لتخلف الاثر عنه . اي انتهاء الحادث الى المؤثر التام القديم محال لتخلف الاثر عنه فلا بد ان يكون المنتهى الى القديم التام قديما وهو المطلوب.

قوله : ان العالم محدث لما تقدم . في صدر المسألة والعالم عند المصنف واضرابه هو الاجسام والاعراض الحالة فيها والنفوس الحادثة المتعلقة بها واما الهيولى فثبت عنده عدمها واما العقل فلم يثبت عنده وجوده.  
قوله : بين نفى الامكان والامكان المنفى . قد سبق معنى هذا الكلام في المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول.

قوله : وقد سلف تحقيقه . في المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول وفي المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الثاني.

قوله : والجواب ما تقدم . في المسألة الرابعة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول.

## الفصل الرابع

( فى الجواهر المجردة )

### المسألة الاولى

( فى العقول المجردة الكلية )

قول الشارح : باعتبار كثرة جهاته . قد سبق ذكر هذه الجهات فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول.

قوله : فان المختار تتعدد آثاره وفعالته . لان المختار هو ما يفعل بالقصد والإرادة الزائدة على ذاته فهى اما متعددة بنفسها او يتعدد تعلقها فأيا ما كانت فآثاره متعددة.

قوله : وسيأتى الدليل على انه مختار . فى المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث

قوله : ثم نقول لا نسلم الخ . من هنا اعتراضات من الشارح ليست فى المتن .

قوله : بل الايون عنه معدومة . اى الامكنة التى هى غير امكنة الافلاك .

قوله : خروج الاوضاع كمال مفقود له . فيكون مطلوبه كمالا محسوسا لا امرا معقولا

قوله : وحدوث الاستكمال . ليكون المستكمل أيضا حادثا .

قوله : وقد بينا وجوب انقطاعه . فى صدر المسألة .

قوله : ولكن الخلاء ممتنع لذاته . فيكون انتفائه واجبا لا ممكنا

قوله : لا نسلم كون الامتناع ذاتيا . بل امتناعه بسبب وجود الجسم كما اشرنا إليه فى المسألة العاشرة من

الفصل الاول .

## المسألة الثانية

( فى النفس الناطقة )

**قول المصنف : كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة .** هذا التعريف شامل للنفوس الحيوانية والناطقة ، وقوله : كمال شامل لكل كمال مجردا او ماديا أولا او ثانيا ، وكمال كل شيء هو ما يكون به ذلك الشيء بالفعل وهو اما ان يتحصل به نوعه وحقيقته وهو الكمال الاول ، والكمال الثانى هو ما يتوقف على الاول من الصفات والقوى ، وبقيد الألى خرج صور البسائط وصور المعدنيات وصور المركبات الناقصة فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انه لا يصدر عنها افعال بالآلات ، وبقيد ذى حياة خرجت النفس النباتية ، والمراد به كون الجسم الطبيعى الألى بحيث يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ، وكثير منهم اخذوا هذا التعريف للنفوس الثلاث وذكروا لدخول النفس النباتية توجيهها كالشارح القوشجى ، هذا ما عليه المتقدمون ، واما المتأخرون فاسقطوا قيد ذى حياة بالقوة وفسروا الآلات بالقوى ليعم التعريف جميع النفوس ، راجع شرح المنظومة ، وقوله : بالقوة متعلق بالصدر المقدر اى ذى حياة يصدر عنه الفعل بالقوة اى لا دائما بل قد يصدر وقد لا يصدر ، وهذا القيد لخروج النفس الفلكية اذ صدور الفعل عنه دائمى مستمر ، والاحتياج الى هذا القيد لخروج النفس الفلكية انما هو على القول بان كل فلك تعلقت به نفس واحدة والافلاك الجزئية آلات لافعالها ، واما على القول بان كل فلك كلى او جزئى بل كل جسم سماوى تعلقت به نفس فلا حاجة الى هذا القيد اذ هى خرجت بقيد الألى ، والمصنف اورد هذا التعريف العام ثم شرع فى احكام النفس الناطقة لانها اهم فى المقصد الإلهى ولان النفس الناطقة واجدة لما غيرها من القوى والافعال وستذكر فى آخر الفصل ، ولذلك خصص الشارح أيضا التعريف بالنفس الناطقة.

**تنبيه :** قال بعض الاكابر : الاولى ان يقرأ آلى فى التعريف بالرفع ليكون نعنا لكمال لا بالجر ليكون نعنا لجسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اولى من نسبتها



الى القابل.

تنبه آخر : قد يقال الجسم الطبيعي ويراد به ما يقابل الجسم التعليمي وقد يقال ويراد به ما يقابل الجسم الصناعي الذي يصنع بقدرتنا كالكرسی والباب والفرش والبيت والكوز وغيرها فان كمال الجسم الصناعي ليس نفسا بل ولا جوهرًا ، والمأخوذ في التعريف ما يقابل الصناعي .  
قول الشارح : واذا اخذ بمعنى الجنس . المراد بالجنس والفصل هنا الحقيقيان اللذان هما منشئان لانتزاع الجنس والفصل المنطقيين .

### المسألة الثالثة

( فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج )

قول المصنف : وهى مغايرة لما هى شرط فيه لاستحالة الدور . يعنى لو كانت النفس هى المزاج كما حكى عن جالينوس لزم توقف الشيء على نفسه اذ النفس اما شرط للمزاج او مشروط بالمزاج فلو كانا شيئًا واحدا لزم توقف الشيء على نفسه الذي يعبر عنه بالدور النفسى اى الدور فى نفس الشيء وهو محال لاستلزامه كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما فى وقت واحد  
واما ان المزاج شرط او مشروط فشرط بالقياس الى النفس التى تحل فى المركب الذي هذا المزاج حصل من تفاعل اجزائه ومشروط بالقياس الى التى توجب تفاعل الاجزاء كنفس الوالدين للحيوان والنواة وما شابهها للنبات ، وبهذا انحل ما نظر فيه الشارح العلامة رحمه الله تعالى .  
قول الشارح : ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال الخ . يعنى ان احساس الامور الجزئية انما هو بواسطة انفعال المزاج ومثل باللمس لانه اظهر فى ذلك فان الانسان اذا قارن جلده جسما باردا او حارا مثلا فلا محالة يتأثر العضو وينفعل من البرودة او الحرارة وهذا التأثير ليس الا بطلان كيفية العضو التى هى مزاجه وحصول كيفية اخرى من ذلك الجسم وحيثئذ فالادراك حاصل بالضرورة و

مزاج العضو باطل لما قلنا فاذا كان الادراك حاصلًا فالمدرك حاصل أيضًا بالبديهة والمدرك هو النفس ليس غير لان الهيولى والجسمية المطلقة واجزاء العناصر ليس لها شأن الادراك ولا الكيفية العارضة لان المدرك منفعل والشيء لا ينفعل عن نفسه والمزاج قد بطل فالمدرك ليس الا النفس فهو غير المزاج اذ هو موجود حين عروض الكيفية العارضة والمزاج معدوم والموجود غير المعدوم.

اقول : ولقائل ان يقول : ان مزاج العضو لا يبطل بالكلية بل ينكسر ويستحيل من حد الى حد ثم يرجع الى حده الاول اذ بطلانه كذلك يوجب صيرورة العضو فالجا.

## المسألة الخامسة

### ( في تجرد النفس )

قول الشارح : كبنى نوبخت . قال الشيخ الجليل البحاثة محمد على التبريزي المشتهر بالمدرس في ربحانة الادب ما هذا مضمونه : نوبخت كان رجلا مجوسيا في زمن المنصور الدوانيقي وكان عالما بعلوم الاوائل لا سيما علم النجوم وكان متمهرا فائقا على اقرانه فيه ، اسلم في زمن المنصور واما تشييعه فغير معلوم ، ولكن ذريته المذكورون في كتب التراجم بآل نوبخت او بنى نوبخت او النوبختيين كانوا شيعيين علماء ولهم تأليف قيمة في الكلام وغيره والاحتجاجات مع المخالفين ، والنوبختيون يزعمون ان نسبهم ينتهي الى الشجاع المشهور الفارسي كيو بن كودرز ، والنوبختي في كتب الرجال لقب حسن بن محمد وحسن بن موسى وغيرهما ، ثم ذكر ان نوبخت المذكور كان مجوسا في سجن الاهواز قبل اسلامه ووقعت له قصة مع المنصور الدوانيقي كأنها صارت سببا لخلاصه من السجن واسلامه ، ثم ذكر احوال عدة من بنى نوبخت.

وقال ابن النديم في الفهرست : الحسن بن موسى النوبختي وهو ابو محمد الحسن ابن موسى بن اخت ابي سهل بن نوبخت متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل ابي عثمان الدمشقي وإسحاق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة



تدّعيه والشيعة تدّعيه ولكنه الى حيز الشيعة ما هو لان آل نوبخت معروفون بولاية على وولده : في الظاهر فلذلك ذكرناه في هذا الموضوع وكان جماعة للكتب قد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتآليف في الكلام والفلسفة وغيرهما وله من الكتب كتاب الآراء والديانات ولم يتمه ، كتاب الرد على اصحاب التناسخ ، كتاب التوحيد وحدث العلل ، كتاب نقض كتاب ابي عيسى في الغريب المشرقي ، كتاب اختصار الكون والفساد لارسطاليس ، كتاب الاحتجاج لعمر بن عباد ونصرة مذهبه ، كتاب الامامة ولم يتمه .

**قوله : والمفيد .** قال صاحب روضات الجنات : الشيخ المتقدم الوحيد والحبر المتبحر الفريد ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربي العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد كان من اجل مشايخ الشيعة ورئيسهم واستادهم وكل من تأخر عنه استفاد منه وفضله اشهر من ان يوصف في الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم انتهت رئاسة الامامية إليه في وقته وكان حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب له قريب من مائتي مصنف كبار وصغار كما عن خلاصة العلامة مأخوذة عن رجال النجاشي الذي هو من جملة رجال مجلسه البهي ومن الاصل المذكور أيضا بعد تعداد احد وثلاثين رجلا من آباءه الكبراء الصدور وايصال سلسلة نسبه المزبور الى اول من تكلم بالعربية وهو يعرب بن قحطان المشهور وصفه ثم نقل عن الاصل المذكور كتبه ومصنفاته الى ان قال مات ؛ ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة وصلى عليه سيدنا المرتضى ؛ بميدان الاشنان وضاق على الناس مع كبره ودفن في داره سنين ثم نقل الى مقابر قريش بالقرب من جانب رجلى سيدنا وإمامنا ابي جعفر الجواد ٧ الى جانب قبر شيخنا الصدوق ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، ثم ذكر سائر اوصافه واحواله رضوان الله عليه بطوله ، ولا حاجة الى ذكره لانه ؛ اشهر عند اهل العلم من ان يذكر .

**قوله : والغزالي .** قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو حامد محمد بن محمد

بن محمد احمد الغزالي الملقب حجة الاسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عمره مثله اشتغل في مبدأ امره بطوس على احمد الراذكاني ثم قدم نيسابور واختلف الى دروس امام الحرمين ابي المعالي الجويني وجدّ في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة وصار من الاعيان المشار إليهم في زمن استاذة وصنف في ذلك الوقت وكان استاذة يتبجح به ولم يزل ملازما له الى ان توفي الجويني في التاريخ المذكور في ترجمته فخرج من نيسابور الى العسكر ولقى الوزير نظام الملك فآكرمه ، الى ان قال : وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون ، وعد كتبه نحو سبعة عشر كتابا ، الى ان قال : ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية فاجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة اهل القلوب والعودة للتدريس الى ان انتقل الى ربه وكانت ولادته سنة خمسين وأربعمائة وقيل سنة احدى وخمسين وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطايران رحمه الله تعالى ودفن بظاهر الطايران وهي قسبة طوس.

اقول : ذكر المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله تعالى في مقدمة كتاب المحجة البيضاء ان الغزالي هذا استبصر في اواخر عمره وتاب ورجع الى المذهب الحق.

وذكر ابن خلكان في ترجمة اخيه ابي الفتح احمد بن محمد الغزالي : الطوسي بضم الطاء المهملة وسكون الواو وبالسين المهملة نسبة الى طوس وهي ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين تسمى احدهما طايران بفتح الطاء المهملة وبعد الألف باء موحدة ثم راء مفتوحة وبعد الألف الثانية نون والاخرى نوقان بفتح النون وسكون الواو وفتح القاف وبعد الألف نون ولهما ما يزيد على الف قرية والغزالي بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاء المعجمة وبعد الألف لام هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوارزم وجرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى والى العطار

العطارى وقيل ان الزاء مخففة نسبة الى غزالة وهى قرية من قرى طوس وهو خلاف المشهور ولكن هكذا قاله السمعاني فى كتاب الانساب والله اعلم.  
قوله : مجردة عن المواد . لانها كلييات .

قوله : هاهنا معلومات غير منقسمة . يعنى بحسب المقدار وان كانت بتحليل العقل منقسمة الى الجنس والفصل .

قوله : فان واجب الوجود غير منقسم . اى مفهومه لان حقيقته غير معلومة .

قوله : لانا قد بينا . فى المسألة السادسة من الفصل الاول .

قوله : واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس . حاصلها قياس من الشكل الثانى هو ان النفس الناطقة غير منقسمة للمقدمات الثلاث ولا شىء من الماديات بغير منقسم للمقدمة الرابعة فالنفس الناطقة ليست بمادية فهى مجردة لعدم الواسطة .

قوله : وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عدا المساواة الخ . يعنى نمنع اذا كان كل جزء من العلم علما وكان علما بكل ذلك المعلوم ان يكون مساويا لكل العلم الا فى تعلقه بكل المعلوم كما ان كل العلم متعلق بكل المعلوم ، واما فى ما عدا التعلق فنمنع لزوم مساواة جزء العلم لكليه ومساواة جزء الشىء لكليه فى التعلق بشىء ليست بباطلة .

والجواب ان هذا المنع متوجه على القول بان حقيقة العلم هى نفس الاضافة ، واما على القول بانه حقيقة ذات الاضافة فمساواته له فى الاضافة والتعلق تستلزم مساواته له فى المقدار الذى هو مفروض على تقدير الانقسام ، والمساواة فى المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

قوله : لانها تقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية . وتقوى على تعقل الكليات والتصديق بالواقعات أيضا والموجود الحال فى المادة لا يقع منه هذه التعقلات والتصديقات بالبدئية ، على ان التعقل فى بدء الامر قبول ثم يتبعه افعال من النفس هى احاطة النفس بالافراد غير المتناهية المندرجة تحت الكلى المعقول

اجمالاً وتركيب المعقولات وتحليلها ، مع ان بعض النفوس البشرية الكاملة تقوى على امور لا تكون من شأن الماديات قطعاً ، فلا وجه لنظر الشارح العلامة.

قوله : وقد بينا ان القوة الخ . فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : وقبول ما لا يتناهى فى الجسمانيات ممكن . كهيولى الاجسام فان لها قبولاً لا يقف على حد فتأمل .

قوله : لو حلت جسماً . حتى تكون جسمانية .

قوله : ما يعقل محلاً . اى ما يفرض انه محل للنفس بفرض العقل .

### المسألة السادسة

( فى ان النفس البشرية متحدة فى النوع )

قول المصنف : ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها . اعلم ان التعريف التفصيلى للنفس الانسانية هو كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حياة يصدر عنه التغذية والتنمية والتوليد والاحساس والحركة الارادية والتعقل وما يتبعه من الفكر والنظر والتصديق واستنباط الآراء ، وهذا الحد انما هو حد للنفس بما هى نفس اعنى بما هى متعلقة بالبدن ومدبرة له ومستعملة للقوى والاعضاء لصدور تلك الافعال فالنفس اسم لذلك الجوهر المجرد من حيث هذا التعلق والاضافة اذ من المعلوم انما كمال للجسم الطبيعى لتعلقها به لا من حيث جوهرها فى ذاتها ، وهذا هو السر فى عدم مبحث النفس من مباحث الطبيعيات ، ولا شبهة فى ان هذا الحد منطبق على كل فرد من النفوس البشرية مأخوذاً مع هذا التعلق والاضافة من دون لحوق قيد آخر به ، فمعنى دخول النفوس البشرية تحت حد واحد انه لو سئل بما هو عن كل فرد منها باعتبار هذا التعلق لكان الجواب ذلك الحد المذكور من دون زيادة ونقصان ، ولا احتمال لان يكون للنفس من هذه الحثية شىء آخر لم يذكر فى الحد ، كما ان للطائر مثلاً حداً واحداً نوعياً ينطبق على كل فرد من حيث هو طائر وهو

الحيوان السائر في الجوّ بالجنح وهذا لا ينافي اختلاف ما صدق عليه هذا الحد في الحقيقة ولا يستلزمه كان او لم يكن ، فما اورده الشارح العلامة غير وارد اصلا.

**قول الشارح : والزمناء الدور الخ .** هذا الزام بما ليس بلازم لان استفادة وحدتها في الماهية ليس من الدخول في الحد الواحد بل بتحليل العقل كل فرد فرد وتمييز ذاتياته عن عرضياته والحكم بان كل ماله هذه الذاتيات من دون نقصان وزيادة فهو فرد لمفهوم المحدود فيكون الحد راجعا الى المفهوم باعتبار افراده في نفس الامر .

**قوله : والاقرب في الجواب الخ .** اقول : ان الجوابين في المال واحد والاول ادق فتأمل .

### المسألة السابعة

( في ان النفوس البشرية حادثة )

**قول الشارح : اختلف الناس في ذلك الخ .** قال الحكيم السبزواري : في حاشيته على الاسفار في الفصل الثاني من الباب السابع من سفر النفس : وجه الضبط في استيفاء الاقوال في الحدوث والقدم المنفس انه اما ان يقال بحدوث النفس او بقدمها والقائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذّرّ والعهد والميثاق واما ان يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول اكثر الحكماء والمتكلمين واما ان يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه وهو قول المصنف ١ والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الاله كما نقل الشيخ في الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك واما ان يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي فاما ان يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية واما ان يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني اما ان يقول بقدمها بما هي نفوس جزئية واما ان يقول بقدمها بما هي عقل كلي وهذا الاخر هو قول الفيلسوف الاعظم افلاطون الإلهي

قوله : **وتقرير هذه الحجة ان النفوس الخ .** هذه الحجة تنفى ما عدا القول بحدوث النفس مع حدوث البدن والقول بحدوثها بحدوثه الذي هو مذهب صاحب الاسفار.

قوله : **لزم اتصاف كل واحد بالضدين .** الاولى ان يقال : لزم اتصاف الواحد بالضدين لان المتصف بالمتضادين هو النفس الواحدة فيهما بل في جميع افراد الانسان ، والحاصل ان النفس الانسانية لو كانت واحدة في جميع الافراد لزم ان تتصف في زمان واحد بالعلم ومقابله والإرادة ومقابلها والجن ومقابله والسخاوة ومقابلها والرحم ومقابله والعداوة ومقابلها وهكذا اذ نرى بالحس والوجدان ان افراد الانسان متصفون بهذه المتضادات بعضهم ببعضها في زمان واحد والتالى باطل بالضرورة

قوله : **والاول باطل أيضا لانها لو تكثرت الخ .** توضيحه ان النفس الانسانية المتكثرة فيما لا يزال اما ان كانت متكثرة في الازل وهذا خلاف المفروض لان المفروض انها واحدة في الازل واما ان تكثرت بعد ان كانت واحدة في الازل وهذا محال اذ لا يمكن الا بان يبطل وينعدم النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخرى كثيرة وهذا محال لما عرفت في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول من ان القديم لا يجوز عليه العدم ، مع ان هذا قول بحدوث هذه النفوس التي يكون النزاع فيها.

ان قلت : ان تكثر الواحد لا يستلزم انعدامه كما في الحقيقة النوعية المتكثرة بالافراد وكما في المادة المتكثرة بالصور ، قلت ان الواحد ان كان له وجود لنفسه وبالاصالة في الخارج ينعدم بزوال وحدته لان الوحدة الحقيقية تلازم الوجود الحقيقي بل هو عينها ، وما مثلت به من الحقيقة النوعية والمادة لا وجود له بالاصالة ولنفسه في الخارج.

قوله : **اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام .** اى قبل انقسام النفس الواحدة ، ومعنى الكلام ان كون الكثرة موجودة للنفس حين كونها واحدة.

قوله : **حدثنا بعد الانقسام .** اى حدثت الكثرة بعد ان انقسمت النفس

قوله : واظن ان قوله ; وإلا لزم اجتماع الضدين الخ . حاصل الكلام ان الفرض الاول اى بقاء النفس الواحدة فيما لا يزال بوحدتها يستلزم اجتماع المتضادات فى الشيء الواحد ، والفرض الثانى اى كون الكثرة الموجودة الآن موجودة للنفس فى الازل اجتماع للضدين اذ المفروض انها فى الازل واحدة ، والفرض الثالث اى زوال النفس الازلية اجتماع للنقيضين اذ يلزم ان يكون الازلى الذى لا يجوز عدمه معدوما ، والتعبير بالضدين فى هذا الفرض تسامح.

قوله : لان القول بالوحدة الخ . اشارة الى الفرض الاول.

قوله : والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها الخ . اى مع حصول الكثرة قبل انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثانى.

اعلم ان انقسام الواحد الى الكثير انما يكون اذا كان للواحد مادة او موضوع والنفس الازلية لا مادة له ولا موضوع لانها ليست بعرض ولا مادة للنفس الا البدن والبدن حادث لانه من المركبات العنصرية وهى حادثة بالاتفاق والبرهان فلا يكون البدن مادة للنفس الازلية ، فاطلاق الانقسام على تكثر النفس الواحدة كما وقع فى كلام الشارح خطأ ، والحق فى التقرير ما قررنا.

قوله : والقول بالكثرة مع تجددها الخ . اى تجدد الكثرة بعد انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثالث.

قوله : واما الثالث فلان اختلاف العوارض الخ . حاصل الكلام ان النفوس الازلية الواحدة بالنوع المتكثرة بالشخص لا تكون متكثرة الا بالابدان المتكثرة لان اختلاف العوارض الذى هو سبب لتكثر الافراد لا يمكن الا بالموضوع وموضوع العوارض المختلفة للنفس البشرية انما هو البدن ووجود البدن فى الازل ممتنع لانه من المركبات العنصرية التى يحتاج وجودها الى الحركة والزمان وما يوجد فى الزمان فهو حادث.

قوله : لان نسبة العارض الى المثلين واحدة . اى نسبة كل عارض الى

فردين من النفس واحدة فلا ترجيح لان يوجد فى احدهما دون الاخر من دون مرجح والمرجح ليس الا المادة وهى البدن.

**قوله : لاستحالة الانطباع عليها .** اى يستحيل ان ينطبع النفس فى المادة كانطباع اللون فى الموضوع وانطباع الصورة المائية مثلا فى الجسم لان ذلك ينافى تجردها الذى اثبت فى المسألة الخامسة.  
**قوله : وإلا لزم التناسخ .** اى ولو كان قبل البدن الذى تعلقت به نفس بدن كانت تلك النفس متعلقة به وهكذا الى الازل لزم التناسخ وهو محال لما يأتى قريبا.

### المسألة الثامنة

( فى ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس )

**قول المصنف :** وهى مع البدن على التساوى - اى لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد ، اما الاول فهو امر وجدانى ضرورى فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، وتعدد الشئون والقوى غير تعدد النفس ، واما الثانى فان تعلق نفس واحدة ببدنين او اكثر على وجهين : اما على الاجتماع بان تدبر تلك النفس الواحدة فى بدنين معا وهذا باطل أيضا ضرورة ، وذكر لزوم كون معلوم احدهما معلوما للآخر ولزوم كون كليهما سخيين او بخيلين او شجاعين او جبانيين مثلا وكذا باقى الصفات مع ان الامر ليس كذلك او اجتماع المتضادات فى الشيء الواحد لو كان احدهما سخيا والآخر بخيلا او احدهما شجاعا والآخر جبانا وهكذا تنبيه عليه ، واما على التعاقب بان تدبر تلك النفس الواحدة بدنا ثم تتركه وتحل بدنا آخر وتشتغل بتدبيره ثم تتركه وتحل بدنا آخر وهكذا وهذا هو التناسخ ، وسيأتى ذكره قريبا ، الا انه كان ينبغى ذكر هذا القسم والاستدلال على بطلانه أيضا هنا لان كلام المصنف : وهى مع البدن على التساوى شامل لهذا القسم أيضا ، ولذا احال المصنف بوجه بطلان التناسخ على هذا الموضع بقوله : وإلا بطل ما اصلناه من التعادل.



## المسألة التاسعة

( فى ان النفس لا تفنى بفناء البدن ولا بعده ابدا )

قول المصنف : ولا تفنى بفنائه - ان كثيرا من القوم جعلوا الكلام فى موضعين : الاول انها لا تفنى بفناء البدن والثانى انها لا تفنى مطلقا ، والكلام فى الموضوع الثانى يعنى عن الكلام فى الموضوع الاول فلذا اتى الشارح بدليلين على انها لا تفنى مطلقا.

قول الشارح : اما الاوائل فقد اختلفوا أيضا . هذا الاختلاف على المبنى فان من الاوائل من قال بمغايرة النفس للبدن فهو على انها لا تفنى ، ومنهم من قال انها هو او امر حال فيه فهو لا محالة على انها تفنى بفناء البدن بل لا معنى لفناء النفس عنده الا فناء البدن .

قوله : اما اصحابنا . يعنى المتكلمين فى قبال الفلاسفة ، وقد نقل الاجماع من المتكلمين على بقاء النفس بعد البدن .

قوله : على ما يأتى . فى المسألة الرابعة من المقصد السادس إن شاء الله تعالى .

قوله : لما ثبت من امتناع الخ . فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

اعلم ان على هذا المطلب شواهد من الآيات والاحبار : كقوله تعالى : ( يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ) ، وقوله تعالى : ( اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ) ، وقوله تعالى : ( وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ ) ، وغيرها على كثرتها

وكقول النبي ٦ : خلقتم للبقاء لا للفناء ، وقوله : خلقتم للابد وانما تنقلون من دار الى دار ، وقوله : الارض لا تأكل محل الايمان ، وامثال هذه الاخبار التى تدل مطابقة او التزاما على بقاء النفوس البشرية كثيرة بحيث تجاوزت عن حد التواتر ويحصل اليقين للمسلم الناظر فيها قطعا .

قوله : فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان الخ . هذا بيان لكبرى قياس هو ان النفس مجردة لما مر في المسألة الخامسة وكل مجرد يمتنع عليه العدم ، وتوضيح ذلك يستدعى رسم امور :

الاول انك قد علمت الفرق بين الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى وانه غير الاستعداد فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول

الثانى ان فساد الموجود امر متجدد حادث فى الزمان وكل متجدد حادث كذلك كونا كان او فسادا مسبوقة بحامل استعداد لذلك الكون او الفساد ، اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان المتجدد لو لم يكن مسبوقة بحامل استعداد ولم يكن امكانه مقيدا به لما كان متجددا بل كان دائما اذ لا وجه لتجدد الممكن الا تقيد امكانه بشيء سابق عليه .

الثالث لو عرض الفساد على المجرد لكان فسادا فله حامل استعداد وحامل استعداد الفساد اما ذاته واما غيره ، الاول محال لان حامل استعداد الشيء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا فالشيء لو كان هو بنفسه حامل فسادا لما بقى حين عروض الفساد عليه فلا يكون حامل فسادا فبقى ان يكون غيره ، فذلك الغير اما امر اجنبى عنه واما تابع من توابعه فعلا او لازما او عارضا واما فاعل له واما موضوع له واما مادة له لا طريق الا الى الاخير فيكون للمجرد لو عرض عليه الفساد مادة وكل ما له مادة فهو مادى فلزم ان يكون المجرد ماديا مركبا وهذا خلف

قوله : لان القابل يجب وجوده مع المقبول . سواء كان المقبول كون شيء او فسادا ، وهذا اشارة الى ما قلنا من ان حامل استعداد الشيء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لما كان قابلا لكون ذلك الشيء او فسادا مع انه قابل له

قوله : ولا يمكن وجود النفس مع العدم . اى مع عروض العدم والفساد عليها فلا تكون حاملة استعداد فسادا كما بينا .

**قوله : على ان تلك المادة الخ .** توضيحه ان النفس لو كانت لها مادة فاما ان يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة أولاً ، الاول يستلزم المطلوب اذ نقول ان النفس هي تلك المادة اذ لا نعى بالنفس الا جوهرًا مجردا يستحيل عليه الفساد ويكون محلا للصور المجردة ، والثاني يستلزم ان تكون لتلك المادة مادة اخرى فننقل الكلام الى تلك المادة الاخرى فاما ان يستحيل عليها الفساد أو لا وهكذا فاما ان ينقطع الكلام الى مادة يستحيل عليها الفساد او لا ينقطع فان انقطع فتلك المادة هي النفس فان لم ينقطع لزم التسلسل اى وجود مواد غير متناهية.

**قوله : لانها مبنية على ثبوت الامكان الخ .** هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور في هذه الحجة هو استعداد الفساد والاستعداد سواء كان للفساد او الكون امر موجود حال في المادة او الموضوع كما مر بيانه في المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول واشير إليه آنفا ، نعم لو استشكل بان مبنى هذه الحجة ان كل حادث مسبوق بالمادة وقد مر ابطال ذلك من المصنف في المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول لكان له وجه.

**قوله : لكن ذلك ينتقض الخ .** هذا النقص غير وارد على مبنى الحكماء لانهم قائلون بان الجواهر البسيطة المجردة يتمتع عليها الفساد والعدم ، فلذلك قلت كما اشار إليه صاحب الاسفار ان هذه الحجة لا تختص بالنفس بل تعم كل جوهر بسيط مجرد.

**قوله : لكن لم لا يجوز القول بكون النفس .** هذا الاشكال اورده الفخر الرازى في شرحه على الاشارات للشيخ ابن سينا في اوائل النمط السابع عند قول الشيخ : ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ ، واجاب المصنف عنه في شرحه على الاشارات بان النفس لو كانت لها هيولى وصورة فهيولاها اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له ، والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر ( من ان كل مجرد عاقل فان المراد بالقائم بانفراده هو ما لا يجل في الموضوع

او المادة وهو المجرد ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي في آخر المسألة الثانية والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس ) وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف ، وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم ( اى عدم كون النفس ذات فعل بانفرادها ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي عن قريب في المسألة الحادية عشرة ) وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها من الصور وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب .

وحاصل الجواب ان هيولى النفس بعد ان ثبت انها ليست بذات وضع وليست وحدها نفسا اما ان تقوم بالبدن او تقوم بالصور الحالة فيها والاول باطل لما مر والثاني يثبت المطلوب اذ مطلوبنا في هذا المقام ان النفس لا تفنى بفناء البدن سواء كانت لها هيولى وصوره أم لم تكونا لها بل كانت هي بسيطة فان كونها مركبة منهما لا يضر بمطلوبنا هنا اذ على فرض ثبوت الهيولى والصوره لها ليستا هما من سنخ الهيولى والصوره الجسمائيتين ثم قال المصنف بعد هذا الجواب : ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية.

قوله : ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث الخ . هذا الايراد أيضا للفخر الرازي في شرح الاشارات ، وتوضيح الايراد على ما ذكر المصنف في شرح الاشارات ان الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغنى امكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن فليكن البدن أيضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط

واجاب عنه بما حاصله ان الشيء كما لا يكون محلا لامكان حدوث ذاته ولا امكان فساد ذاته لا يكون محلا لامكان حدوث ما هو مباين القوام له ولا محلا لامكان فساده وهذا ظاهر بديهى اذ لو جاز ان يكون الشيء محلا لمباينه فى القوام لكان كل شيء محلا لكل شيء وهو باطل بالضرورة ، بل الشيء انما يكون محلا لامكان حدوث ما هو متعلق القوام به ومحلا لامكان فساده كالأعراض الحالة فى الموضوعات والصور الحالة فى المواد فان البياض مثلا يتقوم بالجسم والصوره المائية مثلا تتقوم بالمادة الجسمية بحيث اذا فسد الجسم فسد البياض والصوره المائية وان كان تحصل الجسم نوعا مخصوصا اى الابيض او الماء انما هو بالبياض والصوره المائية.

والنفس البشرية ليست متعلقة القوام بالبدن فلا يكون البدن محلا لامكان حدوثها ولا لامكان فسادها. بيان ذلك ان البدن فى تكامله فى الرحم يبلغ حدا يحصل له استعداد فيضان الصوره الانسانية التى يتقوم بها ويتحصل بها نوعا معيننا هو الانسان فالبدن يصير انسانا بحلول تلك الصوره فيه فهو محل لامكان حدوثها الا ان تلك الصوره لا تحدث الا بحدوث نفس مجردة مرتبطة بالبدن ارتباط التدبير والاستعمال اذ من المعلوم ان البدن انسان وله صوره انسانية ما دامت النفس مرتبطة به هذا النوع من الارتباط فالبدن محل لامكان حدوث الصوره الانسانية وحدث هذا الارتباط فهو محل لفسادها وفساده لا لفساد النفس المجردة من حيث هى جوهر مجرد ، وبعبارة اخرى ان البدن محل لامكان حدوث النفس من حيث هى مبدأ قريب لحدوث الصوره الانسانية لا من حيث هى جوهر مجرد وكذا محل لفسادها من حيث هى مبدأ له فاذا فسدت الصوره الانسانية بفساد البدن وزوال الارتباط لم يلزم فساد ذات المبدأ بل فساد وصف كونه مبدأ لان وجود الشيء يستدعى وجود مبدئه ولكن عدمه لا يستلزم عدمه.

واما كون البدن المستعد شرطا لحدوث النفس فهو حق الا انه ليس كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطا



في حدوثه.

ثم قال : فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلة بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدميا.

## المسألة الحادية عشرة

( في كيفية تعقل النفس وادراكها )

قول الشارح : اعلم ان التعقل الخ . الادراك ينقسم الى التعقل وهو ادراك الكليات والمجردات ، والى التوهم وهو ادراك المعاني الجزئية والمراد بالمعنى هو كل جزئى لم يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة ، والى الاحساس وهو ادراك الصور الجزئية باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الاجسام فى الخارج ، والى التخيل وهو ايراد المتخيلة الصور الجزئية فى الحس المشترك بعد ان وقعت فى الخزانة فالفرق بين الاحساس والتخيل ان الاول هو ارتسام الصور الجزئية فى الحس المشترك من الخارج بتوسط الحواس الخمس والتخيل هو ارتسامها فيه من داخل الدماغ والخزانة بايراد المتخيلة.

وفى الادراك اصطلاحان احدهما ما مر وهو اعم من الاخر الذى هو بمعنى الاحساس فقط . ويأتى بيانهما فى المسألة السادسة عشرة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس ، والشارح استعمله فى هذه المسألة وما بعدها بكلا المعنيين .

قوله : وقد ذهب جماعة الخ . هذا يوهم ان فى كون العقل مدركا للكليات بنفسه خلافا بين القدماء والمتأخرين وهذا يعارض ما نقل بعض الشارحين من انه لا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس .

قوله : وتدرك الامور الجزئية بواسطة الخ . ادراك النفس بواسطة القوى

الجسمانية يتصور على وجوه :

**الأول** ان يكون القوى كالألات الخارجية بحيث لم يكن لها سهم في التأثير بل المتأثر بانطباع الصور والمعاني الجزئية هو النفس كما تتأثر من الصور الكلية بنفسها ، كما ان الآلات الخارجية لا سهم لها في التأثير وانما هو من الفاعل ، وهذا باطل لما يأتي من امتياز المحل المنطبع فيه الصورة الجزئية المتميز احد جانبيها عن الاخر.

**الثاني** ان يكون الانطباع في القوى أولا ومنها في النفس ثانيا بان تكون النفس أيضا مدركة في طول القوى فيكون هنا ادراكا ومدركان كالقدر الذي يتأثر من النار المجاورة له أولا ثم يتأثر الماء الذي فيه بواسطته وهذا باطل أيضا لان الوجد ان يشهد بوحدة الادراك والمدرك.

**الثالث** ان يكون تأثر القوى عين تأثر النفس لاندكاك القوى وانطوائها من حيث الانية في النفس فان النفس في وحدتها عقل باعتبار التعقل ووهم باعتبار التوهم وخيال باعتبار التخيل وهكذا احساس وشهوة وغضب الى آخر شئونها فلذا يسند الانسان جميع افعاله وانفعالاته الى شيء واحد وشخص فارد هو المعبر عنه بلفظ انا ، وهذا هو المذهب الحق الذي عليه المحققون.

هذه احتمالات في كون القوى واسطة ، وقيل باستقلال كل قوة في ادراك ما هو مختص بها من دون مداخلة النفس كما انها في التعقل مستقلة من دون مداخلة القوى وهذا مذهب سخي لا نجد فينا حاكما بين المدركات المختلفة من الموهوم والمحسوس بانواعه والمتخيل وغيرها كما يحكم بان المحبة كائنة في هذا الانسان وان هذا الذي تخيلته قد ابصرته قبل عشر سنوات وغير ذلك والحاكم لا بد ان يحضره الطرفان حتى يحكم بينهما والحضور يستلزم ادراكهما.

وهاهنا احتمال آخر ذكره بعض وهو ان كلا من النفس والقوى في عرض الاخرى مدركة بالاستقلال وهذا باطل أيضا لما مر في الاحتمال الثاني.

**قوله : هي محال الادراكات .** يعني ان المدركات منطبعة في تلك القوى

التي تكون منطبعة في اجزاء الدماغ

قوله : وقد سلف تحقيق ذلك . في المسألة الخامسة عند بيان الوجه الخامس

قوله : ثم اختصاص كل واحدة منهما الخ . توضيحه انه ليس كل مختلفين بالوضع موجودا في الخارج كالعينين في وجه آدمي ، بل يمكن لنا ان نخترع بقوتنا المتخيلة شكلا لم ندركه اصلا كمرجع يكون في جانبيه مربعان اصغر منه كل منهما كالآخر في كل شيء الا في الوضع والمحل او عينين في وجه آدمي احدهما في جبهته والاخرى في ذقنه والتفاوت بين العينين ليس الا في الوضع والمحل وهذا الاختلاف في المحل ليس بحسب الخارج اذ المفروض انهما غير مدركتين وغير مأخوذتين من الخارج فتعين كون الاختلاف في الوضع والمحل بحسب اختلاف محل القوة الآخذة ، فلو كانت النفس بتجردها مدركة لهما لم يكن محل احدهما غير محل الاخرى ولم تنمايزا لانها مجردة لا يعقل فيها اختلاف وضع ومحل فتبين ان هاهنا قوى غير النفس مادية تدرك الجزئيات .

### المسألة الثانية عشرة

#### ( في القوى النباتية )

قول الشارح : سيأتي بيانه . عن قريب في آخر هذه المسألة .

قوله : اخص من الاولى . اى بحسب المتصف بهذه القوى لا من حيث صدق بعضها على بعض .

قوله : اما للجزئي وهو الاحساس . ان الاحساس قد يطلق على ما يقابل التعقل مطلقا كما هاهنا وهذا اما بالتجوز او بالاشتراك ، ونظير هذا الاطلاق يأتي في كلام المصنف في الفصل الخامس في مبحث اللذة والالم .  
قوله : يتوقف فعله على اربع قوى . ويقال لهذه الاربعة خواصم الغذائية .

قوله : قد تتضاعف الخ . اعلم ان لكل عضو من اعضاء البدن هذه الاربعة اذ كل عضو يجذب إليه شيئا

من مادة الغذاء مناسباً له كافياً لبقائه وشعونه ويمسك



المجذوب ويهضمه اى يجعله مشابها لاجزائه ويدفع ما يفضل من ذلك ، ولكن بعضا من الاعضاء يفعل هذه الاعمال لنفسه ولغيره لا بمعنى انه يعمل عمل الغير بل هو مثلا يجذب أولا ويمسكه حتى يجذب منه سائر الاعضاء غير ما يجذب لنفسه بل الجذبان فى الواقع مختلفان كما لا يخفى وهذا معنى التضاعف.

**قوله :** **والتي تمسكه هناك .** عطف على التي قبلها اى والمعدة التي تمسك غذاء كلية البدن وتغيره وتدفعه **قول المصنف :** **والنمو مغاير للسمن -** قالوا النمو هو الزيادة فى الاجزاء الاصلية من العظام والعروق والرباطات وغيرها وغايته بحسب النوع الى ثلاثين سنة ثم يكون واقفا الى اربعين ثم يشرع فى الذبول المقابل له الى آخر عمره ، والسمن هو الزيادة فى اللحم والشحم والدم ويمكن حصوله فى جميع ازمان العمر ويقابله الهزال. **قول الشارح :** **متداخلة فى اجزاء المزيد عليه .** يعنى عند النمو تجذب الاجزاء الاصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها.

**قوله :** **على شكل الكرات .** اى كل جنين يكون شكله كريا لوحدة الفاعل ووحدة المحل القابل ، ولكن يمكن ان يقال ان تلك القوة مسخرة تحت مدير شاعر كما ان القوة المتخيلة قوة واحدة ولكن تفعل افعالا مختلفة من التركيب والتحليل وايراد الصور فى الحس المشترك وغيرها بتدبير النفس وتسخيرها.

### المسألة الثالثة عشرة

#### ( فى انواع الاحساس )

**قول الشارح :** **وهو لدفع الضرر .** اى الضرر المتوجه الى الحواس ومحالها يدفع بالعضو اللامس ويمكن ان يكون وجه التقاسم ان الحيوان لا يخلو من اللمس ما دام حيا بخلاف الاربعة الباقية فان الحيوان يمكن ان يصير فاقدًا لاحدها او اكثر ، او ان اللمس عام لجميع الحيوانات صغيرها وكبيرها ولا يمضى امر حيوان

بدونه بخلاف الباقية فان من الحيوانات ما هو فاقد لبعضها في اصل الحلقة.

**قوله : فالجمهور على انها قوى اربع .** قال صاحب الشوارق : الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بما يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة الخ ، فقول الشارح العلامة مأخوذ من كلام الشيخ واراد صاحب الشوارق بالجمهور المتكلمين.

**قول المصنف : ومنه الشم ويفتقر الخ .** الاقوال في الشم ثلاثة :

**الاول** ان الهواء المتوسط يتكيف بكيفية ذى الرائحة من دون ان يخالطه اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة وقوة الشم يتأثر من الهواء المتكيف.

**الثاني** ان اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة تخالط الهواء وينقل الهواء تلك الاجزاء الى الخيشوم ويتأثر قوة الشم من تلك الاجزاء.

**الثالث** ان الهواء المتوسط لا يتكيف ولا يخالطه الاجزاء بل قوة الشم يتأثر من الجسم ذى الرائحة رأسا ولكن الهواء يمكن الجسم من التأثير في الشامة.

**اقول : الحس والتجربة يشهدان بان الجسم المتوسط بين ذى الرائحة وقوة الشم يتكيف بكيفيته ويخالطه اجزاء متحللة منفصلة من بعض الاجسام ذات الروائح ،** واما القول الثالث فغير معقول

**قول الشارح : قد فارقتا لين الدماغ الخ .** اى ليس على لين الدماغ ولا على صلابة العصب بل متوسط بينهما.

**قوله : المصنف ؛ نبه الخ .** كلام المصنف ظاهر في القول بتكيف الهواء ظهورا تاما وان كان الامر ان جائزين بل واقعين ، ولم يذكر الشارح القول الثالث لبعده عن الحق وعدم اشتهاره.

**قول المصنف : ومنه السمع .** وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وذلك العصب متصل الى اعصاب الدماغ ، والصماخ عظم شبيهة البوق طرفه

الاوسع الى الخارج وفي طوله فرجة والتواء.

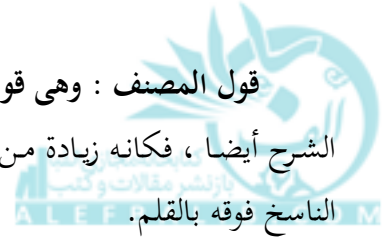
**قول الشارح : ذهب قوم الى ان السمع الخ . لا شبهة ان السمع انما يتعلق بالصوت وسيأتى بيان حقيقة الصوت فى الفصل الخامس فى مبحث المسموعات إن شاء الله تعالى ، واختلف فى ان هذا التعلق لوصول الصوت بسبب الهواء الى السامعة او لتعلقها به مع كونه بعيدا عنها ، وذكرت للمذهب الاول أمارات :**  
**الاولى ادراك الجهة التى يتكون فيها الصوت وادراك قربها وبعدها ولو لا وصول الصوت من تلك الجهة الى السامعة لما ادركت الجهة وقربها وبعدها ، وصاحب الشوارق ذكر هذه الامارة للمذهب الثانى ، والحق ان المذهبيين مشتركان فيها.**

**الثانية تأخر السماع عن الابصار كما جرّب ان من ضرب فأسا على خشب من بعيد رأى ضربه قبل سماع صوته بزمان وهذا الزمان هو زمان حركة الصوت من موضع تكونه الى السامعة فلو كان السماع بنفس تعلق الحاسة بالصوت لما تأخر عن الرؤية.**

**الثالثة من وضع فمه على طرف انبوية ووضع انسان آخر اذنه على طرفه الاخر وتصوّت فيها بصوت عال سمعه ذلك الآخر دون غيره من الحاضرين فلو لم يكن لوصول الهواء المنضغط دخل فى السماع لكان الباكون سامعين لذلك الصوت أيضا.**

**الرابعة ان الصوت يميل مع الريح لان الصوت يسمعه الانسان الذي يكون فى جهة تهب الريح إليها دون من هو فى الجهة المقابلة لها وما ذلك الا لان الهواء يوصل الصوت إليه ولا يوصله إليه.**

**قوله : وفيه نظر لان الصوت الخ . الجواب ان الجدار يتكيف بالصوت كالهواء ولا يلزم نفوذ الهواء فيه مع انه ممكن ، واشكال الحروف والكلمات ليست كاشكال المرئية حتى يمتنع بقائها عند تغير الجسم المتكيف بها ، واطلاق الشكل عليها على سبيل التجوز.**



**قول المصنف :** وهى قوة مودعة الى قوله بتلك . ليس فى سائر الشروح ، والشارح العلامة لم يأت به فى الشرح أيضا ، فكانه زيادة من النسخ ، ويمكن ان يكون هو الشرح من الشارح سقط اقول من القلم وخطّ الناسخ فوّه بالقلم .

**قوله :** بعد تلاقيهما بتلك . اى بعد تلاقى العصبتين بتلك القوة المودعة فى الملتقى الذى تلك القوة فيه اكثر ويسمى ذلك الملتقى بمجمع النورين ، والتقاءهما على سبيل التقاطع بحيث يتدى احدهما من جانب الدماغ الايمن وينتهى الى الحدقة اليسرى ويتدى الاخرى من جانب الدماغ الايسر وينتهى الى الحدقة اليمنى .

**قوله :** وهو راجع فينا الى تأثير الحدقة . عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة ، وراجع الى خروج الشعاع عند الرياضيين وعند المصنف فى هذا الكتاب على ما يأتى عن قريب ، ويمكن ان يكون مختار المصنف ان تحقق الابصار بكلا الامرين تأثير الحدقة وخروج الشعاع كما يشعر به الباء فى قوله : بخروج الشعاع ، واما فى الله تعالى فراجع الى صفة زائدة على الذات مغايرة للعلم عند الاشاعرة والى العلم بالمبصرات عند غيرهم .

**قول الشارح :** وذهبت الاشاعرة الخ . يعنى وذهبت الاشاعرة تبعا للرياضيين الى ان الابصار فينا معنى زائد على تأثير الحدقة هو خروج الشعاع او غيره ، ولا يبعد ان يكون فى الشرح سقط كثير .

**قوله :** شرائط الادراك . اى شرائط الادراك بالبصر الذى هو الابصار .

**قوله :** او فى حكم المقابل . كوجه الانسان الذى يراه فى المرآة .

**قوله :** لوقوع التفاوت الخ . فيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب ابصار بعض الاجزاء الذى يقع عليه عمود المثلث دون باقى الاجزاء الذى يقع عليه ضلعا المثلث ، والحاصل ان الشارح العلامة وافق الاشاعرة فى ان السبب فى رؤية الكبير صغيرا عن بعد هو رؤية بعض الاجزاء دون بعض الا ان الاشاعرة يقولون ان جميع اجزاء المرئى متساوية فى الشرائط والشارح يقول ليس كذلك بل يتفاوت الاجزاء بحسب القرب والبعد من الحدقة فيكون القريب مرئيا دون البعيد ، وهذا

خطاً ظاهر ، وليس هو سبباً لذلك ، بل السبب على القول بخروج الشعاع المخروطى هو ان زاوية المخروط التى هى عند الحدقة كانت اوسع اذا كان المرئى اقرب من الحدقة فيرى اكبر وكانت اضيق اذا كان المرئى ابعد منها فيرى اصغر ، وتفصيل الكلام يطلب من المطولات.

**قوله : ويتحقق التفاوت الخ .** يعنى تفاوت اجزاء المرئى فى القرب والبعء من الحدقة يتحقق ويعلم من فرض خروج هذه الخطوط الثلاثة منها الى المرئى لان الخط الشعاعى الواصل الى كل من الطرفين اطول من الواصل الى الوسط.

**قوله : ضلعا مثلث .** اى مثلث مسطح ان كان المرئى خطا واما ان كان سطحاً فكان الشعاع الخارج من الحدقة على شكل مخروط قاعدته اقصر من اطرافه.

**قوله : لانه يوتر الحادة .** يعنى يصير وتراً لكل من الزاويتين الحادتين اللتين يكتنف بكل منهما احد الضلعين ونصف القاعدة ، ويوتر المثلث كل ضلع منه باعتبار وقوعه فى مقابل زاوية من زواياه الثلاث ، ويوتر الزاوية الحادة اقصر من وتر الزاوية القائمة وهو اقصر من وتر الزاوية المنفرجة فى مثلث واحد تقوم احدى زواياه تارة وتنفرج اخرى.

**قوله : يوتر ان القائمة .** يعنى هما يوتران زاويتين قائمتين احدهما فى جانب من الخط العمود والاخرى فى جانب آخر منه.

**قوله : اختلف الناس فى كيفية الابصار الخ .** الاقوال فى كيفية الابصار ترتقى الى سبعة : القول بخروج الشعاع المنشعب الى ثلاثة اقوال : هى القول بان الشعاع الخارج من العين على شكل مخروط مصمت رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى ، والقول بان المخروط مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى عند الحدقة مجتمعة ثم تمتد متفرقة الى المرئى كلما تقرب منه يزداد تفرقها ، والقول بان الشعاع الخارج خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المرئى تحرك على سطحه بسرعة فيتشكل مخروطاً ، وهذه الثلاثة مذاهب الرياضيين.

الرابع مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العين وتأديها الى مجمع النورين عند مقابلته لها .  
الخامس مذهب طائفة من الفلاسفة وهو ان الجسم الشفاف الواقع بين العين والمرئى يتكيف بالشعاع الكائن فى العين ويصير بذلك آلة للابصار .

السادس مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردى صاحب الاشراف وهو ان الابصار باشراف من النفس الى المرئى بمعنى ان النفس يقع لها علم حضورى بالمرئى عند المقابلة وحصول سائر الشرائط وارتفاع الموانع كعلم النفس بالقوى والاعضاء فلا شعاع ولا انطباع عنده .

السابع مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الذى تقبله الحكيم السبزوارى بقبول حسن وهو ان الابصار بانشاء النفس صورة مماثلة لصورة المرئى فى عالم مثالها ومرتبة خيالها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الانطباع ان وقوع الصورة وانطباعها فى الحاسة بتأثير النفس فى مذهبه كما ان التخيل هو وقوع الصورة فى الحس المشترك بفعل المتخيلة ويراها اياها فيه وفى مذهب الانطباع بتأثير المبصر الخارجى .

قوله : انعكس عنه الى كل ما نسبته الخ . يعنى انعكس الشعاع من المرئى الصيقل الى كل جسم نسبته إليه فى الوضع والمحاذاة كنسبة العين إليه فى ذلك فاذا وضعت المرآة فى مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعى الخارج إليها قائما عليها انطبق الخط الشعاعى المنعكس على الخط الشعاعى الخارج من العين الى المرآة وحدثت زاويتان قائمتان فى جانبي الخط يكتنف على احدهما هذا الخط وخط



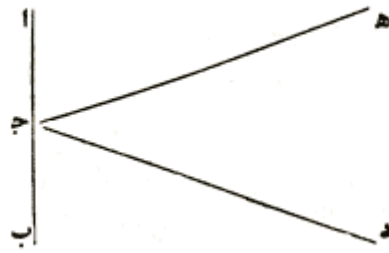
آخر واقع على نصف السطح من المرئى الصيقل ويكتنف على الاخرى هذا الخط وخط آخر واقع على نصفه الآخر ولم تحدث زاوية أخرى للانطباق وليتصور ذلك من هذا الشكل وليكن خط ( ا . ب )

ما وقع على سطح المرآة وخط ( ج . د ) ما خرج من العين وانعكس على نفسه .

والمدرک ای الناظر فی المرآة یبصر حینئذ وجهه فنسبة الوجه الی المرآة المرئیة کنسبة العین إلیها بل تؤخذ النسبتان بحسب الحقیقة فی هذه الصورة من العین الی المرآة ومن المرآة الی العین لانطباق الخطین الخارج والمنعکس ، والمراد من الخط الشعاعی هو سهم المخروط الممتد من رأسه الی وسط قاعدته.

واما اذا وضعت المرآة بحيث یقع الخط الشعاعی الخارج إلیها مائلا علیها فینعکس الی کل جسم وضعه بالنسبة الی المرآة کوضع العین بالنسبة إلیها وتحدث زاویتان یکتنف علی احدهما الخط الشعاعی الخارج وخط واقع علی سطح المرآة ویکتنف علی الاخری الخط الشعاعی المنعکس وخط آخر واقع علی سطح المرآة وهاتان الزاویتان حادثان متساویتان دائما علی ما بین فی مظانه تسمیان بزوایتی الشعاع والانعکاس وزاویة اخری یکتنف علیها الخطان الخارج والمنعکس وهذه یمکن ان تكون حادة او قائمة او منفرجة ومجموع الثلاث یساوی القائمتین ، والمدرک یبصر حینئذ ما ینتهی إلیه الخط المنعکس وهو قد یكون شیئا من وجهه وقد یكون شیئا آخر خارجا من وجهه.

ولیتصور ذلك من هذا الشكل ولیکن



خط ( ا . ب ) ما وقع علی سطح المرآة  
وخط ( د . ج ) ما خرج من العین الی المرآة  
وخط ( ج . ه ) ما انعکس من المرآة الی  
ذلك الشیء.

قوله : شعاع الی العین . لو حذف لفظة الی العین لکان اولی .

قوله : وهو باطل لان الصورة الخ . یعنی لو انطبعت صورة الجسم المرئی فی المرآة ثم من المرآة فی العین لزم ان لا یتغیر وضعه بتغیر وضع الرائی الناظر فی المرآة ولا یتحرك بتحركه اذا كانت المرآة ثابتة ولكننا نرى اذا كانت المرآة ثابتة ونظرنا الی جسم فی المرآة ثم تحركنا یتحرك المرئی فی المرآة بتحركنا وليس ذلك الا لتحرك الخط المنعکس التابع للخط الخارج التابع لنا فی الحركة



قوله : بواسطة الروح المصبوب . هذا هو المسمى بالروح البخارى الذي في غاية اللطافة والرقّة .  
قوله : خيال بانفراده . الخيال والخيالة بفتح الخاء كل صورة متمثلة في الذهن او الخارج ، في النوم او اليقظة ، في جسم صيقل او في غيره .

### المسألة الرابعة عشرة

( في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات )

قول الشارح : فتركب صورة انسان الخ . وكذا غير ذلك مما له حقيقة في الخارج .

قول المصنف : المبرسم . عطف على القطرة الا ان الرؤية في الاول مضاف الى المفعول وهنا الى الفاعل ، والمبرسم على صيغة المفعول من عرضه البرسام وهو المرض المسمى بذات الجنب اذا اشتد يرى صاحبه صوراً واشكالاً ليس لها وجود في الخارج .

قول الشارح : التي باعتبارها تحكم النفس الخ . خبر لهي بعد خبر .

قوله : وهذا كلام ضعيف . ان كان مراد الشارح العلامة ان اصل قاعدة امتناع صدور الاثرين عن الواحد من حيث هو واحد من دون واسطة ضعيف كما انكرها المتكلمون فقد مر الكلام فيه في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وان كان كلامه في الصغرى وعنى ان الحس المشترك ليس واحداً حقيقياً بل له جهتان وحيتتان باحدهما يقبل وبالأخرى يحفظ فليس فيه كثير اهمية اذ مرادهم اثبات القوتين سواء فرضناهما لموجودين او لموجود واحد ، اما كتاب الاسرار فلم اظفر أنا به الى الآن .

قوله : ولهم خلاف في ان المذكرة الخ . اعلم ان استعادة المعاني الغائبة في الحافظة ليست الا الادراك ثانياً فالاستعادة انما هو عمل الوهم كما ان القوة العاقلة تدرك الكليات وتستعيدها من خزيتها عند الحاجة إليها لكن الاستعادة



بإستعانة الحافظة اذ لو لم يستثبت المعانى لم يقدر الوهم على الاستعادة فالتذكر هو ادراك الوهم المعنى المحفوظ فى  
الخرينة واستحضاره بعد ادراكه الاول فالوهم هو المدرك وتلك القوة هى الحافظة فليس التذكر عملا غير الحفظ  
والادراك ثانيا كما توهم من ذهب الى تغاير الحافظة والمذكرة وجعل القوى ستا.

قوله : باعتبار استعمال الحس لها . فى بعض النسخ باعتبار استعمال الوهم لها وهذا هو الصحيح

## الفصل الخامس

( في مباحث الاعراض التسعة )

### الاول منها الكم

#### المسألة الثالثة

( في خواص الكم )

قول الشارح : يوجد فيه شيء غير شيء . اى يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار الى شيء منه دون شيء آخر منه من دون انفكاك فيه وهذا المعنى من لوازم المقدار ، والمعنى الثانى لقبول القسمة هو استعداد الشيء للافتراق والانفكاك وهذا المعنى من لوازم المادة لا من لوازم المقدار لان المقدار متصل فى ذاته والشيء لا يقبل ما يقابل ذاته اذ القبول يعتبر فيه بقاء القابل والافتراق لو عرض على المتصل فى ذاته لم تبق ذاته .

قوله : على ما سلف البحث فيه . فى المسألة السابعة من الفصل الاول .

قوله : امكان وجود العادّ . العاد فى اصطلاح اهل الحساب هو العدد الذى يفنى عددا اكثر باسقاطه عنه مرات ولا يبقى من الاكثر شيء كالثنين الذى يفنى العشرة مثلا اذا اسقط عنه خمس مرات وكذا الاربعة والخمسة بالنسبة الى العشرين ، والواحد وان كان له هذه الصفة بالنسبة الى جميع مراتب الاعداد الا انه ليس بعدد ، والكم المتصل يمكن ان يكون له عاد بالعرض لانه اذا تجزى باجزاء فرضية كقطعة خشب يقسم الى عشرة اجزاء يعرض عليه الكم المنفصل فيوجد له العاد بالعرض كما للمنفصل العارض بالذات .

قوله : او عارضها كالسواد الحال فى السطح . ان هذا المثال غير لائق

بالمقام لان السواد وامثاله ليست من الكيفيات العارضة على الكميات مع ان حلول السواد في السطح غير معقول لان السطح كما انه نهاية الجسم باعتبار مقداره نهاية اللون الحال في الجسم أيضا ونهاية اللون لا يمكن ان يتكيف باللون كما ان نهاية الجسم لا يمكن ان يكون جسما ، نعم ان العامة يقولون ان هذا السطح اسود ولكنه تسامح في امر السطح لا يدرونه هم والخاصة يعلمونه ، فالمثال الحق للعارض على الكميات هو الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والحلقة والزوجية والفردية على ما يأتي في المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف.

قوله : او ما يجمعه في المحل . كالسواد الحال في الجسم الجامع للجسم التعليمي الحال فيه ، وقد مر ما يناسب هذا في المسألة الرابعة من الفصل الاول.

قوله : او ما يتعلق بما يعرض له الخ . قد مر لهذا تفصيل في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول.

والحاصل ان الكم بالعرض اما معروض الكم بالذات او عارضه او مجامعه في المحل او ما يتعلق بمعرضه او عارضه او مجامعه.

#### المسألة الرابعة

##### ( في احكام الكم )

قول المصنف : ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما . اى ويعرض الكم المنفصل الذاتى للكم المتصل بقسميه الذاتى والعرضى ، وكان ينبغى ان يجعل قوله وهو ذاتى وعرضى في هذه المسألة لا من المسألة السابقة . اعلم ان الكم المنفصل اى العدد كالاضافة يعرض لجميع الاشياء حتى الواجب تعالى باعتبار انه موجود في الموجودات كما قال تعالى : ( مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ) الخ وحتى انه يعرض لنفسه فيقال عشرة آلاف مثلا فان الآلاف اعداد عرضت لها عشرة.

قول الشارح : وأيضا الزمان متصل بذاته الخ . هذا مثال لعروض الكم

المنفصل للكم المتصل العرضى فان الزمان له اعتباران فانه من حيث هو هو كم متصل ذاتى ومن حيث انه عارض على الحركة العارضة على المسافة كم متصل عرضى اذ المسافة التى هى السطح باعتبار وقوع الحركة عليها كم متصل ذاتى والزمان عارض عليها بواسطة الحركة.

**قوله : بالمسافة أيضا .** اشارة الى الاعتبارين يعنى ان الزمان كما يعرض له التقدير اى الكم المنفصل بذاته على ما اشار إليه بقوله : وكذا الزمان يقسم الخ يعرض له بالمسافة أيضا  
**قوله : ان انواع الكم المنفصل يتقوم الخ .** هذا ينافى ما مر فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول من قوله : ان العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير.

**قوله : فحصول التقويم والقابلية الخ .** اى حصول التقويم فى انواع الكم المنفصل وحصول القابلية فى انواع الكم المتصل يقتضى انتفاء التضاد بين الانواع من كل منهما ، وكذا حصول قابلية الكم المتصل للكم المنفصل كما مر يقتضى انتفاء التضاد بين المتصل والمنفصل.

**قوله : موضوع قريب مشترك .** اى لا يمكن ان يعرض الثلاثة والخمسة مثلا على سبيل التعاقب على موضوع قريب واحد اذ بزوال الثلاثة ينتفى موضوعها ويحصل موضوع آخر ، وانما قيد الموضوع بالقرب لان العدد له موضوع قريب هو اشخاص المعدودات وموضوع بعيد هو الجسم من حيث هو جسم مثلا ولا شبهة ان الثلاثة والاربعة والخمسة وكذا سائر مراتب الاعداد عارضة على الجسم كل فى عرض الاخر فللاعداد موضوع بعيد مشترك هو الجسم مثلا.

**قوله : وكذا المتصل فان الجسم الخ .** اى لا يمكن عروض الخط على ما يعرض عليه السطح وكذا عروض السطح على ما يعرض عليه الجسم التعليمى كل ذلك بلا واسطة ، واما عروض المتصل والمنفصل على موضوع واحد دفعة او على سبيل التعاقب بان يعرض المنفصل بحسب القسمة الوهمية على المتصل فممكن

ولكن هذا لا يوجب التضاد بينهما لان المتضادين كما يمتنع حلولهما في محل واحد معا يمتنع عروض احدهما على الآخر.

**قول المصنف : ويوصف بالزيادة الخ .** قال صاحب الشوارق والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الاخر والضعف عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب إليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابلتيهما فتدبر .

**قول الشارح : والفرق بين الشدة الخ .** توضيحه ان الكثرة والقلة يتحققان بالنسبة الى العدد اى يوصف العدد بهما فيقال هذا العدد كثير وذلك العدد قليل ، والزيادة والنقصان يتحققان بالنسبة الى الكم المتصل فيقال مثلا هذا الخط زائد وذلك الخط ناقص ، وكل نوع من انواع الكم المتصل يعتبر الزيادة والنقصان بين افراده لا بالنسبة الى نوع آخر فلا يقال هذا الخط زائد على ذلك السطح وهكذا السطح والجسم ، بل يقال هذا الخط زائد على ذلك الخط وهذا السطح زائد على ذلك السطح وهذا المقدار من الجسم زائد على ذلك المقدار من الجسم وهذا الزمان زائد على ذلك الزمان ، وكذا من جانب النقصان ، ففي ذلك كله يكون حقيقة الزائد والناقص واحدة خطأ او سطحا او جسما ، وكذا القليل والكثير في العدد ، فمراده بالاصل الموجود هو معروض القلة والكثرة ومعروض الزيادة والنقصان فان العدد القليل والعدد الكثير حقيقة واحدة وكذا الخط الزائد والخط الناقص حقيقة واحدة وهكذا السطح الزائد والناقص والجسم الزائد والناقص .

اقول : هذا صحيح في غير العدد اذ قد مر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول ان مراتب الاعداد انواع مختلفة .

**قوله : بخلاف الشدة .** اى ليس حقيقة الشديد والضعيف واحدة فان الشديد

من الحمرة مثلا حقيقة ونوع والضعيف منها حقيقة اخرى وبيان ذلك يأتي في المسألة السادسة من مبحث الكيف.

**قول المصنف : وانواع المتصل القار الخ -** اعلم ان الجسم التعليمي الذي هو الطول والعرض والعمق والسطح الذي هو الطول والعرض فقط والخط الذي هو الطول فقط موجودة في الخارج وكل موجود بلحاظ انه موجود له اعتبار بشرط الشيء مع ان الامور المادية مشروطة بالمادة أيضا في الخارج فلها في الوجود الخارجي من الاعتبارات الثلاثة اعتبار بشرط الشيء فقط ، واما في العقل وبحسب مفاهيمها الكلية فلها الاعتبارات الثلاثة كسائر الطبائع الكلية ، واما بحسب الخيال وتصورها جزئية فهي تابعة لما في الخارج تقع في الخيال صورها الجزئية الماخوذة من الخارج ولكن النفس لها قدرة ان يلاحظها في صقع الخيال من غير التفات الى محالها وموادها واعراضها وهذا معنى اللابشرط لهذه الاشياء في وجودها الخيالي ، وهي بهذا الاعتبار موضوعات للعلوم الرياضية التي تسمى بالعلوم التعليمية والتعاليم لان الفلاسفة كانوا يتدعون بها في تعليم الفلسفة رياضة لاذهان المبتدئين وتقويما لافكارهم فان للرياضيات هذا الشأن والتأثير ، ولذلك اطباء النفوس يأمرؤن من في فكره اعوجاج ان يشتغل أولا بالرياضيات محضا ثم يشتغل بغيرها ، وأيضا كان غرض الفلاسفة من ابتدائهم بالرياضيات حين التعليم تأنيس النفوس باليقينيات وتبعيدها عن الغلط اذ هي علوم دقيقة يقينية مبتنية على بديهيات توافق عليها العقل والوهم ، وعلى هذا فعلى المحصلين ان لا يتجاوزوا الى غيرها من العلوم ما لم يمارسوا مسائلها كما ان عليهم ان لا يتجاوزوا الى سائر العلوم ما لم يزكوا نفوسهم من مساوى الاخلاق بتعلم علمها ، وكلا الامرين من وصايا السابقين فاحتفظوا عليها كي تكونوا من الفائزين.

**قول الشارح :** وقد تؤخذ باعتبار آخر . هو ما في كلام المصنف الآتي .

**قول المصنف :** وان كانت تختلف الخ - يعنى يخالف الجسم التعليمي السطح والخط في انه يمكن تخيله بشرط لا دونهما لان السطح والخط حيث انهما لا يتحققان

الا عند نهاية الجسم والسطح في الخارج وفي الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لا عنهما اذ التقييد بعدم شيء ينافي وجوده نعم يمكن قطع النظر عن الجسم والسطح كما مر بيانه فالخط والسطح اما ان يتخيلا بشرط الشيء الذي هو غير منفك عنهما واما ان يتخيلا لا بشرط شيء بان لا يلتفت الى ذلك الشيء ولا يمكن اخذهما بشرط لا عن محلهما ، واما الجسم التعليمي فيتخيل بكل من الاعتبارات الثلاثة ، واما النقطة فهي كالخط والسطح في عدم امكان تخيلها بشرط لا الا انها ليست تعليمية.

**قول الشارح : كون الجسم تعليميا الخ .** في هذا الكلام مساحة اذ ليست مفارقة الجسم التعليمي للسطح والخط باعتبار كونها تعليمية بل بذلك الاعتبار الاخر

**قوله : لافتقاره الى برهان .** اي التناهي عارض من عوارض الجسم لان ثبوته للجسم يفتقر الى البرهان كما مضى في المسألة الاولى من الفصل الثالث.

**قوله : ولان السطحين اذا التقيا الخ .** توضيحه ان التقاء السطحين عند تلاقي الجسمين اما بالاسر واما لا بالاسر والاول يلزمه التداخل وهو محال لان الالتقاء بالاسر هو التقاء كل جزء من الملتقيين بكل جزء من الملتقى الاخر والثاني يلزمه انقسام السطح في جهة ثالثة غير جهة الطول والعرض أيضا وهذا خلف لان ما فرضناه سطحا ليس بسطح بل جسم لان المنقسم في الجهات الثلاث هو الجسم فاذا كان الفرضان محالان فوجود السطح محال ، وكذا الكلام في التقاء الخطين والتقاء النقطتين.

والجواب ان الالتقاء انما هو بالاسر ولا يلزم التداخل المحال لان التداخل المحال هو تداخل الابعاد والسطح ليس له بعد ثالث غير الطول والعرض فالسطحان يجتمعان ولا يشغلان بعدا اصلا فلا يلزم التداخل المحال.

**قوله : وهو ثخنه .** اي احد ابعاد الجسم هو ثخن الجسم ، وفي بعض النسخ وهو الجهة اي عدم احد ابعاد الجسم هو الجهة وهذا اصح.

**قوله : ان اتصلا .** بان يكون الجسمان ما يعين فينعدم السطحان بامتزاجهما.

قوله : **وان العدم المطلق الخ** . يعنى ان المجردات حيث انها ليس فيها الكمية التى هى مناط الاتصاف بالتناهى واللاتناهى تتصف بعدم التناهى عدما مطلقا لا باعتبار الملكة فهى غير متصفة بالتناهى ولا باللاتناهى الذى يقتضى شأنية المتصف به للاتصاف بالتناهى كالجدار الذى لا يتصف بالعلم ولا باللاعلم الذى هو الجهل ، وتقدير العبارة ان عدم التناهى عدما مطلقا يصدق على المجرد الذى سلب عنه التناهى الذى لا يصدق باعتباره ان ذلك المجرد متناه ، هذا فى الكم المتصل ، واما المنفصل فيتصف المجردات به كما يقال : العقول العشرة فتتصف بالتناهى العددى.



## الثانى من الاعراض التسعة الكيف

### المسألة الثالثة

( فى انقسام الكيفيات المحسوسة الى انفعاليات وانفعالات )

قول الشارح : ان كانت راسخة . كصفرة الذهب وحلاوة العسل ورطوبة الماء  
قوله : لانفعال الحواس عنها أو لا . يعنى ان الحواس فى أوّل الالتفات تدرك غالبا تلك الكيفيات .  
قوله : غير راسخة . كصفرة الوجل وحمرة الخجل وحرارة الماء المسخن ورائحة الدم وحموضة الحصرم اذا كان  
على الشجر .

### المسألة الرابعة

( فى مغايرة الكيفيات المحسوسة للاشكال والمزاج )

قول الشارح : والملاقى لذلك التقطيع الخ . اى الاجزاء المدورة التى تلاقى ذلك التقطيع وتملأه هى  
الاجزاء الحلوة ، وفى بعض النسخ المتلاقى ، والاصح المتلاقى بالفاء كما فى بعض الشروح .  
قول المصنف : والمزاج لعمومها . يعنى ان الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لانها اعم منه اذ هى توجد  
فيما لا يوجد المزاج كالبسائط والاعم مغاير للاخص فليس المزاج نفس مجموع الكيفيات الموجودة فى المركب على  
ما هو مذهب بعض الاوائل وان كان هو من الكيفيات فتأمل .  
قول الشارح : فاللون والطعم الخ . يعنى ان اللون والطعم اللذان هما من الكيفيات المحسوسة ليسا من  
الملموسات اذ اللون مبصر والطعم مذوق وكذا غيرهما مما ليس بلموس والمزاج من الملموسات لانه كيفية متوسطة  
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فينتج من الشكل الثانى ان اللون والطعم ليسا بالمزاج .

قوله : وان كان تابعا له الخ . يعنى ان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التى تحصل فى المركب ولا تكون من الملموسات وان كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبوع .  
اقول : ان الشارح العلامة ; لم يأت فى الشرح بما اشار إليه المصنف ، بل اتى لاثبات مغايرتها للمزاج بدليل الاختلاف والتغاير فى المحمول أيضا .

## المسألة الخامسة

### ( فى البحث عن الملموسات )

قول الشارح : اظهر عند الطبيعة . يعنى ان الكيفيات الملموسة اظهر من سائر الكيفيات المحسوسة عند طبيعة الاحساس فالمدرك اذا خلى وطبعه ولم يكن فى قصده ادراك محسوس خاصّ اذا لاصق جسما يظهر له أولا كيفيته الملموسة ثم سائر الكيفيات فلذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات كما سميت الكيفيات الاربع الملموسة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اوائل الملموسات اذ هى تدرك أولا عند اللمس ثم تدرك سائر الكيفيات الملموسة بواسطتها .

قوله : لعمومها بالنسبة الخ . يعنى لا يخلو حيوان كائنا ما كان من حاسة اللمس بخلاف سائر الحواس كما لا يخلو جسم بسيطا كان او مركبا من الكيفية الملموسة بخلاف سائر الكيفيات ، والسر فى ذلك ان الحيوان لا يتم امر حياته ومعاشه بجلب الملائم ودفع المنافر الا بان يكون حاسة اللمس فى ظاهر جميع بدنه منتشرة .  
قوله : دون العكس . هذا خلاف التحقيق لان المراد بالفعل ان كان اعطاء كل صورة من الصور العنصرية اثرها للمادة فكل من العناصر فاعل بصورته لكل مادة من مواد العناصر الباقية ومنفعل بمادته من كل صورة من صور العناصر الباقية اذ لو لا ذلك لما حصل التشابه فى المزاج ، وان كان المراد به كسر السورة فكل من الحرارة والبرودة تنكسر سورتها بالاخري وكذا الرطوبة واليبوسة ، وقد مضى

بيان ذلك مشروحا في تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثاني.

قوله : كاللطافة والكثافة الخ . كل اثنين من هذه الثمانية على الترتيب متضادان ، وعدّ منها أيضا اللين والصلابة ، الخشونة والملاسة ، الغلظ والرقّة .

قوله : بينهما غاية التباعد . اذا كانت كل منهما في عنصرها الخاص بها .

قوله : تطلق على معان . وقد عدوا لها معنى رابعا هو الحرارة الحاصلة من الحركة .

اقول : كون كل من هذه الحرارة الاربع حقيقة مخالفة للباقية يناهى تمثيلهم بها للمعلول الواحد النوعى بالنسبة الى العلل المختلفة كما مر في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول عند قول المصنف ، وفي الوحدة النوعية لا عكس .

قوله : والجمهور يطلقون . اى جمهور الناس .

قول المصنف : وهما مغايرتان للين والصلابة . انما قال ذلك دفعا لتوهم انهما هما ، والفرق بين الرطوبة واللين انها لا بد فيها من السيالان والميعان دونه ، وبين الصلابة واليبوسة ان الاولى لا بد فيها من عدم الانغمار دون الثانية ، والنسبة بين كل اثنين عموم مطلق فكل ما كان رطبا فهو لين دون العكس وكل ما هو صلب فهو يابس دون العكس فالهواء رطب ولين والشمعة التى تسخن قليلا لينة غير رطبة والحديد صلب ويابس وتلك الشمعة يابسة غير صلبة هذا ، واما اللين على ما فسره الشارح من انه يكون للجسم به قوام غير سيال فبينه وبين الرطوبة تباين وعلى هذا فالهواء رطب غير لين كما ان تلك الشمعة لينة غير رطبة ، واما الصلابة واليبوسة فبينهما عموم مطلق البتة اذ لا يمكن ان يكون الجسم صلبا غير يابس .

قول الشارح : لما كان الثقل والخفة الخ . يعنى لم يكن المصنف ؛ بصدد ذكر غير الاوائل من الملموسات ولكن لما كانت الخفة اثر الحرارة والثقل اثر البرودة بحث عنهما .

قوله : واعلم ان كل واحد منهما الخ . الثقل اما مطلق واما مضاف وكذا

الخفة كما في عبارة المتن ، والثقل المطلق هو الارض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء ، وعبر عنهما الشارح بالحقيقي والاضافي ، والاضافة اما ان تلاحظ باعتبار الحركة واما ان تلاحظ باعتبار المتحرك.

بيانه ان الثقل المضاف هو ما في طبعه اذا خرج عن مكانه ان يتحرك نحو المركز ويقف بطبعه حيث تكون المسافة بينه وبين المحيط المراد به سطح كرة النار المحذب أكثر من المسافة بينه وبين المركز هذا تفسير الثقل المضاف باعتبار الحركة ، واما تفسيره باعتبار المتحرك فهو ما يكون الثقل المطلق سابقا له في الحركة الى المركز بحيث يصل هو الى نفس المركز ويقف هو ما دونه ، واما الخفيف المضاف بالاعتبارين فهو يفسر كما يفسر الثقل المضاف الا ان يبدل المحيط في كل مورد في العبارة بالمركز ويبدل المركز بالمحيط ، وهذا مراد المصنف بقوله : ويقالان بالإضافة باعتبارين.

اعلم ان الجسم الكروي له مركز ثقل ومركز حجم ، والاول هو نقطة فيه اذا قطع الجسم من اى جهة بنصفين على سطح مستو ماّ بتلك النقطة كان النصفان متساويين في الوزن سواء كانا متساويين في المقدار أم لا ، والثاني هو نقطة فيه يكون الخطوط الخارجة منها الى المحيط في جميع الجوانب متساوية ، وبين المركزين عموم من وجه فان الجسم الكروي اذا كان جميع اجزائه من حقيقة واحدة كالماء مثلا ينطبق المركز ان واما اذا كان بعض اجزائه من الخشب وبعضها من الحديد مثلا يختلف المركز ان من حيث الموضع ، والمراد بالمركز هاهنا هو مركز الثقل فاذا كان منطبقا على مركز الحجم فلا اشكال ، واما اذا لم يكن فواجب على قاعدة اقتضاء الثقل ان ينطبق مركز ثقل الارض على مركز العالم دون مركز حجمها ، وهذا خلاف ظواهر كلمات القوم من ان مركز الارض هو مركز العالم اذ وحدة السياق تقتضى ان يكون المراد بمركز الارض مركز حجمها لان المراد بمركز العالم مركز حجمه قطعا.

قوله : وقد يعرض له ان يتحرك الخ . اى قد يعرض للهواء الذي هو الخفيف

المضاف ان يتحرك عن المحيط الى المركز وذلك اذا يقسره قاسر ويدخله في مكان النار ، او ان يتحرك عن اعلى كرتة الى اسفلها وهذا اظهر.

**قوله : فهو عند المحيط الخ .** اى الهواء ثقيل بالإضافة الى النار وخفيف بالإضافة الى الماء والارض كما ان الماء خفيف بالإضافة الى الارض ثقيل بالإضافة الى الهواء والنار ، وحاصل الكلام الى هنا ان الخفيف ما تحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقا او لا فيكون مضافا والثقل ما تحرك نحو المركز كذلك

**قول المصنف : والميل طبيعى الخ .** سيأتى إن شاء الله تعالى في مبحث الحركة بيان هذه الاقسام.

**قول الشارح : الموانع الخارجية والداخلية .** الموانع الخارجية هى القوام الذى يتحرك الجسم فيه ويعبر عنه بالمعاق الخارجى فكلما كان اغلظ كان اكثر منعا للمتحرك وكانت الحركة ابطأ وكلما كان ارق كان أقل منعا له وكانت الحركة اسرع ، والموانع الداخلية هى الطبيعة ويعبر عنه بالمعاق الداخلي وهى تمنع القوة القسرية الحاصلة في المقسور وتدافعها حتى تضمحل ويرجع الجسم الى حركته الطبيعية او السكون فكلما كانت الطبيعة اكثر كان منعها للقوة القسرية اكثر وكلما كانت اقل كان لها اقل ، وسيأتى بياهما عن قريب

**قوله : وهو ميله العرضى .** اى خرق الهواء بسبب الحجر هو الميل العرضى له ، وفيه تجوز لان الخرق متفرع على الميل لا هو نفس الميل اذ هو كيفية في الجسم والخرق انفعال في القوام الذى تقع فيه الحركة يتبعه تغير الوضع.

**قوله : بل يكون الجسم ابدا الخ .** اى الجسم المتحرك بالقوة القاسرة ، ولكن يمكن ان يكون الجسم على صرافة الميل الطبيعى حينما يتحرك بطبعه ولا قاسر ، ولا يمكن ان يكون على صرافة الميل القسرى لان القسر لا يتحقق من دون الطبيعة فمتى تحقق فالميل الطبيعى موجود ولو ضعيفا لوجود الطبيعة لما يأتى عن قريب.

**قوله : هذا اشارة الى الدليل الخ .** وبعبارة اخرى اشارة الى الدليل على

انه لا حركة قسرية حيث لا ميل طبيعي .

**قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة الخ .** يعنى ان المتحرك بالحركة القسرية اذا كان خاليا عن المعاوقة الداخلية التى هى من الطبيعة ، وهذا البرهان نظير البرهان الذى اقيم على وجوب القوام الذى هو المعاوق الخارجى للمتحرك بالطبع وامتناع الخلاء فى المسألة العاشرة من الفصل الاول ، وهنا اقيم على وجوب الطبيعة وميلها الذى هو المعاوق الداخلى للمتحرك بالقسر ، واطلاق المعاوق على كل من الطبيعة والميل المعلول لها صحيح ، ويجب هنا فرض وحدة القوة القاسرة والمقسور والمسافة والقوام الذى يتحرك فيه الجسم المقسور ، ونتيجة ما هنا وما هنالك وجوب المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ووجوب المعاوق الخارجى والداخلى معا فى الحركة القسرية ، واما الحركة الارادية من حيث المعاوق فحكمها حكم القسرية لان المتحرك حقيقة هو البدن وهو مقسور النفس فى حركته

**قول المصنف : وعند آخريين هو جنس الخ - اعلم ان الميل كالحركة التى هى معلوله ينقسم الى الذاتى والعرضى ، والميل العرضى كميل جالس السفينة التابع لميلها كحركته ، والميل الذاتى عند الحكماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر ، ثم الميل الطبيعى ينقسم الى اقسام باختلاف الطبائع فالميل المعلول لطبيعة الارض مثلا قسم غير الميل المعلول لطبيعة النار ، وكذا الميل النفسانى ينقسم الى اقسام باختلاف النفوس فالميل المعلول لنفس النبات قسم غير الميل المعلول لنفس الفلك مثلا ، وكذا الميل القسرى ينقسم الى اقسام باختلاف القوة القاسرة ، ولكن هذه الاقسام لا تقتضى اختلاف الميول فى الحقيقة والنوع لان اختلاف حقائق العلل لا يستلزم اختلاف حقائق المعلولات فاختلف الطبائع والنفوس لا يدل على اختلاف الميول وكذا اختلاف الميول لو ثبت لا يدل على اختلاف الحركات بحسب الحقيقة والنوع فمناط اختلاف الحركات غير اختلاف الميول ومناط اختلاف الميول غير اختلاف الطبائع والنفوس كما ان تماثل الحركات لا يدل على تماثل الميول وتماثل**

الميل لا يدل على تماثل الطبائع والنفوس فاستدلال المتكلمين بتماثل الحركات من حيث الجهة على تماثل الميل خطأ لأن حركة الهواء نحو العلو وحركة الحجر نحوه قسرا وان كانتا متماثلتين من حيث الجهة الا ان الضرورة تشهد بان الميلين مختلفان ، واما المتكلمون فيتنوع الميل عندهم الى ستة انواع بحسب الجهات الست فالميل الى العلو مثلا عندهم نوع والى السفلى نوع آخر.

**قول الشارح :** لان تساوى المعلول يستلزم تساوى العلة . يعنى لان وحدة الحركة التى هى معلول للميل بالنوع يستلزم وحدة العلة التى هى الميل بالنوع فالميل الذى يقتضى الحركة الى جهة العلو مثلا حقيقة واحدة فى جميع الافراد.

اقول : هذا مردود بوجهين : الاول ان وحدة المعلول بالنوع لا يستلزم وحدة العلة بالنوع بل الامر على عكس ذلك لما ذكر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، الثانى ان وحدة الحركة من حيث الجهة لا يستلزم وحدتها من حيث الحقيقة اذ تختلف من حيث الطبيعة والإرادة والقسر مع وحدة الجهة.

**قوله :** واختلف ابو على وابو هاشم الخ . تحقيق الحق ان اجتماع الميلين الذاتيين سواء كانا طبيعيين او قسريين او اراديين او مختلفين فى جسم واحد الى جهتين مختلفتين بحيث يظهر اثرهما ويتحقق حركتهما الى تينك الجهتين ممتنع بالضرورة لامتناع الحركتين الذاتيتين لجسم واحد الى جهتين مختلفتين بالضرورة ، واما اجتماع الميل الذاتى والميل العرضى كما فى السائر فى السفينة الى جهة غير الجهة التى تسير إليها السفينة ، او اجتماع الذاتيين الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى من فوق الى سفلى بقوة ، والانسان المنذفع الى جهة يريد السير إليها ، والانسان الساقط من مرتفع يريد السقوط منه الى سفلى او اجتماع الميلين الذاتيين الى جهتين بحيث لم يظهر اثر احدهما لكونه مغلوبا للآخر ويظهر اثر الاخر لكونه غالبا كما فى الحجر الصاعد قسرا ، والانسان المنذفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة اخرى ، والانسان الساقط من شاهق يريد عدم السقوط منه بل وقع السقوط لزلقه وغفلته . او لم يظهر اثر منهما لكونهما متساويين فى القوة كما فى الحلقة

التي يتجاوزها اثنان بحيث تبقى الحلقة في ايديهما ساكنة فان فيها ميلين قسريين الى جهتين مختلفتين وميل طبيعي الى جهة السفلى ، والانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة أخرى يكون قوته مساوية لقوة الدافع فغير ممتنع كما يشهد به الامثلة.

قوله : من اجناس الاعتماد . يعنى من انواعه التي تحت جنس واحد.

قوله : وقال ابو على ان الثقل راجع الخ . يعنى ان الثقل عنده هو تزايد اجزاء الجسم بسبب شدة انضمامها فالجسمان اذا تساويا في المقدار وكان اجزاء احدهما ازيد من اجزاء الاخر فالازيد اجزاء أثقل من الاخر.

قوله : لان تزايد الاجزاء الخفيفة الخ . هذا نقض على ابي على ، بيانه ان زيادة اجزاء احد الجسمين على اجزاء الاخر واقع في الجسمين الخفيفين كالهوائين كما ينفخ في احد الزقين المتساويين اكثر مما نفخ في الاخر ولا يصح ان يقال ان الهوائين ثقيلان فضلا ان يكون احدهما أثقل من الاخر.

قوله : في كلية الحكمين . اى في ان كل عرض مفتقر الى محل وان كل عرض يمتنع حلوله في محلين والطاعن في كليه الحكم الثاني ابو هاشم وبعض الاوائل وقد مر ذكر مقالتهما في المسألة الرابعة من الفصل الاول ، واما الطاعن في كلية الحكم الاول فلم اظفر به الى الآن.

قوله : بان صفة ذاته الخ . حتى عرفوه بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه ، وحاصل الاستدلال انه لو لم يكن له محل لم يكن له وجود لان مدافعة المحل من ذاتياته فلو انتفى المحل انتفت المدافعة فانفتت ذاته . قوله : يستلزم الاشتراك في الذات . فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعاً.

قوله : وان كان تولدهما الخ . اى وان كان تولد الأكوان والاعتماد في غير محل الاعتماد يحتاج الى التماس كما اذا اوجد جسم في جسم اعتمادا او حركة او سكونا او اجتماعا مع جسم ثالث او افتراقا عن جسم ثالث فانها لا تمكن الا بتماس



الجسم الاول للجسم الثانى .

قوله : حال حركته . وكذا حال سائر الاكوان .

قوله : وفي غير محل القدرة الخ . مراده بغير محل القدرة حجران مثلا يتصادمان ويتكون الصوت من تصادمهما من غير دخالة ذى إرادة ، ومراده بمحل القدرة كفان من انسان مثلا يضرب احدهما على الاخرى ويتكون الصوت من ضربها عليها .

قوله : والتفريق يولد الالم . اذا كان التفريق فى جسم حلت فيه الحياة .

## المسألة السادسة

( فى البحث عن المبصرات )

قول الشارح : وفي الضوء النور الخارق والظلمة . النور الخارق هو نور الشمس الخارق النافذ فى جميع ما تحتها الواصل الى الارض ، وعدّ الظلمة احد طرفى النور غير صحيح لان المراد بالطرفين هما الطرفان الداخلان فى حقيقة النور ، والظلمة خارجة عنها ، فالصحيح ان يقال النور الضعيف القريب من الظلمة الصرفة .

قوله : وهذا تنبيه على الخ . يعنى قول المصنف : طرفاه تنبيه على ان اصول الالوان هى البياض والسواد والبواقى تابعة لهما حاصله منهما خلافا لقوم ذهبوا الى ان اصول الالوان خمسة وتحصل البواقى بالتركيب من بعضها او جميعها .

قوله : كما فى الغبرة . لا شبهة ان لون الغبرة يحصل من اختلاط الجسم الاسود مع الجسم الابيض وذلك لا يستلزم اجتماع البياض والسواد فى محل واحد لانه محال بالبديهة ، بل حصول الغبرة اما باستحالة كل من البياض والسواد من حد صرافته الى حد آخر كما فى امتزاج الماء الحار والماء البارد كما مر توضيح ذلك فى بعض تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى ، او بتصغر اجزاء كل من الملونين وبقاء كل من اللونين على حاله وعدم ادراك البصر بياض الجزء الابيض لصغره وسواد الجزء الاسود لذلك أيضا ، بل يدرك للمجموع لونا متوسطا بين السواد والبياض .

قوله : لا لانتفاء المرئى فى نفسه . يعنى انتفاء رؤية اللون فى الظلمة ليس لانتفاء اللون المرئى فى نفسه لانتفاء شرط وجوده كما يقول الشيخ ولا مانعية الظلمة عن الرؤية بل لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء .  
قول المصنف : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا . هكذا فى النسخ وسائر الشروح ، والقاعدة تقتضى جرّ المتباينان لانه نعت للشدة والضعف ، ولكن يمكن ان يقال انه نعت مقطوع اذ هو فى المعنى نعت للشديد والضعيف ، وقال الشارح القوشجى : ان تقدير الكلام : قابلان للشدة والضعف فيكون فى كل من الضوء واللون الاشد والاضعف المتباينان .

قول الشارح : فاعلم ان الشديد فى كل نوع مغاير الخ . بيانه ان بين طرفى اللون وطرفى الضوء وكذا غيرهما من الكيفيات القابلة للشدة والضعف كالصوت والحرارة والبرودة وامثالها مراتب لا تخصى بحسب الشدة والضعف ، كل مرتبة شديدة بالنسبة الى ما دونها ضعيفة بالنسبة الى ما فوقها ، وكل مرتبة نوع مخالف فى الحقيقة لمرتبة اخرى ، وهذا لا يحتاج الى مئونة استدلال لان كل مرتبة من حيث هى تلك المرتبة حقيقة مغايرة لمرتبة اخرى ، فذات الشديد والضعيف مع قطع النظر عن وصف الشدة والضعف كيفية واحدة بالحقيقة فى جميع المراتب هى حقيقة الضوء ، واما الشديد من حيث هو شديد مباين للضعيف من حيث هو ضعيف ، ولذلك لم يأت الشارح العلامة بما اتى غيره من الدليل فتأمل .

قوله : وقد بينا خطأهم فيما تقدم . اشار الى هذا المطلب فى المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول فى ذيل قول المصنف والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ، وفى ذيل قول المصنف آنفا : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

قوله : يحدث عند المقابلة . اى يحدث فى المستضيء عند مقابلته للمضيء .

قول المصنف : وهو ذاتى وعرضى . الضوء الذاتى هو ما يكون من نفس الجسم النير كضوء الشمس وضوء النار وهذا يسمى ضوءا وضياء ، والضوء العرضى

ما يحصل للجسم من غيره كالضوء الحاصل في القمر والارض والهواء من الشمس وهذا يسمى نورا كما في قوله تعالى : ( **جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا** ) .

**قوله : واوّل وثان -** هذان قسمان للضوء العرضي فانه اما اوّل وهو الذي يحصل للجسم من غيره بلا واسطة كالامثلة التي مضت ، واما ثان وهو الذي يحصل للجسم بواسطة غيره كنور القمر الواقع على الارض في الليل وكنور الهواء الواقع على الارض قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر فانه ضوء الشمس يقع على كرة الهواء أولا لانها فوق الارض ومنها يقع على الارض ثانيا ، واما بعد طلوع الشمس فضوؤها يقع على الارض بلا واسطة ، وليس المراد بالواسطة الجسم المتوسط بين المضيء والمستضيء بحسب المكان بل الواسطة في الإضاءة .

**قول الشارح : وفي هذا نظر .** هذا النظر مدفوع بتشريح الدليل وهو ان الظلمة لو كانت كيفية وجودية لكانت كيفية وجودية مبصرة اذ لا يتصور ان تكون كيفية نفسانية او استعدادية او مختصة بالكميات او كيفية محسوسة ملموسة او مذوقة او مسموعة او مشمومة ، ولو كانت كيفية وجودية مبصرة لحصل الفرق بين فتح العين وغمضها في الظلمة المحضة والملازمة ظاهرة والتالي باطل بالوجدان فليست كيفية وجودية مبصرة ولا غير مبصرة .

## المسألة السابعة

( في البحث عن المسموعات )

**قول المصنف :** وهي الاصوات الحاصلة الخ - يمكن ان يقال : ان الصوت كيفية تحصل من الجسم بسبب الضغط الوارد عليه ، وليس لتموج الهواء دخل فيه ، والصوت الحاصل في الهواء أيضا لوقوع الضغط عليه ، فلو كان الصوت حاصلا من تموج الهواء لما كان لهذا الاختلاف الكثير في الاصوات سبب بل كان الاختلاف واحدا هو الاختلاف بالشدة والضعف فكلما كان التموج اشد كان الصوت اشد وكلما كان اضعف كان اضعف ، ولكن ليس كذلك لان الاصوات مختلفة اختلافا

كثيرا بحسب الاختلافات الحاصلة فى الاجسام من الصغر والكبر واللين والصلابة والميعان واليبوسة والبله والجفاف والخفة والثقل والتكاثف والتخلخل والبساطة والتركيب وغيرها مما لا نحصيه ، فتأمل فى محال الاصوات المختلفة ، ومن ذلك لا يجب قيام الصوت بالهواء او بالجسم المائع كما هو ظاهر كلمات القوم ، بل يقوم بكل جسم كان ، وبذلك يندفع كثير اشكال فى السمع والمسموع ، والشاهد على ما قلنا انك قد تسمع صوتا شديدا او ضعيفا وليس هناك تموج معلول لقرع او قلع بعنف ومقاومة كالصوت المسموع من المزمار المنفوخ فيه والصوت المسموع من الزق المنفوخ فيه الذى تقع فيه ثقبه وتخرج منه الريح ، وليس لصرف التموج عليه للصوت كما هو ظاهر لمن يحرك يده فى الهواء ، فالصوت فى المثالين معلول للهواء الخارج بضغط من الزق والمزمار ، ويؤيد المطلب بانه يحدث ان انسانا لو دخل جوف صندوق من نحاس او صفر او حديد ضخيم الجدار وكان ثابتا فى الارض جدا بحيث لا يتحرك اصلا ولم يكن له ثقبه وفرجة الى الخارج حتى من بابه وبقي فيه حيا زمانا ما وضرب آخر مدقة عليه من الخارج لسمع صوتا وليس بين صماخه ومحل القرع جسم مائع متموج يحمل الصوت فحامل الصوت جدار الصندوق.

**قول الشارح : جوهر ينقطع بالحركة .** اى جسم ينفصل عن الجسم المتحرك بالشرائط التى تجب فى تكون الصوت ، كما قيل فى الرائحة من انها اجزاء متحللة منفصلة من الجسم ذى الرائحة على ما مر فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع.

**قول المصنف : فى الخارج .** متعلق بالحاصلة اى ومن الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ خلافا لقوم ذهبوا الى انه انما يحصل عند الصماخ.

**قول الشارح : خلافا للكرامية .** قال الشيخ فخر الدين الطريحي ؛ فى مجمع البحرين : كرام بفتح الكاف والتشديد والد ابى عبد الله محمد بن عبد الله بن المشبه الذى اطلق اسم الجوهر على الله تعالى وانه استقر على العرش والكرامية

**قول المصنف : ولا يعقل غيره .** هذا النزاع بين المعتزلة والاشاعرة من اطول النزاعات ذبلا وابشعها ذوقا واقلها فائدة ، ثم لا شبهة ان فى نفس المتكلم بالكلام المنتظم من الحروف شيئا من تصور او تصديق او إرادة او كراهة او إرادة اختبار او هزل او غير ذلك يتبعه الكلام ويقال لذلك الشيء مدلول الكلام كما يحصل فى نفس السامع شيء بذلك الكلام ، فالاشاعرة القائلون بالكلام النفسى ان اصطلاحوا على وضع الكلام النفسى لتلك الامور التى هى ما يقع فى نفس المتكلم ويتبعه الكلام المنتظم من الحروف وسموه مدلول الكلام اللفظى كما هو ظاهر الشارح القديم فلا مشاحة معهم اذ النزاع يرجع حينئذ لفظيا لانهم سموا مدلول الكلام فى نفس المتكلم الذى هو اما تصور او تصديق او إرادة او كراهة او غير ذلك كلاما نفسيا ، وان ارادوا ان فى النفس شيئا غير تلك الامور هو الكلام النفسى كما هو ظاهر بعضهم فهو حرص محض وجهل صرف اذ لم يظفر احد بماهيته ولا استدل على وجوده ، والى هذا اشار المصنف بقوله : ولا يعقل غيره اى غير المنتظم من الحروف .

**قول الشارح : ومغاير لتخيل الحروف .** تخيل الحروف قد يكون تابعا لها كتخيل السامع لها ، وقد يكون من دون التبعية بل يكون تخيلها نفس وجودها كتخيل الواضع لها ارتجالا ، وقد يكون متبوعا لها كتخيل المتكلم بها فان المتكلم يتخيل الحروف أولا ثم يلفظها ، فالاستدلال على المغايرة بكون التخيل تابعا للحروف ومختلفا باختلافها لا يفيد شيئا ، مع ان تخيل الحروف تابعا كان او متبوعا او لا تابعا ولا متبوعا ليس الا تصورهما .

**قوله : لان تخيلها تابع لها .** وما فى النفس ليس بتابع لها بل متبوع فينتج من الشكل الثانى ان تخيلها ليس هو ما فى النفس ، وقد عرفت فساد هذا الدليل اذ تخيلها للمتكلم متبوع لها .

**قوله : وهذا المعنى لا يختلف .** هذا المعنى لم يبين ماهيته ولن تبين حتى يحكم بانه يختلف أو لا يختلف .

قوله : **وليس الطلب مغايرا لها .** لا شبهة ان الطلب النفسى الحقيقى عين الإرادة النفسية الحقيقية اذ كل ما تعلق به الإرادة النفسية من الامور المباشرة او غير المباشرة فهو مطلوب محبوب للنفس من تلك الحيشة التى تعلق بها الإرادة ، فاستدلال الاشاعرة بان الأمر اختبارا او تهديدا طالب غير مرید اذ ليس له حقيقة إرادة لما امر به مردود بانهم ان ارادوا بها إرادة ما امر به فليس فى نفسه طلب له أيضا بالوجدان وطلبه ليس الا بحسب ظاهر اللفظ الذى سماه بعض طلبا انشائيا ، وان ارادوا بها إرادة الاختبار او التهديد فانه مرید له فى نفسه يقينا كما انه فى نفسه طالب له أيضا ، واما ما امر به فهو طالب ومرید له بحسب اللفظ فقط ، وعلى هذا يرجع ادعاء الاشاعرة الى ان الطلب بحسب اللفظ مغاير للإرادة الحقيقية النفسية ويرجع قول المعتزلة الى ان الطلب الحقيقى النفسى غير مغاير للإرادة الحقيقية النفسية ويصير النزاع لفظيا ، وهذا النزاع اللفظى الذى اشار إليه الشارح العلامة غير ما مر فى اصل المطلب اذ هذا فى تغاير الطلب والإرادة وعدم تغايرهما وذاك فى ثبوت الكلام النفسى وعدمه ، وصاحب الشوارق اخطأ فى تقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب حيث قال : وعلى تقدير ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه أم لا وهذا نزاع لفظى انتهى ، اذ النزاع حقيقة فى ثبوت معنى آخر وعدمه ولو ثبت فالمعتزلة لا يسمونه الا كلاما نفسيا فتقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب هو ما مر أولا موافقا للشارح القديم.

### المسألة العاشرة

( فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية )

قول المصنف : **والاستعدادات الخ .** المراد بهذا الاستعداد هو الكيفية الحاصلة فى الجسم التى تهيؤه لقبول اثر ما او امتناعه ، وهذا القبول اما بسهولة وسرعة واما بصعوبة وبطء ، فان الدهن مثلا سهل وسريع فى قبول ما يرد عليه من آثار الاجسام والبدن الممرض سريع وسهل فى قبول ما يرد عليه من الامراض وبعض

الاجسام سهل وسريع في قبول الروائح والطعوم من ذوات الطعوم والروائح تجاوزه وبعض الابدان كبदन الحية سهل وسريع في قبول البرودة ، واما الحديد والبدن المصحاح وبعض الاجسام وبعض الابدان كبदन الكلب على خلاف ذلك لها صعوبة وبطء في قبول تلك الامور ، وهذه الاستعدادات وامثالها في الاجسام مختلفة المراتب وطرفا المراتب استعداد شديد للانفعال بحيث لا يكون للجسم المستعد مقاومة اصلا بالنسبة الى المؤثر وهذا يسمى باللاقوة واستعداد شديد للانفعال بحيث يكون له مقاومة تامة بالنسبة إليه وهذا يسمى بالقوة ، والمراد بطرفي النقيض هما الاستعدادان الشديدان في الغاية وبين الطرفين مراتب متوسطة لا تحصى ، وبعض هذه الاستعدادات له لفظ موضوع كاللين والصلابة وبعضها ليس له ذلك.

اقول : نظير هذه الاستعدادات في الاجسام موجود في النفوس ولا بأس بتسميته كيفية استعدادية نفسية كما ان بعض النفوس سريعة وسهلة في قبول العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة وبعضها صعبة وبطيئة فيه وكذا في قبول العقائد الحققة والاخلاق الفاضلة يوجد القسمان ، وكذا بعض النفوس تتأثر بسرعة من الملمات وتتوجع وتفزع وبعضها على عكس ذلك ، وكذا بعضها تحتجل وتستحي شديدا او غير شديد من القبائح وبعضها ليست كذلك ، وبعضها تأخذها الرحمة بادنى شيء وبعضها صاحبة قساوة كالحجارة او اشد قسوة لا تتأثر من شيء ، وامثال ذلك من قبول العلوم والمعارف وغيرها ، وكل ذلك استعدادات نفسية نحو الانفعال الشديد والانفعال وما بينهما.

قول الشارح : وهي ما يرجح به القابل الخ . يعنى ما يستعد به القابل لقبول الاثر ، وقبوله اما في جانب الراجحية بان يكون سهلا سريعا او في جانب المرجوحية بان يكون صعبا بطيئا ، قوله : اعنى الوجود والعدم . يعنى وجود الانفعال وعدم الانفعال ، وقد مر ان طرفي الاستعدادات الموجبة للقبولات المختلفة استعداد يوجب الانفعال التام بحيث لا يوجد هنا مقاومة اصلا واستعداد يوجب اللانفعال بحيث يوجد هنا مقاومة تامة.

قوله : وذلك لان الرجحان الخ . يعنى ان الاستعداد لا يزال يتزايد الى احد الطرفين حتى ينتهى الى الاستعداد الذي يوجب الانفعال التام او الى الاستعداد الذي يوجب اللانفعال ، وتسمية الاستعداد بالرجحان لان به ان يترجح الانفعالات بعضها على بعض الى ان ينتهى الى الانفعال التام كما صرح فى قوله. هى ما يرجح به القابل ، والحاصل ان الاستعدادات لها طرفان هما أيضا استعدادان لكن احدهما استعداد للانفعال التام والاخر استعداد للانفعال ، فالوجود والعدم فى الطرفين يضافان الى الانفعال لا الى الاستعداد.

قوله : المتوسط بين طرفى الوجود والعدم الخ . هذه العبارة توهم ان الوجود والعدم يضافان الى الرجحان المراد به الاستعداد ولكن لا بد من صرفها الى ما قلنا لان اللانفعال الملازم للمقاومة التامة لا يتصور من دون استعداد يقتضى ذلك.

قوله : نحو الفعل . اى نحو اللانفعال الملازم للمقاومة ومراده بالفعل هو المقاومة.

### المسألة الثانية عشرة

#### ( فى البحث عن العلم بقول مطلق )

قول الشارح : وهو العلم خاصة . العلم التصديقى له معنى خاص وهو المذكور هنا ويخص باسم اليقين وقد عدّ له مراتب ثلاث : علم اليقين ، عين اليقين ، حق اليقين ، وما يقابله لا يسمى الجهل بقول مطلق اذ التقليد ليس بجهل ، وقد يطلق العلم على الشامل لهذا والظن والتقليد والجهل المركب وهذا هو العلم بالمعنى الاعم ، ويقابله الجهل البسيط وهو عدم اولوية نسبة القضية فى احد الطرفين سواء لم يكن فى النفس تصور النسبة اصلا او كان ولم يترجح الى احد الطرفين.

والحاصل ان لوح النفس اما ان لا يكون فيه صورة واما ان يكون ، والثانى هو التصور بقول مطلق ، وهو اما بلا حصول النسبة او مع حصولها ، والثانى اما ان



لا يكون رجحان في احد الطرفين وهو الشك ، واما ان يكون ، والثاني اما ان لا يصل الى حد الجزم وهو الظن في جانب الراجح والوهم في جانب المرجوح ، واما ان يصل إليه ، والثاني اما بلا مطابقة للواقع وهو الجهل المركب ، او مع المطابقة له ، والثاني اما ان يحصل بلا برهان وهو التقليد ، واما مع البرهان وهو العلم الخاص المسمى باليقين.

**قوله : فان الكيفيات الوجدانية الخ .** هذا مردود بان الكيفيات الوجدانية ظاهرة بمصاديقها وافرادها لا بمفاهيمها وماهياتها ، وذلك لا يفيد الاحاطة بماهياتها بل الامتياز عما عداها كما ان انسانا لو عرف زيدا وميزه عن عمرو وعن شخص حجر او شجر لا يفيد ذلك الا الامتياز لا العلم بحقيقته وماهيته ، ولو كان كون الشيء وجدانيا مفيدا للعلم بماهيته وموجبا لصيرورته بديهيها عند النفس لما اختلف العقلاء في ماهيات كثير من الوجدانيات والعلم منها.

**قوله : ولان غير العلم الخ .** هذا أيضا مردود بان غير العلم يعلم بصورة شخصية من العلم وهي لا يعلم بغير العلم حتى يلزم الدور بل المعلوم بغير العلم هو كلى العلم وماهيته كما ذكر في اول المبحث ان العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن.

**قوله : وكلاهما غير مانعين .** هذا حق لو اخذ التعريفان للعلم بالمعنى الاخص واما لو اخذ للعلم بالمعنى الاعم فلا بل يكونان غير جامعين ، اللهم الا ان يراد الاعم الخارج منه الظن.

### المسألة الثالثة عشرة

( في ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن ذات الاضافة لا غيرها )

**قول الشارح : على ما تقدم .** في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول عند قول المصنف : والاتحاد محال.

**قوله : جعل العلم امرا وراء الصورة .** اى جعله صفة ذات الاضافة غير الصورة

فحينئذ يتصور وحدة العلم وتعدد المعلوم ، واما على مذهب من جعله نفس الاضافة فتعدد المعلوم يقتضي تعدد العلم أيضا لان تعدد احد طرفي الاضافة يوجب تعدد الاضافة وان كان الطرف الاخر كالنفس فيما نحن فيه واحدا.

**قول المصنف : كالحال والاستقبال .** مثال لاختلاف المعلوم المقتضى لاختلاف العلم واطارة الى ما في الشرح.

**قول الشارح : علم بالحال عند حضور الاستقبال .** اى العلم المتعلق بالامر المستقبل الآن عين العلم المتعلق به حين حضور الاستقبال اى حين يصير الاستقبال حالا.

**قوله : وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد الخ .** حاصله ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بعدم ذلك الشيء في الحال وان العلم بانه موجود مشروط بوجوده في الحال والشرطان متخالفان وكذا المشروطان فالعلم الاول ليس عين العلم الثانى .

**قوله : وسيأتى زيادة تحقيق .** فى المسألة الثانية من الفصل الثانى من المقصد الثالث.

**قوله : والذي يلوح منه الخ .** توضيحه ان القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم يتوجه عليهم اشكالان عند تعقل الشيء نفسه : احدهما باعتبار الحلول وهو كيف يتصور حلول صورة الشيء فى نفسه ، ولو قيل انه ليس فى نفسه بل فى مادته اجيب ان العاقل مجرد ليس له مادة ، مع انه لو فرضت له مادة لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين ، والجواب عنه ان العالم بذاته علمه حضوري يكفى فيه حضور ذاته من غير احتياج الى صورة اخرى وكلامنا فى العلم الحسولى والاشكال الثانى باعتبار الاضافة اللازمة للصورة الحاصلة وهو ان الاضافة تستلزم الطرفين فلا تعقل بين الشيء ونفسه ، والجواب عنه ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الاضافة وهى متحققة لان الشيء من حيث هو عاقل مغاير لنفسه من حيث هو معقول.

اعلم ان الاشكال الثانى يرد أيضا على القائلين بان العلم هو نفس الاضافة من دون ان ينفعهم هذا الجواب وسيأتى بيانه عن قريب.

قوله : **ويقوى الاشكال** . اى يقوى طبيعة الاشكال بسبب تعدد افراده لما مر ان الوارد عليهم اشكالان.

قوله : **ولان العاقل هو الشخص الخ** . هذا الجواب ردّى على كل مذهب على ما يأتى بيانه.

قوله : **وهذان رديان** . اى المذكوران فى الجواب عن الاشكال الثانى الذى هو اشكال الاضافة.

قوله : **فلو جعلنا التعقل الخ** . اى لو جعلنا التعقل الذى هو نفس الاضافة على القول به او صورة ذات

الاضافة متوقفا على التغيرات الاعتبارى لدار ، اما توقف المغايرة على التعقل فلان التعقل لو لم يكن فلا عاقل ولا معقول حتى تحصل المغايرة ، واما توقف التعقل على المغايرة فلان التعقل هو نفس الاضافة او صورة ذات الاضافة والاضافة لا تحصل الا بعد حصول المتضائفين وهما لا يحصلان فيما نحن فيه الا بعد المغايرة.

اقول : هذا الاشكال مدفوع بان علم الشيء بنفسه وتعقله لها هو حضور الشيء لنفسه وهو لا يتوقف

على المغايرة ولا حاجة إليها فى تعقل الشيء لنفسه وان كانت المغايرة فى غير العلم الحضورى بين العاقل والمعقول متوقفة على التعقل ، نعم لو التزم الداهيون الى ان العلم هو نفس الاضافة حتى فى علم الشيء بنفسه فما هذا الاشكال عنهم بمنصرف.

قوله : **يكون عالما بجزئه الخ** . لان الماهية الكلية الانسانية مثلا هى جزء شخص الانسان العاقل لنفسه

وليس البحث فيه بل البحث فى علم الانسان بذاته الشخصية

قوله : **وانما الموجود ما هى مثال له** . يعنى ان الموجود فى الخارج تكون تلك الصورة الذهنية مثلا له فهو

كالموجود فى الذهن بحسب الماهية ، واما بحسب الوجود فما فى الخارج مستقل وما فى الذهن تابع وكل تابع لغيره فى الوجود

## المسألة الرابعة عشرة

### ( فى اقسام العلم )

قول الشارح : قد تقدم ان العلم الخ . فى المسألة الثانية عشرة.

قوله : وهو علم واجب الوجود بذاته . قال بعضهم ان العلم الواجب هو ما يتمتع انفكاكه عن العالم سواء غفل عنه احيانا كعلمنا ببعض الامور أم لا كعلم الشيء بنفسه ، والممكن ما لا يتمتع انفكاكه عنه.

قول المصنف : وهو تابع الخ . اشارة الى نزاع بين المعتزلة والاشاعرة ذكره القوشجى وصاحب الشوارق .

قول الشارح : حكم باصالة المعلوم فى هيئة التطابق . يعنى فى صفة التطابق وماهيته وطبيعته .

بيان ذلك ان الاضافات المتشابهة الاطراف كالمساواة والمطابقة والمحاذاة والموازاة وغيرها وان صح بحسب التعبير واللفظ اخذ كل من طرفيها اصلا والاخر فرعاً فيقال مثلاً هذا مساو لذاك وذاك مسا لهذا وهذا مطابق لذلك وذلك مطابق لهذا ، ولكن بعضها يقتضى بحسب الطبيعة ومادة الكلمة اصلا ليس فرعاً و فرعاً ليس اصلا كالمطابقة فان طبيعتها تقتضى شيئاً هو الاصل يطابقه غيره هو الفرع وكالموازاة بخلاف المؤاخاة والموازاة والمحاذاة مثلاً ، وحيث كانت المطابقة ثابتة بين العلم والمعلوم فاحدهما اصل والاخر فرع ويمتنع ان يكون العلم اصلا لان الاصل لا يزول بزوال الفرع دون العكس والعلم ليس كذلك اذ العلم الحقيقى يزول ذاته بزوال المعلوم واما ذات المعلوم فتثبتة وان زال العلم .

قوله : وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم . لا يخفى ان الشارح العلامة ; جعل الاصل فى هذه

العبرة وعبارته التى تأتى عن قريب ما عليه المعلوم والفرع ما عليه العلم وجعل الاصل فى عبارته السابقة آنفاً واللاحقة عن

قريب أيضا نفس المعلوم والفرع نفس العلم فكأن مراده بما عليه المعلوم هو حاله المقتضى لكونه اصلا وهو ثباته وعدم تغيره بزوال العلم ومراده بما عليه العلم هو حاله المقتضى لمقابل ذلك ، واطلاق الاصل على نفس المعلوم وحاله هذا صحيح وكذا العلم.

قوله : فلزمكم الدور الخ . توضيحه ان العلم اذا كان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لان العلم الفعلى علة للمعلوم ولا شبهة في اصاله العلة بالنسبة الى المعلول فلو كان المعلوم أيضا اصلا لدار .

قوله : وتقرير الجواب عن هذا ان نقول الخ . لا دخل لهذا في الجواب بل يقرر الاشكال ، والجواب ما يأتي الاشارة إليه في كلامه عن قريب .

قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ . هذا هو الجواب وتوضيحه ان العلم الفعلى ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له في الخارج بمعنى ان هذا العلم يصير سببا لارادة الفاعل ايجاد المعلول في الخارج .

قوله : لا بالوضع . اى التقدم بالرتبة .

قوله : بالذات . اى التقدم بالطبع .

قوله : يمتنع الحكم الخ . لان التقدم بالطبع يستلزم التقدم بالزمان او المعية به ، والتقدم بالعلية يستلزم المعية بالزمان ، والتقدم بالزمان ظاهر في المنافاة فتقدم المتبوع باحد هذه التقدّمات يناهى الحكم بتأخره .  
قوله : والجواب عنه ما تقدم أيضا . اى كون المعلوم متبوعا بالمعنى الذي قررناه لا يوجب تقدمه على العلم باحد انواع التقدم .

## المسألة الخامسة عشرة

( فى توقف العلم على الاستعداد )

قول المصنف : ولا بد فيه من الاستعداد الخ . اعلم ان علومنا الحاصلة فى النفس لا بدّ فى فيضانها من الفاعل من استعداد النفس لها اذ هي فى أوّل خلقها

خالية عنها فلو لا الاستعداد لما حصلت لها ابدا ، والذي يعدها للعلوم الضرورية هو احساس المحسوسات بالحواس فان النفس بعد ادراك الجزئيات تحصل لها بسبب التجريد كليات يتركب بعضها مع بعض فتحصل لها ضروريات تصويرية وتصديقية ، والذي يعدها للعلوم النظرية هو هذه الضروريات ، والنظريات لها مراتب بعضها يتقدم على بعض ، ويمتنع ان يكون النفس هى الفاعل المفيض لهذه العلوم لاستحالة كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لما مر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، فاختلّفوا في الفاعل المفيض ، فالحكماء ذهبوا الى انه العقل الفعال كما انه المفيض بمدد الحق تعالى لسائر الافاضات على عالم الكائنات ، والاشاعرة ذهبوا على مبناهم الى انه الله تعالى فان عادته جرت باعطاء العلم عقيب المقدمات ، واما المعتزلة فذهبوا الى ان المقدمات مولدة للنتائج ، هذا في النظريات واما الضروريات فقال الشارح العلامة ؛ ان فاعلها هو الله تعالى بمعنى ان النفس اذا خلقها الله تعالى بحواسها وقواها فلا تحتاج في حصول تلك الضروريات بعد الاحساس والادراك والالتفات الى المدركات الى شيء آخر.

**قول الشارح : والا لم ينفك منه .** اى ان الفاعل لو اخرج المقبول من القوة الى الفعل لكان واجدا للمقبول وكان المقبول غير منفك عنه فلا يعقل قبوله له اذ القابل لا بد ان يكون خاليا من المقبول.

**قول الشارح : بين كليات تلك المحسوسات .** متعلق بالتصديقات اى التصديقات بالنسب الواقعة بين الكليات سلبا او ايجابا.

**قوله : فانها مستفادة من النفس .** اشارة الى مذهب المعتزلة يعنى مستفادة من القياسات التى يركبها النفس بالقوة المتفكرة ، واما نفس النفس فليست فاعلة لها لما مر من انها قابلة.

**قوله : او من الله تعالى .** اشارة الى مذهب الاشاعرة.

**قوله : الى المقدمات الضرورية .** الضروريات اما ذاتية اولية وهى التى مر الكلام فيها ، واما عرضية ثانوية وهى النظريات التى صارت معلومة للنفس بسبب

البرهان والقياس ، وكلتا الطائفتين تصير مقدمة للنظريات الغير الحاصلة.

## المسألة التاسعة عشرة



### ( في كيفية العلم بذى السبب )

**قول المصنف :** وذو السبب انما يعلم به كلياً . هذا الكلام ينحل الى قضيتين والحصر راجع الى كل منهما الاولى ان الممكن المعين لا يعلم وجوده او عدمه الا بوجود سببه او عدمه ما لم يعلم باحساس او إلهام او اخبار صادق او غير ذلك ، وقيد التعيين لتصحيح الحصر اذ الممكن يعلم وجوده او عدمه بوجود مسببه او عدمه لكن العلم بالمسبب لا يستلزم العلم بالسبب المعين بل بسبب ما واما العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب المعين ، والقضية الثانية ان ما يعلم بسببه لا يعلم الا على الوجه الكلي هكذا فسر الشارحون ، ولكن ظاهر عبارة المصنف لا يحتمل الا القضية الثانية ، والحصر راجع الى قوله : كلياً لان الحمل عليهما وارجاع الحصر إليهما يحتاج الى كثير تقدير والاصل خلافه ، نعم ينحل الى قضيتين اذا ارجع الحصر الى الثانية فقط بان يقال ذو السبب يعلم بسببه وما علم بسببه لا يعلم الا كلياً ، وهذا اشارة الى ما عليه الحكماء من ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لان علمه بها انما هو من طريق اسبابها وعللها لا باحساس او حدس او اخبار او إلهام إليه لانه تعالى منزه عن ذلك كله ، وتوهم بعض انهم نفوا علمه تعالى بالجزئيات رأساً وهو خطأ في فهم مرادهم ، وتفصيل الكلام في مظانه.

**قول الشارح :** لانه بدون السبب ممكن الخ . تعليل للقضية الاولى ، والعجب من الشارح العلامة ؛ اذ لم يأت بالقيود التي يصحح بها الحصر في القضية الاولى كما اتى بها غيره.

**قوله :** لان كونه صادراً الخ . توضيحه ان الألف اذا علم انه يصدر منه الباء حصل العلم بالباء الكلي لان نفس تصويره لا يمنع الشركة وحصل أيضا العلم بانه صادر منه وتقييد الباء بهذا القيد لا يقتضي الجزئية بل يقتضي الكلي المركب وهو

الباء الصادر من الألف .

قوله : وصفاته الكلية . عطف على كسوفها اي وعقلت صفاته الكلية من جهة اسبابها .

قوله : نوعا مجموعا في شخصه . اي نوعا حاصلًا مجتمعا مع نوع غيره في شخص الكسوف مثلا .

قوله : كان العلم به كليا . اي كان العلم به على الوجه الكلي لا ان العلم نفسه كلي .

بيان ذلك ان الشخص الموجود مجمع للكليات الذاتية والعرضية مع التشخص والوحدة ، فتارة يتعلق به الاحساس فيدرك عرض من اعراضه او يدرك كلي من كلياته بتجريده عما احتفّ به او يحكم بوجوده باحساس وامثاله او يستدل عليه باثر من آثاره او يستدل على حيثية من حيثياته باثر مناسب لتلك الحيثية ، وكل من هذه الادراكات ناقص بالنسبة الى ذلك الموجود يغيب كل عن الاخر فانك اذا احسست بياض الجسم مثلا لا يمكنك في هذا المقام ان تتعقل طبيعة البياض ولا طبيعة الجسم واذا تعقلت ذلك لا يمكنك في مقام التعقل ان تحكم بوجوده في الخارج ومتعلقات وجوده ، ومع ذلك لا يمكنك ان تدرك هذه الامور ولكنه ولا ان توقن بها كما توقن بذاتك ، وأيضا لست تدرك الشخص بحقيقته اي لا تدرك حقيقة الوجود بل مفهومه المحمول عليه وعلى غيره ، هذا حال علمنا وادراكنا للاشياء .

واما الذي يدرك الاشياء بالاحاطة بعقلها المتصلة إليه فهو يدرك كل موجود بحقيقته ويدرك كل كلي حاصل فيه بحقيقته وذاته لا يغيب عنه حيثية من حيثياته بل كلها بمحقاتها حاضرة عنده حاصلة لديه ، وكذا حال ما هو علة له او معلول له فيعلم الروابط الحاصلة بين العلة والمعلولات ولا يعزب عن عمله مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبین ، وهذا اشرف انحاء الادراك واعلاها وهو اللائق بالذی تنزه عن مجانسه المخلوقات ، وهذا هو العلم بالجزئی على الوجه الكلي فهو العلم بحقيقة كل كلي في ضمن الجزئی بسبب العلم



بعلمها ، وهذا العلم لا ينفك عن العلم بارتباط كل حقيقة مع ما معها فيحصل العلم بالحقائق المجتمعة التي حصل منها شخص جزئى فيعلم الجزئى على ذلك النحو الاشراف.

ان قلت : مع ذلك كله انه ليس علما بالجزئى بل هو علم بالكليات المجتمعة ، قلت : انه علم بالجزئى وليس احساسا به وانك متوقع له في حق خالقك كما هو هكذا في حقك ، وقد علمت انه تعالى منزه عن ذلك لان الاحساس يحوج المحس الى الآلات فافهم.

قوله : له معلول كلي . هكذا في النسخ ، ولكن لفظ له زائد من اقلام الناسخين.

## المسألة العشرون

### ( فى تفسير العقل )

قول المصنف : والعقل غريزة الخ . لا شبهة فى ان فى الانسان حقيقة يمتاز بها عن سائر الحيوانات وهى مناط التكاليف الشرعية عليه وهى مسماة بالعقل ، واختلفوا فى ماهيته فقالت المعتزلة هو ما يدرك به حسن الحسن وقبح القبيح ، وقال ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات وهذا شأن العقل بالملكة ويأتى ذكره ، وقال القاضى ابو بكر الباقلانى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فى مجارى العادات ، واما الحكماء فلم يفسروه بهذه التفاسير بل عدوا للنفس الناطقة باعتبار كل من العلم والعمل مراتب اربع سموها كل مرتبة عقلا وسيأتى عن قريب بيانه.

واما المصنف ففسر العقل بانه غريزة الخ ، والغريزة فى اصل اللغة بمعنى الثابتة فى الارض يقال غرزت الشيء اى اثبتته فى الارض ، وفى العرف هى الطبيعة الثابتة فى الانسان التى جبل عليها ، والمراد بالآلات هى الحواس الظاهرة والباطنة ، والمراد بسلامتها كونها بحيث اذا وجد عندها محسوس ادركته ، ففاقد الحس والنائم ومن لحسه

مانع عن الإدراك ليسوا بسالمى الآلات مع انهم عاقلون ، فهذا القيد يخص الملزومية لا نفس العقل ، فالعقل غريزة ملزومة للعلم بالضروريات لا مطلقا بل عند سلامة الآلات فيمكن ان يكون الانسان عاقلا كهؤلاء المذكورين ولا يكون عالما ببعض الضروريات لفقدان شرط اللزوم وهو عدم سلامة بعض حواسه ، فلذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما

**قول الشارح : لامتناع انفكك احدهما عن الاخر .** يعنى لامتناع انفكك العقل الذي هو تلك الغريزة الملزومة عن العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فهما متلازمان ولا بأس بان يفسر احدهما بالآخر ، واما هذا العلم والعلم بالضروريات الذي اخذ في تعريف المصنف فواحد لان الضرورة اذا تضاف الى الوجود فهي الوجوب واذا تضاف الى العدم فهي الاستحالة والامتناع.

**قوله : وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .** يعنى تلازم العقل والعلم لا يصحح ان يفسر احدهما بالآخر لان الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لا يلزم الاتحاد بينهما.  
**قوله : سبق البحث فيهما .** فى المسألة الاولى من الفصل الرابع.

**قوله : اما القوى النفسانية فيقال الخ .** اعلم ان النفس الانسانية فى بدو فطرتها خالية عن العلم والعمل ولكن لها استعداد لها ولا وقوف لاستكمالها فيهما بل كلما اعتلت الى مرتبة فلها ان ترتقى منها الى مرتبة اخرى وقلما تصل نفس الى اقصى مراتب الكمال فيهما بل لا يمكن للنفوس فى هذه النشأة الدائرة ذلك الا عباد الله المخلصين ، وسميت النفس باعتبار مراتبها الاستكمالية فى العلم عقلا علميا وفى العمل عقلا عمليا : ووضعوا لكل مرتبة اجمالية من العقل العلمى اسما ولا احصاء منا للمراتب التفصيلية.  
ومراتب العقل العلمى اربع :

الاولى مرتبة العقل الهولائى وهى مرتبة الاستعداد المحض لحصول العلوم الضرورية شيئا فشيئا ، سميت به تشبيها لها بالهولولى الاولى التى هى قوة محضة و

خالية في حد ذاتها عن جميع الفعليات ، والاستعداد في هذه المرتبة يسمى استعدادا بعيدا.

**الثانية مرتبة العقل بالملكة** وهي مرتبة حصول بعض الضروريات او كلها على اختلاف الاستعدادات ، ولا يخفى ان النظريات متوقفة على الضروريات لكن لا كلها على كلها بل في الاكثر تحصل ضروريات وبسببها تحصل نظريات ثم تحصل بعد ذلك ضروريات اخرى ، نعم ان الضروري لا يتوقف على النظرى بل الامر بالعكس ، وسميت به لان النفس خرجت من عدم العلم الى ملكته او خرجت من عدم الانتقال الى النظريات الى ملكته او حصلت لها في هذه المرتبة كيفية نفسانية راسخة هي العلوم الضرورية والكيفية النفسانية الراسخة تسمى ملكة كما مر في المسألة الحادية عشرة ، والنفوس في هذه المرتبة اى في ان ترتب الضروريات وتستنتج منها النظريات مختلفة وهذا الاختلاف لا يختصّ بترتيب الضروريات واستنتاج النظريات بل يأتى في ترتيب النظريات المعلومة لاستنتاج النظريات المجهولة أيضا وبالجملة هذا الاختلاف هو في استنتاج المجهولات من المعلومات ، فنفس لا تقدر على الاستنتاج اصلا وصاحبها البليد الملحق بالحمار ، ونفس لا تعجز عن استنتاج ولا تغفل عن استنتاج ولا تخطى في استنتاج وسريعة كمال السرعة في كل استنتاج وصاحبها العالم الرباني الإلهى صاحب القوة القدسية الملكوتية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، وبينهما النفوس المختلفة اختلافا كثيرا ، وللنفس في هذه المرتبة الثانية فعلية واستعداد ، فعلية العلوم الضرورية واستعداد ادراك النظريات ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا متوسطا.

**المرتبة الثالثة مرتبة حصول النظريات** ، وللنفس في هذه المرتبة شأنان شأن الحضور وشأن الاستحضار ، والاول هو ان تكون النظريات الحاصلة حاضرة عند النفس تشاهدها كمشاهدة البصر المبصر ، والنفس في هذه المرتبة بهذا الاعتبار تسمى عقلا مستفادا اذ هي استفادت هذه المرتبة وهذا المقام العقلى من العقل الفعال والثاني ان تكون النظريات الحاصلة المكتسبة غائبة عن النفس ولكنها تقدر على

استحضارها متى تشاء من غير افتقار الى كسب جديد وبهذا الاعتبار تسمى عقلا بالفعل لشدة قربها الى الفعلية والحضور ، والعقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد حدوثا لان النظريات ما لم تكتسب ولم تستفد من العقل الفعال لا يمكن استحضارها بعد غيبتها ، واما بقاء فمقدم بمعنى ان اقتدار الاستحضار باق وحضور النظريات ينتفى بغيبتها فلذا عدّ بعضهم العقل بالفعل في المرتبة الثالثة والعقل المستفاد في المرتبة الرابعة وبعضهم على العكس ، والاولى ان يقال كلاهما شأنان للنفس في مرتبة ثالثة وللنفس في هذه المرتبة أيضا فعلية واستعداد فعلية النظريات واستعداد احضارها من دون كسب جديد ، فالمراتب ثلاث : الاستعداد المحض ، استعداد اكتساب النظريات مع فعلية الضروريات ، استعداد احضار النظريات مع فعليتها اذ هي في حال الغيبة حاصلة بالفعل أيضا بالقياس الى قبل الاكتساب ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا قريبا ، والقرب والتوسط والبعد بالنسبة الى الكمال المطلوب.

ومراتب العقل العملي أيضا اربع :

الاولى تحليلية العبد ظواهر افعاله بفضائل الآداب وحسنات العادات باتباع الشرائع النبوية وتطبيق ما صدر منه لما ورد عن اصحاب الشرائع من الاوامر والنواهي ، والمتكفل لبيان ذلك هو علم الفقه.  
الثانية تحليته عن رذائل الحالات والملكات النفسانية وقطع العلائق الحسية ونفض الآثار المادية عن الجوهر الملكوتي.

الثالثة تحليته بفضائلها والتخلق باخلاق المحسنين ونفسيات المخلصين ، والمتكفل لبيان هاتين هو علم الاخلاق.

الرابعة اتصاله بعالم الملكوت والاستغراق في لجة الجبروت حتى يكون الله هو سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ولا يشاء الا ان يشاء الله ويخاطب بما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ، وهذا لا يتيسر الا لخلص اوليائه.

ثم لا بدّ للعقل العملي من قوى اربع حتى يتيسر للنفس الارتقاء في مدارج الكمال : قوة التشخيص بين حسنات الافعال وسيئاتها بالشرع والعقل ، وقوة

تطبيقهما على مصاديقهما تطبيقاً صحيحاً بمقدمات صحيحة ، وقوة الترجيح بين الحسنين او السيئتين عند الدوران والاخذ باحسنهما والترك لا سوئهما ، وقوة التدبير فى مقدمات الافعال بحيث توصله الى المطلوب على اقرب الطرق ، والناس فى هذه الاربع مختلفون وبعضهم فاقد لبعضها او كلها.

قوله : **واما العملى فيطلق على القوة الخ** . اشارة الى القوة الاولى .

قوله : **وعلى المقدمات التى الخ** . اشارة الى القوة الثانية .

قوله : **وعلى فعل الامور الخ** . اشارة الى المرتبة الاولى من العقل العملى ، والكامل ما ذكرنا .

## المسألة الحادية والعشرون

( فى الاعتقاد والظن وغيرهما )

**قول المصنف :** والاعتقاد يقال لاحد قسميه . اى قسمى العلم الذين هما التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت كما مر انقسام العلم إليهما فى المسألة الثانية عشرة وهذا احد الاصطلاحين فى الاعتقاد ، والاصطلاح الآخر هو مطلق التصديق الشامل لهذا المعنى والجهل المركب والتقليد والظن فهو كالعلم التصديقى الذى قد مر فى تلك المسألة ان فيه اصطلاحين ، ويمكن حمل كلامه على الاعتقاد بالمعنى الاعم وارجاع الضمير الى العلم المنقسم الى التصور والتصديق المطلق لان المبحوث عنه هاهنا هو الاعتقاد بالمعنى الاعم لمكان قوله : ويقع فيه التضاد ، ولا ينافى هذا انقسامه الى التصور والتصديق الجازم الثابت المطابق فى تلك المسألة .

**قول الشارح :** ابو الهذيل العلاف . قال ابو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الأسفراينى الاشعري الشافعى المفسر المتكلم فى كتابه ( التبصير فى الدين ) فى الملل والنحل فى الباب الخامس : الفرقة الثالثة منهم ( اى من المعتزلة ) الهذلية ، وهم اتباع ابى الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف وكان من موالى عبد القيس ، وله فضائح كثيرة فيما احدثه من البدع حتى كفر بتلك البدع جميع الامة ، وكفر

أيضاً سائر المعتزلة ، وصنف المردار من المعتزلة كتاباً في تكفير أبي الهذيل ، وكذا الجبائي ، وذكرنا في تصنيفيهما ان قوله يؤدي الى قول الدهرية انتهى ، ثم ذكر بعض آرائه وبدعه.

وقال الشيخ محمد الكوثري في ذيل هذا الكتاب : قال المسعودي : توفي العلاف سنة ( ٢٢٧ ) ، ويحاول ابو الحسين الخياط تبرئته من كثير مما يرميه به الراوندي في ( فضيحة المعتزلة ) ، ويقول ابو الحسين الملقب : وابو الهذيل هذا لم يدرك اهل الجدل مثله.

**قوله : ولا ينتفيان بالضد الواحد . مع انهما ينتفيان بالضد الواحد.**

**قول المصنف : فيتعاكسان في العموم والخصوص .** يمكن ان يكون مراده ان العلم المطلق والاعتقاد بالمعنى الاعم الذي هو العلم التصديقي بالمعنى الاعم يتعاكسان وجوداً وعدمًا في العموم والخصوص كما هو الشأن في كل عام مع خاصه ، وقد مضى نظير ذلك بين المحل والموضوع وبين الحال والعرض في المسألة الاولى من الفصل الاول ، او يكون مراده ان الاعتقاد بالمعنى الاعم والعلم التصديقي بالمعنى الاخص يتعاكسان في العموم والخصوص وجوداً وعدمًا كذلك.

**قول الشارح : والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم .** اي اعم من العلم التصديقي بالمعنى الاخص وفي هذا اشكال يأتي عن قريب.

**قوله : لو اخذ العلم التصديقي الخ .** اما لو اخذ باعتبار المعنى الاخص الذي هو اليقين فقط فليس الاعتقاد احد قسمي العلم لانه ليس بالتصور ولا بالتصديق الجازم الثابت الذين هما قسما العلم المطلق.

**قوله : من العلم بهذا الاعتبار .** اي باعتبار المعنى الاعم ، بل هو مساوله ، وعلى اي حال فاحد الاشكالين ثابت على هذا التفسير لكلام المصنف لان العلم لو اخذ باعتبار المعنى الاخص فالاعتقاد ليس احد القسمين ولو اخذ باعتبار المعنى الاعم فليس الاعتقاد اعم من العلم ولا من احد قسميه بل مساو للعلم التصديقي ، وهذا



انما نشأ من هذا التفسير ، واما لو فسر كلام المصنف كما فسرناه باحد التفسيرين فلا اشكال .  
**قوله : باعتبار اصطلاحين .** اشارة الى توجيهه في المقام وهو ان يقال على ما قال الشارح القديم وتبعه صاحب الشوارق والقوشجى : ان الاعتقاد باحد الاصطلاحين وهو اعتبار معناه الاخص اخص من العلم المطلق اذ هو شامل له وللتصور ، وبلاصطلاح الاخر اعم من العلم اذ هو شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .  
اقول : فيه أولا ان الاصطلاحين يأتيان في العلم التصديقي أيضا كما اشار إليه الشارح العلامة ، وثانيا ان نسبة الاعمية والاختصية في كلام المصنف نسبة واحدة بين شيئين وهذا التوجيه يستلزم ان يكون الاعتقاد اخص من مطلق العلم واعم من العلم التصديقي بالمعنى الاخص فلا يصدق التعاكس ، وهذا هو الاشكال الموعود ، وثالثا يلزم استعمال لفظ الاعتقاد في كلام المصنف أولا بالمعنى الاخص على ما فسروه وفي قوله : ويتعاكسان بالمعنى الاعم ولا دلالة على هذا الافتراق .

**قوله : او ما يؤدي معناه .** اى معنى اعتبار الاصطلاحين ، لم يخطر بالبال توجيه يؤدي معنى هذا التوجيه ولم يذكره الشارحون

**قول المصنف : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .** يعنى يقع في الاعتقاد بالمعنى الاعم التضاد بين اقسامه فان الجهل المركب ضد لليقين اذا اعتبرا في القضية الواحدة اذ هما تصديقان يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة ويمكن عروضهما عليها على التعاقب فان الاعتقاد بان صفات الله تعالى زائدة على ذاته مثلا والاعتقاد بانها ليست بزائدة على ذاته يمتنع اجتماعهما ويمكن حصول احدهما عقيب زوال الاخر فهما متضادان ، بخلاف العلم اى التصور والعلم التصديقي الاخص الذي هو الاعتقاد الاخص أيضا ، اما التصور فظاهر ، واما العلم التصديقي الاخص فلانه يعتبر فيه المطابقة للواقع فلا يعقل التضاد بين افراده ، واما نفى التضاد بين التصور والتصديق فظاهر

**قول الشارح : لكن وجه التضاد الخ .** توضيحه ان القضيتين المتنافيتين

اما بينهما السلب والايجاب كقولنا : الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وليستا مخلوقتان الآن ، واما بينهما التضاد كقولنا : الجنة والنار مخلوقتان قبل البعث ، وهما ستخلقان بعد البعث ، وابو على قائل بان الاعتقادين المتعلقين بالاوليين غير متضادين بل المتضادان ما تعلقا بالآخرين ، وابو هاشم قائل بعكس ذلك.

اقول : هذا النزاع لا طائل تحته ولا ينبغي ذكره لان الكلام ليس فى النسبة بين القضيتين بل فى النسبة بين الاعتقادين المتعلقين بهما ، وهما سواء تعلقا بالاوليين او الاخرين متضادان.

**قوله : واختاره البلخى .** قال ابو المظفر الأسفراينى فى كتابه فى الملل والنحل ( التبصير فى الدين ) الفرقة السادسة عشرة منهم ( اى من المعتزلة ) الكعبية اتباع عبد الله بن احمد بن محمود البلخى المعروف بابى القاسم الكعبى ، وكان يدعى فى كل علم ، ولم يكن خلص الى خلاصة شىء من العلوم ، بل كان متحليا بطرف من كل شىء كان يدعى فيه شيئا من العلوم ، وخالف قدرية البصرة فى اشياء انتهى ، ثم ذكر تلك الاشياء.

قال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل الكتاب : ابو القاسم الكعبى البلخى هو مؤلف كتاب المقالات المشهور اخذ الاعتزال عن ابى الحسين الخياط ، وكان الجبائى يفضله على شيخه توفى سنة ( ٣١٩ ) .

**قوله : لتجدده بعد ان لم يكن .** اى لحدوثه بعد عدمه فلو كان امرا عدميا لم يتصور حدوثه بعد عدمه لان العدمى ليس له وجود حتى يكون له الحدوث ، والجواب ان هذا صحيح فى العدم المطلق واما عدم الملكة فله وجود وحدوث تبعا لها فعدم الملكة يحدث بعد زوال الملكة ، والشك هو التردد اى عدم الجزم باحد طرفى النسبة الحكيمية على التساوى.

**قوله : لعدم اتحاد المتعلق الخ .** لان متعلق الشك نفس النسبة ومتعلق اليقين احد طرفيها وهما الايجاب والسلب.

اقول : فيه ان اتحاد المتعلق ليس شرطا فى تضاد العلم والشك وغيرهما



مما يتعلق بنسب القضايا بل الشرط في تضادها لو فرض كغيرها هو اتحاد المحل وهو النفس فيما نحن فيه ، الا ترى ان الاعتقادين المتضادين يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة في زمان واحد ومتعلقهما اثنان وهما القضيتان المتناقضتان او المتضادتان .

قوله : من قبيل النسب والاضافات . اى من الامور المعروضة للاضافة .

قوله : واعلم ان رجحان الاعتقاد الخ . يعنى رجحان اعتقاد احد الطرفين غير اعتقاد رجحان احد الطرفين لان الرجحان في الاول صفة للاعتقاد المتعلق باحد الطرفين والاعتقاد الراجح يناهى ان يكون على حد الجزم والا لم يكن راجحا بل جازما فهو لا يكون الا ظنا ، واما في الثانى صفة لاحد الطرفين وبممكن ان يكون رجحان احد الطرفين في الغاية فالاعتقاد المتعلق بهذا الرجحان يكون علما .

قوله : اعنى الشك المحض . الجهل البسيط الذي يقابل العلم بالمعنى الاعم ينقسم الى عدم تصور النسبة اصلا والى عدم الجزم بالنسبة المتصورة على التساوى المسمى بالشك ، ومراد المصنف بالجهل هنا هو الثانى فلذا فسره الشارح العلامة بالشك ، وقيد المحض تأكيد وتوضيح اذ ليس للشك قسمان محض وغير محض ، اللهم الا ان الشك قد يطلق على عدم الجزم الشامل للظن وقيد المحض لخروجه .

### المسألة الثانية والعشرون

#### ( فى النظر واحكامه )

قول الشارح : وقد لا يكون كذلك . بل يراد لاستحضار ما هو حاصل فى الخزانة .

قول المصنف : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده . اى مع فساد احد جزئى النظر قد يحصل الجهل المركب الذي هو ضد العلم الخاص كما قد يحصل العلم .  
بيان ذلك انه ليس كل نظر فاسد يحصل منه العلم والا لم يبق فرق بينه وبين الصحيح ، ولا انه يحصل الجهل من كل نظر فاسد ولا انه لا شيء منه حصل منه شيء اذ قد يحصل منه العلم كقولنا : العالم اثر القديم الموجب وكل اثر القديم الموجب

وكل اثر القديم الموجب حادث فان المقدمتين كاذبتان مع ان النتيجة وهى العالم حادث صادقة ، واما حصول الجهل من الفاسد فكقولنا : العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فان من اعتقد هاتين المقدمتين مع ان الصغرى كاذبة اعتقد النتيجة وهى العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل مركب ، واما عدم اللزوم فهو ليس الا اذا كانت الصورة فاسدة لان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط الصورية ضرورى سواء كانت المقدمات صادقة أم كاذبة.

والحاصل ان الفساد ان كان من جهة الصورة سواء كانت المادة صحيحة أم لا لم تلزم النتيجة لا صادقة ولا كاذبة لان معنى فساد الصورة انها ليست من الضروب التى يلزمها النتيجة ، نعم قد يحصل النتيجة الصادقة فى بعض المواد اتفاقا كقولنا : لا شيء من الحجر بانسان وكل انسان بقر فلا شيء من الحجر بقر لكنه ليس بحسب اللزوم ، واما اذا كان الفساد من جهة المادة فقط لزم النتيجة اما صادقة واما كاذبة على ما فصل الشارح العلامة اذ النتيجة لا تنفك عن القياس الصحيح الصورة ولا دخل لصحة المادة فى اللزوم ، نعم ليس اللزوم لاحدهما معينة بل اما كاذبة واما صادقة ، ولا يخفى ان هذا لزوم من حيث الصورة بمعنى ان الناظر اذا ركب قياسا صحيح الصورة واعتقد صدق المقدمات الكاذبة لزمه الاعتقاد بصدق النتيجة الحاصلة وتلك النتيجة قد يتفق كونها صادقة فى الواقع وقد يتفق كونها كاذبة فيه فلا يتوهم ان المراد باللزوم ان الكاذب يستلزم الصادق اذ هو ممتنع بالضرورة او يستلزم الكاذب اذ هو يناقى التخلف فى بعض الموارد بحصول النتيجة الصادقة.

**قول الشارح : لم يحصل العلم .** اى حصولا بحسب اللزوم والا فقد مر مثال حصول النتيجة الصادقة من القياس الفاسد المادة فقط.

**قوله : فى كل واحد .** اى فى كل واحد من الاشكال الاربعة سواء كانت الصغرى فى الاشكال الثلاثة الباقية كاذبة او صادقة.

**قوله : وإلا جاز الخ .** اى وان لم تكن الصغرى فى الشكل الاول صادقة بل كانت هى والكبرى معا كاذبتين او كانت هى فقط كاذبة او لم تكن الكبرى فى الثلاثة

الباقية كاذبة بل كانت الصغرى فقط كاذبة جاز ان تكون النتيجة كاذبة او صادقة ، والحاصل ان الشكل الاول لو كانت صغراه صادقة وكبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة قطعاً وإلا جاز الصدق او الكذب ، واما الاشكال الباقية فكل منها ان كانت كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة سواء كانت صغراه كاذبة أم لا وان لم تكن كبراه كاذبة بل كانت صغراه كاذبة فقط جاز الوجهان .

**قوله : ما يقال من ان النظر الفاسد الخ .** ان كان مراد هذا القائل ان لا شيء من النظر الفاسد يحصل منه الجهل لاحد فهو باطل لما مر من ان المعتقد بصدق المقدمات الكاذبة مع صحة صورة القياس يحصل له الجهل في كثير من الموارد ، وان كان مراده ان ليس كل نظر فاسد يحصل منه الجهل لكل احد كما هو ظاهر استدلاله فهو حق لما مر من التخلف ولما ذكر في استدلاله ، وعلى هذا فالنزاع لفظي اذ المثبت يثبت حصول الجهل جزئياً والنافي ينفي الاستلزام والحصول الكلي

**قوله : وليس كذلك .** منع من الشارح للملازمة بان نظر الحق في شبهة المبطل لا يستلزم افادة الجهل اذ افادته مشروطة باعتقاد حقيقة المقدمات والحق لا يعتقد بها .

اقول . هذا الاستدلال تام في مقابل من يدعى الاستلزام وحصول الجهل من النظر الفاسد كلياً لكل احد .  
**قوله : مع انه معارض بالنظر الصحيح .** بيان المعارضة بان يقال : ان النظر الصحيح لا يستلزم العلم والا لكان المبطل اذا نظر في دليل الحق افاده العلم ولكنه لا يفيد له معتمد ببطان الدليل .

**قوله : فان شرط اعتقاد الخ .** يعني فان اجاب الخصم عن المعارضة بان شرط افادة الصحيح للعلم هو اعتقاد حقيقة المقدمات والمبطل لا يعتقد بما رددنا ذلك عليه وقلنا ان شرط افادة الفاسد للجهل أيضاً هو اعتقاد حقيقة المقدمات الكاذبة .

والحاصل من هذا البحث ان النظر الفاسد بحسب المادة لا يستلزم شيئاً كالفاسد بحسب الصورة وان كان قد يحصل الكاذب وقد يحصل الصادق ولكن هذا

الحصول ليس بالاستلزام ، الا ان صحة الصورة واعتقاد الناظر بصدق المواد الكاذبة يوجب ان اعتقاده بصدق النتيجة التي قد يتفق صدقها واقعا وقد يتفق كذبها واقعا كما هو الحال في جميع الاخطاء الواقعة للناظرين العارفين بتركيب الاقيسة وشرائطها ، واما الخاطئون في صور الاقيسة فهم في تيه آخر.

**قوله : اختلف الناس هنا الخ .** قد مر في المسألة الخامسة عشرة ما يناسب ما هاهنا ، وقول الحكماء هو ان المقدمات معدة ومفيض العلم هو الجوهر القدسي المسمى بالعقل الفعال بمدد الحق تعالى

**قوله : والحق ان النظر الصحيح يجب الخ .** صريح في رد الاشاعة القائلين بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمات ، ولكن ليس له ظهور في احد القولين الآخرين اذ وجوب حصول العلم بالنتيجة هو مذهب الحكماء والمعتزلة معا الا ان الحكماء يقولون بافضة العلم من عالم القدس والمعتزلة يقولون بتوليد المقدمتين اياه ، ومعنى التوليد ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر كهدم السقف برفع العمود الذي تحته واحراق الخشبة بإلقائها في النار فان الرفع واللقاء فعلا بالباشرة والهدم والاحراق فعلا بالتوليد ، وكذا ما نحن فيه على مذهب المعتزلة فان ترتيب المقدمات من الناظر يوجب حصول النتيجة من دون مدخلية شيء آخر فيه.

**قوله : لتعذر العلم باظهار الاشياء الخ .** هذا ما استدل به الملاحدة على الاحتياج الى المعلم في المعارف الإلاهية ، وحاصله ان الانسان يحتاج في العلوم القريبة من الحس الظاهرة عند مؤسسيتها كالنحو والصرف والعروض والرياضيات وكذا الصناعات كالخياطة والنجارة الى مرشد ومعلم وبدونه لا تحصل له فكيف يستغنى عنه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحواس والمطلوب فيها اليقين.

اجيب بان هذه الفحوى القياسية لا تنفيذ الا ان حصول المعارف الإلاهية بدون المعلم صعب عسر واما امتناعه وتعذره على ما هو مدعاكم فممنوع ، ويحتمل ان يكون المراد باظهار الاشياء واقربها هوية الانسان التي يعبر عنها باننا فان النظر لم يفد اليقين بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى

فى القلب او جوهر مجرد حادث بحدوث البدن او مخلوق قبله او غير ذلك فاذا كان هذا حال المعرفة باقرب الاشياء من الانسان فكيف حال المعرفة بابعدها ، وجوابه هو ذلك الجواب .

واستدلوا أيضا بان كثرة الاختلاف بين العقلاء فى المعارف الإلاهية تدل على عدم استقلال العقل فيها فالمعلم محتاج إليه فيها ، والجواب ان الاختلاف انما وقع من الانظار الفاسدة الصادرة عنهم والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ، نعم كثرة الاختلاف تدل على صعوبة تمييز الصحيح عن الفاسد .

قوله : بل هو مرشد الخ . يعنى ان المعلم يرتب المقدمات التى يعجز الانسان عن ترتيبها فبعد ان يرتبها ينظر الانسان فيها ويستنبط الحكم منها بعقله .

قوله : لحصلت العلوم الكسبية الخ . اذ مفردات المقدمات من دون الترتيب المخصوص موجودة فى اذهان الجميع .

قوله : ولم يقع خلل الخ . اى الخلل الواقع من جهة الصورة .

قوله : وإلا لزم التسلسل او اشتراط الخ . يعنى ان القياس لو احتاج الى الجزء الصورى فاما ان يحتاج الى الجزء الصورى الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل اذ ذلك الجزء الصورى الخارج يكون أيضا فى ضمن قياس محتاج الى جزء صورى آخر وهكذا واما ان يحتاج الى الجزء الصورى فى نفس هذا القياس فهو احتياج الشيء الى نفسه واشتراطه بها ، والجواب ان احد المحالين يلزم ان اوجبنا احتياج كل جزء من الصورى والمادى الى الجزء الصورى وليس كذلك بل يحتاج المجموع الى الجزء الصورى احتياج الكل الى الجزء ويحتاج المادى الى الجزء الصورى احتياج احد جزئى المركب الى الجزء الاخر .

قوله : كل زائد . اى كل جزء وانما سمي الجزء زائدا لان كل جزء يزيد على آخر ويحصل الكل من مجموع الزيادات .

قول المصنف : وشرطه عدم الغاية الخ . المراد بالغاية هو القضية المطلوبة التى تسمى بعد النظر بالنتيجة وهى ذات حيثيتين : حيثية انما قضية متصورة بطرفيها

والنسبة بينهما بدون تعلق الجزم والتصديق بنسبتها ايجابا او سلبا ، وحيثية انما معلومة ومتعلق بنسبتها الجزم ايجابا او سلبا ، فهي بالحيثية الاولى يشترط حضورها في الذهن وبالتالي يشترط عدمها فيه ، وتفسير الشارح الغاية أولا بالعلم المطلوب وثانيا بالمطلوب ايماء الى هاتين الحثيتين ، وجملة هذه الشرائط كون المطلوب بالحيثية الاولى حاضرا في الذهن اذ الغائب عن الذهن او المجزوم به او بمقابله لا يطلب بالنظر.

**قول الشارح : ان شرط النظر . سواء كان صحيحا او فاسدا .**

**قوله : في طرفه .** اي في ضد الجهل المركب الذي هو العلم المطابق للواقع.

**قوله : والواقع مقابلها .** اي الواقع بسبب النظر مقابل الفائدة العاجلة الدنيوية اذ الانسان بسبب النظر

ومعرفته بالله وما يتعلق به يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التي لو لا المعرفة لتمتع بها

**قوله : وحصولها ممكن بدون النظر .** بان يثيب الله عباده في الآخرة ابتداء من دون ان يعملوا بالواجبات

ويتركوا المحرمات .

**اقول :** هذا خلاف الحكمة كما بين تفصيلا في محله فلا يقع من الحكيم ، نعم ان الله تعالى فضلا وزيادة

كثيرة على اجور العباد التي جعل لهم جزاء لاعمالهم .

**قوله : ولا يمكن تركه من سمعية محضة .** ليس المراد به انه لا يمكن ان يتشكل قياس من المقدمتين

السمعيتين بل المراد ان المقدمات السمعية في المعارف الدينية لا بد ان تنتهي الى المقدمات العقلية لان المقدمات

السمعية المحضة تتوقف على معرفة صدق الرسول وكون الرسول صادقا فيما اخبر لو استفيد من السمع لدار بل

لا بد من ان يستفاد من العقل وكذا معرفة الله وتوحيده .

**قوله : وكلما يتساوى طرفاه الخ .** اي كل ما لا سبيل للعقل الى الجزم باحد طرفيه ككثير من مباحث المعاد

واكثر الاحكام الفرعية .

**قوله : اذا تعارض دليلان الخ .** توضيحه ان التعارض اما بين عقليين او نقلين او مختلفين وعلى اي من

التقديرات اما ان يكون لاحد المتعارضين معتضد مما ليس

بنظيره أو لا وفي جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض في الواقع أو في الاخذ ، ثم ان علاج تعارض العقلين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل والاخر دليل ناقص البيان غير واف بالمطلوب فعلى المستدل ان قدر ان يستوفي البيان حتى تنحل الشبهة ويستقل الدليل بالدلالة ، واما في صورة اعتضاد احدهما بالنقلى فان كان النقلى مفيدا للقطع فيؤخذ به ويحكم بصحة ما يعتضد به ويلقى ما يعارضه والا فلا والعلاج ما مضى ، واما علاج تعارض النقليين من دون اعتضاد احدهما بالعقلى فمذكور في غير هذا الفن ، واما اذا تعارض العقلى والنقلى سواء كان لاحدهما اعتضاد بنقلى آخر أم لا فيأول النقلى ان امكن او يطرح ويقدم العقلى لما ذكره الشارح العلامة ، اللهم الا ان يكون النقلى مفيدا للقطع وحينئذ فالامر مشكل وان كان كلام القوم فيما اذا كان مفيدا للقطع لان غير القطعى ليس بحجة في الاعتقادات.

قوله : اما مع تعارض النقليين . اى في صورة اعتضاد احدهما بالعقلى ليرجع الى تعارض العقلى والنقلى لان الكلام فيه .

قوله : لان العقلى اصل للنقلى الخ . ان قلت كون العقلى اصلا للنقلى لا يوجب تأويل كل نقلى يعارضه العقلى اذ من الممكن بل الواقع ان يعارض النقلى عقلى ليس باصل له اذ ليس كل عقلى اصلا لكل نقلى ، قلت اصلية العقلى وفرعية النقلى ليست باعتبار خصوصيات افراد العقليات والنقليات ، بل باعتبار ان العقلى حكم صريح مقطوع به من العقل فاذا كان حكم العقل معتبرا فهو معتبر في جميع الموارد واذا لم يكن معتبرا فليس بمعتبر في مورد فاذا حكم بعدم اعتباره في مورد لغى اعتباره في جميع الموارد بالمرّة ويخرج من الاصلية مع انه اصل بالضرورة لان صحة النقل انما تثبت به فتأمل .

قوله : وهو مذكور فى القياس بالقوة . اى ليس المطلوب مذكورا فى القياس بهيئته بل اجزائه مذكورة فيه فهو مذكور فيه بالقوة ، كما ان اجزاء البيت من دون الانضمام بيت بالقوة فاذا انضمت صارت بيتا بالفعل .

قول المصنف : فالاول باعتبار الصورة القريبة الخ . اعلم ان القياس الاقترانى

له صورة وهي الهيئة الحاصلة من انضمام مقدماته التي هي قضايا ، ومادة هي نفس تلك القضايا ، ثم ان لكل قضية صورة هي الهيئة الحاصلة من انضمام المحمول الى الموضوع ومادة هي نفس الموضوع والمحمول ، فللقياس صورة قريبة هي هيئة نفس القياس وبعيدة هي هيئة كل قضية قضية ، وهو باعتبار الصورة القريبة ينقسم الى الاشكال الاربعة المشهورة وباعتبار الصورة البعيدة ينقسم الى قياس حملى وهو القياس المركب من الحملات الصرفة وقياس شرطى وهو القياس الذي فيه قضية شرطية سواء كان جميع المقدمات شرطية كامثلة الشارح العلامة او بعضها شرطيا وبعضها حمليا كما يقال : كل نحوى عالم وكلما كان الشيء عالما فهو ليس بحمار فكل نحوى فهو ليس بحمار ، فكل قضية فى القياس من حيث صورتها صورة بعيدة له ومن حيث هي هي جزء ومادة له.

**قوله : والبعيدة اثنان .** اى وباعتبار الصورة البعيدة اثنان هما الحملى والشرطى .

**قول الشارح :** احدهما بحسب مادته اعنى مقدماته . اى بحسب نفس كل قضية مأخوذة فى القياس التي هي من حيث هي هي مادة له ومن حيث صورتها صورة بعيدة له ، ولكن غرض المصنف هنا تعلق بالحيثية الثانية ، فكان ينبغي ان يقول : احدهما بحسب الصورة البعيدة وهي هيئة كل قضية قضية والثانى بحسب الصورة القريبة وهي الهيئة العارضة لمجموع المقدمات .

**قوله :** فله اعتباران أيضا الخ . قد علمت ان كل قضية مأخوذة فى القياس لها صورة ومادة ومادتها نفس الموضوع والمحمول ، فهذان الاعتباران صورة القضية التي هي صورة بعيدة للقياس ومادة القضية التي هي الموضوع والمحمول ، الا ان المصنف لم يتعلق غرضه بالاعتبار الثانى اى اعتبار مادة القضية اصلا ، ولذلك لم يشرحه الشارح أيضا بل ذكره تكميلا للافادة .

**قول المصنف وباعتبار المادة القريبة الخ .** قد توهم ان مادة القياس القريبة هي القضايا المأخوذة فيه ومادته البعيدة هي مواد القضايا وهذا جهل وخطأ ، بل



الحق ما ذكره الشارح العلامة وغيره ، وحاصل الكلام ان مادة القياس البعيدة هي كل قضية قضية مأخوذة فيه ومادته القريبة هي مجموع القضايا المأخوذة فيه مع قطع النظر عن صورة القياس ، وصورته البعيدة هي صورة كل قضية قضية مأخوذة فيه وصورته القريبة هي صورة مجموع المقدمات المأخوذة فيه التي يقال له الشكل قوله : وفيه ضعفه . اى وفي المنفصل الحقيقي ضعف ما للمنفصل الغير الحقيقي وهو أربعة.

قوله : والاخير ان يفيد ان الظن - حيث كان الاستقراء غير تام والتمثيل غير يقيني الجامع ، وانما اطلق المصنف افادة الظن لان الاستقراء التام والتمثيل اليقيني الجامع في غاية الندرة ، بل يكاد ان يكون معدومين في المطالب العلمية.

قوله : والتعقل والتجرد متلازمان . التعقل هو ادراك ما يفارق المادة ولواحقها والتجرد كون الشيء مفارقا للمادة ولواحقها.

قول الشارح : بعد ما تقدم . اى ما تقدم في المسألة الخامسة في الفصل الرابع من الادلة القائمة على ان النفس العاقلة جوهر مجرد ، وتلك من جزئيات هذه المسألة ، وهذا الاستدلال مذكور أيضا في تلك المسألة. قوله : بان التعقل حال في ذات العاقل الخ . اى الصورة المعقولة حالة فيها ، وهذا الدليل قياس استثنائي مركب من قياسين استثنائيين ، صورته ان العاقل لو لم يكن مجردا لكان ماديا منقسما بحسب الوضع والمقدار ولو كان كذلك لزم احد المحالات ، ببيان الملازمة ان الصورة المعقولة اما حالة فيه أو لا والثاني باطل لانه خلاف الفرض لان العاقل لا يكون عاقلا الا ان يحل فيه الصورة المعقولة ، وعلى الاول اما ان تكون حالة في احد جزئيه اى في جزء غير منقسم منه وهذا مع انه خلاف الفرض اذ المفروض كون العاقل الذي هو محل الصورة ماديا منقسما يفيد المطلوب لان ذلك الجزء هو العاقل وهو المحل للصورة المعقولة دون سائر الاجزاء المفروضة واذا فرضناه غير منقسم لكان مجردا اذ المادى الغير المنقسم الذي امكن كونه محلا هو الجوهر الفرد فقط وقد ابطنا وجوده ، واما ان تكون حالة

في جزئية او أكثر لو كانت الاجزاء المفروضة أكثر فحينئذ اما ان يكون الحال في احد الجزئين او الاجزاء غير الحال في الجزء الآخر فيلزم من ذلك انقسام الصورة المعقولة اذ الحال واحد لا اثنان وفرض التباين هكذا في الواحد لا يمكن الا بانقسامه ، واما ان يكون الحال في احد الجزئين او الاجزاء عين الحال في الجزء الآخر فيلزم من ذلك تعدد الواحد وهو محال اذ المفروض ان الحال واحد وفرض كون الواحد في الجزئين يناقض وحدته اذ تعدد المحل يستلزم تعدد الحال الذي يحل فيه حلولا سريانيا فكون العاقل ماديا يستلزم احد هذه الامور المستحيلة ، ثم ان انقسام الصورة المعقولة اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة او الى اجزاء مختلفة في الحقيقة والاول يستلزم وجود المقدار للصورة المعقولة المجردة وهو محال اذ المقدار يناقض التجرد ، والثاني يستلزم مع ذلك كون اجزاء الصورة المعقولة غير متناهية لان المحل لكونه ماديا ذا امتداد جسماني يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال فيه أيضا حيث يكون بالحلول السرياني يقبل القسمة الى غير النهاية ولكن الاجزاء الغير المتناهية في المحل تكون بالقوة وفي الحال بالفعل والا لم تكن متخالفة في الحقيقة والمفروض انها متخالفة.

قوله : اذ الحال اما انه يحل بتمامه الخ . بيان للملازمة.

قوله : او في احد جزئيه . اى في جزء غير منقسم منه ، وهذا التفسير وان كان خلاف الظاهر الا انه لا بد منه ، ويشهد به هاهنا قوله : والثاني يفيد المطلوب ويشهد به أيضا المقدمة الثالثة المذكورة لبيان هذا الاستدلال بعينه في المسألة الخامسة في تجرد النفس من الفصل الرابع فراجع.

قوله : ان اتحدا . اى ان كان الحال في احد الجزئين عين الحال في الجزء الآخر.

قوله : واذا ثبت ذلك فالجزءان الخ . بيان لبطلان احد الامور اللازمة من كون العاقل ماديا وهو انقسام الصورة المعقولة المجردة كما مضى ذكره اذ هو العمدة في المقام.

**قوله : فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره .** هذا لازم نتيجة القياس المذكور ، ونفس النتيجة ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا مع غيره من المعقولات فاذن يصح ان يقارن معقول معقولا اى يصح ان يقارن مجرد مجردا فى العقل اذ كل معقول مجرد ، فاذا ثبت صحة هذه المقارنة اى امكانها فنقول : امكان هذه المقارنة لا يتوقف على وجودها اذ امكان الشيء متقدم على وجوده ، وكذا المقارنة المطلقة لا تتوقف على هذه المقارنة المقيدة اذ المطلق متقدم على المقيد وذلك مما لا مرية فيه ، فثبت حينئذ ان مطلق مقارنة مجرد للمجرد ممكن من دون ان يتوقف على ثبوت مجرد مع مجرد فى العقل اى مقارنتهما فيه او على امكانها اذ لو لم يكن المطلق ممكنا لم يكن المقيد ممكنا فلم يكن مقارنة مجرد للمجرد فى العقل ممكنا ، وكذا لو توقف المطلق ثبوتا او امكانا على المقيد لدار اذ امكان المقيد وثبوته متوقفان على امكان المطلق وثبوته ، فاذا ثبت ان مطلق مقارنة مجرد للمجرد ممكن فلو وجد فى الخارج مجرد وقارنه مجرد آخر لكان عاقلا له اذ المانع من التعقل هو المادية وهى فى المقام منتفية وشرطه حلول احد المجردين فى الاخر وهو المفروض فى المقام لان المقارنة اما بحلول احد المقارنين فى الاخر او بحلولهما فى ثالث والثانى منتف فيما نحن فيه اذ المفروض ان المجرد الاول موجود فى الخارج قائم بذاته فمقارنته للمجرد الاخر انما هو بحلول الاخر فيه ، فثبت ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته اذا قارنه مجرد آخر فهو عاقل له كالنفس الانسانية ، هذا غاية التوضيح لهذا الاستدلال على ما سلكه الشارح العلامة ، وسائر الشراح سلكوا مسلكا بزيادة مقدمات على هذه المقدمات ينتج ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته عاقل لذاته دائما.

**قوله : وهذا الدليل عندى فى غاية الضعف الخ .** توضيح المناقشة ان توقف امكان الشيء على وجوده محال بالضرورة من دون شبهة من احد ، ولكن ليس ما نحن فيه من ذلك اذ ما نحن فيه انما هو توقف امكان مقارنة المعقول للمعقول على وجود مقارنة المعقول للعاقل والمقارنة الاولى غير المقارنة الثانية فليس امكان الشيء

متوقفا على وجوده بل على وجود شيء آخر.

اقول : هذا عجيب منه كل العجب لانه ; عبر عن التردد في بيان الاستدلال بقوله : هذه الصحة اى صحة مقارنة معقول مع غيره اما ان تتوقف على ثبوت المجرد في العقل أولا ، ثم اتى بهذه المناقشة على هذا التعبير ، مع انه ليس بصحيح ، بل التعبير الصحيح ان يقال : هذه الصحة اما ان تتوقف على مقارنة معقول مع غيره في العقل أم لا ، والمراد بالغير هو معقول آخر لا العاقل كما هو صريح في الكبرى اعنى قوله : وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، اذ لو كان المراد بالغير هو العاقل كما هو منشأ وهمه ; لصار معنى الكبرى : وكلما صح ان يكون في العاقل وحده صح ان يكون في العاقل مع العاقل وهذا ظاهر الفساد لاتحاد المقدم والتالى وعدم فائدته في الاستدلال ، والحاصل ان هذه المناقشة نشأت من قوله : اما ان تتوقف على ثبوت المجرد في العقل ، وهو ناقص لبيان المطلب ، والتام ان يقال : اما ان تتوقف على مقارنة مجرد لمجرد في العقل ، او ما يؤدى معناه.

### المسألة الثالثة والعشرون

#### ( فى احكام القدرة )

قول الشارح : ان الجسم من حيث هو غير مؤثر . اعلم ان التأثير قد يطلق ويراد به كون الشيء ذا اثر ، وقد يطلق ويراد به كون الشيء محدثا في غيره اثرا وليس المراد هاهنا المعنى الاول لان الاجسام من حيث هى اجسام ذات آثار واحدة هى المكان والشكل والجهة كما مر تفصيله في الفصل الاول ، فالمنفى هنا هو التأثير بالمعنى الثانى .

قوله : والا لتساوت الاجسام فى ذلك . اى لو كان الجسم من حيث هو هو محدثا في غيره اثرا لكانت الاجسام كلها متساوية مشتركة فى ذلك الاثر والتالى باطل بالوجدان والبرهان ، اما الوجدان فانا لم نجد للاجسام السماوية والارضية



أثرا واحدا في غيرها ، واما البرهان فان تأثيرها في المفارقات ممتنع ، وفي الطبائع الحاله فيها ممتنع لان الجسم من حيث هو قابل لتلك الطبائع والقابل للشيء لا يكون فاعلا له ، وفي النفوس المتعلقة بها أيضا ممتنع لذلك ان كانت النفس نباتية او حيوانية ، واما النفوس الانسانية فلو كانت متأثرة من الجسم من حيث هو هو لكننا شاعرين بذلك التأثير دائما ، وتأثير الاجسام من حيث هي اجسام بعضها في بعض أيضا ممتنع لان ذلك البعض الذي فيه التأثير اما ان يكون خاليا من ذلك الاثر وهذا خلف اذ المفروض ان كل جسم له ذلك الاثر واما ان لا يكون خاليا منه والتأثير حينئذ ممتنع اذ المتأثر باثر لا بد ان يكون خاليا من ذلك الاثر ، فالجسم من حيث هو هو غير مؤثر في غيره ، واما الاجسام يؤثر بعضها في بعضها تأثيرا مختلفا باعتبار الصور والاعراض اللاحقة بها .  
ثم التأثير في الغير له مبدأ في المؤثر يسمى ذلك المبدأ بالصفة المؤثرة والقوة ، وهي باعتبار مقارنة الشعور وعدمها وباعتبار وحدة الاثر او تعدده نوعا تنقسم الى أربعة اقسام ، احدها يسمى بالقدرة وهي القوة التي تكون مبدءا لافعال متعددة نوعا مقارنة للشعور كما في الشرح.

**قوله :** اما ان يتشابه به التأثير او يختلف . اي اما ان يتحد الاثر نوعا او يتعدد نوعا ، والاول صادر من القوة الفلكية والقوة الطبيعية ، والثاني صادر من القوة الحيوانية والقوة النباتية.

**قوله :** وتسمى النفس النباتية . لا وجه للعدول من القوة الى النفس ، وان كانت النفس النباتية والقوة النباتية واحدة والتغاير بينهما بالاعتبار.

**قوله :** اما نسبتبه الى الفاعل فجاز ان تكون معللة . اي اما امكان الفعل الذي ليس بحسب ذاته مجعولا ومعللا بل واجب فجاز ان يكون بالنسبة الى الفاعل معللا لان في الامكان بحسب الذات ينظر الى الذات من حيث هي هي ، واما فيما نحن فيه فينظر الى ذات الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ، فاذا اجتمعت في الفاعل شرائط بحيث يتساوى الصدور واللاصدور ولم يتوقف احدهما الا على اختيار القادر

يحكم بإمكانه بالنسبة إليه ، فامكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل مشروط بشروط لا يكفى فيه نفس ذات الفعل.

قول المصنف : وتعلقها بالطرفين . اى الفعل والترك.

اعلم ان قدرة الحيوان حين فعل هي قدرته بعينها حين فعل آخر وكذا قدرته حين الفعل هي قدرته بعينها حين الترك ، وذلك لان القدرة لا تتعلق أولا باشخاص الافعال والترك بل تتعلق أولا بالكلية ثم بالاشخاص . بيان ذلك ان الحيوان القادر على تحريك الاجسام من اعضائه او غيرها اذا حرك يده ثم ترك واشتغل بتحريك حجر مثلا برجله ثم ترك واشتغل بتحريك جفنيه ثم ترك واشتغل بالفكر لم يشك عاقل في ان قدرته في جميع هذه الحالات واحدة وهي القدرة على التحريك وانما يختلف التحريك بسبب اضافته الى اشياء مختلفة ، وهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف القدرة بل تختلف اضافتها الى اشخاص المقدورات ، فالقدرة دائما تتعلق أولا بالفعل الكلى لا بالترك الكلى لان الحيوان ما دام حيا لا يخلو عن فعل ما في النوم كان أم في اليقظة ، ولذلك عرفها المصنف في النمط السابع من شرح الاشارات عند تقسيم الصفات ( بانها هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل ) ولم يذكر الترك ، وفي تنكير فعل اشارة الى ان تعلق القدرة ليس بفعل خاص ، ثم تتعلق ثانيا بالفعل الجزئي اى الكلى المقيد بسبب تعلقه و اضافته الى شيء من الاشياء ، ثم تتعلق ثالثا بالترك لان الترك يعتبر بعد تعلقها بفعل خاص بان يعتبر تعلقها بترك سائر الافعال او بترك فعل خاص آخر ضد ذلك الخاص المشتغل به حين الاشتغال به .

اذا علمت هذا فقول الاشعري : ان القدرة تتعلق بطرف واحد خطأ لان مراده من التعلق بطرف واحد ليس ما حققناه ، بل مراده انها حين تعلقها بالفعل ليست متعلقة بالترك وليس الترك مقدورا ، وحين تعلقها بالترك ليست متعلقة بالفعل وليس الفعل مقدورا ، وهكذا حين تعلقها بفعل ليست متعلقة بفعل آخر . فنقول : ان اراد ان القدرة اى تلك الصفة النفسانية من حيث هي لا تتعلق

بالفعل حين الترك ولا بالترك حين الفعل فهو باطل بالضرورة اذ يصير الفعل حينئذ ممتنعا او واجبا فلا يكون القدرة قدرة ، وان اراد ان القدرة من حيث هى متعلقة ومضافة الى فعل لا تتعلق بتركه ولا بفعل آخر فهو حق الا ان القدرة لا فى اللغة ولا فى العرف ولا فى الشرع ولا بين اصحاب العلوم ليست اسما لتلك الصفة بهذا القيد اى التعلق والاضافة الى فعل خاص او ترك خاص.

**قول الشارح : وهو ان العرض لا يبقى .** اى لا يبقى زمانين بل يتجدد آنا فآنا ، فلو كانت قدرة الفعل قبله لكانت معدومة حين الفعل وصدر الفعل من دون القدرة وهو محال بالبديهة ، والجواب ان هذا الاصل باطل لان القدرة من الاعراض القارة والعرض القار باق بضرورة العقول ، وثانيا لو سلمنا هذا الاصل لم نسلم الملازمة لان اللازم على ذلك كون القدرة السابقة على الفعل معدومة حين الفعل ولا يلزم منه صدور الفعل من دون القدرة لان القدرة المتجددة حاصلة حين الفعل.

**قوله : لزم تكليف ما لا يطاق .** وهو قبيح ، ان قلت : ان ذلك يلزم لو كانت القدرة منتفية اصلا ، واما كون الكافر قادرا على الايمان حال الايمان ينفى كون ذلك تكليفا بما لا يطاق اذ المقرر فى محله انه ليس يجب ان يكون المكلف قادرا على المكلف به حين الخطاب والتكليف بل قدرته على الفعل حين الفعل كافية فى حسن الخطاب والتكليف ، قلت : ان القدرة ليست شرطا لصحة الخطاب وتوجيه التكليف نحو المكلف لان التكليف حين العجز عن المكلف به صحيح اذا حصلت القدرة عليه حينها ما كما ذكرت ، الا ان القدرة شرط لتنجز هذا التكليف عليه ولن يتنجز ما لم يستطع عليه قبل الفعل اذ قبل الايمان لا ملزم له ان يؤمن حتى يحصل الشرط ويتنجز المشروط ، فالقدرة التى هى شرط للايمان لو كانت مقارنة له لم يتنجز عليه الايمان ابدا ، فالاولى فى تقرير الاستدلال ان يقال : لو لم تكن القدرة قبل الايمان لم يكن للكافر ملزم عليه.

**قوله : وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة .** لان القدرة شرط صدور الفعل وشرط الصدور لا يمكن ان يكون مع الصادر زمانا الا ان يكون جزءا اخيرا من العلة

التامة والقدرة ليست جزءا احيرا منها لان الشوق الاكيد متأخر عنها فالقدرة لا يمكن ان تكون مع الصادر ، فاذا كانت القدرة شرطا للفعل الصادر فلا بد ان تكون قبله ، وتنعكس هذه القضية عكس النقيض الى ان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لم تكن شرطا له ، واذا جعل هذا العكس صغرى وضم إليه قولنا واذا لم تكن شرطا له فهو يستغنى عنها انتجا فلو لم تكن قبل الفعل فهو يستغنى عنها والتالى باطل بالضرورة والاتفاق ، وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشارح القديم على هذا الدليل وتبعه القوشجى وصاحب الشوارق وتسلموه ، ولا جدوى لذكره ، والطالب يراجع.

قوله : الثالث لو لم تكن القدرة الخ . اجيب عن هذا بان الكلام فى القدرة الممكنة الحادثة لما سوى الله تعالى ، وقدرة الواجب خارجة عن محل النزاع.

قوله : فيلزم حصول الضدين معا . لان القدرة اذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ، ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين اى الفعل والترك.

قوله : او ايجاب احدهما الخ . اى ايجاب احد الضدين فيتقدم احدهما على الاخر مع فرض مقارنتهما التى تلزم من فرض مقارنة القدرة للفعل لانها تتعلق بهما وهذا خلف ، وانما تعرض الشارح العلامة لهذا الاحتمال فى الدليل الثانى وجعل الدليل الثالث من تتمته ليدفع عن المصنف اشكال الخروج عن محل النزاع الوارد على الدليل الثالث ،

قوله : وهو مما قد اختلف فيه . اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم فى ان قدرة العبد مؤثرة فى الفعل او كاسبة له ، فالأشاعرة الى انها كاسبة وغيرهم الى انها مؤثرة ، ومعنى التأثير هو ان العبد يوجد الفعل بقدرة اعطاه الله تعالى ومعنى الكسب هو ان الله تعالى يخلق فعل العبد مقارنا لقدرة العبد ، فالعبد محل للفعل الذى خلقه الله تعالى فيه من دون ان يكون له فيه تأثير ، كما ان الشمس تحدث الحرارة فى الماء من دون تأثير منه ، وقالوا لقدرة العبد قدرة كاسبة لان القدرة موجودة فى العبد حين الفعل ولكنها لا تؤثر فى الفعل بل التأثير لقدرة الحق تعالى ، فقدرة الله



تعالى عند الاشاعة دائما مؤثرة سواء كانت لفعله او لفعل العبد وقدرة العبد دائما كاسبة بالمعنى الذي ذكر ،  
والاشعري اخذ هذا الاصطلاح من كتاب الله العزيز تعالى حيث عبر عن فعل العبد في آيات كثيرة بالكسب كما  
في قوله تعالى : ( **لَهَا مَا كَسَبَتْ** ) ، واخترع هذا القول لدفع الشناعات اللازمة عليه من القول بالجبر لكنه فرار  
من المطر الى الميزاب ، والآن لا تعرض لنا لبيان فساد هذا القول وشناعته بل عدم معقوليته .

اذا علمت هذا فالاشعري يقول ان اجتماع القادرين بقدرتين مؤثرتين على وقوع فعل واحد شخصي ممتنع  
لان القدرة المؤثرة ليست عنده الا واحدة ، وغيره يقول ذلك أيضا لما ذكره الشارح العلامة ، وكذا اجتماع  
القادرين عليه بقدرتين كاسبتين أيضا ممتنع عنده لان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا ما بفعل  
يحدث في محلها فلا يتعلق قدرة زيد بفعل شخصي حدث في عمرو ، واما اجتماع القادرين بقدرتين إحداها  
مؤثرة والاخرى كاسبة على فعل شخصي فجائز عند الاشعري ،

قوله : **والدليل عليه انه الخ** . توضيحه ان الفعل الواحد الشخصي لو فرض وقوعه بقادرين فاما ان لا  
يحتاج إليهما وهو خلاف الفرض ، او يحتاج الى واحد منهما فقط وهو المطلوب ، او يحتاج الى كل واحد منهما  
فاما ان يستقل كل واحد منهما في التأثير أو لا والثاني خلاف الفرض والاول يستلزم استغنائه بكل واحد عن كل  
واحد لان المفروض ان كل واحد يكفي في صدور الفعل وحيث لا رجحان لاحدهما على الاخر لزم استغنائه عن  
كليهما وهذا خلف ، وهذه المسألة من جزئيات مسألة امتناع اجتماع علتين التامتين على معلول واحد شخصي  
وهي المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

**قول المصنف : ولا استبعاد في تماثلها** . اي في تماثل افراد القدرة لشخص واحد او لشخصين وأكثر ،  
والشارح العلامة فرض الكلام في شخصين وهو احسن مما صنع غيره من فرض فردين من القدرة لشخص واحد .  
قوله : **لان التماثل في المتعلق الخ** . يعنى ان التماثل في المتعلق ( بكسر

اللام ( الذي هو القدرة يستلزم اتحاد المتعلق ( بفتح اللام ) الذي هو المقذور لان حكم التماثلين في الجواز والامتناع واحد فاذا جاز تعلق احدى القدرتين المفروض تماثلهما بمقدور جاز تعلق الاخرى به فاذا جاز تعلقهما به جاز اجتماع القادرين المتصفين بهما عليه ولكنه ممتنع فتعلق القدرتين به ممتنع وامتناع ذلك يدل على عدم تماثلهما ، والجواب ان ما مر هو امتناع اجتماع القادرين على وقوع مقدور واحد ، واللازم هنا تعلق القدرتين والقادرين بمقدور واحد على التبادل وقد مر انه ممكن.

**قوله : فانه لا يلزم الخ .** حاصله ان عدم اولوية كون العجز معنى ثبوتيا في الظاهر او في الواقع لا يستلزم كونه ثبوتيا كما هو مدعاهم ، بل اولويته يستلزم ذلك وهي غير معلومة بل معلومة العدم.

**قول المصنف : ويغايير الخلق الخ .** اعلم ان الشارح العلامة جعل الخلق مرفوعا ليكون فاعلا ليغايير وجعل مفعوله القدرة المحذوفة وجعل الفعل منصوبا معطوفا على القدرة المحذوفة كما يظهر من عبارته وتبعه غيره من الشراح ، وانما حملوا الكلام على ذلك مع انه خلاف الظاهر لان القوم انما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناء على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال ، هكذا في الشوارق نقلا عن حواشى السيد الشريف الجرجاني على الشرح القديم ، فلو ترك كلام المصنف على ظاهره لكان هو متعرضا لمغايرة القدرة للخلق والفعل وهذا التعرض لا وجه له اذ لم يتوهم احد اتحادهما حتى ينبه على تغييرهما ، فعدلوا عن ظاهر الكلام الى ما شرحوا ليكون الكلام دالا على ان الخلق يغايير الفعل كما انه يغايير القدرة.

**قول الشارح : والخلق ملكة نفسانية الخ .** هذه الملكة تحصل من كثرة ممارسة الفعل كملكة الخياطة للخياط فانه لكثرة ممارسته لها يحصل له ان يخيط الثوب ولا يفكر ولا يتروى في حركات يده ولا تحريكات آلاته وكذا سائر اصحاب الحرف والصناعات ، هذا على اصطلاح الحكمة النظرية ، واما الخلق على اصطلاح علم الاخلاق والحكمة العملية صفة نفسية فضيلة كانت توجب شرافة النفس او رذيلة

كانت توجب حساستها سواء كانت بالغريزة او بالاكتساب.

قوله : **والخلق ليس كذلك** . لان القدرة لها نسبة السببية الى فعل وترك ذلك الفعل بعينه ، واما الخلق فله

نسبة المسببية الى الفعل فقط

قوله : **لانه قد يكون تكليفا** . بخلاف الخلق وكذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلا يتعلق بها التكليف ، نعم قد يؤمر بها وينهى عنها اما باعتبار افعال توجب حصولها او زوالها واما باعتبار آثارها وتبعاتها.

## المسألة الرابعة والعشرون

### ( فى الالم واللذة )

**قول المصنف :** ومنها الالم واللذة الخ - عرف الشيخ فى اوائل النمط الثامن من الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، وعرف الالم بانها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك ، وتعريف الشارح العلامة هنا اجمال لهذا التفصيل لان ملائم كل شيء هو وصول ما هو عنده كمال وخير ومنافره هو وصول ما هو عنده آفة وشر ، ولكن المصنف ؛ اتى فى شرح الاشارات بتفسير لكلام الشيخ حاو لفوائد لا ينبغى الاعراض عنها ، قال : واما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز ( بعلاقة العموم والخصوص فان الادراك اعم من النيل فمرجع الكلام الى ان اللذة هى الادراك النبلى لا مطلق الادراك ) وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة وارده بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك

الذي فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه ( والفرق بين ادراك الشيء وادراك حصول الشيء هو ان الثاني ادراك المدرك للشيء مع علمه بانه حاصل له حقيقة او اعتبارا ، فان هذا العلم قد ينفك عن ادراك الشيء كما ان انسانا ادرك انهارا واشجارا وبساطين واولادا وغلما وازواجا لم يكن بينه وبينها علاقة وملكية ) وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كمالته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كمالته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعنى المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وبعبار كونه مؤثرا ( على صيغة المفعول من الايثار ) خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى ( لان الكمال الحاصل من حيث هو كمال لا يلتذ به بل يشترط بان يكون مؤثرا ومختارا للشخص ) وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير ( كما ان المطالعة مثلا من حيث هي متعبة للنفس وشاقة عليها لا يلتذ بها ومن حيث انها سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف يلتذ بها ) فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم ( تقابل التضاد ) كما ذكره وهو اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضوع ، انتهى كلام المصنف في شرح الاشارات.

اقول : ان اللذة والالم ينقسمان الى الحسى والتخيلي والتوهمي والتعقلي بحسب اقسام المدركات كانقسام الادراك الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ، وانما التعقل والتوهم والتخيل والاحساس البصرى يمثل الاشياء وصورها ، ولا شبهة ان الانسان يلتذ ويتألم بالصور التخيلية والتعقلية والمعاني التوهمية ، وادراك الانسان

للصورة الحاصلة في النفس ادراك حضوري لحضور المدرك عند المدرك ، وادراكه للشيء الخارجى ذى الصورة ادراك حصولي لحصول صورته للمدرك ، والانسان حقيقة لا يلتذ ولا يتألم في هذه الادراكات بالشيء الخارجى بخلاف الادراك الحسى غير البصرى اذ ليس بين الشيء الخارجى وبين الانسان ارتباط يوجب الالتذاذ والتألم به الا باعتبار الصور الحاصلة ، بل يلتذ ويتألم بما حصل في نفسه من الصور ، وقد يحصل اللذة والالم بالوجدانيات كادراك الجوع والعطش وادراك النفس نفسها وما يتعلق بها من صفاتها وقواها وآلاتها وفعالها ، ولاهل الشهود لذات وآلام غير هذه المذكورات كما شهد الكتاب المجيد بذلك لابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام في قوله : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين.

اذا علمت هذا فمرجع هذه الجملة من كلام المصنف في شرح الاشارات. واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد بل انما تتم بحصول ذاته الى ما قلنا من ان الالتذاذ حقيقة انما هو بما يناله المدرك لا بالامور الخارجية سواء كان صورا في النفس من المعقولات والموهومات والمتخيالات والمبصرات او كيفيات من المحسوسات او الوجدانيات او المشهودات لاهل الشهود ، والحاصل ان اللذة لا تتم الا بحضور ما يعتقد المدرك خيرا عنده مع علمه والتفاته بحضوره ، وكذا الالم.

ثم ان الخير والشر المذكورين في التعريف هما الاضافيان كما مرت الاشارة إليه هنا في الكلام المنقول من المصنف ، ومر أيضا ذكرهما في المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول.

قوله : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية . هكذا في هذا الشرح وفي الشرح القديم ، وفي شرح القوشجى : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية ، ثم قال القوشجى : والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ، وفي الشوارق مثل ما هاهنا ، ثم قال : كذا وقعت هذه العبارة في نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لما زعمه محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة

الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هى الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذلك عنده هو الالم او سببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هى زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المنى لاوعيته وهكذا قال ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اى الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى.

اقول : يظهر أيضا من قول الشارح العلامة فى الشرح : حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق ان الصحيح هو عن الحالة الغير الطبيعية لان الم الشوق حالة غير طبيعية.

ثم ان القوشجى وصاحب الشوارق اخذ الحالة الغير الطبيعية كامثال الم الجوع ودغدغة المنى وهذا يلزم الم الشوق الذي وقع فى كلام الشارح العلامة لان تلك الحالات تستتبع شوقا الى ما يدفعها من الاكل والجماع **قول الشارح : ولهذا تلتذ بصورة الخ .** حاصل مدعى ابن زكريا هو ما فى السنة اهل الزهد من ان اللذات الدنيوية ليست الا دفع الآلام ، ونحن ندعى ان اللذات ليست منحصرة فى ذلك بل تحصل من دون ان يسبقها الم وشوق وحالة غير طبيعية كما يلتذ الانسان بصورة يشاهدها من غير سابقة ابصار ليكون له شوق وكما يلتذ بشراب حلو من دون ان يكون له الم العطش وكما يلتذ بمصادفة مال او لقاء حبيب او وصول مقام من دون ان يكون له تعب الطلب والم الشوق ، وامثال ذلك على كثرتها.

**قول المصنف : وقد يستند الالم الى التفرق .** اعلم ان الاقوال فى السبب الذاتى للألم الحسى ثلاثة : الاول قول ابن سينا وهو ان كلا من تفرق اجزاء العضو وسوء المزاج المختلف سبب ذاتى له وهذا ظاهر المصنف هنا ، الثانى قول جالينوس وهو ان السبب الذاتى له هو تفرق اجزاء العضو فقط ، الثالث قول الفخر الرازى

وهو ان السبب الذاتى هو سوء المزاج المختلف فقط ، وتفرق الاجزاء انما هو علة معدة لبعض الآلام ، وللفخر استدلالاات ذكرت فى شرح القوشجى والشوارق مع اجوبتها.

**قول الشارح : بان التفرق عدمى الخ .** هذا احد استدلالاات الفخر على ان تفرق الاجزاء ليس سببا ذاتيا للألم الحسى .

**قوله :** وفيه نظر لان التفرق الخ . حاصل الجواب ان التفرق ليس عدما محضا مطلقا بل هو عدم الملكة يمكن ان يكون سببا لامر وجودى باعتبار موضوعه بان يكون التأثير لموضوعه من حيث اتصافه بهذا العدم المضاف كما ان الحجر الساكن سبب لاتكاء جسم آخر عليه من حيث اتصافه بالسكون الذى هو عدم الحركة ، وفيما نحن فيه يمكن ان يكون سبب الالم اجزاء العضو من حيث اتصافه بالتفرق ، فالسبب الذاتى فى الحقيقة هو التفرق الا انه لا يتم تأثيره الا بالموضوع الذى هو قائم به .

**قوله :** على ان التفرق انما كان الخ . هذا لا يصلح للرد على الفخر لانه قد تسلم ان التفرق علة بالعرض اى علة معدة والعلة بالذات هو سوء المزاج المختلف .

**قوله :** سوء المزاج المختلف الخ . المزاج المختلف هو كيفية مخالفة لكيفية العضو ترد على العضو بسبب من الاسباب وتخرج مزاج العضو عن اعتداله ولا يزالان يتدافعان حتى يزول احدهما ويبقى الآخر فما دام التدافع باقيا يحس العضو بالالم ، ويقال للمزاج الوارد المختلف لمخالفته مع مزاج العضو ، واذا زال احدهما زال التدافع فزال الالم سواء كان الزائل مزاج العضو الاصلى او المزاج الوارد الا انه فى صورة بقاء المزاج الوارد وزوال المزاج الاصلى يحصل للعضو نقص كاللقوة واليبوسة والفاالج وغيرها ، ويقال للمزاج الوارد اذا بقى وازال المزاج الاصلى المزاج المتفق كانه اتفق مع العضو فى ازالة المزاج الاصلى ، واما اطلاق السوء على كل منهما فظاهر لانه كيفية سيئة للعضو .

**قول المصنف :** وكل منهما حسى وعقلى . المراد من الحسى هنا ما عدا العقلى

قوله : وهو اقوى . قال ابن سينا في الاشارات في اول النمط الثامن : انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس الذماء تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشترنج والورد قد يعرض له مطعموم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعموم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في صحة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المطعموم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متناس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنية مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والراصعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية.

اقول : ان المنكرين للذات العقلية انما ينكرونها لانهم لم يدوقوها لانغمارهم في الامور المادية واطرافهم في اللذات الحسية وغفلتهم عما يليق بالنفس الانسانية فان الناس اعداء لما جهلوا ومكذبون لما لم يحيطوا به علما.



## المسألة الخامسة والعشرون

### ( في الإرادة والكراهة )

**قول المصنف :** ومنها الإرادة والكراهة الخ . اعلم انه لا شبهة في ان الفعل الصادر منا بقدرتنا انما يصدر بالارادة ، وانه لا شبهة في ان اهل العلم مع كثير اختلافهم في الإرادة لم يصطلح كل قوم منهم فيها على معنى بل ارادوا تعيين ما هو الإرادة في الواقع وعند الفاعلين القادرين ، وانه لا شبهة في ان المرجح لطرف وجود الفعل هو الإرادة.

اذا علمت هذا فاقول : ان الفعل لا يصدر منا الا ان يتقدمه امور : الاول تصور الفعل جزئيا على ما مضى بيانه في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وتوقف وقوع الفعل منا على هذا التصور من البديهيات ، ولا احد ذهب الى ان الإرادة هي هذا التصور.

**الثاني** اعتقاد النفع في ذلك الفعل اعتقادا ظنيا او علميا مطابقا للواقع او غير مطابق له لنفسه كان ذلك النفع او لغيره الذي يجب وصول النفع إليه كولدته وصديقه ، وذهب كثير من المعتزلة الى ان الإرادة هي هذا الاعتقاد ، والمصنف ذهب هاهنا الى هذا المذهب ، ويسمى هذا الاعتقاد بالداعى ، وربما يعد هذا والذي قبله معا مبدءا واحدا من مبادئ الافعال الاختيارية فيقال : أول المبادئ تصور الفعل على الوجه النافع ظنا او علما مطابقا للواقع او غير مطابق له ، والاولى عددهما اثنين لانفكاكهما ضرورة ، والدليل على توقف الفعل عليه ان الفاعل القادر يستوى إليه طرفا الفعل بمعنى انه لا يقتضي بذاته وبقدرته وجوده ولا عدمه بل هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر فلا بد لاحدهما من مرجح وليس المرجح لطرف الوجود الا اعتقاد النفع كما انه لطرف العدم ليس الا اعتقاد الضر ، والكراهة عند هذه الطائفة هي اعتقاد الضر كذلك.

ان قلت : كيف يتوقف الفعل على هذا الاعتقاد وان كثيرا من الناس يتعاطون

امورا يعلمون بضررها او يظنونه كبعض من يشرب الخمر وكالمقامر في ابتداء امره وكبعض المرضى يأكل ما يعلم انه يضره وامثالهم ، قلت : انهم ينسون مضار هذه الامور حين الإرادة لحب انفسهم بها ويتخيلون لها منافع فيرتكبون ، او يتوهمون فيها جهة منفعة ويرجحون تلك المنفعة بوههم على الحيشة الضارة فيرتكبون.

الثالث ميل يعقب هذا الاعتقاد وهو اما ان يكون نحو جلب النافع فيسمى شهوة واما ان يكون نحو دفع الضار فيسمى غضبا فان دفع الضار أيضا منفعة ، هذا ان كان المراد من غير العقلية ، وان كان المراد عقليا فلا اسم خاص له ، والدليل على توقف الفعل على هذا الميل ان الانسان مفطور بالميل والشوق الى ما يرى فيه نفعا من حيث هو نافع وان كان ضارا من حيثة اخرى ، وذهب طائفة اخرى من المعتزلة الى ان الإرادة هي هذا الميل النفسى وهو المرجح لطرف الوجود لا اعتقاد النفع فقط ، والكراهة عندهم انقباض يعقب اعتقاد الضر ، وقالوا اعتراضا على الطائفة الاولى ان اعتقاد النفع ليس إرادة لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل ، وهم اجابوا عن هذا الاعتراض باننا لم نجعل الإرادة مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا إليه واما الواصل إليه فلا شوق له.

اقول : يظهر من هذا الجواب ان الطائفة الاولى ينكرون حصول الميل عقيب اعتقاد النفع في كل مورد ويرون ان الفعل النافع يقع عقيب الاعتقاد من دون حصول ذلك الميل لمن لم يكن له مانع ومعارض عن ايجاد الفعل ، وهذا خطأ لان هذا الميل يحصل لمعتقد النفع في الفعل كائنا من كان لما مر . وما قيل من ان الإرادة قد تتحقق بدون هذا الميل كما ان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهي كشراب الدواء مدفوع بان الميل العقلى في هذا المثال موجود فان اعتقاد النفع كما انه قد يكون عقليا وقد يكون تخيليا على سبيل منع الخلو كذلك

الميل التابع لللازم له ، فالحق مع الطائفة الثانية الا ان نفس هذا الميل والشوق ما لم يتأكد ولم يبلغ درجة الكمال برفع الموانع والمعارضات لم يتحقق الإرادة.

واعترضت الاشاعرة على هذين المذهبين وقالوا : ان الفاعل القادر قد يريد بدون اعتقاد النفع وميل يتبعه فيما يفعله فلا يكون شيء منهما لازما للإرادة فضلا عن ان يكون نفسها ، وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها القادر احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من دون توقف على شيء آخر ، كما ان الهارب من السبع اذا عرّن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الاخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح بحسب اعتقاد النفع فيه والميل إليه بخصوصه لانا فرضنا استوائهما في جميع الامور فلا بد ان يسلك احدهما دون الاخر من غير مرجح هو اعتقاد النفع او الميل اللازم له لانه ترك الاخر مع اعتقاد ذلك النفع والميل فيه أيضا فلو كانت الإرادة هذا الاعتقاد او النفع اللازم له لما تركه ، وكذلك العطشان جدا اذا خير بين قد حين من الماء متساويين من جميع الوجوه ، والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه ، وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس.

قالوا : ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الاخر فنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد المثليين امكن حصول مثلها للآخر ، ولا يجوز ان يقال ان المرجح هو تعيينه وتشخصه الذي لا يمكن ان يشاركه غيره لان التعيين ليس داخلا في متعلق غرض الفاعل ، فثبت بما ذكر ان الفعل لا يتوقف على اعتقاد النفع والميل التابع له فالإرادة غير ذلك بها يختار الفاعل القادر احد المتساويين على الاخر فعلمنا كانا او تركين او مختلفين.

اقول : ان الإرادة عندهم صفة مخصصة لاحد الطرفين ، وحيث ان الإرادة عندهم هي تلك الصفة المخصصة تحصل بعد العلم بالشيء وتتعلق تارة بالفعل واخرى بالترك فلا معنى للكراهة عندهم في مقابل الإرادة بل الكراهة عندهم تقابل المحبة والرضا.

واما الجواب عن شبهتهم فان استواء الاثنين في جميع الامور مستحيل اذ لا اقل من التفاوت بينهما في

المكان والجهة والقرب

من الفاعل او القرب من يمينه التي يفعل بها غالبا ، هكذا قيل ، والاحسن في الجواب ان يقال : ان اعتقاد النفع والميل مرجح لجانب الوجود على العدم فيما له نفع وإليه ميل ، لا انه مرجح لفرد على آخر اذ افراد الحقيقة المطلوبة متساوية في ذلك ، كل منها يصير بدلا عن الباقية ، لا دخل لتعين الفرد وتشخصه في المطلوبة كما اشير إليه في كلامهم آنفا ، فلا احتياج الى مرجح لاحدهما على غيره سواء كانت كلها متفقة في جميع الامور أم كانت مختلفة.

الرابع التفات واقبال نحو الفعل ليرتكبه يعقب ذلك الميل والشوق ويقال له الشوق الاكيد والاجماع ، وهذا يفارق الميل في ان الميل حاصل ولو كان في البين مانع عن ايجاد الفعل او معارض او جهة ضارة في الفعل تعارض الجهة النافعة فيه فيحصل للفاعل تردد وتأمل ، ولكن الاجماع لا يحصل الا اذا كان جميع هذه منتفية ، والحكماء ذهبوا الى ان الإرادة هي هذا الشوق الاكيد المسمى بالاجماع ، والمصنف مشى في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ممشى الحكماء ، فالكراهة على مذهبهم هي الاجماع على الترك والانقباض الاكيد عن الفعل.

فاذا كملت هذه الامور الاربعة يحصل بقوة مستودعة منبثة في العضلات حركات فيها هي خامس المبادئ لتحقق الفعل فيتحقق.

قول الشارح : علم الحى او اعتقاده او ظنه . اى علمه المطابق للواقع او اعتقاده المنقسم الى التقليد والجهل المركب وظنه المطابق له او اللامطابق له.

قوله : وهو يفارق الشهوة الخ . يعنى هذا العلم الذي هو الإرادة يغيّر الشهوة لمفارقته اياها في بعض الموارد كالمثال المذكور فليست هي الإرادة ، وهذا رد لهؤلاء الآخرين القائلين بان الإرادة ميل يعقب هذا العلم.

اعلم ان الشهوة قد يراد بها الميل المتعقب لاعتقاد النفع مطلقا سواء كان عقليا او غير عقلى ، وقد يراد بها نوع من هذا المطلق وهو الميل نحو جلب النافع الغير

العقلي على ما مر عن قريب ، وقد يراد بها القوة الشهوية المحركة الباعثة للنفس على افعال بهيمية من الاكل والشرب والنكاح وغيرها ، وقد يراد بها اشتهاؤ النفس وميل الطبع الى شيء من دون التفات الى نفعه للبدن او الروح او ضرره بهما كميل الطبع الى الطعام عند الجوع وميله الى الوقوع عند امتلاء وعاء المنى وغير ذلك.

اذا علمت هذا فمراد الشارح بالشهوة ان كان المعنى الاول كما انه مراد القائلين بان الإرادة هي الميل فلا يفارق العلم بالنفع هذه الشهوة كما مر بيانه ، وان كان مراده احد المعاني الثلاثة الباقية فيفارقها الا انهم لم يقولوا ان الإرادة هي احدها ، نعم قد قلنا : ان المعنى الاول ما لم يبلغ الكمال ليس بالارادة.

**قول المصنف : واحدهما لازم مع التقابل - اى كل من الإرادة والكرهية تستلزم الاخرى مع تقابل متعلقيهما بان يتعلق الإرادة بالفعل والكرهية بالترك او بالعكس.**

**قول الشارح : اعنى الشيء والضد . اى الفعل والترك ، واطلاق الضد على الترك الذي هو عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل مذهب طائفة من المتكلمين ، وسيأتى توضيحه في المسألة الخامسة من المقصد السادس إن شاء الله تعالى .**

**قوله : وذهب قوم الخ . هم ابو الحسن الاشعري وجماعة من اتباعه ، قالوا : ان إرادة الشيء نفس كراهة تركه لان إرادة الشيء لو لم تكن نفس كراهة ضده فاما ان تكون مثلا لها او ضدا لها او مخالفة لها لان النسبة بين الشئيين المتغايرين احد الثلاثة لا غير ، لا سبيل الى الاول والثاني اذ لو كانا مثلين او ضدين لم تجتمعا ، ولا الى الثالث لان المخالف للشئ يجامعه ويجامع ضده كالحلاوة المخالفة للبياض لجماعة له وللسواد وإرادة الفعل لا يجامع كراهة الترك وضد كراهته لان ضد كراهة الترك هو إرادة الترك فيلزم اجتماع إرادة الفعل وإرادة الترك وهو محال وكذا إرادة الترك لا يجامع كراهة الفعل وضد كراهته لان ضد كراهة الفعل هو إرادة الفعل فيلزم اجتماع إرادة الترك وإرادة الفعل وهو محال ، واذ ليس بينهما احدى النسب الثلاث فهما امر واحد ، والجواب ان الصغرى ممنوعة فيما اذا كان احد المتخالفين لازما**

للآخر كالأمكن المخالف اللازم للانسان مثلا فانه لا يجامع الامكان وضده اذ لو جامع ضده لم يكن الامكان لازما له ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، بل اشد اذ اللزوم من الطرفين فهما متلازمتان متخالفتان .

اعلم ان الاشعري انما ذهب الى ما ذهب لانه لا معنى للكراهة عنده بالمعنى المقابل للإرادة كما مر ذكره

فإرادة الفعل عنده ليست الا لإرادة الترك وإرادة الترك ليست عنده الا لإرادة الفعل

قوله : من باب اخذ ما بالعرض الخ . اى اخذ لازم الشيء مكان نفسه .

قوله : لازم للعلم قطعا . اى لازم لتصور الفعل جزئيا الذي قد مر في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من

المقصد الاول انه اول المبادئ لصدور الفعل .

قول المصنف : ويتغير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره . قد علمت ان المصنف على ان الإرادة هي

العلم بما في الفعل من النفع والمصلحة وان الكراهة هي العلم بما في الفعل من الضرر والمفسدة ، فاعلم ان هذا

العلم اما ان يتعلق بالمصلحة او المفسدة الواقعة في الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة او

باعتبار صدوره عن غيره فيقال لهما بالاعتبار الاول الإرادة والكراهة التكوينيتان وباعتبار الثاني التشريعتان .

ثم كما ان الاعتقاد الاول يبعث المعتقد على ان يوجد الفعل في الخارج او يعدمه بتركه او يقيه على العدم

لو لم يكن مشتغلا به كذلك الاعتقاد الثاني يبعثه على ان يطلب ايجاد الفعل من ذلك الغير او اعدامه او ابقائه

على العدم بانشاء الطلب وبهذا الانشاء يقال له الامر او الناهي .

فهنا إرادة او كراهة ، طلب ايجاد او طلب اعدام ، امرا ونهى ، فهل هي اى الإرادة وطلب الايجاد والامر

او الكراهة وطلب الاعداد والنهي امور متحدة بالحقيقة والاعتبار مصداقا ومفهوما بحسب اللغة والعرف العام

والخاص او امور مختلفة في كل ذلك او في بعضها فللاقوام فيه خلاف ليس هاهنا مجال ذكره .

قول الشارح : فهي عبارة عن صفة . اى اعتقاد بالنفع على مذهب المصنف

واضرابه او غير ذلك على مذهب غيره على ما مر تفصيله.

**قوله : تقتضى تخصيصه بالايجاد الخ .** اى توجب المراد بلا تخلف وتأخير زمانا ، وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين إرادة الفاعل القديم تعالى وبين إرادة العبد فى ذلك ، لكن البحث فى إرادة العبد ، بل مطلق الحيوان .

قال صاحب الشوارق : ان إرادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهى موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهى موجبة أيضا عند الاشاعرة دون غيرهم وإرادة الفاعل الحادث اعنى العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وكانت الإرادة قصدا الى الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل فهى موجبة أيضا عند أكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبايين وجماعة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما إرادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان إرادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر انتهى .

اقول : العزم فى العرف هو اخطار الانسان بباله ان يفعل شيئا فى مستقبل الزمان ، والقصد فى العرف كالارادة فيه هو توجه النفس والتفاتهما نحو الفعل ليرتكبه ، ومعنى العزم والقصد فى الاصطلاح قريب من العرف ، وحيث ان الاشاعرة فسروا الإرادة بصفة مخصصة لاحد الطرفين وان المعتزلة فسروها بالعلم بما فى الفعل من المصلحة والنفع او الميل المتعقب له على اختلاف بينهم اختلفوا فى ان إرادة العبد بالنسبة الى فعل نفسه عزم اى يمكن ان يتعلق بما يقع فى المستقبل أم قصد اى لا يمكن ان تتعلق به فعلى الاول فهى غير موجبة قطعاً وبالاتفاق وعلى الثانى فغير موجبة عند الاشاعرة لا لانها عزم بل لان إرادة العبد عندهم لا مدخلية لها فى فعله اذ المؤثر هو إرادة الله عند توجه العبد نحو الفعل على مبناهم واما المعتزلة فطائفة منهم كالجبايين وكثير من المتأخرين أيضا على انها غير موجبة لامكان ان يصرف

الفاعل حين التفاته الى الفعل شيء فينصرف وطائفة اخرى منهم على انها موجبة اذ المفروض ان الفاعل شرع في الفعل حين الالتفات فلو صرفه صارف فعن اقامة الفعل لا عن اصله ، واما الحكماء فبمرتاح عن هذا النزاع لانهم فسروا الإرادة بالشوق الاكيد المسمى بالاجماع البالغ حدا لا يصرفه صارف اختيارا فلو صرفه فعلى الجبر والمنع قهرا فهي عندهم موجبة دائما ، وهذا قريب من مذهب الطائفة الاخيرة من المعتزلة.

والحاصل ان إرادة الله موجبة لفعل نفسه اجماعا ولفعل غيره غير موجبة عند غير الاشاعرة لوقوع العصيان من العباد بالنسبة الى امر الله تعالى ونهيه واما عند الاشاعرة فموجبة لان العبد ليس فاعلا حقيقة بل الفاعل لفعل العبد هو الله تعالى ففى الحقيقة لم تتعلق إرادة الله بفعل غيره بل بفعل نفسه الواقع في العبد ، واما إرادة العبد فغير موجبة اذا تعلق بفعل غيره اجماعا واذا تعلق بفعل نفسه فعلى الاختلاف الذي ذكرنا.

اذا علمت هذا فتغاير اعتبارهما في كلام المصنف اما ان يراد به تغاير اعتبار المصلحة او المفسدة بان تكونا تارة في الفعل باعتبار صدوره من المعتقد بهما واخرى باعتبار صدوره من غيره على ما بينا ، واما ان يراد به تغاير اعتبار الايجاب للمراد وعدم الايجاب له بان تكون الإرادة موجبة باعتبار تعلقها بالفعل الصادر من نفس صاحب الإرادة ولا تكون موجبة باعتبار تعلقها بفعل غيره على ما في الشرح ، وعلى هذا فظاهر المصنف والشارح رحمهما الله هاهنا ان الإرادة والكراهة موجبتان اذا تعلقتا بفعل صاحب الإرادة سواء كان الفاعل هو الله او العبد وغير موجبتين اذا تعلقتا بفعل غيره كذلك.

**قول المصنف :** وقد تعلقان بذاتيهما . اى تتعلق الإرادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة في علمه بالمصلحة في شيء وبالكرهه كما يعلم بالمصلحة في علمه بالمفسدة في شيء ، وتعلق الكراهة بالكرهه كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمفسدة في شيء وبالارادة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمصلحة في شيء.



**قول الشارح :** لكن الإرادة المتعلقة بالارادة الخ . جواب عن سؤال مقدر هو ان الإرادة لو تعلقت بالارادة او ان الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم ان يكون الشيء مرادا او مكروها مرتين ، وان الإرادة لو تعلقت بالكراهة او ان الكراهة لو تعلقت بالارادة لزم ان يكون الشيء مكروها ومرادا معا لان الإرادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة المتعلقة بشيء متعلقة بذلك الشيء لان متعلق المتعلق متعلق ، والجواب ان الإرادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة ليست هى الإرادة او الكراهة المتعلقة بالفعل لان مراد الإرادة الاولى ومكروه الكراهة الاولى نفس الإرادة الثانية ونفس الكراهة الثانية ومراد الإرادة الثانية ومكروه الكراهة الثانية هو الشيء فلكل منهما متعلق غير متعلق الاخرى ، فقولك متعلق المتعلق متعلق ان اردت مع وحدة التعلق فهو باطل بالضرورة او مع تعدده فلا يثبت مطلوبك ،

**قوله :** واما الشهوة والنفرة الخ . هما بالمعنى الرابع من المعانى الاربعة التى مر ذكرها فى ذيل قول الشارح : وهو يفارق الشهوة.

**قوله :** لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرک . هذه صغرى لقياس كبراه ولا شيء من الشهوة والنفرة بمدرك لانهما من الوجدانيات فلا شيء منهما يتعلق بنفسه ، والحق انه لا احتياج فى ذلك الى الاستدلال لان الانسان يحكم حكما ضروريا انه لا يشتهى ان يشتهى او ان يتنفر ولا يتنفر عن ان يشتهى او ان يتنفر.

**قول المصنف :** مشروطة باعتدال المزاج . فاذا اختل المزاج وخرج من الاعتدال النوعى انجر الى زوال الحياة ، وقد مضى معنى المزاج ومعنى نوعيته فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

**قوله :** فلا بد من البنية . اى من البدن المتألف من العناصر ليمكن تحقق المزاج الذى هو شرط فى الحياة.

**قوله :** وتفتقر الى الروح . اى الروح على اصطلاح الاطباء ، ويقال له الروح البخارى والروح الحيوانى .

قال صاحب الشوارق : والى هذا اعنى اشتراط الحياة باعتدال المزاج والبنية

والروح الحيوانى ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو المربوط ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس ومساعدة التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحياة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحياة فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى ولا شك فى امكان ذلك امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الا من طريق خرق العادة انتهى.

قول الشارح : لان الخلق هو التقدير . كما فى قوله تعالى : ( نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ

بِمَسْبُوقِينَ ) .

## المسألة السادسة والعشرون

( فى باقى الكيفيات النفسانية )

قول الشارح : وهنا اشكال فان المتضادين الخ . حاصل الاشكال ان المتضادين يجب اندراجهما تحت جنس واحد لما مضى فى آخر الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : ومشروط فى الانواع باتحاد الجنس والصحة والمرض ليسا مندرجين تحت جنس واحد فليس متضادين فكيف يمكن ان يكون كل منهما كيفية نفسانية اذ الكيفية النفسانية امر وجودى واذ هما ليسا متضادين ولا متضايفين قطعاً فليس بوجوديين فليس كل منهما من الكيفيات النفسانية.

اقول : الصحة المبحوث عنها هنا هى الصحة فى الحيوان المقابلة للمرض ، وبعضهم عنون الكلام بحيث يشمل ما فى النبات أيضا ، وقد كثر الكلام حولها وحول مقابله من اعلام الحكماء والاطباء مع انهما امران وجدانيان يدركهما الموجود الحاس بالوجدان ، وجعلهما من الكيفيات النفسانية باعتبار انهما لا يعرضان الا حين تعلق النفس بالبدن والا فموضوعهما البدن لا النفس ، ولكن النفس تتألم وتغتم بعروض المرض على الاعضاء وتفرح وتبتهج اذا التفتت الى سلامتها لانها الاصل فى

ذلك كله ، نعم للنفس فضائل ورتائل يقال لها سليمة ومريضة باعتبارهما وموضع البحث عنهما علم الاخلاق وما نحن فيه هو المبحوث عنه في الطب.

**قوله : فالصحة ان دخلت في الحال او الملكة الخ .** الحال والملكة كلاهما من حقيقة واحدة هي الكيفية النفسانية والفرق بينهما بالرسوخ وعدمه كما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والترديد من الشارح لوقوعه في كلام الشيخ في القانون حيث عرفها بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة بخلاف تعريف الشفاء كما ذكره الشارح العلامة هنا ففيه لم يذكر الحال.

قال صاحب الشوارق : وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبه على انها تكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه ، ثم قال والمرض قد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة انتهى.

وحاصل كلام الشارح ان الصحة والمرض لو كانا متضادين لكانا داخلين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية المنقسمة الى الحال والملكة كما وقع في كلام الشيخ ولكن ليس الامر كذلك لان المرض اما عدمى ليس داخلا تحت مقولة واما وجودى وهو اما من الكيفيات المحسوسة الفعلية او من مقولة ان يفعل او من مقولة الكم او الوضع او من الكيفيات المختصة بالكميات.

**قوله : سوء المزاج .** قد علمت في المسألة الرابعة والعشرين انه اما متفق واما مختلف.

**قوله : فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الخ .** الترديد ليس للشك بل للتخيير لان سوء المزاج سواء كان مختلفا او متفقا انما يحصل بعروض كيفية مضادة لمزاج العضو فلا محالة ينفع العضو بما فلك الخيار في ان تطلق سوء المزاج على نفس تلك الكيفية العارضة على العضو او على ذلك الانفعال الحاصل له ، ولا يخفى

ان الكيفية العارضة على العضو المضادة لمزاجه لا تنحصر في الحرارة.  
قوله : عبارة عن مقدار . كتورم العضو وانتفاخ البيضتين وكبر الرأس وكبر البطن بسبب الاستسقاء او غيره  
وغير ذلك.

قوله : او عدد . كغدد في العضو وكتآليل تظهر غالبا على ظهر اليد والقدم وكشعرات تنبت في باطن  
الجفن تؤذى العين.

قوله : او وضع . كالحول وسقوط المعدة والتواء المعى .

قوله : او شكل . كالقروح الواقعة على الجلد او في باطن البدن .

قوله : او انسداد مجرى . كحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الاين او الانفعال .

قوله : وتفرق الاتصال عدمي . قد مر من الشارح العلامة في المسألة الرابعة والعشرين ان تفرق الاتصال

ليس عدما محضا مع ان الافتراق قد عدّ نوعا من الانواع الاربعة للاين كما يأتي .

والجواب على ما قيل ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه

كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع

وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات .

قوله : والسبب المعد في الفرح الخ . اعلم ان الانسان اذا عرض لنفسه هذه الكيفيات وامثالها كالشوق

والسرور والرضا والجزع والفرح والصبر والحسد والجبن والغيرة والعجلة بسبب تخيل امر محمود او مذموم بحسب

اعتقاده يحصل لروحه البخارى الذي محله القلب تغير في الكم والكيف وهذا التغير معد له لفعل يقتضيه تلك

الكيفية العارضة لنفسه .

قوله : والفاعل تخيل الكمال . اي الذي ينبعث بسبب هذه الكيفيات نحو فعل من الافعال قد تخيل

كمالا او نقصا اي نافعا محمودا او ضارا مذموما لنفسه بحسب اعتقاده لان هذه الكيفيات لا تعرض الا اذا تخيل

الانسان شيئا من ذلك ، فان

الانسان مثلا اذا تحيل اضرار عدوه به يعرض الغضب لنفسه فينبعث نحو فعل يتحقق به الانتقام.



## المسألة السابعة والعشرون

( في الكيفيات المختصة بالكميات )

قول المصنف : كالاستقامة والاستدارة الخ . الاستقامة كيفية للخط ، والاستدارة والانحناء كيفيتان للخط والسطح ، والتعير والتقيب اي التحديد كيفيتان للسطح ، والشكل والخلقة كيفيتان للسطح والجسم التعليمي .  
قول الشارح : وغيرهما . كالصمم والانطاق .

قوله : ارشميدس . كان من الحكماء الرياضيين وكان متأخرا عن اقليدس قال ابن النديم في الفهرست :  
خبرني الثقة ان الروم احرقوا من كتب ارشميدس خمسة عشر حملا ، ولذلك خبر يطول شرحه ، الا ان الموجود من كتبه : كتاب الكرة والاسطوانة مقالتان ، كتاب تربيع الدائرة مقالة ، كتاب تسبيع الدائرة مقالة ، كتاب الدوائر المماسية مقالة ، كتاب المثلثات مقالة ، كتاب الخطوط المتوازية ، كتاب المأخوذات في اصول الهندسة ، كتاب المفروضات مقالة ، كتاب خواص المثلثات القائمة الزوايا مقالة ، كتاب آلة ساعات الماء التي ترمى بالبندق مقالة  
واما احراق كتب ارشميدس فهو فيما احرق النصارى من كتب الفلسفة بعد ظهور المسيح على نبينا وآله وعليه السلام ، وهو على ما نقل ابن النديم في المقالة السابعة من فهرسته انه كانت الحكمة في القديم ممنوعا منها الا من كان من اهلها ومن علم انه يتقبلها طبعاً ، وكانت الفلاسفة تنظر في مواليدهم من يريد الحكمة والفلسفة ، فان علمت منها ان صاحب المولد في مولده حصول ذلك له استخدموه وناولوه الحكمة ، والا فلا ، وكانت الفلسفة ظاهرة في اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح <sup>ص</sup> ، فلما تنصرت الروم منعوا منها ، واحرقوا بعضها وخننوا البعض ، ومنع الناس من الكلام في شيء من الفلسفة اذ كانت بضد الشرائع النبوية ، ثم ان الروم ارتدت

عائدة الى مذاهب الفلاسفة.

قوله : **واما الدائرة وهي سطح الخ** . قد مر في المسألة السادسة من الفصل الاول ان الدائرة اما خطية واما سطحية وكلام المصنف هنا يحتملها ، وقد مضى في تلك المسألة اختلاف القائلين بالجزء الذي لا يتجزى وغيرهم في وجودها.

قوله : **الذي عند المحيط الخ** . نعت لطرف ، وتوضيح الكلام انا اذا سلمنا ان الخط المستقيم موجود فلا محالة يكون له طرفان ، ثم امكن لنا ان نثبت احد طرفيه ونأخذ طرفه الاخر ونحرك الخط دورا حتى يرجع الى مكانه الاول فبعد تمام هذا الدور يحصل لنا دائرة سطحية حقيقية اذ لو وقع الخط في أثناء التدوير على جزء من اجزاء الامكنة التي يدور عليها وكان الخط غير منطبق على ذلك الجزء لارتفاعه او انخفاضه ولزم خروج الخط من الاستقامة ازلنا المرتفع وملانا المنخفض سواء كان اقل من الجزء او اكثر منه او مساويا له ، وكذا يحصل لنا دائرة خطية حقيقية اذ كما ان نفس الخط يحدث دائرة سطحية يحدث طرفه المتحرك دائرة خطية.

قوله : **اذ المستقيم يستحيل الخ** . اى الخط المستقيم لا يمكن ان يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن في توارد المتضادين.

قوله : **و ضد الواحد واحد لا غير** . لما مر في آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول. **قول المصنف : والشكل هيئة احاطة الحد الخ** - اضافة الهيئة الى الاحاطة بيانية ، والشكل اما مجسم كالكرة والمكعب واما مسطح كالدائرة والمربع.

واعترض الشارح القوشجى بان تعريف المصنف غير جامع لعدم شموله الشكل المسطح ، واعتذر صاحب الشوارق بان قيد بالجسم ليس من تنمة التعريف بل اورده للتمثيل اى بالجسم مثلا.

اقول : يمكن ان يكون عدم ذكر بالسطح للاكتفاء باحد المتقابلين عن الاخر لالتفات الذهن إليه عند ذكره كما في قوله تعالى : **( سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ )**.

**قول الشارح : ذكر القدماء الخ** . الفرق بين قولهم وقول المحققين انهم

ظنوا ان الشكل هو نفس الخط او الخطوط المحيطة ونفس السطح او السطوح المحيطة فيكون الشكل من مقولة  
الكم ، واما التحقيق فاثبت انه هيئة الاحاطة فيكون من الكيفيات العارضة على الكم.  
قوله : بسبب احاطة الحد . الاحاطة هذا في كلام الشارح بمعنى المصدر وما في كلام المصنف بمعنى اسم  
المصدر.



### ( الثالث من الاعراض التسعة المضاف )

قول الشارح : وهو قسيم مقابل لما تقدم من المقولات . جعل الشارح العلامة المقولات العشر على قسمين : النسبية وغير النسبية ، والثاني قد مضى بحثه واحكامه من اول المقصد الثاني الى هنا ، والاول يبحث عنه من هنا الى آخر المقصد ، وانما جعله في مسائل متوالية مع انه سبع من المقولات لقلّة مباحثها واشتراكها في كونها امورا نسبية ، ولا يخفى ان الاولى منها اى المضاف نفس النسبة والاضافة والبواقي كل منها باعتبار نسبة لا تنفك عنه .

ان قلت : لو اقتضى عروض النسبة على الشيء عدّه من الامور النسبية فليعدّ الجوهر والكم والكيف أيضا منها لعروضها عليها كما يأتى في كلام المصنف : انما تعرض للموجودات اجمع ، قلت : ان الفارق ان هذه السبع تكون النسبة جزء مفهوما بخلاف الجوهر والكم والكيف وان كان كل منها معروضا للاضافة بحسب الوجود .

ثم ان الفرق بين النسبة والاضافة هو العموم والخصوص فان الاضافة هي النسبة المتكررة بمعنى انما اذا عقلت فانما عقلت مع نسبة اخرى تقابلها وبالعكس .

بيان ذلك ان شيئا وشيئا آخر اذا كان بينهما علاقة فاذا عقلا باعتبار تلك العلاقة يقال لهما المنتسبان ولتلك العلاقة النسبة كالامكان بين الماهية والوجود والاتصاف بين الجسم والشكل واللزوم بين النار والحرارة مثلا ، فاذا كان احدهما اصلا في تلك العلاقة والاخر تابعا يقال له المنسوب إليه وللآخر المنسوب ينسب هذا الى ذاك لا بالعكس كما يقال : رأس الانسان ولا يقال انسان الرأس ، ويقال جناح الطائر ولا يقال طائر الجناح ، ويقال شكل الجسم ولا يقال جسم الشكل ، ويقال وجود الماهية ولا يقال ماهية الوجود ، ويقال حرارة النار ولا يقال نار الحرارة ، وفي هذا القسم لا تكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون للمنسوب إليه أيضا



نسبة الى المنسوب ، وقد تكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون النسبة من الطرفين ويكون كل منهما اصلا لواحده من النسبتين كالعلة والمعلول والأب والابن فانه يقال : علة المعلول ومعلول العلة ويقال ابن الابن وابن الأب ، والنسبتان اى العلية والمعلولية والابوة والبنوة متلازمتان يقال لكل منهما الاضافة ، وكل منهما نسبة بين الطرفين الا ان الاصل فى العلية ذات العلة والاصل فى المعلولية ذات المعلول وكذا غير ذلك من الاضافات المختلفة الاطراف ، وهذا معنى قولهم ان الاضافة هى النسبة المتكررة ، فكل من العلية والمعلولية مع لحاظ الاخرى اضافة ومع قطع النظر عنها نسبة ، فاذا يقال : الله تعالى علة العالم فالعلة فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : الله تعالى علة المعلول فالعلة فى هذا الكلام اضافة ، وكذا اذا يقال : العالم معلول الله تعالى فالمعلولية فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : العالم معلول العلة فالمعلولية فى هذا الكلام اضافة ، ويأتى زيادة توضيح فى ذلك ذيل قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس.

ثم ان من الاضافات ما لا يكون فيه اصل وتابع بل كل من الطرفين فى عرض الاخر كالاخوة والمعية والتقابل والمحاذاة والموازاة وامثالها على كثرتها ويقال لها الاضافات المتشابهة الاطراف ، واختلف فى هذا القسم من الاضافة هل هو واحد قائم بالطرفين أم تكررت النسبة ويكون لكل من الطرفين نسبة الى الاخرى الا انهما فى القسم الاول مختلفتين وفى هذا القسم متشابهتين ، وقد مرت الاشارة إليه فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ، ويأتى بيان ان الحق فى هذا القسم أيضا هو التكرار والتعدد واتصاف كل من الطرفين باضافة على حدته.

## المسألة الاولى

### ( فى اقسام المضاف )

قول الشارح : المضاف قد يقال الخ . حاصله ان هاهنا وصف هو الابوة مثلا ، وموصوف هو ذات الأب ، ومجموع الوصف والموصوف ، ويقال للموصوف المضاف

الحقيقى ، ولكل من الموصوف والمجموع منهما. المضاف المشهورى ، ولكن اطلاق المضاف على ذات الموصوف انما هو باعتبار الوصف لا من حيث هى هى ، ثم ان الموصوف بالإضافة قد يكون عارضا على شيء آخر كالوحدة العارضة على شيء الموصوفة بالعلية للكثرة والكثرة العارضة على شيء الموصوفة بالمعلولية للوحدة وكالقلة والكثرة العارضتين على عددين عارضين على شيئين والقرب والبعد العارضين على زمانين عارضين على شيئين وامثالها ، فكما يقال لمعروض الاضافة مضاف مشهورى يقال لمعروض معروضه بواسطة او وسائط أيضا مضاف مشهورى

## المسألة الثانية

### ( فى خواص المضاف )

قول المصنف : **ويجب فيه الانعكاس** . هذا احدى الخواص الثلاث للمضاف وهى وجوب الانعكاس . اعلم ان الانعكاس اما فى القضية وهو ما ذكر فى المنطق واما فى المفرد وهو كون الشئين بحيث يصح ان يضاف كل منهما الى الآخر اما بلا واسطة حرف او بواسطة حرف ، وجوبا او تخييرا ، يكون فى الجانبين حرف واحد او فى احد الجانبين حرف مغاير لما فى الجانب الآخر ، كقولنا : الأب اب الابن والابن ابن الأب ، العبد عبد المولى والمولى مولى العبد او عبد للمولى ومولى للعبد ، المار مازّ بالممرور والممرور ممرور بالمازّ ، العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ، فاذا اضيف احد الشئين الى الاخر ولم يضاف الاخر إليه تخلف هذه الخاصة ولم يطلق المضاف الى شيء منهما ، بل يطلق المنسوب فى اصطلاحهم على هذا المضاف وان اطلق المضاف عليه على اصطلاح النحويين كقولنا رأس الانسان ، كبير القوم ، عبد زيد ، جزء الكتاب فان الرأس والكبير والعبد والجزء وان نسبت الى هذه الامور لكنها ليست بمضافات لعدم الانعكاس بل تصير مضافات اذا نسبت الى ذى الرأس والصغير والمولى والكل .

ثم ان هذه الخاصة لا تختص بالمضاف المشهورى بل تأتى فى المضاف الحقيقى أيضا ( وفاقا للشارح العلامة والشارح القديم وخلافا للشارح القوشجى حيث قال : واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ، وصاحب الشوارق حيث قال : وهذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى فقول المصنف ويجب فيه اى فى المضاف المشهورى او فى المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه فى المشهورى ( لان الانعكاس فى المضاف المشهورى انما هو باعتبار المضاف الحقيقى فكما يصح ان يقال : الأب اب لابن يصح ان يقال الابوة ابوة للبنوة لا نرى بينهما فرقا الا ان الأب ينسب الى الابن بالإضافة العارضة عليه والابوة تنسب الى البنوة بنفسها مع ان ما ذهبنا إليه مخالف لظاهر المصنف لان الضمير فى قوله : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ يرجع الى المضاف فى صدر كلامه لان التكافؤ يكون فيه لا فى المشهورى فقط بالقطع والاتفاق فوحدة السياق تقتضى ان يكون الانعكاس فيه أيضا.

**قوله : والتكافؤ .** يعنى ان المضافين سواء كانا حقيقيين او مشهوريين يكونان معا فى الوجود والعدم فلا يعقل ان يكون الأب موجودا من دون الابن او الابوة موجودة من دون البنوة سواء كان الوجود بحسب الخارج او بحسب الذهن فان المتقدم بالزمان المضاف الى المتأخر بالزمان قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون المتأخر موجودا الآن والمتقدم قد فى قبل زمان طويل كالأناسى الموجودين فى هذا الزمان بالنسبة الى الاناسى الموجودين فى زمان نوح على نبينا وآله وعليه السلام وان العالم المضاف الى المعلوم قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون العالم موجودا والمعلوم لم يوجد وسيوجد بعد زمان طويل كالعالم بالخسوف الذى يقع بعد شهر او كالعالم باعادة الاموات يوم الحشر بعد دهور كما يمكن ان يكون المتضائفان كلاهما معدومين فى الحال ، ولكن لا بد ان يجتمعا فى الذهن حتى يتضايفا ، بل المتضائفان الموجودان فى الحال سواء كانا حقيقيين او مشهوريين من حيث هما متضائفان انما هما موجودان بحسب الذهن لان الاضافة

كما يأتي في المسألة الآتية امر اعتبارى ذهنى غير ثابت فى الاعيان والمركب من الامر الذهنى والخارجى او المقيد بالامر الذهنى غير ثابت فى الخارج أيضا ، نعم ذات المعروض من حيث هى فى الخارج وليس كلامنا فيه .  
قوله : **بالفعل او بالقوة** . اما التكافؤ بالفعل فككون الشخصين يكون احدهما مقلد او الاخر مقلدا ، واما التكافؤ بالقوة فككون الشخصين اجتمع شرائط التقليد بينهما ولكن لما يقع .

**قول الشارح : هاتان خاصتان مطلقتان الخ** . اى وجوب الانعكاس ووجوب التكافؤ خاصتان مطلقتان للمضاف مطلقا سواء كان مشهوريا او حقيقيا بخلاف الخاصة الثالثة اى العروض للموجودات اجمع فان الوجود والوحدة والتميز كل منها عارض للموجودات اجمع ، والمراد بالخاصة المطلقة هى الخاصة الحقيقية وقد مر ذكرها وذكر الخاصة الاضافية فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : **من حيث كان مضافا إليه** . قيد الحيثية لاجراج ما اذا كان كل من الشئيين مضافا الى الاخر لا من حيث كان الاخر مضافا إليه كما يقال : زيد عبد عمرو وعمرو مولى زيد فان العبد مضاف الى عمرو ولكن عمرو ليس مضافا الى العبد من حيث هو عمرو ومن حيث ذاك عبد بل من حيث هو مولى ومن حيث ذاك زيد ، وكذا المولى مضاف الى زيد ولكن زيد ليس مضافا الى المولى من حيث هو زيد ومن حيث ذاك مولى بل من حيث هو عبد ومن حيث ذاك عمرو ، فاذا كان التضاييف هكذا فلا يقال ان فيه الانعكاس بخلاف ما اذا كان العبد والمولى يضاف كل منهما الى الآخر .

قوله : **والمتقدم مصاحب المتأخر ذهنا** . اشارة الى ما ذكرنا فى ذيل قول المصنف : والتكافؤ ، جوابا لما يقال من ان التكافؤ قد يتخلف فى بعض الموارد بحسب الخارج .  
تنبية . لفظ المضاف اما مصدر ميمى فاطلاقه على المضاف المشهورى باعتبار

الوصف ، واما اسم مفعول فاطلاقه على المضاف الحقيقي على مسلك من يقول ان المبدأ اولى بالاتصاف به من غيره فان كل شيء مضاف بالإضافة والاضافة مضاف بنفسها كما ان كل شيء موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه وكل شيء واحد بالوحدة وهى واحدة بنفسها.

### المسألة الثالثة

( فى ان الاضافة ليست ثابتة فى الاعيان )

**قول المصنف :** وثبوته ذهنى . لا شبهة فى ان بعض الاضافات كالابوة والبنوة والمولوية والعبودية والعلوية والمعلولية والفوقية والتحتية وامثالها على كثرتها يتصف الموضوعات بها فى الخارج ولكن صرف الاتصاف لا يكفى فى وجود الوصف فى الخارج ما لم يكن العروض فى الخارج ، وقد مر الفرق بين العروض والاتصاف فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالقائل بوجود الاضافة فى الخارج نظر الى اتصاف بعض الموضوعات ببعض الاضافات فيه ، والمصنف استدل بالوجوه الاربعة على عدم امكان عروض الاضافة على الموضوعات فى الخارج وان كان اتصاف الموضوعات الخارجية بالإضافات لا يحتاج الى اعتبار عقلى لان تلك الموضوعات مناشى انتزاع تلك الاضافات فى نفس الامر ، واما العروض فيحتاج إليه لان العارض لا بد ان يكون موجودا بجياله فى ظرف العروض.

**قول الشارح :** واجاب الشيخ ابو على الخ . حاصل كلام الشيخ فى رد هذا الاستدلال ان كل شيء فى الخارج مضاف الى ما يضافه بالإضافة واما الاضافة فبنفسها مضاف الى اى شيء تضاف فلا تحتاج الى اضافة اخرى ، والجواب ان هذا غير منكر فان الابوة مضاف الى البنوة بنفسها الا ان المستدل يقول ان الابوة مثلا اذا كانت عارضة حالة فى الخارج فى ذات الأب فهل يحصل بين الابوة التى هى عارضة وذات الأب التى هى معروضة اضافة العارضية والمعروضية أم لا ، فباليقين انهما تحصل ، فان قلت ان العارضية والمعروضية أيضا عارضتان حالتان فى العارض والمعروض

في الخارج فيرجع الكلام ويتسلسل ، وان قلتم لا في الخارج فقد نقضتم كلامكم.

**قوله : حد المضاف المطلق .** المضاف المطلق هو ما له نسبة الى شيء وبالعكس بان يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر سواء كان له ماهية اخرى غير ماهية الاضافة أم لا فان الأب بما هو اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره وان كان له من حيث ذاته ماهية غير ماهية الاضافة ، فالمضاف المطلق مقسم للمضاف الحقيقي والمشهورى.

**قوله : لكن فى الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة .** اى بصفة انها تعقل بالقياس الى غيرها كالاب والابن والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول بل كل موجود فى الخارج بهذه الصفة ، ولكن ذلك لا يستلزم ان يكون الاضافة وصفا خارجيا لما قلنا من ان الاتصاف فى الخارج لا يستلزم كون الوصف فى الخارج كما ان الممكن موجود فى الخارج وليس الامكان وصفا خارجيا.

**قوله : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته الخ .** هذه العبارة نقلت هاهنا عن إلهيات الشفاء ناقصة ، وعبارته الصحيحة : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع فهو من حيث انه فى هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وجود الابوة فى الأب امر زائد على ذات الأب وذلك الوجود أيضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف إليه بلا اضافة أخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته انتهى.

فى هذا الكلام اشار الشيخ الى ما ذكرنا من ان الاضافة اذا كانت حالة فى الخارج يحصل لها اضافة العارضية.

وحاصل كلامه ان الابوة لها حيثتان : حيثية هى هى وحيثية انها عارضة على الموضوع ، وبالحيثية الاولى تضاف الى البنوة بنفسها وبالحيثية الثانية تضاف الى الموضوع المعروض باضافة العارضية ، فالابوة العارضة على الموضوع معروضة للعارضية فهنا اضافتان : نفس الابوة وعارضيتها ، ولكن كل واحدة منهما مضافة

الى ما يقابلها لذاتها لا لاضافة اخرى ، الابوة الى البنوة والعارضية الى المعروضية.  
والجواب ذلك الجواب فان الابوة والعارضية لو كانتا فى الخارج لاستلزمت كل منهما اضافة اخرى هى  
عارضيتها على موضوعها وهكذا فيتسلسل.

قوله : فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف . اى فليكن العارضية عارضا من مقولة المضاف لزم  
المضاف الذى هو الابوة.

قوله : والكون محمولاً الخ . اى فكون الابوة محمولا وعارضاً اضافة بنفسها لا باضافة اخرى وكذا كون  
الابوة ونفسها اضافة بنفسها لا باضافة اخرى.

قوله : وامتازت عنها بخصوصية . تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة  
قوله : فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية . اى صيرورة الوجود وصفا لتلك الخصوصية ، او يكون من  
باب القلب فى الكلام اى فاتصاف ماهيتها المخصوصة بوجودها.

قوله : اضافة سابقة على وجود الاضافة . لان الاضافة ما لم تتصف ماهيتها بالوجود لم تكن موجودة فى

الخارج

ان قلت : ان الاتصاف نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة عن الطرفين فكيف يكون سابقا على  
وجود الاضافة ، قلت : ان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين ومتقدمة على المجموع اى الاضافة الموجودة  
فيما نحن فيه لانها جزء المجموع.

قوله : فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها . اى فيلزم تقدم وجود الاضافة التى هى الاتصاف على  
مطلق الاضافة الموجودة ، ومن مطلق الاضافة نفس الاتصاف فيلزم تقدم وجود الاتصاف على وجوده وهو محال.  
قوله : ويحتمل عوده الى المحل الخ . ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج فلا بد لها من محل موجود  
قبلها واتصاف المحل بالوجود اضافة متقدمة على المحل الموجود فهذا الاتصاف الذى هو اضافة أيضا لو كان  
موجودا فى الخارج يستلزم اتصافا لمحل الموجود قبله وهذا الاتصاف اما ذاك فيلزم تقدم الشيء على

نفسه او غيره فيلزم التسلسل في الاتصافات

قوله : فلما بينا من امتناع الخ . في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : وأما ثانيا فلان تلك الخ . هذا الوجه مع الوجه الثالث واحد والتعبير مختلف ، وحاصل الكلام ان كل عدد له اضافات الى ما فوqe من مراتب الاعداد غير المتناهية فلو لم تكن هذه الضافات ذهنية بل ثابتة في الخارج لزم وجود ما لا يتناهى في الخارج بحسب الضافات وبحسب مراتب الاعداد المضاف إليها . لا يقال : ان الاعداد متناهية في الخارج لا محالة فالاضافات أيضا متناهية بتناهيها ، لانا نقول . نعم كلما يقع العدد في الخارج يقع متناهيها ولكن الضافات لا يمكن ان تقف على حد لان الاثنين مثلا له اضافة الى الف الف مليون مثلا سواء وقعت في الخارج أم لا فاذا كانت الضافات هكذا وكانت موجودة في الخارج لزم وجودها في الخارج غير واقفة على حدّ ويستلزم وجود الاعداد في الخارج غير واقفة على حدّ أيضا وهو محال . قال الشارح القوشجي : واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض . اقول : اى فرد من الضافة فرض في الخارج يأتي فيه الوجه الاول والثاني اى التسلسل وتقدم الوجود .

#### المسألة الرابعة

( في ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى )

قول المصنف : ويختص كل مضاف مشهورى الخ . اما في الضافات المختلفة الاطراف فظاهر وبالاتفاق ، واما في المتشابهة الاطراف فلان الاخوة مثلا تنتزع من الاخوين بعد وجودهما وتحمل على كل منهما بعد الانتزاع فلو كانت



الاحوة عرضا واحدا قائما بالطرفين لما امكن حملها على كل منهما على حدته بل كان من الواجب ان تحمل عليهما معا ويقال : هما اخ ، كما تحمل التركيب على امور متعددة وتقول : هذا مركب مشيرا الى عدة امور مجتمعة لانه عرض واحد للمجموع من حيث هو مجموع.

**قول الشارح : هيئة مدركة .** اى قوة بها يدرك العاشق ما فى المعشوق من الكمالات ، والعشق محبة مفرطة بحيث لا يبالى المحب بشيء فى طريق وصوله الى محبوبه.

**قوله : وفى المعشوق هيئة .** اى حسن او جمال او كمال ، والعشق الحقيقى الذى ليس فوقه عشق ولا شيء هو العشق بمن هو منبع الكمال كله وعين الكمال وهو الحق تعالى الذى قال فيه اكمل الممكنات : لا اثنى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك.

### المسألة الخامسة

( فى الرابع من الاعراض التسعة وهو الاين )

**قول الشارح : وهو نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه .** اعلم انك اذا قلت : الجسم متمكن او فى المكان فهنا جسم له وجود ومكان له وجود ونسبة بين الجسم والمكان كسائر النسب بين القضايا ، وان شئت فعبر عن هذه النسبة بكون الجسم فى المكان او كون المكان للجسم كما تعبر عن النسبة فى قولك : زيد قائم كون زيد قائما او كون القيام لزيد ، وهذه النسبة التى هى عبارة عن الكون الرابط هى ذلك الوجود للغير الذى مر بيانه فى المسألة الثانية والعشرين والمسألة الثانية والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلذلك المتكلمون يسمون الاين بالكون لان الاين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن او فى المكان ، ومعلوم ان هذا الكون غير الموضوع وغير المحمول وغير وجود الموضوع وغير وجود المحمول ، لكن التباين بينه وبين الاخير بالاعتبار كما مر

بيانه في تلك المسألة ،

ثم ان المتكلمين يعترفون بوجود الالين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فتدبر .

**قول المصنف : وانواعه أربعة .** وجه الحصر في الاربعة ان يقال : ان حصول الجسم في المكان اما ان يقاس الى حصول جسم آخر أو لا ، وعلى الاول اما ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق أو لا وهو الاجتماع ، وعلى الثاني اما ان يكون حصول الجسم في المكان بان يكون في مكان واحد في زمان ما وهو السكون أو لا وهو الحركة ، ولا يخفى ان الحركة المذكورة في هذا التقسيم كما في تعريف المتكلمين على ما يأتي هي الحركة الالينية وذلك لان المتكلمين لم يثبتوا الحركة في غير مقولة الالين على ما نقل ، ولكن المصنف كغيره تبعاً للحكماء جعل بحث الحركة في المقولات الاربعة اذ لا محل انسب لبحثها غير هذا المبحث وان انعقد لبحث الالين واحكامه .

**قوله : فالحركة كمال اول الخ .** اعلم ان كمال الشيء هو ما يكون له من الفعليات سواء حصل بعد ما كان له بالقوة والامكان أم كان له بالوجوب لذاته الا ان القوم خصوا الكمال في مبحث الطبيعيات بما كان للشيء بالقوة ثم حصل له بالفعل كحصول العلم للانسان بعد ما لم يكن عالماً والا فالكمال هو حصول شيء لشيء مطلقاً ، ولا شبهة ان الحركة هي حصول الالين او وضع او كيف او كم للجسم بعد ما لم يكن له فهي لا محالة كمال له .

ثم ان الحركة في اى من المقولات الاربعة فرضت لها مبدءاً ومنتهى وللجسم حال حصوله في المبدء امكانان وقوتان : امكان توجهه الى المنتهى وامكان حصوله في المنتهى وكل منهما اى التوجه الذي هو الحركة والحصول في المنتهى كمال للجسم والاول متقدم على الثاني والثاني متفرع على الاول ، ولكن حين حصول الكمال الاول يكون الجسم بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى الكمال الثاني ، فالحركة كمال اول لشيء يكون بالقوة بالنسبة الى كمال ثان متفرع على هذا الكمال الاول ،

ثم ان هذا الشيء له حيثتان : حيثية انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثانى وحيثية انه نوع من الجسم ، وله من كل من حيثيتين كمال اول ، كماله الاول من حيث انه نوع من الجسم هو صورته النوعية لان الصورة النوعية كمال اول متقدم بالنسبة الى الآثار والافعال المترتبة المتفرعة عليها ، وكماله الاول من حيث انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثانى هو حركته ، والحاصل ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث هو متحرك لم يصل بعد الى المنتهى .

**قول الشارح : والجسم فى تلك الحال بالقوة فى المكان الثانى .** اى ان الجسم فى حال حصوله فى المكان المنتقل عنه اى المبدأ يكون شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله فى المكان الثانى اى المنتهى كما انه شيء بالقوة بالنسبة الى الحركة أيضاً اذ حال كونه فى المبدأ لم يتحقق بعد حركته ، او المعنى ان الجسم فى حال الحركة يكون بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله فى المكان الثانى اى المنتهى .

**قوله : لان الحركة تفارق سائر الكمالات الخ .** هذا الكلام بظاهره لا محصل له لان التفريق بين الحركة وغيرها بان غيرها اذا حصل خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل دون الحركة ليس بصحيح ، بل الحركة أيضاً اذا حصلت خرج ذو الحركة من القوة الى الفعل ، وكون المتحرك بالقوة ليس باعتبار الحركة بل باعتبار حصوله فى المكان الثانى اى منتهى الحركة ، نعم ان الجسم حين كونه فى مبدأ الحركة يكون بالقوة باعتبار الحركة وباعتبار حصوله فى المنتهى ، واما اذا حصلت له الحركة فليس بالقوة الا بالاعتبار الثانى ، فبيان حيثية هو ما مر عن قريب ، نعم ان الجسم فى اثناء الحركة يكون بالقوة بالنسبة الى الحركة الباقية الى المنتهى فتدبر .

**قوله : فهى الحصول فى المكان الثانى لا غير .** اعلم ان للحركة مبدءاً ومنتهى بينهما حدود يقع المتحرك فى كل واحد من تلك الحدود ويتركه حتى يقع فى المنتهى فيقف . ولا شبهة انه لا وقوف له فى شيء من تلك الحدود ولا حركة له فيه اذ لو وقف فى الحد لم يكن متحركاً ولو تحرك فيه لم يكن الحد حد الآن الحد

لا ينقسم فالجسم له حصول في كل حد من الحدود المتوسطة لا وقوف له فيه ولا حركة ، واما في المبدأ والمنتهى فهو ساكن والا لم يكن المبدأ مبدءا ولا المنتهى منتهى بل حد من الحدود الوسطية ، فالجسم ليس في المبدأ ولا في المنتهى ولا في واحد من تلك الحدود المتوسطة متحركا ، بل تحركه انما هو بالقياس الى ما بين المبدأ والمنتهى من دون نسبه الى الحدود ، فمراد الشارح بالمكان الاول هو المبدأ وبالمكان الثانى المسافة بين المبدأ والمنتهى ، ومعلوم انه ليس بين المبدأ وتلك المسافة واسطة ، فالحركة هى الحصول في المكان الثانى اى المسافة لا غيرها من المبدأ والمنتهى وكل واحد من الحدود المتوسطة.

**قول المصنف : ووجودها ضرورى .** لما فرغ المصنف عن بيان مفهوم الحركة بخاصة من خواصها وهى كونها كمالا للجسم بذلك التقيد صرح بان وجودها ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال.

اعلم ان الجسم المتبدل عليه الاحياز المتعددة مثلا له حالة هى التبدل والتغير بحسب المكان ولا شبهة ان هذه الحالة امر حاصل ثابت للجسم فى الخارج ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهذه الحالة تسمى بالحركة التوسطية وهذه هى التى وجودها ضرورى ، ثم ان الجسم بسبب هذه الحالة له نسب الى الحدود المتوسطة بين المبدأ والمنتهى ، ومعلوم انهما نسب متعددة مختلفة بحسب الانقسامات الممكنة للمسافة ، وقد مرّ ان الجسم له حصول فى كل واحد من تلك الحدود المتوسطة لا سكون له فيه ولا حركة ، ولكن يمكن ان يحفظ هذه الحصولات كل بعد آخر فى الخيال مترتبة متدرجة ليحصل فى الخيال امر ممتد من هذه الحصولات ، فهذا الامر الممتد الحاصل من الحصولات المنسوبة الى الحدود يسمى بالحركة القطعية ولها وجود فى الخيال لا فى الخارج لان النسب غير موجودة فيه ، والحاصل ان كون الجسم بين المبدأ والمنتهى لو لم يعتبر نسبه الى الحدود المتوسطة فهو موجود فى الخارج وان اعتبرت فمعدوم فيه موجود فى الخيال ، وقس على ذلك الحركة فى سائر المقولات.

قول الشارح : احدها ان الحركة لو كانت موجودة الخ . والجواب انها بمعنى القطع منقسمة في الخيال لا في الخارج اذ ليست بهذا المعنى موجودة فيه ، واما بمعنى التوسط فهي منقسمة بحسب المسافة .  
قوله : الثاني ان الحركة ليست الخ . والجواب ان المراد بالمكان الثاني ان كان المسافة بين المبدأ والمنتهى فالحركة ما انتهت بل موجودة باقية الى المنتهى وان كان المراد به الحد الثاني فالحق معكم ولكننا لا نقول ان حصول الجسم في الحد حركة .

قوله : الثالث ان الحركة ليست واحدة الخ . والجواب ان الحركة بمعنى التوسط واحدة موجودة في الخارج قابلة للانقسام ، وبمعنى القطع واحدة موجودة في الخيال قابلة للانقسام ، واما حصول الجسم في الحد فليس بالحركة

قوله : ولكن باعتبارين . اى تلك النقطة الواحدة التى هى مبدأ للحركة الوضعية المستديرة ومنتهى لها أيضا تكون مبدءا باعتبار قبل الحركة ومنتهى باعتبار بعد الحركة .

قوله : فى المتكثر . اى فيما لا يكون المبدأ والمنتهى واحدا متحدا

قوله : او عرضا كالحركة من اليمين الى الشمال . فان المبدأ فى هذه الحركة نقطة فى طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة فى طرف الشمال والنقطتان ليس بينهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما بسبب ان احدهما عارضة حالة فى محل والاخرى عارضة حالة فى محل آخر .

قوله : اعنى ذا المبدأ وذا المنتهى . اى الحركة فانها ذات مبدأ ومنتهى

قوله : وفيه ما فيه . اذ اختلاف الوصفين بالاعتبار لا يستلزم اختلاف محلها فهما فى محل واحد ولا يعقل تضادهما .

قول المصنف : فان بسائط الجواهر توجد دفعة . ولو وجدت تدرجا حتى تصدق الحركة فى الجوهر فاما ان يكون الجوهر الذى فرضت حركته باقيا بجوهريته ونوعيته فى حال الحركة والتدرج أو لا والاوّل يستلزم ان يكون الحركة

والتغير في عارض من عوارضه لا في جوهريته والثاني يستلزم ان يكون التغير كونا وفسادا لا حركة فالجوهر البسيط يفسد دفعة ويوجد دفعة لا تدرجا.

**قوله : ومركباتها تعدم بعدم اجزائها .** معناه انه ان وقعت الحركة في الجوهر المركب فلا بد ان ينتقل من نوع الى نوع آخر وذلك لا يمكن الا بانعدام ذلك الجوهر وحصول جوهر آخر وانعدامه يتحقق بانعدام واحد من اجزائه البسيطة ولكن قد عرفت ان انعدام البسيط كوجوده دفعى لا تدريجي فانتقال الجوهر المركب من نوع الى نوع آخر دفعى لا تدريجي فلا حركة في الجوهر

**قول الشارح : اذ المتحرك باق الخ .** قد مر هذا الاستدلال في المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الاول.

**قوله : لان الانتقال من التبريد الخ .** توضيحه ان معنى الحركة في المقولة هو انتقال الجسم من فرد من تلك المقولة الى فرد آخر منها والتسخن هو توجه الجسم نحو السخونة والتبريد هو توجه الجسم نحو البرودة ، فالتبريد ان لم يكمل فالجسم بعد متوجه الى البرودة فلا معنى لانتقاله الى التسخن لان ذلك يستلزم ان يكون الجسم متوجها الى السخونة والبرودة معا وهو محال وان كمل التبريد فلا معنى أيضا لذلك بل الانتقال انما هو من البرودة الى التسخن لان بعد كمال التبريد قد انقطع التبريد وحصل البرودة التي هي اثر الفاعل فلو فرض انتقال للجسم فهو انما من البرودة لا من التبريد فالحركة في الانفعال اى انتقال الجسم من فرد منه كالتبريد الى فرد آخر منه كالتسخن محال ، وكذا حال الفعل في هذا المثال اى التسخين والتبريد.

**قوله : التخلخل والتكاثف .** يطلق التخلخل والتكاثف على معان ثلاثة : الاول رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف المحسوس ، والثاني الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما في القطن المنفوش الذي يداخل الهواء اجزائه عند النفش والاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عن خلاها جسم غريب كما في القطن الملفوف الذي يخرج

عن خلال اجزائه الهواء عند اللّفّ وهذان اى الانتفاش والاندماج يرجعان الى الحركة فى الاين بحسب اجزاء الجسم المنفوش او الملفوف والى الحركة فى الوضع بحسب مجموع الجسم ، الثالث ما ذكره الشارح العلامة الذي يرجع الى الحركة فى الكم.

**قوله :** اما الاول فالمراد به الخ . وبعبارة اخرى التخلخل هو قبول المادة مقدارا وكمية اكبر من كمية اخرى والتكاثف قبولها مقدارا وكمية اصغر من كمية اخرى كالهواء فى داخل القارورة فان ذلك الهواء قبل المص متكاثف وبعد المص متخلخل.

**قوله :** بناء على ان المقدار امر زائد الخ . يعنى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف مبنى على ان يكون المقدار عرضا زائدا قائما بالجسم ويكون الجسم قابلا له بان يخلع مقدارا ويتلبس بمقدار آخر وذلك انما يكون اذا كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لان الهيولى قابل محض يتوارد عليه المقادير المختلفة لانه لا يقتضى بنفسه مقدارا معيناً ويقبل كل مقدار يرد عليه بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا فانه يختص حينئذ كل جسم بمقدار لا ينتقل عنه الى مقدار آخر فزيادة الجسم او نقصانه انما يكون حينئذ بزيادة اجزاء جسمانية او نقصان اجزاء جسمانية ، وقد مر بيان هذا الاختلاف فى المسألة السابعة من الفصل الاول ، الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا البناء اذ هو ليس قائلا بتركب الجسم من الهيولى والصورة واثار الى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف بوقوعه كما فى القارورة المكبوبة والانية المتصدعة.

**قوله :** ان القارورة اذا كتبت على الماء الخ . اى ان القارورة بشرط ان يكون رأسها ضيقا جدا اذا مصت مصا شديدا بحيث يخرج منه بعض الهواء الذي فيه وشدّ رأسها بالاصبع لئلا يدخل فيها هواء آخر من الخارج وكتبت على الماء دخل فيها الماء بخلاف ما اذا لم تمصّ فان الماء لا يدخلها ، وحينئذ فنقول دخول الماء لا يتصور الا بوجهين : احدهما ان القارورة اذا مصت وخرج منها الهواء بقى مكان الهواء الخارج

خاليا فدخل فيها الماء عند الكبّ وهذا محال لاستحالة الخلاء ، والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص قبل مقدارا غير طبيعي أكثر من مقداره الاول الطبيعي بالتخلخل فاذا كبت القارورة على الماء عاد الى مقداره الاول شيئا فشيئا بالتكاثف الذي يحصل من برودة الماء فدخلها الماء.

اقول : فيه نظر اذ ليس هذا سر دخول الماء في صورة المص وعدم دخوله في صورة عدم المص اذ لو كان دخول الماء بسبب تكاثف الهواء الباقي وعوده الى مقداره الاول امكن ان يدخل الماء بتكاثف الهواء من دون المص اذ كما امكن تكاثف الهواء الباقي ببرودة الماء امكن تكاثف مجموع الهواء ببرودته من دون ان اخرج بعضه بالمصّ.

قوله : مع ان الخلاء والملا الخ . اى مع ان امتناع الخلاء وامكان الملا يأتيان بالسوية في صورة المص وصورة عدم المص ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذه الجملة في بيان المطلب.

قوله : وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار الخ . ولا لخروج اجزاء الماء من الانية فبقى ان يكون لزيادة مقدار ما هو فيها من الماء.

قوله : وعندى في هذين الوجهين نظر . يمكن ان يكون نظره في الوجه الاول ما مر آنفا ، وفي الوجه الثاني ان تصدع الانية يحتمل ان يكون مستندا الى تأثير النار.

قوله : وتلك الزيادة ليست مطلقا الخ . اى الزيادة الصادق عليها النمو ليست مطلق الزيادة بل الزيادة بهذا النحو الخاص ، وقد مر هذا في المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع.

قوله : احدثت المنافذ فى الاصل . اى فى الاجزاء الاصلية من البدن.

قوله : ابي نصر الفارابى . قال القفطى فى اخبار العلماء : محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من الفاراب احدى مدن الترك فى ما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرء بها العلم الحكيمى



على يوحنا بن جيلاد المتوفى بمدينة السلام في ايام المقتدر واستفاد منه وبرز في ذلك على اقرانه واربي عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية واطهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل والنحاء التعليم ووضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهائية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب في اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له البراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيء شيء ثم بدء بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمى تواليه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة جلييلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ثم بدء بوصف اغراضه في تواليه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى اول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه ثم له بعد هذا في العلم الإلهي والعلم المدني كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب ارسطوطاليس في المبادئ الستة الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة واحتياج المدنية الى السير الملكية والنواميس النبوية ، وكان ابو نصر الفارابي معاصرا لابي بشر

متى بن يونس الا انه كان دونه فى السن وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى ، وقدم ابو نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن على بن ابى الهيجاء عبد الله بن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدة بزى اهل التصوف وقدمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل فى صحبته الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، ثم ذكر اسماء مصنفاته وهى تسعة وستون مصنفا.

**قول المصنف :** ويعرض لها وحدة باعتبار الخ . هذا اشارة من المصنف الى مناط كون الحركة واحدة وحدة شخصية ، ومناطه وحدة جميع متعلقات الحركة وحدة شخصية الا المحرك فان تعدده لا ينافى وحدة الحركة شخصا سواء كان تعدده بحسب العرض أم بحسب الطول ، اما بحسب العرض فكما ان عشرة رجال ينقلون حجرا أو يديرون دولا با او تسخن النار والشمس معا ماء او تنمو شجرة بنفوذ الاجزاء الارضية والمائية معا فيها ، واما بحسب الطول فكما يفرض كل محرك فى هذه الامثلة عقيب الاخر بحيث يقع الفعل من اللاحق بدون انقطاع فعل السابق ، وحيث ان التحريكات متصلة بالحركات متصلة فهى واحدة ، واما لزوم وحدة كل من الخمسة الباقية فى وحدة الحركة فلما ذكره الشارح .

**قول الشارح :** الثانى وحدة الزمان الخ . اى وحدة الزمان كوحدة الموضوع لا بد منها فى وحدة الحركة اذ لو كانت الحركة الواحدة فى زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول فى الزمان الثانى واعادة المعدوم ممتعة لما مر فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول

**قوله :** الثالث وحدة المقولة الخ . حاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لا تكفى فى وحدة الحركة بل لا بد فيها من وحدة المقولة التى فيها الحركة لان الجسم الواحد فى الزمان الواحد يمكن ان يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة ، واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة

واحدة بحسب الشخص فظاهر لا يحتاج الى الاستدلال.

قوله : **واذا اتحدت الاشياء الثلاثة الخ** . يعنى ان مناط وحدة الحركة شخصا هو وحدة كل من الستة التى تتعلق بها الحركة الا المحرك ، ولكن وحدة هذه الثلاثة تستلزم وحدة المبدأ ووحدة المنتهى فلذا اكتفى المصنف بذكر هذه الثلاثة قوله : **لكن كل واحد منهما غير كاف الخ** . توضيحه ان وحدة هذه الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدأ ووحدة المنتهى جميعا بل تستلزم وحدة احدهما اذ يمكن ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد يتحرك فى المقولة الواحدة مع وحدة المبدأ وتعدد المنتهى او وحدة المنتهى وتعدد المبدأ كما اذا تحرك الجسم من مركز الارض مثلا الى نقطة من سطحها ومن تلك النقطة الى نقطة اخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الاولى ففى هذا المثال يكون المتحرك واحدا والزمان واحدا والمقولة واحدة مع انا لو جعلنا مركز الارض فقط مبدءا فالمنتهى متعدد او جعلنا النقطة الثانية فقط منتهى فالمبدأ متعدد فوحدة تلك الامور الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدأ ووحدة المنتهى جميعا مع ان وحدة كل منهما من دون وحدة الاخر غير كافية فى وحدة الحركة كما فى ذلك المثال فان تلك الحركة ليست واحدة بل هى اثنتان احدهما من مركز الارض الى النقطة الاولى والثانية من النقطة الاولى الى النقطة الثانية اذ لا يمكن الحركة الواحدة الى جهتين مختلفتين ، مع ان النقطة الاولى مبدءا باعتبار الحركة الثانية ومنتهى باعتبار الحركة الاولى فوحدة تلك الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدأ ولا وحدة المنتهى .

اقول : ان زمان الحركتين ليس واحدا فى هذا المثال اذ لا بد من تخلل زمان بينهما يكون الجسم فى ذلك الزمان ساكنا اذ انقطاع حركة انما يكون فى آن وشروع حركة اخرى انما يكون فى آن ولو لم يكن بين الانين زمان فاصل لزم تتالى الانين وهو محال لاستحالة تركيب الزمان من الآنات لما مر فى استحالة تركيب الجسم والمسافة والحركة والزمان من الاجزاء التى لا تنجزى فى المسألة السادسة من الفصل الاول ، ويأتى زيادة توضيح لهذا المطلب قريبا ذيل قول المصنف : ولا اتصال

**قول المصنف :** واختلاف المتقابلين الخ . اشارة الى مناط اختلاف الحركات نوعا واتحادها نوعا ، فمناط الاختلاف نوعا هو اختلاف واحد من هذه الثلاثة بمعنى ان الحركتين اذا تحالفتا في المبدأ او في المنتهى او في المقولة تحالفتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في سائر الامور الخمسة أم لا ، واما اذا توافقتا في هذه الثلاثة جميعا توافقتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في الثلاثة الاخر أم لا

**قول الشارح :** وأيضا الصاعدة ضد الهابطة . اى الحركة من السفلى الى العلو مخالفة بحسب الحقيقة للحركة من العلو الى السفلى لاختلاف مبدئهما ومنتهاهما ، وهما وان كانا متضادين ولكن تعبير التضاد هنا غير مناسب لان البحث من حيث اختلاف النوع والحقيقة.

**قول المصنف :** وتضاد الاولين التضاد . اى تضاد المبدأ والمنتهى مقتضى للتضاد بين الحركات ، وتضاد المبدأ والمنتهى فى الحركة الكيفية يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن الحرارة الى البرودة وبالعكس بخلاف الحركة فى المقولات الثلاث الباقية فان الحركة الكمية حركة من مقدار الى مقدار اكبر منه او اصغر والحركة الوضعية حركة من وضع الى وضع والحركة الاينية حركة من مكان الى مكان ومعلوم انه ليس بين المقدارين والوضعين والمكانين تضاد بالذات لفقدان شرائط التضاد فيها ، ولكن يتضاد المقداران لعارض الكبر والصغر والوضعان لعارض التقدم والتأخر والمكانان لعارض القرب والبعد من مركز العالم او محيطه.

**قول الشارح :** وهى الداخلة تحت جنس واحد . لان المقولات لا تضاد بينها اذ تجتمع فى موضوع واحد وكذا الحركة فى المقولات فالتضاد انما هو بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد كما بين فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول.

**قوله :** فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك الخ . لان المتحرك جسم ولا تضاد

بين الاجسام بالذات الا باعتبار العارض كالحجر والنار فانهما متضادان باعتبار البرودة والحرارة ، وعلى اى حال فلا تلازم اصلا بين تضاد المتحركين وتضاد الحركتين اذ يمكن ان يتضاد المتحركان مع تماثل الحركتين لإمكان صعود الحجر قسرا وصعود النار طبعاً فان الحركتين متماثلتان وان يتضاد الحركتان مع تماثل المتحركين لامكان صعود حجر قسرا وهبوط حجر آخر طبعاً فان الحركتين متضادتان ، بل مع وحدة المتحرك شخصا كما ان يصعد حجر قسرا ويهبط هو بعينه طبعاً.

**قوله : ولا تضاد المحرك الخ .** اى لا يستلزم تضاد الحركتين تضاد المحركين كرجلين يصعد احدهما عن السلم ويهبط الاخر عنه فان الحركتين متضادتان والمحرك فيهما الإرادة ، ولا تضاد المحركين يستلزم تضاد الحركتين كما يصعد نار بالطبع وحجر بالقسر.

**قوله : ولا الزمان لعدم تضاده.** يعنى لا يمكن التضاد بين الزمانين حتى يقتضي التضاد بين الحركتين.  
**قوله : ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما .** اى ولا تضاد المقولتين يقتضي تضاد الحركتين لان المقولات لا تضاد بينها اصلا ، ولانه يمكن ان يكون المسافة التى يتحرك فيها الحجر فى الصعود والهبوط واحدة فالحركتان متضادتان والمسافة التى هى ما فيه الحركة ليست متعددة حتى يتصور فيها التضاد.

**قوله : ولا يمكن التضاد بالاستقامة الخ .** اى لا يمكن ان يقع التضاد بين الحركة الاينية المستقيمة والحركة الاينية المستديرة اذا كان المبدأ فيهما واحدا والمنتهى فيهما واحدا بسبب وصف الاستقامة والاستدارة لان الوصفين غير متضادين ، وقد مر ما يناسب ذلك فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف.

**قول المصنف : ولا مدخل للمتقابلين الخ .** قد علمت فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره ينقسم بسبب حلوله فى الكم او فيما يحل فيه الكم او حلول الكم فيه ، والحركة ليست كما بالذات فلا بد ان انقسمت ان يكون انقسامها بسبب الغير الذى تتعلق الحركة به ولكن المتقابلين والفاعل

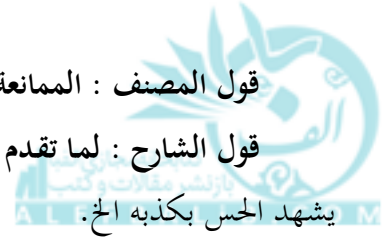
لا دخل لها في انقسام الحركة اذ لا هي تنطبق على واحد منها ولا واحد منها ينطبق عليها : فانقسامها انما يكون بسبب الزمان العارض المنطبق عليها او المقولة التي هي فيها وتنطبق عليها سواء كانت مسافة او غيرها او المتحرك الذي هو موضوع لها فتأمل.

**قول الشارح : الاول ان هذه الكيفية الخ .** حاصل هذا الاستدلال هو ان هذه الكيفية تقبل الشدة والضعف بالقياس الى غيرها ولا شيء من الفصول بقابل لهما فلا شيء من هذه الكيفية بفصل لشيء فلا تختلف ماهية الحركة بهما اذ اختلاف الماهية انما هو بالفصول.

**قوله : الثاني انا نقسم الجنس الخ .** توضيحه ان الحركة الصاعدة نوع والحركة إليها بطة نوع آخر لما مر قريبا فالصعود والهبوط فصلان تنقسم الحركة بهما الى نوعين وتختلف ماهيتها بهما فاذا لا يمكن ان يكون السرعة والبطء فصلين تختلف ماهية الحركة بهما الى نوعين لان فصل الشيء لا يمكن ان يكون ازيد من واحد في مرتبة واحدة

**قوله : وهاتان قسمتان الخ .** الشيء اما ان ينقسم انقسامات عرضا كما يقال : الجسم اما سماوى واما عنصري وهو اما متحرك واما ساكن وهو اما بسيط واما مركب ويقال لها الانقسامات غير المترتبة ، واما طولا كما يقال : الجسم اما نام واما غير نام والنامى اما متحرك بالارادة او غير متحرك بالارادة والمتحرك بالارادة اما ناطق او غير ناطق ويقال لها الانقسامات المترتبة ، وفي القسم الاول تعرض الانقسامات جميعا على ذلك الشيء أولا من دون ترتيب بينها ، وفي القسم الثاني لا تعرض القسمة اللاحقة عليه الا بواسطة القسمة السابقة ، وحاصل المراد ان الانقسامات في القسم الاول لا يمكن ان تكون بالفصول الا واحدا منها ، وفي القسم الثاني يمكن ان يكون جميعها بالفصول.

**قوله : وقد تبين ان الجنس الخ .** في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول.



**قول المصنف :** الممانعة الخارجية او الداخلية . قد مر بياهما في المسألة الخامسة من مبحث الكيف .  
**قول الشارح :** لما تقدم فى الخ . فى المسألة السادسة من الفصل الاول ذيل قول المصنف : ويلزمهم ما

يشهد الحس بكذبه الخ.

**قول المصنف :** ولا اتصال لذوات الزوايا . اى ولا اتصال للحركات ذوات الزوايا فان المتحرك اذا كان سائرا على خط متوجها الى جهة ثم توجه الى جهة اخرى بحيث وقع على خط آخر وحصل بين الخطين زاوية حدث له سكون زمانا ما فى ملتقى الخطين فينفصل الحركة على الخط الثانى عن الحركة على الخط الاول بتخلل ذلك السكون ويصير المتحرك متحركا بحركتين مختلفتين من حيث الجهة.

**قوله :** والانعطاف - اى ولا اتصال للحركات ذوات الانعطاف ، والانعطاف فى اللغة توجه الشيء من جهة الى جهة اخرى ، والمراد به هنا هو رجوع المتحرك من منتهى الحركة الى مبدئها بحيث وقع فى الرجوع على الخط الذى كان واقعا عليه فى الذهاب بعينه ، فلا تحدث حينئذ زاوية فله سكون فى المنتهى ثم حركة متوجها الى المبدأ.

**قول الشارح :** يريد ان كل حركتين مستقيمتين الخ . المراد بالحركة المستقيمة ما فى قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم او على خط منحن ثم وقع على خط مستقيم او على خط منحن بحيث تحدث زاوية بينهما.

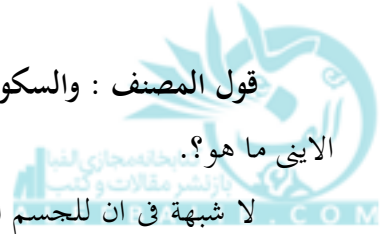
**قوله :** على غير الاستقامة . اى بحيث لا تكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى الى المبدأ كما فى صورة الانعطاف بل من المنتهى الى جهة اخرى.

**قوله :** لان لكل حركة علة تقتضى الخ . توضيح هذا الاستدلال ان وصول الجسم بمنتهى الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية فى اثناء المسافة انما هو فى آن لا فى زمان اذ لو كان فى زمان لم يكن ما فرضناه منتهى بمنتهى اذ بقى بعد من المسافة شيء ولهذا الوصول علة هى ميل الجسم الذى هو علة لوصول الجسم

بكل حد من الحدود الوسطية ولو لا هذا الميل لم يكن وصول فلم يكن الحركة الى المنتهى ، ثم ان المفروض ان للجسم مفارقة عن ذلك المنتهى ضرورة توجهه الى جهة اخرى لتحقق الحركة الثانية ولهذا المفارقة أيضا علة هي ميل الجسم الى تلك الجهة الاخرى اذ لو لا هذا الميل لما تحققت الحركة الى تلك الجهة وهذه المفارقة وكذا علتها انما تقع في آن أيضا اذ لو كانت في زمان لكان الجسم متحركا لا مفارقا لان المراد بالمفارقة هو اول المفارقة لا المفارقة التدريجية المتصفة بالقرب والبعد عن مبدئها التي لا تحصل الا بالحركة ، فللجسم عند المنتهى في مفروض الكلام ميلان : ميل الوصول به وميل المفارقة عنه ويستحيل اجتماع الميلين في آن واحد لتضادهما فهما في آنين ويستحيل تتالي الانين فلا بد ان يكون بينهما زمان يكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا اذ لو كان متحركا فاما ان يكون قبل الوصول واما ان يكون بعد المفارقة وهذا خلف اذ المفروض انه في المنتهى ، فالجسم بين الحركتين ساكن زمانا والحركتان منفصلتان لا اتصال بينهما ، واما استحالة تتالي الانين فلان الآن نهاية الزمان ولا وجود للنهائيتين الا بالفصل بينهما اذ لو لا الفصل لا يعقل النهاية الا فرضا ولا يفرض الا واحدا مشتركا.

واعترض على هذا الاستدلال بانه لا يستحيل اجتماع الميلين في آن واحد كما ان الجسم يصل بكل حد من الحدود الوسطية ويفارق عنه في آن واحد اذ لو كان وصوله ومفارقتة في آنين لزم سكونه في الحد لما ذكرتم وهو محال لاستحالة تحلل السكنات في اثناء الحركة ، والجواب ان الفرق بينهما موجود وهو ان ميل الوصول بالحد ليس غير ميل المفارقة عنه لان الميل الى جهة واحدة فان الجسم يميل الى الحد وعن الحد لميله الى تلك الجهة فالميل كالحركة واحد له الى كل حد من الحدود نسبة واحدة فليس له بالنسبة الى كل حد ميلان حتى يقعا في آنين بخلاف ما نحن فيه فان ميل الجسم الى المنتهى الى جهة وميله عن المنتهى الى جهة اخرى هما متضادان لا يجتمعان في آن واحد فتدبر فان للاقوام في هذا المطلب كلمات ومشاجرات.





**قول المصنف :** والسكون حفظ النسب . السكون كالحركة يقع في المقولات الاربع ، واختلف في السكون

الايبي ما هو؟.

لا شبهة في ان للجسم اذا لم يتحرك ثلاثة امور متلازمة : الاول كونه واستقراره في مكان غير متبدل عليه ، الثاني حفظ نسبه مع الاجسام الثابتة على حالها ، الثالث عدم الحركة عنه مع شأنيتها لها ، واطلاق السكون على كل من هذه المفاهيم صحيح لا جدوى للنزاع فيها.

ولا يخفى ان نظير المعنى الاول والثالث يأتي في السكون الوضعي والكيفي والكمي بان يقال مثلا : السكون الكيفي كون الجسم واستقراره في كيف غير متبدل عليه ، او عدم الحركة عنه كيفا مع شأنيتها لها ، وكذا في الكم والوضع ، والمصنف حيث ذهب الى المعنى الثاني قال : وفي غير الاين حفظ النوع اذ لا يأتي المعنى الثاني في غير السكون الايني اذ نسب الجسم مع سائر الاجسام انما تعتبر بحسب المكان .

ان قلت : وبحسب الوضع أيضا ، قلت : لا اذ المراد بهذه النسب هو نسب القرب والبعد فاذا كان الجسم محفوظا باقيا على ابعاد ثابتة معينة مع سائر الاجسام الثابتة فهو ساكن ايننا والا فهو متحرك ايننا سواء تغير وضعه في مكانه أم لا .

ثم ان عدم الحركة في غير هذه المقولات عدم مطلق اذ ليس فيه شأنية الحركة .

**قول الشارح :** حصول الجسم في حيز الخ . هذا عبارة اخرى عن المعنى الاول .

**قول المصنف :** يقابل الحركتين . اختلف في ان ما يقابل الحركة الاينية هو السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما ، فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدأ التي كانت إليه لا تقابل هذا السكون لانه سكون في المنتهى بالنسبة إليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت منه ، واذا قيل بالثاني فالحركة اللاحقة بهذا المنتهى التي كانت منه لا تقابل هذا السكون لانه سكون في المبدأ بالنسبة إليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت إليه ، واذا قيل بالثالث فالحركتان اي ما

الى المبدأ وما من المبدأ وكذا ما الى المنتهى وما من المنتهى تقابلان السكون ، وحاصل القول الثالث ان الجسم اذا كان ساكنا في مكان فحركته الى هذا المكان وحركته من هذا المكان كلاهما يقابلهما السكون وهذا هو مراد

قول الشارح : من ان المقابل للحركة الخ . اشارة الى القول الاول .

قوله : او ان السكون مقابل للحركة الخ . اشارة الى القول الثالث .

قوله : والا لكان المتحرك الى جهة الخ . حاصله انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذا لم تكن الحركة الى المبدأ مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول الاول لم يكن المتحرك إليه متحركا لانه لم يكن متصفا بمقابل السكون .

قوله : الثاني ان السكون ضد الخ . هذا الوجه غير محتمل في كلام المصنف لان البحث في السكون الابني

قوله : انما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه . قد علمت ان المراد بهذه النسب هو نسب الجسم مع

سائر الاجسام الثابتة بحسب القرب والبعد وهذه النسب محفوظة سواء تحرك الجسم وضعا أم لم يتحرك .

قوله : وجب ان يكون السكون مقابلا الخ . هذا خطأ لان السكون في المكان سكون ابني يقابل الحركة

الابنية ، وما يقابل الحركة الوضعية المستديرة هو السكون الوضعي

قول المصنف : وفي غير الابن حفظ النوع . هذا صحيح في الحركة الكيفية لان كل مرتبة من مراتب

الكيفيات القابلة للشدة والضعف حقيقة ونوع غير مرتبة اخرى منها كما ذكرنا في المسألة الرابعة من مبحث الكم

والمسألة السادسة من مبحث الكيف فاذا كان الجسم ساكنا في الكيف فانما هو ساكن في فرد هو نوع مغاير لفرد

آخر منه نوعا ، واما في الكم والوضع فليس كذلك لان سكون الجسم في كل منهما انما هو استقراره في فرد

منهما ، فالحق ان يقال . وفي غير الابن حفظ الفرد ، ولذلك قال الشارح القوشجي : واعترض عليه بان الحركة

في المقولات الثلاث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا

ولا سکون فالصواب ان يقال السکون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة انتهى ، وسکت صاحب الشوارق عن الجواب ، ولكن عرفت انه فی مقولة کیف صحيح.

**قول الشارح : ولا تعلق له بما منه وما إليه . ای ليس للسکون مبدأ ومنتهى بل انما هما للحركة .**

**قول المصنف : ومن الکنون طبعی وقسری وارادی . اعلم ان القوة التي هي مبدأ للحركة هي القوة الطبيعية او القوة الارادية ، واما القوة القسرية فهي تابعة لاحدهما كما ان انسانا رمى حجرا او حجرا وقع على حجر فحرّكه فان القوة القسرية حدثت في الاول من الإرادة وفي الثاني من الطبيعة ، وكما هي تابعة لاحدهما انما تحدث في محل احدهما فيقع بينهما التدافع والتمانع حتى تنتفي القوة القسرية ، اما حدوثها في محل القوة الطبيعية فكالمثالين المذكورين واما حدوثها في محل القوة الارادية فكما ان انسانا دفع انسانا الى جهة او حجرا وقع على انسان فدفعه الى جهة ، ثم ان حدوثها في محل القوة الارادية انما هو اذا كان ذو القوة الارادية متعلقا بالمادة حتى يكون القسر بالنسبة الى المادة لان المفارق ذاتا لكونه شاعرا عاقلا يقبل ما يرد إليه بالاختيار لو كان فيه قبول واستعداد له ولانه لا يقع فيه الحركة حتى يكون بالقسر أولا بالقسر فالقسر انما هو بالنسبة الى موضوع الحركة وهو لا يكون الا الجسم فالجسم له حركتان طبيعية وقسرية ، واما الحركة الارادية فهي انما باعتبار القوة المحركة لا باعتبار نفس الحركة فان حركة بدن الحيوان بإرادته قسرية للبدن من حيث هو بدن وجسم ای موضوع للحركة كما ان سقوط الحيوان من شاهق حركة طبيعية لبدنه ، والحاصل ان القوة المحركة اما طبيعية واما ارادية ، واما القسرية فهي تابعة لاحدهما تحدث في الجسم بسبب الإرادة او الطبيعة ، واما الحركة فباعتبار محلها اما طبيعية واما قسرية ، واما الارادية فهي باعتبار المحرك ، واما الميل الذي هو مبدأ قریب للحركة فكالحركة وقد مضى بحثه في المسألة الخامسة من مبحث کیف ، واما السکون فقسه على الحركة في**

ذلك كله ، ومراد المصنف بالكون هاهنا جنس تلك الاربعة المذكورة فى صدر مبحث الاين ، وانما خصه الشارح كغيره بالحركة والسكون لان الاجتماع والافتراق يرجعان إليهما ، ومعنى الكلام ان الكون اما مستند الى الطبيعة او الى الإرادة او الى القوة القسرية المستندة الى احدهما.

**قول الشارح : مستفادة من الخارج .** اشارة الى استناد القوة القسرية الى احدى القوتين.

**قول المصنف : عند مقارنة امر غير طبيعى .** اى مقارنة الطبيعة لامر غير طبيعى ، وذلك الامر فى الحركة الاينية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، وفى الكيفية خروجه عن كيفه الطبيعى ، وفى الكمية خروجه عن مقداره الطبيعى ، وفى الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعى ، وفى الثلاثة الاولى يرجع الجسم الى مكانه الطبيعى وكيفه الطبيعى ومقداره الطبيعى بالحركة الاينية والكيفية والكمية كما مثل به الشارح ، واما الخارج عن وضعه الطبيعى فيرجع إليه بالحركة الاينية لا الوضعية فلذا ترك الشارح مثاله.

**قول الشارح : يفتقر فى الرد إليه الى الانتقال .** اى يفتقر الجسم فى رجوعه الى الامر الطبيعى الذى هو حصوله فى مكانه الطبيعى او وضعه الطبيعى او كنهه الطبيعى او كيفه الطبيعى الى الحركة.

**قول المصنف : لترد الجسم إليه فيقف .** اى انما يحصل الحركة الطبيعية عند تلك المقارنة لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى فيقف الجسم عند حصول الغاية التى هى ذلك الامر الطبيعى الذى عبر عنه الشارح بالحالة الطبيعية.

**قول الشارح : قيل لعدم الاختصاص الخ .** اى قيل ليست غاية الحركة الطبيعية الهرب عن الحالة غير الطبيعية لان الحالة غير الطبيعية متعددة كثيرة ولا اختصاص للهرب عن بعضها دون بعض للترجيح بلا مرجح ، وهذا التعليل ممنوع اذ المهروب عنه جميع الطرق غير الطبيعية فيختص الهارب بان يتحرك فى الطريق الطبيعى ، فالحق ان الغاية بالذات هى حصول الحالة الطبيعية والهرب عن الحالات

غير الطبيعية غاية بالعرض.

**قوله :** تطلب بالحركة عين ما هربت عنه . وتهرب بالحركة عن عين ما طلبته فلا يكون الحركة الدورية طبيعية فهي اما ارادية كحركة الافلاك عند الفلاسفة او قسرية كحركة الدولاب ، واسناد الطلب والهرب الى الحركة تجوز فان الطالب والهارب هو المتحرك.

**قوله :** فلا يقال ان الطبيعة في منتصف الخ . اى فلا يقال ان المتحرك بالحركة المستقيمة أيضا يطلب ما يهرب عنه ويهرب عما يطلبه لانه يطلب كل حد من الحدود الوسطية في المسافة ويهرب عنه فهي أيضا لا تكون طبيعية ، لانا قلنا ان علة الحركة الى نقطة غير علة الحركة عن تلك النقطة وبعبارة اخرى ان علة الطلب لحد غير علة الهرب عنه فالطبيعة من حيث هي لا تطلب ذلك الحد ولا تهرب عنه بل هي من حيث هي تطلب الوصول بمكانها الطبيعي ولا تهرب عنه ، بخلاف الحركة الدورية فان فيها علة الطلب لنقطة عين علة الهرب عنها فلا تطلب نقطة في دور واحد الا وتهرب عنها فلو كانت طبيعية لطلبت نقطة لم تهرب عنها

**قول المصنف :** وقسريها مستند الى قوة الخ . اعلم ان القوة القسرية المحركة بالمباشرة وان كانت مستفادة من الخارج لكنها ليست امرا خارجا مفارقا عن المقسور بل تحدث فيه من الخارج والا لم تقع الحركة فيما لم يكن المفيد للقوة ملازما للمتحرك ، ولا شبهة في ان المقسور يضعف قوته شيئا فشيئا حتى تنتفى وتستقر الطبيعة على حالها ، ولا شبهة في ان في المقسور كالمحرك بالطبع والإرادة ميلا يحس به الانسان اذا عارضه بشيء من بدنه ، ولكن الشبهة في ان تلك القوة المحركة للمقسور بالمباشرة هل هي عين هذا الميل أم غيره فظاهر المصنف الاول وصريح الشارح الثاني ، والحق مع المصنف لان البديهة تشهد بان القاسر لا يحدث في المقسور قوتين بل بقوته يحدث فيه ميلا يتحرك به المقسور ، فقوة القاسر بمنزلة الطبيعة تحدث ميلا في المقسور فيتحرك الا انها خارجة عن المتحرك والطبيعة داخلية فيه ، ومراد المصنف بالقوة المستفادة هو الميل لا شيء آخر ، كما هو صريح كلام الشيخ

ابن سينا على ما نقل عنه صاحب الشوارق حيث قال : لكننا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسرى بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصانا فمرة تكون اشد ومرة تكون انقص ما لا يشك في وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسر انتهى .

**قول الشارح :** اما ان تكون مع ملازمة المحرك . للمتحرك كالجالس في السفينة ، والحجر الذي يجره انسان بجبل ، والطفل الذي يحمله انسان ، والثقل الذي يحمله حمال ، ولا قسر حقيقة في هذا القسم لان القاسر لا يحدث في المقسور قوة قسرية مستقلة ، بل المقسور يصير جزءا من القاسر يتحرك بحركته تبعا وبالعرض قوله : **قابلة للضعف بسبب الامور الخ .** اى تلك القوة في المقسور تضعف شيئا فشيئا بسبب المعاوق الخارجى والطبيعة التى هى معاوقة من الداخل معا ، وقد مضى بيان هذا المطلب فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ذيل قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة .

**قوله :** وعندى هنا اشكال فان الواحد الخ . توضيح الاشكال ان القوة المستفاداة التى كانت اول حدوثها قوية واحدة بالشخص والواحد بالشخص الذي كان قويا ينعدم عند عروض الضعف اذ لو لم ينعدم لزم ان يكون القوى ضعيفا وهو محال ولو انعدم لزم انعدام الحركة من اول الامر لانعدام علتها فلا بد ان نلتزم بان هاهنا شيئا يتجدد شخصا بعد شخص كل شخص اضعف مما قبله وهو الميل وله علة ثابتة الى نهاية الحركة هى تلك القوة المستفاداة ، والجواب ان القوى ينعدم عند عروض الضعف من حيث وصف القوة لا من حيث ذاته لانه لا شيء من القوة والضعف بجزء ولا لازم لشيء حتى يستلزم زواله او الملزوم بل عرض يطرأ ويذول ، مع ان تلك القوة المستفاداة لو كانت باقية بحالها من اول الحركة الى آخرها فلا موجب لتضعف الميل شيئا فشيئا ، ولو قال : الموجب له مدافعة الطبيعة قلنا : فلتكن هى موجبة لتضعف تلك القوة من دون احتياج الى اثبات امر آخر مسمى بالميل .

قوله : ويتجدد الميول ما لم يحصل الخ . اشارة الى سبب انتفاء تلك القوة المستفاداة التي تحدث الميول المتجددة على مذهب الشارح ، اى يتجدد الميول شخصا بعد شخص ما دام لم يحصل للهواء تلبد اى تراكم وتصلب اى غلظة وتكاثف يمنع ذلك التلبد والتصلب عن نفوذ الجسم وحركته فينتفى الميل فتنتفى تلك القوة بالكلية ، وفيه ان الجسم يحرق الهواء لا انه يدفعه ليتراكم ، والسبب لضعف القوة اى الميل وانتفائها مدافعة الطبيعة لها ومغلوبيتها شيئا فشيئا .

قول المصنف : وطبعى السكون الخ - لم يتعرض لقسرى السكون لعدم البحث والخلاف فيه ، ولا لارادى الحركة والسكون اذ بحث الإرادة فى مبحث الكيف وببحث الفعل الارادى ومباديه فى المسألة العاشرة وما بعدها فى الفصل الثالث من المقصد الاول يغنى عن البحث فيهما هاهنا .

قوله : وتعرض البساطة ومقابلها . قد مر فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف عند قول الشارح : واختلف ابو على وابو هاشم ما يناسب هذا المطلب

قول الشارح : فى محل متحرك بالعرض . اى فى محل متحرك تكون حركته بالنسبة الى النملة بالعرض .  
قوله : ان المعنى الذى جعل علة . هذا المعنى هو الكائنية فان قوما من المعتزلة عللوا الكون فى المكان بها

### المسألة السادسة

( فى الخامس من الاعراض التسعة وهو المتى )

قول المصنف : الخامس المتى - ذكر فى سائر الشروح متى بلا الف ولام والصحيح مع الألف واللام كالآين فى جميع الشروح لانه لم يستعمل فى الكلام هاهنا ظرفا ، بل اسم للمقولة .  
قوله : وهو النسبة الى الزمان الخ . اعلم ان الحوادث الواقعة فى الزمان على ثلاثة اقسام : الاول ما يحصل فى الآن دون الزمان كحصول المتحرك فى كل حد

من الحدود المتوسطة بين المبدأ والمنتهى ، الثاني ما يحصل في الزمان تدريجاً بحيث لا يمكن ان يبقى شيء منه في امتداد الزمان كالحركة والتكلم ، الثالث ما يحصل في الزمان باقياً بحيث يمضي عليه زمان وهو باق بذاته ككثير من الاشياء.

**قول الشارح :** ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين . اى يحصل لها اجزاء متصفة بالتقدم والتأخر باعتبار المسافة وباعتبار الزمان.

**قول المصنف :** وبالعرض لمعروضها . اى لمعروض المتغيرات .

**قول الشارح :** قد بينا فيما تقدم . في المسألة السادسة من الفصل الثالث

### المسألة السابعة

( في السادس من الاعراض التسعة وهو الوضع )

**قول الشارح :** دون الوحدة . فانها لا تقبل الاشارة سواء عرضت على المفارق او المقارن

**قوله :** وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه . اى الامور التي ليست باجزاء له ، وهذه النسبة تكون

للعنصر المحيط على الاطلاق كالفلك الاعلى الى الامور المحاطة له ، وللعنصر المحاط على الاطلاق كالارض الى الامور المحيطة به ، ولما بينهما الى الامور المحيطة والمحاطة معا

**قوله :** لكان الانتكاس قياما . وليس كذلك بل هو وضع آخر لان نسبة اجزاء الانسان المنتكس الى الامور

الخارجة غير نسبة اجزاء الانسان القائم إليها قوله : فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الخ . فان القائم على رجليه اشد انتصابا من المتكى على العصا ، وان الذي يضع رأسه على الارض ورجلاه في الهواء اشد انتكاسا من الذي يغوص في الماء من رأسه .

### لمسألة الثامنة

( في السابع من الاعراض التسعة وهو الملك )

**قول المصنف :** السابع الملك الخ . ويقال له الجدة وله أيضا ، اعلم ان التملك هو واجدية شيء لشيء

حقيقة او اعتبارا وهذه الواجدية نسبة بين الشيئين فإضافة



النسبة الى التملك في كلام المصنف بيانية ، وهذا المعنى مغاير للمعنى الذي نقله الشارح عن الشيخ ابي علي بن سينا لا سيما بالنظر الى متفاهم العرف فان المتبادر من التملك عندهم هو تلك الواجدية بحيث يكون الواحد ذا شعور يتمكن من التصرف فيما هو واحد له ، وان لم اجد في كتب القوم معنى مصطلحا للتملك حتى نتكلم عليه

## المسألة التاسعة

( في الثامن والتاسع من الاعراض التسعة وهما ان يفعل وان يفعل )

قول الشارح : في مقولة الفعل والانفعال . ذكرهما معا لانهما متلازمان متضايقان لا يتحقق احدهما من

دون الاخر

قوله : وهما عبارتان عن تأثير الشيء . اعلم ان التأثير هو اليجاد وهو اما لا في زمان واما في زمان ، وما في الزمان اما دفعي واما تدريجي وكذا التأثير ، والفعل عند القوم عبارة عن اليجاد واعطاء الاثر تدريجا وشيئا شيئا والانفعال عبارة عن قبول الاثر كذلك كحال النار والماء في التسخين والتسخن ، فلذا قالوا : في تفسير ان يفعل هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار وان يفعل هو تأثير الشيء عن غيره على اتصال غير قار ، فما دام الشيء يؤثر ولم يستقر الاثر على حد يطلق على التأثير ان يفعل وعلى التأثير ان يفعل لان هيئة المضارع تدل على حال الصدور والقبول ، واذا استقر الاثر وتم الصدور والقبول يطلق عليهما الفعل والانفعال ، ثم للاثر الحاصل مطلقا سواء كان حين الحصول او حين الاستقرار نسبة الى المؤثر فهذا الاعتبار يقال له الفعل ونسبة الى المتأثر فهذا الاعتبار يقال له الانفعال ، وقد مر في ذيل قول الشارح : وفيه نظر لان المادة الخ في المسألة الثالثة من الفصل الثاني ما يناسب ما هاهنا.

بعون الله وفضله ورحمته تم الجزء الاول في الامور العامة والطبيعات وياذنه وتوفيقه يتلوه الجزء الثاني إن شاء الله في الإلهيات ووقع الفراغ من التأليف يوم الجمعة رابع رجب المرجب سنة ١٣٨٠ الهجرية القمرية والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا

وصلى الله على محمد واهل بيته الاطهار الابرار.



# توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمته الله تعالى ،

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف



بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

### المقصد الثالث

( في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره )

### الفصل الاول

( في وجوده تعالى )

قول المصنف : في اثبات الصانع . ان المصنف عنون اثبات الصانع وبرهن على موجود واجب الوجود ، فان سألت كيف ذلك مع ان الموجود سواء كان واجبا او ممكنا لا يثبت انه صانع الا بعد اثبات الحياة والقدرة والعلم والإرادة له ، فاثبات موجود واجب الوجود لا يستلزم اثبات انه صانع مع انه بصدد اثبات الصانع . قلت : هذا الايراد انما يتوجه لو كان المصنف بصدد اثبات الصانع في الفصل

الاول ، وليس كذلك ، بل المقصد كافل لاثبات الصانع باثبات وجوده في الفصل الاول واثبات صفاته اللازمة له في الفصل الثاني

فان قلت : لم قال كذلك؟ ولم يقل في اثبات واجب الوجود كما فعل الحكماء حتى يتوهم هذا الايراد.

قلت : ان المصنف مشى في هذا الكتاب ممشى المتكلمين ، وانهم اتوا بهذا العنوان في مبحث اثبات المبدأ الاول كما ان المشائين عنونوا البحث بواجب الوجود ، والاشراقي بنور الانوار ، والعرفاء بالوجود المطلق ، وكل الى ذاك الجمال يشير والمتكلمون انما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود عليه تعالى لتوقيفية اسمائه تعالى وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم ان صاحب الشوارق قال : ان المصنف انما عدل من عنوان واجب الوجود الى عنوان الصانع للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على طريقة الآن التي انما تفيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع لا من حيث ذاتها دون اللم الذي هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى.

اقول : سيأتي عن قريب بيان ان هذا الاستدلال في كلام المصنف ليس إنيا ولا لميًا ولا من سبيل النظر في معلولاته ومصنوعاته ، بل سبيله النظر الى الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية الوجوب والامكان والعلية والمعلولية والقدم والحدوث وغيرها.

والعجب انه بعد سطور قال : الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قديما متحركا او غير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الإلهي . وقد قيل : انما عدل منه إليه لانه اذا قيل في اثبات واجب الوجود صارت المسألة حينئذ ضرورية لان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا يحتاج الى الاثبات.

وقال صاحب الشوارق : ذلك ليس بحق لان المسألة ليست هي ان الواجب

الوجود موجود ، بل هی ان من الموجود ما هو واجب وجوده ، وهی راجعة الى ان لهذا العنوان فردا ولهذا المفروض حقيقة.

اقول : لا فرق بين التعبيرين لان مرجع قولنا : الواجب الوجود موجود ان المعنون بوجوب الوجود موجود في الخارج.

والحق ان معرفة المبدأ ضرورية فطرية باى عنوان اشير إليه ، وكل ما استدل عليه تنبيه على المغفول عنه. وقد ورد في الاخبار عن ائمتنا الاطهار صلوات الله عليهم ان الله عز وجل لا يعرف الا به ولا واسطة لمعرفته ، بل هو الدال بذاته على ذاته ، وذلك لان الامر الفطرى لا يتصور له واسطة ، ولا شيء اعرف عند ذى الفطرة منه ، وهذه المعرفة كعرفة الشيء بنفسه ، فتدبر ، ولا تغفل ، فان لهذا الكلام غورا غائرا. ان قلت : كيف تنفى الوسطة؟ وفي احاديثهم : : بنا عرف الله ، وهل معنى هذا الا انهم : واسطة بينه وبين خلقه في معرفته؟.

قلت : انهم : واسطة بمعنى ان لا امر من الله عز وجل يتنزل الى الخلق الا بهم ، ولا امر من الخلق يصعد إليه تعالى الا بهم ، ومعرفته تعالى منه ، والتي نفيناها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ما عند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده علمه ، فان معرفة الموجود بمبدئه لا تعزب عنه حتى يحتاج لحصولها الى شيء آخر ، وهذا لا ينافي ان يكون لوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف ، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ما عنده من الصور والمقدمات العلمية ، ولذلك ورد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنعه لا من صنع العبد ، فتدبر.

**قول المصنف : وصفاته . عطف على الصانع ، اى في اثبات انه مسلوب عنه صفات وثابت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لا معنى لاثباتها ، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره.**

**قول المصنف : الموجود ان كان واجبا الخ . تقرير هذا البرهان على وجه ايسر : ان ما بمشهدنا موجود ، والموجود اما واجب واما ممكن ، فما بمشهدنا**

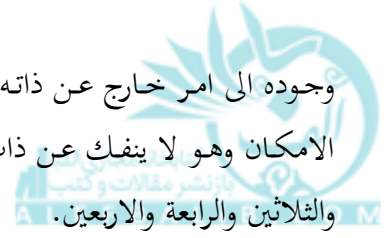
اما واجب واما ممكن ، فهو ان كان واجبا فهو المطلوب ، وان كان ممكنا استلزم الواجب الوجود بدءا وبقاء لان الممكن لن يتحقق من دون الواجب الا على تصور الدور او التسلسل بان يفرض إمكانات بعضها يكون علة لبعض وبالعكس ، او يفرض سلسلة غير متناهية من المكنات يكون كل سابق في السلسلة علة للاحقه ، ولا تنتهي الى سابق لا يكون لاحقا ، وكلاهما اى تحقق الممكن على سبيل الدور او التسلسل باطل كتحققه بنفسه ، فالممكن لا يتحقق الا بالواجب وهو المطلوب .

اقول : هذا البرهان يشتمل على مقدمات ، لا بأس بالتكلم فيها تذكرة للافكار وتشحيذا للاذهان ، وقد مر أكثرها في الجزء الاول .

الاولى ان ما بمشهدنا موجود ، وهذه ضرورة بديهية في غاية البدهية ، لا حاجة الى التكلم فيها ، الا ان قوما من الناس في قديم الزمان يقال لهم السوفسطائية ولعل في الناس ما بقى منهم كانوا ينكرون هذه المقدمة لانكارهم كل شيء حتى المحسوسات والبديهيات ، وليس للعاقل ان يكلمهم او يكلمهم او يتكلم فيهم .  
قال عمر بن محمد النسفى الاشعري في كتابه ( العقائد النسفية ) : قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية ، والمصنف ; ذكر في المقدمة الاولى من تلخيص المحصل انهم طوائف ثلاث .

الثانية ان الموجود اما واجب واما ممكن اذ قسمة ما يقع في التصور وينسب الى الوجود حاصرة في الثلاثة لانه اما له ضرورة الوجود أو لا ، والثاني اما له ضرورة العدم أو لا ، وما له ضرورة العدم لا يوجد في الخارج ابدأ ، فما هو الموجود فيه اما الذي له ضرورة الوجود واما الذي ليس له ضرورة من الضرورتين ، والاول هو الواجب ، والثاني هو الممكن .

الثالثة انه لا يمكن ان يوجد الممكن بنفسه ، ولا يترجح وجوده او عدمه بذاته بل يحتاج في كل منهما الى امر خارج عن ذاته وهذه المقدمة هي المسألة الحادية والثلاثون من الفصل الاول من المقصد الاول .  
الرابعة انه لا يمكن ان يبقى الممكن من دون علته ، فكما يحتاج في بدء



وجوده الى امر خارج عن ذاته هو الواجب لا يستغنى بعد حدوثه عنه لان علة حاجة الممكن الى العلة هي الامكان وهو لا ينفك عن ذات الممكن ابدا ، وهذه القضايا قد اثبتت في المسألة التاسعة والعشرين والحادية والثلاثين والرابعة والاربعين.

الخامسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل الدور ، وبطلان الدور بديهي ، قد مر في آخر المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وما احتج به على فساده كما في اربعين الرازي وغيره تشريح للمطلب البديهي لا انه استدلال.

السادسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل التسلسل ، وقد مر بيان بطلان التسلسل في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، ولكن لا بأس بذكر ما يكون مذكرا ومتمما لذلك المبحث. فقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلولا لسابقه وعلة للاحقه لا الى نهاية تكون هي علة غير معلولة سواء كان في كل مرتبة من مراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة يكون مجموعها علة لما بعدها او معلولا لما قبلها.

وقد استدل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة ، احسنها وانسبها بما نحن فيه هو الوجه الاول المذكور في مبحثه الذي قال صاحب الشوارق هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له.

وتوضيحه ان كل ما يكون معلولا سواء كان علة لغيره أو لا يمكن ، والممكن هو الذي لا يجب بنفسه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره الا بعد امتناع جميع انحاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم إليه من جانب ذلك الغير ، فلو كان ذلك الغير ممكنا لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوله لان من الاعدام التي تتوجه الى هذا الممكن المعلول عدم علته لان عدم العلة يسرى الى المعلول ، ولا يتيسر لهذه العلة المفروض انها ممكنة سد عدم نفسها بنفسها ، بل بعلتها لانه لو تيسر ذلك لها بذاتها لم تكن ممكنة وهذا خلف ، وكذا الكلام في علة هذه العلة ، وهكذا ، فاما ان تنتهي السلسلة الى ما

ينسد جميع طرق العدم إليه بنفسه أو لا ، والاول هو المطلوب ، والثاني يستلزم امتناع تحقق تلك السلسلة المفروض وجودها لان كل واحد منها لا يتيسر له سد تطرق العدم إليه لا بنفسه ولا بغيره لان غيره كمثلته ، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قولهم : لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، اى لا يتيسر التأثير لشيء ما لم ينته الى تأثيره تعالى ، والى هذا المعنى اشار بھمنيار في التحصيل بقوله : فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة ، وهذا هو صفة الاول لا غير .

السابعة انه لا يمكن ان يكون الممكن علة لنفسه ، وهذا بديهى ، ينه عليه بانه يستلزم ان يكون الشيء موجودا قبل وجوده ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه ، على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون علة ومعلولا من جهة واحدة وهذه المقدمة تندرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سينا في الفصل العاشر من النمط الرابع من الاشارات . ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن .  
ثم ان الفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الثالثة ان في هذه يفرض للممكن علة هى نفسه ، وفي تلك يفرض تحقق الممكن من دون استناد الى علة سواء كانت نفسه او غيره .

الثامنة ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لا بنفسه ، لا يمكن في العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج الى العلة ، والقسم الثانى يحتاج إليها ، وعلته اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه او معلوله او نفسه او موجود بنفسه بالواسطة او بلا واسطة ، لا يمكن في العقول فرض قسم خامس لان علة الشيء اما نفسه او غيره . والثانى اما معلوله او غيره ، والثانى اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه او انه ليس كذلك ، والثانى موجود بنفسه او منته إليه ، فلما ثبت في المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الاول



والثاني والثالث بقى الرابع صحيحا معقولاً ، فما لا يكون موجوداً بنفسه يحتاج في وجوده الى ما هو موجود بنفسه بدءاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان.

ثم ان انقسام الموجود الى الواجب الغنى عن العلة والممكن المحتاج إليها وامتناع تحقق الممكن من دون الواجب يدفع ما في اذهان بعض العوام في قدس الزمان كما ورد في بعض الآثار وفي هذا الاوان كما يظهر من سؤالهم من ان كل موجود له علة وموجد ، والله تعالى موجود فما علتة وموجده؟

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذي ذكرناه كنفس المطلوب بديهية لا تحتاج الى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الا ان القوم قد اطلوا الكلام والنقض والابرام في اكثرها والسر في ذلك ان البديهى حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيما هو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للمجادل المعاند ، فيأتى على المستدل بنقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات ، فيفتح باب الجدل ويطول ذيل الالزام والسؤال ، وربما يصرف ساعات بل ايام وشهور من العمر في مسألة ككثير من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لان المرء والجدال داء قلما يسلم منه ابنا آدم على نبينا وآله وعليه السلام ، شفانا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته.

**قول الشارح رحمه الله تعالى : وبيان افعاله وآثاره . اى بيان ما يجوز عليه من الافعال وما لا يجوز .**

**قول الشارح : وهو استدلال لمى .** قد مر في المسألة التاسعة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ان الحد الاوسط في القياس اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر في الواقع كما كان علة له في الذهن فهو برهان لمى ، والاسواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فهو برهان ابنى ، ويختص باسم الدليل.

اذا تذكرت ذلك فليس هذا الاستدلال لمياً ولا إنياً اذ ليس فيه اصغر واوسط و

أكبر متغايرة على نحو القياسات الافتراضية ولا فيه مقدم وتال متغايران على نحو القياسات الاستثنائية لان المذكور فيه انما هو ما بمشهدنا ، الموجود ، ممكن الوجود ، واجب الوجود ، وكل ذلك عبارة عن الموجود لا غير ، فليس في المقام اوسط غير الاصغر والاكبر حتى يستدل به عليه ، فليس هذا دليلا ولا برهانا على اصطلاح علم الميزان ، نعم اذا استدل بالواجب الوجود على صفاته وآثاره لكان برهانا لميّا كما يجيء في كلام الشيخ عن قريب ان طريقة الصديقين انهم يستشهدون به لا عليه ، اى يستشهدون بالواجب الوجود على غيره لا عليه بغيره ، والمصنف رحمه الله تعالى سلك هذا المسلك في كتابه اذ هو استدل بوجوب وجوده على صفاته ، فلا تحتاج في هذا الاستدلال الى النظر في شيء الا الوجود اى الموجود من حيث هو موجود وانه ممكن او واجب .

قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج : انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله ولا من جهة حركته ، فلم يكن القياس ( اى هذا القياس ) دليلا ولا أيضا برهانا محضاً ، فالاول ليس عليه برهان محض ، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجبا الخ .

اقول : فالشارح انما اطلق عليه الاستدلال اللمى اى البرهان لانه يشبهه به كما وقع في كلام الشيخ . وقال صاحب الشوارق : ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اى اللمى هو ما اشار إليه الشيخ من ان الواجب وان لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما تكون من الافعال والآثار بخلاف اللمية ، فهذا الطريق لكونه لا من جهة الآثار يشبه اللم ، ومن جهة انه ليس من العلة ليس به .

والعجب من الشهرستاني حيث انه ذكر في الجزء الثاني من كتاب الملل والنحل في الباب الثاني في الفصل الرابع في المسألة السادسة : ان اثبات واجب الوجود ليس يمكن الا ببرهان ان ، ثم ذكر ما ذكره الشيخ في الاشارات من الاستدلال المذكور .

وقال الشيخ في آخر النمط الرابع من الاشارات : تأمل كيف لم يحتج بياننا

لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب اوثق واشرف ، اى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود ، والى مثل هذا اشير فى الكتاب الكريم : سريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول : او لم يكف بريك انه على كل شيء شهيد ، اقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ، انتهى .

ثم تبعه غيره من بعده فى تسمية هذه الحجة بطريقة الصديقين ، لكن المولى صدرا قال فى اول إلهيات الاسفار : ان هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين ، وليس بذاك كما زعم لان هناك ( اى منهج الصديقين ) يكون النظر الى حقيقة الوجود وهاهنا يكون النظر فى مفهوم الوجود ، وحاصله ان النظر فى مفهوم الوجود والموجودية يعطى انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود فى الممكن لم يتحقق موجود اصلا انتهى كلامه ، وذكر منهاجا آخر سماه منهج الصديقين .

اقول : ليس الامر كما قال لان النظر فى مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل فى الذهن كيف يعطى انه لا يمكن تحققه الا بالواجب من دون الانتقال من المفهوم الى الحقيقة ، فحقيقة الوجود لا بد ان تكون ملحوظة فى هذا الحكم كما هو مصرح به فى البيانات التى ذكرناها والكلمات التى نقلناها ، بل الحق ان هذا الحكم الفطرى ليس الا لاحتفاف حقيقة الوجود بشرائى كل موجود .

وسمى صاحب الشوارق والشارح الأسفراينى والحكيم السبزوارى هذا المنهج بمنهج الإلهيين .

قال صاحب الشوارق : واعلم ان هذا المنهج اعنى منهج الإلهيين هو اوثق المناهج واقواها واتمها واهديها واقلها مئونة واكثرها معونة ، ويشبه ان يكون طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا فى الوجود وهو عين حقيقته تعالى ، فيغنى

غناء البراهين اللبية ، ويمكن الوصول الى معرفته تعالى وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده.

**قول الشارح : والمتكلمون سلكوا طريقا آخر الخ . ان المسالك في اثبات الصانع ثلاثة .**

**مسلك الإلهيين ، وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود على ما مر تقريره .**

**ومسلك المتكلمين وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث ، فيقال : العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ، ثم يقال : وكل حادث له محدث فللعالم محدث ، ومحدث العالم لا يكون حادثا اذ لو كان حادثا يحتاج الى محدث آخر ، وهكذا الى ان ينتهي الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار إليه الشارح قاصر عن افادة المطلوب ، ولا يتم الا بان يقال : فان ذلك المحدث الغير الحادث ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمتنع ان يكون قديما ممكنا على طريقة الحكماء ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان فقط عند الحكماء ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من عليية الحدوث للحاجة الى المؤثر ، ولكن قد ابطل هذا المبنى في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالحق الاحق بالذكر مسلك الإلهيين المتفق عليه الكل في مقدماته .**

**ومسلك الطبيعيين ، وهو النظر في الموجود من حيث هو جسم ومتحرك يحتاج الى محرك ، فلا بد من الانتهاء الى محرك غير متحرك ، وقد ينظرون فيه من حيث هو مركب يحتاج الى بسيط ، وقد ينظرون فيه من حيث ان الاجسام كلها مشتركة في الجسمية وكل منها يختص بحقيقة غير الجسمية ولا بد للاختصاص من علة لامتناع الترجيح من غير مرجح ، وعلة الترجيح ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهي خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك أيضا لا يتم الا بالتمشى على مسلك الإلهيين كما هو ظاهر .**

## الفصل الثانی

### فی اثبات صفاته تعالی

#### المسألة الاولى

( فی انه تعالی قادر مختار )

قول الشارح : فی انه تعالی قادر مختار . اعلم ان الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على انه تعالی قادر اختلفوا فی الايجاب والاختيار ، ولذلك اختلفوا فی تفسير القدرة فی هذا المبحث . فقال المتكلمون : ان قدرته تعالی هي ان يصح منه ايجاد العالم وتركه ، لا الايجاد واجب ولا الترك ممتنع نظرا إليه تعالی .

وقال الحكماء : ان العالم على النظام الواقع من لوازم ذات الحق تعالی يستحيل ان ينفك عنه لان ذاته كافية فی فعل العالم الذي هو جوده وفضه تعالی ، ولا يتوقف على حصول شرط ولا زوال مانع على ما فصل فی كتبهم ، ولذلك لم يرتضوا بالتفسير المتقدم فقالوا : ان قدرته تعالی هي كونه تعالی بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل .

وتفسير القدرة بمفهوم هاتين الشرطيتين لم ينكره المتكلمون أيضا الا انهم قالوا انه تعالی شاء ففعل ولم يشأ فلم يفعل ، اى لا مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه وتحققه ليجب تاليه ، ولا مقدم الثانية ممتنع الصدق ليمتنع تاليه : خلافا للحكماء حيث قالوا : انه واجب الصدق ازلا وابدان لان مشيئته ذاتية فتاليه أيضا كذلك ولازم ذلك ان يكون مقدم الثانية ممتنع الصدق وكذلك تاليه .

ولاجل ان الحكماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالى ويستحيل انفكاكه عنه عرفوا عند المتكلمين بانهم قائلون بالايجاب منكرون لقدرة الحق تعالى واختياره لان لزوم الاثر ووجوبه يناقئ اختيار المؤثر ، والاختيار لازم القدرة.

ثم انه من الظاهر الذي لا يخفى على احد ان الحكماء لم يقولوا : ان استحالة انفكاك العالم عن ذات الحق كاستحالة انفكاك الآثار عن الاشياء الطبيعية لانهم قائلون بالعلم والمشية للحق تعالى دون الطبائع ، فليس تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والاحراق في محله ؛ ولاجل ذلك صرح بعض الاكابر بالحكيم السبزواري ؛ في منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالى موجب بكسر الجيم اى موجب لفعله بعلمه ومشيته اللذين هما عين ذاته تعالى لا انه موجب بفتح الجيم في فعله واثره كالنار الا ان يقال : ان وجه التمثيل ومناط الايجاب اى الموجبية بفتح الجيم هو لزوم الاثر للمؤثر وامتناع انفكاكه عنه سواء كان المؤثر عالما شاعرا باثره أم لا ، وهذا هو المتنازع فيه .

### نقد وتنبية

اعلم ان الصحة الماخوذة في تعريف المتكلمين هي الخامس من اقسام الامكان المذكورة في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، وقد قلنا هناك : ان ذلك الامكان هو مناط قدرة الفاعل ، وانه هو الامكان الذاتى للاثر باعتبار صدوره عن المؤثر ، وهو المسمى بالامكان الصدورى فلو كان الاثر باعتبار صدوره واجبا كالحرارة من النار فهو الوجوب الصدورى ، او ممتنعا كالحرارة من ذات الماء فهو الامتناع الصدورى وانما قلنا : ان الصحة الماخوذة في التعريف هي ذلك الامكان لا الامكان الذاتى لانها لو كانت ذلك لكان كل ذى طبيعة كالنار والماء قادرا لان الاثر الصادر منه ممكن نظرا الى ذاته ولكان لفضة منه في التعريف لغوا بل مصرة .

وحيث ان الحكماء لا يرون العالم ممكنا باعتبار صدوره عن الحق تعالى

لم يذكروا تعريف المتكلمين لان العالم باعتبار صدوره عنه تعالى واجب عندهم وان كان ممكنا نظرا الى ذاته. اذا تحققت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تلخيص المحصل من قوله : اعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ؛ وهذه الصحة هي القدرة ، والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، وكذا ما ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى من قوله : واما القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين لا يوافق ما ذكر في كتب الفريقين ولا قول المصنف نفسه في تلخيص المحصل في آخر المسألة الاولى من مبحث خواص القديم والمحدث حيث قال : اختلفوا أيضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، لكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك انهم يقولون بوجود صدور الفعل عنه تعالى دائما ، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ، ويقول بعضهم بوجود الصدور نظرا الى قدرته وارادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ، ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح انتهى . والحاصل ان من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في ان الفلاسفة يقولون بوجود صدور العالم عنه تعالى على النظام العلي والمعلولى المذكور في كتبهم لانه تعالى تام الفاعلية وتختلف الاثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازلية العالم وابديته ، وامتناع الفناء عليه ، وامتناع التغير والتحول فيه عما هو عليه الا ما يقع تحت الحركة والزمان من الماديات ، وامتناع انتهاء وجود ما هو مقتضى العقل العاشر او ارباب الانواع من الانواع الكائنة الفاسدة في عالم المادة ، وامتناع الدار الآخرة على النحو الذي ورد في كلمات الوحي ، وامتناع بعض المعجزات المنقولة عن نبينا ٩ والأنبياء السالفين سلام الله عليهم اجمعين ، وامتناع المحو والاثبات عن الواح السماوية الملكوئية ، وامتناع الموت على الملائكة الذين يقول الحكماء انهم هم العقول الكلية التي اثبتناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فيها في خارج

هذا العالم ، وامتناع انكشاف الشمس والقمر من دون حيلولة الارض ، وغير ذلك من الامور التي التزموا عند البحث عنها بامتناعها او وجوبها من حيث صدورها عنه تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لان مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاثر من حيث الصدور ؛ وعلم الفاعل بالاثر وارادته التي هي عين علمه على مذهب الحكماء لا يصحح الاختيار.

فالقول بان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لاثره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار لقدرته وان كان في ظاهر اللفظ اعترافا بذلك.

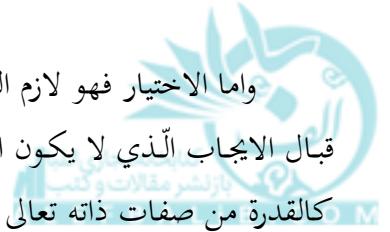
وتفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيهم رمى التكفير والتلحيد من اهل الملة لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية ، ليس بإزائه في الخارج شيء لينطبق عليه ، والقدرة للواجب او الممكن حقيقة خارجية ، فلا بد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين أيضا مخدوش من هذه الجهة لان الامكان من الامور الاعتبارية.

وبالجمله ان الفلسفى يقول : ان كل موجود ليس واقعا في جوف فلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والنفوس الكلية وغيرها يتناول في قبال الرب جل وعلا ويقول له : انا وان كنت من حيث الوجود منك وانت اصلى فيه لكنى متحصن في حصن الوجوب ، قائم في مقام الأمن من ارادتك لا فنائى وازالتى عن مقامى ، واجد لما تصف نفسك به من ازلية الكون وامتناع الفناء لان في فنائى فنائك وفي ازالتي عن مقامى زوالك وانت لا بد لك في شئونك منى ، ولا يستقر امرك دونى تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

### تحقيق وتتميم

القدرة هي قوة بها يكون للفاعل سلطان على فعله ايجادا واعداما طبقا لعلمه وهي فيه تعالى عين ذاته ، وفيها كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثرها باختلاف الآلات الداخلية والخارجية ، وقد مر البحث فيها في الفصل الخامس من المقصد الثانى في مبحث الكيفيات النفسانية.





واما الاختيار فهو لازم القدرة ، بل عينها ، وهو بحسب المفهوم ما يقتضي تساوى الفعل والترك للفاعل في  
قبال الايجاب الذي لا يكون الترك في وسع الفاعل معه والامتناع الذي لا يكون الفعل في وسعه معه ، وهو  
كالقدرة من صفات ذاته تعالى بخلاف الإرادة التي سيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الرابعة بيان انها من صفات  
الفعل ، فهو بذاته المختارة ذاتا يوجد ولا يوجد ويعدم ولا يعدم كل ما هو في صقع الامكان الذاتى والتحدد  
بالحد الماهوى ، والمخصص هو علمه الذي لا يحيطون بشيء منه ولا يبلغون دون كنهه.

وبالجمله ان الاختيار مقدم على المشية ، به ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، لا بصرف مفهوم الملازمة  
، بل بالحقيقة له فعل عن مشيته لا بالايجاب ، وترك عن عدمها لا بالامتناع.

واما الامكان الصدورى فهو من الاوصاف الاعتبارية للفعل بعد امكانه الذاتى ، فاذا حصل له بالنسبة الى  
الفاعل اتصف بالقدرة عليه ، لا بالقدرة المطلقة لان الفاعل عن علم ومشية قادر لا محالة ، وهو يختلف للفاعلين  
بحسب وجود شرائط الفعل وعدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحيث ان لا شرط لجوده تعالى غير ذاته ولا مانع  
عن ارادته فكل ممكن ذاتا ممكن صدورا بالنسبة إليه تعالى ، فهو تعالى على كل شيء قدير .

ثم قد يطلق الاختيار على ترجيح جانب الفعل على الترك او ترجيح جانب الترك على الفعل ، وهذا  
الاختيار في عرض الإرادة ، لا مقدم عليها ، وارادته تعالى نفس التحديد للشئ بالحد الماهوى على ما يأتي بيانه  
إن شاء الله تعالى

واما حديث ان الفاعل اذا كان تاما يمتنع تخلف الفعل عنه فحق ، لكن الفاعل المختار باختيار ذاتى تام  
في مقام الاختيار ، يفعل او لا يفعل بمقتضى اختياره طبقا لعلمه فالاختيار الذاتى يجعله دائما على الاستواء  
بالنسبة الى كل مقدور له ، والعلم هو المخصص لاحد الطرفين ، وجهل الغير بخصوصيات تعلقات علمه بافعاله  
، ولم يفعل ذاك ولا يفعل ذلك؟ لا يوجب حكما منافيا لقدرته واختياره ، فهو بذاته العاملة المختارة يفعل

أو لا يفعل من دون مدخلية شيء آخر ، بخلاف غير المختار من الفواعل ، فانه بالنسبة الى كل شيء في احد الطرفين دائماً ، وحاصل الكلام كله انه تعالى لو لم يتصف في مرتبة ذاته بالاختيار لا تصف بمقابله الذي هو الايجاب والامتناع ، وهو ينافي سلطانه على ما في ملكه بالايجاد والاعدام.

**قول المصنف : وجود العالم بعد عدمه - اى حدوث العالم ، ولم يأت بهذه العبارة مع انها اخصر لثلاثا يفهم منه الحدوث الذاتى .**

**قول الشارح : والدليل على انه تعالى قادر الخ .** تلخيص الكلام فى هذا الدليل ان المبدأ لو كان موجبا كان العالم قديما ، لكن العالم حادث فهو ليس بموجب وبيان اللزوم ظاهر بعد القطع بقدوم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب ، واما الشق الثانى من التالى وهو حدوث المؤثر فمسلم بطلانه ، لا حاجة الى ذكره . ثم ان الدليل على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى هو اجماع المليين والآيات والახبار الواردة عن اصحاب الوحي سلام الله عليهم لان استدلالهم كما فى هذا الكتاب على حدوث الاجسام ، واذ لم يقم برهان على امتناع الجواهر المجردة كما صرح به المصنف فى اول الفصل الرابع من المقصد الثانى فلا جزم يحصل عن ذلك الدليل بان ما سوى الله تعالى حادث حتى يكون مقدمة لاثبات اختياره .

وما ذكر المتكلمون فى كتبهم كالاربعين والمواقف وغيرهما من الاستدلال على امتناع موجود غير الاجسام ، والاستدلال على اختياره بحدوث حادث ما ، والاستدلال على حدوث ما سوى الله تعالى وان كان فيه غير الاجسام كله مخدوش .

فالمتعمد فى المقام ما ذكرت من ان الاختيار لو لم يثبت له تعالى بالمعنى الذي ذكرناه لزم نقصه وعجزه تعالى عن ذلك .

**قول الشارح : ويلزم التسلسل .** اى وعلى فرض حدوث المؤثر يلزم التسلسل لاحتياجه الى مؤثر آخر ، وهكذا .

**قول الشارح : والمعنى بالعالم كل موجود الخ .** قد علمت فى الحاشية السابقة ان العالم بهذا المعنى لم يبين حدوثه فى هذا الكتاب ، وما ذكر فى غيره مخدوش

لا يخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسماني ، وهذا لا يكفي لنفى واسطة قديمة زمانا بين الواجب تعالى وبينه اذ لم يقم برهان على امتناع المجردات ، فان كانت امكن توسطها بين الواجب تعالى وبين العالم الجسماني ، فالمعتمد في حدوث ما سوى الله تعالى الادلة السمعية البالغة فوق التواتر ، ان اردتها فراجع الرابع عشر من بحار الانوار ، واما الاختيار الذاتى على ما مر بيانه فلا ينافى حدوث العالم ولا قدمه ، وقاعدة ما ثبت قدمه امتنع عدمه لا تنافى هذا لان ذلك فيما يكون قديما من حيث لزومه لذات القديم الذاتى ، ولازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده بالحد الامكانى .

**قول الشارح : وتقديره ان المؤثر الخ .** حاصل هذا الاعتراض من الحكماء ان امكان صدور الاثر من المؤثر غير معقول لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلفه عن المؤثر التام ، وان لم يستجمع امتنع صدور الاثر ، ولا واسطة بين الاستجماع واللااستجماع ، فلا يعقل امكان الصدور ، فلا يعقل تفسير القدرة المتحققة في المؤثر بامكان الصدور .

**قول الشارح : والا افتقر ترجيحه الخ .** اى وان لم يجب وجود الاثر عن المؤثر المستجمع جميع جهات المؤثرية لزم الخلف ان افتقر ترجيح وجود الاثر على عدمه الى امر زائد يحصل به الترجيح لان جهات المؤثرية ليس كلها حينئذ موجودة مع انا فرضناه مستجمعا لها ، او لزم ترجيح عدم الاثر على وجوده من غير مرجح ان لم يفتقر إليه ، بل هذا ترجيح المرجوح على الراجح لان المؤثر تام لوجود الاثر ، فوجوده راجح فان لم يجب وجوده رجح عدمه المرجوح عليه .

**قول الشارح : وحينئذ لا يمكن تحقق القادر .** اى بمعنى انه الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر على ما ذهب إليه المتكلمون اذ بين ان الصدور اما واجب واما ممتنع .

**قول الشارح : وهذا كما اذا فرضنا الخ .** اى وهذا الوجوب الذي يكون الاثر باعتباره موجودا كالوجوب الذي يكون باعتبار الوجود متحققا ، فان وجود

المعلول محفوف بالوجوبين على ما مر بيانه في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، وهذا الكلام اشارة الى جواب عن الاعتراض الثالث ويأتي بيانه.

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثاني ما قلنا في آخر الحاشية الاولى من انه تعالى تام في مقام الاختيار ، لا يحتاج الى شيء خارج عن ذاته ، ومن خواص الاختيار كون الترك والفعل في وسعه دائما ، والمخصص لاحد الطرفين علمه الذاتي الذي يقال له الداعي باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعي لا ينافي امكان الصدور باعتبار الاختيار.

ان قلت : فعلى هذا يجب الفعل وجوبا بالغير في الازل اذ علمه بالمصلحة حاصل في الازل ، فاين الحدوث حتى يستدل به على الاختيار قلت : ان الاثر مع ذلك في اختياره ، والعلم لا يقتضي الايجاب مع الاختيار الذاتي لانه مخصص لاحد الطرفين دائما ، وحيث ان خصوصيات تعلقات علمه تعالى مخفية علينا فلا سبيل لنا الى الحكم بغير الاختيار في هذا المقام بالبيان المتقدم ، واما القدم او الحدوث فلا ثباته طريق آخر ، ولا طريق الى اثبات الحدوث الا السمع القطعي.

**قول الشارح : وبهذا التحقيق يندفع الخ .** قد نقلنا ذيل النقد والتنبيه في الحاشية الاولى عن المصنف في تلخيص المحصل ان المتكلمين ينفون دوام الصدور عنه تعالى ، ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح.

اقول : ان الذي اختار المصنف هنا في الجواب هو قول البعض الاول ، وهم المعتزلة ، والبعض الآخر هم الاشاعرة ، وعبر الشارح عنهم باكثر المتكلمين.

ثم اعلم ان ترجح احد المتساويين على الاخر ممتنع بلا خلاف ، ومناطق الامتناع اجتماع المتقابلين لان التساوي والترجح على طرفي التقابل ، فلا يعقل صيرورة احد المتساويين مترجحا الا ان يخرج احدهما عن التساوي بامر خارج عن الماهية التي

يتساويان إليها ، وهذا المناط بعينه موجود في الترجيح بلا مرجح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساويان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هو مفروض كلام غير الحكماء في المقام فالترجيح لا بد له من مرجح ومخصص وهو الداعى . ثم ان الاشاعة استدلووا في كتبهم على جواز الترجيح بلا مرجح بوجه ركيكة باطلة ، تركها اولى .

**قول المصنف : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم .** عطف على قوله : عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم أيضا ، وفي شرح الأسفرايني والشوارق : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال ، وفي شرح القوشجى : ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال كما اتى بهذه العبارة الشارح العلامة في الشرح ، واصل المتن ما هاهنا ، وما زيد عليه في سائر الشروح من الشراح ، حسبه النسخ من المتن فجعلوه تحت الخط .

**قول الشارح : وتقريره ان نقول الاثر اما الخ .** توضيحه ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك غير معقولة لانها بهذا المعنى لا ينافى وجود الاثر ولا عدمه وتجتمع مع كل منهما ، وحينئذ فنقول : ان التمكن اما حال وجود الاثر فلا يتمكن القادر من الترك لكون الوجود واجبا حينئذ بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكونه ممتنعاً حينئذ بالامتناع اللاحق ، والحاصل ان الاثر حال الوجود او حال العدم ضرورى بشرط المحمول فهو حاصل ، ومعنى التمكن منه تحصيله ، وتحصيل الحاصل محال .

وهذا السؤال نظير السؤال السابق الا ان الفرق بينهما انه باعتبار وجوب الاثر وامتناعه السابقين ، وهذا باعتبار الوجوب والامتناع اللاحقين .

واجيب عنه بجوابين : الاول ما اشار إليه الشارح في ذيل السؤال السابق بقوله : وهذا كما اذا فرضنا الخ ، وبيانه ان وجوب الاثر حال وجوده او امتناعه حال عدمه لا ينافى تمكن القادر منه واختياره لانه وجوب وامتناع بإرادة القادر واختياره ، فاذا

شاء ابقاه على الوجود او العدم ، واذا شاء بدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ، وهذا معنى التمكن منهما .  
الثاني ما اشار إليه هاهنا بقوله : وتقرير الجواب ان الاثر معدوم الخ ، وبيانه ان القادر يحصل الوجود في  
ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني حال الوجود ، فلا هو يحصل العدم في حال العدم ولا الوجود في حال  
الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حال العدم حتى يلزم  
اجتماع النقيضين بل امر بين الامرين ، فتجتمع القدرة على وجود الاثر في المستقبل مع عدمه في الحال وعلى  
عدمه في المستقبل مع وجوده في الحال .

**قول الشارح : لانا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود الخ .** توضيح الجواب ان تعلق القدرة ووجود المقدور  
كلاهما في الاستقبال ، وان كان وجود القدرة في الحال لا ان تعلق القدرة في الحال ووجود المقدور في الاستقبال .  
اعلم ان هذا الجواب لا يتمشى في قدرة العبد على مذهب الاشاعرة القائلين بكون قدرته مقارنة للفعل ،  
ويلتزمون بهذا السؤال بالنسبة الى قدرة العبد . ويقولون ان تمكنه من الفعل معه لا قبله ، وهو باطل لما مر في  
مبحث القدرة من مباحث الاعراض في الجزء الاول .

**قول الشارح : وتقرير الجواب ان القادر هو الذي الخ .** ان الجواب متوجه الى المقدمة الاولى اى قولهم :  
ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم ، وذلك لوجوه من ان العدم لا امتياز له عن غيره وما لا امتياز له عن غيره لا  
تتعلق به القدرة ، وان العدم نفى محض ولا شيء من النفى المحض يصلح ان يكون متعلقا للقدرة ، وان العدم ازلى  
ولا شيء من الازلى بمتعلق للقدرة بالمعنى الذي عندكم ، والجواب ان القدرة على العدم وتعلقها به ليس معناه ان  
العدم اثر صادر عن القادر ، فالقادر ليس هو الذي يصح ان يصدر عنه الوجود والعدم ، بل القادر من يصح ان  
يصدر عنه وان لا يصدر عنه ، والفرق بين صحة عدم الصدور وصحة صدور العدم ظاهر ، والاوّل هو احد  
الطرفين اللذين يتعلق بهما القدرة .

اقول : والتحقيق ان القدرة انما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الاثر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازلية تشمل القدرة وجود الاثر وعدمه ويعتبر تعلقها بهما.

**قول المصنف : وعمومية العلة الخ .** اى عمومية علة مقدورية الممكنات وقادرية الواجب تعالى عليها وهى الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادرية المتضابيتين.

اعلم ان الامكان الذاتى وان كان يكفى فى المقدورية الذاتية بمعنى ان ذات الممكن لا تاتى ان تقع تحت قدرة من حيث اليجاد والاعدام ولكن هذا الامكان لا يكفى فى المقدورية بمعنى تعلق القدرة به الا ان يكون ذات القادر تامة فى الفاعلية غير مشروطة بشيء مفقود ولا ممنوعة بمانع موجود وهى ذات الله الذى هو على كل شيء قدير ، راجع لتوضيح ذلك الى القسم الخامس من الامكان فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول والى توضيح قول الشارح : اما نسبته الى الفاعل فجاز ان تكون معللة فى مبحث القدرة من مباحث الاعراض فى الجزء الاول.

**قول الشارح : فان الفلاسفة قالوا الخ .** انه تعالى قادر عندهم على غير ما سوى المصادر الاول بالواسطة ، وغير قادر عليه بلا واسطة لا مطلقا

**قول الشارح : وقد تقدم بطلان مقالتهم .** فى المسألة الاولى من الفصل الرابع من المقصد الثانى ، مع ان المصنف قال بقول مطلق فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول : ومع وحدته يتحد المعلول ، وان كان الشارح فصل بين المؤثر المختار والموجب فراجع.

**قول الشارح : والمجوس ذهبوا الخ .** ان المجوس اقوام كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، وعلى لغتهم يزدان واهرمن ، وهم يقولون : ان يزدان مبدأ الخير واهرمن مبدأ الشر ، والفرق بينهم وبين الثنوية فى المبدأ انهم يقولون : ان مبدأ الخير قسم ومبدأ الشر حادث ، ثم اختلفوا فى كيفية حدوث مبدأ الشر ،

ولا محيص لهم الا ان يسندوه الى مبدأ الخير وهو نقض لاصل مذهبهم ، واما الثنوية فيقولون بقدم المبدئين.  
**قول الشارح : والنظام الى ان الله تعالى الخ .** انظر الى مقالة هذا المعتزلى المفترط حيث يقول : انه تعالى لا يقدر على القبيح ، والى مقالة الاشعري المفترط حيث يقول : انه تعالى فاعل لكل قبيح ، اعاذنا الله عز وجل من الغى والضلالة.

ثم ان للمعتزلة كلمات فى نفى قدرته تعالى عن اشياء نقلها الاشعري فى مقالات الاسلاميين وغيره فى غيره ، وهم مع اتفاقهم على انه تعالى ليس بفاعل لشيء من افعال العباد فى شيء مختلفون فى قدرته تعالى عليها على مذاهب كما اشار الشارح هنا الى بعضها.

**قول الشارح : يستلزم عمومية الصفة الخ .** اى يستلزم ان يكون الواجب تعالى قادرا على كل ممكن اذ قد عرفت ان الامكان الذاتى فى الممكنات امكان نسبي صدورى بالنسبة إليه تعالى لانه تعالى ليس فاقدا لشرط ولا ممنوعا بمانع

**قول الشارح : والجواب عن شبهة المجوس الخ .** اعلم ان لاستدلال المجوس والثنوية تقريرين :  
الاول ان الله تعالى خير محض والخير المحض لا يصدر منه الشر مع انا نرى فى الكائنات شرورا كثيرة فلا بد لها من مبدأ آخر ، والجواب عنه ما اشار إليه بقوله : وأيضا الخير والشر الخ ، وتوضيحه ان الخير والشر مفهومان منتزعان من الموجودات باعتبار اضافة بعضها الى بعض وارتباط بعضها ببعض ، وليس ذاتيين لمصاديقهما ، ولا بإزائهما حقيقة فى الخارج ، بل الخيرية منتزعة من حقيقة الوجود والشرية من العدم ، فالشيء بما هو شيء فى نفسه وذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغيره خير فى ذاته ، فيصح اسناده الى ذات واحدة هى مبدأ كل شيء بما هو شيء ، فالله تعالى خير محض ، لا يصدر منه الا الخير ، وما يتراءى فى الكائنات من الشرور انما يرجع الى العدم ، والعدم غير مفعول ولا مستند الى مبدأ موجود بالذات.



الثاني ان في العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدأ الخير والشر واحد الزم كون الواحد الحقيقي خيرا وشريرا معا وهو محال ، فلا بد من مبدئين ، والجواب عنه ما اشار إليه بقوله : ان المراد من الخير والشر الخ ، وتوضيحه ان المراد بالخير ان كان من غلب خيره وبالشرير من غلب شره فالملازمة ممنوعة لان الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معا ، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله وبالشرير خالق الشر وفاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحالة التالى ممنوعة لان الواحد لا يمتنع ان يفعل الخير والشر معا فى الجملة ، وكلام الشارح اشارة الى الثانى من شقى الترديد فى الجواب .

وانت خبير بان هذا الجواب لا يسمن ولا يغنى من جوع لان الواحد الحقيقى يمتنع ان يصدر عنه المتضادان ، فالتالى مستحيل مطلقا ، فالجواب عن هذا الاستدلال أيضا منع قولهم : ان فى العالم خيرات وشرورا بالذات ومنع قولهم : ان للشرور مبدءا لان كون الشر ليس فى العالم كونا اصيلا ، فلا لها مبدءا كما مر فى الجواب عن استدلالهم الاخر ، ولذلك قال صاحب الشوارق : وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لان لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذى مناطه ليس الا العدم على ما تقرر فى موضعه سواء كان الشر غالبا او مغلوبا لامتناع صدور العدم وفيضانه من الوجود ، انتهى ، وقد مر بعض الكلام فى ذلك مفصلا فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : وعن شبهة النظام الخ . يعنى انه تعالى ليس له داع الى ايجاد القبيح بل له صارف عنه وهو كونه قبيحا ، فعدم الفعل انما هو بالنظر الى عدم الداعى ووجود الصارف ، فلا ينافى ذلك امكان الفعل بالنسبة إليه تعالى .

اقول : ان النظام لم يفرق بين الامكان الصدورى المعتبر فى القدرة والامكان الوقوعى ، فان القبيح ممكن لله تعالى صدورا ومنتنع عنه وقوعا ، والفرق بينهما مبين فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فراجع .

**قول الشارح.** وعن شبهة البلخي الخ . يعنى ان الطاعة والمعصية والعبث والسفه وغيرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا على حسب اختلاف دواعينا وبواعثنا وهذه الاعتبارات لا تقتضى اختلاف ذات فعلنا الذي هو التحريك ، فامكن ان يصدر عنه تعالى التحريك مجردا عن هذه الاعتبارات.

**قول الشارح :** وعن شبهة الجبائين الخ . يعنى ان عدم الفعل انما يستند الى عدم الإرادة والداعى للفعل لا الى ارادته لان عدم الفعل حاصل من دون إرادة الفاعل حتى ان الفاعل ان كان مشتغلا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما يقطعه بقطع الإرادة له وإرادة امر آخر لا بإرادة قطعه ، فقولهما : على تقدير ان يريد الله احداثه والعبء عدمه مغالطة ، وعلى هذا فكل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر ، فان لم يرده قادر آخر فهو وان اراده يقع بقدرة اسرعهما في التأثير ولا يقتضي ذلك عجز الاخر ، وان كانا متساويين ولم يكن احدهما اسرع فيه بان تتم مقدمات تأثيرهما في آن واحد وقع الفعل باشتراكهما والا فالتأثير لاحدهما فقط ولم يكن التمام في آن واحد لامتناع اجتماع قدرتين مستقلتين على مقدور واحد على ما بين في مبحث القدرة من مباحث الاعراض ، هذا ان كان القادران في عرض واحد كما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان كان قدرة احدهما تحت قدرة الاخر وفي طولها ومندكة فيها كالواجب والممكن فلا امتناع في استناد فعل واحد شخصى الى ارادتهما وقدرتهما على ما بين في مبحث الامر بين الامرين.

## المسألة الثانية

( في انه تعالى عالم )

قول الشارح. وكيفية علمه. اشار المصنف الى كيفية علمه تعالى انه حضوري لا حصولي كما عليه الشيخ وغيره بقوله : ولا يستدعى العلم صورا الخ.

قول الشارح. الاول منها للمتكلمين. قال صاحب الشوارق : هذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو مذكور في كتب الحكماء أيضا.

ثم ان للمتكلمين وجهها آخر لاثبات علمه تعالى ، وهو انه تعالى قادر لما مرو كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي لا يفعل الا عن المشية والعناية ولا يعقل ان يكون الفعل عن المشية والعناية الا ان يكون الفاعل عالما به.

اعلم ان من المتكلمين من يتمسك في اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته وافعاله بالكتاب والسنة لانه اذا ثبت عند العاقل صدق الرسول بالمعجزة حصل له العلم بكل ما اخبر به فلا احتياج الى الادلة العقلية فيما عدا اثبات مبدأ واجب الوجود جاء هو من عنده ، واثبات ذلك أيضا يكفيه الفطرة ، ولذلك قال ياسر ابو عمار رحمها الله متى ظهر محمد ٩ بدعوته : ان الذي يدعوننا إليه هو الذي كان في قلبي مع ان معرفة المبدأ الواجب لا تنفك عن المعرفة بانه قادر عالم حي مريد الخ لان استدعاء الوجود موجودا بالذات يجري في وجود كل صفة.

قال العلامة المجلسي : في البحار باب التوحيد ونفى الشريك : السابغ الادلة السمعية من الكتاب والسنة ، وهي أكثر من ان تحصى ، وقد مر بعضها ، ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد ، وهذه هي المعتمد عليها عندي ، انتهى.

اقول : هذا حق مع ان أكثر السمعيات مشتمل على شواهد واضحة وبراهين

لائحة وإشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتأمل فيها الى صفوة الحقيقة ولب المعرفة.

لكن العمدة في المقام ما قيل وحقا قيل : ان من تزلت فطرته باغشية الشهوات والعادات ومحبة ما ارتسم في نفسه من رسوم الآباء والامهات وتكدر عقله من اشتغاله بالفانيات الدائرات وترافه في اللذات الحسيات وفيما يصرفه عن الباقيات الصالحات لم ينفعه عقلي ولا سمعي ، بل وان دخل في المباحث العلمية لم يزد في روحه الا تحيرا ولا في نفسه الا عجا وتكبيرا ولا عند جلسائه الا جدالا سيئا ومرء ولا من الله عز وجل الا بعدا ومقتا.

**قول الشارح.** انه تعالى فعل الافعال المحكمة . اما انه تعالى فعل الافعال فلا مربة فيه بعد ان ثبت كونه واجبا وما سواه ممكن ، واما انها محكمة فقد قالوا في معنى الاحكام كلمات لا تخلو عن الايراد والنقاش ، والحق فيه ان يقال ، ان الاحكام هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما اراده الصانع ان يترتب عليه من دون زيادة ونقصان وكان على الحد الذي ينبغي ان يكون عليه ، ونحن اذا تاملنا في كل مصنع في العالم وجدناه كذلك.

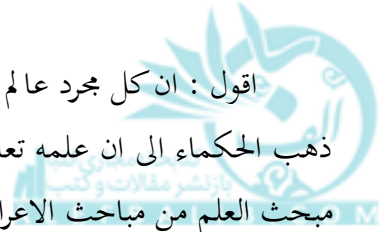
**قول الشارح.** وكل من كان كذلك فهو عالم . صرح الشارح العلامة كغيره بضرورة هذه المقدمة ، وذلك حق ، وقد ينبه عليها بامثلة كما ان من رأى خطوطا منتظمة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم وروية لا محالة.

ثم ان صاحب الشوارق اورد اشكالا ونقضا على هذه المقدمة فاجاب عنهما ، يوجب مزيد التنبيه ، من اراده فليراجع.

والحاصل انا استدللنا باحكام الصنع على علم الصانع بفعله وذلك يستلزم علمه بنفسه لانه يعلم انه يفعله فهذا الدليل عام من جهة علمه بنفسه وبغيره.

**قول الشارح.** يأتي فيما بعد . في المسألة الثانية عشرة وما بعدها.

**قول الشارح.** واما ان كل مجرد عالم بغيره . قد مر بيان هذا المطلب مشروحا في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض.



اقول : ان كل مجرد عالم بغيره ليس على اطلاقه ، بل اذا كان ذلك الغير مجردا مقارنة للمجرد العاقل ، فلذا ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى بالجزئيات انما هو على نحو الكلى كما مر بيانه في المسألة التاسعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض.

اعلم ان هذا الدليل على عكس الاول من حيث انه يدل على علمه بافعاله أولا ثم على علمه بنفسه ، وهذا يدل أولا على علمه بنفسه ثم على علمه بغيره ، ومشارك معه في ان كلا منهما يعم الدلالة لعلمه بنفسه وبغيره بخلاف الدليل الاخير فانه لا يدل على علمه بذاته ، بل قضية انه تعالى عالم بذاته تؤخذ في مقدماته كما يأتي بيانه.

قول الشارح. فانه لا ينفك عن الامور العامة. كالامكان والوجود والوحدة وغيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور.

قول الشارح : واما ثبوت العاقلية. اى ثبوت عاقلية مجرد مجرد آخر قارنه.

قول الشارح : وفي هذا الوجه ابحت الخ . قد مر احد هذه الابحات مع جوابه في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وذكر القوشجى تلك الابحات والاعتراضات في شرحه في آخر مبحث العلم ، وذكرها الكاتب في عين القواعد وردھا الشارح العلامة في شرحه له.

قول الشارح : والوجه الثالث الخ . بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا في كلام الشارح في بيان الدليل الثاني وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثاني ، وكلما كان الشيء عالما بذاته كان عالما بمعلولاته لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، واذ كان كل ممكن معلولا له تعالى بواسطة أولا بواسطة كان عالما بكل ممكن.

قول الشارح : على ما يأتي . في المسألة الثامنة والتاسعة.

قول الشارح : على ما تقدم . في الفصل الاول من هذا المقصد.

قول الشارح : وقد سلف . فى المسألة السابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض .

قول الشارح . على ما تقدم . اى آنفا .

قول المصنف : والاخير عام . قد مر فى طى المباحث ان الدليل الاول والثانى عامان من حيث دلالتهما على علمه بنفسه وبغيره بخلاف هذا الاخير ، وهذا عام من حيث دلالته على علمه بكل ما سواه بخلافهما لان الاول يدل على انه تعالى عالم بما صنعه محكما متقنا ، واما ان كل شيء هو من صنعه وكل ما صنعه محكم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدليل ، والثانى يدل على علمه بكل مجرد سواه لا بكل ما سواه كما مرت الاشارة إليه .

ثم ان صاحب الشوارق عدّ الدليل الثانى والثالث دليلا واحدا لان مجرد استناد الكل إليه ليس دليل العلم حيث قال : والوجه ما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص واتقان ، وظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه اذ ليس مجرد استناد الكل إليه دليل العلم بل بعد الضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ، انتهى .

اقول : احد الشقين من نتيجة الدليل الثانى وهو انه تعالى عالم بذاته مأخوذ فى الدليل الثالث كما مر بيانه لا نفس ذلك الدليل منضم إليه ، واخذ نتيجة دليل فى مقدمات دليل آخر لا يقتضى ان يكون الدليلان دليلا واحدا ، فهو خالف صريح كلام المصنف وسائر الشراح لزلة وقعت له .

ثم ان كلام الشيخ فى الاشارات صريح فى خلاف ما استفاده منه لانه قال فى النمط السابع : واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ، انتهى ، قوله : على ما تحقق اشارة الى دليل التجرد المذكور فى النمط الثالث والرابع ، وقوله : من حيث هو علة الخ اشارة الى دليل الاستناد ، فتوهم صاحب الشوارق من اخذ الشيخ نتيجة ذلك الدليل فى دليل

الاستناد انهما واحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لا اثنين كما

زعم.

**قول الشارح : شيء من الممكنات ولا من الممتنعات . ان المشهور بين المتكلمين ان علمه تعالى اعم**

تعلقا من قدرته تعالى فانها تختص بالممكنات واما علمه فيعمها والممتنعات والواجبات .

قال صاحب المواقف : البحث الثاني ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو

اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات ، وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في

القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء

فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها ، انتهى .

اقول : هذا تفخيم للمطلب من دون الفخامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته انما هو ذاته تعالى بمعنى

امتناع تصور اعتبار في تعلقها بما كما ان تعلق علمه بذاته انما هو بضرب من الاعتبار على ما يأتي قريبا في كلام

المصنف ، والا فذاته تعالى عين العلم كما انها عين القدرة ، واما تعلق علمه بالممتنع دون قدرته فان كان المراد به

العدم المحض الذي لا اشارة إليه اصلا فهو ليس في الصقع الربوبي ولا العبودي ولا له شأن من الشئون من

المعلومية وغيرها ، وما تصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرضه العقل ان لا يكون لا انه مفهوم

مأخوذ من شيء ، وان كان المراد به مفاهيم سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرها فانما هي

ممكنت كائنات في الذهن مفهومات تركيبية مأخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان يأخذ العقل منها ذلك

المفهوم كما اشار الشارح العلامة إليه بقوله : لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات الخ ، والحاصل ان الممتنع

ليس له ذات حتى تقتضى المعلومية ، واما مفهوم الممتنع في الازهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا

التفريق مع ان سياقهما في القرآن واحد فانه تعالى كما يقول : ان الله على كل شيء قدير ، يقول :

ان الله قد احاط بكل شيء علما ، فتدبر كى ينكشف لك ان نسبة علمه تعالى الى الممتنعات كيف تكون ان لم يكن في الوجود ذهن او كان ولم يقع فيه مفهوم الممتنع فانها تختلف بحسب اختلاف الاقوال في كيفية علمه تعالى .

**قول الشارح : وابتدأ باعتراض الخ .** ان صاحب الشوارق حمل كلام المصنف على الجواب عن شبهة من نفى علمه تعالى مطلقا بذاته وبغيره حيث قال : الفرقة الاولى من نفى علمه تعالى مطلقا متمسكا بان العلم اما اضافة محضة او صفة ذات اضافة على ما مر في مسألة العلم وعلى التقديرين يستدعى نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعى المغايرة بين الطرفين فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة اصلا فلا يمكن ان يعلم ذاته واذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مر ، انتهى .  
وذكر شارح المواقف ان النافين لعلمه تعالى بنفسه فرقة من الدهرية والنافين لعلمه مطلقا فرقة من قدماء الفلاسفة .

**اقول :** الظاهر انهما فرقة واحدة كما هو ظاهر الشوارق لانه عدّ النافين فرقتين احدهما التي ذكرناها والاخرى من نفى علمه بغيره مع كونه عالما بذاته ولم يعد منهم من نفى علمه بنفسه مع كونه عالما بغيره اذ لا يعقل اثبات علمه بغيره ونفى علمه بنفسه لانه اذا علم الغير الذي هو فعله علم انه يفعله فعلم نفسه كما مر في تعليقة الدليل الاول .

**قول الشارح : ولا مغايرة في علمه بذاته .** اى لا مغايرة بين العالم والمعلوم في علمه بذاته .

**قول الشارح والجواب ان المغايرة الخ .** اقول : الاولى ان يقال : لا حاجة الى المغايرة اصلا في علم الشيء بنفسه حتى اعتبرناها كعلمنا بانفسنا لان المقتضى لهذا النحو من العلم هو كون الشيء مجردا قائما بذاته وان ذاته حاصلة له لا تغيب عنه وهذا امر حقيقى لا مدخل فيه للاعتبار ، ثم بعد ذلك يعتبر العقل ان تلك الذات عالمة لانها مجردة قائمة بالذات فان كل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لانها حاصلة لها ،



وليس معنى العلم والتعقل الا حصول مجرد مجرد ، وحصول الشيء لذاته اشد انحاء الحصول لان سلب الشيء عن

نفسه ممتنع.

والى هذا اشار الشيخ في الشفاء على ما حكى عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار أيضا فانه ليس يحصل الامرين ( اى عنوان العاقل والمعقول ) الا اعتبار ان مهيته مجردة لذاته وانه ماهية مجردة ذاتها لها ، انتهى .

وعلى هذا اندفع الاشكال الذي اورد على الجواب على ما حكاه الرازي في الاربعين والشارح القديم في شرحه بان تعلق العلم لو كان متوقفا على التغيرات الاعتبارية لزم الدور لان اعتبار التغيرات اى اعتبار كونه عالما ومعلوما يتوقف على تعلق العلم لان من دون تعلق العلم لا يتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم اى علم الشيء بذاته لا يتوقف على التغيرات الحقيقية ولا الاعتبارية ، بل هو حاصل بنفس الذات المجردة الحاصلة في الوجود ، والحاصل لا اعتبار كونه عالما ومعلوما انما هو اعتبار المعنيين في ذات واحدة هما انه مجرد وان ذاته حاصلة له ، ففي الحقيقة لا تعلق ولا علم متعلق ولا توقف على اعتبار التغيرات ، بل هنا شيء واحد هو عالم باعتبار انه مجرد ومعلوم باعتبار انه مجرد حاصل لنفسه وعلم باعتبار حصول مجرد لنفسه ، والحاصل ان ظهور مجرد لدى نفسه لا يحتاج الى شيء وراء ظهوره الذي هو نفس وجوده ، وبهذا يكون هو مصداقا لمفاهيم العلم والعالم والمعلوم جميعا .

**قول المصنف : ولا يستدعى العلم صورة الخ .** ان كلام المصنف هذا جواب عن الاعتراض المذكور واشارة

الى ما هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالاشياء فان فيها اختلافا كثيرا .

**قول الشارح : بالماهيات المغايرة له .** اى بما سواه تعالى من الماهيات والحقائق ، والوصف توضيحي لان

الماهيات كلها مغايرة له تعالى ، وهؤلاء معترفون بانه تعالى عالم بذاته . فلزام مذهبهم انكار قاعدة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وانكار صدور الاشياء عنه بالاختيار والعناية .

**قول الشارح : يستلزم تكثره تعالى .** اى يستلزم حصول الكثرة في ذاته

تعالى لان ما سواه من الاشياء مختلفة كثيرة ، وصور الاشياء المختلفة الكثيرة كثيرة بالضرورة. وحصول الكثرة في ذاته تعالى محال لما في المسألة السادسة عشرة ، بل يستلزم تكثر ذاته تعالى كما هو ظاهر العبارة بناء على عينية علمه لذاته تعالى.

**قول الشارح : وكونه قابلا فاعلا .** اما كونه قابلا فلان تلك الصور لا تكون في ذاته من دون قبولها ايها ، واما كونه فاعلا فلامتناع حاجته فيما هو كماله الى غيره ، واتحادهما محال لما مر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ،

**قول الشارح : ومحلا لآثاره .** اي محلا لتلك الصور التي هي آثاره ، وهذا لازم المحال الاول.

**قول الشارح : وانه تعالى لا يوجد الخ .** اي لا يوجد شيئا من الاعيان الخارجية التي تنفصل عن ذاته من دون توسط تلك الصور التي لا تنفصل عن ذاته حتى الصادر الاول لان القائل بتلك الصور يقول : انها حاصلة من ذاته ويحصل الاشياء بعدها على طبقها ، وذلك محال لانا ننقل الكلام في ايجاد تلك الصور ، هل هو بلا واسطة صور اخرى أم بواسطتها ، فان كان الاول فليكن ايجاد الاشياء الخارجية بلا واسطة الصور ، وان كان الثاني لزم التسلسل في الصور.

ثم ان هاهنا محالا آخر ذكره المصنف في شرح الاشارات ، وهو كونه تعالى موصوفا بصفات زائدة نظير ما ذهب إليه الاشاعرة في الصفات والزيادة تستلزم الامكان على ما بين في محله.

فهذه خمس محالات متلازمة لزم من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور ، فذهب فرقة من الفلاسفة للزوم هذه المحالات الى نفى علمه تعالى بغيره ، فاجاب المصنف بان العلم لا يستدعى الصور في ذات العالم ، بل قسم من العلم يكون بحضور المعلوم عند العالم وحصوله له بحقيقته وصورته النفسية الذاتية لا بالصورة المغايرة بحسب الوجود المساوية بحسب الماهية ، وهو المسمى بالعلم الحضوري ، وعلمه تعالى بالاشياء كذلك كعلمه بذاته ، وللاقوام في هذا المقام مسالك مذكورة في المطولات ،

**قول الشارح : هو الحصول عند المجرد .** لا الحصول في المجرد ، والفرق بينهما ظاهر ، ويعبر عن الاول بالحضور.

قول الشارح : على ما تقدم . فى صدر المبحث حيث قال : لانا لا نعى بالتعقل الا الحصول ، واما ما تقدم فى مبحث الاعراض فهو تقرير العلم الحصولى .

قول الشارح : وحصول الاثر للمؤثر اشد الخ . لانه منه وقائم به من حيث حقيقته بخلاف المقبول فانه ليس من القابل ، بل فيه ، ولا قائما به من حيث حقيقته .

قول الشارح : مع ان الثانى لا يستدعى الخ . اى مع ان الثانى الذى يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة فى ذاتنا لا يستدعى علمنا به صورة اخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم البارى تعالى بآثاره التى هى ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعى صورا منها بطريق اولى لانها اشد حصولا وحضورا وظهورا له مما فى ذواتنا لنا لما قلنا .

قول الشارح : فانا اذا عقلنا ذواتنا . هذا ليس فى مورد البحث اذ الكلام فى العلم بالغير لا فى علم العاقل بذاته ، لكنه تنظير من حيث عدم الاحتياج الى صورة مغايرة لتقريب الامر الى الذهن .

قول الشارح : ثم اذا ادركنا شيئا الخ . انما هذا هو مورد البحث .

قول الشارح : والا لزم تضاعف الصور . اى وان لم تكن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الى صورة اخرى لزم التسلسل وعدم تناهى الصور لان كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

قول الشارح : مع ان تلك الصورة حاصلة الخ . الظرف متعلق بقوله : ندرك ، والكلام بيان لاولوية حصول الاشياء وحضورها عند الواجب تعالى من حصول الصور المعقولة عندنا ، اى انا ندرك تلك الصورة كذلك مع انها حاصلة لذاتنا لا بانفراد ذاتنا لانها قابلة لها ، بل بمشاركة من المعقولات اى المجردات التى هى العقل الفعال وما قبله الى ان ينتهى الى الواجب تعالى على ما ذهب إليه الحكماء وهذه المشاركة ليست فى التأثير لان النفس قابلة لها فقط ، ولكن الله تبارك وتعالى متفرد فى التأثير لآثاره ، جلت عظمتة ، ويحتمل ان يكون مراده بالمعقولات المبادئ التصورية والتصديقية .

قول الشارح : من غير افتقار . الجار متعلق بقوله : فحصول العلم .

قول الشارح : العلتان متغايرتين . العلتان صفة لقوله : ذاته وعلمه ، ومتغايرتين خبر كانت .

قول الشارح : فكذا معلوله الخ . جواب لقوله : ولما كانت ذاته الخ ، وحاصل مراده ان علمه بذاته عين

ذاته من حيث الحقيقة ، ومتغايران باعتبار المفهوم وباعتبار التعلق وعدمه فان العلم يعتبر في مفهومه التعلق بخلاف الذات ، وكذا الحال في آثاره تعالى ومعلولاته فان علمه بآثاره عين آثاره من حيث الحقيقة وغيرها باعتبار المفهوم وباعتبار الصدور والحضور فان الآثار يعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها يعتبر فيه عنوان الحضور فان ما صدر عنه بما انه صادر عنه معلول له وبما انه حاضر عنده علم له به وذلك لوجوب التناسب بين العلة والمعلول فان ذاته التي علة لآثاره متحدة مع علمه بذاته الذي هو علة لعلمه بآثاره فيجب اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين .

قول الشارح : صاحب التحصيل . هو بهمينار تلميذ الشيخ ابي على بن سينا

قول الشارح : في شرح الاشارات . في النمط السابع في الفصل السابع عشر .

قول الشارح : جميع المحالات . اي المحالات الخمس التي مر ذكرها .

قول الشارح : وتقدير الاعتراض الخ . توضيحه ان الله تعالى لو كان عالما بالجزئيات المتغيرة كما لو علم ان

زيدا حي ثم مات لزم له الجهل المركب او تغير علمه لان علمه لو لم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثاني وكلاهما محالان في حقه تعالى ، اما الاول فهو ظاهر ، واما الثاني فلان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

قول الشارح : وتقدير الجواب الخ . توضيحه ان التغير او الجهل يلزم على القول بالعلم الحصولي الذي هو

حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، فتفصي القائلون به في هذا المقام عن هذا الاشكال بالقول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي واما على القول بالعلم الحضورى فلا يلزم ذلك لانه ليس بارتسام الصورة في ذات العالم فلا يوجب تغير المعلوم تغيرا في ذاته ، بل يوجب تغير اضافة بينه وبينه ، وهو جائز

فانه اذا علم ان زيدا حي ثم مات لا يتغير حينئذ الانسبة الحضور ، ففي الاول يحضر عنده زيد مع الحياة وفي الثاني يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولا تغير الا في المعلوم ونسبته.

**قول الشارح : كالقدرة التي تتغير الخ .** اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف : الحقيقية المحضة كالحياة والاضافية المحضة كالابوة والحقيقية ذات الازافة ، وهذه الاخيرة قسمان : ما لا يتغير بتغير المضاف إليه كالقدرة وما يتغير بتغيره كالارادة ، والعلم ان كان حضوريا فكالقدرة وان كان حصوليا فكالارادة.

**قول الشارح : لانها امور اعتبارية .** قد مر بيان ذلك في المسألة الثالثة من مبحث المضاف من مباحث الاعراض.

**قول الشارح : وإلا لجاز ان لا يوجد .** هذا بيان الملازمة ، اى وان لم يجب الحادث الذي تعلق به العلم قبل حدوثه لجاز ان لا يوجد.

**قول الشارح : فينقلب علمه تعالى جهلا .** هذا مغالطة لان الانقلاب لا يتفرع على الامكان ، بل يتفرع على ان لا يوجد الحادث.

**قول الشارح : والجواب ان اردتم الخ .** توضيحه ان الوجوب الذي ادعيتم لزومه للحادث يتصور على ضروب أربعة : الاول الوجوب الذاتى ، وهذا باطل بالبديهية لان الحادث الممكن لا ينقلب واجبا بالذات على اى حال ، الثانى الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث ، وهذا باطل أيضا لانه يأتى من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم ، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث ، وهو باطل كذلك اذ لا دخل للعلم ولا لشيء آخر فى هذا الوجوب بل هو يعتبر للشيء ما دام موجودا ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة ، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم ، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لا من العلم للمعلوم فان العلم اذا كان صحيحا وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه أم لا ، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعية العلم الذي مر فى المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وعلى هذا الفرض فبطلان التالى ممنوع.

قول الشارح : بوجوب علمه تعالى . اى بوجوب معلومه الحادث الذي تعلق به علمه تعالى قبل حدوثه .

قول الشارح : واجب الصدور عن العلم . اشارة الى الضرب الثانى .

قول الشارح : وجوب المطابقة لعلمه . اشارة الى الضرب الرابع .

قول الشارح : وجوب لاحق . اى لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : قد ظهر لك ان المراد بالاعتبارين فى كلام المصنف كما اشار إليه الشارح ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته ، ان يوجد أو لا يوجد انما هو مستند الى علته التامة وعدمها لا الى العلم ، وواجب من حيث المعلوماتية باعتبار مطابقة العلم له اى يجب ان يطابقه العلم والا لم يكن علما ولا المعلوم معلوما ، وليس المراد بهما ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار غيره اى ممكن بالذات وواجب بالغير كما فى بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم يدع لزوم الوجوب الذاتى للمعلوم الحادث حتى يجاب بان الوجوب له بالغير لا بالذات ، بل ادعى وجوبه بالغير اى وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالى لو امتنع علمه بالشيء قبل حدوثه لكان علمه انفعاليا لا فعليا ولكان تعالى موجبا فى فعله لان الاختيار يستلزم العلم السابق .

### تنميم

نسب القول بعدم علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها فى اربعين الرازى ومقالات الاسلاميين والملل والنحل والتبصير فى الدين الى بعض اجلاء اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كزرارة وهشاميين ومؤمن الطاق ، وهذه النسبة إليهم كغيرها افتراء وخلط واشتباه .

نعم ان من الآيات والاحبار ما بظاهرة يوهم هذا المعنى ، ولذلك ذهب الى هذا المذهب رئيس الطائفة الشيخية احمد بن زين الدين الاحسائى ، ولكن

لثلك الآيات والاحبار توجيهات لطيفة صحيحة مذكورة في مظاهها ، بما يجمع بين العلم الذاتى والفعلى ، وليس



### المسألة الثالثة

( فى انه تعالى حي )

**قول المصنف :** وكل قادر عالم حي . هذه كبرى قياس لاثبات كونه تعالى حيا ، صغراه انه تعالى قادر عالم لما مر ، والكبرى ضرورية لظهور ان العلم والقدرة مشروطان بالحياة ، مع ان الاقوام كلهم متفقون فى ثبوت هذه الصفة له تعالى من دون خلاف فى شيء.

**قول الشارح :** واختلفوا فى تفسيره الخ . اى فى مفهوم الحياة وماهيتها للواجب تعالى بعد اتفاقهم على ثبوتها له .

فهى عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ، وعند ابى الحسين البصرى من المعتزلة عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم ، وعند غير ابى الحسين فظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجى موافقة الاشاعرة فى تفسيرها ، وظاهر آخريين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة ابى الحسين .

اقول : ان الذى يظهر من كتب القوم انهم لم يختلفوا فى مفهوم الحياة له تعالى كثنوتها لانهم لما وصفوه بالعلم والقدرة بالاتفاق ووجدوا الميت ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بصحة الاتصاف بهما لمكان العلم والقدرة وفسروا الحياة بهذه الصحة ، ثم ان الاشاعرة لما كان مبناهم زيادة الصفات لم يرتضوا بان يكون مفهوم حياته تعالى هذه الصحة لانها عبارة عن الامكان وهو امر سلبي ، فقالوا : انها صفة ثبوتية زائدة توجب هذه الصحة .

ثم لا يخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فغير حياة الحيوان لانها من الكيفيات النفسانية التى مر فى المسألة الخامسة والعشرين

من مبحث الاعراض انها صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج لان هذا الشرط ممتنع في حقه تعالى ، هذا ما قال المتكلمون في تفسير حياته تعالى .

اما الحكماء فيدور كلامهم في الحياة بحسب المفهوم حول الادراك والفعل فان الحى عندهم هو الدّرك الفعّال ، وقد اكتفى بالدّرك فقط كما في موضع من إلهيات الشفاء واما بحسب الحقيقة فيدور حول الوجود . قال الحكيم السبزواري ؛ في شرح الاسماء : ثم الحياة قد تطلق ويراد بها الوجود ولذا كان احد اسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحياة السارية في كل شيء ، وبهذا الاعتبار كل ما هو موجود فهو حي : فالجمادات حية ، وتسيحها بهذا الاعتبار ، وقال بعد تفسيرها بالادراك والفعل : فبهذا الاعتبار فالحيوان ولو كالخرطين وما فوقه حية والجمادات ليست حية اذ ليست دراية فعالة ولو على سبيل اقل ما يعتبر في الدرك والفعل . وهو تعالى حي بكلا المعنيين اذ له اعلى مراتب الوجود وله اعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهى . اقول : على اصالة الوجود فحقيقة كل صفة كمالية هي الوجود ، فايما تحقق الوجود تحققت شئونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شئون الوجود فكل موجود حي بكلا المعنيين مع اختلاف المراتب بين الموجودات في الوجود وشئونه .

#### المسألة الرابعة

( في انه تعالى مرید )

قول المصنف : وتخصيص بعض الممكنات الخ . اشارة الى دليلين شبيهين ذكرهما الشارح في الشرح : الاول انه قال : تخصيص بعض الممكنات بالايجاد ، يعنى انه تعالى لم يوجد كل ممكن يدرك العقل امكانه فانه لم يوجد بحرا من زبيق في الارض ولم يوجد انسانا له الف راس ولم يوجد آفا من الشمس والاقمار ، وهكذا مع انها من الممكنات ،



فخصيص بعضها بالايجاد دليل على خصوصية في الفاعل الموجد ، بما اختار ايجاد بعض الانواع والافراد دون بعض ، وتلك الخصوصية تسمى بالارادة ، وليست بالعلم والقدرة وغيرهما من اوصاف الذات لان نسبة كل منها الى جميع الممكنات سواء ، فلا يتصور كونها مخصصة لبعضها.

الثاني انه قال : في وقت ، وهذا الظرف متعلق بقوله : بالايجاد يعنى انه تعالى اوجد كلا من الممكنات التي اوجدها في وقت وهذا التخصيص الوقي يدل على تلك الخصوصية كالتخصيص الياجدي.

ثم ان الدليل النقلى على كونه تعالى مرید الكتاب والسنة واجماع المسلمين بل اهل الملل اجمعين ، وقال الشيخ المفيد ؛ في اوائل المقالات : واقول ان الله تعالى مرید من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن ، ولا اوجب ذلك من جهة العقول ، انتهى ، ومراده ؛ ان اطلاق المرید عليه تعالى لما ورد في السمع ، ولو لا ذلك لا يستقيم اطلاقه عليه تعالى بالمفهوم الذي عندنا. الا بصرفه الى مفهوم العلم او الاحداث على ما يأتي بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

قول الشارح : اختلفوا في معناه الخ . انما تعرض لاقوال الاقوام في معنى الإرادة وتحديدتها ذيل هذا الكلام من المصنف مع انه بيان لهيتها البسيطة لما فيه من الاشارة الى تفسيرها بالمفهوم ، وهو ان الإرادة صفة مخصصة للشيء بالايجاد.

قول الشارح : على معنى ان علمه الخ . اى ان ارادته تعالى هي علمه بما في فعله من المصلحة الداعية الى الياجاد ، فالداعى هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار ، فلا يرد عليه انه لا شيء من العلم له شأن التخصيص لانه تابع ونسبته الى الجميع وجميع الاوقات سواء وكل إرادة لها شأن التخصيص فلا شيء من العلم بشيء من الإرادة لان الذي ليس له شأن التخصيص هو مطلق العلم والذي له شأن التخصيص هو العلم بالشيء بما ان فيه مصلحة ، ولا بأس بان يكون المقيد واجدا لخصوصية لم تكن للمطلق ، فتأمل.

**قول الشارح : وقال النجار .** قال ابن النديم في الفهرست : ابو عبد الله الحسين ابن محمد بن عبد الله النجار ، وكان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي من جلة المجبرة ومتكلميهم ، وقد قيل : انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، واذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، وكان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقال ابو المظفر الأسفراييني في التبصير في الدين : الباب السابع في تفصيل مقالات النجارية وبيان فضائحتهم ، وهم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهؤلاء يوافقون اهل السنة في بعض اصولهم مثل خلق الافعال والاستطاعة والإرادة وابواب الوعيد ، ويوافقون القدرية في بعض الاصول مثل نفى الرؤية ونفى الحياة والقدرة ويقولون بحدوث الكلام ، والقدرية يكفرونهم بسبب ما وافقوا فيه المعتزلة من المسائل ، انتهى ، ثم ذكر طوائفهم.

**قول الشارح : غير مغلوب ولا مستكره.** هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الإرادة ، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالى نافذ القدرة في كل شيء واما ما قال الفخر الرازي في ردّ هذا القول من ان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد فمردود لان النجار ما اراد بعدم المقهورية عدما مطلقا بل عدم الملكة.

**قول الشارح : عالم بافعال نفسه الخ.** الظاهر ان مراد الكعبي ان ارادته تعالى لافعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقييد بالمصلحة فمذهبه مذهب الحكماء ثم ان ما ذكر من مذهب الكعبي هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجي وصاحب الشوارق وابو المظفر الأسفراييني في التبصير ، ومخالف لما نقل عنه المفيد ؛ في اوائل المقالات والفخر الرازي في الاربعين والبراهين والشهرستاني في الملل والنحل حيث نقلوا عنه : ان معنى كونه تعالى مريدا هو انه فاعل لافعاله.

**قول الشارح : انه صفة زائدة على العلم .** لكن ابو على وابنه ابو هاشم الجبائيان بعد اتفاقهما مع الاشاعرة في ان الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم خالفاهم كما يأتي في كلام الشارح في كونها قديمة قائمة بذات البارئ تعالى ، بل هما قالا : انها حادثة قائمة بنفسها.

قول الشارح : مطلقا . اى باى من المعانى فسرناها لان الكلام هنا فى هليتها مع قطع النظر عن مفهومها

قول المصنف : وليست زائدة على الداعى . اختلفوا فى إرادة الله تعالى ، هل هى صفة سلبية او ثبوتية ، والاول هو قول النجار كما مر وهو فى غاية السخافة ، والثانى يتصور على صورتين .  
الاولى ان تكون قديمة ، اما عين ذاته ، وذلك مذهب الحكماء واكثر المعتزلة والامامية ، واما زائدة على ذاته وهو مذهب الاشاعرة .

الثانية ان تكون حادثة ، اما فى ذاته تعالى وهو مذهب الكرامية ويأتى تزييفه واما حادثة قائمة بنفسها لا فى محل ، وهو مذهب ابى الهذيل العلاف المعتزلى وبعض اصحابه على ما حكى الاشعري فى مقالات الاسلاميين والشهرستاني فى الملل والنحل ، ومذهب ابى على وابى هاشم على ما حكى وحكى الشارح هنا ، واما حادثة هى نفس الفعل والاحداث ، وهذا قول النظام واصحابه من المعتزلة على ما حكى عنه الاشعري والشهرستاني ، ومذهب الكعبي على حكاية المفيد والفخر الرازى والشهرستاني كما مر ، ونسب الاشعري هذا المذهب الى بعض الشيعة ، وهو اختيار المفيد ؛ ، قال فى اوائل المقالات : ان إرادة الله تعالى لافعاله هى نفس افعاله ، وارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد ٩ وهو مذهب سائر الامامية الا من شذ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الاسلاف ، وإليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وابو القاسم البلخى خاصة وجماعة من المرجئة ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ، ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة واصحاب الصفات ، انتهى ، وهذا أيضا مذهب اصحاب الحديث من الامامية ، وكذا الشيخية ذاهبة إليه ، وبه وردت اخبار صريحة كثيرة عن اهل البيت : فى الكافي والتوحيد وغيرهما كما صرح به المفيد ؛ ، وظاهر القرآن فى مواضع ذكر الإرادة يلائم هذا القول وعلى هذا فارادته تعالى من صفات فعله لا من صفات الذات .

ثم انه لا يأبى بل يقرب جدا رجوع مذهب ابي الهذيل و ابي على و ابي هاشم الى هذا القول ، فانظر .  
اقول : لا شبهة ولا نزاع في انه تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يغفل عن شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ، ولا شبهة أيضا انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وترقّ وتفكر وهمّ وتردد وغير ذلك مما يعتري انفسنا ويختلط بإرادتنا ويتوسط بين علمنا بالشيء واحداثنا اياه لانه تعالى ليس محل الحوادث ، فلا يبقى مما يصح ان نسميه الإرادة في حقه تعالى الا علمه بالاشياء او احداثه لها ، فطائفة ممن ذكرنا ذهبوا الى الاول ، واخرى الى الثاني ولا يعبأ بمذاهب آخرين .

ثم لا يخفى ان الإرادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشيء نفسا او طبعاً او غيرهما لشيء بحيث ان اجتماع شرائطه ولم يمنعه مانع لوقع هو منه ، وهذا المفهوم عام لا يختص بذوى الشعور فان الجدار الذي تضععت قواعده يريد ان ينقض بطبعه فمغايرة مفهوم الإرادة لمفهوم العلم غير خفى على المطلع بمواضع استعمالها في اى لغة يفرض ، وحقيقة هذا المفهوم ومصادقه فينا هو الشوق الاكيد المستعقب لحركة العضلات ، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقى وبيان لحقيقتها ومصادقها في حقه تعالى ، وابعاء المفيد عن اطلاق المرید عليه الا اتباعاً لوروده في القرآن كما حكينا عنه انما هو لذلك لان مفهوم الإرادة هذا لا ينطبق على مصادقها وحققيتها في حقه تعالى والحاصل ان ما يتحقق به فينا الإرادة وبه يكون مصادقها فينا يتدئ بعلمنا بالفعل وينتهى الى احداثنا له على الترتيب الذي مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس في مباحث الاعراض التسعة ، وحيث ان تلك الامور الواقعة بين العلم والاحداث ممتنعة في حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحد منهما .

ان قلت : ان وجه تفسير حقيقة ارادته تعالى بالعلم هو اتحادها حقيقة والاتحاد لا يختص بهما ، بل كل صفة من صفاته الذاتية متحدة مع الاخرى والكل مع الذات كما

بين في محله. ولا قائل بتخصيص بعض صفاته بذلك دون بعض ، فلتفسر بصفة اخرى ، قلت : ذلك حق ، لكن العلم من حيث هو علم مع قطع النظر عن عينيته وزيادته مناط لتحقيق الإرادة في القادر المختار مع قطع النظر عن عينيتها وزيادتها أيضا دون سائر الصفات ، فلذلك فسروها بالعلم دون غيره.

ان قلت : ان صح تفسير ارادته تعالى بالعلم فما وجه اصرار ائمتنا صلوات الله عليهم على ما في احاديثهم على نفى كونها علما ؛ قلت : لعله لرعاية تنزيهه تعالى عن توهم تخلف مراده تعالى عن ارادته لان العلم قديم وافعاله تعالى حادثة والحادث متخلف عن القديم ، والتخلف هكذا يوهم ممنوعية المرید عن وصول مراده لنقص في نفسه او لامر في خارجها ، وهو لا يليق بجنابه تعالى ، لكن هذا التوهم انما هو بحسب اذهان العامة وهم : فسروها بالاحداث رعاية لافهامهم ، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم يغفلوا عن هذا بل اعتقدوا ان علمه تعالى تعلق بافعاله على نحو يقع كل في مقامه من قطع الزمان ان كان من الزمانيات او ما فوqe ان لم يكن منها ، فلم يتخلف مراده عن ارادته التي هي علمه لان معلومه الذي هو مراده انما علم على هذا النحو ، او لعله لدفع توهم قدم العالم لان المرید لا يكون الا المراد معه ، ولو فسرت بالعلم وهو ازلى توهم قدم المراد ، وهذا أيضا غير متوهم عند الخاصة لما قلنا.

ثم ان لاصحاب النظر في المباحث العقلية كالمولى محسن الكاشاني في علم اليقين والمحقق اللاهيجي في الشوارق وكوهر مراد والحكيم السبزواري في اسرار الحكم والسيد الداماد في قبساته والعلامة المجلسي في البحار وغيرهم في غيرها كلمات وتوجيهات لما صدر عن اهل البيت سلام الله عليهم من ان ارادته تعالى حادثة ومن صفات الفعل ، لا سعة فيما بيدي لذكرها والكلام فيها. هذا كله ما فهمنا من الاقوام في هذا المقام.

ثم اقول باسم الله عز وجل وبه التوفيق والتسديد : ان للارادة مفهوما واحدا في جميع الموارد ينطبق على حقيقتها اينما تحققت في الواجب او الممكن ذا شعور كان

او غيره لان عدم انطباق المفهوم على الحقيقة غير معقول لان المفهوم في كل شيء مأخوذ من حقيقته ، وبيان ذلك : ان الإرادة هي اقبال الشيء نحو ما يمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او النفسية او المنزهة عن الطبع والنفس ليتحصل في العين محدودا بحد كان في وسعه سواء كان له عناية بذلك أم لا .

انظر الى نفسك فان الإرادة فيك كما ذهب إليه الحكماء وهو الحق ومضى بحثه في مباحث الاعراض هي الاجماع على الفعل ، وهو على ما تدرك بوجودك ليس الا اقبال نفسك الى ما تصورته وعلمته أولا من القعود او القيام او المشى او العدو او الشرب او الاكل او غير ذلك ، فانت انت فنفسك تقبل نحو ما في صقع علمك بعد الشوق وتأكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يتحصل الحركة في بعض اعضاءك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضافتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيتحدد بحد من الحدود وتعنون باعتبار كل وضع وآلة بعنوان من العناوين وتسمى باسم فعل من الافعال ، بل ليس تحديد الحركة التي تصدر من صقع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحداثك اياها الا نفس ذلك الاقبال في الحقيقة ، فانه إرادة بما انه صفة للفاعل واحداث بما انه يتعقبه حصول الاثر محدودا متميزا في العين ، وحديث تقدم الإرادة على الفعل بمعنى الانشاء والاحداث ممنوع ، وبمعنى الاثر الحاصل في الخارج مسلم تقدما بالعلية لا بالزمان فاذا تنبه ان الإرادة مخصصة ( بصيغة المفعول ) لا مخصصة والتخصيص انما هو شان العلم السابق لان الخصوصية التي تبعثك وتوجب الشوق في نفسك ما لم تكن معلومة في الفعل المتصور أولا لم تحصل باقى المبادئ الارادية ، فعلمك بفعلك على وجه يترتب عليه غرضك هو الذي يخصص فعلك بان توقعه في الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذي يوجب الشوق في نفسك ويجعلك تقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهابط من علو فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، وتلك الحركة بحددها المخصصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبيعية ، والى النار تقبل نحو الاحراق ، والى الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، والى

القمر يقبل نحو الزيادة والنقصان والطلوع والافول والانارة والكسوف والى الشمس تقبل نحو تنوير الارض وما عليها وتسخينها ،

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو ما يمكن ان يصدر عنه من الاثر ليتحصل ذلك في العين محدودا بحد متميزا عن اصله فذلك المحدود الواقع في الخارج فعله وذلك الاقبال ارادته ، فيقال : اراد ففعل ، وان كان الاثر باعتبار انسلاخه عن حده كان مع اصله غير متميز عنه والا لم يحصل منه ، وتخصص الفعل والاثـر بحده الذي حد به اما بعلمه السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذى علم من اصحاب الملكوت ان لم يكن. فان تخصيص الفعل بحد لائق يناسب حكمة الكون يمتنع من دون العلم.

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذي هو حقيقة الإرادة بالفعل والصنع والانشاء والاحداث والتأثير وما يرادف ذلك صحيح كتسمية ما صدر عنه محدودا بالاثـر والمحدث والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الإرادة في العرف ويراد بها العزم على الفعل في وقته اللائق ، وهى بهذا المعنى غير ما نحن بصدد بيانه.

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف وغيره : ان المخصص لا بد منه في اليجاد وليس ذلك الا الداعى الذي هو علم الفاعل بالفعل بما فيه من الخصوصية حق لانك قد عرفت ان المخصص هو العلم السابق لا غير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف لما يفهم اهل كل عرف من هذه اللفظة ومخالف لمفهوم الإرادة الذي اخذ من حقيقتها ووضع له تلك اللفظة لان حقيقتها ما ذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها.

فالحق ان الإرادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هى اقبال الشيء نحو ما عنده ويمكن ان يصدر عنه ليتحصل في الخارج متميزا عنه محدودا بحد كان في وسعه شعر ذلك الشيء به او لم يشعر مع وجوب شعور ما يخصه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار اضافة تفرع الاثر الخارج في الخارج عليه.

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزه غنى في ارادته عما يحتاج غيره إليه في ارادته وليس على ارادته

سابقة الا علمه الذاتى المخصص لفعله ومشيته التى هى نور

ذاته وتوحيده السارى فى جميع الاشياء الذى يتحدد بالحدود الامكانية ويتميز عن ذاته العلية باعتبار تلك الحدود ، وليست ارادته تعالى فى صقع الوجوب ، بل متأخرة عنه بمرتبة هى المشية التى خلق الاشياء بها وخلقت بنفسها ، ومرتبة اخرى هى علمه الذاتى الذى هو عين ذاته وليس شىء الا كان فيه لا بالكثرة والتميز ، وعلى هذا الذى قلت شواهد كثيرة من احاديث الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ، ويساعده الشهود الفطرى والبرهان العقلى ، ولا يسع هذا التأليف ذكر تفاصيل ذلك ، بل يستدعى رسالة مفردة.

### المسألة الخامسة

( فى انه تعالى مدرك بلا آلة )

قول المصنف : والنقل دل على اتصافه بالادراك . اى السمع والبصر ، بل العقل يدل على ذلك ان ارجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكر الرازى فى الاربعين والقوشجى فى شرحه واللاهيجى فى الشوارق دليلا عقليا عليه ، لكن لا يخلو من ايرادات ، والطالب يراجع.

ثم انه لا كلام ولا خلاف بين المتكلمين بل الحكماء المتأخرون يوافقونهم فى انه تعالى عالم بكل المحسوسات كغيرها وان ادراكه ليس كادراكنا الا المجسمة ، وانما الكلام هاهنا فى وجه استناد السمع والبصر إليه تعالى فى الشرع دون غيرها من الادراكات كاللمس وغيره مع انهما ان كانا صفتين غير العلم كما عليه الاشاعرة او يؤولان الى العلم بالمبصرات والمسموعات كما عليه غيرهم فليطلق عليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفة له او يأول الى العلم باللمس.

فقال المصنف فى شرح رسالة العلم ما حاصله : ان الذين ينزهون الله تعالى عن الادراك الحسى لا يصفونه بالسميع والبصير والشام وغيرها بمعناها الاصلى ، بل يصفونه



بانه تعالى عالم بها واما وصفه بالسميع والبصير دون غيرهما مع تساوى الجميع فلاتهما الطف الحواس واقربها من الادراك العقلى ، ومع ذلك يريدون بهما فى حقه تعالى العلم بالمبصرات والمسموعات لا معناهما الاصلى ، واما القائلون بالتجسم فيريدون فى حقه تعالى معناهما الاصلى اى الاحساس .

وقال اللاهيجى فى كوهى مراد ما حاصله : ان اطلاق السميع والبصير عليه تعالى دون غيرهما لانه يوهى التجسم لان فى مفهوم سائر الاحساسات يعتبر ملاصقة الحاس للمحسوس دون السمع والبصر ، فلا محذور فى اطلاقهما عليه تعالى وإرادة انه عليهم بالمسموعات والمبصرات دون غيرهما ، وقال بهذا الوجه الشارح محمد البهشتى الأسفرايىنى فى شرحه على التجريد ، والحكيم السبزوارى فى اسرار الحكم احتمله مع عدم الجزم به .  
اقول : ويمكن ان يقال أيضا : لان يوصف تعالى بهما دخل فى الانذار دون غيرهما .

**قول المصنف : والعقل على استحالة الآلات .** وكذلك النقل كثيرا ، منه ما رواه الكلينى ؛ فى الكافى باب صفات الذات والصدوق ؛ فى التوحيد باب صفات الذات والافعال عن محمد بن موسى بن المتوكل ؛ عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال فى حديث الزنديق الذى سأل ابا عبد الله ٧ انه قال له : أتقول انه سميع بصير ، فقال ابو عبد الله ٧ : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويصير بنفسه ، وليس قولى : انه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، ولكنى اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسغولا وافهاما لك اذ كنت سائلا ، فاقول : يسمع بكله ، لا ان كله له بعض ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

ثم الدليل العقلى على استحالة الآلات عليه فى ادراكه تعالى لزوم الجسمية والحاجة .

قول الشارح : واختلفوا فى معناه الخ . لا شبهة ولا خلاف فى ان سمعه وبصره تعالى من الصفات الذاتية ، فمن قال بزيادة الصفات الذاتية على الذات كالاشاعرة قال انهما صفتان غير العلم ، ومن قال بعينيتها فلا محيص له من القول باثهما العلم بالمسموعات والمبصرات .

## المسألة السادسة

( فى انه تعالى متكلم صادق )

قول المصنف : وعمومية قدرته الخ . اشارة الى برهان القول المختار له فى مسألة كلام الله تعالى الذى لا شبهة ولا خلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم فى ثبوته ، وانما وقع الخلاف فى قدمه او حدوثه وقيامه بذاته تعالى او بغيره وانه من صفات الذات او من صفات الفعل وانه قسمان اللفظى والنفسى او قسم واحد هو اللفظى ، ولا بأس بذكر الاقوال والكلام فيها ، فاقول .

القول الاول للامامية والمعتزلة ، وهو ان الكلام فى الواجب والممكن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بإرادة المتكلم وقدرته القائمة بغير نفسه وذاته التى تقع على سمع المخاطب ان كان هنا مخاطب ، ولكن الله تبارك وتعالى اذ هو منزه عن الجسمية وعن ان يكون له حلق وفم وشفة وغيرها مما لنا من آلات التكلم فيوجد بقدرته العامة على كل شيء وارادته هذه الحروف باى لغة شاء فى اى شيء من خلقه من ملك او انسان او حيوان او شجر او حجر او غيرها فيسمعه من اراد الله تعالى اسماعه ، ونحن لا نعقل ولا نتصور القسم الاخر من الكلام الذى سماه الخصم كلا ما نفسانيا اذ لا نعقل فى انفسنا من المعانى غير العلم والإرادة والترجى والتمنى والاستفهام وغيرها نسميه الكلام النفسى ، فان الخصم لو قنع بتسمية الجامع بين هذه المعانى وهو المعنى الواقع فى النفس بالكلام النفسى فلا تحاشى منا ولا مضايقة اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ويكون

النزاع لفظياً ، الا ان الخصم لا يكتفى بذلك ولا يقنع ، بل هو مصر على ان في النفس معنى آخر غير هذه المعاني هو الكلام حقيقة ، ويأتى إن شاء الله عن قريب بياهم وكلامهم .

ثم الدليل على هذا المذهب امور :

الاول ان عمومية قدرته مع ان الكلام النفسى غير معقول وان الكل مجمعون على انه تعالى متكلم دليل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى .

الثانى ان لكلام الله تعالى خواص ذكرت في الكتاب تمتنع على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وتصح على المعنى الذي قلناه ، وتلك الخواص كونه مسموعا لقوله تعالى : ( وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ ) ، وكونه مثلوا لقوله تعالى : ( لِيَسْمَعُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا ) وكونه ذكرا لقوله تعالى : ( وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ) ، وكونه عربيا لقوله تعالى : ( أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ) ، وكونه منزلا لقوله تعالى : ( قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ ) ، وكونه محدثا لقوله تعالى : ( مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ ) ، وكونه في لوح محفوظ لقوله تعالى : ( بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ) ، وغير ذلك .

الثالث ان ما ادعوه على الله تعالى من الكلام النفسى لم يذكره ولا اثرا منه في كتاب من كتبه ولا على لسان نبي من انبيائه ولا وصى من اوصياء رسله ، ولم يكن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا في تأليف من التأليف ولا في كتاب من كتب اصحاب الادب واللغة ولا في شعر احد من الشعراء حتى وصل الامر الى الشيخ الاشعري او شيخ آخر لهم مسمى بابي محمد عبد الله المتكلم البغدادى في القرن الثالث كما قيل ونقل في حاشية احقاق الحق ، فهو كشف عن مكنون حقيقته واطهر اسمه وتكلم برسمه وابان مفهومه مع ان العقلاء باجمعهم في زمانه الى اليوم صرحوا باننا لا نعقل هذا المعنى ولا نتصوره الا المقلدين له على رسم العصبية وعادة التقليد ، وان هم الا يخربون فقتل الخراصون .

ان قلت : وقع هذا المعنى في قول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسما ولا تاريخا ، ولعله احد من الاشاعرة ،

وان كان عربيا قحا لم يكن شعره دليلا على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجوز مبالغة باسم الدال على المدلول لان المقصود الاصلى من اتيان الكلام الدلالة على ما في الضمير.  
الرابع الاخبار الدالة على ذلك.

منها ما رواه العلامة المجلسي ; في باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن أمالي الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير ، قال سمعت أبا عبد الله <sup>٧</sup> يقول : لم يزل الله جل اسمه عالما بذاته ولا معلوم ولم يزل قادرا بذاته ولا مقدور ، قلت : جعلت فداك فلم يزل متكلمًا؟ ، قال : الكلام محدث ، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ، ثم احدث الكلام ، ورواه الكليني ; في باب صفات الذات من الكافي ، والصدوق ; في باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف في المتن.

ومنها ما رواه أيضا في ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سأل ابو قرّة المحدث الرضا <sup>٧</sup> . فقال : اخبرني جعلني الله فداك عن كلام الله لموسى ، فقال : الله اعلم باى لسان كلمه بالسريانية أم بالعبرانية ، فاخذ ابو قرّة بلسانه فقال : انما اسألك عن هذا اللسان ، فقال ابو الحسن <sup>٧</sup> : سبحان الله مما تقول ومعاذ الله ان يشبه خلقه او يتكلم بمثل ما هم متكلمون ، ولكنه تبارك وتعالى ليس كمثل شئ ولا كمثل قائل فاعل ، قال : كيف ذلك ، قال كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق ، ولا يلفظ بشق فم ولسان ولكن يقول له كن فكان بمشيئته ، ما خاطب به موسى من الامر والنهي من غير تردد في نفس ، الخبر . وغير ذلك من الاخبار .

ان قلت : في بعض اخبارنا ان القرآن ( وهو كلام الله تعالى ) ليس بخالق ولا مخلوق وهذا بظاهره ينطبق على ما ذهب إليه الاشاعرة من ان كلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخالقة لان الخالق هو الله تعالى وليست بمخلوقة لان صفات الله تعالى ليست بمخلوقة له ، كخبر رواه الصدوق رحمه الله تعالى في التوحيد باب ان القرآن ما هو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا علي بن موسى <sup>٨</sup> يا ابن رسول الله

اخبرني عن القرآن أخالق أم مخلوق ، فقال : ليس بخالق ولا مخلوق ، ولكنه كلام الله عز وجل .  
قلت : جوابه ما اورده الصدوق هناك بقوله : قد جاء في الكتاب ان القرآن كلام الله ووحى الله وقول الله  
وكتاب الله ، ولم يجيء فيه انه مخلوق ، وانما منعنا من اطلاق المخلوق عليه لان المخلوق في اللغة قد يكون  
مكذوبا ، ويقال : كلام مخلوق اى مكذوب ، قال الله تبارك وتعالى : ( **إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ  
إِفْكَاً** ) اى كذبا ، وقال عز وجل حكاية عن منكرى التوحيد : ( **مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا  
اخْتِلَافٌ** ) اى افتعال وكذب ، فمن زعم ان القرآن مخلوق بمعنى انه مكذوب فقد كفر ، ومن قال : انه غير مخلوق  
بمعنى انه غير مكذوب فقد صدق وقال الحق والصواب ، ومن زعم انه غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل  
وغير محفوظ فقد اخطأ وقال غير الحق والصواب ، وقد اجمع اهل الاسلام على ان القرآن كلام الله عز وجل على  
الحقيقة دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكرا من القول وزورا ووجدنا القرآن مفصلا وموصلا وبعضه  
غير بعض وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتأخر عن المنسوخ فلو لم يكن ما هذه صفته حادثا بطلت الدلالة  
على حدوث المحدثات وتعذر اثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها وشيء آخر وهو ان العقول قد شهدت  
والامة قد اجتمعت على ان الله عز وجل صادق في اخباره وقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن ،  
وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله : ( **أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى** ) ، وعن نوح انه نادى ابنه وهو في معزل ( **يَا بُنَيَّ  
ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ** ) ، فان كان هذا القول وهذا الخبر قديما فهو قبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه  
، وهذا هو الكذب ، وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان بعد ان لم يكن وامر آخر  
وهو ان الله عز وجل قال : ( **وَلَيْنَ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ** ) ، وقال ( **مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ  
بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ) ، وما له مثل او جاز ان يعدم بعد وجوده فهو حادث لا محالة ، وتصديق ذلك ما اخرجته  
شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد ; في

جامعه وحدثنا به عن محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف قال حدثني عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير ، قال : كتبت على يدى عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله ٧ : جعلت فداك اختلف الناس فى اشياء قد كتبت بها أليك فان رايت جعلنى الله فداك ان تشرح لى جميع ما كتبت به أليك اختلف الناس بالعراق فى المعرفة والجحود فاخبرنى جعلت فداك أهما مخلوقان ، واختلفوا فى القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق ، وعن الاستطاعة اقبل الفعل أم مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ورووا فيه ، وعن الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة وبالتخطيط ، فان رأيت جعلنى الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات أهى مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان ما هو فكتب ٧ على يدى عبد الملك بن اعين سألت عن المعرفة ما هى فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل فى القلب مخلوقة والجحود من صنع الله فى القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ، ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب ، فبشهوتم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، وبشهوتم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضالالا ، وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسألت رحمك الله عن القرآن واختلف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلى مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ، كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول كان عز وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل وعز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله على محمد ٩ وسألت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عز وجل خلق العبد وجعل له الآلة والصحة وهى القوة التى يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ، ولا متحرك الا وهو يريد الفعل وهى صفة مضافة الى الشهوة التى هى خلق الله عز وجل مركبة فى الانسان ، فاذا تحركت الشهوة فى الانسان اشتهى الشيء فأراد ، فمن ثم قيل للانسان مريد ، فاذا اراد الفعل وفعل كان مع الاستطاعة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان

الانسان ساكنا غير مريد للفعل وكان معه الآلة وهى القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان وفعله كان سكونه لعله سكون الشهوة فقيل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان وتحركت شهوته التى ركبت فيه اشتهى الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التى بها يفعل الفعل ، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه ، فقيل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع ، او لا ترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان ، وسالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك ، فتعالى الله الذي ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير ، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل ، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل ، فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه ، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ، فلا تعد القرآن فتضل بعد البيان وسالت رحمك الله عن الايمان ، فالايمان هو اقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فالايمان بعضه من بعض ، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولا يكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان ، فاذا اتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصى او صغيرة من صغائر المعاصى التى نهى الله عز وجل عنها كان خارجا من الايمان ساقطا عنه اسم الايمان وثابتا عليه اسم الاسلام ، فان تاب واستغفر عاد الى الايمان ولم يخرج به الى الكفر والجحود والاستحلال ، فاذا قال للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا من الايمان والاسلام الى الكفر وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فاحدث فى الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار الى النار ، ثم قال الصدوق : كان المراد من هذا الحديث ما كان فيه من ذكر القرآن ومعنى ما فيه انه غيره مخلوق اى غير مكذوب ، ولا يعنى به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازل مع الله تعالى ذكره.

**القول الثانى للاشاعرة ، وهو ان كلامه تعالى صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته ، وهى امر واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا تغير كسائر صفاته الذاتية ، وهو مع كونه واحدا**

امر ونهى وخبر واستخبار ، سمي بالكلام النفسى ، يدل عليه هذا الكلام اللفظى ، وهو الكلام حقيقة ، واطلاق الكلام عليه وعلى اللفظى اما بالاشترك او بالحقيقة والمجاز.

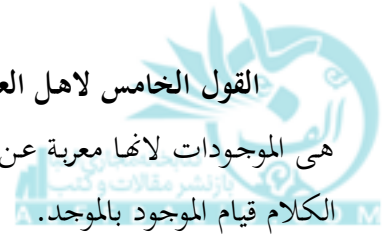
قال الشارح العلامة : فى نهج الحق : والاشاعة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم ، واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولاً عليه معلوم البطلان ، ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته.

اقول : اقرب ما قاله اتباع الاشعري الى التصور فى هذا المقام ما ذكر القوشجى فى مبحث الكيفيات المسموعة بقوله : اقول المعنى النفسى الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا ، انتهى ، ومراده بالإطلاق شمول مدلول الخبر لما كان له واقع أم لا وما كان معه تصديق أم لا ، وانت ترى ان هذا أيضا تخرص كسائر ما قالوا حول هذا المدعى لان حصول مدلول الخبر فى الذهن ليس الا تصورات اطرافه وهو العلم التصورى وقد مر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث المسموعات من الاعراض ، ومن اراد تفاصيل كلماتهم فليراجع شرح المواقف وشرح القوشجى فان الصواب ترك ذكر تلك الخرافات.

**القول الثالث للحنابلة ، وهو على ما نقل اصحاب التأليف ان كلامه تعالى مركب من حروف واصوات** يقومان بذاته وهو قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنى عن الابطال لان كل عاقل يعلم ان كل مركب حادث.

**القول الرابع للكرامية : وهو ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى ويرده ما يأتى فى المسألة السادسة عشرة من امتناع قيام الحوادث به تعالى.**





القول الخامس لاهل العرفان واصحاب الحكمة المتعالية ، والكلام عندهم إنشاء الكلمات والكلمات هي الموجودات لانها معرفة عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معرفة عن ضمير لفظها والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد.

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام والمتكلم بمعناها العرفي ، وهذا انما هو بحسب الوضع والمواضع فيكون الكلام على حد محدود لا يتعدى حقيقته عنه ، وذلك منحصر في الصوت المتقاطع المكيف بكيفيات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لانها باعتبار مواضع بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلام دالا على معنى ، ولو جعلوا مكانه شيئا آخر كالاشارة والاوضاع المتفننة بين الاعضاء والاجسام او غير ذلك لادى مؤداه الا انهم اختاروا اللفظ لانه ايسر واسهل من غيره لكونه لا يحتاج الى مئونة زائدة في ادائه لضرورة التنفس ، والدلالة العرضية تزول بزوال ما هو بالعرض الذي هو المواضع العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء على بعض بما هي اشياء فانها دلالة ذاتية بوضع إلهي ولا تزول ، وهؤلاء حيث يكون نظرهم ممدودا الى الحقائق لا الى الاوضاع والاعتبارات والمواضع قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجود دال على وجود فان وجود اللفظ كوجود الكتابة دال على الوجود في الذهن وهو على الخارج وهو بعضه دال على بعض والكل على الصانع ، فاجزاء العالم برمته كلمات الله الدالات على منشئها المتكلم بكلامه الذي هو انشائه اياها.

ثم ان هذا المذهب مأخوذ من كتاب الله تعالى وكلمات الوحي ، قال الله تعالى : ( **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ) ، اي انما شأنه وانشائه اذا اراد شيئا قوله وكلامه لذلك الشيء : كن فيكون ذلك الشيء ، فهو مقوله وكلمته الصادرة عنه ، فانشاؤه قوله وقوله كلامه وما يصدر عنه بكلامه الذي هو انشاؤه كلمته ، وقال تعالى : ( **يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ** ) ، وقال تعالى : ( **مَا نَفَعَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ** ) ، وقال ٧ في النهج في الخطبة المائة والحادية والثمانين : يقول لما اراد كونه : كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ، وفي تفسير القمي في قوله تعالى : ( **وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ** ) ، قال : الكلمات الائمة : وفي تفسير العياشي

عن جابر قال : سألت أبا جعفر ٧ عن تفسير هذه الآية الى ان قال : كلماته في الباطن على ٧ هو كلمة الله في الباطن ، ثم ان لهم فروعا على هذا القول من الفرق بالاعتبار بين المتكلم والكاتب والكلام والكتاب ، والفرق بين القرآن والفرقان ، ومن مراتب الكلام ، ومن ان ذاته تعالى كلام باعتبار دلالتها على ذاته ، وغير ذلك ، من اراد فعله بالمنظومتين واسرار الحكم للسبزواري والاصفهاني والعرشية والمشاعر للشيرازي ٤ والفصوص لابن العربي وغيرها لغيرهم ، وهذا المعنى للكلام كالارادة بالمعنى المختار مع الفرق بان إنشاء الاشياء بما هي هي ارادة وبما هي دالة كلام.

**القول السادس لبعض الحكماء كالفارابي ، قال في فصوص الحكم : للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات** بحسب القياس الى الناس ، فاما ذواتها الحقيقية فامرية ، وانما يلاقيها من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية ، فاذا تخاطبنا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ، والوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله ، انتهى ، قوله : والوحي لوح الخ ، اى الوحي ومضة وشروق مما في باطن الملك من الحقائق العلمية التي اراد ايصالها الى الروح الانساني الكامل كروح النبي بلا واسطة من الآلات الجسمانية بل باتصال الملك اتصالا معنويا وذلك الشروق هو الكلام الحقيقي ، وقوله : فان الكلام انما يراد به الخ ، اى فان الكلام بحسب الحقيقة عندنا انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب بكسر الطاء من الصور العلمية التي اراد اعلامها وحصولها في باطن المخاطب بفتح الطاء ليصير مثله في حصول تلك الصور ، والحاصل ان الكلام عنده يدور حول الاعلام بان يكون عند موجود صور علمية يريد حصولها عند آخر فيفعل ما به تحصل عنده من نقش او صوت كما فينا او غيرهما كما في الروحانيين فهو متكلم وما يفعله كلام له.

ثم اقول : ان شيئاً من هذه الاقوال الستة ليس على الحق الصافي من تفسير الكلام لان الثاني والثالث والرابع ظاهرة الفساد والاول لا يشمل ما كان بغير ايجاد الصوت ككلام الله الملقى في روع نبي او ولي او ملك وكلام الملك او الشيطان الملقى في صدر الانسان ولا يشمل ما في الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لا يحصل بإرادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام في العرف العام ولا في الشرع ولا في عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ما ورد في الكتاب والسنة ولا ما وقع في المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشئ للاشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححا لكون الدال كلاما واما قول امير المؤمنين <sup>ع</sup> فلا يدل على ذلك اذ ليس معناه ان كل فعل صدر منه فهو كلام له كما هو مدعاهم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، واطلاق الكلمة على الائمة والأنبياء : لخصوصية سنذكرها ليست في سائر الموجودات واما قوله تعالى : ( **إِنَّمَا أَمْرُهُ** ) الخ فهو تمثيل لسرعة انقياد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شيء اراده عنها لا ان هنا قولاً ولا انه تعالى بصدد ان انشاءه قول وكلام حقيقة ، واما قوله تعالى : ( **مَا نَفَعَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ** ) فليس في الآية اشعار بان الموجودات كلماته ، بل تدل على ان لا نفاذ لكلماته.

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمى من الشيء ، والكلام ذلك المكنون العلمى باعتبار ظهوره سواء كان بالآلات والمحل المادى كالذى يقع في الهواء او الشجر او غيرها او لم يكن بذلك ، فيشمل ما يظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عبادته وخلقته على اى وجه كان وما يظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمى له سمي التكلم بهذا الاعتبار خطاباً وتكليماً ، وان ثبت في لوح او ورق او نفس او جبهة اسرافيل او غيرها من المجرادات والماديات سمي ثبوته بالكتابة والذي ثبت فيه بالكتاب ، واطلاق كتاب الله تعالى على امير المؤمنين <sup>ع</sup> بهذا الاعتبار اذ ثبت فيه ما عند الله تعالى من المكنونات العلمية

وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر به لعباده ما عند الله تعالى منها لانه مبين لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة في اى صقع من الاصقاع وقع في النقوش والاشكال الكتبية او في صدور الحفاظ او في اصوات القراء او في نفوس اهل السماوات او في بواطن الرسل والأنبياء او في غير ذلك والاجماع قائم عليه كما مر في ضمن كلام الصدوق ؛ ، فلا وجه للذهاب الى ان ما بين الالفتين كلام الله تعالى على المجاز او ما في اصوات القراء كذلك ، ولا يخفى انه كلما تحقق الكلام لشيء تحقق التكلم له ، لا العكس لان الحاكي لكلام الغير القارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذا لم يقصد الحكاية فالكلام له أيضا ، وان التكلم والكلام يسندان الى ما يظهر منه سواء كان بقدرته او بقدره الغير فيه ، فقول الحجر لداود ٧ يا داود خذني فاقتل بي جالوت تكلم منه وكلام له وان لم يكن بقدرته.

**قول الشارح : وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة الخ . بل اتفقوا على وقوعه أيضا مع اختلاف بين الاشاعرة انفسهم في ان اطلاق الكلام عليه بالمجاز او بالاشتراك .**

**قول المصنف : وانتفاء القبح عنه تعالى الخ . هنا ثلاثة مطالب :**

**الاول انه تعالى صادق ، والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع والعقل .**

**الثاني هل يجوز الكذب على الله تعالى ، فالعدلية على انه لا يجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى ، واما الاشاعرة فعلى مبناهم من نفى الحسن والقبح على ما يأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى في المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لا يمتنع الكذب عنه تعالى لعدم امتناع القبيح عليه تعالى مطلقا على مبناهم ، لكنهم استثنوا الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجى وغيره وجهين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .**

**الثالث هل الصدق من صفات ذاته او فعله ، فالاشاعرة على الاول لانه صفة الكلام الذي هو من صفات الذات عندهم ، وغيرهم على الثاني لان الكلام من صفات فعله ، لكن قد ورد في روايات عن اهل البيت : التصريح بانه من صفات الذات .**

منها ما رواه الصدوق ; فى التوحيد فى باب صفات الذات عن جابر عن ابى جعفر ٧ ، قال : ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نورا لا ظلام فيه وصادقا لا كذب فيه وعالما لا جهل فيه وحيا لا موت فيه ، وكذلك اليوم وكذلك لا يزال ابدا ، ورواه المجلسى ; فى توحيد البحار عن محاسن البرقى بعينه .

اقول : المراد بالصادق فى هذا الخبر هو الحق لا ما يكون صفة للقول والكلام ، والحق يأتى صفة للذات وللقول ، والشاهد على ذلك ما رواه الصدوق فى ذلك الباب أيضا عن هشام بن سالم ، قال : دخلت على ابى عبد الله ٧ ، فقال لى : أنتعت الله ، فقلت : نعم قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف نعتته ، فقال : هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، او المراد به معنى سلبى وهو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للواقع ، والاول اظهر .  
قول الشارح : حكيم على ما يأتى . فى المسألة الحادية والعشرين .

### المسألة السابعة

( فى انه تعالى باق )

قول المصنف : على سرمديته . اعلم ان السرمد والدائم والباقي والقديم والازل والابدى معان متلازمة بل الفاظ مترادفة فى عرف اهل الكلام ، وقد وصف الله تعالى بها فى الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع العدم ، وهذا المعنى من اللوازم البينة لوجوب الوجود الذاتى ، فكبرى القياس الذى ذكر الشارح ; بينة لا تحتاج الى البيان ، فقلوه : والا لكان ممكنا تنبيه عليه لا استدلال .

قول المصنف : ونفى الزائد . ان قلت : ان المصنف ذكر فى المسألة التاسعة

عشرة نفى المعاني الزائدة مطلقا ، فما وجه ذكر كون البقاء غير زائد على الذات هنا قلت : لان كون البقاء زائدا على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض شيوخهم كامام الحرمين الجويني والقاضي ابي بكر الباقلاني خالف الشيخ ابا الحسن الاشعري في ذلك وذهب الى نفى الزائد مع ان الشهرستاني ذكر في الملل والنحل ان للشيخ نفسه اختلاف راي في البقاء ولان الفريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح القوشجي وشرح المواقف .

**قول الشارح : يدل على سوء فهم المورد . هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فانه واجب في وقت وجود علته وممتنع في وقت عدم علته .**  
**قول الشارح : مجردة الخ . مجردة حال وتكون خبر لان .**

### المسألة الثامنة

( في انه تعالى واحد )

اعلم ان الوحدة في مقابل التكثر : وهو اما بحسب نفس الشيء وهو التركيب ، واما بحسب الغير مع امتناع الجامعة وهو الضدية ، أو لا معه مع الاتحاد في الماهية وهو المثلية ، أولا مع الاتحاد وهو الشركة ، فهذه اربع مسائل ذكرها المصنف متعاقبة ، هذا ان قلنا ان الشريكين يعتبر فيهما اختلاف الماهية ، والا فالشريك اعم من المثل ونفيه يستلزم نفيه ، لكن مسألة ان الواجب مخالف لغيره في الماهية والحقيقة مسألة برأسها عنونها ، والمصنف جرى مجراهم .

**قول المصنف : والشريك - الشريك من الشركة ، وهي اجتماع الاثنيين او اكثر على فعل او في حق او مال او غير ذلك ، والمراد هنا بنفى الشريك نفى تعدد الواجب من حيث هو هو وان استلزم ذلك نفى تعدد الصانع ، فتشمل المسألة توحيد**

الذات وتوحيد الفعل ، واما توحيد الصفات بمعنى ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فيأتي في المسألة التاسعة عشرة  
قول الشارح : ان أكثر العقلاء الخ . قد ذكرنا جملة القول في الطوائف القائلة بتعدد القديم والواجب في  
المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والتفصيل في كتب المذاهب.

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ . اعلم ان الادلة التي اقيمت على نفى تعدد الواجب من حيث هو  
هو تدل على نفى تعدد الصانع أيضا لانه ان لم يكن في الوجود الا واجب واحد فهو الصانع لكل لاستناد ما  
سواه إليه ، واما التي اقيمت على نفى تعدد الصانع من حيث هو هو لا تدل على نفى تعدد الواجب لان العقل  
اذا قطع بان الصانع واحد لم يمتنع ان يتصور ان في الوجود واجبا ليس بصانع شيئا ، فالطائفة الاولى تغنى عن  
الطائفة الثانية لا بالعكس ، ولكن نذكر الطائفتين لزيادة البصيرة فالدليل على وحدة الواجب امور :

الاول ما ذكره الشارح العلامة ؛ ، وتوضيحه ان الواجب لو كان متعددا لكان كل منهما مركبا ، والتالي  
باطل لان المركب لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره بما هي اجزاء ممكن فلزم ان يكون ما فرضناه واجبا ممكنا ،  
وهذا خلف باطل واما بيان الملازمة فان الواجبين متشاركين في وجوب الوجود قطعا وكل متشاركين في شيء لا بد  
ان يكونا متمايزين بشيء آخر والا ارتفع الاثنية والشركة ويكونان واحدا لا اثنين ، وهذا الفرض مع استحالته  
يستلزم المطلوب لانتفاء الاثنية والشركة فالواجبان لا بد ان يكونا متمايزين بشيء آخر غير عنوان الوجوب  
المشترك وهو اما تمام الذات من كل منهما فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منهما مركبا من العارض  
المتحد والمعروض المميز مع ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ، واما جزء ذات كل منها وهذا الجزء في  
كل منهما فصل فيكون وجوب الوجود جنسا فيكون كل منهما مركبا من الجنس والفصل ، واما عارض خارج  
عن ذاتهما فيكون وجوب الوجود نوعا فيكون كل منهما مركبا من العارض المميز والمعروض المتحد

مع ان ما به الامتياز الذي به التشخص خارج عن ذات كل منهما وكل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الى الخارج وكل محتاج ممكن ، ولا رابعة لهذه الصور ، فتعدد الواجب يستلزم تركيبه وهو باطل وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، فالواجب الوجود بالذات واحد وهو المطلوب .

واعترض على هذا البرهان بان القسمة ليست حاصرة بل لها صورة رابعة لان الصورة الاولى تنقسم الى صورتين لان العارض على قسمين : المحمول بالضميمة كقولنا : الجسم ابيض فان صحة حملة عليه يتوقف على ضميمة البياض إليه فصدق الابيض على الجسم يستلزم تركيبه مع البياض ، والمحمول من صميم ذات الموضوع كقولنا : الانسان ممكن فان صحة حملة عليه لا يتوقف على ضميمة امر من خارج ذات الانسان إليه بل الانسان من حيث هو انسان ينتزع من صميم ذاته معنى الامكان فيحمل عليه ، فصدق الممكن على الانسان لا يستلزم تركيبه مع الامكان ، فلم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً بالمعنى الثاني فحيث لا يستلزم التركيب وهذه هي الشبهة المعروفة المنسوبة الى ابن كمونة الذي سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامكان صحيح فان مفهوم الوجوب منتزع من صميم ذات الواجب كما ان الامكان منتزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممكنات ، لكن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامكان أم لا ، والجواب مثبت ، فاذا كان الانسانان مشتركين في انتزاع مفهوم الامكان الذي هو مفهوم واحد ومعنى فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما في امر واحد حتى ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد أم لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد كيف ينتزع من امرين متباينين بالكلية ، وهذا بين بل فطري ، ولان



العقل لا يمكنه ان ينتزع عن شيء مفهوما ما لم يجد فيه امرا يكون منشأ لانتزاعه ، فالاثنان اللذان ينتزع من صميم ذاتهما مفهوم واحد لا بدّ من ان يكونا متحدين في تمام الماهية كالانسانين ، او في بعض الماهية كالانسان والحمار او في امر عرضي كالاجناس العالية ، فعلى الاول يكون كل منهما مركبا من النوع والاعراض الخارجية لان العرض المنتزع من الذات لا يكون مشخصا لكونه معنى واحدا كالذات ، وعلى الثاني مركبا من الجنس والفصل ، وعلى الثالث مركبا من العارض والمعروض ، فانتزاع الوجوب من الواجبين المفروض تباينهما بتمام الذات لا يمكن الا ان يكون فيهما امر واحد مشترك ينتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد على القول بكون الواجب ماهية مجهولة الكنه كما عليه بعض المتكلمين لان الماهية من حيث هي ماهية لا ينتزع منها الوجود ولا الوجوب لكن الشبهة على هذا الفرض من اول الامر مختلفة لان الماهية كيف يمكن ان تكون واجبة الوجود غير محتاجة في الوجود الى غيرها ثم ينتزع منها مفهوم الوجوب كما هو المفروض في بيان الشبهة ، فلا ملجأ لصاحب الشبهة ولا للقائل بان الواجب ماهية الا ان يعتنقا ويعترفوا بما اكلا من فضلات ابليس لعنه الله ، والحاصل انا نسأل صاحب الشبهة انك ما تقول في هوية الواجب بعد ان سلم انه غير مركب من الماهية والوجود اهي ماهية أم حقيقة الوجود ، فان كانت الاولى فلا يعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لان الوجوب من دون الوجود غير معقول ، وان كانت الثانية فالجواب ما قلنا ، وكذا لا يفيد هذا الجواب على القول بالاشتراك اللفظي في الوجود او القول بالمعنوي مع كون الوجودات حقائق متباينة لان القولين مشتركان في تباين الوجودات وحينئذ فالواجبان نوعان متباينان من الوجود وينتزع منهما الوجوب ولا يلزم تركيب ولكن يرد على القولين ما يرد على الشبهة.

ويمكن ان يتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحيث يتضمن دفع الشبهة بان كل واجبين كائنين ما كانا يكون كل واحد منهما مركبا مما به الامتياز وما به الاشتراك اما ما به الامتياز فلقضية الاثنية واما ما به الاشتراك ففي الشيئية التي لا بد لانتزاعها من

منشأ في ذاتيهما جامع بينهما.

ان قلت : ان اشتراك الواجبين في الوجود والشيئية ان استلزم تركيب كل منهما فالواجب مشترك مع الممكن فيه أيضا فيلزم تركيب كل من الواجب والممكن لقضية الامتياز بغير ما اشتركا فيه مع ان الواجب ممتنع فيه التركيب ، قلت : ان الامتياز بينهما لا يستلزم تركيب الواجب لان امتياز الممكن عن الواجب بالماهية المستلزمة لتحده فلا يلزم تركيب الواجب لانه منزه عن هذه الماهية بخلاف الواجبين فان الامتياز بينهما ان كان بالماهية او بشيء آخر في احدهما لزم تركيبه فلا يكون واجبا وان كان الاخر منزها عن ذلك.

**البرهان الثاني** ان الواجب الوجود موجود لما مر في الفصل الاول وكل موجود متعين لا محالة ، ثم ان تعينه اما لذاته بمعنى ان ذاته تقتضي هذا التعين واما لغيره بمعنى ان تعينه هذا معلول له ، فالاول يقتضي امتناع ان يكون له ثان وهو المطلوب لان تعين الشيء يختص به ويمتنع الاشتراك فيه لان فردية كل فرد ووحدته الملازمة لوجوده في الخارج انما هي بتعينه ، فلو كان تعينه مقتضى طبيعته وحقيقته امتنع ان يوجد فرد آخر من تلك الطبيعة في الخارج لانه لو وجد وجد ذلك التعين فيه بحكم الاقتضاء فيقع الاشتراك في التعين وهو محال ، والثاني يقتضي ان يكون الواجب الوجود معلولا لغيره للملازمة بين الوجود والتعين وهذا خروج الواجب عن كونه واجبا ، وهو خلف.

**الثالث** ان الواجب الوجود تعالى صرف الوجود وكل ما هو صرف الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فالواجب الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فهو واحد ، اما الصغرى فلان الواجب لو كان ماهية عرضها الوجود لاحتاج في ذاته الى سبب العروض والاحتاج ممكن ، واما الكبرى فلان عروض الكثرة اما بغيره واما بذاته وكلاهما محال ، اما الاول فلاستلزامه كون الواجب معلولا فيما يجعله كثيرا وكل ما هو محتاج في شيء الى غيره ليس بواجب ، واما الثاني فلان صرف الشيء وجودا كان او ماهية بل العدم كذلك لا يمكن ان يتكثر بذاته من دون انضياف شيء إليه لان معنى التكثر وجود الافراد له والافراد لا توجد الا بامتياز بعضها عن بعض

والامتياز لا يتحقق الا بانضمام الامور المتخالفة إليه ، ولان التكثر لو كان بذاته امتنع تحقق الشيء لانك كل ما فرضت منه في الخارج امتنع ان يوجد الا بوصف الكثرة فتحقق الواحد منه ممتنع فتحقق الكثير أيضا ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد ويبان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود وصرف الوجود اما ان يقتضي الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضي الكثرة فيلزم امتناع تحققه في الخارج بالبيان المذكور ، واما لا يقتضي الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه معللا بالغير في وحدته وكثرته والمعلل ممكن.

**الرابع** ان الواجبين يشتركان في الحقيقة لان الوجود لو كان عرضيا في الشيء لكان ممكنا ، ولا شبهة انهما لقضاء الاثنية لا بد لهما مما يمتاز كل منهما عن الآخر ، ولا يمكن الامتياز بنفس ما اشتركا فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بلازم الحقيقة للاشتراك كالحقيقة ، فلا بد ان يكون بامر خارج عارض ، فيكون كل منهما معللا فيه

**الخامس** ان الواجبين لا بد ان يكون كل منهما واجدا لما يفقده الآخر لقضية الامتياز ، فما يجده احدهما دون الآخر ان كان كما لا من سنخ الوجود فالآخر الفاقد له ناقص وان كان نقصا من سنخ العدم فهو نفسه ناقص ، والناقص ليس بواجب.

**السادس** ان كل كثير مسبوق بالواحد ولا شيء من الواجب بالذات مسبوق بالواحد لان المسبوق بالواحد ممكن فلا شيء من الكثير بالواجب بالذات ، وينعكس الى انه لا شيء من الواجب بالذات بكثير.

**السابع** انه لو كان في الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة أم لا ، والثاني باطل اذ لا يعقل الاثنية من دون مميز ، والاول اما ان يكون المميز من ذاته فلا اثنية أيضا لعدم الامتياز لان الذاتى مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، واما ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لان ما يكون تميزه وتعيينه من الخارج فهو معلل.



الثامن انك اذا علمت ان الواجب تعالى هويته حقيقة الوجود فكلمنا لاحظت له ثانيا تجده عين الاول لانك في لحاظك الثاني لا تلاحظ الا نفس الوجود وهذا الملحوظ هو الذي لاحظته أولا ، فالعقل اينما طار بجناحه لا يرى الا واحدا من الموجود الحق الذي هويته نفس حقيقة الوجود.

التاسع لو كان في الوجود واجبان لكان كل منهما محدودا ووجوده بالآخر وكل ما كان محدودا وجوده فهو ممكن.

العاشر لو كان الواجب بالذات كثيرا فعدد الكثرة اما يكون متناهيا أم لا ، والثاني باطل لان المعدود كلما تحقق في الخارج تحقق متناهيا وان بلغ ما بلغ ، والثاني يحتاج الى المرجح اذ لو فرض اثنان مثلا فيسأل انه لم لا يكون خمسة ولو فرض خمسة مثلا فيسأل انه لم لا يكون أربعة ، وهكذا ، والمرجح يمتنع ان يكون نفس الكثير ولا واحدا منه لانه من الكثير ، فهو امر خارج عن المجموع ، فهو العلة والكثير معلول لانه جعله على تلك المرتبة من الكثرة ، والمعلول ليس بواجب ، تلك عشرة كاملة.

واما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لا من شيء ولا بشيء بحيث لا يكون صنعه موقوفا الاعلى نفس ذاته ، والا فكثير من الممكنات صانع لاشياء من اشياء بامداد الحق تعالى اما بان يعدّ المادة فقط لافاضة الصورة من الغير كالصانع من الآدميين فانه يركب المادة ويهيئه فيفاض الصورة عليها بعد كمال الاستعداد ، او يفيض الصورة على المادة بامداد الحق تعالى واذنه كالعقل الفعال المفيض للصور المادية على الكائنات على ما عليه الحكماء ، او يعدّ المادة ويفيض الصورة عليها بامداده تعالى واذنه كعيسى على ما هو ظاهر الآية : اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، او يفيض الصورة المجردة بلا مادة بامداده تعالى واذنه كافاضة العقل الاول العقل الثاني مثلا على مذهب الحكماء ، وعلى كل فاطلاق الصانع عليه تعالى وعلى غيره وان كان بمفهوم واحد ، لكنه ليس على حد سواء ، وهذا امر لا ينكره احد من القائلين بالتوحيد الا الاشاعرة الذين يقولون ان كل

ما يقع في الوجود فهو صنع الله تعالى من دون وساطة شيء ولا عليّة شيء لشيء ، بل ترتب امور على امور بمحض جرى عادته تعالى على ما هو مذكور في كتبهم ، وهذا القول منكر عندنا ، وان كان اطلاق الصانع على غيره بالحد الذي يطلق عليه تعالى منكرا أيضا.

قال الامام امير المؤمنين ٧ في خطبة ذكرها الصدوق ؛ في التوحيد في الباب الثاني والكليني ؛ في الكافي باب جوامع التوحيد : الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره ظروف الازمان ولا يتكأده صنع شيء كان ، انما قال لما شاء كن فكان ، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب ، وكل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق ، وقال الامام الرضا ٧ في حديث الفتح بن يزيد الجرجاني الذي ذكر الكليني ؛ في باب معاني الاسماء من الكافي والصدوق ؛ في الباب الثاني من التوحيد : وان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء ، وكذا في اخبار اخرى.

والحاصل ان الذي خلق العالم برمته اى جملة الممكنات ما به علمنا وما ليس به علمنا لا من شيء واحد لا شريك له ، وهذا لا ينافي ان يكون بعض المخلوقين الذي هو من جملة العالم صانعا لبعض الاشياء بامداده واذنه تعالى بحيث يكون صنعه تحت ملكه وسلطانه تعالى ، وعليه عدة دلائل :

الاول لو كان له شريك فاما واجب واما ممكن ، فالاول يستلزم تعدد الواجب وقد مر بطلانه بالأدلة العشرة ، والثاني يستلزم ان يكون هو خالقا لنفسه لانه من جملة العالم.

الثاني ( لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ) السورة ٢١ الآية ٢٢ ، والتالى باطل لعدم البطلان والفساد في العالم وكون كل امر في محله مدبرا متصلا بسائر الامور تحت تدبير واحد ، والى بطلان التالى اشار الامام الصادق ٧ في حديث رواه الصدوق في التوحيد في باب الرد على الثنوية عن هشام بن الحكم قال : قلت لابي عبد الله ٧ ما الدليل على ان الله واحد ، قال : اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال الله عز وجل

( لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ) ، وأيضا الى بطلان التالى اشار ٧ فى حديث رواه الكليني ؛ فى باب حدوث العالم والصدوق ؛ فى باب الرد على الثنوية من التوحيد وفى البحار باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله : فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد.

واما الملازمة فان الآلهة المتعددة يتعادون ويتعاندون ويذهب كل بما خلق ويعلو كل على الآخر لان مقتضى الالهية والربوبية الكبرياء والعز والغلبة على غيره والتفرد بالامر والحكومة على من سواه فعند ذلك يقع الفساد والاختلال وبطلان النظام المنجر الى فناء الكل ، وبهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله تعالى : ( مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ) ( السورة ٢٣ الآية ٩١ ،

ان قلت : ان العقل يجوز ان يتسالموا على كل امر ولا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون فحينئذ لا يقع الفساد ، قلت : ان التسالم اما لخضوع بعضهم لبعض عند الاختلاف والخاضع لغيره يمتنع ان يكون إلها ، او لحكومة احدهم على الآخرين ، فهو المتفرد بالالهية دونهم.

ان قلت : يمكن ان يكون تسالمهم لاجل علم كل منهم بالمصلحة فى كل شيء والمفسدة فى كل شيء فلا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون طبقا لعلمه بذلك فلا يقع بينهم اختلاف حتى يحتاجون الى حاكم او خضوع بعضهم لبعض ، قلت : ان المتعددين مختلفون من حيث الذوات او الصفات لقضية التمايز فيمتنع ان لا يختلفوا فى شيء مما يصدر عنهم.

ان قلت : ان الوهم لا يأبى ان يتخيل عوالم متعددة غير مرتبطة ويكون لكل عالم إله يختص به ويتصرف فيه ويدبر اموره وينظم نظاما بحسبه ولا يكون له ربط بعالم آخر وإلهه حتى يقع تغالب واختلاف ثم فساد واختلال ، قلت : أولا ان مثل الآلهة المتعددة هكذا كمثل الآلهة المتعددة فى عالم واحد فان كبرياء الالهية يقتضى العلو

والعز كما كان الامر ، وثانيا نرجع الى البرهان الاول ونقول ان هؤلاء الآلهة يمتنع ان يكونوا واجبي الوجود لامتناع تعدد الواجب ، فاحدهم واجب والباقي ممكن فهو الاله الحق القيوم على الكل وغيره الممكن تحت سلطانه ونفاذ امره ، وفي قوله تعالى : ( **قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا** ) السورة ١٧ الآية ٤٢ اشارة الى هذا ، وثالثا ذكر الحكماء لامتناع عالمين غير مرتبطين دليلا في كتبهم تركناه لعدم خلوه عن النقاش ، وسيأتي ذكر ذلك في مبحث المعاد إن شاء الله تعالى ، ورابعا وحدة العوالم المتعددة لا بد منها لوحدة حقيقة الوجود الذي قام به كل شيء ،

**الثالث** لو تعدد الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لكنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعينه ، وبهذا البرهان صرح امير المؤمنين ٧ في ضمن وصية لابنه الحسن المجتبي ٧ مذكورة في النهج في الكتاب الحادي والثلاثين بقوله : واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرايت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت افعاله وصفاته ولكنه إله واحد كما وصف نفسه ، لا يضاده في ملكه احد ولا يزول ابدا ، ولم يزل اول قبل الاشياء بلا اولية وآخر بعد الاشياء بلا نهاية ، واحتمال كذب الرسل مندفع لان صدقهم ثبت بالمعجزات ، واحتمال ان احد الإلهين يمنع الآخر عن الارسال واطهار الآثار باطل يستلزم انتفاء الالهية عنه لان الممنوع ليس لها واحتمال انه بنفسه واختياره لا يرسل ولا يظهر مندفع لان كبرياء الالهية منافية لذلك مع ان ذلك يستلزم كذب الأنبياء في اخبارهم بان الإله واحد ورضا الإله المرسل بهذا الكذب وهذا ينافي الالهية والنبوة.

ان قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على اثبات الالهية ولو اثبت هذا برسالتهم وصدقهم في الرسالة لزم الدور ، قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على الالهية لا على وحدة الإله ، فاثباتها باخبار الرسول من عند الله الثابت صدقه بالمعجزات لا يستلزم الدور ، ولذلك جعل العلامة المجلسي ; من الادلة على التوحيد ما ورد في الكتاب والسنة حيث قال في باب التوحيد من البحار : السابع الادلة السمعية من الكتاب والسنة

وهي أكثر من ان تحصى وقد مر بعضها ولا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد عليها عندي ، انتهى .

الرابع لو تعدد الصانع فاما ان يستند العالم الى كل منهما بان يكون علة تامة فيلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وهو محال على ما مر في الفصل الخامس من المقصد الثاني في احكام القدرة ، واما ان يستند إليهما جميعا بان لا يكون كل منهما كافيا لايجاد كل موجود فلا يكون احد منهما إلها صانعا للعجز المفروض فيه ، فلا بد من إله فوقهما .

الخامس ان على مدعى التعدد أن يأتي بالبرهان عليه ولا برهان له ، فالواحد مقطوع ، والزائد مشكوك لا يصار إليه ، قال الله تعالى : ( وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ) السورة ٢٣ الآية ١١٨ ، وقال تعالى : ( أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ) السورة ٢١ الآية ٢٤ ، وقال تعالى : ( أَلِلَّةٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ) السورة ٢٧ الآية ٦٤ ، وفي هذا المقام قال الامام الرضا ٧ في حديث رواه الصدوق ; في التوحيد في باب الرد على الثنوية عن الفضل بن شاذان ، يقول : سأل رجل من الثنوية أبا الحسن على بن موسى الرضا ٨ وانا حاضر ، فقال له : انى اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد ، فقال ٧ : قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثاني الا بعد اثباتك الواحد فالواحد يجمع عليه وأكثر من الواحد مختلف فيه

السادس انه كما ان معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته أيضا فطرية فان المنقطع قلبه الى الله تعالى عند الاضطراب والشدائد وهجمة البلايا والحوادث لا يختلج بباله بالفطرة انى الى اى من الآلهة التجئ وبأيهم استغيث ، فالفطرة كما تدل على الوجود تدل على الوحدة .

السابع لو كان للعالم صانعان فاما ان يكون لاحدهما او لكل منهما مرجح في صدور كل ممكن عنه أم لا ، فعلى الاول يكون الصانع من له المرجح دون الآخر ،



وعلى الثاني يلزم صدور كل ممكن مرتين وهو محال للزوم تحصيل الحاصل ، وعلى الثالث يلزم صدور كل ممكن بلا مرجح.

قول الشارح : والا لكان كل واحد الخ . اى وان لم يكن التركيب فى الواجب باطلا لكان ما فرضناه واجبا ممكنا وهذا خلف ، وامتناع التركيب فى الواجب يأتى فى المسألة العاشرة.

### المسألة التاسعة

( فى انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات )

اعلم ان اطلاق ان له الماهية بالمعنى الاعم التى هى نفسية الشيء وهويته التى بها هو هو عليه تعالى صحيح حتى ورد فى الشرع فيما رواه الكليني ؛ فى باب اطلاق القول بانه شيء من الكافى والصدوق فى باب الرد على الثنوية من التوحيد من قول السائل للصادق ٧ : فله انية ومائية؟ قال ٧ : نعم ، لا يثبت الشيء الا بانية ومائية

قول الشارح : وهذا مذهب اكثر العقلاء الخ . مورد البحث ان ماهيته وذاته تعالى هل هى مباينة لذوات الممكنات بمعنى انه تعالى يمتاز بنفس ذاته عنها وان كان مشتركا معها فى كثير من المفاهيم ، او مساوية معها وتمتاز عنها بالصفات الحقيقية الزائدة كالعلم التام والقدرة التامة او الاحوال كالهية والعالمية والقادرية ، فالاول قول الاكثر وهو مذكور فى كثير من كلمات ائمتنا صلوات الله عليهم ، والثانى قول جماعة من مشايخ علم الاصول على ما حكاه الرازى فى الاربعة ، والثالث قول ابى هاشم الجبائى ، والاحوال قد مضى تفسيرها فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ، وحاصل استدلال الفريقين ان الذات يطلق عليه تعالى وعلى غيره بمفهوم واحد فلو لا الاشتراك لما صح هذا الاطلاق ، فاذا كان مشتركا مع غيره فى الذات فلا بد

ان يكون الامتياز بالصفات والاحوال لانحصار ما يشير إليه العقل في الذات والصفة ، والحال نوع من الصفة عند القائل به ، والجواب ان هذا من باب اشتباه المفهوم بالحقيقة فانه تعالى مشترك مع غيره في كثير من المفاهيم العامة والخاصة كالشيء والموجود والعالم والقادر وغيرها والذات منها ، والاشترك في المفهوم لا يستدعى الاشتراك في الحقيقة مجدها ، والدليل قائم على مباينة حقيقته مع غيره كما يأتي .

ثم ان مقتضى استدلالهم تساوى ذاته مع ذوات الممكنات وذوات الممكنات بعضها مع بعض أيضا ، فيلزم جواز اتصاف كل شيء بما يتصف به غيره واجبا كان او ممكنا لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، وهذا باطل بالضرورة .

والدليل على القول الحق ان ماهية الواجب هي حقيقة الوجود ولا شيء من حقيقة الوجود بماهية ممكن فليس ماهية الواجب بشيء من ماهية ممكن ، اما الصغرى فقد مر بيانها في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما الكبرى فلان الوجود لو كان ماهية ممكن او جزء ماهيته لما اتصف بكونه لا يقتضي الوجود ولا العدم فلا يكون ممكنا هف .

ثم ان الادلة القائمة على وحدة الواجب تعالى في المسألة السابقة قائمة هنا أيضا لان الواجب الوجود بالذات لو كان مساويا في الذات مع غيره لكان الغير واجب الوجود بالذات وقد ثبت امتناع تعدده ، واما بيانات اهل بيت الوحي سلام الله عليهم في نفى مثله تعالى ففي كثرة كاثرة .

### المسألة العاشرة

( في انه تعالى غير مركب )

قول الشارح : واعلم ان التركيب الخ . قد مر بيان اقسام التركيب في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول .

قول الشارح : واعلم ان التركيب الخ . قد مر بيان اقسام التركيب في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من

### المسألة الحادية عشرة

( فى انه تعالى لا ضد له )

قول الشارح : لان الضد يقال بحسب المشهور الخ . قد مر بيان المشهورة والتحقيق في التضاد في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول.

قول الشارح : على المحل او الموضوع . اشارة الى المذهبين في التضاد فان بعضا اخذ التضاد بين العرضين فقط فاخذ الموضوع في التعريف وبعضا بينهما وبين الصورتين أيضا فاخذ المحل فيه ، وزاد السبزواري في غرر احكام سلبية للوجود قيذا آخر هو ان يكونا تحت جنس قريب ، وفي النظر انه مستدرك ، مع ان نفسه لم يذكره في مبحث التقابل ، فانظر.

قول الشارح : مع التنافي بينهما . هذا بحسب التضاد المشهورى ، واما التضاد الحقيقي فيقيد بان يكون بينهما غاية التنافي والبعد.

قول الشارح : وأيضا على مساو الخ . اى المساوى في مبدأ افعاله مع الآخر الممانع اياه عن التأثير ، وفسر الاحسائي في المجلى بالمماثل في القوة الممانع في الوجود ، وقال الشيخ في اواخر النمط الرابع من الاشارات : الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة مانع ، وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا ، والاو لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه ، ومراده بالجمهور جمهور الناس.

اقول : ان الجمهور يطلقون الضد على كل مخالف ممانع سواء كان مساويا في

القوة أم لا ، وعند الافتراض اما يتساقط التأثيران واما يغلب احدهما على الآخر فينتفى ، واما في حقه تعالى فلا يتصور افتراض ذي اثر له حتى يقع التمانع لان كل شيء خاضع له وكل موجود محكوم بحكمه مقهور تحت سلطانه ونفاذ قدرته ، واحسن ما قيل في هذا المبحث من تفسير الضد ما قال الفارابي في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة : انه لا يمكن ان يكون له ضد ، وذلك يتبين اذا عرف ما معنى الضد ، فان الضد مبين للشيء ، فلا يمكن ان يكون ضد الشيء هو الشيء اصلا ، ولكن ليس كل مبين هو الضد ، ولا كل ما لم يمكن ان يكون هو الشيء هو الضد ، لكن كل ما كان مع ذلك معاندا شانه ان يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسده اذا اجتمعا ، ويكون شان كل واحد منهما انه ان يوجد حيث الآخر فيه موجود يعدم الآخر ، ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الاول ، وذلك عام في كل شيء يمكن ان يكون له ضد ، فانه ان كان الشيء ضدا للشيء في فعله لا في سائرا حواله فانّ فعليهما فقط بهذه الصفة ، وان كانا متضادين في كفيتهما فكيفيتهما بهذه الصفة ، وان كانا متضادين في جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهى ، فمحصل كلامه ان الضد هو المبين الغير المشارك في الاصل والماهية المعاند الممانع فعلا او كيفية او ذاتا بحيث يكون في شان كل منهما وامكانه ان يفسد ويبطل بالآخر من حيث فعله او ذاته او كفيته اذا اجتمعا ، وهذا احسن تعاريف الضد ، يشمله بكلا المعنيين ، وكلامه صريح في ان الضد لا يمكن ان يكون مثلا ، ثم شرع في الادلة مع ان هذا التعريف يكفي في اثبات امتناع ان يكون له تعالى ضد.

**قول الشارح :** وقد بينا انه تعالى لا مثل له الخ . اقول لا يمكن ان يكون ضد الشيء مماثلا له كما صرح الفارابي في كلامه المنقول آنفا لان المثليين من حيث هما مثلان لا يعقل التمانع والتعاند بينهما فان امتناع اجتماعهما في محل واحد لامتناع تعددهما مع وحدة المحل لا لنفسهما ، فلا يصح الاستدلال بانتفاء الضد بانتفاء المثل كما فعل الشارح .

## المسألة الثانية عشرة

( في انه تعالى ليس بمتحيز )

قول الشارح : وخالف فيه المجسمة . يأتي ذكر اصناف القائلين بذلك في المسألة الخامسة عشرة إن شاء الله تعالى .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ . قد اقيم على هذه المسألة دلائل : الاول ما ذكره الشارح ; وهو ان كل متحيز حادث وكل حادث ممكن ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فقد سبق تقريرها في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني .

ان قلت : ان المثبت في تلك المسألة حدوث كل جسم لا حدوث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا للقائلين بالجواهر الفرد الذاهيين الى ان التحيز اعم من الجسمية لان التحيز يكون للجسم وللجوهر الفرد الذي ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمكان الملازم للجسمية عند الكل اخص من التحيز أيضا عندهم لكن القول بالجواهر الفرد قد ابطال في المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ثم انه يكفي لكلا الفريقين نفى التحيز عنه تعالى عن نفى المكان والجسمية لانه لازم لهما عند الكل الا ان بعضا كالرازي في الاربعين والبراهين جعل نفى التحيز ونفى المكان في المسألتين .

الثاني ان كل متحيز منقسم بناء على بطلان الجوهر الفرد سواء كان الحيز هو السطح او البعد وكل منقسم مركب وكل مركب ممكن فكل متحيز ممكن فما ليس بممكن ليس بمتحيز .

الثالث كل متحيز حادث ولا واجب وجود بحادث فلا متحيز بواجب الوجود الرابع كل متحيز واجب التناهي ، وقد مر بيان ذلك في المسألة الاولى من

الفصل الثالث من المقصد الثاني وكل متناه قابل للزيادة والنقصان فكل متحيز قابل لذلك ، والواجب يمتنع عليه ذلك لانه تغير وهو من آيات الحدوث .

الخامس لو كان تعالى متحيزا لكان جسما ، فاما مابين لهذه الاجسام في الحقيقة او مشترك في جزء ذاتي او مساو لها فيها ، فعلى الاول فاطلاق الجسم عليه مجرد لفظ بالاشتراك ولا يصح شرعا ولا عرفا ، وعلى الثاني يلزم التركيب ، وعلى الثالث يلزم المماثلة ، وقد مر امتناعهما عليه تعالى في المسألة التاسعة والعاشرة .

### المسألة الثالثة عشرة

( في انه تعالى ليس بحال في غيره )

قول الشارح : وخالف فيه بعض النصارى الخ . على ما في الباب العاشر من انجيل يوحنا خطابا لليهود : فان لم تؤمنوا بي فآمنوا بالاعمال لكي تعرفوا وتؤمنوا ان الأب في وانا فيه ، وفي الباب الرابع عشر منه أيضا خطابا لفيلبس : الست تؤمن اني انا في الأب والأب في ، الكلام الذي اكلمكم به لست اتكلم به من نفسي لكن الأب الحال في هو يعمل الاعمال ، صدقوني اني في الأب والأب في ، وفي هذا الباب خطابا لاصحابه : في ذلك اليوم ( اي يوم رجعت الى الدنيا ) تعلمون اني انا في ابي وانتم في وانا فيكم ، وعلى ما قال عبد المسيح في كتابه ( شعاع تابنده ) على ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصارى قالوا ان عيسى ابن الله لان الله نزل في بطن مريم واكتسى باللحم فصار جوهر الله بسبب الالتحام في بطن الام ابن الله . ثم ان الشارح قال : بعض النصارى مع ان الإنجيل صريح في ذلك لان بعض علماء النصارى قبل الاسلام وبعده انكروا التثليث والحلول والاتحاد ، وصنفوا في ذلك كتباً وظهر النزاع بينهم على ما هو مسطور في اسرار العقائد وغيره .

ان قلت : ان علماء المسيحيين يقولون : ان الله روح حل في جسد عيسى كما في كتبهم وتفاسيرهم ومباحثاتهم وفي الباب الرابع من انجيل يوحنا ، وذلك نظير نفخ الروح في جسد آدم على ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لان القرآن لم يقل ان الله روح حل في جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحي ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف إليه ، والرسول والائمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماء الاسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الى نفسه بقعة من الارض فقال : بيتي ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنى ان الله تعالى خلق روحا اشرف منسوباً إليه تشريفاً ونفخ في جسد آدم ، واما علماء المسيحية فمصرحون ومصرنون بان الله تعالى بنفسه حل في جسد عيسى واتحد معه على ما في زيرهم.

**قول الشارح : وبعض الصوفية القائلين الخ .** بل هم قائلون بانه تعالى حال في كل شيء على ما هو ظاهر كلماتهم فان الاشياء عندهم مظاهر لحقيقته تعالى ، نعم ان الانسان الكامل على زعمهم مظهر كلي جامع بين مظهرية الذات والصفات والافعال ، قال شيخهم ابن العربي في الفص اليوسفي من فصوصه : فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات ، وقال في الفص الآدمي : ولو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، وقال في الفص الهودي : وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء والاشياء محدودة وان اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يجد شيء الا وهو حد الحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، وقال في الفص الالياسي : واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع وراى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية ، وقال في الفص اللقماني : فمن لطفه ولطافته انه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء ، وقال في الفص الهاروني : فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء وغير هذه العبارات في كتابه هذا وغيره ولغيره ممن احتذى بجذائه في هذا السلوك الاعتقادي.

ان قلت : قد صدر عن اهل بيت النبوة صلوات الله عليهم نظائر هذه الكلمات الظاهرة في انه تعالى داخل في الاشياء كما قال امير المؤمنين ٧ في حديث رواه الكليني في الكافي والصدوق في التوحيد في باب انه لا يعرف الا به : داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ، قال ٧ في حديث ذعبل الذي رواه في باب جوامع التوحيد من الكافي ورواه الصدوق في كتاب التوحيد : هو في الاشياء كلها غير متمازج بها ولا بائن منها ، وقال ٧ في حديث آخر لذعبل رواه الصدوق في التوحيد أيضا : هو في الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة ، فوق كل شيء فلا يقال شيء فوقه وامام كل شيء فلا يقال له امام ، داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل وخارج منها لا كشيء من شيء خارج ، وقال ٧ في خطبة رواها الصدوق في الباب الثاني من التوحيد : فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة ، وقال ٧ في خطبة رواها أيضا في ذلك الباب : بل هو في الاشياء بلا كيفية ، وقال رسول الله ٩ جوابا للسائل في حديث رواه الكليني في باب النهي عن الكلام في الكيفية والصدوق في الباب الثالث والاربعين من التوحيد : هو في كل مكان ، وليس في شيء من المكان بمحدود ، وقال الحسين بن علي ٨ في دعاء عرفة : وانت الذي تعرفت الى في كل شيء فأريتك ظاهرا في كل شيء وانت الظاهر لكل شيء.

قلت : ان هاهنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تكون الاشياء موجودة بوجود في قبال وجوده تعالى وهو بوجوده كان حالا فيها كما يحل الروح في البدن والحرارة في الجسم والجسم في المكان وغير ذلك من حلول الاشياء بعضها في بعض ، وهذا منكر عند العقلاء اجمعين ، وقد ورد بالتواتر عن لسان اهل بيت الوحي نفيه كما في الكافي والتوحيد والبحار وغيرها ، بل الصوفية انكروا هذا المعنى ونفوه في تأليفهم أيضا ، قال القونوي في مفتاح الغيب والنصوص بعد ان وصفه تعالى بالتعريف المقيد بصفات الممكنات : وذلك



لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام ، وقال ابن الفارض فى الثائفة الكبرى من ديوانه :

متى حلت عن قولى اناهى او اقل وحاشا لمثلئى انهما فى حلت  
وقال فيها بعد ابيات :

ولى فى اتم الرؤيتين اشـــــارة تنزّه عن راي الحلو عقيدتى

وقال المولى صدر الشيرازى فى المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق المتعال فكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم : اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتوهم ان نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما ، هيئات ان هذه تقتضى الاثنية فى اصل الوجود الخ ، وغير ذلك من كلمات القوم فى زيرهم ، ثم لا يخفى ان الدليل المذكور فى كلام الشارح ; ينفى هذا المعنى فقط.

الثانى ان تكون الممكنات قائمة بوجوده الواجبي الذي هو عين ذاته تعالى بحيث لم يكن لها وجود اصلا الا وجوده تعالى متحددا بحدود الامكان متصفا بلوازمه من التحول والتغير والسكون والحركة والتعدد والزيادة والنقصان وغيرها من لوازم المحدودية والامكان ، وليس الوجود الا لحدوده ولا الحدود الا لوجوده ، وليس فى الدار غيره ولا اثر ولا صفة ولا حالة الا له ، وهو بنفسه حق وهو بنفسه خلق ، وهو فى مرتبة الاطلاق وجود لا بشرط وهو فى مرتبة التقييد مجتمع مع كل شرط ويتقيد بكل حد ، وهذا مذهب الصوفية على ما ترس كتبهم.

قال ابو المعالى صدر الدين محمد بن اسحاق القونوى فى المقام التاسع من الفصل الاول من مفتاح الغيب فى مبحث نسبة صفات الحق إليه باعتبار تعلقه بالمظاهر وفى كتاب النصوص : ومتى ادرك او شوهد او خاطب او خوطب فمن وراء حجاب عزته فى مرتبة نفسه المذكورة بنسبة ظاهريته وحكم تجليه ومنزل تدليه من حيث اقتران وجوده التام بالممكنات وشروق نوره على اعيان الموجودات ، وليس غير ذلك ، وهو سبحانه من هذا الوجه اذا ملح تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان

الممكنة التي هي في الحقيقة نسب علمه جمعا وفرادى وما يتبع تلك الصفات من الامور المسماة شئونا وخواص وعوارض والآثار التابعة لاحكام الاسم الدهر المسماة تلك اوقاتا والمراتب والمواطن فان ذلك التعيين والتشخيص يسمى خلقا وسوى كما ستعرف سره عن قريب إن شاء الله تعالى ، وينضاف إليه اذ ذاك كل وصف ويسمى بكل اسم ويظهر بكل رسم ويقبل كل حكم ويتقيد في كل مقام بكل رسم ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وغير ذلك من المدارك والقوى فاذكروا علم ، وذلك لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول في الارواح والاجسام فافهم.

**الثالث** ان تكون موجودة الممكنات به ، وان ليس الوجود الا له ، له ملك السماوات والارض ، وهو داخل في الاشياء على ان لا تكون الاشياء لولاه ، وان لا تكون الموجودات موجودات لو لا اجراء توحيدها عليها من دون ان يتطور باطوار الامكان ويتحدد بمحدوده ويتصف باوصافه وشئونه ،

ثم انه لا شبهة في بطلان المذهب الثانى كالأول لان من البديهي ان هذا الانسان مثلا بمحدوده ليس بحقيقة الوجود والشئىية التي هي ذات الحق تعالى ولا هو بالانسان كذلك ، وادعاء الشهود هنا غير مسموع ولا معقول ، ولان الامكان من سنخ العدم وكذلك شئونه فلا يعقل تنزل الحق عن مقام ذاته إليه واتصافه بنقيضه ، وسريانه في الموجودات لا يقتضي ذلك ، والحكم بذلك من العين الحولاء من حيث لا تشعر ، واعطاء شئىية ما للحدود الامكانية ، وقياس على سريان بعض الاشياء في بعض ، ولان قول بعضهم : ان ما نراه من الاشياء موجود ولا موجود الا الحق الواحد فما نراه ليس الا الحق الواحد مغالطة من جهة عدم تكرار الاوسط لان الموجود في الصغرى ليس الموجود الذي هو صرف الوجود والذي في الكبرى الموجود الذي هو صرف الوجود ، ولان سريانه في الاشياء بلا كيفية وهذا المذهب يستلزم اثبات الكيفية ، ولانه خلاف ما ورد عن اصحاب الوحي وسطر في الزبر عن ارباب الولاية : بالتواتر المفيد للقطع واليقين الذي يمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدايتهم وولايتهم ان نستمتع الى ترهات المتصوفة الذين

أكثرهم بل كلهم خارجون عن نور الولاية الالهية الى ظلمات انفسهم المظلمة المستعلية المستكبرة على الحق الصراح واهله الذين هم اقرب الخلائق كلهم من الله تعالى واعرفهم به ، ونحن نذكر بعض ما صدر عنهم : في هذا الباب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد.

قال امير المؤمنين ٧ : هو الذي لم يسبقه وقت ولم يتقدمه زمان ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان ولم يوصف باين ولا بما ولا بمكان ، الذي بطن من خفيات الامور وظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير ، الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بجد ولا بنقص ، بل وصفته بافعاله ودلت عليه بآياته.

وقال الرضا ٧ : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، ولا حقيقته اصاب من مثله ، وذاته حقيقة ، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه ، وغبوره تحديد لما سواه ، ومن وصفه فقد الحد فيه ، لا يتغير الله بانغيار المخلوق ، كما لا يتحدد بتحديد المحدود ، لا تصحبه الاوقات ، ولا تضمنه الاماكن ، ولا تأخذه السنوات ، ولا تحده الصفات ، ولا تقيده الادوات ، بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له ، وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له ، وبمقارنته بين الامور عرف ان لا قرين له ، شاهدة بغائرها ان لا غريزة لمغزها ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، لا ديانة الا بعد المعرفة ، ولا معرفة الا بالاخلاص ، ولا اخلاص مع التشبيه ، ولا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه ، وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، لا تجرى عليه الحركة والسكون ، وكيف يجرى عليه ما هو اجراه ، او يعود إليه ما هو ابتداه ، اذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه ولا يمتنع من الازل معناه ولما كان للبارئ معنى غير المبروء ، ولو حد له وراء اذا حد له امام ، ولو التمس له التمام اذا لزمه النقصان كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، وكيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ، اذا لقامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه ، ليس في محال القول حجة ، ولا في المسألة عنه جواب ، ولا في ابانته عن الخلق ضميم ، ولا بامتناع الازل ان ينشأ ، وما لا بدء له ان يبدأ.

وقال امير المؤمنين ٧ : الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد ، الذي لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان ، قدرته بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه ، فليست له صفة تنال ، ولا حد يضرب له الامثال ، كل دون صفاته تعبير اللغات ، وضل هنالك تصاريف الصفات ، وتعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود ، حد الاشياء كلها عند خلقه اياها ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها ، الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث للامد ، الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور .

وقال رسول الله ٩ : ما عرف الله من شبهه بخلقه ، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده .  
وقال امير المؤمنين ٧ : سبحانه وبجمده ، لم يحدث فيمكن فيه التغير والانتقال ، ولم يتصرف في ذاته بمرور الاحوال ، ولم تحط به الصفات فيكون بادراكها اياه بالحدود متناها ، وما زال ليس كمثل شيء عن صفة المخلوقين متعاليا ، الذي لما شبهه العادلون بالخلق المبعوض المحدود في صفاته ذى الاقطار والنواحي المختلفة في طبقاته وكان عز وجل الموجود بنفسه لا بآياته انتفى ان يكون قدره حق قدره فقال تنزيها لنفسه عن مشاركة الانداد وارتفاعا عن قياس المقدرين له بالحدود من كفره العباد : وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ،

وقال الرضا ٧ : هو الممتنع من الصفات ذاته ، ومن الابصار رؤيته ، ومن الاوهام الاحاطة به ، لا امد لكونه ، ولا غاية لبقائه ، لا تشمله المشاعر ولا يحجبه الحجاب ، فالحجاب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم ولا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته ، ولا افتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب والحاد والمحدود .  
وقال الصادق ٧ : واحد صمد ازل صمدى ، لا ظل يمسكه ، وهو يمسك الاشياء باظلتها ، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه ،

وقال ٧ : الله غاية من غيائه ، والمغيّا غير الغاية ، توحد بالربوبية ، ووصف نفسه بغير محدودية ، فالذاكر الله غير الله ، والله غير اسمائه ، وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق .

وقال الرضا ٧ : ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، جل عما وصفه الواصفون ، نأى في قرينه وقرب في نأيه ، فهو في بعده قريب وفي قرينه بعيد ، كيف الكيف فلا يقال له كيف ، واين الاين فلا يقال له اين ، اذ هو مبدع الكيفونية وو الاينونية ، لم يتزايد ولم يتناقص ، مبرأ من ذات من ركب في ذات من جسمه ، فرق بين من جسمه وصوره وشيأه وبينه اذ لا يشبهه شيء ، والله جل جلاله واحد لا واحد غيره ، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان .

وقال ٧ : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر ، ومن نسب إليه ما نهي عنه فهو كاذب .

وقال امير المؤمنين ٧ : مباين لجميع ما احدث في الصفات ، وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات ، فلا له حد منسوب ، ولا له مثل مضروب ، ولا شيء عنه محجوب ، تعالى عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا كبيرا .

وقال ٧ : لا ينقلب شأننا بعد شان ، البعيد من حدس القلوب ، المتعالى عن الاشباه والضروب ، الوتر علام الغيوب ، فمعاني الخلق عنه منفية ، المعروف بغير كيفية ، وكيف يوصف بالاشباح ، وينعت بالالسن الفصاح من لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن ، ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن ، ولم يخل منها فيقال اين ، ولم يقرب منها بالالتزاق ، ولم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو في الاشياء بلا كيفية ، وهو اقرب إلينا من جبل الوريد ، وابتعد من الشبه من كل بعيد .

وقال الصادق ٧ : اما التوحيد فان لا تجوّز على ربك ما جاز عليك ، واما العدل فان لا تنسب الى خالقك ما لا ملك عليه .

وقال الكاظم ٧ : سبحان من لا يحد ولا يوصف ولا يشبهه شيء ، ليس كمثلته شيء وهو السميع

البصير .

وقال العسكري ٧ : يصور ما يشاء وليس بمصور ، جل ثناؤه وتقدست اسمائه ، وتعالى ان يكون له

شبيهه .

وقال الصادق ٧ : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشيئية وقال ٧ : ان الله تبارك وتعالى خلق من خلقه وخلق خلقه منه ، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق ، والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثلته شيء .

وقال الجواد ٧ في جواب من قال اتوهم شيئا : نعم غير معقول ولا محدود ، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه ، انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود .

وقال الرضا ٧ : ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .

وقال الصادق ٧ : ان الله عظيم رفيع ، لا يقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث ، فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء .

وقال ٧ : هو واحد احدى الذات ، بائن من خلقه : وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراق والاحاطة والقدرة .

وقال ٧ : كل موصوف مصنوع ، وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى .

وقال الجواد ٧ : فرينا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضد له ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا اقطار ، محرم على القلوب ان تمثله وعلى الاوهام ان تحده وعلى الضمائر ان تكيفه ، جل عن اداة خلقه وسمات بريته ؛ وتعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال رسول الله ٩ : ان الله لا يوصف بخلقه.

وقال الصادق ٧ : انه لم يزل ولا يزال بحاله واحدا ؛ هو الاول قبل كل شيء ، وهو الآخر على ما لم يزل ؛ لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما تختلف على غيره.

وقال الرضا ٧ : اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شيء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ؛ لم يتغير عز وجل بخلق الخلق ؛ ولكن الخلق يتغير بتغييره.

وقال ٧ : في جواب عمر ان الصابي بعد ان قال عمران : ان الذي كان عندى ان الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق : احلت يا عمران في قولك : ان الكائن يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره ؛ قال عمران : يا سيدى اهو في الخلق أم الخلق فيه ؛ قال الرضا ٧ : جل يا عمران عن ذلك ؛ ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه ؛ تعالى عن ذلك ؛ ثم قال ٧ : واعلم يا عمران ان الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلقا مقدرًا بتحديد وتقدير ؛ وكان الذي خلق خلقين اثنين التقدير والمقدر ، وليس في كل واحد منهما لون ولا ذوق ولا وزن ، فجعل احدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدركين بانفسهما ولم يخلق شيئًا فردًا قائمًا بنفسه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه ولا يعضده ولا يمسكه ، والخلق يمسك بعضه بعضا باذن الله ومشيته ، وانما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا ، فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا ارتبكوا ، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

وقال السجاد ٧ : ضلت فيك الصفات وتفسخت دونك النعوت وحارت في كبرياتك لطائف الاوهام.

هذا بعض ما ورد عنهم : مذكورا في التوحيد والكافي والنهج وغيرها في تنزيهه تعالى عن التحدد بالحدود  
الامكانية والتقييد بالصور الخلقية والاتصاف بالصفات الضالة والتشبيه بالممكنات الدائرة ، وكفالك في ذلك قول  
السجاد ٧ : ضلت فيك الصفات ، فانظر فتفكر.

والحاصل انه تعالى نور بلا ظلمة لم يزل ولا يزال بلا تقييد بالحدود الامكانية من الوجودية والماهوية  
والعدمية وبلا تعين من التعينات الخلقية بشهادة ما ذكرنا من كلمات اهل البيت صلوات الله عليهم ، ولانه تعالى  
لو كان حقيقته وجودا لا بشرط ولم يمتنع عن التحدد والتعين الخلقى الامكاني وتنزل بذاته منازل الاشياء وتحدد  
بحدودها لزم تناهى ذاته لان الممكنات متناهية ، ولزم ان يكون المحدد محدودا ، ولزم ان لا يكون ذاته حقيقة  
وشيئا بحقيقة الشئية بذاته اذ لا يأبى عن التشؤن بشأن الخلق والخلق ليس بحقيقة ، وتبا لمن سلك هذا المسلك  
حتى انتهى الى ان يقول : ان الاحتياج لكل من الطرفين الحق والخلق الى الطرف الآخر ، نظير ما قال الفلاسفة  
من لزوم بعض الموجودات لذاته تعالى مع ان الملزوم ليس الا اللازم ، والحكم بالوجوب او الامكان او الامتناع  
فيهما واحد ، والقول بان امكان المفارق المحض ليس في نفس الامر بل في مرتبة ذاته شعري لان مرتبة ذاته من  
مراتب نفس الامر في مراتب الامكان ، فالامكان لا ينفك عن نفسه في اى مرتبة كان ، هذا ، اين التراب ورب  
الارباب ، وكيف يصفونه وهم في هوة الامكان المظلم محجوبون ، والى وجوه انفسهم التي هي من حيث هي هي  
من سنخ العدم لا الى وجهه الكريم متوجهون ، وهذا هو سر سلوكهم هذا المسلك.

### المسألة الرابعة عشرة

( في نفى الاتحاد عنه تعالى )

قول المصنف : والاتحاد . اعلم ان الاتحاد يجري مجرى الحلول ، فهو على المعنى الاول من معاني الحلول  
ان يكون شيئا في الخارج يتحدان بنحو من



انحاء الاتحاد بحيث يصير وجودهما وجودا واحدا ، فهذا باطل في حقه تعالى وفي كل شيئين أيضا لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلى المعنى الثاني الذاهب إليه الصوفية هو ان يكون الواجب تعالى كل شيء وكل شيء ذات الواجب كما هو مصرح في كتبهم باصرح ما يفيد هذا المعنى ، وعلى المعنى الثالث هو ان الموجود الحق بالحقيقة هو الله تعالى وكل ما سواه موجود به قائم بوجوده من دون ان يكون لغيره وجود بذاته ولا ان يكون له تحدد بحد ، فلا اتحاد في الوجود ولا اتحاد في الحدود.

**قول الشارح :** يستلزم الوحدة. اى يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكنا.

**قول الشارح :** وأيضا فلو اتحد الخ. مر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول ذكر من

امتناع الاتحاد.

### المسألة الخامسة عشرة

( فى نفى الجهة عنه تعالى )

**قول المصنف :** والجهة . مر تفسير الجهة فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، وانما ذكرها لانها اعم من التحيز لان النقطة مثلا لها جهة وليس لها تحيز ، ولانها وقع فى كلام الكرامية ، ولكنهم صرحوا بانه تعالى جسم بعد قولهم انه تعالى فى جهة.

**قول الشارح :** جميع المجسمة . لان الجسمية تستلزم الكون فى الجهة وان لم يعبر كلهم به ، وابن الكرام اطلق عليه اسم الجوهر.

**قول الشارح :** اصحاب ابى عبد الله بن الكرام . اكثرهم كانوا بارض خراسان ، ومات ابن الكرام سنة

مائتين وخمس وخمسين.

**قول الشارح :** محمد بن هيصم . قال الشهرستاني : الكرامية طوائف بلغ

عددهم الى اثنتى عشرة فرقة ، واقربهم الهيصمية ، وقال بعد نقل مقالاتهم : وقد اجتهد ابن الهيصم فى ارامم مقالة ابى عبد الله فى كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش الى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التحسيم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ.

## المسألة السادسة عشرة

( فى انه تعالى ليس محلا للحوادث )

**قول المصنف :** وحلول الحوادث فيه . المراد من حلول الحادث فيه اتصافه تعالى بما لم يكن له ، اعلم ان الصفة اما اضافة محضة كالمعية او حقيقة محضة كالحياة او حقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة ، وما استدل على امتناع تجرده هو الثانية والثالثة لا الاولى لان حدوثه لا يضر بساحة قدس وجوبه كما لا يضر حدوث الخلق الذى هو منشأ لحدوث الاضافات بينه وبين مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة فى الاعيان لزمه القول بحلول الحوارث فيه ، وقد مضى هذا البحث فى المسألة الثالثة من مبحث الاضافة فى الفصل الخامس من المقصد الثانى .

**قول الشارح :** وقد خالف فيه الكرامية . نقل مقالاتهم فى كتب المذاهب ، ونقل عنهم الرازى فى الاربعين والقوشجى فى الشرح وغيرهما انهم قالوا : ان اكثر القرق قائلون بذلك ولسنا متفردين به ، فذكروا امورا الزموا الاقوام بما بالتشريك فى ذلك بزعمهم ، وليس بشيء لان ما ذكره يرجع الى الاضافات والصفات الخلقية ، وقد قلنا ان حدوثها ليس فى ذاته تعالى وليس بضائر فى شيء .

**قول الشارح :** والدليل على الامتناع الخ . استدل على ذلك بوجوه :

الاول لو حدث فى ذاته امر لزم تغييره وانفعاله والتالى باطل لان ذلك يناهى وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغيير حصول ما لم يكن فى الشيء او زوال ما قد كان فيه ،

الثاني لو كان تعالى محلا للحادث فان كان المقتضى له ذاته لزم ان يكون ما فرضناه حادثا ازليا وان يكون هو تعالى فاعلا وقابلا معا وهو في الواجب محال لان جهة الفاعلية جهة الوجود والواجدية وجهة القابلية جهة الامكان والاستعداد والفاقدية والجهتان متقابلتان فلا تجتمعان الا في شيئين او فيما له الكثرة والتفاوت ، والى هذا اشار امير المؤمنين  $\text{ع}$  في النهج في الخطبة المائة والواحدة والثمانين وابنه الرضا  $\text{ع}$  في حديث رواه الصدوق في الباب الثاني من كتاب التوحيد : لا يجري عليه السكون والحركة ، وكيف يجري عليه ما هو اجراه ، ويعود فيه ما هو ابداه ، ويحدث فيه ما هو احده ، اذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه ولا تمتنع من الازل معناه ، وان كان المقتضى له غيره لزم ان يكون حادثا مفتقرا ممكنا من حيث الصفة والممكن من حيثية ممكن بذاته لان الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، والى هذا اشار الرضا  $\text{ع}$  في ذلك الحديث : كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، وكيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ، اذا لقامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه .

الثالث لو كان تعالى محلا للحادث فان كان صفة كمالية حقيقية استحالة حلول الذات عنها لان كل كمال منه يبتدأ وإليه ينتهي ، وان كان صفة نقص استحالة اتصاف الذات بما .  
ثم انه يمتنع ان يكون تعالى محلا لغيره مطلقا حادثا كان او قديما ، جوهر او عرضا ، مجردا او ماديا لان ذاته حقيقة وحقيقة الشيعية ، فلا لغيره حقيقة حتى يحل فيه لتفريق كنهه وكنه خلقه كما ورد في الحديث وإلا لزم تعدد الواجب لكن القوم حصروا البحث هنا في الحوادث لان غيره حادث ولان الكرامية هكذا ادعوا ، ويأتى امتناع اتصافه بالصفات القديمة الزائدة على ذاته في المسألة التاسعة عشرة .

## المسألة السابعة عشرة

( في انه تعالى غنى )

**قول المصنف : والحاجة .** هي فقدان الشيء لما ينبغي له مع امكان تداركه بالغير ، فهي امر عدمي ، والغنى بخلافها ، وقول المصنف في اوائل النمط السادس من شرح الاشارات : ان الغنى امر سلبي تفسير لقول الشيخ : الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئة كمالية اضافية لذاته ، انتهى ، فان عدم التعلق في هذه الامور بالغير من لوازم الغنى ، لا نفس معناه لان الغنى يتحقق في الشيء بما عنده من الامور الوجودية ، وقد يطلق الحاجة على ما يحتاج إليه ، ويطلق أيضا على ما الفاعل بصدده لاجل غاية مرادة ، وبهذا المعنى ورد فيما رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عشر بالاسناد عن خيثمة قال : سألت أبا عبد الله <sup>٧</sup> عن قول الله عز وجل : **(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ )** ، قال : دينه ، وكان رسول الله <sup>٩</sup> وأمير المؤمنين <sup>٧</sup> دين الله ووجهه وعينه في عبادته ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده على خلقه ، ونحن وجه الله الذي يؤتى منه ، لن نزال في عبادته ما دامت لله فيهم روية ، قلت : وما الروية ، قال : الحاجة ، فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعا إليه وصنع ما احب .

**قول الشارح : فان وجوب الوجود يستدعي الخ .** هذا مضمون قول الحكماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فظاهر ان الذي يجب له بذاته جميع ما امكن له من شئونه لا يحتاج في شيء الى غيره ، واما توقف اتصافه تعالى بالإضافات على الطرف الآخر مع انها ليست امورا في الاعيان فلا يضر بغنائه لانها تتوقف على وجود الطرف الآخر ، ووجوده له تعالى فالامر كله يرجع إليه ، فلذا ورد في الحديث انه خالق اذ لا مخلوق ؛ وذلك بهذا الاعتبار .

**قول الشارح :** لانا نقول هذا بناء الخ . حاصل الجواب ان الدور اى توقف الواجب على الممكن وبالعكس من حيث الذات على ان يكون صفاته الحقيقية عين ذاته تعالى ظاهر ، وعلى القول بالزيادة وان امكن تصور الاحتياج لا على وجه الدور لكنه بعد التأمل أيضا يلزمه الدور المحال بالواسطة لان الصفة التي يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تأثير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التأثير تتوقف على وجود الممكن ووجوده يتوقف على الواجب فالممكن محتاج الى الواجب في تحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج في تحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

**قول الشارح :** كما سيأتي . في المسألة التاسعة عشرة .

**قول الشارح :** لان ذاته موقوفة الخ . هذا حكم من احكام امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فانه ما من شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء او عدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنعا له فهو ، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا وعدمه كان نفس الشيء الاول أيضا يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء او عدمه اذ لا يبقى عاريا عن وجوده وعدمه ، وهذا سر قولهم : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس النقيض لهذه القاعدة ان ما ليس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة ممكن بذاته وسائر جهاته .

### المسألة الثامنة عشرة

( في استحالة الالم واللذة عليه تعالى )

**قول الشارح :** واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الخ . اعلم ان اللذة والبهجة والسرور والفرح والانبساط الفاظ لها معنى واحد وجداني لكل احد ، غنى عن الشرح

والتحديد ، وكذا مقابلاتها ، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقا بادراك الملائم والالم مطلقا بادراك المنافي ، والشيخ شرح هذا المعنى فقال في الاشارات في اول النمط الثامن : ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر كذلك ، ونقل الشهرستاني في الملل والنحل عن ثامسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال : اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به ، ثم قال الشيخ بعد سطور : وكل لذة تتعلق بامرین بكمال خیرى وبادراك له من حيث هو كذلك ، وحاصل كلامه في ماهية اللذة هو انها ادراك الكمال الذي يكون خيرا اى مؤثرا ومختارا بالنسبة الى المدرك من حيث هو كمال وخير لان الشيء الملتذ به يمكن ان يكون له حيثيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كالتلذذ بحرارة النار في الصرد دون احراقها ، ثم قال الشيخ بعد فصول : اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبععا الشر ولا شاغل له عنه ، وحاصل كلامه انه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال كله مع انه في اعلى مراتب الادراك والمدركية والمدركية فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو اجل وأليق اذ بين ان حقيقة اللذة هي ادراك الكمال الخيرى وانه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد حيثيات الذي يأتي من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغله شاغل عن الادراك ، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لانها تابعة للمزاج المنفى عنه تعالى .

اقول : الظاهر بالوجدان ان اللذة فينا لا سيما العقلية حالة تحصل عند الادراك كذلك لا انها متحدة الحقيقة معه حتى يحكم بثبوتها حيث يثبت مع ان تغاير علمنا وادراكنا حقيقة لعلمه وادراكه تعالى يمنعنا عن الجزم بصحة اطلاق الملتذ والمبتهج عليه تعالى



ان قلت : ان ذلك بمنعنا عن اطلاق العالم عليه أيضا لتغاير الحقيقة ، قلت : ان اطلاق العالم عليه وعلينا بالمفهوم المشترك لانه علم بذاته ونحن يعرضنا والمصحح للاطلاق احد الامرين ، واما اطلاق الملتذ عليه تعالى باى اعتبار يساعدنا البرهان باعتبار انه تعالى لذة بذاته او باعتبار عروض اللذة عليه من غيره؟! .

ان قلت : ان اسناد السرور المرادف للذة كثير فى الاخبار ، وقد ورد اسناد البهجة الى نوره تعالى فى المناجاة الشعبانية بقوله ٧ : إلهى والحقنى بنور عزك الابهج فاكون لك عارفا وعن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوى كظائره من الغضب والرضا والتزدد والاستهزاء والاستواء وغيرها ، بل متعين لانه نسب إليه عند حدوث الاحداث كتوبة العبد مثلا والحقيقة تستلزم عروض الحادث عليه ، واسناد البهجة الى نوره لا يستلزم الاسناد الى ذاته اذ لعل المراد به غير ذاته كما هو الظاهر ، فلا يقوم دليلا على ذلك.

قوله : كانه قد ارتضى . انما قال : كانه لان المصنف نفى صريحا الا لم واللذة المزاجية ، لا انه اثبت اللذة العقلية الا بالمفهوم ، وهذا المفهوم غير ثابت.

قول الشارح : يستدعى الاذن الشرعى . الدليل على توقيف تسميته وتوصيفه تعالى على بيان الشارع غير الاجماع قول الرضا ٧ فى الحديث التاسع فى الباب الثانى من توحيد الصدوق : انه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر فى الالتباس ، وقوله ٧ فى الحديث السابع عشر فى الباب الثانى منه ، ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، وقول الكاظم ٧ فى الحديث الواحد والثلاثين منه لمحمد بن ابى عمير : يا أبا احمد لا تتجاوز فى التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره فى كتابه فتهلك وقول الرضا ٧ لسليمان المروزى فى الحديث الطويل المذكور فى التوحيد فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه ، وقول الصادق ٧ فى الحديث الخامس عشر فى الباب الآخر من التوحيد لقوم من الذين يتكلمون فى الربوبية : اتقوا الله وعظموا الله ولا تقولوا ما لا نقول ، وقول موسى بن جعفر ٨ فى حديث رواه الكلينى فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى : ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفو به ما وصف به نفسه وكفوا عما سوى ذلك ، وقوله تعالى :

( سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ ) ،

وقال المفيد ؛ في اوائل المقالات في مبحث القول في الصفات : انه لا يجوز تسمية البارى تعالى الا بما سمي به نفسه في كتابه او على لسان نبيه ٩ او سماه به حججه من خلفاء نبيه وكذلك اقول في الصفات ، وبهذا تطابقت الاخبار عن آل محمد ٩ ، وهو مذهب جماعة من الامامية وكثير من الزيدية والبغداديين من المعتزلة كافة وجمهور المرجئة واصحاب الحديث الا ان هؤلاء الفرق يجعلون بدل الامام الحجة في ذلك الاجماع ، انتهى .

اقول : اعلم ان التوصيف اعم من التسمية لانه يكون بالاسناد مطلقا ، واما هي فانما تكون بالاسم مع قصد الوضع فالتسمية قسم من التوصيف ، وفي حديث رواه الصدوق ؛ في التوحيد في الباب التاسع والعشرين والكليني ؛ في باب حدوث الاسماء من الكافي عن محمد بن سنان ، قال سألته عن الاسم ما هو ، قال : صفة لموصوف ، ولا شبهة في جواز التوصيف بالمشتق الذي نبينه من الفعل الذي اسند إليه تعالى في الشرع فيقال مثلا : انه تعالى معلم آدم ، مستهزئ المنافقين وان لم يرد عينه في لسانه ، واما التسمية والدعاء به فمشكل ، وذهب الى الجواز ابو على الجبائي على ما ذكره الأسفراييني في التبصير في الدين والكيلائي في ذيل الملل والنحل .

ثم لا شبهة أيضا في التسمية والتوصيف بالمرادف لما ورد عن اصحاب الوحي سلام الله عليهم وان كان اللفظ غير عربي ، والنزاع ليس في اللفظ وان اوهم ذلك بعض الكلمات ، بل في المعنى الذي يوصف تعالى به باى لفظ كان ، فان ورد عن الحجة توصيفه به فلا مانع من توصيفنا اياه باى لفظ اتفق الا ان يكون بين اللفظين فرق من جهة خصوصيات المعنى بعد الاشتراك في اصله كالمحب والعاشق .

ثم انه لا شبهة في عدم جواز توصيفه تعالى بما لم يرد عن الشرع ولم يدل على صحته العقل كقول بعض الجهال من المسلمين وغيرهم : انه جسم او صورة تعالى عن ذلك ، وانما النزاع في جواز توصيفه بما لم يرد عن الشرع ودل على صحته العقل فالحق عدم الجواز لعظم الخطر ولعدم احاطة العقل بجميع جهات المعنى وادراكه

كنه



ذاته تعالى فالافتصار على ما يوحى تعالى الى حججه متعين ، نعم لا بأس بتوصيفه بالمعنى اللازم للمعنى الوارد كالتوجب الوجود اللازم لمعنى الموجود القديم وكالعلة اللازم لمعنى الخالق ، وان كان العلة اطلق عليه تعالى فى اواخر حديث المفضل بن عمر فى التوحيد حيث قال ٧ : واما لما ذا هو فساقط فى صفة الخالق لانه جل ثناؤه علة كل شيء وليس شيء بعلة له لان تجويز اطلاق معنى عليه تعالى يستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنى عليه ، الا ان التسمية والدعاء بالمعنى اللازم مشكل أيضا.

## المسألة التاسعة عشرة

( فى نفى المعانى والاحوال والصفات الزائدة فى الاعيان )

قول الشارح : ذهبت الاشاعرة الى ان الخ . اعلم ان المذاهب فى صفات الذات من حيث الزيادة والعينية

خمسة :

المذهب الاول وهو الحق ان الله تعالى عالم مثلا بعلم هو ذاته كما انه تعالى موجود بوجود هو ذاته ، وكذا سائر صفاته الذاتية بمعنى ان ذاته بذاته حقيقة احدية تكون مصداقا وموضوعا لحقيقة الصفات الذاتية المختلفة بحسب المفاهيم ، فهو بذاته الاحدية نور بلا ظلمة وعلم بلا جهل وحياة بلا موت وقدرة بلا عجز وهكذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البيت صلوات الله عليهم والفلاسفة الاسلاميين والاقدميين ومذهب ابى الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة على ما نقل بعض.

قال ابن سينا فى رسالته النيروزية فى معانى الحروف الهجائية : واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل ، وهو ذات لا يمكن ان يكون متكثرا او متحيزا او متقوما بسبب فى ذاته او مباين فى ذاته ، ولا يمكن ان يكون وجود فى مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد اياه قوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره وجوده ، بل هو ذات هو الوجود المحض والحق

المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن ان يكون في مادة او مخالطة ما بالقوة او يتأخر عنه شيء من اوصاف جلالته ذاتيا او فعليا ، انتهى .

ولهذا المذهب دلائل :

الاول الاخبار الواردة عن ائمتنا صلوات الله عليهم ، روى الكليني ؛ في باب اطلاق القول بانه شيء من الكافي عن ابي عبد الله ٧ انه قال جوابا للسائل هو سميع بصير؟ : سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، ليس قولى انه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، ولكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت سائلا : فاقول : انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

وروى فى باب صفات الذات عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبد الله ٧ يقول : لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا

معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته ولا مقدور الخ .  
وروى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ٧ انه قال فى صفة القديم : انه واحد صمد احدى المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع ، قال : فقال : كذبوا والحدوا وشبهوا ، تعالى الله عن ذلك ، انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع ، وكل ذلك رواه الصدوق ؛ فى التوحيد فى الباب السادس والثلاثين والباب الحادى عشر .  
وروى أيضا فى الباب العاشر عن منصور الصيقل عن ابي عبد الله ٧ ، قال : ان الله علم لا جهل فيه ، حياة لا موت فيه ، نور لا ظلمة فيه ، وعن يونس بن عبد الرحمن

قال : قلت لابي الحسن الرضا ٧ : روينا ان الله علم لا جهل فيه : حياة لا موت فيه ، نور لا ظلمة فيه ، قال : كذلك هو ، وعن جابر الجعفي عن ابي جعفر ٧ قال : سمعته يقول : ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحياة لا موت فيه ، وعن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر ٨ ، قال : علم الله لا يوصف منه باين ، ولا يوصف العلم من الله بكيف ، ولا يفرد العلم من الله ، ولا يبان الله منه ، وليس بين الله وبين علمه حد .

وروى في الباب الحادى عشر من التوحيد عن الحسين بن خالد ، قال : سمعت الرضا على بن موسى ٨ يقول : لم يزل الله تبارك وتعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا ، فقلت له : يا ابن رسول الله ان قوما يقولون : انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدره وحيا بحياة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر ، فقال ٧ : من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ، ثم قال ٧ : لم يزل الله عز وجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته ، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا ، وعن هارون بن عبد الملك ، قال : سئل ابو عبد الله ٧ عن التوحيد ، فقال : هو عز وجل مثبت موجود ، لا مبطل ولا معدود ، ولا فى شيء من صفة المخلوقين ، وله عز وجل نعوت وصفات ، فالصفات له واسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم واشباه ذلك ، والنعوت نعوت الذات لا تليق الا بالله تبارك وتعالى ، والله نور لا ظلام فيه وحى لا موت فيه وعالم لا جهل فيه وصمد لا مدخل فيه ، رينا نورى الذات حى الذات ، عالم الذات ، صمدى الذات ، وروى عن عثمان الاحمر ، قال : قلت للصادق جعفر بن محمد ٨ : اخبرنى عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا؟ قال : نعم ، فقلت : ان رجلا ينتحل موالاةكم اهل البيت يقول : ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدره ، فغضب ٧ ، ثم قال : من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ، ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سمعية بصيرة قادرة ، وروى عن هشام بن سالم ،

قال : دخلت على ابي عبد الله ٧ ، فقال لى : أنتعت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف ننعته ، فقال : هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد.

ومن الدليل السمعى أيضا ما ورد عنهم : من قولهم كثيرا : كمال التوحيد نفى الصفات عنه ، والعجب العجاب ان العلامة المجلسى ; مع صراحة هذه الاخبار فى انه تعالى بذاته حقيقة كل من هذه الصفات قال فى أول ابواب الصفات من البحار : اعلم ان أكثر اخبار هذا الباب يدل على نفى زيادة الصفات اى على نفى صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى ، واما كونها عين ذاته تعالى بمعنى انها تصدق عليها او انها قائمة مقام الصفات الحاصلة فى غيره تعالى ، او انها امور اعتبارية غير موجودة فى الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيها على شيء منها وان كان الظاهر من بعضها احد المعنيين الاولين ، ولتحقيق الكلام فى ذلك مقام آخر ، انتهى.

اقول : الاحتمال الاول هو المتعين لصراحة الاخبار فيه ، والثانى مذهب المعتزلة وسيأتى ، والثالث مما تضحك به الثواكل وهو مذهب الفخر الرازى خاصة وسيأتى ، وأيضا من العجيب قوله : ولتحقيق الكلام الخ ، فان ذلك الباب مقامه.

الثانى من الدلائل انه تعالى لو لم يكن بذاته علما وقدرة وحياة وغيرها فاما يكون بذاته متقابلات هذه الصفات او يكون ذاته بذاته خالية عن المتقابلين جميعا قابلة معروضة ، وعلى فرض خلو الذات فاما تكون الصفات عارضة او لازمة لزوما خارجيا كالحرارة للنار او ذهنيا كالمكان للماهية ، والتوالى باطلة ، اما الاول فبالضرورة والاجماع ، واما الثانى والثالث فللزوم المادة فى المعروض لان العرض الخارجى سواء كان لازما او غريبا يستدعى مادة يحل فيها ، واما الرابع فللزوم كون كمالاته امورا ذهنية اعتبارية لا حقيقة خارجية ، فهو بذاته تلك الكمالات.

الثالث لو لم يكن بذاته كمالاتا ما كان بل كان امرا غير ذاته فى الخارج لا بحسب المفهوم لكان ذاته محدودة بالكمال لكن التالى باطل لان كل محدود

يمكن ، وبيان اللزوم ان التحدد الخارجى لازم التغيرات الخارجى لانه يستلزم التمايز فى الخارج وهو لا يعقل الا ان يكون كل من الامرين فى حد غير حد الآخر ، لكنه تعالى ليس فى حد.

ان قلت : اذا يلزم ان لا يكون تعالى ممتازا عن غيره ، قلت : بحسب الحد كذلك اذ لا حد له وبحسب الحقيقة لا شيء غيره ، ولذلك قال امير المؤمنين  $\forall$  داخل فى الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة ، وقال الرضا  $\forall$  : وذاته حقيقة ، وقال الصادق  $\forall$  : هو شيء بحقيقة الشئبة ، وقال  $\forall$  : لا شيء غيره ، وقال تعالى : **( هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ )** ، وامثال هذه الكلمات التى تشير الى انه انما هو كل الكمال بذاته الاحدية من دون التحدد والتكثر ، تعالى عما يقول المشركون العادلون بالله علوا كبيرا ،

الرابع لو لم يكن بذاته علما وغيره من الكمالات الحقيقية لكان فى مرتبة ذاته عاريا عن الكمال مفتقرا الى الكمال والعراء عن الكمال والافتقار إليه نقص وهو محال عليه تعالى ، وكون الكمالات لوازم لذاته لا يستلزم ان يكون الملزوم فى حد ذاته كاملا لان التغيرات محفوظة على فرض عدم العينية ، وهذا الدليل ما ذكره الشارح.

الخامس لو لم يكن بذاته حقائق تلك الصفات فاما ان لا يكون الصفات قائمة به ، او تكون قائمة به ، والاول يستلزم ان لا يصح ان يقال : انه تعالى عالم قادر الخ ، والثانى يستلزم ان تكون الصفات ممكنة لان كل ما هو قائم بغيره فهو ممكن ، والممكن من حيث الصفات ممكن بالذات لما مر فى المسألة السابعة عشرة.

السادس ان العلم مثلا كمال وكل كمال اما عين ذات الشيء او غيرها ، والفرض الاول اشرف والواجب يجب ان يكون على اشرف الفروض فى كل شيء.

السابع ان الوجود حقيقة يدور عليها ويتحقق بها حقيقة كل كمال وما يتحقق به حقيقة كل كمال ان كان عين شيء كان حقيقة كل كمال عين ذلك الشيء ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فلان العلم مثلا فى الخارج انما هو علم وجودا لا ماهية ومفهوما لانها اعتبارية ، فحقيقة العلم انما هى حقيقة الوجود ، والاختلاف من جهة المفهوم ،

فالواجب اذ هو ذاته حقيقة الوجود فانما هي حقيقة العلم ، وكذا غيره.

**المذهب الثاني** هو قول ابي الحسن الاشعري واتباعه تبعاً لسلفهم المسمين بالصفاتية وقول الكلائية اتباع عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ، وهو ان صفاته تعالى معان ازيلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم في الصفة ، وصرحوا كما في شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء ولا ضرورية ولا مكتسبة ، ومعتمدتهم في هذا القول امور اقواها انه قد ثبت بالكتاب والسنة والعقل والاجماع انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك من الصفات ، وليست هذه الفاظاً مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر ومعنى الواجب والموجود ، وكل ما صدق عليه المشتق لا بد ان يكون مبدأ الاشتقاق قائماً به ، فثبت ان كلا من هذه الصفات قائمة به ، والجواب منع الكبرى لامكان ان يكون نفس الذات مبدأ الاشتقاق فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدأ الاشتقاق بالذات كصدق الابيض على البياض والنير على النور والمعدوم على العدم والمظلم على الظلمة والموجود على الوجود ، بل الصدق الحقيقي الواقع في محله هو صدق المشتق على مبدأ الاشتقاق مطلقاً لان صدق الابيض على الجسم وصدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض والواسطة لا بالذات ، وصدقهما على البياض والوجود بالذات اذ لولاهما لم يصدقا عليهما ، فصدق المشتق على شيء لا يستدعي ذاتاً يقوم بها المبدأ ، بل يستدعي تحقق المبدأ باى نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التي ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثاني ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتى مردود لانهم لا يقولون بالقيام ولا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصداق اصلاً.

ثم ان الفخر الرازى من ائمة الاشاعرة خالف اصحابه في هذه المسألة فقال في الاربعين : اعلم ان اكثر الناس يجبطون في تعيين محل النزاع في هذه المسألة ، وتحقيق الكلام ان نقول : ان كل من علم امراً من الامور فانه لا بد ان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واطراف مخصوصة ، وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم ، وعندنا ان العلم عبارة عن نفس

هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة ، وندعى ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات ، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امر ان لا امر واحد ، انتهى ، وانت تراه في حبط عظيم من جهات مع ان الكلام ليس في العلم فقط.

ثم ان من عجيب امر هؤلاء انهم يقولون كما قال الاشعري في المقالات : ان اسماء الله تعالى هي الله ، ولا يقال : انها غير الله ، وان الاسم والمسمى عندهم واحد ، واما صفات الله فهي غير الله او ليست هي بالله ولا بغير الله على ما نقل بعضهم.

**المذهب الثالث** قول الكرامية وهو قول الاشاعرة مع كون الصفات حادثة ، قال الحكيم السبزواري ؛ في شرح منظومته : ونعمة حدوث صفاته الحقيقية في طنبور معرفة الصفات قد زادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانساني ، تعبير وتقريب للكرامية حيث زادوا وقاحة وفضاعة ، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية وحدوثها ، ولا يرضى به فطرة العقل ، انتهى ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة واثبات امتناع حلول الحوادث فيه تعالى لا يجوز البحث فيما قالوا ونقضوا وابطوا ، وانما وقعوا في هذه الهاوية هربا عن الالتزام بتعدد القدماء ، والهروب عنه كلاهما فيها.

**المذهب الرابع** قول ابي هاشم الجبائي من شيوخ المعتزلة واتباعه ، وهو ان الباري تعالى ليس ذاته عين الصفات ولا له صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمية والقادرية ، والحال عنده صفة للموجود لا معدومة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة بجبالها ، لكن يعلم الذات عليها نظير المعنى الحرفي ، ومراده انه لا يوجد حال ولا يعدم ولا يعلم حال عن حال الا باعتبار ذى الحال ، بل لا يتصف بالقدم والحدوث وسائر الامور الا بذلك الاعتبار ، وقد مر الكلام في الحال وابطاله في المسألة الثانية عشرة والثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول.

ومجمل قول ابي هاشم هنا على ما نقله الشهرستاني في الملل والنحل ان كونه تعالى ذاتا غير كونه عالما ، وكونه عالما غير كونه سميعا ، وكونه قادرا غير كونه حيا وهكذا ، والعقل يدرك فرقا ضروريا بين هذه القضايا ، فليس من عرف الذات

عرف كونه عالما ، فان معرفة الشيء مطلقا غير معرفته على صفة ، وهذه الاكوان اى كونه سميعا وكونه عالما الخ لا ترجع الى الذات وهو ظاهر ، ولا الى اعراض وراء الذات لانه يؤدي الى قيام العرض بالعرض لاشتراكها في كونها صفة وعرضا فان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقيام العرض بالعرض مستحيل عندهم ، فتعين كونها احوالا ، فكون العالم عالما مثلا حال وراء كونه ذاتا ، اى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك غيره ، ثم اثبت للبارى تعالى حالة اخرى هى الالهوية اوجبت سائر الاحوال.

اقول : هذا الرجل مع خبطه في القول بالحال يتقلقل كالاشعري في اراضى المفاهيم ولم يطر الى سماء الحقيقة ، وكانه فر من مذهب سائر المعتزلة لما يرد عليهم ، ولم يختار مذهب الصفاتية وهو اقل شناعة من مذهبه لانفته من وصمة التبعية وهو من شيوخ الاعتزال.

**المذهب الخامس** قول اكثر المعتزلة ومن وافقهم في ذلك من الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية على ما ذكره الاشعري في المقالات ، وهو انه تعالى عالم مثلا لا يعلم هو ذاته ولا يعلم هو صفة له زائدة ، بل الذات بوحدها يترتب عليها آثار الصفات ولازم قولهم ان اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى يكون على التجوز اذ هو اطلاق من دون مبدأ الاشتقاق ، وبالحقيقة هم نافون للصفات وذاهبون الى التعطيل فيها ، وعباراتهم المنقولة عنهم مختلفة ، يمكن توجيه بعضها الى المذهب الاول ، كما يوهم بعض العبارات المنقولة عن الفلاسفة انهم يقولون بقول المعتزلة ، بل بعضهم كالتفتازانى شارح العقائد النسفية واللاهيجى في كوهر مراد صرح بان الفلاسفة والمعتزلة على مذهب واحد ، وهذا خلاف ما قاله السابقون عليهما وما نقلنا عن الشيخ الرئيس عند ذكر المذهب الاول ، والعجب من صاحب المجلى حيث صرح بان الحكماء نافون للصفات مطلقا ذهنا وخارجا ، زيادة وعينا ، وان المعتزلة على القول بالاحوال من دون ذكر الاختصاص بابي هاشم الجبائى ، وهذا سهو منه ، ومجمل الكلام ان المعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصاديق بإزاء هذه المفاهيم لزم قيام معان زائدة بذاته تعالى ،



وذلك يناقئ الاحدية ، ولم يتفطنوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقية.

**قول الشارح : وجماعة من المعتزلة اثبتوا الخ .** هؤلاء جماعة متفرقة قالوا بزيادة صفات عليه تعالى ، كقول معتزلة بغداد بان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود على ما نقل فضل بن روزبهان في كتابه على نهج الحق للشارح العلامة ؛ ، وكقول معمر بن عباد السلمى بان البارى تعالى عالم بعلم وان علمه كان علما له المعنى والمعنى كان لمعنى لا الى غاية وكذلك سائر الصفات على ما نقله الاشعري في المقالات ، وكقول العلاف بان الله تعالى مرید بإرادات لا محل لها وان له كلاما لا فى محل ، وكقول ابى الحسين البصرى بان صفاته تعالى كلها راجعة الى كونه عالما قادرا مدركا ، وكقول معمر بان الإرادة من الله تعالى للشىء غير الله وغير خلقه للشىء وغير الامر والاحبار والحكم فاشار الى مجهول ، وكقول الجبائين بان الله تعالى مرید موصوف بإرادات حادثة لا فى محل وموصوف بتعظيم لا فى محل اذا اراد ان يعظم ذاته ، وكقول ابى على الجبائى بان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه لا فى محل القراءة على ما ذكر الشهرستانى هذه الامور فى الملل والنحل ، وأيضا ان من الفلاسفة من قال بان علمه تعالى منفصل عن ذاته على ما نقل فى مبحث علمه تعالى من كتبهم.

**قول الشارح : بالزائدة عينا .** الزائدة صفة للجميع فان الاحوال وان كانت عند القائل بها لا موجودة ولا معدومة لكنها زائدة عنده على الذات.

**قول الشارح : مغايرة لها بالاعتبار .** اى زائدة على الذات باعتبار المفاهيم فى الذهن لا بحسب الخارج والعين.

## المسألة العشرون

( فى انه تعالى ليس بمرئى )

**قول الشارح : والدليل على امتناع الروية الخ .** الدليل عليه امور :

الاول ما ذكره هنا ، وهو ان الواجب الوجود يتمتع عليه الجهة والحيز وغير ذلك من شرائط كون الشيء مرثيا التي مضى ذكرها في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني وكل ما يتمتع عليه هذه الشرائط يتمتع عليه الابصار فواجب الوجود يتمتع رؤيته ، وقوله : لان كل مرثى فهو في جهة عكس نقيض للكبرى المذكورة.

ثم ان المجسمة منكرون للصغرى ، وقد تبين بطلان عقيدتهم فيما مر ، والاشاعرة لهم كلام في اشتراط تلك الشرائط مر هناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى في الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التي نشاهد ها عند انتفاء هذه الشرائط لا يستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيته وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلفين لا يجب استوائهما في الحكم ، ثم قال : وهذا سؤال لا محيص عنه ، والجواب ان الكلام ليس في حكم الشاهد والغائب واختلافهما او اتفاهما في الاحكام ، بل الكلام في حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لا يتعلق الا بما يجمع هذه الشرائط كائنا ما كان فلا فرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الا من جهة امتناع رؤيته بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شيء شهيد.

الثانى لو صحت رؤيته لكننا نراه ، والتالى ظاهر البطلان ، وبيان لزوم ان صحة الشيء مع شرائط الوقوع تصل الى الوقوع ، والشرائط حاصلة لان الخصم لا يشرط فيما نحن فيه الا سلامة الحاسة وعدم الحجاب ، وهما حاصلان.

ان قلت : ان من المتكلمين كضرار بن عمرو وحفص الفرد وسفيان بن سحبان يزعمون ان الله تعالى يخلق لعباده في المعاد حاسة سادسة يدركونه بما على ما نقل الاشعري في المقالات ، والاشاعرة يقولون : انه تعالى يرى يوم القيامة لا في الدنيا كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون لا الكافرون ، والمجسمة يقولون انه يرى مطلقا ، فبطلان التالى غير مسلم عند الخصم ، قلت : ان ذلك كله حرص لا دليل لهم عليه الا ظواهر آيات و اخبار يأتى توجيهها ، وادلة الامتناع مطلقة ، والسمعية منها صريحة

غير قابلة للتوجيه ، يثبت الامتناع بها في الدنيا والآخرة وفي النوم واليقظة ، للانسان وغيره ، للانبياء : وغيرهم .  
الثالث كل ما يرى فاما بالانطباع او وقوع الشعاع على اختلاف مر في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، وذلك محال عليه تعالى لانه من لوازم الجسم .

الرابع الآيات الكثيرة والاحبار المتواترة الدالة على الامتناع المذكورة في مظانها .  
قول الشارح : او في حكم المقابل . كوجه الانسان المرئي في المرآة .  
قول الشارح : سال الرؤية . كما جاء في التنزيل .

قول الشارح : لم يصح عنه السؤال . لانه ٧ ان كان جاهلا بامتناع رؤيته تعالى فلا يليق به الرسالة ، وان كان عالما به كان سؤاله لغوا لا يليق به أيضا .

قول الشارح : ان السؤال كان من موسى ٧ لقومه . اى لما الزمه قومه بذلك ولم يكن له محيص عنه ساله ،  
واما موسى ٧ فكان عارفا بالامتناع وذلك لوجوه :

الاول قوله تعالى : ( وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ  
تَنْظُرُونَ ) ، وقوله تعالى : ( يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ  
ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ) فسؤال موسى لسؤال قومه .

ان قلت : لم اجاب مسئولهم والتزم به ولم سال الرؤية لنفسه ولم يقل رب ارحم ينظروا إليك ، قلت : لان  
القوم لم يتركوه ، وانهم الزموه ان يسال الرؤية لنفسه كما في حديث نذكره .

الثاني قوله تعالى : ( وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ  
أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيٍ أَتَاهَا أَمْحَا أَمْحَا )

الآية ، و ( **بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ** ) هو سؤال الرؤية بدليل ما قبل الآية وموسى ٧ ليس من السفهاء فليس السؤال منه .

الثالث ما رواه الصدوق ; في التوحيد في باب ما جاء في الرؤية بالاسناد عن علي بن محمد بن الجهم ، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا على بن موسى ٨ ، فقال له المأمون : يا بن رسول الله أليس من قولك ان الأنبياء معصومون ، قال ٧ : بلى ، فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله ان قال له : فما معنى قول الله عز وجل : ( **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَايَ** ) الآية ، كيف يجوز ان يكون كلم الله موسى بن عمران ٧ لا يعلم ان الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال ، قال الرضا ٧ : ان كلم الله موسى بن عمران ٧ علم ان الله تعالى جل ان يرى بالابصار ، ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه ، فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، وكان القوم سبعمائة الف رجل ، فاختر منهم سبعين الفا ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه ، فخرج بهم الى طور سيناء ، فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى ٧ الى الطور وسأل الله تبارك وتعالى ان يكلمه ويسمعهم كلامه فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله عز وجل احده في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه ، فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا ، فقال موسى : يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت إليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله اياك ، فاحياهم الله وبعثهم معه ، فقالوا انك لو سألت الله ان يريك ان تنظر إليه لاجابك ، وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته ، فقال موسى ٧ : يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له ، وانما يعرف بآياته ويعلم باعلامه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى تسأله ، فقال موسى ٧ :

يا رب انك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل وانت اعلم بصلاحتهم ، فاوحى الله جل جلاله إليه يا موسى اسألني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسى ٧ : رب اربني انظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهو يهوى فسوف تراني ، فلما تجلّى ربه للجبل بأية من آياته جعله دكا وخر موسى صعقا ، فلما افاق قال سبحانك تبت إليك يقول رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي وانا اول المؤمنين منهم بانك لا ترى ، فقال المأمون : لله درك يا أبا الحسن .

ثم قال الصدوق ؛ : ولو اوردت الاخبار التي رويت في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها وشرحها واثبات صحتها ، ومن وفقه الله تعالى ذكره للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الائمة : بالاسانيد الصحيحة وسلم لهم ورد الامر فيما اشتباه عليه إليهم اذ كان قولهم قول الله وامرهم امر الله وهم اقرب الخلق الى الله عز وجل واعلمهم به صلوات الله عليهم اجمعين .

اقول : كفى ما في هذه الرواية من بيان الامام ٧ جوابا لما اعترض الاشاعرة كما في شرح القوشجي والاربعين للرازي وغيرهما على تفسير الآية بان السؤال كان لقومه .

**قول الشارح : وهذا متعذر في حقه تعالى الخ .** اقول : ان الخصم الاشعري قد تسلم ان النظر الذي هو سبب الرؤية متعذر في حقه تعالى لانه يستلزم ان يكون المنظور إليه في جهة ، وامتناعه مسلم عنده ، فاذا كان الامر كذلك فالرؤية التي هي مسببة عن هذا السبب أيضا متعذرة لان امتناع السبب يستلزم امتناع مسببه ، فلا معنى لارادة المسبب من ذكر هذا السبب ، فالكلام هنا على تسلم الخصم لذلك ختم ، فالنظر في الآية بمعنى آخر ، وسيأتي .

**قول الشارح : المنع من إرادة هذا المجاز الخ .** اي نمنع من ان النظر المقرون بالى يفيد الرؤية ويستلزمه حتى تراد به الرؤية مجازا اذ يقال نظرت الى الهلال فلم اراه ، وذكر اهل اللغة ان معنى نظر إليه مد طرفه إليه رآه او لم يره . فحيث ان يراد به نظر العين بدون تقدير او مع تقدير او يراد معنى آخر له ولا لي معنى آخر

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيامة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس في جهة فلا يمدون طرفهم الى جهة لذلك ، والثاني ان يكون التقدير الى ثواب رها ناظرة وامثال هذا في القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسما بمعنى النعمة وناظرة بمعنى منتظرة.

**قول الشارح : فان النظر وان اقترن به حرف الى . النظر يأتي بمعنى الانتظار ويتعدى بنفسه ، وبمعنى التفكير ويتعدى بفي ، وبمعنى الرأفة ويتعدى باللام ، وبمعنى مد الطرف ويتعدى بالي .**

**قول الشارح : قد فعل بها فاقرة . هي ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كناية عن شدة الغم كما في قوله ٧ : قصم ظهري رجلا ن عالم متهتك وجاهل متنسك ، ويحتمل الكسر حقيقة .**

**قول الشارح : وتقديرها ان الجسم والعرض الخ . حاصل كلامهم ان علة صحة رؤية الاجسام والاعراض هي الوجود لا غير والوجود مشترك بين الواجب والممكن فعلة صحة الرؤية مشتركة بينه وبينه ، وكلما تحقق العلة تحقق المعلول فرؤيته تعالى ممكنة ، ثم ان الوجوه المذكورة في كلام الشارح راجعة الى منع الصغرى الا الثامن والتاسع فانهما الى الكبرى ، وكل منهما على فرض تسليم الذي قبله ، وما في كلام المصنف هو الرابع والثالث والخامس .**

**قول الشارح : الثامن المنع الخ . لان الوجود العام البديهي ليس محل الكلام اذ هو امر اعتباري لا يصلح للعلية للامر الخارجي ، وحقيقة الوجود ليست مشتركة في الجميع لانها حقائق متباينة على قول المشاء ، ولو سلم كونها حقيقة واحدة في الجميع كما عليه غير المشائين فلم يلزم مطلوبكم للاختلاف من جهة العينية والزيادة فان وجود الباري تعالى عين ذاته وفي غيره زائد على ماهيته .**

**قول الشارح : التاسع المنع من وجود الخ . هذا المنع يتوجه الى ان صرف اشتراك الوجود بين الواجب والممكن لا يثبت الحكم للواجب لاحتمال مانع ممتنع الارتفاع فيه او شرط ممتنع الحصول .**

ثم ان بعض الاشاعرة كالفخر الرازى فى الاربعين والبراهين اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا فى اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود ، واما نحن فعاجزون عن تمشيطه ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره وذكر ما الشارح هنا ذكره .

ثم ان بعضا آخر منهم كإمام الحرمين الجوينى على ما نقل القوشجى وشارح العقائد النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل وورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة فى هذا الدليل ما فهمه الاكثرون من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية والقابل لها ، ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا اذ المعدوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، وعلى هذا فالاعتراض بتلك الوجوه مندفع .

اقول : لا خفاء عند عاقل فى ان هذا القول سغه وفرار من المطر الى الميزاب لان نتيجة الدليل على هذا ترجع الى انه كلما تحقق القابل تحقق المعلول ، وهذا مما لا يتفوه به جاهل فضلا عن فاضل لان القابل لا يكفى لتحقيق المعلول اصلا ، فلا بد من بيان علة امكان الرؤية حتى ننظر اتمامه هى أم لا ، وعلى فرض التمامية ننظر اى شىء يمكن ان يكون قابلا لها ، وقد بينا ان الوجود ليس علة تامة بل لا بدّ مع ذلك من خصوصيات اخرى تمتنع فى الواجب تعالى سواء فرضناه علة فاعلة او علة قابلة .

## المسألة الحادية والعشرون

( فى باقى الصفات )

قول الشارح : وجماعة الاوائل الخ . عرفوا الوجود بانه افادة ما ينبغى للمستفيد من غير عوض ولا غرض ، وسيأتى بيانه فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث ان شاء الله تعالى .

قول الشارح : والحقيقية المستلزمة للاضافة . اقول : بل الاضافية المحضة

أيضاً لان الإضافات متوقفة على وجود الممكنات ، وهو له تعالى .

**قول الشارح :** ويقال على حال القول والعقد الخ . القول هو القضية اللفظية والعقد هو القضية الذهنية ، وحالهما هو النسبة في القضية ، والمطابقة للواقع يصح اعتبارها لنسبة القضية ولنفس القضية .

**قول الشارح :** الى المقول والمعتقد . المقول هو الواقع نظرا الى القول والمعتقد هو الواقع نظرا الى العقد .

**قول الشارح :** اذا كان مطابقا . اي اذا كان حال القول والعقد مطابقا ( بصيغة المفعول ) الى الواقع .

**قول الشارح :** وهو الصادق أيضا الخ . اي يقال الصادق على حال القول والعقد أيضا لكن باعتبار كونه مطابقا ( بصيغة الفاعل ) الى الواقع ، وذكر الشارح القول والعقد مكان حالهما خلافا لما جرى عليه في تفسير الحق لما قلنا من صحة اعتبار المطابقة لنسبة القضية ولنفس القضية .

**قول الشارح :** لان الخير عبارة الخ . قد مر الكلام في ذلك مستوفى في المسألة السابعة من الفصل الاول

من المقصد الاول .

**قول الشارح :** عبد الله بن سعيد . هو عبد الله بن سعيد بن الحصين الكوفي ابو سعيد الاشج الحافظ المتوفى

سنة مأتين وسبعة وخمسين ، وكان من كبار القوم فقها وحديثا وكلاما ، روى عن عبد السلام بن حرب وابي خالد الاحمر والمحاربي وابن ادريس وهشيم ومن في طبقتهم ، فراجع كتاب الخلاصة للخزرجي ص ١٦٩ ، هكذا في حاشية احقاق الحق في مبحث كلامه تعالى .



## الفصل الثالث من المقصد الثالث

( فى افعاله تعالى )

### المسألة الاولى

( فى اثبات الحسن والقبح العقليين )

**قول الشارح :** هذين المذهبين . مذهب تمشى قواعد الاسلام ومذهب تجويز القبائح عليه تعالى ، وهذا تعبير على الاشاعرة.

قال الشارح فى نهج الحق : المبحث الحادى عشر فى العدل وفيه مباحث ، الاول فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا ، وبدونه لا يتم شيء من الاديان ، ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الأنبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد إن شاء الله تعالى ، وبمس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله بشرح من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاته نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع.

**قول الشارح :** واعلم ان الفعل من المتصورات الخ . اعلم ان الفعل المطلق

مع انه ضروري التصور عرفوه بتعريفات لفظية للتنبيه والشرح : منها ما في أوّل النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشيء من شيء آخر بعد ما لم يكن ، وهذا التعريف من المتكلمين نقله الشيخ هناك لبيان خطاهم في مناط علة الحاجة الى الفاعل ، ومنها ما ذكره الحكماء من انه حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان العدم ذاتيا او زمانيا ، والتعريف الثاني اعم من الاول لانه يشمل الوجود بعد العدم الزماني فقط دون الثاني ، وذلك لان المتكلمين على ان لا وجود لفعل لم يسبقه عدم زماني بناء منهم على حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذكور بين الفريقين لا مساس له بمفهوم الفعل وماهيته حتى يبنى تعريفه عليه ، ومنها ما في كلام الشارح من تعريف ابى الحسين البصرى ، ومنها انه مبدأ التغيير فى آخر ، ومنها انه ما يوجد بعد ما كان مقدورا ، ومنها انه صرف الشيء من الامكان الى الوجود ، ومنها انه كون الشيء مؤثرا فى غيره ، ومنها ما مر فى اوخر المقصد الثاني فى كلام الشارح من انه تأثير الشيء فى غيره ، ومنها انه الهيئة العارضة للمؤثر فى غيره بسبب التأثير ، ومنها انه الاخراج من العدم الى الوجود ، وكل غير خال من شيء.

فاقول : ان المراد بالفعل هناك ليس ما يقابل الاسم والحرف ، ولا المراد به مدلول المصدر كالضرب والذهاب ، ولا المراد به ما يقابل الترك ، ولا ما يقابل الانفعال بل المراد به ما ينقسم الى الارادى والطبيعى والقسرى ، وهو الاثر الحاصل عن سبب ما من حيث هو حاصل عنه لا من حيث هو شيء بالنظر الى نفسه.

**قول الشارح : فالفعل الحادث . الوصف إيضاح ، وسره ان يكون الكلام تمهيدا لقوله : بامر زائد على حدوثه.**

**قول الشارح : بامر زائد .** هذا الامر الزائد هو مناط اتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وهو على ما ظهر من الشارح العلامة والقوشجى والشارح القديم واللاهيجى فى كوهر مراد وشارح الباب الحادى عشر والعلامة المجلسى فى حق اليقين والاحسائى فى المجلى وصاحب معتقد الامامية انه القصد والاختيار ، فيخرج الفعل الطبيعى

والقسرى ، وظاهر البهشتى احد شرح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده به القصد الذي هو مناط الحكم بان الفعل حسن او قبيح .

وظاهر الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين ان الزائد هو العنوان الاعتبارى الذى يمتاز به كل فعل عن آخر حيث قال ما مضمونه : ان الصلاة والزنا متساويان من جهة ان كلا منهما حركة ويمتاز كل منهما عن الآخر بصفة زائدة هى كون تلك الحركة صلاة والاخرى زنا ، ثم قال : اصل الحركة بقدره الله تعالى والوصف بقدره العبد ، وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلاينى .

اقول : انما فسر الزائد بذلك لانه واصحابه من الاشاعرة لا يرون للعبد اختيارا فى فعله حتى يكون مناطا للقبح والحسن ، بل هما عندهم منوطان بهذا الوصف الذى يتحقق من بيان الشارع وامره ونهيه .

**قول الشارح : وهو قسمان حسن وقبيح الخ .** اقول : يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النمط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا ، والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى : وما قال الشارح ابين واحسن ، هذا هو المشهور ، وقال الاردبيلى رضوان الله عليه فى حاشيته على شرح القوشجى : اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على ما فعله الشارح احد الاقوال ، وبعض يقسمه بحيث يدخل المكروه فى القبيح ، وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لا يناسب ، والامر فى ذلك هين اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول : من ذلك البعض المدخل للمكروه فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهى مراد فى مبحث التكليف ، والقول الاخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لا يتعلق به امر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ولا عليه عقاب ولا ثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المستصفى فى اواخر الفن الثانى من القطب الاول : فان

قيل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان كان الحسن عبارة عما لفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما امر بتعظيم فاعله والثناء عليه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم والعقاب فليس المباح بحسن ، انتهى

ثم ان انقسام الحسن الى الاربعة انما هو باعتبار ما حكم به الشارع ، واما حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار ما يدرك من المصلحة فيحكم بالحسن وما يدرك من المفسدة فيحكم بالقبح ، ومع خلو الفعل عنهما عنده لا يحكم بشيء ثم انه يحكم بوجوب الفعل نظرا الى وجود الداعي وقبحه نظرا الى عدمه ، فحيث انه تعالى على ما عليه العدالة يحكم العقل على افعاله فلا حكم له فيها الا بالوجوب مع وجود الداعي وبالقبح مع عدمه ، فليس هذا الانقسام في افعاله تعالى ، وسيأتي في ذلك كلام في المسألة الثانية إن شاء الله تعالى .

ثم ان هذا التقسيم لا يتأتى على مذهب الاشاعرة لانهم على اصلهم ينكرون الاختيار ويقولون كل فعل من كل احد هو فعل الله تعالى وكل ما فعله الله تعالى فهو حسن فكل فعل من كل احد فهو حسن ، والالتجاء الى القول بالكسب لا ينفعهم شيئا كما يأتي تفصيل ذلك في المسألة السادسة إن شاء الله تعالى .

**قول المصنف : وهما عقليان الخ .** اعلم ان البحث في مطلق الفعل لا خصوص فعله تعالى او فعل العبد كما يظهر من بعض ، فان المدعى ان كل فعل من حيث هو فعل يتصف بالحسن او القبح سواء تعلق بتجويز شرع به او منعه أم لا ، وسواء ادرك عقولنا جهة الحسن او القبح أم لا ، وسواء كان الله تعالى فاعلا او العبد . ثم اختلفوا في جهة الحسن والقبح ، هل هي ذات الفعل او صفة ذاتية له او وجوه واعتبارات او احدها او احد الاولين او احد الآخرين ، فعلى الاولين يصح ان يقال : الحسن او القبح الذاتى والعقلى معا بمعنى ان في ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتية له ما يقتضي حسنه او قبحه وان العقل يدرك ذلك ويحكم بالحسن او القبح ، واما على الوجوه والاعتبارات فلا يصح توصيف الحسن او القبح بالذاتى ، بل بالعقلى فقط بمعنى ان العقل

من دون حكم الشرع يحكم بالحسن او القبح بلحاظ الوجوه والاعتبارات ، والشارح العلامة ؛ على ان الحسن والقبح على احد الاخيرين حيث قال في نهج الحق : قالت الامامية وتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها ، انتهى ، وهذا احد الاقوال ، وفي المسألة اقوال اخرى ، ونقل عن الجبائي احد شيوخ الاعتزال انه قال : ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال ولا لصفات قائمة بذاتها ، بل لوجوه واعتبارات في جميع الافعال ، انتهى ، والحق عندي هذا القول اذ لم نجد في الافعال ما يكون حسنا او قبيحا بذاته او بلازم ذاته ، وما مثل به من العدل والظلم ليس بمثبت له لان الظلم والعدل عنوانان طاريان على افعال مختلفة بعد اعتبار الحسن والقبح بلحاظ وقوع الفعل في محله اللائق به او لا وقوعه فيه .

ثم ان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح في نهج الحق : ذهب الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الحزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات ، انتهى ، والاشاعة ينكرون كل ذلك ويقولون : لا حسن ولا قبح ولا جهة لهما في فعل حتى يدركها العقل لا بالذات ولا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع ومنعه او فعله تعالى وتركه ، فالحسن ما فعله او جوزه والقبح ما تركه او منعه وان كان على اصلهم لا فعل الا فعله ، والعجب من الشيخ الاشعري حيث نقل عنه الشهرستاني في الملل والنحل انه قال في هذا المقام : والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا الى ان قال : وانبعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، ولكن بعد الانبعث تاييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولا بد من ازالة العلل فلا يقع في التكليف تناقض ، انتهى ، وان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله في هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد.

ثم ان جهة الحسن او القبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، وهما في ستة نظامات : الاول نظام العالم برمتها ، الثانى نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانسانى الكبير ، الرابع نظام الاجتماع الانسانى الصغير ، الخامس نظام الاجتماع البيئى ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظامات بعضها من بعض ، ويجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخران امتنع الجمع بين المصالح ، ولا خفاء فى ان رعاية المصالح وترتيبها وتعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لان له الخلق والامر ، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، وقل عقل يدركها وجهاتها كملا ، فالاعتراض بما لا يراه الناس مصلحة لفرد او اجتماع ساقط لذلك ، فرعاية المصلحة هى اتيان الفعل على ما يراه الحق صالحا بدلالة الشرع او العقل ، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدى الى غاية روعى لها المصلحة التى يجب عليه مراعاتها وان يجعله بحيث يؤدى الى غاية بخلاف ذلك يفتتح باب التحسين والتقييح واتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثانى وينطلق لسان المدح او الذم ممن يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فجهة الحسن والقبح هى المصلحة والمفسدة ، ومناط التحسين والتقييح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة وعدمها ، فتحصل من ذلك كله ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل ، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح.

اذا عرفت ذلك فلا حاصل لما ذكره القوشجى وغيره تبعا لبعض سلفهم دفعا لشناعة مذهبهم من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن اى لمن اتصف به كمال ، والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان ، ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل ، الثانى ملائمة الغرض

ومنا فرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ، وقد يعبر  
عنهما بالمصلحة والمفسدة ، فيقال : الحسن ما فيه المصلحة والقبيح ما فيه المفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا  
منهما ، وذلك أيضا يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه ، فما  
تعلق به الاول يسمى حسنا وما تعلق به الثاني يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما ، هذا  
في افعال العباد ، وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم ، وهذا المعنى هو محل النزاع ،  
انتهى ، وبعد العرفان بما بينا من قبل يظهر مواقع النظر والايراد في هذا الكلام وان هذا التفصيل لا يسمن ولا  
يغنى من جوع لان العلم والجهل مثلا وكذا سائر الصفات امور حادثة مستندة الى فاعل مختار وان كان هو الله  
تعالى ، واما المصلحة والمفسدة فلا يطلق عليهما الحسن والقبح ، نعم ما فيه المصلحة حسن وما فيه المفسدة  
قبيح كما وقع في كلامه لانهما منشأ انتزاعهما كما قلنا ، فمن قال بالمصلحة والمفسدة فلا بد له ان يقول  
بالحسن والقبح اللذين يتفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدركا لهما فمدرك  
لهما أيضا فحاكم عليهما بدم الفاعل وعقابه او مدحه وثوابه اذ ادراك منشأ الانتزاع يستلزم ادراك المنتزع ولكنهم  
لا يقولون بالمصلحة والمفسدة الواقعتين ويسندون كل فعل من كل احد الى الله تعالى من دون غرض وغاية ،  
فذلك تمويه في كلام بعضهم.

**قول المصنف : بحسن الاحسان .** يقال الاحسان لاتيان الفعل الحسن وهو قريب من معنى العدل وبهذا  
المعنى لا يحتاج الى التقييد ، ويقال بمعنى ائصال النفع الى الغير وحسنه يقيد بكونه في المحل اللائق به .  
**قول الشارح : وتقريره انا نعم الخ .** إيضاح ذلك انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل كانا شرعيين  
فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالى باطل لحكم البراهمة والملاحدة بل كل عاقل بحسن العدل  
والاحسان وقبح الظلم والإساءة بالضرورة ، واما الملازمة فظاهرة ، واعترض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن  
والقبح في الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملازمة

والمنافرة ، والجواب ان الجزم بهما يستلزم الحكم بالحسن والقبح على الفعل كما مر بيانه فلذلك يمدحون الفاعل ويذمونهم : ان قلت : يمكن منع بطلان التالى بان لكل اجتماع شريعة ، قلت : ان الخصم يقول لا حسن ولا قبح الا بشريعة إلهية ، وهؤلاء ليست لهم ذلك.

اقول : ان الجماعات البشرية متفقون فى قبح مفهوم الظلم وحسن مفهوم العدل لا فى مصاديقهما ، فما يحكم جماعة بكونه عدلا او ظلما فرما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، فحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والاخذ بذلك بين الناس على اصنافهم سواء كانوا اهل شريعة أم لا انما هو بحسب مصالحهم التى يرونها لانفسهم فيحكمون بكون امر عدلا وبكون آخر ظلما ، فبناء حسن افعاله تعالى وقبحها على ما يحكم به جماعات الناس من العدل والظلم كما هو مسلك المعتزلة غير صحيح لان حكمهم ليس على حقيقة ثابتة بين الجميع ، بل اتفاهم انما هو فى حسن العدل وقبح الظلم مفهوما ، مع انه لو كان حكمهم بذلك على حقيقة ثابتة بينهم كان بحسب مصالح نظام الاجتماع الانساني لا بحسب مصلحة النظام الاعلى ، فلا يكون حكمهم بحسن العدل وقبح الظلم فيما بينهم ميزانا للحكم بان نظير ما يكون ظلما بينهم ظلم من الله تعالى فيحكم بقبحه ونظير ما يكون عدلا بينهم عدل من الله تعالى فيحكم بحسنه ، فان اهلاك الطفل الصغير مثلا من انسان ظلم واما من الله فليس بظلم ، وما ورد فى بعض الاخبار من عقم نساء قوم نوح اربعين عاما فهلكوا ولم يكن فيهم طفل حتى لا يلزم ظلم بالاطفال فان صح الخبر كان ذلك لحكمة علينا خفية ، وجواب الامام ٧ : ما كان الله عز وجل ليهلك بعذابه من لا ذنب له لا ينافى ان يكون لعقم النساء حكمة اخرى.

قول الشارح : البراهمة والملاحدة . قال فى مجمع البحرين : يريدون بالملحدة الاسماعيلية الذين لا يعملون بالشرع مع غيبة الامام ، وبالبراهمة الذين لا يعملون بالشرع ولا يحسنون بعثة الأنبياء ، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين

اقول : لا يبعد أيضا ان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم فى البارئ تعالى : انه لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذا فى سائر الصفات



فاتهم الحدوا في صفاته تعالى الى غير ما وصف به نفسه.

**قول المصنف : ولانتفائهما مطلقا الخ .** بيانه ان الحسن والقبح لو ثبتا بالشرع فقط لانتفيا مطلقا ، والتالى باطل بالاجماع ولاستحالة انتفاء الشيء على تقدير ثبوته ، بيان اللزوم انا لا نحكم على هذا بقبح شيء ولا بحسن شيء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما لحكم العقل بقبح الكذب ومنافاة ذلك لحكمة البارى وحكم العقل بان صدور ما يناقى الحكمة عنه تعالى قبيح ، والمفروض ان العقل معزول عن ذلك ولا حكم له ، واما لحكم الشرع وهذا يستلزم الدور لتوقف الجزم بصدق الشرع على قبول حكمه وتوقف قبول حكمه على الجزم بصدقه.

واعترض عليه القوشجى بانا لا نجعل حكم الشرع اى امره ونهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح ونجعل القبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهى والذم ، والجواب ان العاقل لا يجد فرقا بين الكلامين في ان مفادهما ان الحسن والقبح لا يكونان الا بامر الشارع ونهيه ، ومفاد هذه العبارة صريح اسلافه في كتبهم.

**قول الشارح : فجاز وقوعه الخ .** اى فجاز وقوعه نظرا إلينا حيث لا نحكم بقبح الكذب ، لا نظرا الى الواقع لانه على هذا خفى علينا ، وهذه الجملة المتفرعة مستغنى عنها في الاستدلال اذ يكفى لبيان اللزوم عدم حكمنا بقبح شيء وحسن شيء كما ذكرنا.

**قول الشارح : فاذا اخبرنا فى شيء الخ .** الاولى ان يقال : فاذا اخبرنا بشيء لم نجزم بصدقه كما ذكرنا سواء كان الاخبار بقبح شيء او حسنه او بشيء آخر لتجويز الكذب عليه حيث لا يحكم العقل بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه ، وحكمه به بعد اخبار الشرع يستلزم الدور كما بينا.

**قول الشارح : ولجوزنا ان يأمرنا الخ .** عطف على قوله : لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا ، وهذا استدلال على حدته كما ذكره الشارح ؛ في نهج الحق بقوله ملخصا : السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر

وتكذيب الأنبياء وتعظيم الاصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقه وان ينهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ، وانها غير حسنة في انفسها فاذا نهي الله تعالى عنها صارت قبيحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها ونهى عنها لغرض ولا حكمة صارت تلك حسنة وتلك قبيحة ، واما قبل الامر والنهي فلا فرق بينهما.

**قول الشارح :** على هذا التقدير . اى على تقدير ان لا يكون الفعل في نفسه حسنا او قبيحا لان الفعل حيثئذ خال عن المصلحة والمفسدة ، وبدونهما لا معنى للحكمة التي هي صدور الفعل بحيث يراعى فيه مصلحته للنظام المطلوب وخلوه عن المفسدة فيه.

**قول المصنف :** ولجاز التعاكس . التعاكس هو صيرورة الحسن قبيحا والقبيح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، اما بحسب الشرع فلان كثيرا مما امرنا به الشارع وحكم بحسنه يمتنع ان يصير منهيا عنه محكوما بالقبح كتحصيل المعارف وتوقير الاولياء ، وكثيرا مما نهانا عنه وحكم بقبحه يمتنع ان يصير مأمورا به محكوما بالحسن كتكذيب الأنبياء وقتل النفس بغير حق وهذا يرجع الى الدليل الذي نقلناه ذيل قول الشارح : ولجوزنا ان يأمرنا بالقبيح ، واما بحسب العقل فكالذي ذكره الشارح ، ووقوع النسخ والتعاكس عند الشرع والعقل في بعض الامور لا ينافي امتناعه في بعض آخر بالضرورة ، فالممتنع هو التعاكس في كل فعل الذي هو لازم القول بان الحسن والقبح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونهيه.

ان قلت : على ما اخترتم من ان الحسن والقبح في جميع الافعال بالوجوه والاعتبار يجوز التعاكس في كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعى امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل او حسن فعل بوجوه امتنع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة ونقصان وتغير واختلاف كقتل النفس من دون موجب واداء الحق من دون مانع ، وعلى هذا امتنع التعاكس كليا.

**قول الشارح :** ولا العادات . اشارة الى ما قيل في الوجه الاول من ان حكم

البراهمة وغيرهم من الذين ليسوا اهل شريعة بالحسن والقبح انما هو مستند الى العادات وتقليد الآباء ، والجواب ان ما مثل به الشارح لا يتطرق إليه الاستناد الى العادات مع ان العادات لها ابتداء لم يكن بالعادة. ثم ان هاهنا وجوها اخرى من الآيات والاخبار وادلة العقل يمكن الاستدلال بها على المطلوب تركناها مخافة التطويل.

**قول الشارح : لو كان العلم بقبح الاشياء الخ .** اى بعضها لان القائلين بذلك لم يدعوا العلم الضروري بقبح جميع الاشياء او حسنها ، بل بعض الافعال كما نقلنا ذلك من الشارح نفسه.

**قول المصنف : وارتكاب اقل القبيحين الخ .** اعلم ان للاشاعة شبهات فى المسألة جعلوها دلائل مدعاهم

:

**الشبهة الاولى ما نقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :**

الاول منع بطلان التالى لان فى هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهى تقتضى قبحه وجهة عارضة وهى كونه سببا لتخليص النبي وهى تقتضى حسنه فهو حسن بهذه الجهة وقبيح من حيث ذاته ، فتقدم جهة حسنه على جهة قبحه لانها ارجح ، وبيان آخر ان جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتضاء الذاتى ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : وارتكاب اقل القبيحين.

واعترض الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين على هذا الجواب بانه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال : لعله وجد مانع من الموانع يمنع عن قبحه فلا يمكن الحكم القطعى بقبح شيء من الاكاذيب ، والجواب ان المقطوع وهو قبح الكذب لا يرفع اليد عنه الا بمانع مقطوع اقوى.

**الوجه الثانى** منع بطلان التالى أيضا بان الكذب المقتضى للتخليص قبيح ، لكننا لا نحتاج فى التخليص الى ارتكاب الكذب لامكان التعريض والتورية كما قيل : ان فى المعارض لمندوحة عن الكذب ، والى هذا اشار بقوله : مع امكان التخلص ، اى التخلص عن الكذب بالتورية.

واعترض الفخر في الكتابين على هذا الجواب أيضا باننا نفرض الكلام فيما لا يمكن التورية كما لو سألك الظالم المرید لقتل النبي : رأيته في هذه الساعة وانت رأيته ، فان قلت : نعم طالبك وقتله ، وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو في هذا المفروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد إليه.

**الوجه الثالث** منع الملازمة لان الكذب ليس قبيحا بذاته ، بل بالوجوه والاعتبارات كما مر بيانه ، فالكذب بهذه الجهة ليس قبيحا اصلا.

**الشبهة الثانية** ما نقله الشارح بقوله : لو قال الانسان لا كاذبن غدا الخ ، وتوضيحه ان الانسان لو قال : لا كاذبن غدا لزم ان لا يكون احد الكاذبين قبيحا لانه اما يحسن الوفاء بعهدته في الغد او لا يحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب في الغد وعلى الثاني كان قوله : لا كاذبن غدا كذبا حسنا ، والجواب انه لا يحسن الوفاء بعهدته في الغد لان في الوفاء ارتكاب قبيحين : الكذب الذي يقوله غدا والعزم عليه ، وفي ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لا كاذبن غدا

اقول : ان قوله : لا كاذبن غدا اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتأويل ان يكون كذبا خاصا مطلوبيا لاحد في الغد فوعده بذلك ، وعلى اى حال سواء جرى في الغد على ما قال أم لا فهذا الكلام قبيح لانه ان لم يكن له عزم بذلك فهو لغو ، وان كان فوعد بالقبيح او اظهار لعدم التحاشي عن ارتكاب القبيح ، واما في الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحا آخر والا فلا ، هذا ان لم يكن في كذبه غدا مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فالوعد به والوفاء بوعد كلاًهما حسن.

**الشبهة الثالثة** لو كان العبد مجبورا في افعاله لما اتصف فعله بالحسن ولا بالقبح العقليين لان مناطهما عندكم هو اختيار العبد كما مر ، لكنه مجبور فلا حسن ولا قبح في فعله ، والجواب ان العبد ليس مجبورا في افعاله كما يأتي بيانه في المسألة السادسة ، وإليه اشار المصنف بقوله : والجبر باطل ، مع ان الامر لو كان كذلك لزم عدم اتصاف فعله بالحسن والقبح الشرعيين أيضا اذ لا يصح تعلق المدح او الذم بفعله ، على ان الكلام بالاصالة في افعاله تعالى لا افعال العباد.

**الشبهة الرابعة** ما ذكره الرازي في الاربعين والبراهين تركها المصنف لشدة

فظاعتها ، والطالب يراجع.

**قول الشارح : ولان جهة الحسن الخ . عطف على قوله : لان تخليص النبي ﷺ ارجح الخ ، وهذا تعليل**  
ثان لعدم بطلان التالى على القول بكون القبح ذاتيا لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته وتخليص النبي الذي  
اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه.

**قول الشارح : الطعن فى الصغرى .** قد يطلق الصغرى على المقدم فلا اعتراض عليه ، مع ان هذه الشبهة  
يمكن ان ترتب بالقياس الاقترائى بان يقال : العبد مجبور فى افعاله وكل من هو مجبور فى افعاله لا يتصف فعله  
بالحسن والقبح.

ثم ان قول الاشاعرة بان الحسن والقبح شرعيان يحصلان للافعال بمجرد امر الشارع ونهيه لا باعتبار  
المصلحة والمفسدة فى نفس الفعل لا ينحصر بشخص الشارع عندهم ، بل لو امر واحد من المشرعة بشيء او  
نهى عن شيء باجتهاده يصير حسنا او قبيحا ، وهذا هو القول بالتصويب المعروف منهم ، قال الرازى فى  
الاربعين : هل الحسن والقبح لصفة عائدة الى الفعل او هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل المعرفة بالشرع  
، فقالت المعتزلة بالاول ، ومذهبنا الثانى ، انتهى ، والتفصيل فى ذلك موكول الى اصول الفقه.

### المسألة الثانية

( فى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب )

**قول الشارح :** اختلف الناس هنا الخ . اعلم ان المعتقدين بالمبدئ الواحد جميعا قائلون بانه تعالى لا يفعل الا  
الحسن فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانه قبيح أيضا ، وكذا متفقون فى ان الفعل ما لم يتم علته لم يوجد ،  
ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

**فالحكماء** الى ان الوجود بشرائره حتى افعال الحيوانات مقتضى ذاته تعالى ولازم هويته على الترتيب العلى والمعلولى حسب علمه العنائى الازلى من دون قصد الى فعله وغرض له ، وكل ما يحدث يقع طبقا لعلمه الازلى تبعا لعلله المنتهية إليه تعالى على الترتيب ، فهو واجب تبعا لعلته التامة وكذا علتة حتى تنتهى العلل إليه تعالى ، فلا معنى للاخلال بالواجب عندهم لان ما تمت علتة واجب لا يمكن تخلفه والا فممتنع ، واما الشرور والقبائح الواقعة فى الكائنات فهى اعدام عندهم لا تعلق لها بسلسلة الوجود المنتهية إليه تعالى على ما مر تفصيله فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلا معنى للقبیح عندهم أيضا فى فعله تعالى ، فلا معنى لحسن فعل عندهم او قبحة بمعنى تعلق المدح والذم نظرا الى النظام الكلى ، بل كل موجود واجب لا محالة تكويننا بذلك النظر ، نعم انهم يصفون افعال العباد بالحسن والقبیح العقليين بحسب مصالحهم ومفاسدهم بمعنى ان العقلاء يذمون ويمدحون من لا يسلك سبيل مصلحته فى افعاله ومن يسلكه فيها نظرا الى نظام الاجتماع لا الى النظام الكلى .

واما الاشاعرة فهم قائلون بان العالم بجميع اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع المتكونات وجميع الافعال والاقوال والاعتقادات وجميع ما فى الدنيا والآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير واسطة من العلل الفاعلية ولا غرض يعلل به ، بل عادته تجرى على ان يخلق شيئا عقيب شيء آخر ، لكن فى الواقع فرق بينهم وبين الحكماء فى نفي الغرض يأتى بيانه اجمالا فى المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى ، ويقولون انما يجب ما يجب من كل شيء بإرادته وقدرته وعادته ، ولا شيء يقبح منه كائنا ما كان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقيدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبيح وشر وفاحشة فهو حسن لان القبيح ما ينهاه هو عنه ، ولا أمر ولا ناهى يحكم عليه تعالى ، ولا معنى لنهيه تعالى عن فعل نفسه ، وبعضهم بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد والثواب والعقاب التجأ الى القول بالكسب فرارا من شناعة المذهب على ما يأتى تفصيله فى المسألة السادسة .

واما العدلية من الامامية والمعتزلة والزيدية فهم قائلون باستناد الاشياء الى

العلل الفاعلية المنتهية إليه تعالى وفاقا للحكماء ، ويشبتون الاغراض لافعاله تعالى خلافا لهم ، والواجب من فعله تعالى عندهم ما تمت علته بالداعى بعد امكانه في نفسه كما اشار إليه الشارح ، والمراد بالداعى هو العلم بالمصلحة في الفعل ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم النظام المطلوب ، والقبیح عنه تعالى ما ليس فيه المصلحة ، فلا يتصور في فعله تعالى الا الواجب والقبیح ، ثم ان الاثر المترتب على الفعل الذي فيه مصلحة يسمى غاية وغرضا ، وبيان آخر ان الداعى هو الاثر المطلوب المترتب على الفعل الذي يصلح سببا لذلك الاثر باعتبار علم الفاعل بانه يترتب على ذلك الفعل ويسمى ذلك الاثر بالغاية والغرض باعتبار موجوديته في الخارج ، ويقال : ان في هذا الفعل الذي هو سبب لذلك الاثر مصلحة له ، ويأتى زيادة إيضاح لذلك في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى ، والقبیح عنه تعالى ما ليس فيه مصلحة ان يكون سببا للاثر المطلوب ، هذا ، وظاهر عبارة بعضهم قياس افعاله تعالى بافعال العباد من حيث الحسن والقبیح يحكم بالقبیح في فعله قبحا يحكم به في افعال العباد ، وذلك خلاف التحقيق فلا يعقل في فعله تعالى الا الواجب والقبیح ، واما الثلاثة الاخر من اقسام الحسن فليست الا لمن عليه حاكم شرعا كان او عقلا ، واما جمع المصنف بين الحسن والواجب في التكليف في المسألة الحادية عشرة فلانه باعتبار انه تكليف حسن وباعتبار انه يصلح ان يكون سببا لما اراد من خلق العباد واجب ، وسيأتي الكلام فيه .

وحاصل كلامهم ان الفعل لا يصدر منه تعالى الا بعلل غائية تسمى بالاغراض ، وهى المنافع العائدة الى الخلق ، ولا يفعل ما لا نفع لهم فيه او ما فيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيامة او في الدنيا وان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع لحسن اختيارهم بحسب وعده ، وليس ذلك ظلما منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، وسموا هذا النمط عدلا منه تعالى ، فاشتهروا بالعدلية ، وافردوا له فضلا بحثوا فيه عن افعاله تعالى واغراضها وتصحيح ما يتراءى في بدء النظر قبيحا ، وان كان الامامية مخالفين للمعتزلة في كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم في كثير من مباحث الاصول الاربعة الاخر.

والحاصل ان النزاع في هذه المسألة في المبادئ لا في النتيجة فان الحكيم يقول : انه تعالى لا يفعل القبيح اذ لا قبيح في الوجود ، والاشعري يقول . لا يفعل القبيح اذ لا قبيح عليه تعالى ، والعدلي يقول : لا يفعل القبيح لانه غني حكيم .

**قول الشارح : لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب .** القبح والوجوب عليه تعالى في افعاله نظير التنزيه والتوصيف في صفاته تعالى ، فان العقل كما يحكم بان بعض الصفات ممتنع عليه وبعضها يجب اتصافه تعالى به ، كذلك يحكم بان بعض الافعال يمتنع صدوره عنه وبعضها يجب صدوره عنه حسب ادراكه ، ولا حكم للعقل فيما لا ادراك له في الصفات وفي الافعال ، وهذا بناء على ما ثبت من ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها ولو في الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد ويحكم عليهما بحكم واحد كما مر الاشارة إليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع لحاظ مقام الربوبية ان يحكم بوجوبه للزومه لربوبيته او امتناعه لمنافاته لها كما ينظر في الصفات ويحكم هكذا نظرا الى وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر في الاكثر فلا بد له من الامداد من اصحاب الوحي : ، وليس المراد بهما تحريم الفعل وايجابته عليه تعالى لانهما لا يحصلان الا بالامر والنهي ولا امر عليه ولا ناهي ، فلا وجه لتشنيعات وقعت في كلمات بعض على القائلين بذلك .

**قول الشارح : واسندوا القبائح إليه تعالى الخ .** قد مضى ان النزاع في المبني فان الاشاعرة لا يقولون بقبح شيء ولا حسن شيء في نفسه حتى يكون القبيح عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند إليه او لا يسند ، وان ابطال ذلك في المسألة السابقة .

**قول الشارح : والدليل على ما اختاره المعتزلة الخ .** صورة هذا الدليل ان الله تعالى قادر عالم غني حكيم وكل من هو كذلك بالوجوب يستحيل منه صدور القبيح والاخلال بالواجب الذي هو أيضا قبيح لان القادر انما يفعل للداعي وداعيه الى فعل القبيح اما لجهله او حاجته او سفاهته ، والكل ممتنع عليه تعالى .



**قول الشارح :** وأيضا لو جاز منه فعل القبيح الخ . هذه الزامات للاشاعة على مذهبهم ذكر الشارح هنا بعضها ، وهي لزوم ارتفاع الوثوق بما اخبر من الوعد والوعيد وغيرها لجواز الكذب عليه ، واطهار المعجزة على يد الكاذب المضل المفضى الى الشك وعدم الاعتماد فيما يأتي من المعجزات وغيرها لجوازه على الله تعالى عند عقولهم ، وتكذيبه تعالى فيما نزه نفسه في كتابه عن القبائح لجواز القبيح عليه ، وتكذيبه فيما وصف به نفسه بالعدل والحكمة لان جواز ارتكاب القبيح ينافي ذلك ، وغير هذه مما ذكره الشارح ; في نهج الحق.

### المسألة الثالثة

( في انه تعالى قادر على القبيح )

**قول الشارح :** احتج بان وقوعه منه الخ . قد افطر النظام من شيوخ الاعتزال في نفى القبيح عنه تعالى ، وخالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، وذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، واحتج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلا او محتاجا والتالى باطل ، والجواب ان هذا الدليل حق ، لكنه لا يثبت ما ادعيت لان عدم الوقوع لا يستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكمة الفاعل وعلمه وغناه الكاملة المانعة عن حصول الداعى الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، وهذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الوقوعى والامتناع الصدورى على ما بين في اواخر المسألة الاولى من الفصل الثانى.

### المسألة الرابعة

( في انه تعالى يفعل لغرض )

**قول المصنف :** ونفى الغرض الخ . هذا المبحث طويل الذيل كثير الجدال

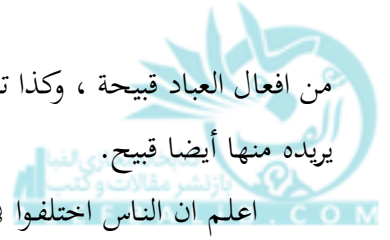
في كتب الاقوام ، لكنى سالك سبيل الاختصار ، ذاكر ما يفيد الناظر في الكلمات ، قائل : اعلم انه لا شبهة للعقلاء الموحدين في قضايا : هي ان كل موجود ممكن بما هو ذلك الموجود في حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاحبار ويقال له السبب وله المسبب باعتبار ترتيبه عليه وان ذلك السبب يصلح لذلك المسبب ، وان الله تعالى خلق ما خلق بهذه الصفة وخلق سبيل السبب لظهور الاثر منه وله ان يمنع عن ظهوره لانه المعطى وحده سواء قلنا ان ذلك بابطال السبب ونقله عن حدود ذاته او ابقائه بحاله ، وان ذلك كله غير عازب عن علمه ولا خارج عن ارادته ، وانه تعالى كامل كل الكمال وله كمال كل كامل بالملك الحقيقي للغنى الذاتى له والفقر الذاتى لغيره ، وانه تعالى لا ينقض مقتضى ارادته ، فاذا اراد شيئا عن سبب يصلح لذلك الشيء فلك ان تسميه غاية او غرضا او فائدة او اثرا او مخلوقا لله بالواسطة او ما شئت فسمه سواء كان ذلك الشيء نفعا وكامالا لسببه او لغيره او لهما او مع ثالث او غير ذلك بعد ان ثبت انه تعالى غنى لا يستكمل بغيره بل الكل من الاسباب والآثار والكمال وذى الكمال ملك له تعالى بالحقيقة ، فنا في الغرض كالا شعري ان اراد نفى هذا المعنى فهو من الشعور بمعزل ، ومثبه كالمعتزلى ان اراد بالغرض معناه الذي عند العرف من ان الفاعل يفعل فعلا لتحصيل شيء لم يكن حاصلًا له فهو كالا شعري ، وان اراد به المعنى الذي بيناه فهو في النمط الاوسط ، والحكماء يشبتون المعنى الاول ويسموناه الغاية وينفون المعنى الثانى بعنوان الغرض.

قول الشارح : والدليل على مذهب المعتزلة الخ . دليل المثبت قياس من الشكل الاول ، ودليل المخالف قياس من الشكل صغرياهما هما كالمعارضين ، واخذ احد القياسين وترك الآخر يرجع الى ما اريد بالغرض من المعنى.

### المسألة الخامسة

( فى انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى )

قول المصنف : وإرادة القبيح قبيحة الخ . تقدير كلامه : وإرادة القبيح



من افعال العباد قبيحة ، وكذا ترك إرادة الحسن منها قبيح ، وكذا الامر بما لا يريده من افعالهم قبيح ، والنهي عما يريده منها أيضا قبيح.

اعلم ان الناس اختلفوا في تعلق ارادته تعالى وقدرته بافعال العباد ، فان ثبت انها تقع بإرادته لا بإرادتهم وبقدرته لا بقدرتهم كان الفعل فعله لا فعلهم ، ويأتي تفصيله في المسألة السادسة ، وذلك مقالة الجبرية ، فانهم قالوا : ان القبيح الواقع من العبد انما هو واقع بقدرته تعالى وارادته وان كان ينهيه عنه ، والحسن المتروك من العبد انما ترك لعدم ارادته تعالى له وعدم اعمال قدرته عليه وان كان يأمره به ، وكذا كلامهم في الحسن الواقع والقبيح المتروك ، والمصنف اراد ابطال ذلك بقبح ارادته لقبيح افعالهم وقبح النهي عما اراده منهم ، وقبح ترك ارادته لحسنها وقبح الامر بما لم يريده منهم ، وذلك لان ارادته تعالى تكوينيا غير متعلقة بافعالهم من دون ارادتهم ، وانما ترك المصنف ذكر القدرة مع ان الاشاعرة جعلوا كلا منهما مسألة برأسها في تأليفاتهم وعنونوا البحث فيهما بقولهم : انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى ، وانه تعالى مرید لجميع الكائنات لان تعلق الإرادة او عدمه يستلزم تعلق القدرة او عدمه ولانه ; يذكرها ضمنا في المسألة السادسة ، وقد ذكرها في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثاني ، وحاصل المسألة ان افعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم وارادتهم كما عليه المعتزلة او بقدرته وارادته تعالى كما عليه الاشاعرة.

**قول الشارح : ان الله تعالى يريد الطاعات الخ .** اي يريد الطاعات ويكره المعاصي من العباد كلهم بالارادة والكرهية التشريعتين سواء وقعت بإرادة العباد أم لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع في الوجود من الطاعات والمعاصي وغيرها مراد له تعالى كما قالت به الاشاعرة.

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات ولم تقع لزوم تخلف المراد عن ارادته ، ولو كان تعالى لم يرد المعاصي ووقعت لكان في ملكه ما لا يشاء ، وقد روى عن النبي <sup>9</sup> والائمة : : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، قلت : لا امتناع

في تخلف المراد عن الإرادة التشريعية لان ارادته هذه هي امره تعالى وتخلف المأمور به عن الامر ممكن ، وكذا الكلام في كراهته التشريعية لانها نهيه تعالى ووقوع المنهي عنه مع النهي ممكن.

ان قلت : الا تعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها؟ قلت : نعم ، انه تعالى ليس شيء في الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد طاعة كان او معصية لا تكون الا باسباب منها إرادة العبد ، والعبد مخلى في مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع ، وبيان ذلك ان الانسان مركب من طينتين وعجين من حيثيتين وسنخين إحداهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والاخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبايح والسيئات ، ويشهد بذلك الوجدان والنقل الصحيح الكثير والبرهان ، وذلك مذكور في محاله كالبحار باب الطينة والميثاق وغيره ، ثم أيد الله تعالى الطيبة بالعقول والأنبياء والملائكة والخبيثة بالشهوة وابليس وجنوده ، ولسوء التعليم والتربية والمعاشرة من الآباء والامهات وانباء الزمان وحسنها مدخل كثير فيهما لان الله تعالى جعل لكل شيء اثرا لا يتخلف عنه مع تخلية سبيله ، وحيث ان الانسان مخمر منهما ولا ينفكان عن ذاته ما دام في هذه الحياة الدنيا في اى من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء ويكون ما يقتضى إحداهما ضد ما يقتضيه الاخرى فدائما مردد بينهما ، يستطيع من دون الجاء ومنع على جرى مقتضى كل منهما ، وان كان بعض الآحاد يصل في بعض الافعال حسنة او سيئة الى حد يصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لا يصل الى حد الاجزاء والمنع ابدًا ، فان الانسان كيف كان لا يمكن ان يلجا الى الشرور ومقتضى الخيرات حي في نفسه والى الخيرات ومقتضى الشرور حي في نفسه ، فحينئذ له الاختيار بالذات لان له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالاخرى ، والاختيار هو كون الذات القادرة بحيث تجرى على ما في حيطه قدرته تركا وفعلا بالسوية ، واما الإرادة فقد مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثاني انها التفات واقبال من النفس نحو الفعل ليرتكبه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس باختيارى للزوم التسلسل ، واما الإرادة فاختيارية بمعنى ان النفس تقبل نحو الفعل بالاختيار

بعد الادبار عنه وتدبر عنه بعد الاقبال إليه ، وهذا الاقبال والادبار يمكنان له في اى حد من حدود الفعل ان كان فعل النفس لا فعل البدن بحاله كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلا يذم ولا يمدح على ما ليس تحت اختياره من اجزاء الفعل ، فقول من يقول : ان الإرادة ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر.

ثم بعد ما بينا من حقيقة الاختيار والإرادة ظهران لا حاجة الى الالتجاء الى القول بتغاير الطلب والإرادة على ما يرى في بعض كتب اصول الفقه للتخلص عن لزوم الجبر مع ان المجبرة من الاشعرية قائلون بتغايرهما خلافا لغيرهم لان الإرادة اختيارية سواء قلنا بتغايرهما او اتحادهما ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق الحق في ذلك في المسألة الحادية عشرة.

واما القول بالشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية بمعنى ان بعض الآحاد من الآدميين شقى بذاته وبعضها سعيد بذاته ولا يمكنه التخلص عما يقتضيه ذاته فحديث شعري لم يقيم عليه برهان وان ذهب إليه بعض من لا كثير حظ له من المباحث الحكمية من العلماء المشهورين في كتابه في الاصول تبعا لمن خالفه في المذهب من الجبرية اذ عرف انه من الامامية ، بل العقل والنقل متطابقان على خلافه ، نعم ان كل احد مخمّر من الطينتين بذاته على ما مر بيانه آنفا.

وحديث ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة مع انه من المتشابهات ويجب ارجاعه الى المحكمات رواه ابو هريرة ، على ان تمامها : خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا يدل بظاهره على خلاف ذلك لان اشتراط التفقه ( سواء قلنا انه التفقه العقلي او الشرعي ) في الخيرية يظهر منه ان الخيرية والسعادة من التفقه لا من الذات وان الشرية والشقاوة من عدمه لا منها ، وحديث ان الشقى من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه وان كان صحيحا لكنه متشابه ، وان من استشهد به لذلك لم يكن متديرا في الآيات والتفاسير الواردة في السعادة والشقاوة ولا في احاديث فسر فيها ائمتنا صلوات الله عليهم هذا الكلام المروى عن النبي ٩ ولا في احاديث اخرى وردت في معناهما والطالب يراجع الوافي والبحار وغيرهما ، وسيأتي

إن شاء الله تعالى زيادة إيضاح للمطلب في المباحث الآتية.

**قول الشارح : والدليل على ما ذهب الخ . استدلال المعتزلة على ما ادعوه بوجوه :**

**الأول** ان إرادة القبيح وكذا ترك إرادة الحسن كفعله وتركه قبيحة والقبيح لا يكون منه تعالى لانه تعالى قادر

وعالم وغنى وحكيم ، وقد مر في المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احد هذه الاوصاف .

**الثاني** لو كانت الطاعة المتروكة من العبد كافرا او مسلما مكروهة لله تعالى وكان تركها مستندا الى عدم

ارادته لها لما امر بها ، وكذا لو كانت المعصية المفعولة من العبد كافرا او مسلما مرادة لله تعالى وكان فعلها مستندا

الى ارادته لما نهى عنها لانه تعالى حكيم والحكيم لا يامر بما يكرهه ولا ينهى عما يريد.

**الثالث** ما اشار إليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطيعا الخ ، وهو ان العبد لو كفر لارادة الله تعالى لكفره

ولم يؤمن لكراهة الله لايمانه لكان مطيعا لان الطاعة هي الموافقة لارادة الامر وكراهة الناهي ، والتالى باطل قطعاً .

**الرابع** لو كان الطاعات والمعاصي بإرادة الله لا بإرادة العبد وتركها لعدم إرادة الله لا لعدم إرادة العبد لما

استحق العبد ثوابا ولا عقابا ، والتالى باطل .

**الخامس** لو كان افعال العباد بإرادة الله وتروكهم بعدم إرادة الله لوجب الرضاء بها لان ما اراده وكرهه هو

المقضى بقضائه والرضاء بقضائه واجب ، والتالى باطل لعدم جواز الرضاء بكثير من الافعال والتروك .

**السادس** لو لم يكن الافعال والتروك باختيار العباد لكان تكليفهم بالفعل والتروك تكليفا بما لا يطاق لان

ما ليس في اختيارهم خارج عن طاقتهم ، والتالى باطل .

**السابع** الآيات والاحبار التي تثبت الإرادة للعباد في افعالهم بالمطابقة والالتزام وهي كثيرة .

**الثامن** الآيات والاحبار الناطقة بان الله تعالى لا يريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضى به .

ثم ان للاشاعة اعتراضات سخيفة على هذه الوجوه لا جدوى لذكرها والجواب عنها ، وسندكر ما يغنى الطالب للحق عن النظر فيما اتى به الفريقان وشاجرا فيه إن شاء الله تعالى .

**قول الشارح : على ما تقدم . فى المسألة الثانية .**

**قول الشارح : وكذا إرادة تركه . الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لا يستدعى الإرادة بل ترك الإرادة .**

**قول الشارح : الاولى قالوا الله تعالى فاعل الخ .** هذا قياس من الشكل الاول ، صورته ان الله تعالى فاعل كل موجود من افعال العباد وغيرها وكل فاعل شيء يستند إرادة ذلك الشيء إليه فكل فعل من افعال العباد مستند الى ارادته تعالى ، والجواب الطعن فى الصغرى على ما يأتى فى المسألة السادسة .

**قول الشارح : الثانية ان الله تعالى لو اراد الخ .** هذا قياس استثنائى هو ان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا فى ارادته عند تزامم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية وهو تعالى لم يردها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردها ، والتالى باطل لانه تعالى لا يغلب فى ارادته بالبرهان والاجماع واما الملازمة فظاهرة ، والجواب انه لا تزامم بين إرادة العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مرادة له تعالى بامرہ ومعصيته غير مرادة له بنهيه ، فمخالفة العبد امره ونهيه ليست مغلوبية له فى ارادته تعالى لانه تعالى لا يطاع باكره ولا يعصى بغلبة كما هو مضمون احاديث كثيرة ، نعم يقع التزامم فيما لو اراد تعالى ايجاده والعبد اعدامه او العكس ، ويأتى الكلام فيه إن شاء الله فى ذيل قول المصنف فى المسألة السادسة : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى .

وانى اظن ان الاشعري اختلس هذا من كلام الرضا ٧ فى حديث طويل رواه الصدوق فى التوحيد فى الباب الثانى عن فتح بن يزيد الجرجاني : يا فتح ان الله ارادتين ومشيتين إرادة حتم وإرادة عزم ، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء ، او ما رأيت انه نهى آدم وزوجته عن ان يأكلا من الشجرة وهو شاء ذلك ، ولو لم يشأ

لم يأكلا ولو أكلا لغلبت مشيتهما مشية الله ، وامر ابراهيم بذبح ابنه اسماعيل وشاء ان لا يذبحه ، ولو لم يشأ ان لا يذبحه لغلبت مشية ابراهيم مشية الله عز وجل ، الحديث ، ولم يفهم الاشعري كلامه ٧.

وايضاح المطلب ان ارادته التكوينية والتشريعية قد تتخالفان وقد تتوافقان وانه لا ملازمة بين ارادته تعالى لشيء من افعال العباد وبين امره به ، ولا ملازمة بين عدم ارادته لشيء منها وبين نهيه عنه ، بل قد يريد شيئا منها مع نهيه عنه وقد لا يريد مع امره به كما في قصة آدم و ابراهيم ٨ ، ولكن ارادته لشيء من افعال العباد لا تكون الا بالاسباب التي منها إرادة العبد مع انه مخلى في مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع كما مر بيانه ، فان تم سائر الاسباب بإرادة الله تعالى وكان الفعل طاعة واختار العبد جانب الفعل فهو توفيق من الله عز وجل للطاعة بوجود سائر الاسباب فعلى العبد حمده تعالى ، وان اختار العبد جانب الترك فهو حرمان من قبل نفسه لان الله تعالى قد هيأ اسباب الطاعة وهو تركها باختياره والله عليه الحجة ، وان كان الفعل معصية واختار العبد جانب الفعل كان قد ضيع نعم الله حيث صرفها في معصيته وكان لله عليه الحجة حيث خالف نهيه فان عذبه فبعد له وان عفا عنه فبكرمه كما في قصة آدم ٧ ، وان اختار جانب الترك فذلك نوع من العصمة من الله تعالى اذ قوى عقله بنور العلم والايمان فغلب به على هواه ، وان لم يتم سائر الاسباب لم يرده الله فالعبد غير فاعل قهرا فان كان الفعل معصية كان ذلك نوعا آخر من العصمة من الله فله المنة عليه اذ من الممكن ان يرتكبها عند تمام الاسباب ، وان كان طاعة فذلك حرمان من الله تعالى به من دون مؤاخذه اذ هو معذور مع فقد اسباب الطاعة بل مأجور ان كان في عزمه ان يفعلها كما في قصة ابراهيم ٧ او لطف بالعبد اذ من الممكن ان يتركها لو تمت له الاسباب.

والشاهد من الحديث لما بينت ما روى عن النبي ٩ والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كما في الكافي باب المشية والإرادة وباب الجبر والقدر والامر بين الامرين وفي توحيد الصدوق باب المشية والإرادة باسانيد ، والمذكور هنا باحدها ، وهو ما عن النبي ٩ قال : قال الله عز وجل : يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي



تشاء لنفسك ما تشاء وإرادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد وبفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي  
وبعصمتي وعفوي وعافيتي آديت الى فرائضي ، فانا اولى باحسانك منك وانت اولى بذنبك مني ، فالخير مني إليك  
بما اوليت بداء والشر مني إليك بما جنيت جزاء ، وبسوء ظنك بي قنطت من رحمتي ، فلي الحمد والحجة عليك  
بالبيان ولى السبيل عليك بالعصيان ، ولك الجزاء الحسنى عندي بالاحسان ، لم ادع تحذيرك ولم آخذك عند  
غرتك ولم اكلفك فوق طاقتك ولم احملك من الامانة الا ما قدرت عليه ، رضيت منك لنفسى ما رضيت به  
لنفسك مني ، انتهى فلا جبر لان العبد مخلى في مقام ارادته ، ولا تفويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر  
بين الامرين ، هذا ما استفدناه من مدرس اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ،  
وسياتى باقى الكلام فى المسألة السادسة إن شاء الله تعالى.

**قول الشارح : الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى الخ .** بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلقا بكل ما يقع  
وما لا يقع جزئيا كان او كليا وانه تعالى اذا علم وقوع شيء وجب الوقوع واذا علم عدم وقوع شيء امتنع الوقوع  
والا لزمه الجهل تعالى عن ذلك ، ولا نزاع فى هاتين المقدمتين ، فاذا علم وقوع الكفر والعصيان من الكافر وجب  
منه واذا علم عدم وقوع الطاعة والايمان منه امتنع منه ، والمقدم حق والتالى لازمه ، فاذا كان الوقوعان واجبا  
وممتنعا استحال ان يريد هما العبد ويأتى بهما ، ولو لم يستحل لكان مريدا لما يمتنع وجوده وما وجب وجوده مع ان  
الإرادة لا تتعلق الا بالممكن المتساوى طرفاه ، فالعبد لا يتعلق ارادته بما يصدر منه طاعة كان او معصية وهذا ما  
فى الحديث التاسع من الباب الثانى فى توحيد الصدوق من كلام الرضا ٧ : الخلق الى ما علم منقادون وعلى ما  
سطر فى المكنون من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم ولا غيره يريدون ، والجواب ان قولكم : انه  
تعالى اذا علم وقوع شيء وجب واذا علم عدمه امتنع ان اردتم الوقوع وعدم الوقوع بنفس العلم فهو حرص  
وجهل ، وهذا معنى قول الشارح : والعلم تابع لا يؤثر ، وان اردتم الوقوع وعدم الوقوع بالاسباب وعدم الاسباب  
التي هى أيضا بيد الله تعالى مع تقدم علمه على الاسباب

ان قلت : اذا كان إرادة العبد أيضا باسباب ليست بيده بل بيده تعالى والاسباب منتهية الى ارادته تعالى  
ففعل العبد و ارادته مسخر مقهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلى فى مقام ارادته الا فى ظاهر النظر ، قلت :  
ارادته مستندة الى ذاته المتصفة بالاختيار ذاتا كما مر بيانه ، وذاته مخلوقة لله تعالى بالاسباب ، لا ان ارادته تابعة  
للاسباب المنتهية الى إرادة الله تعالى منحازة عن ذاته ، وما يفعل او يفعل به فى دار الوجود فانما هو بذاته التى  
خلقها الله مختارة ، وتوابع ذاته من خير او شر ترجع الى ذاته ، وهذا هو سر الامر ، وينكشف يوم الفصل وما  
ادراك ما يوم الفصل.

ان قلت : ان الله كان يعلم عاقبة كل عبد ويعلم ان اكثر العباد يجرون على الضلالة ويكتسبون شقاوة  
الدار الآخرة باختيارهم ويخلدون فى العذاب ، فلم جعلهم مختارين حتى يحصل لهم هذه العاقبة ، قلت : ان  
الاكثرية ممنوعة اذ لا نعلم احوال العباد حين رحلتهم عن هذه الفانية ، ولا نعلم مقدار بقائها واحوال العباد فيما  
يأتى من الزمان الى يوم القيامة ، فلا يبعد ان يكون عدد السعداء فى الآخرة اكثر بمراتب عن عدد الاشقياء لا  
سيما نظرا الى فضله وكرمه وعميم رحمته تعالى ، وترك الخير الكثير للشر القليل قبيح ، وان الخير الذى اعد الله  
تعالى لعباده فى الآخرة لا يصل إليهم الا باختيارهم ، قال الصادق ٧ على ما فى باب الاحتجاجات من البحار  
فى جواب من ساله : فاخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك  
قادرا؟

قال ٧ : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ،  
ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين  
يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم اياه العقاب.

قول الشارح : وقد مر تقرير ذلك . في المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم في الفصل الخامس من



## المسألة السادسة

( في انا فاعلون )

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ . مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة :

المذهب الاول للمعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض إليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشيئة وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتها وسيئاتها ، وبطلان هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه وامداده تعالى لعباده وانكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطباق السنة اصحاب الوحي صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفة الشبيهة بمقالة الزنادقة والملاحدة ، قال الصادق ٧ : مساكين القدرية ارادوا ان يصفوا الله عز وجل بعدله فاخرجوه من قدرته وسلطانه ، والعجب من المصنف ؛ حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لابطاله ، ومن الشارح العلامة ؛ حيث قال في نهج الحق : المطلب العاشر في انا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك الخ ، فأوهم بعبارة هذه ان مقالة الامامية القائلين بالامر بين الامرين والمعتزلة القائلين بالتفويض واحدة .

المذهب الثاني لجهم بن صفوان واتباعه وهم الجبرية الخالصة ، قد نقل انهم قالوا : ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في افعاله ، لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار له ، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حد ما يخلق في الجمادات مثلا ، ونسبة الافعال الى العبد مجازية ، وذكر في كتب المقالات ان الرجل اشترك المعتزلة في مقالات والصفاتية في مقالات وانفرد بين المسلمين بمقالات وكان تلميذا

لجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ على الزندقة والاحاد ، وقال الشهرستاني : جهم بن صفوان ظهرت بدعته بترمز ، وقتله سلم بن احوز المازني بمرور في آخر ملك بني امية ، اقول : العاقل لا يتكلم

في هذه المقالة.

**المذهب الثالث لاكثر الجبرية** وهو ان العبد متصف بقدرة وإرادة وفاعل لافعاله بمعنى الكاسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى وارادته ، وهؤلاء بعد اتفاهم في هذا القول ردا لجهم بن صفوان لان التفرقة بين افعال الجمادات وافعال الانسان ضرورية لا ينكرها العاقل افترقوا فقال بعضهم : لا تأثير لقدرة العبد وهو ملجا في مقام قدرته وارادته ، والفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها ، وهو تعالى جرت عادته بخلق قدرة وإرادة في العبد مقارنة للفعل الذي يخلقه فيه ، والعبد محل لما يخلقه الله تعالى فيه من دون دخل وتأثير له في شيء ، وسموا هذه المقارنة بالكاسب ، وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعري واتباعه الى اليوم ، وغير خفي على العاقل ان هذا ليس غير ما ذهب إليه جهم بن صفوان ، لكن ذاك المسكين ابدى عقيدته لا في مآل العلماء ، وهؤلاء قالوا في ملئهم فواجهوا انكارهم وتسخيفهم ، وزادوا على ما قال ان العبد فاعل وكاسب وله قدرة وإرادة والله تعالى خالق ، وهل يجد عاقل بين الخلق والفعل فرقا الا في الحروف ، وقولهم : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام به الفعل اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لا يساعده اللغة ولا العرف ولا غيرها ، وهل يجيز عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التي ليست بيد العبد وليست الا امرا اعتباريا من مقولة الاضافة لا بإزائه شيء في الخارج كاسب له وفعل له ، وهل يتصور ان يكون قدرة وإرادة في محل بدون تأثير اصلا وابدا ، وقال بعض آخر منهم وهو القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تبعه : ان لقدرة العبد تأثيرا ، لكن في عنوان الفعل من كونه صلاة أو زنا او شربا او اكلا ، لا في ذات الفعل وحقيقته التي هي حركة صادرة من الجوارح فانها بقدرة الله تعالى وحدها فان للفعل حيثيتين ذاته وصفة هي عنوان الفعل ، والكاسب هو وقوع صفة الفعل وعنوانه بقدرة العبد ، وهذا الرجل حرص في قوله هذا لان

عناوين الافعال امور اعتبارية ليست واقعة في الخارج حتى تقع تحت القدرة الا تبعا لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو ابو اسحاق الأسفراييني ومن تبعه : ان للعبد قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين اى قدرته وقدرة الله تعالى ، وهذا الكلام منه مجمل ، يمكن حمله على مذهب الفلاسفة او العرفاء وسيأتيان ، وان اراد به ان كلا من القدرتين تامة تكفى لصدور الفعل فلازم قوله اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وقد ابطل ذلك في محله مع ان فيه شائبة شرك ، وان اراد به ان كلا منهما ناقصة تؤثران معا فقائله على حد الشرك خارج عن الملة لاسناد النقص الى قدرته تعالى ، وعبارته التى نقل الفخر الرازى عنه فى الاربعين : ان قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا الى القول الحق ، وعلى كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد الى الله تعالى راسا والعقيدة بان فعله ليس تحت قدرته وارادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى وبطلان توجيه المدح الى فاعل الحسنات والذم الى فاعل السيئات وتكليف ما لا يطاق وكونه تعالى ظالما بتعذيب العاصين وكاذبا فى اسناد الافعال فى كتابه الى العباد وارادتهم وكونه تعالى ماثيا للمطيعين ومادحا لهم ومكرما اياهم من غير استحقاق اصلا وعابثا فى ارسال الرسل والأنبياء وانزال الوحي والكتاب وغير ذلك مما هو مذكور فى نهج الحق وغيره.

**المذهب الرابع للفلاسفة ، وظاهر كلام الجوينى من الاشاعرة المنقول فى الملل والنحل اختيار هذا المذهب ، وهو ان فعل العبد تابع لقدرته وارادته وهما تابعان للاسباب المنتهية الى الله تعالى ، فقدرته وارادته تعالى متعلقتان بفعل العبد بواسطة الاسباب ، وحيث ان من اصولهم ان المسبب يترتب على السبب التام قهرا من دون التخلف فان جعلوا ذات العبد المتصفة بالاختيار ذاتا فى سلسلة الاسباب انطبق مذهبهم على الحق المختار ، واما ان جعلوها فى عزلة عن السلسلة كما هو ظاهر كلامهم فلا ، ويكون مذهبهم جبر الانسان فى صورة الاختيار بان ينسب الفعل الى علتة القريية اى إرادة العبد ويقطع النظر عن الاسباب السابقة فيحكم بانه مختار ، او ينسب الى جميع سلسلة الاسباب المنتهية الى الإرادة الازلية فيحكم بانه مجبور.**

**المذهب الخامس للعرفاء** ومن اتبع سلوكهم في هذا المسلك كالحكيم الشيرازي والحكيم السبزواري وغيرهما في تعالي ، وهو ان الصادر من العبد فعل له وللحق تعالي ، لا بمعنى ان هنا فعلين او للفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالي في المظهر الانساني مثلا ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعري ان الاشعري يقول : ان الله تعالي يخلق الفعل في العبد فهو تعالي خالق للفعل والعبد محل له من دون ان يكون له سلطان على فعله ، والعارف يقول : ان الله تعالي تجلى بنوره وتنزل وظهر بوجوده في المظهر الانساني ويفعل فعله ويستند الفعل الى الله عز وجل بما هو تعالي تجلى في الانسان ، انظر ما قال المولى صدرا في رسالته في خلق الاعمال وما نقلت عن مفتاح الغيب والنصوص للقونوي في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني وغير ذلك من كلماتهم في كتبهم فاني لا اطيل الكلام بذكرها.

فاقول : مبنى هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد وانه ليس في دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعين الخلقى ويتجلى في الصور والمظاهر الامكانية بعد تعيينه بذاته نازلا عن المرتبة الاحدية الى منازل الاشياء المختلفة محدودا بمحدودها على ما فصل في زيرهم ، فاذا كان له التعيين الخلقى فلا خلق بل هو بصور الخلق فصفاة الخلق وفعاله وفعاله تعالي ، وقد مضى في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني بطلان هذا المبنى وان معيته تعالي مع الاشياء ودخوله فيها انما هو بلا كيفية ولا تحدد بالحدود الامكانية ولا تعين بالتعينات الخلقية ولا اتصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغيرات اللازمة للاشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلائق الى الحق واعرف العارفين بالرب تعالي عما يقول الواصفون علوا كبيرا ، فراجع.

**المذهب السادس للائمة الطاهرين** صلوات الله عليهم واتباعهم من العلماء المتقين اهل التسليم واليقين ، فاعلم ان الممكن محتاج الى الواجب بالذات في وجوده وبقائه وشئونه وفعاله وكما ان وجوده ممكن كذلك افعاله ممكنة فلا استقلال له في شيء ، فبيده تعالي ملكوت كل شيء وله الملك مطلقا وله القوة جميعا ، فهو حال بذاته عن الكل

وواجد بمبدئه لكل ما له في حدوده ، وهو تعالى لا حد له وما لا حد له لا يستند إليه ما يستند الى المحدود بما هو محدود لوجوب التحدد في المستند إليه في هذا الاستناد ، بل المستند الى الحق تعالى ايجاد المحدود وابقاؤه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاؤه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنوع ، فالقوى بقاء الحد للمحدود ، والمحدود بحد له تعالى وفي قبضته ، فلكل محدود احكام حدوده ، لا تستند تلك الاحكام الى الذي ليس له حد ومنتهى كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود إليه لتنافي الحدية واللاحدية ، بل المنسوب إليه وجوده بلا حده وتحديد وجوده بحده ، فحركات الانسان بما هي حركات الانسان ليست بحركات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول العارف او الجبري بل من الانسان ، ولكنه تعالى له ملك اليجاد وملك التصرف وملك الاختيار فيه وفي جميع شئونه وحركاته قبلا ومعا وبعدا ، لا كما يقول المعتزلي بانقطاع عونه وسلطنته عنه وعن شئونه ، هذا ما اثبته المصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم ، ويساعده العقل والوجدان والفطرة والاعتبار والبرهان ، وهو الامر بين الامرين المشهور عنهم .:

ثم ان ما ينسب الى الانسان ينقسم الى ما لا يكون باختياره كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه في الآخرة بفضله ان كان مما تأذى به وتألم في الحياة الدنيا مع الايمان ، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في المسألة الرابعة عشرة ، والى ما يكون باختياره فيقع له باسبابه التي منها الاختيار الذي قد مر بيان انه ذاتي للانسان بل كل قادر ، فيتعلق به التكليف وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في المسألة الحادية عشرة ، وقد مر في المسألة الخامسة ما له ارتباط بهذا المبحث فلا تغفل عنه .

**قول الشارح :** وقال آخرون انه استدلالى . قد مر بعض ادلة المعتزلة في استناد الإرادة الى العبد في المسألة الخامسة ، وذلك يكفي للاستدلال لهذه المسألة .

وقال الفخر الرازي في الاربعين : واما المعتزلة فكلامهم في هذا البحث في غاية البسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، وهو انه لو لا الاستقلال بالفعل

لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا ، والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم أيضا من ستة اوجه ، ثم عدّ الستة ، ثم قال : فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل ، فما الحيلة لنا ولهم في دفعه ، قلنا : الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، انتهى كلامه بعينه .

اقول : الحيلة ترك العصبية والتقليد عن رؤساء الفرق والحرية في التفكير والرأى وحفظ نورانية الفطرة بالتقوى والاتجاه الى باب العلم والحكمة الذي فتحه الله تعالى ورسوله ٩ على الامة وامرهم بالانتيان إليه عند تراكم الظلمات وتخالف الاهواء وتشئت الآراء ، ودونك الكلام الكافي الوافي الشافي لهذه المعضلة فيما روى عنهم : في الكافي والتوحيد والبحار وغيرها في ابواب الإرادة والمشية والاستطاعة ، والقضاء والقدر ، والجبر والتفويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلالة والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

**قول الشارح : ضرار بن عمرو .** قال الشهرستاني في الملل والنحل : الضرارية من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد ، واتفقا في التعطيل ، وعلى انهما قالا : البارى تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ، واثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، الى ان قال : وقالوا : افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعباد مكتسبها حقيقة ، وجوزوا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار في البصرة قبل ابي الهذيل العلاف المعتزلى ، وكان حفص معاصرا لابي الهذيل ، وكانا من المعتزلة الا انهما خالفاهم في اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فاشتهدا بالجبر .

**قول الشارح : والنجار .** بواو العطف على ضرار ، وفي بعض النسخ سقطت من قلم النساخ فيوهم ان النجار لقب لضرار

قال ابن النديم في الفهرست : النجار ابو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار وكان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي ، من جلة المجبرة ومتكلميهم ، وقد



قيل انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، واذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، وكان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات ، ثم ذكر سبب موته ، ثم ذكر له أربعة وعشرين كتابا ، وقال الكيلاني في ذيل الملل والنحل : يطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية ، ومات النجار في حدود سنة ٢٣٠ .

اقول : النجار كان من المعتزلة كضرار لكنه انفرد عنهم باشياء ، وكان معروفا بالرازي كما في كتاب اللباب لابن الاثير ، وكان اكثر معتزلة الري وما حواليتها على مذهبه ، والنجارية فرق ثلاث : برغوئية ، زعفرانية ، مستدركة كما في الملل والنحل .

**قول الشارح : وحفص الفرد .** قال ابن النديم في الفهرست : حفص الفرد من المجبرة ومن اكارهم نظير النجار ، ويكنى أبا عمرو ، وكان من اهل مصر ، قدم البصرة فسمع بابي الهذيل ، واجتمع معه وناظره فقطعه ابو الهذيل ، وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الافعال ، وكان يكنى أبا يحيى ، ثم عدّ له ستة كتب .

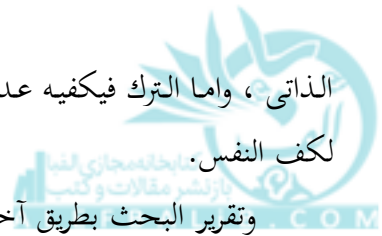
**قول الشارح : ابو اسحاق .** قال المحدث القمي رحمه الله تعالى في الكنى والالقباب : وقد يطلق الأسفراييني على ركن الدين ابي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعي المتكلم الاصولي الذي اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين والرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والأسفراييني وكانوا متعاصرين من اصحاب ابي الحسن الاشعري قال لاصحابه : ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والأسفرايين نار تحرق ، توفي ابو اسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ ( تيح ) بنيسابور ثم نقل الى اسفرايين ودفن بها ، واسفرايين بكسر الهمزة وسكون السين وفتح الفاء بلدة بخراسان من نواحي نيسابور ، انتهى ، وللرجل مع القاضي عبد الجبار المعتزلي في دار الصاحب بن عباد قصة مشهورة ، هي ان القاضي دخل دار الصاحب فاذا ابو اسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال ابو اسحاق بلا فصل : سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء ، والكلامان كلاهما حق والجمع بينهما هو الامر بين الامرين ، لكن الخصمان اختصموا في ربهم ولم يلحقوا النمط الاوسط اذ لم يفهموا حقيقة الكلامين .

**قول الشارح :** ومنشأ الفرق هو الخ . الفرق بين الفعلين باقتران القدرة وعدمه ضرورى لا يقبل الانكار وان انكره جهم بن صفوان ، لكن الاشاعرة قالوا ان القدرة غير مؤثرة ، فيرد عليهم ان كون القدرة غير مؤثرة غير معقول ، فالفرق على مذهبهم ليس فارقا لان القدرة على ذلك كسائر الاوصاف التى لا دخل لها فى الفعل .

**قول الشارح :** وتقرير الشبهة الاولى الخ . هذه الشبهة تحليل للصور المتصورة لفعل العبد من حيث الالاصدور امكانا وامتناعا حين الصدور ، ومعلوم انه واجب ضرورى بشرط المحمول حين الصدور ، وبعبارة اخرى ان وجود فعل العبد حين الصدور واجب . وهل عدمه ممكن او ممتنع ، وفى صورة الامكان التى تخرج الوجود أيضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر لمرجح أم لا ، وعلى فرض لزوم المرجح هل هو اختيار العبد او غيره ، وفى صورة كون المرجح اختيار العبد هل اختياره ضرورى او غير ضرورى ، وفى صورة كونه غير ضرورى هل ينتهى الى اختيار ضرورى او لا ينتهى ، والاخير لا ذاهب إليه للزوم التسلسل ، واما سائر الصور فاليها ذاهبون .

فالشعري ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فاذا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، والمصنف تسلم المقدم ومنع الاستلزام بان وجوب وجوده لا يستلزم كون الفاعل مجبورا لان هذا الوجوب باختيار الفاعل وداعيه والوجوب بالاختيار لا يناهض الاختيار لان كون الفعل ممكنا اختيارا يتساوى طرفاء انما هو بالنسبة الى ما قبل الاختيار لاحد طرفيه ، واما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، ورد بان العبد ليس له حال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففى حال الفعل اختار وجوده فيجب وفى حال الترك اختار عدمه فيمتنع ، فأى حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتى يتحقق بالنسبة إليه تساوى الفعل عدما ووجودا ، فدائما اما يتم علة الفعل بداعى الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعى الترك فيجب ، واجيب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المراد بهذا الاختيار هو المقارن للارادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

الذاتي ، واما الترك فيكفيه عدم الاختيار والداعي ، فلذلك قيل ان امتثال النهى بصرف الترك من دون دخل

لكف النفس.  تقرير البحث بطريق آخر ان يقول الاشعري : ان العبد لو كان فاعلا بقدرته واختياره لتمكن من الفعل

والترك ، والتالى باطل لانه حال الفعل لا يتمكن من الترك لوجوب الفعل وامتناع الترك وحال الترك لا يتمكن من الفعل لوجوب الترك وامتناع الفعل ، واما بيان اللزوم فان القادر المختار من يصح منه الفعل والترك ، والجواب منع بطلان التالى ان اريد بالتمكن مطلق التمكن لانه حال الفعل له تمكن من الترك في الحال الثانى وحال الترك له تمكن من الفعل في الحال الثانى ، وهذا معنى الاستطاعة الثابتة للانسان بالعقل والنقل والوجدان ، ومنع الملازمة ان اريد بالتمكن من الفعل والترك التمكن منهما في حال كل منهما.

والمعتزلى ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجح احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعري في جواب الفيلسفى المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لا يزال لان الإرادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر ، واخرى يقول : ان المرجح اختيار العبد ، وهو ضرورى لانه مستقل فيه.

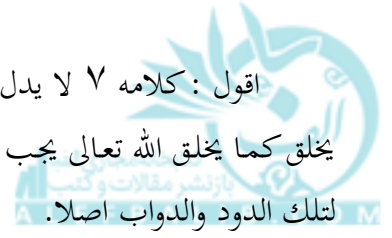
والفيلسفى ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول : ان المرجح لا بد منه ، وهو اختيار العبد ، وليس بضرورى لحدوثه ، ولكنه لا بد ان ينتهى الى اختيار ضرورى ، وهو الاختيار الازلى للواجب تعالى. والعارف ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول : ان المرجح غير اختيار العبد لان الفعل فعل الله والاختيار اختياره في المظهر الانسانى.

اقول : ان الفعل وجودا وعدما في كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لا ينفك عنه في آن ، فبه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اى يتصف بالاختيار الفعلى ، ويدبر عنه فيتصف باختيار الترك من دون استقلال له في شىء من وجوده وشغونه ، بل اذا امده الله بعطائه وحوله وقوته.

**قول الشارح :** كما في حق الواجب تعالى الخ . هذا ما اشار إليه المصنف بقوله : كالواجب ، وهو نقض اورده على الاشعري بان الواجب تعالى يجب عنه الفعل مع الداعي ، فلو كان وجوب الفعل مع الداعي يخرج الفاعل عن كونه قادرا مختارا لزم ذلك فيه تعالى ، واجاب الخصم عن ذلك بامور باطلة ذكرها القوشجي ، لا جدوى في ذكرها.

**قول الشارح :** وبه اجابوا عن الشبهة الخ . اي بجواز الترجيح بلا مرجح ، والشبهة هي امتناع حدوث العالم زمانا كما اشار المصنف الى جوابها بقوله : والحدوث اختص بوقته الخ ، وشرحها الشارح مع جوابها في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني.

**قول الشارح :** ان العبد لو كان موجد الافعال الخ . هذا الكلام مختلس عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل في قارورة ماء وترابا فاستحال دودا وهوام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لاني كنت سبب كونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد <sup>٨</sup> ، فقال : ليقول : كم هي ، وكم الذكران منه والاناث ان كان خلقه ، وكم وزن كل واحد منهن ، وليأمر الذي سعى الى هذا الوجه ان يرجع الى غيره ، فانقطع وهرب ، نقله في البحار من كتاب الغرر للسيد المرتضى <sup>٢</sup> ، والجعد بن درهم كان استاد جهم بن صفوان وكان زنديقا ملحدا مبتدعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهاية التفويض وهذا التلميذ البالغ نهاية الجبر ، لعنهما الله ، وعمما جرى بين الصادق <sup>٧</sup> وابن ابي العوجاء على ما روى الصدوق ؛ في التوحيد باب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبد الله <sup>٧</sup> فقال : أليس تزعم ان الله خالق كل شيء ، فقال ابو عبد الله <sup>٧</sup> : بلى ، فقال : انا اخلق ، فقال له : كيف تخلق ، فقال : احدث في الموضوع ثم البث عنه فيصير دواب ، فاكون انا الذي خلقتها ، فقال ابو عبد الله <sup>٧</sup> : أليس خالق الشيء يعرف كم خلقه ، قال له : بلى ، قال : فتعرف الذكر منها من الانثى ، وتعرف كم عمرها ، فسكت.



اقول : كلامه ٧ لا يدل على ان كل فاعل يجب ان يعلم تفاصيل فعله ، بل يدل على ان من ادعى انه يخلق كما يخلق الله تعالى يجب ان يعلم خلقه كما يعلم ويتصرف فيه كما يتصرف ، مع انهما لم يكونا فاعلين لتلك الدود والدواب اصلا.

**قول المصنف : ومع الاجتماع الخ .** المراد بالاجتماع اجتماع ارادتين المستتبع لاجتماع تعلقى قدرتين ، لا اجتماع قدرتين على شيء من دون ارادته ، وكذا قول الشارح : اجتماع قادرين اى قادرين مرادين ، فلذلك قال المصنف : يقع مراده وقال الشارح فى بيان بطلان التالى : فلانه لو اراد الله الخ لان اجتماع قدرتين بدون التعلق والإرادة غير متصور.

**قول الشارح : وهذا هو المرجح .** قال الفخر الرازى فى الاربعين : الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم وازاد العبد تحريكه فاما ان يقع المراد ان أو لا يقع واحد منهما وهما محالان ، او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو أيضا محال لان الله تعالى وان كان قادرا على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى وقدرة العبد فى هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه واذا كان المقذور غير قابل للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقذور قابلة للتفاوت فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون.

اقول : تعالى الله عما قال وويل للذين هذا امامهم وليضحك الثكلى من استدلاله بعدم التفاوت بين الحركة والسكون وعدم قبولهما القسمة على عدم التفاوت بين قدرتى القادرين المرادين لهما مع ان عدم قبول القسمة والتفاوت فى الحركة غير معقول.

**قول الشارح : ان الفاعل يجب ان يخالف الخ .** قد مر تفصيل هذا المطلب فى المسألة السابعة والتاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، لكن الاشاعة غلطوا فى الصغرى.

قول الشارح : والا لزم التسلسل . اى فى الحدوئاث على فرض تحقق الحدوئ فى الخارج لان لكل حدوئ حدئ فى الخارج حدوئا وله حدوئ وهكذا الى غير النهاية .  
قول الشارح : وانما يؤئر فى الماهية . اى يجعلها جعللا بسيطا على القول باصائلها او فى الوجود على القول باصائله .

قول الشارح : على ما مر . فى المسألة السابعة والتاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .  
قول المصنف : والسمع متأول الخ - اقول : كل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو يفيد نفى الجبر لا اثبات التفويض ، وكل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما يفيد نفى التفويض لا اثبات الجبر .

### المسألة السابعة

#### ( فى المتولد )

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انكر استناد الافعال المباشرة الى العباد كالا شعرى ينكر استناد الافعال المتولدة أيضا بطريق اولى ، واما القائلون باستناد الافعال المباشرة إليهم فبعضهم كمعمر والنظام وثمانية تحاشوا عن استناد المتولدات إليهم .

قول الشارح : الافعال تنقسم الخ . اعلم ان الحكماء قسموا الافعال بتقسيمات الى اقسام مذكورة فى كتبهم ، واما المتكلمون فقسموا الفعل الى ما ليس فى محل وسموه المخترع ، وهو الجسم والى ما حدث فى الجسم ، والثانى الى المباشر والمتولد ، والمباشر هو الفعل الحادث فى الجسم أولا بلا واسطة فعل آخر ، والمتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان فى محل الفعل الاول او فى جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذى يحدث فى الحجر الهابط ويحدث بسببه الحركة فى الحجر

وكالقوة الحادثة في العضلة المتولدة منها حركة العضو والحركة الحادثة في المفتاح بسبب حركة اليد وكتحرك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من الغصن وكضرب السيف على العنق الموجب لفصل الرأس عن البدن ، ثم ان المتولد قد يكون بواسطة واحدة وقد يكون باكثر ، وامثلة ذلك كثيرة.

**قول الشارح : بالقدرة في محلها .** الفعل الحادث بالقدرة يختص بالمختار والفعل المباشر وكذا المتولد لا يختص به ، كما يظهر من مثال الشارح ، فالتخصيص للإشارة الى ان النزاع هنا في المباشر والمتولد من الفاعل المختار.

**قول الشارح : فالاول مختص بنا الخ .** اي المباشر لانه تعالى لا يفعل فعلا يحدث في ذاته ، والثالث اي ايجاد الاجسام يختص به تعالى ، والثاني اي المتولد مشترك كما يحدث الحركة من الجسم الذي خلقه ، ولا يخفى ان ذلك كله على مبنى المتكلمين من ان ما خلقه الله تعالى ليس الا الاجسام وما فيه من الاعراض ، وفيه نظر بل منع.

**قول الشارح : وقال معمر .** قال الشهرستاني : الفرقة السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمى ، وهو من اعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى والتكفير والتضليل على ذلك ، وانفرد عن اصحابه بمسائل : منها انه قال : ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق ، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون الخ ، توفي معمر سنة ٢٢٠ ، وفي ضبط الاسم قال ابن الاثير في اللباب : انه بفتح الميمين بينهما عين ساكنة وفي آخره راء

**قول الشارح : لا فعل للبعد الا الإرادة الخ .** تفصيل مذهبه هذا انه قال على ما في الملل والنحل : ليس للانسان فعل سوى الإرادة مباشرة ولا متولدا ، وافعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة ولا على طريق التوليد ، وهذا عجيب ، غير انه بنى ذلك على مذهبه في حقيقة الانسان ، وهو عنده ما هو عند الفلاسفة من انه جوهر قائم بنفسه ، لا متحيز ولا متمكن ، تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، فميز بين افعال النفس التي

هى الانسان عنده وبين القلب الذي هو جسده ، فقال : فعل النفس هو الإرادة فحسب ، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، فنفى ان يكون هذه الافعال للنفس بالمباشرة او التوليد ، بل للجسد باحدهما .

**قول الشارح : الا الفكر . الظاهر ان هؤلاء احتذوا حذاء معمر ، لكنهم جعلوا الفكر مكان الإرادة .**

**قول الشارح : شيء مناسب فى الجملة .** اى جار فى البدن جريا ما ، قال الشهرستاني : والنظام وافق الفلاسفة فى قولهم ان الانسان فى الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها ، غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم فمال الى قول الطبيعيين منهم : ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخله المائية فى الورد والدهنية فى السمسم والسمنية فى اللبن ، وقال : ان الروح هى التى لها قوة واستطاعة وحياة ومشية ، وهى مستطبعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل .

**قول الشارح : حركات القلب .** اى افعاله لا بمعنى النقلة كحركات الاجسام .

**قول الشارح : منفصلا عن الجملة كالكتابة الخ .** اى منفصلا عن جملة الروح والبدن ، وهو الافعال التوليدية للانسان ، فانه قال : ان ما حدث خارجا عن جملة الانسان الذي هو محل قدرته على افعاله خارج عن قدرته فليس فعله فهو فعل الله تعالى كما قال ثمامة ، لكنه لا يسند ذلك الى الله تعالى أيضا ، بل يقول : لا فاعل له اصلا .

**قول الشارح : وقال ثمامة .** قال ابن النديم فى تكملة الفهرست : ابو بشر ثمامة بن اشرس النميرى من بنى نمير ، نبيه من جلة المتكلمين المعتزلة ، كاتب بليغ ، وبلغ من المأمون منزلة جلييلة ، واراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : وبلغ المأمون انه لا يقوم لطاهر بن الحسين ، ويقوم لابي الهذيل ويأخذ ركابه حتى ينزل ، فسأله عن ذلك فقال : ابو الهذيل استادى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير فى اللباب : ابو معن ثمامة بن اشرس النميرى ينسب إليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامية



وهو من المعتزلة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبه ان أكثر اليهود والزنادقة الدهرية يصيرون في القيامة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نارا ، وكذلك قوله في اطفال المؤمنين ، انتهى ، توفي ثمانية سنة ٢١٣ .

**قول الشارح : التجئوا في هذا المقام الخ .** اقول : ويمكن ان يستدل عليه بقياس المساواة ، فان المتولد مستند الى المباشر وهو الى الفاعل والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء .  
**قول الشارح : لا عليه .** اى لا على انا فاعلون للمتولد لانه ضرورى والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

**قول الشارح : نعم يجوز الاستدلال الخ .** فيه نظر لان الاستدلال هو تحصيل المطلوب المجهول بالمقدمات المعلومة ، وبعبارة اخرى هو ايجاب العلم بشيء العلم بشيء آخر مع كون العلم ملحوظا آليا ومعنى حرفيا لا بالاستقلال ، والدلالة هى اقتضاء العلم بشيء العلم بشيء آخر ، والمعلوم بالضرورة كما هو منكشف عند النفس من دون مقدمات استدلالية منكشف عندها بوصف انه ضرورى غير محتاج إليها ، نعم يجوز اللفت والتنبيه عليه لامكان الغفلة عن الوصف كامكانها عن الموصوف كما يمكن عدم العلم بمعنى الضرورة تصورا .

**قول الشارح : مشروط بالعلم .** لفظة بالعلم في العبارة من زيادة النساخ لان الدور على زعمه بين حسن المدح والذم وبين استناد المتولد إلينا على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلو جعلنا الاستناد إلينا ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لان استناد المتولد إلينا يعلم بحسن المدح والذم عليه واما هو فمعلوم بالفطرة والبداهة والعقل والشرع والعرف ، نعم توجيه المدح والذم على فعل معين الى فاعله يتوقف على العلم بانه مستند إليه ، ثم ان المصنف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لان اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال : وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته إلينا ، والعجب انه قال في نهج الحق : وحسن المدح والذم فرع

على العلم بالصدور عنا ، والامر على العكس كما هو صريح المصنف هنا الا ان اراد الفرعية بحسب الثبوت لا الاثبات.

قول المصنف : لاحق . اى لاحق بالفعل المتولد ، فلا ينافى امكانه المصحح لتعلق القدرة به ، وهذا نظير كلامه في المسألة السابقة : والوجوب للداعى الخ ، و اشار الشارح ؛ الى هذا التنظير بقوله : كما ان الفعل يجب الخ.

قول الشارح : هذا جواب عن اشكال الخ . بل اتاه الاشاعرة بصورة الاستدلال على مدعاهم في كتبهم .  
قول الشارح : بالقدرة المصححة . اعلم ان الامكان الذاتى فى الفعل مصحح لتعلق قدرة ما به ، وقدرة الفاعل مصححة للامكان النسبي فى الفعل ، والفرق بينهما قد ذكر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول.

قول الشارح : وعند فرض وقوعه الخ . عطف على قوله : عند وجود القدرة والداعى ، وقوله : وجوبا لاحقا مفعول مطلق لقوله : يجب ، وقوله : لا يؤثر صفة لقوله : وجوبا لاحقا .  
قول الشارح : وان كان المحرق هو الله تعالى . على مذهب الاشاعرة .  
قول الشارح : ووجوب الدية حكم شرعى الخ . جواب عن سؤال ، وهو ان المحرق لو كان غير الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

## المسألة الثامنة

### ( فى القضاء والقدر )

قول المصنف : والقضاء والقدر الخ . هذا دفع لما تمسك به الاشاعرة لاثبات الجبر فى الافعال ، وهو ان الاجماع والكتاب والسنة قد قامت على ان الحوادث كلها حتى افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ، وما وقع بهما ليس تحت اختيارنا

لخروجهما عنه ، والجواب ان للقضاء والقدر معانى يحمل ما ورد فى الآيات والاحبار على ما يوافقها الادلة القطعية على بطلان الجبر ، لا على معنى الخلق ليلزم منه الجبر.

اعلم ان الصدوق ؛ نقل عن بعض اهل العلم فى كتاب التوحيد معانى عشرة للقضاء الوارد فى كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، وذكر فى كتب اللغة للقدر مصدرا واسما للمصدر وغيرهما اكثر من عشرين معنى ، وللقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، والحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء فى العالم العقلى مجملة ، والقدر بوجودها مفصلة فى الاعيان ، راجع الفصل الحادى والعشرين من النمط السابع من الاشارات وغيره ، وقد ورد فى الاحاديث المروية عن معادن العلم والحكمة واهل بيت الوحي صلوات الله عليهم تفسير القدر والقضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافى والتوحيد والبحار وغيرها.

**قول الشارح : وهو خلاف قولكم . لانكم قلتم فى مقام الاعتذار : لا يجب الرضا بالقبيح بل يحرم من حيث هو كسب ، بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .**

**قول الشارح : الاصبغ بن نباتة .** قال الشيخ الطوسى ؛ فى الفهرست : الاصبغ بن نباتة ؛ كان من خاصة امير المؤمنين ٧ وعمّر بعده وروى عهد مالك الاشتهر الذى عهده إليه امير المؤمنين ٧ لما ولاه مصر ، وروى وصية امير المؤمنين ٧ الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، وهو يدعى بالمجاشعى التميمى الحنظلى الكوفى ، وكان من شرطة الخميس لامير المؤمنين ٧ ، وهو الذى حمل سلمان على سرير الى مقابر لما اراد ان يكلم الموتى واعان امير المؤمنين ٧ على غسله .

**قوله : وهم قدرية هذه الامة .** قد ورد فى الاحاديث عن النبي ٩ والائمة الطاهرين : ذم القدرية ، واطلق هذا الاسم فى الاحاديث على المجبرة كما فى هذا الحديث ، وعلى المفوضة كما فى حديث رواه الصدوق ؛ فى باب القضاء والقدر من التوحيد عن على بن سالم عن ابي عبد الله ٧ قال : سألته

عن الرقى أتدفع شيئاً من القدر ، فقال : هي من القدر ، وقال ٧ : ان القدرية محوس هذه الامة ، وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر .

والظاهر ان اطلاق القدرية على المجبرة باعتبار استناد الافعال عندهم الى تقدير الله تعالى فقط ، وعلى المفوضة باعتبار استنادها عندهم الى تقدير انفسهم فقط .

**قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ .** هذا والاستشهاد بالآية في كلامه ٧ دليل صريح على ان مراده ٧ معنى الالزام وهو احد المعاني المذكورة في المتن ، فما اقبح قول القوشجي وعناده وتعاميه بعد ذكر هذا الحديث : ان هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة في المتن فايراده للتأييد محل تأمل .

**قوله : وهو يقول .** هذا الحديث مشهور بين الفريقين مذكور في الكتب ، وقد ذكره الصدوق ; في التوحيد باسنانيد أربعة ، فيه ابيات اخرى بعد البيتين هي هذه :

فليس معذرة في فعل فاحشة      قد كنت راكبتها فسقا وعصيانا  
لا لا ولا قائلنا ناهيه اوقعه      فيها عبدت اذا يا قوم شيطانا  
فلا احب ولا شاء الفسوق ولا      قتل الولي له ظلما وعدوانا  
اني يحب وقد صحت عزيمته      ذو العرش اعلن ذاك الله اعلانا

**قول الشارح : ابو الحسن البصرى .** هو ابو الحسين البصرى المذكور آراءه كثيرا في هذا الكتاب ، وابو الحسن كما في كثير من النسخ من خطأ النساخ .

**قول الشارح : محمود الخوارزمي .** هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي المعروف بالزنجشري صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزنجشتر من قرى خوارزم وتوفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

كان على مذهب الاعتزال في الاصول وله على ما حكى عن ترجمته المطبوعة في الجزء الاخير من الكشف :  
اذا سألوا عن مذهبي لم ابح به واكتمه كتماناً له لي اسلم  
فان حنفيًا قلت قالوا بانه يبيع الطلا وهو الشراب المحرم  
وان مالكيًا قلت قالوا بانني ابيح لهم اكل الكلاب وهم هم  
وان شافعيًا قلت قالوا بانني ابيح نكاح البنت والبنت تحرم  
وان حنبليًا قلت قالوا بانني ثقيل حلوى بغيض مجسم

### المسألة التاسعة

#### ( في الهدى والضلالة )

**قول المصنف :** والهدى مقابل له - تقابل العدم والملكة بالإضافة الى الله تعالى ومن تصدى لهداية الخلق من قبله لان اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن لم يكن له اهليتها وقابليتها لا انه فعل يوجب الضلالة فيه لانه قبيح ، وتقابل التضاد بين هداية ارباب الهداية واضلال المضلين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم تقع في محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المضلين اى فعل يوجب الضلالة  
ثم اعلم ان الهداية هي جعل ما يتمكن به الموجود ان يسلك سبيل كماله ويصل غايته ، والاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، وللهداية من الله تعالى ست مراحل :  
**الاولى** هداية التكوين وهي عامة لكل موجود فانه تعالى جعل كل موجود من العلويات والسفليات بحيث يهتدى باختيار او تسخير او غير ذلك ما دام موجودا الى ما يصلح له من الامور كاهتداء الحيوان للسفاد والهرب من الموت والفرار من العدو والجمع لما يصلحه من الغذاء مما في لجج البحار وما في لحاء الاشجار والمفاوز

والقفار وفهم بعضها عن بعض منطقتها وما تفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء إليها ، وكاهتداء الشمس والقمر والنجوم في مسيرها صيفا وشتاء ، اوجا وحضيضا وغيرها ، وكاهتداء الملائكة الى ما امروا به من التدبير والنزع والقاء الذكر والتنزل بالامر وغيرها ، ولا يشذ عن هذه الهداية موجود فانه تعالى خلق ما خلق ودبر امره ، والضلالة في هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو في السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهداية الاشارة بقوله تعالى : ( **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ) ، ويقوله تعالى : ( **الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى** ) ، وفي الروايات لها شواهد وبيانات .

**المرحلة الثانية** هداية العقل فانه تعالى كرم بالعقل الهادى المنير بعض خلقه من العالين والسافلين ، ومعلوم ان لو وجد العقل كما لا ليس لفاقدته ، ويهتدى به الى امور لا يهتدى هو إليها ، والضلالة في هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بأفة كالمجنون الآدمى ، ولكنه ليس بقبيح اذ ليس فيه منع استحقاق مع ان المجنون لا يكلف بشيء ويعود عاقلا يوم المعاد ، او بعدم الجرى على مقتضاه ومستدعاه اختيارا وهذا من العبد ، وإليه الاشارة بقوله تعالى : ( **أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** ) ، ويقوله تعالى : ( **أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا** ) .

**المرحلة الثالثة** هداية الدعوة بالرسل والكتب والأوصياء والعلماء ، وهى عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعى العقل من الجن والانس وغيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة أم لم يقبل ، والضلالة في هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعى والنظر في دعوته وما يقرن بها من البيئات والمعجزات وترك العناد واللجاج في قبالة ، وإليها اشير بقوله تعالى : ( **فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** ) .

**للمرحلة الرابعة** هداية التشريع وهي جعل الاحكام والآداب والسنن ليتمكن الذين قبلوا الدعوة ان يسلكوا سبيل ما دعاهم إليه النبي ، والضلالة في هذه المرحلة كالسابقة من العبد لانه تعالى لم يترك امة ارسل إليهم رسولا بلا كتاب وميزان وتكليف ، وان شئت فقل من الله باعتبار انه تعالى لا يهدى العبد في هذه المرحلة بالجبر والالغاء اذا لم يقبل هو باختياره دعوة الداعين إليه ، وعدم هدايته تعالى للعبد في هذه المرحلة مع تقصيره في المرحلة السابقة ليس بقبیح وهو ظاهر ، بل الهداية بالالغاء نقض لغرضه تعالى ، وإليها اشير بقوله تعالى : ( **الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** ) ، وبقوله تعالى : ( **وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** ).

**المرحلة الخامسة** هداية اللطف ، وهي خاصة بمن اعتنى والتزم باحكام التشريع وسننه وراعى طريقة التقوى حق رعايته ، فان الله تعالى يحمى عبده الصالح المجتنب عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا ويجنبه عن مضلات الفتن ويلطف به الطافا ظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربه ، وهذا اخص من اللطف المبحوث عنه في المسألة الثانية عشرة ، والاضلال في هذه المرحلة من الله تعالى ، لكنه ليس بقبیح فانه تعالى لا يحسن ان يلطف هذا اللطف بمن يخالفه باختياره ويعانده بترك الاتباع لرسله وانبيائه اذ ليس له اهلية ذلك ، وان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهداية بترك الاهتداء في المرحلة السابقة ، وإليها الاشارة ببقوله تعالى : ( **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** ) ، وبقوله تعالى : ( **أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ).

**المرحلة السادسة** هداية الفلاح والاثابة في الآخرة ، ومقابلها الاضلال بمعنى الهلاك والتعذيب ، والى ذلك اشير في قوله تعالى : ( **الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ وَالَّذِينَ فَتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ** ) ، وفي قوله تعالى : ( **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ** ) ، وهذه من الله تعالى باعتبار ومن العبد باعتبار كالمرحلة الخامسة.

ثم ان الهداية في كل مرحلة متوقعة على التي قبلها ، فان امتنع العبد في مرحلة عن القبول كان القبول فيها باختياره لم يتحقق الهداية من الله تعالى في المراحل المتأخرة مع ان الهداية في كل المراحل منه تعالى ، فاذا لم يهد الله فقد ضل لان من يهدى الله فهو المهتدى ومن لم يهده ويضله فليس له ولي مرشد من دون الله تعالى ، فكل ما في القرآن من اسناد الاضلال إليه تعالى وعدم هدايته للظالمين والكافرين والفاسقين فيحمل على واحدة من المراحل الثلاث الاخيرة لسوء اختيار العبد في المرحلة الثانية او الثالثة او الرابعة.

ثم ان المعاني الثلاثة للهداية المقابلة لمعاني الاضلال الثلاثة في كلام المصنف تنطبق على المراحل الثلاث الاخيرة ، والاخير من معاني الاضلال في كلامه ينطبق على المرحلة الاخيرة ، والفرق بين الاشارة الى الخلاف وفعل الضلالة ان الاول يكون الضلالة بفعل الضال نفسه وان كان جعل المقدمات او بعضها من الغير والثاني يكون الضلالة من فعل الغير فيه ، والاشاعة ذهبوا بناء على اصلهم الى ان الضلالة في العبد تكون من قبيل الثاني اى يخلق الله تعالى الضلالة في العبد ، وقد بينا ان الاضلال من الله تعالى هي عدم الهداية في اى من المراحل لعدم القابلية لانها فعل الضلالة الا في المرحلة الاخيرة فانها الاهلاك والعقاب وكان ذلك حقا على العبد لسوء اختياره في بعض المراحل السابقة ، لكنها في هذه المرحلة أيضا عبارة عن عدم الهداية بالنظر الفلسفي.

**قول الشارح : فالله تعالى نصب الخ . هذا اشارة الى المرحلة الثالثة والرابعة.**

**قول الشارح : وفعل الهداية الضرورية الخ . هذا اشارة الى المرحلة الثانية.**

**قول الشارح : ولم يفعل الايمان فيهم . خلافا للاشاعة حيث قالوا : ان الله تعالى يخلق الايمان والهداية في العبد كما يخلق الكفر والضلال فيه.**

**قول الشارح : فمعاني الهداية صادقة الخ . اى فمعاني الهداية الثلاثة المذكورة في المتن صادقة في حقه تعالى**

**، لكن الثاني منها انه ليس بمعنى ان الله تعالى**



يخلق الهداية في العبد ، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والأنبياء والكتب والأوصياء وغير ذلك حتى يهتدى العبد بجره طبقا لتلك المقدمات .

**قول الشارح : واذا قيل انه تعالى الخ .** قد علمت ان فعل الهداية من الله تعالى في جميع المراحل الست ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما بينه الصادق ع في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن بريد بن معاوية العجلي عن ابي عبد الله ع قال : ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم ، وللخلق على الله ان يعرفهم ، والله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه ، وقال تعالى : **( وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى )**.

**قول الشارح : وقول موسى ع الخ .** ذكر الصدوق في التوحيد في باب القضاء والقدر والفتنة ان الفتنة على عشرة اوجه ، وجه منها الضلال ، واتي بشواهد من الآيات للتسعة الباقية ، وذكر اللغويون قريبا من ثلاثين معنى للفتنة عدة منها متقاربة ، والشارح اتى بهذا الكلام جوابا لتمسك الاشاعرة بهذه الآية لمدعاهم .

### المسألة العاشرة

( في انه تعالى لا يعذب الاطفال )

بل مطلق غير المكلف كما هو عنوان كلام المصنف ، بل كل من لم يتم عليه الحجة عقلا او نقلا من دون تقصير من نفسه فيه سواء كان مكلفا او غير مكلف لقبح ذلك عقلا ولروايات في هذا الباب ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن ابن الطيار عن ابي عبد الله ع قال : ان الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم ، ومنها ما رواه هناك عن عبد الاعلى بن اعين قال : سألت أبا عبد الله ع عن من لم يعرف شيئا ، هل عليه شيء ، قال : لا ، ومنها ما رواه هناك عن

ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابى عبد الله ٧ قال : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

**قول الشارح : ذهب بعض الحشوية .** هم جماعة يستندون فى كل شيء من الاصول والفروع الى رواية رويت من دون رعاية شرائط الحجية ، قال القاضى السعيد التستري ؛ فى حاشية احقاق الحق فى مبحث انه تعالى ليس بجسم : اختلف فى الحشوية فقليل باسكان الشين لان منهم الجسمة والجسمة محشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصرى فى حلقة فوجد فى كلامهم روبا ، فقال : روبا هؤلاء الاحشاء الحلقة اى جانبها ، والجانب سمي حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن ، كذا فى شرح منهاج الاصول للاسنوى المصرى ، انتهى .

**قول الشارح : يعذب اطفال المشركين .** هنا قصة بين الاشعري واستاده مذكورة فى حاشية مقدمة الشوارق ، هى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال لاستاده ابى على الجبائى : ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا ، فقال : ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الاشعري : فان قال الثالث : يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى لأكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة ، فما يقول الرب ، قال الجبائى : يقول الرب : انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ، قال الاشعري : فان قال الثانى : يا رب لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى فادخل النار ، فما ذا يقول الرب فبهت الجبائى ، وترك الاشعري مذهبه .

اقول : مذهبنا فى الاطفال والمجانين وغيرهم ممن لم يتم عليهم الحجة فى الدنيا ما رواه الصدوق فى التوحيد باب الاطفال وعدل الله عز وجل فيهم عن زرارة بن اعين ، قال : رأيت ابا جعفر ٧ صلى على ابن لجعفر ٧ صغير وكبر عليه ، ثم قال : يا زرارة ان هذا وشبهه لا يصلى عليه ، ولو لا ان يقول الناس : ان بنى هاشم لا يصلون على الصغار ما صليت عليه ، قال زرارة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله ٩ ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما كانوا عاملين ، ثم

قال : يا زرة أتدرى ما قوله : الله اعلم بما كانوا عاملين ، قال : فقلت : لا والله ، فقال : الله عز وجل فيهم المشية ، انه اذا كان يوم القيامة احتج الله تبارك وتعالى على سبعة : على الطفل وعلى الذي مات بين النبي والنبي وعلى الشيخ الكبير الذي يدرك النبي وهو لا يعقل والابله والمجنون الذي لا يعقل والاصم والابكم ، فكل هؤلاء يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة ، فيبعث الله إليهم رسولا ويخرج إليهم نارا فيقول لهم : ان ربكم يأمركم ان تثبوا في هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصاه سيق الى النار ، وروى في البحار عن الكافي عن العدة عن سهل عن غير واحد رفعه انه سئل عن الاطفال ، فقال : اذا كان يوم القيامة جمعهم الله واجج نارا وامرهم ان يطرحوا انفسهم فيها ، فمن كان في علم الله عز وجل انه سعيد رضى نفسه فيها وكانت عليه بردا وسلاما ، ومن كان في علمه انه شقى امتنع فيأمر الله تعالى بهم الى النار ، فيقولون : يا ربنا تأمر بنا الى النار ولم يجر علينا القلم؟ فيقول الجبار : قد امرتكم مشافهة فلم تطيعوني فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب إليكم ، ونظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة في الكافي والتوحيد وغيرها.

قال الصدوق ; في الخصال : ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك ويقولون : انه لا يجوز ان يكون في دار الجزاء تكليف ، ودار الجزاء للمؤمنين انما هو الجنة ، ودار الجزاء للكافرين انما هي النار ، وانما يكون هذا التكليف من الله عز وجل في غير الجنة والنار فلا يكون كلفهم في دار الجزاء ، ثم يصيرهم الى الدار التي يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم ، فلا وجه لانكار ذلك ، ولا قوة الا بالله ، انتهى .

ثم ان ما ورد في بعض الاخبار من ان اولاد المشركين والكفار مع آبائهم في النار مطلق يقيد بما لم يمثل امر دخول النار في القيامة كما ان هذا التكليف يخص بغير اطفال المؤمنين ، واما هم فيلحقون بأبائهم من دون هذا التكليف تكرامة لهم على ما ورد في اخبار صحيحة ، منها ما رواه في البحار عن الفقيه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال : ان الله تبارك وتعالى يدفع الى ابراهيم وسارة اطفال المؤمنين يغذواهم بشجرة في الجنة لها اخلاف

كأخلاف البقر في قصر من الدر ، فاذا كان يوم القيامة بسوا واطبوا واهدوا الى آبائهم ، فهم ملوك في الجنة مع آبائهم ، وهو قول الله تعالى : ( وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ) .  
والحاصل ان اطفال المؤمنين يلحقون بأبائهم ، وغيرهم يكلفون بدخول تلك النار فمن عصى فهو في النار ومن اطاع فهو في الجنة ، وقد ورد في بعض الاخبار ان هؤلاء خدم اهل الجنة ، بخلاف اطفال المؤمنين فانهم ملوك فيها.

**قول الشارح :** ويلزم الاشاعرة تجويزه . لانهم على اصلهم يجوزون كل قبيح على الله تعالى ، وان كانوا في المسألة على اقوال ثلاثة ، قال المجلسي ؛ في البحار باب الاطفال : قال النووي في شرح صحيح المسلم : اختلف العلماء فيمن مات من اطفال المشركين ، فمنهم من يقول : هم تبع لأبائهم في النار ، ومنهم من يتوقف فيهم ، والثالث وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون انهم من اهل الجنة ، واستدلوا باشياء الخ.  
**قول الشارح :** احتجوا بوجوه . اى بعض الحشوية.

**قول الشارح :** قول نوح ٧ الخ . وصورة الاستدلال ان ولدا لكافر فاجر كفار لقول نوح ٧ وكل فاجر كافر في النار للاجماع والآيات ، والجواب منع الصغرى لان كلامه محمول على التجوز اى ولا يلدوا الا من يصير فاجرا كفارا ان بقى حتى البلوغ ، وعلم ذلك من وحيه تعالى إليه : انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن .  
**قول الشارح :** انا نستخدمه . اى بالاسترقاق ، وصورة الاستدلال ان العقوبة بلا ذنب لو كانت قبيحة لقبح منا استخدام اطفال الكفار بالاسترقاق لان الاستخدام عقوبة لهم والتالى باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان كان الطفل يتألم ويتأذى بها لكنها ليست عقوبة له اذ ليس كل الم ومشقة عقوبة ، بل ذلك احسان إليه في الواقع لتسببه به لدخوله في الاسلام بعد بلوغه.

**قول الشارح :** نعم استخدامه عقوبة لابييه . كما اذا استرقت نفسه ، مع

ان النظر الاصلى ما قلنا.

قول الشارح : وامتحان له . اى محنة وابتلاء له .

قول الشارح : يعوض عليه الخ . على ان يكون وجوب العوض عاما للمسلم وغيره ، ويأتى تفصيله فى

المسألة الرابعة عشرة .

قول الشارح : والجواب ان المنكر الخ . توضيحه ان تبعية طفل الكافر فى بعض الاحكام لايه فى الدنيا

لا تستلزم التبعية فى جميع الاحكام على ان القياس مع الفارق لان التبعية فى تلك الامور لا تستلزم قبيلها بخلاف التبعية فى التعذيب فى الآخرة بلا عصيان فان ذلك قبيح كما قلنا .

### المسألة الحادية عشرة

( فى حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجمله من احكامه )

قول الشارح : التكليف مأخوذ الخ . يقال : كلفت الامر على صيغة الثلاثى وتكلفته اى حملته وارتكبته

على مشقة ، والتكليف فى اللغة هو الحمل والبعث على الفعل الشاق .

قول الشارح : وحده انه إرادة الخ . كلمات العلماء فى تحديد التكليف وفى انه مساوق للحكم التكليفى

أم لا فى كتب الكلام والاصول مختلفة .

قال الشارح العلامة فى التهذيب : البحث السادس المندوب ليس مأمورا به لان الامر للوجوب وهو يضاف

الندب ، نعم هو تكليف ، والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ، ولا يقع التكليف الا بفعل ، فالمطلوب فى

النهى كف النفس عن الفعل ، والفعل حالة وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعرى .

وقال محشى التهذيب : زعم ابو اسحاق ان المباح داخل تحت التكليف ، وخالفه الباقر لان التكليف

بالشيء يستدعى كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب

على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر.

وقال في اوائل التهذيب في بيان الحكم الشرعي : الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع ، والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا ، وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها ، والتخيير الاباحة ، والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا ، وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول.

وقال فيه بعد فصول : الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام.

وقال ابو حامد الغزالي في المستصفى من علم الاصول في الفن الاول من القطب الاول : ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين.

وقال فيه في اواخر الفن الثاني : فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكاليف ، قلنا : ان كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح ، وان اريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه والاذن فيه فهو تكليف ، وان اريد به انه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة بل باصل الايمان ، وقد سماه الاستاذ ابو اسحاق ; تكليفا بهذا التأويل الاخير ، وهو بعيد مع انه نزاع في الاسم.

وقال المفيد ; في اوائل المقالات في الصفحة السابعة والستين : ان التكليف انما هو الزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاق.

وقال اللاهيجي في كوهر مراد : التكليف ويقال له الحكم أيضا خطاب إلهي متعلق بافعال العباد من حيث الاتصاف بالحسن والقبح على سبيل الاقتضاء او التخيير ، والمراد بالاقتضاء هو الطلب والطلب اما متعلق بالفعل واما بالترك والتخيير تسوية بين الفعل والترك.

وقال الشيخ بهاء الدين العاملي في زبدة الاصول : الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما لوصف مقتض لذلك.



وقال الطريحي في مجمع البحرين : والتكليف في عرف المتكلمين بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط الاعلام.

وقال الشيخ الطوسي ; في التبيان في سورة البقرة : يقال كلف وجهه كلفا ، وبجده كلف اى اثر ، والكلف بالشيء الايلاع به لانه لزوم يظهر اثره عليه ، وكلف كلفا اذا احب ، وتكلف الامر تكلفا تحمله ، وكلفه تكلفا الزمه ، واصل الباب الكلف : ظهور الاثر.

وقال في سورة الاعراف : التكليف من الله هو إرادة ما فيه المشقة ، وقال قوم : هو اعلام وجوب ما فيه المشقة او ندبه والإرادة شرط ، وقال قوم : التكليف هو تحميل ما يشق في الامر والنهي ومنه الكلفة وهى المشقة ، وتكلف القول اى تحمل ما فيه المشقة حتى اتى على ما ينافره العقل : وقال في سورة المؤمنون : التكليف تحميل ما فيه المشقة بالامر والنهي والاعلام.

وهو مأخوذ من الكلفة في الفعل ، والله تعالى مكلف عباده تعريضا لهم للنفع الذي لا يحسن الابتداء بمثله وهو الثواب.

وقال الطبرسى ; في مجمع البيان في سورة البقرة : التكليف الالزام الشاق ، ثم قال ما قاله الطوسي في اصل المادة.

وقال في موضع آخر في تفسير لا يكلف الله الخ : اى لا يامر ولا ينهى احدا الا ما هو له مستطيع وقال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو إرادة ما فيه المشقة من الكلفة التى هى المشقة اى لا نلزم نفسا الا قدر طاقتها وما دونها.

وقال الاحسائي في المحلى : التكليف هو الحمل على فعل مشق من واجب الطاعة ابتداء ، ولا بد فيه من الاعلام وقدرة المكلف عليه وحصول النفع بسببه.

وقال في شرحه : قيد مشق ليخرج بذلك ما لا مشقة فيه من الافعال لان التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة وهى المشقة ولهذا لم يتحقق التكليف بالمستلذات الشهوية ، ثم قال : ان قلت : ورد التكليف بما ليس بمشق كالاكل من الهدى

ونكاح الحليلة وكالتسيحة الواحدة ، قلت : يريد بالمشق ما يستلزم جنسه المشقة ولا اعتبار بالاشخاص ، والتكليف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قد يقع فيها ما ليس كذلك ، او نقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل انما فعلت بملاحظة الامر تحققت المشقة بفعلها خصوصا اذا روعى فيها تحقق الاخلاص الواجب في جميع الطاعات فان تحققه فيها في غاية الصعوبة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقبلين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم وكون ذلك لا ينافي طباعهم فطور وراء طور التكليف .

اقول : اخذ المشقة في حد التكليف لكونها اصلا في اللغة غير صحيح مع انك قد عرفت من كلام الشيخ الطوسي ؛ ان الاصل لا ينحصر في ذلك ، بل يأتي بمعنى المحبة وظهور الاثر والايلاع بالشيء ، ومن الممكن ان يكون التكليف مأخوذا من الكلف بمعنى المحبة ، ويكون تكليف الشارع بالافعال تحببه إليها وترغيبه لها كما قال تعالى : ( **وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ** ) ، وهذا المعنى يقوى في المندوب والمكروه اذ ليس فيهما الزام فعلا او تركا ، وعلى كل فاخذ كون الفعل المكلف به شاقا في معنى التكليف ليس مما ينبغى خصوصا في المطلوب تركه اذ ليس في الترك مشقة ، والقول بان المطلوب في الترك كف النفس كما وقع في كلام العلامة ؛ في التهذيب ليس بحق لان لازم ذلك عدم موافقة من لا يأتي بالمنهى لعدم الرغبة او الالتفات إليه او عدم العلم به المنهى وكونه عاصيا مخالفا ، وهذا مما على خلافه اجماع المسلمين كافة ، وتقييد التكليف بما في الوسع المفسر بما دون مدى الطاقة والمجهود واستفراغ القدرة في الآيات يدل على ان التكليف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لا تكليف في الشرع الا بما لا مشقة فيه ، وكذا ادلة نفى الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا القيد محل وان كان بعض ما كلف به الشارع شاقا على اكثر النفوس كالجهاد ، نعم نفس التكليف والالزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة ورجاء صادق في ذلك الغير كما قال تعالى : ( **وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ** ) ، وقال تعالى : ( **وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ** ) لان النفس لكونها مختارة بالذات تحب التخلية واطلاق العنان



في كل شيء ، ولكن كون المشقة وصفا عارضا على التكليف قابلا للزوال لا يستلزم ان يكون من اجزاء ماهيته كون المكلف به شاقا من حيث هو هو حتى يتحقق التكليف.

ثم ان التكليف ليس له حقيقة شرعية ، بل يستعمل في لسان الشرع والمشرعة والعرف بمعنى واحد ، وهو البعث على الفعل الاختياري او الزجر عنه بالخطاب او ما يجري مجراه فلا يكون الاباحة تكليفا وان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختياري الى رضا الشارع وعدمه ، وليس أيضا من الامور الواقعية الداخلة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعي ومفهوم اعتباري يعتبره العقل على عدة امور ، هي إرادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراهته كذلك والخطاب المنبئ عن تلك الإرادة او الكراهة بالخصوص او العموم على جهة الابتداء لان الإرادة المسبوقة لا تؤثر مع السابقة ، واما الاعلام كالقدرة فمن شرائط فعلية التكليف وتنجزه لا انشائه.

**قول الشارح : والمشقة لا بد من اعتبارها .** قد قلنا ما فيه ، وحاصله ان التكليف شاق على النفوس لا ان تحقق التكليف لا بد له من ان يكون المكلف به شاقا في نفسه

**قول الشارح : فنقول التكليف حسن .** ليس في هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، وخلاف الاشاعرة في وجوبه لا في حسنه لكن شرعا ، واما البراهمة فانكروا حسنه لانكارهم حسن البعثة ، ويأتي مقالتهم في المسألة الاولى من المقصد الرابع.

**قول الشارح : لان الله تعالى فعله الخ .** هذا استدلال الاشاعرة على حسن التكليف من ان التكليف قد فعله الله تعالى وكل ما فعله حسن فالتكليف حسن.

**قول الشارح : ووجه حسنه اشتماله الخ .** هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، وحاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة وكل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، واما قولهم : لا تحصل بدونها ليس جزءا من الدليل ، بل هو دفع اعتراض هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكان التكليف عبثا لغوا

لكنها تحصل بدونها لان من الممكن ان يدخل الله تعالى عباده الجنة ابتداء ، والجواب ان المصلحة ليست دخول الجنة ، بل التعريض لذلك وجعل العباد في معرض ان يستحقوا ذلك باختيارهم وهذا لا يحصل الا بالتكليف والابتلاء.

**قول الشارح : لزم العبث .** اي لزم العبث في التكليف لانه لا يكون حينئذ مقدمة غير لازمة وهو قبيح محال عليه تعالى .

**قول الشارح : ولا شك ان التعظيم الخ .** هذا جواب عن سؤال هو انه ما المانع من ان يعطى الله تعالى عباده الثواب والجنة من دون مقدمة التكليف والتعريض بذلك ، والجواب ان ما يعطى الله تعالى عباده في الجنة منافع عظيمة خالصة دائمة مع التعظيم والمدح ، وذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالاطاعة وموافقة التكليف قبيح كتعظيم المجانين والصغار والبهائم ، فالمانع لزوم القبح في اعطاء ذلك من دون الاستحقاق الحاصل به .

نقل المجلسي رحمه الله تعالى في البحار باب علة خلق العباد وتكليفهم عن الاحتجاج انه روى انه اتصل بامير المؤمنين <sup>٧</sup> ان قوما من اصحابه خاضوا في التعديل والتجويز ، فخرج حتى صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة واخلاق شريفة ، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بان يعرفهم ما لهم وما عليهم . والتعريف لا يكون الا بالامر والنهي ، والامر والنهي لا يجتمعان الا بالوعد والوعيد ، والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب ، والترغيب لا يكون الا بما تشتهيهم انفسهم وتلذذ اعينهم والترهيب لا يكون الا بضد ذلك ، ثم خلقهم في داره واراهاهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها الم ، الا وهي الجنة ، واراهاهم طرفا من الآلام ليستدلوا به على ما وراءهم من الآلام الخالصة التي لا يشوبها لذة ، الا وهي النار ، فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها ، وسرورها ممزوجا بكدرها وغمومها .

وفي البحار باب احتجاجات الصادق <sup>٧</sup> عن الاحتجاج ، قال الزنديق :

اخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادرا ، قال ٧ : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم اياه العقاب .

ان قلت : ان التعظيم والمدح قبيح من دون الاستحقاق ، واما نفس النعم الاخروية ان اعطاها الله تعالى عباده من دون التعظيم والمدح فلا كما ابتدأ تعالى بالنعم قبل استحقاقها في هذه الدار ، وأيضا ما حال من يدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان كثيرا ممن شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح في الجنة أم منعم فقط ، وما حال من يدخل الجنة بعد لبثه في النار احقبا هل هو كذا أم كذا ، وأيضا نقل العلامة المجلسي ; في البحار باب النار من كتاب المعاد عن تفسير القمي ذيل آية يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ، قال : هو استفهام لانه وعد الله النار ان يملأها فتمتلى النار ، ثم يقول لها : هل امتلأت وتقول هل من مزيد على حد الاستفهام ، اى ليس في مزيد ، قال : فتقول الجنة : يا رب وعدت النار ان تملأها ، ووعدتني ان تملأني ، فلم لا تملأني وقد ملأت النار ، قال : فيخلق الله يومئذ خلقا يملأ بهم الجنة ، فقال ابو عبد الله ٧ : طوبى لهم انهم لم يروا غموم الدنيا وهمومها .

قلت : ان الله تعالى اراد ان يكون الانسان على اشرف المقامات واعلى الدرجات بالاستحقاق من قبل اختيارهم وذلك لا يمكن الا من طريق التكليف وجعلهم في معرض ذلك كما مر في الحديثين ، ومن لا يصل الى شيء من ذلك او يصل الى بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولي من اولياء الله فهو لقاطع من نفسه او من غيره انقطع عن الوصول الى الغاية ، فامكان ان يكون قوم من الآدميين او غيرهم في الآخرة منعمين فقط او مع قسط من الاكرام لا يستلزم ان يترك الله تعالى ما اراده للنوع الانساني وان حصل ذلك لبعض ، وان كان مذهب المعتزلة الا الجبائي

على ما نقل ابو الحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين انه لا يجوز ان يبتدئ الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم باللذات من دون سبق التكليف وتحمل المشاق ، لكن هذا المذهب مردود عندنا للحديث المذكور ولما مر في اطفال المؤمنين في المسألة العاشرة ولان الحور والغلمان والملائكة في الجنة منعمون فيها من دون سبق تكليف .

**قول الشارح :** وبعثه . بصيغة الماضي عطف على جعل ، وكذا قوله : علم .

**قول المصنف :** والمعاضات والشكر باطل - المعاضات مجرور معطوف على الجرح ، والشكر مبتدأ وباطل خبره ، وتغيير السياق لان الاولين منع لكبرى القياس الذي ذكرناه ذيل قول الشارح : ووجه حسنه اشتماله الخ ، وهى قولهم : وكل ما هو مشتمل على المصلحة حسن بان الكلية ممنوعة لان هذه المصلحة كمصلحة التداوى بعد الجرح عمدا ومن جرح عمدا احدا ثم داواه حتى يبرأ جرحه فقد فعل قبيحا لان العقلاء يذمونه ولان هذه المصلحة عوض عن مشقة التكليف الواردة على العبد والمشتمل على المصلحة العوضية حسن اذا كان برضاء الطرف الآخر وليس كذلك ، والثالث منع لصغره التي هى قولهم : التكليف مشتمل على المصلحة لان من المحتمل ان يكون التكليف شكرا للنعم الدنيوية السابقة على اتيان ما كلف به والشكر لا يشتمل على مصلحة للمكلف .

**قول الشارح :** هذه ايرادات على الخ . اعلم ان الخصم اذا اقام دليلا على نقيض مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبه سمي ذلك معارضة بالمثل او بالغير ، واذا تعرض لابطال احدى مقدماته بعينها او كلها سمي ذلك منعا ونقضا تفصيليا ومناقضة ، واذا تعرض لابطال دليله باثبات خلل فيه من دون تعيين سمي ذلك نقضا اجماليا ، وعلى كل منها يطلق الايراد ، وتفصيل ذلك مذكورة في علم البحث والمناظرة .

**قول الشارح :** لا يشترط فيه رضاء المكلف . اقول : رضاء المكلف حاصل وشرط المعاوضة موجود لانه

ليس مجبورا في العمل ، بل يأتي اختيارا ويستحق

الاجر على ما اتى به ان كان قصده لله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، واما بحسب الواقع فالكل بفضلته ورحمته ، ولا بدّ للعبد من الخوف والرجاء.

**قول الشارح : الثالث لم لا يجوز الخ .** هذا الايراد نقله الشارح في المسألة الخامسة من المقصد السادس

عن ابي القاسم البلخي المعتزلي مع ذهابه الى ان الثواب في الآخرة تفضل منه تعالى فقط لا اجر على استحقاق .

**قول الشارح : احدهما ان الجرح مضرة الخ .** هذا الجواب لا يوافق القول بان المشقة لا بد من اعتبارها

في التكليف كما مر في اوائل المسألة في كلام الشارح على ان المشقة حاصلة سواء كان التكليف نفسه شاقا أم

كان المشقة في المكلف به ، فالحق ان يقال في الفرق : ان المكلف يقبل التكليف ويأتي بالمكلف به اختيارا

بخلاف المجروح فانه يرد عليه الجرح من الجرح بلا اختيار منه مع ان الاختيار يهون ثقل التكليف والعمل .

**قول الشارح : بخلاف التكليف .** فان ما يحصل للعامل المطيع في الآخرة من المنافع واللذات لا يقاس بغيره

من المنافع فلا يكون في الواقع عوضا عن مشقة التكليف .

**قول الشارح : ان المراضاة تعتبر الخ .** قد قلنا ان المراضاة حاصلة هاهنا وان لم يكن في ذلك معاوضة

حقيقة .

**قول الشارح : وعن الثالث ان الشكر الخ .** حاصله دفع احتمال كون التكليف شكرا لانه لو كان شكر

الزم العبث من جهة المشقة المعتبرة في التكليف التي ليست معتبرة في الشكر مع ان ازالته عن التكليف ممكنة

فابقاؤها لغو عبث ، فتأمل .

اقول : التحقيق ان التكليف وهو فعل الله تعالى يمتنع ان يكون شكر النعمة ، ولكن موافقة التكليف من

العبد شكر لنعمته تعالى وان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكره بالغاً ما بلغ ، وذلك مع كونه شكراً مشتمل على مصلحة هي استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة.

**قول المصنف : المستلزمة . صفة للامور الثلاثة المذكورة لا للانذارات .**

**قول الشارح : وتحقيقه ان نقول ان الله الخ . هذا الدليل يشتمل على مقدمات :**

**الاولى ان بقاء الانسان في الدنيا في الجملة لحصول الكمالات لاشخاصه حسن .**

الثانية ان بقاء النوع بحيث يحصل لاشخاصه الكمالات والمدارج النوعية لا يمكن الا بالتعاقد والتعاون فيما يحتاجون إليه من الاعمال والصناعات وبالتجمع الحاصل فيه التعاليم والتربيات لان كل انسان وحده وان امكن تربيته بالعسر في الآجام وشعاب الجبال بالاكْتفاء بعشب الارض وحشيشها وبعض الصيود ومياه الانهار لكنه لا يحصل له الكمالات الدنيوية والاخروية ولا يصل الى ما خلق لاجله .

الثالثة ان اجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم وطلب كل باقتضاء شهوته ما في يد غيره من الامر المطلوب ودفعه باقتضاء غضبه عما عليه من الامر المرغوب مظنة للتنازع والفساد ومورد للفتن والاختلال ، وذلك ينجر الى انحلال الجمع وتفرق الشعب ونقض الغرض من التجمع والتعاون .

الرابعة وجوب وضع قوانين وسنن بحسب اختلاف الطبقات وتفاوت الافراد والاصناف من الرجال والنساء والعلماء والجهال والاغنياء والفقراء والصغار والكبار وغير ذلك حتى يراعى العدل فيهم ويتعادلون بها فيما بينهم ، فان اختلاف الخلق من حيث التكوين يقتضي التفاوت بينهم في التشريع والا لم يراع العدل ، قال رسول الله ۹ : لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا واذا استوتوا هلكوا ، وانما وضع القوانين والسنن لئلا يقع بينهم بسبب الجري عليها تنازع ، وان وقع رجعوا إليها واستقاموا عليها .

**الخامسة ان وضعها لا بد له من واضع .**

ثم الواضع اما انفس الافراد او بعضهم لا على التعيين او بعضهم معيناً بلا مرجح

او معه ، والاول يستلزم محذور التنازع والفساد ، والثاني محال لان غير المعين مطلقا لا يقع منه شيء وغير المعين عند الناس لا يجوز العقل اتباعه في قوانينه ، والثالث محال للزوم الترجيح بلا مرجح ولزوم التنازع أيضا ، فتعين الرابع ، والمرجح لا بد ان يكون مرجحا في المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الانقياد إليه والطاعة له فيما يأمر وينهى ويضع ويرفع.

ثم ان تعيين هذا البعض وان له هذا الاستحقاق ان كان من الناس عاد محذور التنازع مع عدم اطلاعهم على سرائر الاشخاص ، فلا بد ان يكون من الله تعالى ، وذلك انما يكون بمعجزات تدل على ان ذلك البعض بما يأتي به من الاحكام والقوانين من عند الله تعالى .

ان قلت : انا نرى شعوبا واقواما يعينون شخصا او اشخاصا لا من عند الله تعالى ويلتزمون طاعته ويقرون باستحقاقه لذلك بلا تنازع بينهم ، قلت : اولئك كالانعام بل هم اضل واولئك هم شر الدواب واولئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الانسانية لان الانسان الملتفت الى مقامه ، الطالب لكمال ، المستكمل مدارج عرفانه ، الذائق حلاوة قرب الحق وانسه ، الشائق الى لقائه كيف يمكن ان يرضى باتباع من هو مثله في الحاجة الى الاهتمام بهاد يعرف سلوك طريقة الانسانية والوصول الى المبدأ الحق الذي يحكم به الفطرة ولقائه ، قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أم من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لا يلتفت الى مقام الانسانية لانغماره في البهيمية يرضى بذلك طلبا لما له من اللذائذ الحيوانية ولو بالاهام ، وبالرضاء لا يقع التنازع مع ان التنازع فيما هم فيه يقع بينهم كثيرا بل في الاكثر ، ثم يحصل الهدوء والهدنة بالغلبة المخوفة من بعضهم.

والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان وكمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلا امد ، وذلك لا يتأتى الا بتعيين التكليف وبيان الشرائع وإراءة الطريقة ممن له احاطة بشئون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايته ووصوله بأخرته وخصوصيات ذلك.

قول الشارح : ثم من المعلوم تفاوت الخ . يشير الى ان واضع السنة لا بد له من ان يعمل اعمالا في الناس حتى تستعمل سنته فيما بينهم ، وهذا غير مذكور في المتن.  
قول الشارح : احكام شريعة . بكسر همزة احكام.

قول الشارح : ولما كان النبي لا يتفق الخ . هذا اشارة الى ان جعل السنة يجب ان يكون على وجه تبقى بعد جاعلها الى زمان نسخها وتجديد غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا أيضا غير مذكور في المتن.

قول الشارح : فيحصل لهم من تلقى الاوامر الخ . اى فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك في نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه.  
قول الشارح : عند الاوائل . اى الحكماء قبل الاسلام ، وتبعهم من ظهر منهم بعده.

قول المصنف : وواجب لجزره الخ . يمكن ان يؤتى هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح وكل ما هو كذلك واجب عليه تعالى لان فعله لطف وتركه اغراء بالقبيح اى تخلية للعبد في سبيل الهلكة وذلك قبيح.

قول الشارح : وانكرت الاشاعرة ذلك . لانكارهم الوجوب عليه تعالى مطلقا بناء على انكارهم الحسن والقبح العقليين.

قول الشارح : وقد ذكر امورا الخ . جملة الشروط المذكورة عشرة : اثنان لنفس التكليف ، واثنان للمكلف به ، وثلاثة للمكلف ، وثلاثة للمكلف ، ثم ان الاولى عد هذه العشرة مع امور اخرى ذكرها الشارح في نهج الحق وغيره في غيره شروطا للتكليف كما صنع المصنف لان التكليف كما قلنا امر منتزع من الثلاثة فما يشترط للمكلف مثلا من حيث هو مكلف يرجع الى الاشتراط للتكليف ، لكن بعضها شروط انشائه وبعضها شروط تنجزه ، والتفاصيل في محلها.

قول الشارح : احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ . هذا بإطلاقه ليس بشرط



اذ لا يقبح الامر بشيء مع استلزامه مفسدة ضعيفة في جنب مصلحة الامر ، ولا يقبح النهى عن شيء مع استلزامه مصلحة ضعيفة في جنب مفسدة النهى .

**قول الشارح : متقدما على الفعل الخ .** اى لا يكون التكليف بشيء في الزمان السابق على الخطاب ولا في زمن الخطاب ، بل في مستقبله بقدر من الزمان حتى يتمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت له مقدمات في ذلك القدر من الزمان .

**قول الشارح :** احدهما امكان وجوده . اى امكان وجوده للمكلف ، ولا يكفى امكانه في نفسه .

**قول الشارح :** قد اشتمل على صفة زائدة الخ . هذا على ان لا يكون المباح تحت التكليف ، وقد مر ذكر الاختلاف فيه في اوائل المسألة .

**قول الشارح :** وامكان الآلة . المراد بالآلة هو ما اصطلح في اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كنفسه لا بد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التي لم تذكر هنا هي وجود المكلف وعقله وبلوغه وخطابه بما يفهم والتكليف بما يستحق به الثواب وان لا يكون امرا بما نهي عنه او نهيما عما امر به الا بالنسخ .

ثم ان اللازم على الاشاعة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنى لم اجد فيما طالعت الا ذكر انكارهم لبعضها ، وتفصيل الكلام والنقض والابرار في مظانها .

**قول الشارح :** نحو التكاليف السمعية . كالتكليف بالعلم بكثير من مسائل الامامة والمعاد .

**قول الشارح :** كظن القبلة وغيرها . بمعنى اكتفاء الشارع بتحصيل الظن مكان العلم مع عدم امكانه تسهيلا على المكلف ، لا ان الظن مطلوب في نفسه لانه لا يغني من الحق شيئا .

**قول المصنف :** وهو منقطع للاجماع . ذكر المفيد ; في اوائل المقالات كلاما في فصول في ان اهل الآخرة هل هم مأمورون او غير مأمورين ، وهل هم مكلفون او غير مكلفين ، وهل هم مختارون لافعالهم أم مضطرون أم ملجئون ، وهل يقع منهم قبيح من الافعال أم لا ، وذكر اختلاف الاقوام فيها.

اقول : ان الاستفادة من الآيات والاحبار ان اهل الجنة مختارون في افعالهم فاعلمون لها بالارادة اعلاها بل ارادتهم كارادة الله تعالى في عدم الفصل ، ولا يفعلون القبيح لغناء هم عنه ، ولا يؤمرون ولا ينهاون بما يتثقل عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الى ما تطيب وتلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم ومناجاته وعبادته والتحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار في شيء الا التكلم بعض الاحيان باذن الله تعالى ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالى : ( **ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ** ) ، وهذا يدل على انهم لو كانوا مختارين في افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالى : ( **لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ فَمَا لُونُ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ** ) فليس هذا الاكل والشرب على سبيل الاختيار والاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالاجاء بان يفعل ذلك بهم في بطونهم او الاكراه بان يحملوا على ذلك قهرا او الاضطرار بان يشتد الم الجوع والعطش فيهم حتى يرضوا بذلك الاكل والشرب واذ ليس لهم اختيار فلا امر ولا نهي ، وسيأتي إن شاء الله في المسألة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام في ذلك.

**قول الشارح :** ولا بد من تراخ الخ . هذا اشارة الى السؤال والحساب والميزان قبل دخول الجنة والنار ، وان لم يكن ذلك وادخل الله الناس الجنة على تفاضل درجاتهم وادخلهم النار على اختلاف درجاتهم لزم الجاؤهم في ذلك واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه او عذابه واصلهما.

**قول المصنف :** وعلة حسنه عامة . اى عامة لتكليف الناس من اجتماع

فيه شرائطه من الكافر والمؤمن ، وليس الايمان شرطا لحسنه ، فهو ثابت على المؤمن والكافر .

اقول : النزاع بين المثبتين والنافين ليس في تكليف الكافر بالاصول وعقابه عليها لا سيما العقلية منها كاثبات الصانع والنظر فيما يأتي النبي من المعجزات ، وليس أيضا في الفروع العقلية من حيث العقاب الاخرى كلطم الصغير وقتله ، بل انما هو في تكليفه بالفروع الشرعية كالحج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريدنا منه كما يريدنا من المسلم وانه يعاقب عليها في الآخرة كما يعاقب على الاصول أم لا ، لا بمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامتثال وعلى المسلمين ان يأمره بها لان غير الكتابي يقتل في دار الاسلام او يستسلم ان اسلم ، والكتابي يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية ، واما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الزموم بما الزموا به انفسهم ، وما ثبت بالأدلة العامة او الخاصة كالزامه بشرائط الذمة واخذه بالحدود والديات والقصاص وباداء الخمس من الارض المشتراة من المسلم لا ينافي ذلك ، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية .

ثم للمثبتين وجوه :

الاول ان رحمة الله تعالى واسعة ، ومقتضى ذلك إرادة تعريض كل احد للنجاة والفوز بالسعادة الدائمة والدرجات الرفيعة في الآخرة ولذلك كانت دعوته عامة لجميع الخلق ، وان اراد شيئا اراد ما يتوقف عليه ، ومما يتوقف عليه التعريض للنجاة التكليف كما مر بيانه في اول المسألة ، فالكافر يراد له التكليف اذ يراد له ما يتوقف على التكليف ، واعترض عليه بان التعريض لذلك ليس علة تامة بل هو مقتض والمانع موجود وهو الكفر ، والجواب ان الكفر ليس مانعا بل الاسلام شرط لصحة بعض الاعمال كالعبادات ، فالله تعالى يريد الحج مثلا من الكافر بشرط ان يسلم كما يريد الصلاة من المسلم بشرط ان يتطهر لا مطلقا ، ولا يريد هما حال الكفر والحدث ، ونفى المقيد لا يستلزم نفي المطلق ، وبيان آخر ان الكافر يعاقب في الآخرة بترك الصلاة والصيام والحج وغيرها ، ولا يقبل منه عذر اني لم اكن مسلما لامكان تحصيل الشرط له .

الثاني الآيات الناطقة بان الأنبياء : دعوا المشركين والكافرين الى الفروع كالعبادة والتقوى والسجود والشكر والاحسان وترك الفساد فى الارض والبخس فى الميزان وغيرها كما دعوهم الى الايمان بالاصول.

الثالث الآيات الآمرة او الناهية العامة لجميع الناس كقوله تعالى : ( **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ) ، وقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ** ) ، وقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ** ) ، وقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ** ) ، وغير ذلك واورد عليه بان هذه الآيات مخصصة بما تدل على اختصاص الحكم بالمسلمين كقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** ) ، وقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا** ) ، وقوله تعالى : ( **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ** ) ، وغير ذلك ، والجواب ان اختصاص الخطاب لا يستلزم اختصاص الحكم الثابت عمومه بالأدلة الاخرى كما خوطب النبي ٩ فى القرآن بما قد علم عمومه لغيره ، فلعل اختصاص الخطاب لتشريف المؤمنين وتوهين الكافرين او لوجه آخر ، مع ان التخصيص لا يكون الا مع اختلاف الحكم نفيًا واثباتًا ووحدة متعلقة فى العام والخاص والطائفتان من الآيات ليست كذلك ، فما ثبت خصوصه كالصيام لا يضر بما ثبت عمومه كالحج فكل منهما فى مكانه ، فاذا ثبت عموم التكليف بالحج مثلاً للمؤمن والكافر ثبت عموم التكليف بغيره لعدم القول بالتفصيل.

الرابع الآيات الدالة على عذاب الكافر بالخصوص لتركه الفروع والدالة بالعموم على عذاب تارك الفروع كقوله تعالى : ( **وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ** ) ، وقوله تعالى : ( **فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى** ) ، وقوله تعالى : ( **قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ** ) ، وقوله تعالى : ( **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا** ) ، وقوله تعالى : ( **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا** ) وقوله تعالى : ( **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ) ، وقوله تعالى : ( **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** )

وتفريع العذاب على مخالفة الفروع يدل على انها مكلف بها وتوصيفه بالخلود يدل على ان الكافر داخل تحت التكليف بما لان المؤمن ليس بخالد في العذاب.

**الخامس** ما دل عليه العقل وهو ان كل واقعة لها حكم واقعى من الحسن والقبح على ما تقرر في المسألة الاولى ، ادركهما العقل أم لا ، ولا ريب ان ذلك معلوم عند الله تعالى ، وهو تعالى يريد به او لا يريد به ، ولا مدخلية للفاعل في ذلك اذا اجتمع فيه الشرائط ، نعم على الله تعالى البيان بالشرع او العقل ، فكل احد مع اجتماع الشرائط مطلوب منه فعل الحسن وترك القبيح كائنا من كان ، والجهل بالنبي او بما اتى به ليس مانعا ، بل عذر للمكلف ان كان عن قصور.

**قول الشارح : بيان المقدمة الاولى .** اى صغرى قياس اتاه النافون دليلا على مدعاهم ، وهى ان تكليف الكافر ضرر الخ ، ولم يذكر كبراه لظهورها ، وهى كل ضرر لا مصلحة فيه لا يكون حسنا ، فلا يكون تكليف الكافر حسنا.

**قول الشارح : سوء اختيار الكافر لنفسه .** حيث عاند النبي او تساهل في التحقيق عن حاله .  
**قول المصنف : وهو مفسدة الخ .** اكثر الشارحين كالشارح العلامة جعلوا هذا والذي قبله جوابين عن دليلين للخصم ، وهو كما ترى اذ لا فرق بين قوله في تقرير الاول : ان تكليف الكافر ضرر محض وقوله في تقرير الثانى : وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الا في اللفظ ، ومعلوم ان الكبرى في كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملتان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم ، وتقديره ان الكافر يتضرر من التكليف لانه وان لم يتحمل مشقته في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامثال ، وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف ، وانكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذي سميتوه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لا من جهة التكليف ، والمفسدة التى شرطنا خلوه التكليف عنها هى ما يلزم من نفس التكليف.

قول الشارح : الذي يخطر لنا الخ . عدم جزمه ؛ لان الكلام لا يستقيم على ان يكون جوابا عن سؤال

آخر كما قلنا.

ثم ان النافين لتكليف الكافر استدلووا بوجوه لا بأس بذكرها والجواب عنها :

الاول ان الكافر لو كان مكلفا لصحت منه العبادات ، والتالى باطل بالاجماع ولان العبادة مشروطة بنية القرية وهي لا تتحقق من الكافر ، والجواب ان الملازمة بين التكليف وصحة العبادة ممنوعة من الطرفين فان الصبي لا سيما المميز يصح عنه أكثر العبادات وهو غير مكلف ، والبالغ في وقت الصلاة حال الحدث مكلف بالصلاة ولا تصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الكافر ليس لانه غير مكلف ، بل هو لفقدان شرط من شروط الصحة وهو الاسلام كالفاقد للطهارة.

الثاني لو كان الكافر مكلفا بالفروع وجب عليه القضاء ان اسلم ، والتالى باطل لان الاسلام يجب ما قبله ، والجواب أولا ان ذلك كذلك لكن الشارع رفع عنه ذلك تسهيلا وترغيبا وتأليفا ، وثانيا ان الجواب مطلقا ممنوع.

الثالث لو كان الكافر مكلفا بالفروع لزم تكليف ما لا يطاق او الغاء ما هو معتبر قطعاً لان الشارع لو طلب منه العبادة في حال الكفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلا شرطه لزم الثاني ، والجواب ان الاسلام شرط وهو ممكن الحصول للكافر.

الرابع استصحاب عدم التكليف حال صغره ، والجواب ان اليقين بعدم تكليفه في تلك الحال نقض بالأدلة اليقينية على تكليفه بعد بلوغه.

الخامس قوله ٩ : طلب العلم فريضة على كل مسلم فان هذا العلم علم الفروع لان الانسان لا يكون مسلماً الا بعد معرفة الاصول ، فاذا كان علم الفروع فرضاً على المسلم لا على الكافر فالعمل بالفروع أيضاً فرض عليه لا عليه ، والجواب ان الوصف لا مفهوم له مع انه يمكن ان يكون المراد مطلق العلم وهو فريضة على المسلم والكافر لان المسلم يطلق على من اقر بالدعوة الظاهرة وان لم يكن عارفا بالمعارف كلها وذكر المسلم بخصوصه لعله لاهتمام شأنه.

ثم ان من النافين لتكليف الكافر بعض الاخباريين كالمحدث الكاشاني والامين الأسترآبادي وصاحب الحدائق ٤ على ما حكى في العناوين لروايات ظاهرها ذلك.

منها ما في تفسير القمي عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جميلة عن ابان بن تغلب قال : قال ابو عبد الله ٧ : يا ابان اترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون حيث يقول : وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون ، قلت له : كيف ذلك جعلت فداك فسر له ، قال : فويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالأئمة الآخرين كافرون ، يا ابان انما دعا الله العباد الى الايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرائض .

ومنها ما في الكافي باب معرفة الامام والرد إليه من كتاب الحجة عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارَةَ قال : قلت لابي جعفر ٧ : اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال : ان الله عز وجل بعث محمدا ٩ الى الناس اجمعين رسولا وحجة الله على جميع خلقه في ارضه ، فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ، ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فيمن يؤمن بالله ورسوله ويصدق رسوله في جميع ما انزل الله ، يجب على اولئك حق معرفتكم؟ قال : نعم ، أليس هؤلاء يعرفون فلانا وفلانا ، قلت : بلى : قال : أترى ان الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان ، لا والله ما الهم المؤمنين حقنا الا الله عز وجل ، فاذا لم يجب معرفة الامام على الكافر لم يجب عليه الفروع بطريق اولي .

اقول : معنى الحديثين ان الكافر لا يلزم بالفرائض ولا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الى الله عز وجل والى رسوله لان ذلك ممتنع في حقه ، وذلك لا يستلزم عدم تكليفه بها اصلا ، وهذا طريق الجمع بينها وبين روايات اخرى مخالفة لها .

منها ما في البحار باب علة خلق العباد وتكليفهم عن علل الشرائع عن الطالقاني عن عبد العزيز بن يحيى الجلودى عن محمد بن زكريا الجوهري عن جعفر بن محمد بن

عمارة عن ابيه قال : سالت الصادق جعفر بن محمد ٨ فقلت له : لم خلق الله الخلق ، فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثا ولم يتركهم سدى ، بل خلقهم لظهار قدرته وليكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ولا ليدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الابد.

ومنها ما هناك عن علل الشرائع عن السناني عن محمد الاسدي عن النخعي عن النوفلي عن علي بن سالم عن ابيه عن ابي بصير ، قال : سالت ابا عبد الله ٧ عن قوله عز وجل : ( **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ) ، قال : خلقهم ليأمرهم بالعبادة ، قال : وسالته عن قوله عز وجل : ( **وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ** ) ولذلك خلقهم ، قال خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم.

ومنها ما هناك عن العلل عن ابن المتوكل عن السعدآبادي عن البرقي عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جميل عن ابي عبد الله ٧ ، قال : سالته عن قول الله عز وجل : ( **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ) ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة أم عامة؟ قال : لا ، بل عامة ، وقال المجلسي : ذيل الحديث : لما توهم الراوي ان معنى الآية ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فيلزم تخلف الغرض في الكفار فلهذا سال ثانيا ان هذا خاص بالمؤمنين او عام لجميع الخلق فاجاب ٧ بانه عام اذ الغرض التكليف بالعبادة وقد حصل من الجميع. ومنها ما مر ذكره من كلام امير المؤمنين ٧ في الاحتجاج : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة الخ.

ومنها رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد على ما في العناوين : حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث ، ويكون الاولون والآخرين أيضا في منع الحوادث شركاء ، والفرائض عليهم واحدة ، يسال الآخرون عن اداء الفرائض كما يسال عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون. والحاصل ان الله تعالى اراد من كل احد جميع مراتب الدين من الاصول والفروع ان اجتمعت الشرائط ، ولكن الانسان لا يلزم ولا يجوز للمسلمين ان يلزمونه بالمرتبة



اللاحقة مع عدم قبوله للمرتبة السابقة ، بل يلزم بالاول فالاول.

## المسألة الثانية عشرة



### ( فى اللطف وماهيته واحكامه )

**قول المصنف :** ليحصل الغرض به - اى غرضه تعالى من خلق العباد باللطف اعلم ان الغرض من خلق العباد وتكليفهم واحد ، لكنه طولاً بمعنى انه تعالى خلقهم ليكلفهم بطاعته وعبادته ، وكلفهم بما يجعلهم في معرض الثواب والسعادة الدائمة والرحمة الابدية ، وجعلهم في معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق ، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطتين وللتكليف بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق وغاية لما قبله وللذى قبل ما قبله ، ثم انه اذا لم يعبد قوم ولم يدخلوا في معرض الثواب لم يبطل الغرض ، ويكون كمن هياً طعاماً لقوم ودعاهم لياًكلوه ، فحضروا ولم يأكله بعضهم مع تلفه بهم بانحاء اللطاف فانه لا ينسب الى السفه ويصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، وكذلك المسألة فان الله تعالى اذا ازاح علة المكلفين فيما يحتاجون إليه بالقدر والالات وارسال الرسل وانزال الكتب ونصب اعلام الهداية والتنبه على مهالك الغواية والضلالة وامرهم بما يصلح لهم فعله ونهيهم عما يضرهم فعله فمن خالف فقد اتى من قبل نفسه لا من قبله سبحانه.

ثم ان اللطف بهذا المعنى اى فعل ما يحصل به غرضه تعالى سواء كان فعله او فعل غيره بامر الله على ما يأتى تفصيله في كلام المصنف واجب بلا شبهة وارتباب لان نقض الغرض بترك ماله دخل في حصوله سفه وقبيح ، واما اللطف بمعنى ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعده من فعل المعصية فليس بواجب على الله تعالى مطلقاً لانه تعالى يقدر ان يلطف بعباده جميعاً حتى يكونوا على الطريقة المستقيمة باهلاك ائمة الضلال وتأييد ائمة الهدى ولم يفعل ، نعم يجب منه ما هو مقتضى جوده ورأفته ولم يكن منافياً

لمصلحة النظام الكلى مع قابلية العبد كما مر نظيره في المسألة التاسعة من ان كل مرتبة من الهداية مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد في المرتبة السابقة.

قال المولى المقدس احمد الاردبيلي ; في حاشيته على شرح القوشجى : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعّد في الجملة بل عدمه ظاهر.

وقال المفيد ; في اوائل المقالات : القول في اللطف والاصلاح ، اقول : ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل لكان ظلماً ، انتهى . وانك ترى كثيراً في كتب الكلام والاصول : ان اللطف واجب لا ان كل لطف واجب فان المراد هو هذا المعنى لا المعنى الاول لان كل لطف لا يحصل الغرض الا به فهو واجب .

ثم انك قد علمت ان الخلق مقدمة للتكليف وهو غايته ، وكذا التكليف مقدمة لتعريض العبد في معرض الثواب والسعادة والرحمة وهو غايته ، والتعريض مقدمة لحصول ذلك في الآخرة بالاستحقاق وهو غايته ، فلا بأس بتسمية كل من هذه المراتب مع لوازمه لطفاً للمتأخر عنه وان لم يكن لطفاً لنفسه ، فالتكليف نفسه لطف لحصول غرض وغاية هو ذلك التعريض وليس لطفاً لنفسه .

قول الشارح : ولم يكن له حظ في التمكين . اى يكون المكلف بدونه متمكناً من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الآلة . المراد بما كل ما له مدخلية في تمكن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .  
قول الشارح : وقد يكون اللطف محصلاً الخ . حاصل كلامه ان اللطف على معنيين : المقرب والمحصل ، والمحصل هو الذي يكون المصنّف بصدده بيانه وذكر احكامه ، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ، وهذا

بخلاف المقرب له حظ في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية بل التكليف نفسه من هذا اللطف كما مر بيان ذلك آنفاً.

**قول الشارح : ولولاه لم يطع الخ .** هذا تنمة الكلام في اللطف المقرب ، وقوله : قد يكون اللطف الى قوله : الاختيار جملة معترضة بينهما ، فلا تغفل ، ومعنى الكلام : ولو لا اللطف المقرب لم يطع المكلف لاشتغاله بالامور الملهية وغفلته عن خطر امر التكليف وغرضه تعالى منه مع انه متمكن من جهة الاختيار وحصول الآلات من ان يطيع أو لا يطيع في حال وجود هذا اللطف وحال عدمه اذ قلنا ان هذا اللطف ليس له حظ في تمكين المكلف من الفعل والترك .

**قول الشارح : وهذا بخلاف التكليف الخ .** حاصل كلامه في الفرق بين اللطف والتكليف ان التكليف اذا تحقق فالعبد يتمكن من ان يطيع أو لا يطيع وبدونه لا يتمكن لان مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف أو لا معه ، واما اللطف فلا يناط به الطاعة وعدمها ، فمن الممكن ان يتمكن العبد منها وبدونه لكنه معه يقرب من الامتثال كالمثال المذكور في كلام الشارح ، وهذا في اللطف المقرب ، واما اللطف المحصل فقد عرفت ان التكليف نفسه منه .

**قول الشارح : انه يحصل غرض المكلف .** على صيغة المعلوم من باب التفعيل ، والمكلف على صيغة الفاعل .

**قول الشارح : ان وجوه القبح معلومة الخ .** ان كان اللطف من فعله تعالى فانتهاء القبح عنه قطعى لانه تعالى لا يفعل القبح ، وان كان من فعل الملطوف له او غيره من المكلفين فكذلك لان الله تعالى كلفه به وهو لا يكلف بالقبح .

**قول الشارح : وليس ذلك استدلالا الخ .** جواب سؤال ، هو ان كونكم مكلفين بترك القبح لا يفيد الا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه ولا ينتفى احتمال وجود القبح ، فاجاب باننا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تكليفه تعالى بشيء يوجب العلم بانه لا قبح فيه .

**قول الشارح : والاول باطل الخ .** اى كون تكليف الكافر مع وجود اللطف باطل لان هذا اللطف اما لا يؤثر واما يؤثر ، وعلى الاول فليس ما فرض لطفًا بلطف لانه لم يؤثر ولم يحصل الملطوف فيه عنده ، وعلى الثانى فيكون الكافر مؤمنا لان اثر اللطف هو ذلك.

**قول الشارح : ان اللطف ليس معناه الخ .** حاصل الجواب اختيار ان تكليف الكافر مع وجود اللطف ، ولكن قولكم : فيكون الكافر مؤمنا لان اثر اللطف ذلك ممنوع لان اثره لو كان ذلك لكان الجاء لا لطفًا.

**قول الشارح : ان الاخبار بان المكلف الخ .** هذا قياس استثنائى صورته ان اللطف لو كان واجبا لما فعل الله تعالى ما ينافيه لكنه تعالى فعل ذلك لانه تعالى اخبر ان المطيع سعيد فى الآخرة من اهل الجنة والعاصى شقى فيها من اهل النار ، والاول يوجب الرجاء المفرط فى المطيع فيغرى بالمعاصى ، والثانى يوجب اليأس المفرط فى العاصى فلا يأتى بالطاعات.

**قول الشارح : لجواز ان يقترب به الخ .** وذلك كالايات التى اوعدها فيها العاصين بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها يحصل فى نفسه الخشية ويمتنع من الاقدام على المعاصى ، وكذلك نقول فى العاصى فان يأسه يجبر بالآيات التى وعد الله تعالى فيها العفو للعاصين والمغفرة لهم ، واما الكفار فالجاهل منهم بصدق اخبار الله تعالى لا يفيد الوعد والوعيد شيئًا ، وان افاده كما اذا اطلع عليها وكان شاكا فالكلام فيه كالكلام فى العاصى فان آيات الوعد تجره الى الرجاء وآيات الوعيد تجره الى الخوف فيحصل الاعتدال وهو لطف ومصلحة ، واما العارف منهم المعاند فليكن ما كان وعليه لعنة الابد.

**قول المصنف : دون الدم .** فى حسن الدم أيضا نظر ، وذم الباعث غيره على القبيح قياس مع الفارق ان كان عالما بالقبح ، ومع الجهل فحسن الدم ممنوع أيضا ، وذم ابليس لعنه الله لا يدل على انه حق حسن ، نعم القبيح مذموم فى نفسه ، بل اقول : ان اللطف ان كان مقربا فمع منعه لا يقبح الدم ولا التعذيب أيضا ، واما ان كان محصلا

كاللطف في بعثة الرسول الذي مثل به الشارح فمع منعه يقبح التعذيب والذم.  
قول المصنف : ويزيد اللطف الخ . اقول : نفس إباحة أكثر الافعال لا تخلو من لطف لان المكلف معها  
يكون في سعة من اختياره ويسهل عليه مقدمات الالزاميات .  
قول الشارح : امراض الله تعالى . بكسر همزة امراض .

### المسألة الثالثة عشرة

( في الالم ووجه حسنه )

قول الشارح : في هذا الكلام مباحث . اصل عقد هذه المسألة للرد على الاشاعرة حيث قالوا للعدلية :  
انكم تقولون بالحسن والقبح العقليين ، فما وجه حسن الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض  
وغيرها مع انه تعالى عالم بكل شيء رءوف بعباده ، فتصدوا لبيان وجه الحسن في ذلك .

قول الشارح : وجب البحث عنها أيضا . في المسألة الآتية .

قول الشارح : وذهبت الثنوية الخ . لانهم يزعمون ان الآلام امور وجودية كلها من مبدأ شرير هو الظلام  
وكل ما يصدر منه قبيح ، والثنوية اصحاب الاثنين الازليين النور والظلام ينسبون الخيرات الى النور والشرور الى  
الظلمة بخلاف المجوس فانهم قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم في الاسناد الى المبدءين ، والثنوية على في  
الملل والنحل يفترون الى المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والكنيوية المنشعبة الى الصيامية الذين يمسكون عن  
اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح خلافا لسائر الثنوية ، ولهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة في محلها .  
قول الشارح : الى حسن جميعها الخ . لا عقلا ، بل لان الكل مستند إليه تعالى عندهم وكل ما فعله عز  
وجل حسن ، وهم لا يقولون بوجود الاعواض على الآلام أيضا .

**قول الشارح : وذهبت البكرية .** قال ابو الحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين : هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ، ثم ذكر مذاهبهم واختلافهم مع سائر الفرق .

وقال محمد محيي الدين في ذيل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلي ، وذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحديث ، وكان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادي : وظهر خلاف البكرية من بكر ابن اخت عبد الواحد ابن زياد ، وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو ، وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، وكان ظهور جهم وبكر وضرار في ايام ظهور واصل بن عطاء في ضلالتهم .

وقال الكوثري في ذيل التبصير : عبد الواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصري ، زاهد صوفي متروك الحديث ، وابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الى ما يسرده المصنف هنا ، ومن الغريب قول ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث : وهو من احسنهم حالا في التوقى ، ولعله وجد في كلامه في الصورة ما يوافق هواه فخفف اللهجة معه .

**قول الشارح : واهل التناسخ .** اصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموها الحزنانية ، وسرت في غيرهم حتى الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الحزمدينية من اتباع ابي مسلم عبد الرحمن بن مسلم الخراساني ، وجملة الكلام في هذه العقيدة ابطال القيامة وانكار الدار الآخرة ، وليست دار الا هذه الدار ، لكن لها ادوارا غير متناهية ، يحدث في كل دور مثل ما حدث في الدور الماضي ، واما الارواح فباقية بقاء الابد ، تناسخ اى يدخل كل روح بعد خراب قلبها بفصل او بلا فصل في قالب آخر ، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضي ذلك ان يدخل في قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها ويكون بذلك مسرورا مبتهجا منعما ، وهذا جنته ، وان كان قبل ذلك شريرا يقتضي ذلك ان يدخل في قالب ردى من كلب او خنزير او بعوضة او حية او غيرها ويكون بذلك معذبا محزونا ، وهذا جهنمه ، وهكذا الامر الى ابد الآباد ، وللکلام في التناسخ ذيل طويل ، والمصنف ؛ لم يتعرض في

مبحث المعاد لابطاله وكان مناسباً ، ولكنه تعرض له اجمالاً في المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني.

**قول الشارح : استحقت الالم عليها .** اى استحقت الالم فى هذه الابدان على الذنوب التى فعلت فى الابدان السابقة.

**قول الشارح :** وهذا قول البكرية . اى علة الحسن هى الاستحقاق لا غير ، لكن لا لعله التناسخ اذ لم يعهد منهم القول به وان لم يعهد.

**قول الشارح :** احدها ان يكون مستحقاً . بالحد او غيره.

**قول الشارح :** نفع عظيم . دنيوياً كقطع عضو لسلامة البدن ، او اخروياً كالمرض الذى يوجب ارتفاع الدرجة فى الآخرة ، وكذلك دفع الضرر.

**قول الشارح :** لانا متى . متعلق بقوله : يحسن عند شروطه.

اقول : لاللم تقسيمات : بحسب الفاعل فهو اما الله عز وجل او المخلوق المكلف او غير المكلف ، وبحسب المتألم فهو اما مستحق للعوض او غير مستحق له ، وبحسب وقته فهو اما فى هذه الدار او فى الآخرة ، وبحسب كونه سبباً بنفسه لنفع كالحجامة أولاً ، وبحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن فى هذه الدار او لا يمكن اعتياضه الا فى الدار الآخرة ، وبحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، وبحسب وجه الحسن او القبح فهو ما فى كلام المصنف .

**قول الشارح :** هذا شرط لحسن الالم الخ . اعلم ان وجه الحسن فى القسم الاول والرابع والخامس متقدم على الالم بمعنى ان وقوع شيء يقتضى حسن الايلام بخلاف الوجه الثانى والثالث فان حسن الايلام فيهما لتحصيل شيء هو النفع او دفع الضرر الزائدين على الالم ، وكل منهما يسمى بالالم المبتدأ لتقدمه على وجه حسنه ، والفرق بينهما ان المشتمل على دفع الضرر الزائد على الالم من المتألم مرضى عند كل احد مطلوب لكل عاقل بخلاف المشتمل على النفع وان كان زائداً ، فلا بد من اشتماله على امر آخر حتى يصير حسناً وهو اللطف .

ان قلت : اذا كانت الزيادة الى حد يرضى به كل احد على ما يأتى اشتراطه

في كلام الشارح في آخر المسألة فلا احتياج في حسنه الى اشتماله على اللطف ، بل نفس ذلك لطف كالتكليف ، وقد روى في الكافي باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الى عبد الله بن ابي يعفور قال : شكوت الى ابي عبد الله **٧** ما القى من الاوجاع . وكان مسقاما . فقال لى : يا عبد الله لو يعلم المؤمن ما له من الاجر في المصائب لتمنى انه قرض بالمقاريض ، قلت : ان لم يشتمل على اللطف لزم العبث في بلائه تعالى اياه كما اشار إليه الشارح ؛ لانه تعالى قادر على ان يتفضل عليه من دون ابتلائه بالا لم المقتضى للعوض بخلاف الثواب المترتب على التكليف فانه لا يمكن من دون سبق التكليف على ما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والحديث كأمثاله مطلق لا يدل على ان الله عز وجل يتفضل بالعوض على المصيبة من دون ان يكون لها وجه اللطف .

ثم اعلم ان المتالم كما مرت الاشارة إليه من قبل قريبا اما مستحق للألم كالسارق المجتمع فيه شرائط قطع اليد واللص المتالم بدفع المهاجم عليه اياه والاقوام الذين اخبر الله تعالى في الكتاب بتعذيبهم على تعذيبهم حدود الله تعالى وغيرهم ممن حسن ايلامهم حدا او تعزيرا او قصاصا او عقوبة او غير ذلك ، وهذا كله يجمعه الوجه الاول والخامس في كلام المصنف ، واما غير مستحق للألم كالانبياء والأوصياء والاولياء والورعين من العباد والاطفال بل الحيوانات ، وهذا كله يجمعه الوجه الثاني والثالث والرابع في كلامه ، ويسمى هذا بالا لم المبتدأ بالمعنى الاعم بمعنى عدم سبق المقتضى لاستحقاقه وان كان في الوجه الرابع سبق جرى العادة عليه .

ثم ان ظاهر كلام الشارح ؛ في نهج الحق اشتراط اللطف في الام المبتدأ بالمعنى الاعم لا في المشتمل على النفع فقط كما هو صريح المصنف هنا ، قال ؛ في نهج الحق : المطلب التاسع عشر في الاعراض ، ذهبت الامامية الى ان الام لم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى : ( **وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ** ) ، وقوله : ( **أُولَٰئِكَ يَرْوُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ** ) ، ولا عوض فيه ، واما ان يكون على وجه الابتداء ، وانما يحسن فعله من الله تعالى



بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره ، وهو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه ، الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل إليه ظلم وجور ، وهو على الله تعالى محال ، انتهى ، وهذا الذي قال متوجه ، فتدبر .

**قول الشارح :** الذي يختار المولم . بصيغة المفعول اى المتألم ، وهذا اشارة الى ما قال ؛ في كلامه المنقول آنفا من نهج الحق .

**قول الشارح :** اختلف الشيخان . من شيوخ الاعتزال ، هما ابو على وابنه ابو هاشم الجبائيان .

**قول الشارح :** فلم يشترط هذا الشرط . اى لم يشترط اشتمال الالم المبتدأ على اللطف لئلا يلزم العبث ، بل قال : ان الالم المبتدأ المشتمل على نفع المتألم حسن ما لم يلزم منه ظلم ، وذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم في قبالة ، قال الشهرستاني في الملل والنحل : اختلف ابو على وابو هاشم في فعل الالم للعوض ، فقال ابو على : يجوز ذلك ابتداء لاجل العوض ، وعليه بنى آلام الاطفال ، وقال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

**قول الشارح :** لكونه ظلما لكونه عبثا . هكذا في المطبوعة حديثا ، والظاهر لزوم العاطف ، وفي المطبوعة باصبهان معطوف بأو ، وعلى كل فمراده اعتبار الامرين .

**قول الشارح :** لمكلف آخر . لان الصبي ليس مكلفا حتى يكون موردا للطف وفيه انه ممكن لا سيما اذا كان مراهقا ، وفي الحديث مرض الصبي كفارة لوالديه .

**قول الشارح :** ولهذا يقبح منا الخ . اى كسر يد الغريق ثم تخليصه قبيح من دون مصلحة وتقدمة للكسر في تخليصه لان هذا وان لم يكن ظلما لان نفع نجاته من الغرق اكثر من ضرره بكسر يده لكنه قبيح قطعاً لان ايلامه اياه بكسر يده امر عبث لان تخليصه ممكن من دون ذلك ، وكذا المثال الثاني لانه ليس ظلما لتوفية الاجرة

لكن النزع المتعبد عبث لا يمكن اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعبد .  
قول الشارح : فى كتاب نهاية المرام . ليس هذا الكتاب بالايدي ، ولعل الجواب لزوم العبث كما ذكرنا

قول الشارح : ان يقع الامراض . بل سائر المصائب .

قول الشارح : لانه الم واصل الخ . حاصل الاستدلال ان المقتضى للعقاب موجود وهو الكفر والفسق ،  
والمانع لا يتصور الا تعجيل العقاب فى الدنيا لان الكافر لعله يؤمن والفاسق يتوب فاذا يرتفع مقتضى العقاب  
فيكون التعجيل عبثا ، لكن هذا المانع ليس بمانع على فرض ان يكون فى التعجيل مصلحة لهما او لبعض  
المكلفين كما فى الحدود فانها قصم لحدة القوة الحيوانية فى مرتكب الفواحش وعبرة لغيره من الناظرين .

اقول : ايلام الكافر ان كان باهلاكه كالامم السالفة فهو عقاب قطعاً وشروع فى عقابه الذى استحق  
بكفره ، فالكلام فى غير هذا النوع من الايلام ، وفى الاخبار ما يوافق هذا القول .

قول الشارح : ومنع قاضى القضاة الخ . هو القاضى عبد الجبار المعتزلى ، ويرد عليه أيضا ان المصيبات  
الواردة على الكافر والفاسق هل توجب عدم عقابهما فى الآخرة او تخفيفه أم لا ، فعلى الاول فهى عقابهما او  
بعضه ، وعلى الثانى فهى ظلم بهما .

قول الشارح : هذا مذهب الشيخين الخ . حاصل كلام الطرفين ان هاهنا ثلاثة اشياء : الالم اللطفى ،  
والطاعة التى يفعلها العبد المتالم الملطوف من جهة اللطف ، والثواب على هذه الطاعة ، والمصنف ومن على  
مذهبه يقولون : ان الثواب فى قبال الطاعة ، والالم يبقى مجردا ليس فى قباله شيء ، وهو قبيح لان الالم من دون  
عوض ظلم ، فلا بد ان يكون هنا امر آخر عوضا عن الالم فهو النفع او دفع الضرر ، والآخرون يقولون : ان  
الالم اللطفى حيث يكون علة للطاعة والطاعة علة للثواب فلا

قبح فيه وان لم يكن معه نفع آخر لان العبد يتحمل هذا الالم لوصول الثواب كما ان الانسان يتحمل مشاق السفر وغيره ليبيع متاعه ليحصل له الربح.

اقول : اللطف ان كان للمتألم بحيث يتألم هو في طريق طاعته التي يثاب عليها فالحق مع الآخرين ، وان كان لغيره وكان تالمه من موجبات طاعة ذلك الغير فالحق مع المصنف .

**قول الشارح : لما يؤدي إليه الالم . من اللطف والعبرة .**

**قول الشارح : هذا مذهب ابي الحسين الخ . ملخص الكلام ان كلا من اللذة والالم يحصل به اللطف** الذي يحصل بالآخر فهل يحسن التبادل او يتعين اختيار اللذة ، ابو هاشم على الاول وابو الحسين على الثاني ، قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في الالم واللذة ، فقال قوم : لن يجوز ان يؤلم الله سبحانه احدا بالالم تقوم اللذة في الصلاح مقامه ، وقال قوم : يجوز ذلك .

اقول : من البديهي قبح اختيار الالم بدلا عن اللذة لو كانا متساويين من جميع الجهات من حيث اللطف والمصلحة ، الا ان يكون في الالم مصلحة اخرى ليست في اللذة وان كانت خفية .

**قول الشارح : لاجل لطف الغير .** لا فرق في اصل المطلب هنا بين ان يكون اللطف للغير او للمتألم ، ثم ان الظاهر ان النزاع بينهما لفظي لان ابا هاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على منفعة غير كونه لطفا دون اللذة ، وأبا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المنفعة .

**قول الشارح : صار حصول اللطف الخ .** اي صار حصول الالم اللطفي سببا لمنفعتين هما اللطف والمنفعة المفروضة في الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل له اللطف والمنفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له اللطف فقط .

## المسألة الرابعة عشرة

( فى الاعراض )

قول الشارح : فالنفع جنس الخ . ان المعتزلة عرفوا الثواب بالنفع المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، والعض بالنفع المستحق الخالى عن ذلك ، والتفضل بالنفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا فى نعيم الجنة على ما حكى الاشعري فى المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فقوم قالوا : كل ما فى الجنة ثواب ليس بتفضل وقال آخرون : بل ما فيها تفضل ليس بثواب .

اقول : كل ما اعطى الله تعالى عباده من الوجود وشئونه فى الدنيا او الآخرة تفضل ، ليس للعبد استحقاق بالحق الاصالى لان له ملك الوجود كله ، فلا معنى لحق لغيره بالاصالة ، بل الله تعالى جعل بلطفه وكرمه لهم حقا واجرا وجزاء وعضوا فى قبال الطاعات الاختيارية وغيرها من الآلام والمصائب كما فيما بين العباد من الاعمال والاجور وغيرها من الحقوق ، ووعد بها وبنى بوعدده ، بل بكرمه اضعاف ما وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا فانه فضل من الله سبحانه ورحمة لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعذر احصاؤها متناه ونعيم الجنة غير متناه .

قال المفيد : فى اوائل المقالات ما ملخصه : ان نعيم اهل الجنة على ضربين : تفضل محض وهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهايم فيها اذ ليس ذلك لهم فى الجنة على التكاليف ، وما هو تفضل من جهة وثواب من اخرى وهو تنعم المكلفين ، وانما كان تفضلا لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين اذ ما سلف الله عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فى جود الله وكرمه تنعيمهم واعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

الجهة ، وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة ، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة.

**قول الشارح : وقد سبق بيان وجوب الخ . ذيل كلام المصنف : ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف .**

**قول الشارح : لانه يموت قبل الانتفاع به . اى لان الأب يموت قبل الانتفاع بولده .**

**قول الشارح : وعندى فى هذا الوجه نظر . اى فى ايجاب تفويت المنافع عن العبد استحقات العوض له ، لكن فى الروايات ما يدل على ان الله عز وجل يعوض المؤمن كرما وجودا عما فاته فى الدنيا من النعم ، منها ما رواه فى الكافي باب فضل فقراء المسلمين عن ابي عبد الله <sup>ص</sup> قال : ان الله جل ثناؤه ليعتذر الى عبده المؤمن المحوج فى الدنيا كما يعتذر الاخ الى اخيه ، فيقول : وعزتى وجلالى ما احوجتك فى الدنيا من هو ان كان بك على ، فارفع هذا السجف فانظر الى ما عوضتك من الدنيا ، قال : فيرفع فيقول : ما ضرني ما منعتني مع ما عوضتني ، اقول : بل اطلاق الرواية يشمل ما اذا كان تفويت المنافع لمصلحة نفسه .**

**قول الشارح : ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به الخ . هذا يناقئ ما مر من قوله : ولو آله ولم يشعر به الخ ، لكن هذا مذهبه وذاك منظور فيه عنده كما صرح به .**

**قول الشارح : الرابع امر الله تعالى الخ . امره تعالى بالايلام او اباحتها اما يكون بالانسان كالحثان وبعض المعالجات بالكى وقطع العضو وشرب الادوية المرة وذبح اسماعيل على نبينا وآله وعليه السلام وغير ذلك فوجوب العوض فى ذلك ظاهر ، واما يكون بالحيوان كالمثلة التى فى الكتاب وغيرها فالعوض فى ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محشورا فى الآخرة كما هو مذهب البعض او يكون باقيا فى الدنيا بعد التألم الى حين ، وكذا الكلام فى الوجه الخامس .**

**قول الشارح : الخامس تمكين غير العاقل الخ . اعلم ان الممكن ( بصيغة**

الفاعل ) من الاضرار اما الله تعالى واما الخلق ، والممكن ( بصيغة المفعول ) اما العاقل واما غير العاقل ، وكذا الممكن عليه اما عاقل واما غير عاقل ، وهذه ثمانى صور ، احكامها مختلفة ، وسيأتي الاشارة الى بعضها فى كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكوينى وهذا مورد البحث هنا ، واما تشريعى وهو راجع الى الوجه الرابع.

**قول الشارح :** وقال آخرون ان العوض الخ . هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شيء يعنى به ، فالعوض حينئذ على الله تعالى او على مالك الحيوان ان كان له مالك ومكنه من الاضرار.

**قول الشارح :** ان كان الحيوان ملجأ . الاجاء هو الحمل على الفعل بسلب الإرادة ، ولعل المراد به هنا اعم منه ومن الاضرار كالحيون الجائع شديدا.

**قول الشارح :** ينتصف للجماء من القرناء . القرناء تانيث الاقرن وهو الحيوان الذي على راسه قرنان كالتيس ، والجماء تانيث الاجم وهو بخلافه.

**قول الشارح :** جرح العجماء جبار . الجرح بالفتح مصدر ، والعجماء هى البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، والاضافة الى الفاعل ، والجبار على وزن السؤال يفسر بالهدر ، وهو مأخوذ من الجبران ، اى ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجبا للجبران بالقصاص على البهيمة ، بل هو منجبر بدونه لعدم تكليفها ، وهذا لا ينافى ايجابه عوضا على الله تعالى او على مالكةا.

**قول الشارح :** وبان العوض لو كان الخ . اى ان العوض لو كان على الله تعالى فى غير صورة الاجاء لما حسن منع البهيمة عن الايلام لان الايلام الذي يعوض الله تعالى عنه حسن والمنع عن الحسن ليس بحسن.

**قول الشارح :** وهو يصدق بتعويض الخ . اى الانتصاف يصدق بذلك ، ويصدق أيضا بالانتقام بان يحشر هما ويمكن الجماء على ان تفعل بالقرناء بمثل ما فعلت هى بها فى الدنيا ، ولا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض على فاعل الالم هذا المعنى.

**قول الشارح :** وعن الثانى بان المراد انتفاء القصاص . اى الجواب عن

استدلال النافين للعوذ مطلقا كما ذكرنا في بيان الحديث الذي استدلووا به ، على ان كون جرح العجماء جبارا لا يدل على ان مطلق اضرارها جبار .

**قول الشارح : وعن الثالث بالفرق الخ .** اى الجواب عن قياس قاضى القضاة وصورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن به عن القتل ، والله تعالى يعطى قوة الافتراس للسبع الذي يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض ما فعله الذي بيده السيف على صانعه ، والجواب ان القياس مع الفارق لان السبع غير عاقل ولا مكلف ولا ممنوع من الافتراس بخلاف من بيده السيف ، وأيضا ان الله تعالى جعل القوة فى السبع ليفعل ما يكون به سد جوعه ، وصانع السيف لا يعطى من يبيعه ليقتل من اراده .

**قول المصنف : بخلاف الاحراق الخ .** هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكن عاقلا مكلفا ، او له ولى سواء كان الممكن عليه عاقلا او غير عاقل ، فالعوذ حينئذ عليه لا على الله تبارك وتعالى .

اقول : ليس كل من الملقى والشاهد علة تامة لا يصال الالم ولا قادرا على التعويض بما يرضى به المتألم ويختار معه الالم ، فوجوب العوذ عليهما يستلزم اما الظلم بالمتألم او تكليفهما بما لا يطاق ، مع ان هذا خلاف ما فى الروايات بإطلاقها من وعد الاعواض لكل من يصاب من المؤمنين ببليّة ، نعم على الملقى فى النار غيره وشاهد الزور وامثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوذ بالمعنى المبحوث عنه فى الكلام لان ذلك ليس فى اكثر الموارد نفعا يحصل للمظلوم ويرضى به .

**قول المصنف : والانتصاف عليه تعالى الخ .** الانتصاف هو اخذ العوذ من الظالم للمظلوم بما يوازى ظلمه به لا ازيد ولا انقص فى الدنيا او فى الآخرة .

اقول : لما قال المصنف ان عوض الآلام المستندة إلينا يجب علينا لا عليه تعالى اشار الى ان الواجب عليه تعالى حينئذ هو اخذ هذا العوذ من الظالم ودفعه الى المظلوم ثم فرع عليه ان تمكين ظالم ليس له فى حال الظلم هذا العوذ قبيح ليس بجائز لانه تعالى لا يمكنه الانتصاف حينئذ مع انه واجب عليه تعالى ، وابو هاشم منع لزوم

كون العوض عند الظالم في حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم الى آخر عمره  
فيأخذ الله تعالى منه في الدنيا او الآخرة ويدفعه الى المظلوم واما ايراد السيد المرتضى رحمه الله تعالى بان التبتية  
تفضل على الظالم والتفضل عليه ليس بواجب وما ليس بواجب لا يكون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان  
غير الواجب اذا كان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، واما الكعبي فمنع لزوم حصول العوض عند الظالم  
مطلقا وذهب الى جواز تمكين الظالم لان الواجب عليه تعالى اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم يكن عند الظالم  
يتفضل عليه من خزائن رحمته ثم يدفعه الى المظلوم واما ايراد ان التفضل على الظالم ليس بواجب ولا يعلق عليه  
الواجب فجوابه ان هذا ليس من باب التعليق ، بل يتفضل لثلا يضيع حق المظلوم ، فاذا كان في ارادته تعالى ان  
يوصل المظلوم بحقه فلا يقبح تمكين الظالم من الظلم وان لم يكن عنده ما يوازي ظلمه اصلا ، هذا وساقول ما  
فيه عن قريب .

**قول المصنف : فلا يجوز تمكين الظالم الخ .** اقول : هذا منقوض بما وقع من الظلم في موارد كثيرة من  
طعام الناس على الأنبياء والاولياء صلوات الله عليهم واهل الایمان ، فالحق ان التمكين جائز ان اقتضته الحكمة  
وان العوض في هذه الصورة أيضا عليه تعالى حسب وعده على مقدار منزلة المظلوم عنده عز وجل لان الظالم  
كيف يوجد عنده في الآخرة عوض يفى بحق المظلوم ويرضى به لا سيما اذا كان الظالم كافرا او ضالا والمظلوم ممن  
رضى بالبلاء وصبر عليه في سبيل طاعته ونصرة دينه تعالى ، واما الظالم فيعاقب في الدنيا بما قرر في الفقه من  
الحدود والتعزيرات وغيرها او في الآخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او يشمله العفو من صاحب الحق او  
وليه ان كان من المؤمنين ولم يظلم عنادا ، وفي الآيات والروايات ما يدل على ذلك ، وهو تعالى ولى التوفيق .

**قول الشارح : وقال السيد المرتضى ؛ .** هو ابو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن  
ابراهيم بن الامام موسى الكاظم ٧ الملقب



بالسيد المرتضى وعلم الهدى ، هذا واخوه ابو الحسن محمد الملقب بالسيد الرضى سلام الله عليهما امرهما في الفضائل والعلوم اشهر من ان يذكر.

**قول المصنف : فان كان المظلوم الخ - بل كل من استحق عوضا يعطاه في الآخرة كما اطلقه الشارح سواء كان مظلوما أم لا .**

وحاصل الكلام هنا ان العوض لمن في الجنة اما دائم بالاستحقاق او منقطع بالاستحقاق ، وعلى الثاني اما ان يديمه الله عز وجل فضلا منه ابدا أو لا ، وعلى الفرض الاخير فلا بد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لا يحزن به لان الجنة دار سرور وبهجة لا يليق بها الحزن والالم.

اقول : ان المعتزلة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا ومالأوا كتبهم من هذه الكلمات فحكموا باحكام لا تليق بتلك الدار ، والمصنف ; جرى في هذه المباحث مجراهم وقد قال الله تعالى : **( وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ )** ، وقال تعالى : **( قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ )** ، فالمناط في الخلود وابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله تعالى ورحمته والا فتواب اعمالنا واعواضنا لا يفى بشطر من ذلك وان بلغ ما بلغ لامتناع وفاء المتناهي بغير المتناهي ، فحيث ان الفضل بيده وقد وصفه في كتابه بالعظم وامر بتبشير المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا فلا معنى لانقطاع ما يتفضل على عباده فيها باى وجه كان.

**قول المصنف : وان كان من اهل العقاب الخ - اى وان كان من له العوض من اهل العقاب اسقط الله تعالى بدل اعواضه جزءا من العقاب بحيث لا يظهر له تخفيف العذاب فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف بان يفرق الله تعالى القدر الناقص الذي اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجى : وفي بعض النسخ : بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ .**

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تخفيف العذاب على المعذب في الآخرة ، بل العدل يقتضي تبينه له اذ كان مستحقا لذلك ، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائي يرون في النار فوائد فضائلهم فكيف بمستحقى الاعواض ، بل في ظهور التخفيف عليهم مصلحة هي ظهور عدله تعالى وفضله في عباده فيحصل لهم حسرة وندامة من عدم ايمانهم وطاعتهم.

**قول الشارح : علم ان آلامه بعد اسقاط الخ . علم على بناء الفاعل يرجع ضميره الى المعذب المستحق للعوذ وكلمة بعد متعلق بعلم توسطت مع مدخولها بين اسم ان وخبرها الذي هو اشد ، وتوضيح كلامه ان اللازم عدم ادراكه الراحة بتخفيف عذابه ، فهو اما يحصل بان يخفف من اول الامر جميع القدر الساقط من عقابه بان استحق لو لا التخفيف للعوذ مرتبة من العذاب فجعل في مرتبة اخف من ذلك ، فبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه في العذاب اذا علم ان آلامه وعذابه لو لا التخفيف كانت اشد مما فيه لا يظهر له انه في راحة لان الراحة انما تظهر وتدرك اذا انتقل من الاشد الى الاخف ولكنه من اول الامر جعل في الاخف ، وهذا الفرض غير مذكور في كلام المصنف .**

وله مناسبة لما ذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتخفيف ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تحصل له الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة في كل دفعة قليلة جدا ، وكذلك عطاء العوض لمن في الجنة متفرقا على الاوقات فانه اذا كان المعطى في كل وقت قليلا غايتها لم يلتفت الى انقطاعه ، ولكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن وعدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لا ينحصر في التفرق على الاوقات كما مر في كلام الشارح ويأتى .

**قول الشارح : الاول انه لو كان العوض الخ . حاصل كلام ابي على انه لو كان منقطعاً فأى مانع من ايصاله الى مستحقه في الدنيا بعد وجود المقتضى وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع في الدنيا ولو بتعميره زمانا طويلا مع انا نعلم يقينا ان اكثر الاعواض لا يصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب أولا**

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هي خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ، وثانيا ان دليلك لا يثبت وجوب دوام كل عوض وهو مدعاك بل ما يؤخر الى الآخرة ، وثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لا يسعه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى الآخرة ، ورابعا ان العوض لا بد ان يكون مناسبا للألم ورب ألم لا يمكن ان يوجد في الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، وخامسا ان الآلام المبتدأة لا سيما ما يصيب المؤمنين ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لان يصيروا موردا لكرامة الله تعالى في الدار الآخرة كما تنطق بذلك احاديث ، فلا يدل تأخير العوض الى الآخرة على وجوب دوامه.

**قول المصنف :** ولا يجب اشعار صاحبه الخ - اى ولا يجب اعلام صاحب العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التى يلتذ بها فى الجنة عوضا عن ذلك الالم المخصوص او عوضا عن ألم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بانه تعالى اوصله الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى فى الجنة آلامه فى الدنيا ولا يشعر بانه فى نعم عوضا عنها.

**قول الشارح :** بتوفيره عوضا له . فسر الايصال بالتوفير لانه سبب لوفور النعمة عليه.

**قول الشارح :** اذ يجب فى الثواب الخ . بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض هو اعتبار التعظيم وعدمه ، وفائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لا تتحقق الا مع علمه بانه ثواب له ، وذلك لان التعظيم ينتزع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافة قصد المعظم به الى جهة التعظيم فى المعظم ، وعنوان التعظيم وان كان حاصلًا بهذا القدر من دون علم المعظم به ، لكن فائدة التعظيم له وابتهاجه به لا تحصل الا مع علمه بتلك الاضافة ، وجهة التعظيم فيما نحن فيه ايمان العبد وطاعته ، واما العوض فهو ما يلتذ ويتنفع به العبد بالاستحقاق وهذا حاصل له وان لم يشعر بانه عوض.

**قول الشارح :** فما يجب ايصاله الى المثاب الخ . المراد بالمثاب معناه اللغوى اى المعطى ، وكذا الاعواض اى ما يعطى فى قبال شىء عمل او امر آخر.

**قول الشارح :** وحينئذ امكن ان يوفره الخ . اختلف المعتزلة فى عوض

غير المكلفين من الحيوانات على خمسة اقوال : فقال قوم : ان الله تعالى يعوضها في المعاد وانها تنعم في الجنة وتصور في احسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له ، وقال قوم يجوز ان يعوضها الله تعالى في دار الدنيا ويجوز ان يعوضها الله في الموقف ويجوز ان يكون في الجنة ، وقال جعفر بن حرب والاسكافي : قد يجوز ان تكون الحيات والعقارب وما اشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا او في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفجار ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندري كيف هو ، وقال عباد : انها تحشر وتبطل.

واختلف الذين قالوا بادامة عوضها على مقالتين : فقال قوم : ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم لا يؤلم بعضهم بعضا ، وقال قوم : بل تكون على حالها في الدنيا.

واختلفوا في الاقتصاص لبعضها من بعض على ثلاثة اقوال : فقال قائلون : يقتص لبعضها من بعض في الموقف وانه لا يجوز الا ذلك وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتخليد في العذاب لانهم ليسوا بمكلفين ، وقال قوم : لا قصاص بينهم ، وقال قوم : ان الله سبحانه يعوض البهيمة لتمكينه البهيمة التي جنت عليها ليكون ذلك عوضا لتمكينه اياها منها ، وهذا قول ابي علي الجبائي ، هكذا في مقالات الاسلاميين للاشعري.

وقال الرازي في تفسيره عند قوله تعالى واذا الوحوش حشرت : قال قتادة : يحشر كل شيء حتى الذباب للقصاص ، وقالت المعتزلة : ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها في ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التي وصلت إليها في الدنيا بالموت والقتل وغير ذلك فاذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان يبقى بعضها في الجنة اذا كان مستحسنا فعل ، وان شاء ان يفنيه افناه على ما جاء به الخبر ، واما اصحابنا فعندهم انه لا يجب على الله شيء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتى فتموت.

وقال المجلسي ؛ في البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : واما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة والعامة على اختلاف منهم في كفيته.

وقال الطبرسي ؛ عند قوله تعالى : ( **وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ** ) : اى جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجماء من القرناء ويحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل إليها ما تستحقه من الاعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا وينتصف لبعضها من بعض فاذا وصل إليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعاً فقال بعضهم يديمه الله لها تفضلاً لئلا يدخل على المعوض غم بانقطاعه وقال بعضهم : اذا فعل الله بها ما استحقته من الاعواض جعلها تراباً.

اقول : قد مر ان اختيار المصنف والشارح ان عوض الآلام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الا ان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه والانتصاف باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرماً وفضلاً لا بالحق الاصالي ، واما تعذيب الظالم في الدنيا والآخرة فلا ينفع المظلوم فلا يكون عوضاً عما ورد عليه من الآلام وان كان شفاء لصدرة شيئاً ما ، واما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار.

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : ( **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** ) ومعناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيامة كما يحشر العباد فيعوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما روه عن ابي هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم والدواب والطير وكل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان يأخذ للجماء من القرناء ، ثم يقول كوني تراباً ، فلذلك يقول الكافر يا ليتني كنت تراباً ، وعن ابي ذر قال : بينا انا عند رسول الله ﷺ اذ

نطحت عنزان ، فقال النبي ٦ : ائدرون فيما انتطحا ، قالوا لا ندرى ، قال : لكن الله يدري وسيقضى بينهما .  
ومنها ما رواه المجلسي ؛ سبحانه فى البحار باب محاسبة العباد وباب التوبة عن محاسن البرقى : ابى رفعه  
قال : ان امير المؤمنين ٧ صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الذنوب ثلاثة ، ثم امسك ،  
فقال له حبة العرنى : يا امير المؤمنين فسرهما لى ، فقال : ما ذكرتها إلا وأنا اريد ان افسرها ، ولكنه عرض لى بمر  
حال بينى وبين الكلام ، نعم ، الذنوب ثلاثة : فذنب مغفور وذنب غير مغفور وذنب نرجو ونخاف عليه ، قيل :  
يا امير المؤمنين فبينها لنا ، قال : نعم ، اما الذنب المغفور فعبد عاقبه الله تعالى على ذنبه فى الدنيا فالله احكم  
واكرم ان يعاقب عبده مرتين ، واما الذى لا يغفر فظلم العباد بعضهم لبعض ، ان الله تبارك وتعالى اذا برز لخلقه  
اقسم قسما على نفسه فقال : وعزتى وجلالى لا يجوزنى ظلم ظالم ولو كف بكف ولو مسح بكف ونطحة ما  
بين الشاة القرناء الى الشاة الجماء ، فيقتص الله للعباد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لاحد عند احد مظلمة ،  
ثم يبعثهم الله الى الحساب ، واما الذنب الثالث فذنب ستره الله على عبده ورزقه التوبة فاصبح خاشعا من ذنبه  
راجيا لربه ، فنحن له كما هو لنفسه ، نرجو له الرحمة ونخاف عليه العقاب .

ومنها ما فى البحار باب محاسبة العباد عن تفسير العسكرى ٧ عند ذكر معجزات النبي ٩ وكلام الذئب  
مع الراعى ، قال الذئب : ولكن الشقى كل الشقى من يشاهد آيات محمد ٩ فى اخيه على ٧ وما يؤديه عن الله  
من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه ويظلمه وسوف يقتلونه باطلا ويقتلون ذريته ويسبون حريمهم ، لا جرم ان الله  
قد جعلنا معاشر الذئاب . انا ونظرائى من المؤمنين . نمزقهم فى النيران يوم فصل القضاء وجعل فى تعذيبهم شهواتنا  
وفى شدائد آلامهم لذاتنا .

ثم قال المجلسي ؛ : اقول : الاخبار الدالة على حشر الحيوانات عموما وخصوصا وكون بعضها مما يكون  
فى الجنة كثيرة سيأتى بعضها فى باب الجنة وقد مر

بعضها في باب الركبان يوم القيامة وغيره كقولهم : في مانع الزكاة : تنهشه كل ذات ناب بناهما ويطؤه كل ذات ظلف بظلفها ، وروى الصدوق في الفقيه باسناده عن السكوني باسناده ان النبي ٩ ابصر ناقة معقولة وعليها جهازها فقال : اين صاحبها ، مروه فليستعد غدا للخصومة ، وروى فيه أيضا عن الصادق ٧ انه قال : اى بعير حج عليه ثلاث سنين يجعل من نعم الجنة ، وروى سبع سنين ، وقد روى عن النبي ٩ استفرحوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط ، وروى ان خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة ، انتهى ، وتلخص من جميع ذلك ان حشر الحيوانات في الجملة ثابت.

**قول الشارح : فلا يجب اعادتهم فى الآخرة .** اى لا يجب اعادة بعض الحيوانات فى الآخرة نظرا الى دليل المتكلمين من وجوب الانتصاف والعوض لانهما يمكن حصولهما فى الدنيا لها ، وذلك لا ينافى ثبوت حشر الحيوانات فى الجملة نظرا الى الآيات والاحبار .

**قول المصنف : ولا يتعين منفعه .** فى سائر الشروح : ولا يتعين منافع ، وهذا اصح ، وعلى اى فالمراد واضح ، وهو ان العوض لا يجب ان يكون منفعة معينة بخلاف الثواب .  
اقول : الكلام هاهنا فى مقامات ثلاثة :

**الاول** ما حكم العوض اذا كان اسقاطا للعقاب ودفعاً للضرر لا نفعاً كما فى عوض الكافر ، فالحق فيه ان الجزء الساقط من عذابه من سنخ عذابه اذ لا يتصور غير ذلك .

**الثانى** ما الدليل على عدم وجوب كون العوض منفعة معينة ، وهو كما بينه الشارح ان العوض لا يجب ان يشعر صاحبه بانه عوض كما مر وما كان كذلك لا يجب ان يكون نفعاً معيناً .

**الثالث** ما مناط تعيين الثواب ، وظاهر الشارح هنا والقوشجى انه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف واحبه من ملاذ الدنيا لانه فى الدنيا رغب فى تحمل المشاق

بترك المحرمات واتبان الواجبات رجاء ان يصل في الآخرة الى امثال ما احبه والفه في الدنيا من الملاذ ، وإليه اشير في قوله سبحانه : ( **كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا** ) ، ولو اعطى في الآخرة ثوابا غيرها احبه واشتهاه لكان مغرورا بالوعد مغبونا بالعمل .

اقول : في هذا الكلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم بكون شيء في الجنة ثوابا دون العوض لا يستلزم كونه من جنس المألوف في الدنيا ، والثاني ان العوض أيضا ان كان من غير جنس ما الفه اشتهاه لكان المعوض مظلوما لانه صبر على الآلام كما تحمل مشاق التكليف رجاء وصوله الى مألوفه ومحبوبه في الآخرة ، والثالث ان الثواب لو لم يكن من جنس المألوف في الدنيا بل كان ألدّ واشهى منه بمراتب كان اولى ولا يتصور غبن ولا غرور ، والرابع ان ملاذ الجنة ونعيمها لا تقاس بملاذ الدنيا ونعيمها ولا دليل على انها من جنسها ، والآيات الشاملة على الفواكه والخور وغيرها لا تدل على ازيد من الاشتراك في المفهوم وان اهل الجنة يلتذون بها ويبتهجون منها ، واما بحسب الحقيقة فلا دليل على الاتحاد فيها ، بل الآيات والاحبار الكثيرة الناطقة بانتفاء خواص اشياء الدنيا عنها من الكدورات والكثافات والتبعات والاحتياج في حدوثها الى مقدمات دالة على اختلافها معها في الحقيقة ، والخامس ان العقلاء يتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الأمر بالتحمل من المنافع والفوائد مع عدم علمهم بجنسها وكمها وكيفها ان كانوا معتقدين بصدق الواعد وكثرة عطائه وعلو كرمه كما اشير إليه بقوله تعالى : ( **فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ) .

وقال الطبرسي في مجمع البيان ذيل الآية : وقد ورد في الصحيح عن النبي ٩ انه قال : ان الله يقول اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعتكم عليه ، اقرءوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرّة اعين ، رواه البخارى ومسلم جميعا ، انتهى ، واما قوله تعالى : ( **كُلَّمَا رُزِقُوا** ) الخ فمن المتشابه ، فسّرت بتفاسير مختلفة مذكورة في كتبها .



وروى المجلسي في البحار باب الجنة عن تفسير الامام ٧ ذيل قوله تعالى : (كُلَّمَا رُزِقُوا) الخ : فاسماؤه كأسماء ما في الدنيا من تفاح وسفر جل ورمان وكذا وكذا ، وان كان ما هناك مخالفا لما في الدنيا فانه في غاية الطيب ، وانه لا يستحيل الى ما يستحيل إليه ثمار الدنيا من عذرة وسائر المكروهات من صفراء وسوداء ودم ، بل لا يتولد عن مأكلهم الا العرق الذي يجري من اعراضهم اطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى في البحار باب الجنة عن تفسير القمي ; ذيل قوله تعالى وزرابي مبثوثة قال : كل شيء خلقه الله في الجنة له مثال في الدنيا الا الزرابي فانه لا يدري ما هي ، قلت : ان المماثلة في الاصطلاح هي الاتحاد في الحقيقة ، واما في العرف فاعم من ذلك ، فالحق ان الموعود ثوابا هو الجنة وهو فوق ما يتمناه الانسان وليس من جنس ما الفه في الدنيا وان سمي باسمائه .

**قول الشارح : واحتج القاضي الخ .** عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لا ينافي القدرة على الاسقاط .

**قول الشارح : وفي هبته نفع الخ .** اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق : ارتفاع المسقط له بالاسقاط وان كان دفع ضرر عنه والا كان الاسقاط لغوا عبثا ، وامكان انتقال الحق من ذيه إليه والالم يتحقق الاسقاط بانشاءه .  
**قول الشارح : اذا علم دينه الخ .** بفتح الدال اي حقه وملكه ، وان بالفتح عطف عليه ، وآثر بصيغة الماضي من الايثار اي الاختيار عطف على علم ، فاذا تمت هذه الثلاثة تم المقتضى للاسقاط ، وحاصل كلام الشارح ان المقتضى للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعي وكذا العقلي مفقود ، وشرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صح اسقاطه .

اقول : الآيات والاحبار الكثيرة دالة على حسن العفو والصفح عن الظالم والترغيب عليه لا سيما اذا كان مؤمنا قريبا ، بل في الاحاديث ما يدل على ان الله تعالى يدعو عباده يوم القيامة الى التشارك والتعافي ويعددهم على ذلك بالفضل والانعام ،

فلاسقاط حسن شرعا وعقلا وكل ما هو حسن صحيح اذا جمع الشروط ، ويحتمل ان يكون مراد المصنف : انه لا يصح ان يسقط الله سبحانه العوض عن الظالم من دون الرضا ممن له العوض اى المظلوم لان الانتصاف واجب.

**قول الشارح : لانتفاء الضرر عنه .** اى عن صاحب الحق فى اختيار هذا الاحسان وهذا تعليل للايثار ، وهو غير تام لان الانسان ربما يؤثر الاحسان بهذا الوجه او بغيره وان كان فيه ضرره ، فالاحسان باسقاط الحق او بغيره معقول صحيح وان كان فيه ضرره فلا يشترط بانتفاء الضرر ، نعم يشترط بانتفاء الضرر اذا كان معه منع شرعى كما عند السفة ، ويمكن ارجاع الضمير المحرور الى من عليه العوض ، فالكلام اشارة الى شرط آخر لصحة الاسقاط وهو ان لا يكون ضررا عليه ، بل يكون احسانا إليه.

**قول الشارح : وعلى هذا لو كان العوض الخ .** اى لو كان العوض حقا لمظلوم على ظالم امكن المظلوم ان يجعله هبة مستحقة لغير الظالم من العباد كما امكنه ان يجعله هبة للظالم نفسه.

**قول الشارح : فلا يصح نقله الخ .** اى فلا يصح نقله الى الغير لانه لا يستحق المدح على ما عمله صاحب الثواب ، بل مدح احد وتعظيمه على عمل الغير قبيح ، وقد مران الثواب لا بد من اشماله على المدح والتعظيم.

**قول الشارح : كانه لم يفعل .** اى كانه تعالى لم يفعل الا لم بمن يعطيه العوض فينتفى عنوان الظلم.

**قول الشارح : ولا يخرج ما فعلناه الخ .** اى لا يجب ان يخرج ما فعلناه عن كونه ظلما ، بل الواجب اداء الحق سواء بقى عنوان الظلم أم لا ، ولذلك يجب علينا التوبة أيضا.

### المسألة الخامسة عشرة

( فى الآجال )

**قول المصنف : واجل الحيوان الوقت الخ .** يطلق الاجل على مدة الشيء

كقوله تعالى : ( فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ ) ، وعلى نهاية مدة الشيء كقوله تعالى : ( فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ ) ، والمبحوث عنه هنا المعنى الثاني للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذي علم الله تعالى الخ ، ولم يقل الوقت الذي تبطل حياته فيه للإشارة الى ان لكل حادث كالاجل وغيره صورة علمية عند الله تعالى ، وواقعة في الوجود ، وهما متوافقتان دائما لان الواقع لا يتخلف عما علمه تعالى وان لم يكن العلم مؤثرا تماما في ذلك ، وصورة تقديرية عند عمال الملكوت باذنه تعالى واعلامه ، والواقع قد يتخلف عن هذه لان الله تعالى يحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ومن هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ما عند الله تعالى والثاني ما في لوح التقدير ، قال الله تعالى : ( هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ) ، فما عند الله هو الواقع بتا باسبابه الكاملة ، وما قضاه في لوح التقدير قد تتم اسبابه فيوافق ذلك او لا تتم فيتخلف ، وهو تعالى مع علمه بذلك ازلا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقضى تتم أو لا ، فرب مقدر في اللوح لا تتم اسبابه وهو تعالى يعلم وهم لا يعلمونه فيمحي فلا يقع ، ويقال عند ذاك : بدا الله سبحانه ، فالاجل لكل نفس بحسب ما في علم الله والواقع ليس الا واحدا وتعدده باعتبار ما قلنا ، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ، واما المخالفون فقد تحيروا في امر البداء وتفسير الاجل وتعيين الاجلين ، فملئوا زبرهم وتفاسيرهم مما لا يسمن ولا يغنى من جوع ومن الطعن علينا في مذهب البداء ، وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ، وقد اوردنا الكلام في البداء في التذييل لتوحيد الصدوق ، فحاصل مراد المصنف ان الاجل واحد وليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الملكوت لانه قد يتغير بل الذي في علمه تعالى ، وان اطلق عليه الاجل أيضا .

قول الشارح : وجز ان يكون موت الخ . وأيضا الموت لم فينبغي البحث عن وجه حسنه ، وهو كونه من مقدمات الوصول الى الغاية القصوى الانسانية .

قول الشارح : ونعني بالوقت الخ . اعلم ان الوقت هو الزمان ، لكن الزمان يؤخذ لا بشرط بمعنى عدم اعتبار اضافته الى حادث أو لا اضافته إليه ، واما

الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس ، ثم الحادث اما حادث في الزمان باق في امتداده كالصلاة ووجود زيد والحركة من نقطة الى نقطة واما حادث في الآن وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهى ، والوقت يطلق على ظرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الآن الذي هو طرف الزمان ولا ينقسم ، ومراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، ومراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثاني من الحادثات اي الحادثات في الآن ، ومعنى قوله : يقدر تقدير الحادث اي يقال للحادث في الآن : الموجود الزماني بمعنى انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا في الزمان بل في طرفه ، والمثالان في كلامه من القسم الثاني اي الواقع في الآن.

**قول الشارح : فاجل الحيوان هو الوقت الخ . اي هو الآن الذي علم الله تعالى ذلك فيه .**

**قول الشارح : واجل الدين هو الوقت الخ . اي هو الزمان الذي جعله محلا لادائه فان اداء الدين وان كان بالدقة العقلية يقع في الآن ، لكن الغريمين يضربان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .**

**قول المصنف : والمقتول يجوز الخ . اي لو لا القتل ، وذلك لان القتل اخص من الموت لانه يقع بالقتل وبغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا ثبوته فهو على امكانه يكون باقيا .**

**قول الشارح : من المعلوم منه . كلمة من موصولة .**

**قول الشارح : له اجلان . قد علمت آنفا ان الاجل في علمه سبحانه وفي الواقع واحد سواء تحقق بالقتل أم بغيره وتعدده انما هو باعتبار البداء .**

**قول الشارح : بل تقديري . اي ما كان يعيش إليه اجل للمقتول على تقدير ان لا يقتل وان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين ، واما ان قتل او مات بسبب آخر مكان القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .**

**قول الشارح :** ولما وجب القود الخ . اى ولما وجب القصاص على القاتل لانه لم يفوت حياة المقتول ، اقول : هذا الاستدلال لو تم وليس كذلك فانما ينهض لابطال مذهب الموجبين لموته .  
**قول الشارح :** ما تقدم . فى المسألة الرابعة عشرة فى العلم من مباحث الكيف وفى المسألة الخامسة من هذا الفصل من قوله : والعلم تابع .

**قول الشارح :** من ان العلم لا يؤثر فى المعلوم . اى لا يكون علة تامة لموت المقتول حين القتل حتى يجب موته بالعلم ولو لم يقتل لان العلم تابع اى له مطابقة للمعلوم ، واعترض على هذا الجواب بان الخصم تسلم ان العلم ليس موجبا لموته لو لم يقتل بل له موجب آخر مكان القتل ان مات ، لكن الموت بسبب آخر مكان القتل واجب لثلا يلزم خلاف ما علمه تعالى كما لو علم تعالى ان فلانا يزنى فى ساعة كذا ومكان كذا فالزنا واجب باسبابه لا بالعلم ، وما نحن فيه كذلك فانه تعالى علم موته فى وقت كذا فان لم يقع بالقتل فرضا وجب ان يقع بسبب آخر ، فهذا الجواب ينفعكم فى ابطال الجبر ولا ينفعكم هنا ، والجواب ان معلومه تعالى فيما نحن فيه انه يموت بالقتل وقد مات به لا الموت مطلقا ، واما الموت مطلقا فكما انه ممكن ان يقع وقت القتل لو لا القتل وان لا يقع امكن ان يكون معلوما له تعالى وقت القتل لولاه وان لا يكون معلوما له تعالى وقته لولاه بل يكون معلوما له تعالى فى وقت آخر ، فصحيح الاستدلال ان المقتول لو لم يمت بالقتل لزم خلاف معلوم الله تعالى ، لا انه لو لم يمت ولو بغير القتل لزم ذلك إذ لا سبيل لنا الى علمه تعالى ، بل كلما وقع امر نحكم بعد الوقوع انه كان فى علمه سبحانه كذلك .

**قول الشارح :** فبذبحه فوت الخ . فيكون عوضه على الذابح مساويا لما فوته عليه فليس محسنا إليه .  
**قول الشارح :** اما الاول فليس بلطف الخ . ليس البحث فى الاجل بهذا المعنى ، مع انه لطف بمعنى المحصل للغرض ، وتقدم ذكر المعنيين للطف فى اول المسألة الثانية عشرة .

## المسألة السادسة عشرة

### ( في الارزاق )

**قول المصنف : والرزق ما صح الخ .** اقول : الرزق تكويني وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه ، وتشريعي وهو ما فسره المصنف ، فان الحيوان كالفارة والهرة والغراب ينتفع بما في مزارع الناس وبيوتهم وبساتينهم ولهم منعها مع انه رزق لها بلا شبهة وذلك لان الحيوان ليس له تشريع ، وكذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وامثالهما بوجه محرم فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع والتكليف وليس رزقا لهم نظرا اليه من حيث انهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعا ، والى التكويني اشير في قوله تعالى : **( وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا )** ، ولو فرض ان انسانا لا ينتفع في عمره الا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه ، والى التشريعي اشير بقوله تعالى : **( وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ )** ، فالنزاع بين الاشاعرة والمعتزلة يمكن ان يرجع الى اللفظ .  
ثم البحث عن الرزق لانه فعل الله عز وجل وهذا الفصل منعقد لذلك ، ولانه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى .

**قول الشارح : الرزق عند المجبرة الخ .** ليس الرزق منحصر فيما اكل كما يأتي التصريح به في كلامه ، ولا المجبرة حصروه فيه فقوله مثال ، نعم بعض الاشاعرة على ما نقل القوشجي والمجلسي ؛ في البحار باب الارزاق عن البهائي ؛ خص الرزق بما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربة ، لكنه ليس بشيء .  
**قول الشارح : لان للمالك منعها منه .** اي لمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة أيضا أم لا وسواء كانت مما يملك أم لا .

**قول الشارح : والغاصب اذا استهلك الخ .** مناط كون الشيء رزقا تكوينيا

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، ومناطق كونه تشريعيا امكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعا ، والامثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناطين.

**قول الشارح : وليس الرزق هو الملك الخ .** بل بينهما عموم من وجه ، وهذا رد على ما ذهب إليه المعتزلة على ما نقل الاشعري في المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انما رزق الخلق ما ملكه اياهم ، ومفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه وبين الرزق التكويني ، واما التشريعي فكل ملك رزق لا العكس.

**قول الشارح : فحينئذ الارزاق كلها الخ .** اى فاذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

**قول المصنف : والسعى فى تحصيله الخ .** يمكن فرض كراهته أيضا كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة والسعى فى حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .

**قول الشارح : قد يجب مع الحاجة الخ .** اتى بقدر لافادة التمثيل ، لا ان الحاجة مناط الوجوب وطلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة ومنع السعى عن الواجب مناط الحرمة .

### المسألة السابعة عشرة

#### ( فى الاسعار )

**قول المصنف : اعتبار العادة .** اى عادة الناس فى قيمة المتاع او عادة المتاع من حيث القيمة .

**قول المصنف : واتحاد الوقت .** ان من المتاع ما له وقت بحسب رغبة الناس إليه كالثلج والفحم او بحسب حصوله كالفواكه ، ومنه ما ليس له وقت خاص كالكثير

أثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فما له وقت لا بد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضي وهذا العام مثلا.

**قول المصنف : والمكان - اتحاد المكان ظاهر ، وهو البلد او ما في حكمه سواء كان مكان المتاع او متجره.**

**قول المصنف : وإلينا أيضا .** خلافا للاشاعرة فانهم انما يسندون كل سعر إليه تعالى بناء على مذهبهم من استناد كل حادث إليه.

اقول : ان الاخبار الدالة على ان السعر انما هو الى الله عز وجل وانه تعالى وكل بالسعر ملكا لا تدل على مذهب الاشاعرة لان سياقها سياق سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي من استناد الاشياء كلها إليه تعالى ، فلا ينافي ذلك وجود الاسباب الوسطية واستناد بعض الامور الى غيره.

**قول الشارح : بان يحمل السلطان الخ .** التسعير وهو حمل الحاكم او ظالم احدا على ان يبيع او يشتري متاعا بغير ما يرضاه حرام لانه تصرف في حق الغير من دون رضاه ، والاخبار دالة عليه ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب الاسعار عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني ٢ عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده : قال : مر رسول الله ٩ بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق وحيث تنظر الابصار إليها ، فقيل يا رسول الله ٩ : لو قومت عليهم ، فغضب ٧ حتى عرف الغضب في وجهه ، وقال : انا اقوم عليهم؟! انما السعر الى الله عز وجل ، يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء ، وقيل لرسول الله ٩ : لو سعرت لنا سعرا فان الاسعار تزيد وتنقص ، فقال ٧ : ما كنت لا لقي الله عز وجل ببدعة لم يحدث لي فيها شيئا ، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض.



## المسألة الثامنة عشرة

### ( في الاصلح )

**قول المصنف : والاصلح قد يجب الخ -** اعلم ان الله سبحانه لا يخل في ساحة قدسه فما كان مورد الفيض اتاه ، فما لكل موجود من فيضه فهو الاصلح له ، ورعاية الاصلحية للموجود ذي الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معا ، والممنوع انما منع لقصوره تكوينيا او تقصيره اختيارا ، ولكن رعاية ذلك لا تكون بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب مصالح الشخص كما يظهر من بعض الكلمات ، بل الله تعالى يراعى مصالح عباده في الدنيا والآخرة معا برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصلحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، أولا لنفسه بل لنوعه او لشخص آخر مع رعاية حقه وتدارك ما فات عليه .

ثم ان الاجماع منعقد من الامامية واخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلح لهم ، قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين الا اصلح الاشياء لهم في دينهم ودنياهم ، وانه لا يدخرهم صلاحا ولا نفعا ، وان من اغناه فقد فعل به الاصلح في التدبير وكذلك من افقره ومن اصحه ومن امرضه فالقول فيه كذلك .

**قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى .** هذا مذهب الاشاعرة أيضا لكن على مبناهم ، والشيخان من المعتزلة .

**قول الشارح : في حال دون حال .** اي حال وجود الداعي وانتفاء الصارف ، لا حال تحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او لغيره ، فالاصلح واجب ان امكن وقوعا لا ان امكن ذاتا ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلخي الى ما ذهب إليه ابو الحسين ، ولم يذكر قيده لوضوحه .

**قول الشارح :** فى الزائد على ذلك القدر . اى على ذلك القدر من المال لزيد فى المثال المذكور آنفا .  
**قول الشارح :** فان وجب ايجاده الخ . اى ايجاد ذلك الزائد لزم وجوب ايجاد ما لا نهاية له من الزوائد لانا نفرض انتقاء المفسدة وثبوت المصلحة فى كل زائد بعد زائد ولو فى مورد واحد ووجود ما لا نهاية له ممتنع .

والجواب اجمالا ان غير المتناهى الممتنع وجوده فى الخارج لا يتصور فيه الاصلح وغير الاصلح حتى يقال واجب ذلك فيه أم لا فالكلام فى الممكن ، واما تفصيلا فان كل ممكن بالنظر الى نفسه من حيث هو هو صالح له الوجود ، واما بالنظر الى غيره فقد يكون وجوده اصلح من عدمه وقد يكون عدمه اصلح من وجوده ، واختيار الاصلح من الطرفين واجب من القادر المختار الحكيم الغنى العالم وترك الاصلح قبيح ، ثم ان نوعا من الاصلح وان لم ينته الى حد نقول بوجود ايجاده ولا يلزم منه محال لان ايجاد افراد غير متناهية على سبيل التعاقب واقعا فى زمن غير متناه كنعم الجنة التى لا تنقطع لاهلها ابدًا ليس ممتنعا ، بل الممتنع حصول غير المتناهى من الافراد مجتمعة ، وهذا غير لازم ، فالحق ان الاصلح واجب وان كان كذلك .

ثم ان الاصلح كما قلنا لا يراعى بحسب امكانه الذاتى ولا بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب اشخاص العباد ولا بحسب ما نراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لا ينافى وجوب الاصلح وليس سؤالًا منه تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ، بل هو بشرائطه اصلح للعباد من تركه .

**قول الشارح :** وقال ابو الحسين الخ . توضيح كلام ابى الحسين ان ذلك القدر من المال لزيد فى المثال المذكور ان كان فى الزائد عليه الى غير النهاية مفسدة فوجوب ذلك القدر وقبح الزائد معلوم ، وان لم يكن فى ذلك الزائد مفسدة فوجوب اصل ذلك القدر غير معلوم وعلى هذا فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان الداعى حاصل لفعل ذلك القدر وذلك الزائد معا لان المفروض انتقاء المفسدة فيه فيجب من هذه الجهة ، وان فعلهما معا شاق على الله تعالى لان ايجاد غير المتناهى شاق والمشقة

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير إرادة الفاعل مترددة بين الجهتين اى الداعى الى فعل غير المتناهي والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجود الفعل ولا وجوب الترك.

اقول : لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخطب والشناعة لان التردد بين فعل غير المتناهي وتركه لا يستقيم دليلا على نفي وجوب اصل ذلك القدر المتناهي حتى يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله ، وثانيا ان المشقة لا تتصور فى حقه تعالى بل الممتنع لا يقبل الوجود والممكنات جميعا على الاستواء فى جنب قدرته مع ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، وثالثا ان الداعى الى الممتنع غير معقول ، ورابعا كيف يمكن تصور التردد بين فعل الممتنع وتركه مع انه تعالى منزه عن التردد فى ارادته ، فالحق فى الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لانه كائنا ما كان متناه وكلامنا فى الزائد الى غير النهاية مع ان المشقة بنفسها لا تجرى مجرى الصارف لان الفاعل ان رأى المصلحة فى الفعل يتحمل مشقته والا فلا.

**قول الشارح : فبحصوله الخ .** اى فتجويز العدم بحصول الداعى فيما الخ ، وهذا من ذاك فان الفعل المنتفى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعى مع علم الفاعل بها وكذا تجويز العدم فيه غير معقول.

**قول الشارح : وللنفاء وجوه اخر.** ذكرها القوشجى فى شرحه فراجع ، وبما ذكرنا يظهر الجواب عنها.

المقصد الرابع

فى النبوة



## المسألة الاولى

( في حسن البعثة )

**قول المصنف :** والبعثة حسنة الخ . اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على ما مر بيانه في مسألة اثبات الصانع وتوحيده تطالب التعقل والهداية من ربه الى ما في العالم من الحقائق والمعارف ، وتطالب أيضا بعد ما يرى الانسان لنفسه الاختيار في حركاته وسكناته ان يبين له ربه ما يصلحه ويوجب سعادته وما يفسده ويوجب شقاوته بعد ما علم من نفسه عدم الاهتداء الى ذلك وحيرته في المراحل ، والى هذا اشير في الحديث : ان الله سبحانه بعث الأنبياء الى الناس ليعقلوا منه فان هذه الغاية من بعثة الأنبياء مطالبة الفطرة ، فالفطرة تنقبض وتحزن لو لم تر ما تطلبه من ربه حاضرا ميسور الوصول ، وتفرح وتنبسط اذا رأته كذلك ، والله تعالى لم يرد ذلك ولم يرض به لان الفطرة ذات منزلة عنده سبحانه اذ هي من حقيقة التوحيد على ما بينه اصحاب الوحي سلام الله عليهم ، فلذلك اكثروا التذكرة بان الارض لا تخلو من الحجة واوّل من وجد في الدنيا حجة الله وآخر من فقد منها حجة الله ، فالفطرة ناطقة وبحقيقتها السليمة شاهدة على ان من الحسن الواجب عليه تعالى ان يكلم عباده ويبين لهم طريق الوصول الى بابه والتقرب بجنابه وان لا يتركهم سدى حيارى متخالفين لم يكن لهم ركن التوحيد والوحدة يلتجئون إليه وقد خلفهم لعبادته وذلك للوصول الى رحمته.

ثم ان بعضا من النفوس قابل لان ينزل عليه من الله تعالى ما ينزل من دون وساطة انسان آخر سواء كان جامعا لشرائط التبليغ الى بعض الناس او كلهم او لم يكن وبعضا منها غير قابل لذلك فلا بد له من وساطة حجة من الله عليه كما ورد التنبيه على ذلك في الاحاديث.

ثم ان الانسان الطالب بفطرته بيان الحق تعالى المحب بالحقيقة للوقوف على

ما ليس في حيلة ادراكه من المعارف وما عند ربه من اخبار الحقائق اذا سمع مناديا ينادى للايمان ان آمنوا بربكم آمن بادي وميض يدل على صدق مقاله وحقية دعواه كما نقل في سبب ايمان سلمان وابي ذر رحمهما الله عز وجل.

وبهذا كله نطق منصور بن حازم في محضر الصادق <sup>٧</sup> وقرره على ما ورد في حديث رواه الكليني ؛ في الكافي باب الاضطرار الى الحجّة عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال : قلت لابي عبد الله <sup>٧</sup> : ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال : صدقت ، قلت : ان من عرف ان له ربا فينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول ، فمن لم يأت الوحي فقد يبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجّة وان لهم الطاعة المفترضة الخ .

والمنكرون انما انخرفوا عن الطريقة بالهوى وكدورة فطرتهم بظلمات الشهوات وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة ووجوبها تأكيد وتفصيل لما تحكم به الفطرة ، وقلما ينفع من تلوث نفسه بالشهوات وانغمر قلبه في حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الربانية وخلصته من اسر الهوى والاحلال الى هذه الارض الدنية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي احسن لا ترتفع ابدا عن اهله ، وذلك معذرة الى الله او لعلمهم يرجعون فان القلوب بيد الله والمصير الى الله . ثم ان من اراد تحقيق الاديان وتحرى الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لان تحقيق المتأخر يغني عن تحقيق المتقدم واما تحقيق المتقدم لا يغني عن تحقيق المتأخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل وكمال فائدته بل بوجوبه بين افراد الاناسي الذين يرون انواع النقائص في انفسهم بالبداهة من دون حاجة الى تجشم استدلال ، فقول المصنف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لا استدلال على المطلوب .

قول المصنف : فيحصل اللطف للمكلف . بل البعثة من اعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض والمقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهي لكونها لطفا واجبة.

قول الشارح : ومنعت البراهمة منه . قال الشهرستاني في الملل والنحل : من الناس من يظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم ٧ ، وذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات اصلا وراسا ، فكيف يقولون براهيم ٧ ، والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم ٧ من اهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راي اصحاب الاثنيين ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم ، وقد مهد لهم نفى النبوات ، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجوه ، ويأتي ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافا : فمنهم اصحاب البددة ، ومنهم اصحاب الفكرة ، ومنهم اصحاب التناسخ ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل.

وقال الامامى في جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهمن ، وبرهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق.

وقال المقدس الاردبيلي في حاشيته على القوشحى : قيل هم قوم من علماء الهند ، وقيل هم المنسوبون الى برهمن حكيم من حكماء الهند.

وقال الأسفراييني في التبصير : البراهمة ينكرون جميع الأنبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع.

اقول : البراهمة جمع ، مفردة البرهمى كالاشاعرة والاشعري ، والبرهمى منسوب الى برهما ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع في كلام العرب لا في كلامهم ، واما المنسوب الى برهما في كلامهم برهمن على وزن سمندر ، والجمع برهمنان على وزن الجمع الفارسي ، ويطلق برهمن أيضا بالخصوص على عالمهم ورئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كما زعم الأسفراييني ، قال المحقق العلامة الميرزا ابو طالب الشيرازي في آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلا عن كتاب دبستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول واصل الآلهة عندهم برنجن ، واعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد ، وكان في سرته شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، وحدث برهما من تلك الشجرة ، وكان لبرهما أربعة وجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو ، ولمهاديو ثمان ايدي ، وكان في سرته برهما شجرة من نيلوفر لها خمسمائة ورقة الى آخر ما نقل عنهم من نظائر هذه العقائد في آلهتهم المتعددة.

وقال المحدث القمى رحمه الله تعالى في السفينة : البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل ، قال ابن جوزى فى كتاب تلببس ابليس : ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يتقربوا باحراق نفوسهم ، ثم ذكر حكايات فى قتلهم انفسهم فى افعال عجيبة نقلها عن ابى محمد النوبختى رحمه الله تعالى.

**قول الشارح : ومنها ازالة الخوف الخ .** حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حيثياته يحصل له الخوف بالتصرف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك ، وبعدم التصرف أيضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا وتصرفا ، فاذا جاء المبعوث من عنده وبيّن موارد رضاه زال الخوف.

اقول : هذه مسألة الحظر والاباحة المبحوث عنها فى اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصرفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث لو تركها ادى ذلك الى هلاكه وتعذر معيشته ، وكذا احتمال طلب المولى لا يظهر له ثمرة الا فى استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا أيضا مدفوع بقبح العقاب بلا بيان عقلا.

**قول الشارح : ومنها ان بعض الاشياء الخ .** هذا اشارة الى ان اصول الطب من الأنبياء سلام الله عليهم ، وهو كذلك كغيره ، فان البشر يهتدى الى المصالح الدنيوية كالاخرية بهداية المبعوثين من عنده تعالى.

**قول الشارح : ومنها ان النوع الانسانى الخ .** قد مضى هذا الوجه تفصيلا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث عند بيان حسن التكليف على



مسلك فلاسفة الاسلام ، وهو بعينه مذكور في كتب الفلاسفة لحسن البعثة لان التكليف والبعثة متلازمان ،  
والمصنف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين ولم يأت به على حدته اختصارا.

وللهيبين وجه آخر لحسن البعثة مذكور في كتبهم ، ملخصه ان الناقص في الغاية لا يناسب الكامل في  
الغاية ولا يستفيد منه فلا بد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، ولعل المصنف اراد بقوله : وتكميل  
اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، وهذا مأخوذ من حديث رواه في الكافي باب الاضطرار الى الحجة عن علي  
بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ص انه قال للزنديق الذي  
سأله من اين اثبت الأنبياء والرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا وعن جميع ما خلق وكان  
ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشروهم ويباشروه ويحاجهم ويحاجوه ثبت ان  
له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم  
، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جل وعز ، وهم الأنبياء : وصفوته من خلقه  
حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس . على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب . في شيء من  
احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما اتت به الرسل والأنبياء من  
الدلائل والبراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته.

قول الشارح : فبعضهم مستغن الخ . هم الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم.

قول الشارح : للاتصال بالامور العالية . اي بالملكوت ومبادئ الوحي .

قول الشارح : والقوة البشرية عاجزة عنه . ان قلت : ان القوة البشرية كافية لاحداث الصنائع والآلات التي  
يحتاج البشر إليها في تعيشهم الدنيوى وبقائهم فيها كما نشاهده لا سيما اليوم ، قلت : كلما يرتقى العلم  
والصنعة اى علم كان او صنعة كانت فهو تكميل لما كان في العصر المتقدم حتى ينتهى الى اعصار الأنبياء : ،  
فكل آلة

او صنعة احدثت لرفاه عيش الآدميين فكان اصلها بارشاد نبي من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وهذا غير خفى عند المتتبع فى التواريخ ، وسر ذلك ان احداث البديع العلمى من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكرى ، والانبعاث الفكرى انما هو بهداية المتصل بالعالم الروحانى لان المنقطع عن ذلك العالم المنغمى فى العالم المادى لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطر شهوته وغضبه ، والمتصل به هو نبي او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لا بد ان يكون متصلا بعالم الروح والقدس او يتمسك بالمتصل به.

**قول الشارح : ومنها ان مراتب الاخلاق الخ .** اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النفوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملكوتيين وقابلة للابتهاجات واللذات الباقية الخالصة الاخروية ، ثم الاحوال اما للشخص واما لاهل البيت والمنزل واما لاهل المدينة ، ووضع للاول علم تهذيب الاخلاق وللثانى علم تدبير المنزل وللثالث علم سياسة المدن ، ويطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، والحكماء قبل الاسلام دونوا فى ذلك كتباً وصلت الى خلفهم بعد الاسلام ، ولكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها وحافظها جاءت بما اضمحل فى جنبه ما قرره السلف من اهل الحكمة والعرفان ، ودون علماء الاسلام منه كتباً وجمعوا ما انتشر من ذلك فى كلمات اصحاب الوحي : حتى ظهر عند اولى الالباب حقيقة قوله ٩ : بعثت لاتمم مكارم الاخلاق.

ثم ان قول المصنف : وتكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، وقوله : والاخلاق اشارة الى الثانى اى بحسب منزله كما فى كلام الشارح ، وقوله : والسياسات اشارة الى الثالث.

**قول الشارح : فيحصل للمكلف اللطف الخ .** تفرع على الجميع.

**قول المصنف : وشبهة البراهمة باطلة الخ .** اعلم ان لهم شبهات كما فى الملل والنحل للشهرستانى والاربعين للرازى وغيرهما ، لا بأس بذكرها والجواب عنها.

الأولى ما ذكره الشارح ، وإيضاحها ان ما جاء به النبي ان كان موافقا للعقول فلا حاجة إليه وان كان مخالفا لها وجب رده ، ثم قالوا : لكنهم جاءوا بما يوافقها فكان اتيانهم به لغوا وبما يخالفها فلا يجوز اتباعهم فيه ، والجواب ان هاهنا شقًا ثالثًا وهو ان يأتي النبي بما لا يهتدى إليه العقول ، فاذا جاء به قبله العقل اتكالا على ثبوت صدقه عنده بالمعجزة او على تصديق حسنه بعد بيان النبي ، والى هذا اشار المصنف بقوله : واستفادة الحكم فيما لا يدل ، واستفادة الحسن والقبح ، والفرق بينهما ان الحكم في الاعتقادات والحسن والقبح في العمليات ، وهذا القسم هو اكثر الامور كثرة بالغة ، بل افراد البشر لا يهتدون الى المعقولات مع معارضة الاوهام ومصادمة الغضب والشهوات والانس بالعصبية والعادات وارسال الوجهة من اول الولادة الى الماديات لانها موانع ، ومعها كيف الاهتداء ، وكيف الحكم من انفسهم على انفسهم بانهم في الغفلة عن هذه المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذه الفكرة والروية انما تذكروا لما قالوا في قبال الأنبياء : بعد ما سمعوا منهم من البيانات والبيانات فقلبو الامر عند اراذل الناس وطغامهم بكلمات مشابهة بكلماتهم ودعوا الناس الى خلاف ما هم يدعوهم إليه علوا واستكبارا لا عقلا وخضوعا للحق ، قال الله تعالى : **( كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ )** ، ثم ان القسم الاول ليس لغوا لان فائدته تأكيد ما يحكم به العقل بل تنبيه الغافل عنه ، وإليه اشار المصنف بقوله : كمعاضدة العقل فيما يدل عليه ، على ان حكم العقول مع معارضة الاوهام ليس ثابتا كما نراه عيانا بين الناس ، واما سنة الله تعالى فلن تجد لها تبديلا ، واما الشق الثاني فالحكم بمخالفة بعض احكام الشرع لما يقتضيه العقول انما نشأ من قصرها وعدم احاطتها بالمصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية البدنية والروحية واقتصرها بالمصالح والمفاسد المناسبة لما في ظاهر امورهم الدنيوية ، وتفصيل اجوبة الايرادات على بعض الاحكام الشرعية المذكورة في الاحاديث العلية والاحتجاجات ، وهذه عمدة شبههم ، فلذا لم يذكر غيرها.

الثانية انهم قالوا : ما الغرض من البعثة؟ هل هو الا استحقاق الثواب بالايمان والطاعة واستحقاق العقاب بالكفر والمعصية ، فنحن ننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا ، واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكفرنا نعمائه استوجبنا عقابه ، فما الموجب لبعثة الأنبياء؟ والجواب ان العقول لا تهتدى الى حقيقة الايمان وشرائطه والمعارف ووجوه الطاعات وما هو اللائق في مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحي لانا نرى الخلائق حيارى مختلفين حتى بعد البعثة والتبيين ، ولكن ذلك لانحرافهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع.

الثالثة ان من المستقبح عند العقول اتباع رجل هو مثلك ، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب وكذا سائر الامور ، فما المرجح لان تتبعه ولا يتبعك؟! وهذه الشبهة مذكورة في الكتاب حكاية عن منكرى البعثة للنبوة في مواضع مع الجواب ، قال تعالى : ( **قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** ) ، ثم يقال لهم : أليس لكم مقتدى وامام وبرهن؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الأنبياء وليس موجودا مع من تقدمكم فان الأنبياء امثال الناس في ظاهر الصورة وممتازون عنهم بكمال العقل وعلو الروح ونزول الوحي .

الرابعة ما وافقهم فرقة من الصوفية ، وهى ان الأنبياء : يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف فهم يشغلونهم بغير الله عز وجل والاشتغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته ، والجواب منع الكبرى فان الاشتغال بغير الله تعالى الذي هو الدنيا وشؤونها ولذاتها والاتراف فيها حجاب عن معرفته جل وعلا ، واما الاشتغال بالطاعات والعبادات وانتظام امور المعاملات وتركيبية النفس عن الكدورات وتحليلتها بالفضائل والحسنات والمداومة على ذكره ودعائه والزهد في زخارف الدنيا وتطهير الظاهر والباطن عن الارجاس والانجاس وغيرها على ما سنه الأنبياء : فحثوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته والوصول الى جوار قربه ، والصغرى أيضا ممنوعة لانهم لم يدعوا الناس الى العبادة والطاعة ، بل الى الله جل وعلا بالعبادة ،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس بعباد له جل وعلا وهو كالمشتغل بالدنيا وزخارفها.



## المسألة الثانية

( في وجوب البعثة )

**قول المصنف :** وهي واجبة لاشتمالها الخ . يدل هذا الكلام ان للانسان تكاليف عقلية وتكاليف سمعية ، وهو المشهور .

ولكن المفيد رحمه الله تعالى قال في اوائل المقالات : ان العقل لا ينفك عن سمع وان التكليف لا يصح الا بالرسول ، واتفقت الامامية على ان العقل يحتاج في علمه ونتائجه الى السمع ، وانه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وانه لا بدّ في اول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ، ووافقهم في ذلك اصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا ان العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف ، الا ان البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في اول التكليف ، ويخالفون الامامية في علتهم لذلك ، ويشتون عللا يصححها الامامية ويضيفونها الى علتهم فيما وصفناه .

اقول : الحق مع المفيد ؛ وان خالفه اقوام حتى بعض الامامية بظاهر كلامهم لان العقل البشري له مقام القبول والاستعداد فلا بد له في مقام الحكم والاستدلال من تنبيه وافاضة من العالين ولو قبل هذه النشأة ، واما الاشاعرة فيعزلون العقل بالكلية على اصلهم كما مر .

**قول الشارح :** بان التكاليف السمعية الخ . إيضاح هذا الاستدلال ان الانسان بمجرد عقله يعمل بالتكاليف العقلية ، ولكن الشرع اذا اتى بالتكاليف الاخرى وواظب الانسان عليها كان للعمل بالتكاليف العقلية اقرب واحفظ فيحصل اللطف في حكم العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لا يقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هي علة حسنها ، وهي تلك الفوائد التي انماها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف ، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ما قلنا في اول المسألة الاولى من شان الفطرة في امر البعثة او الى قاعدة التلازم من ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس على ما فصل وبين في مظانها كان تاما.

قول الشارح : لان ما لا يتم الواجب الخ . اى لا يتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعى ولا يتم هو الا بالبعثة.

قول الشارح : فيما تقدم . في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث.

### المسألة الثالثة

#### ( فى وجوب العصمة )

قول المصنف : ويجب فى النبي العصمة . لا بأس بتفسيرها قبل الورود فى حكمها على ما هو الشأن فى المباحث من تقديم المبادئ التصورية على التصديقية.

قال المفيد : فى ملحقات اوائل المقالات : ان العصمة فى اصل اللغة هي ما اعتصم به الانسان من الشيء كانه امتنع به عن الوقوع فيما يكره ، وليس هي جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصم وهي وعول الجبال لامتناعها بها ، والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى بالطاعة ، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا جبلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه واعتصم به سمى ذلك الشيء عصمة له لما تشبث به فسلم من الغرق ولو لم يعتصم به لم يسلم ، وكذلك سبيل اللطف ، ان الانسان اذا اطاع سمى توفيقا وعصمة ، وان لم يطع لم يسلم توفيقا ولا عصمة ، وقد بين الله ذكر هذا المعنى فى كتابه بقوله : واعتصموا بجبل الله جميعا ، وجبل الله هو دينه ، الا ترى

انهم بامتثال امره يسلمون من الوقوع في عقابه ، فصار تمسكهم بامرهم اعتصاما ، وصار لطف الله لهم في الطاعة عصمة ، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، وهذا جملة من القول في العصمة ، ما اظن احدا يخالف في حقيقتها ، وانما الخلاف في حكمها وكيف تجب وعلى اى وجه تقع ، وقد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الأنبياء وعصمة نبينا عليه وعليهم الصلاة والسلام ، انتهى .

وقال المذيل لاوائل المقالات ذيل قول المفيد في عصمة الأنبياء : : العصمة في موضوع اللغة هو المنع ، وقد خص في اصطلاح المتكلمين بمن يتمتع باختياره عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه ، وعرفه صاحب كتاب الياقوت من قدماء الامامية بانه لطف يتمتع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر اى انه لا يكون له حيثئذ داع الى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .  
وبما فسرت في الياقوت فسرهما العلامة في الباب الحادى عشر ، والشارح البهشتى والشارح القديم في شرحهما والاحسائي في المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان اللطف الماخوذ في التعريف هو اللطف بالنبي ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجى في كوهر مراد ان في العصمة لطفًا بالمكلفين حيث قال ما مضمونه : ان عصمة الأنبياء لطف بالنظر الى المكلفين لان بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبي واقواله والمكلف بسبب ذلك يقرب من الانقياد ويبعد عن المخالفة ، فاذا كان اللطف واجبا عليه تعالى فعصمة الأنبياء واجبة .

هذا تفسير العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

واما الاشاعرة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هى القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية .

واما الحكماء فقال اللاهيجى في كوهر مراد نقلا عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريزة معها لا داعى الى صدور المعصية مع القدرة عليها ، وتلك الغريزة هى قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية.

وقال السبزواري فى اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمطالب المعاصى ومناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية وعدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعايب المعاصى ومضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها ، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا فى الأنبياء والاولياء بتتابع الوحي والالهام.

ويظهر من الشيخ فى الشفاء ان العصمة الواجبة فى النبي هى العدالة الكاملة ، قال : وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصولا للاخلاق التى تكون فضائل عملية ، وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، ثم قال : ورءوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة ، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية. وقال الاحسائى فى المجلى : انما العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار إليها فى قوله ٧ : بالعدل قامت السماوات والارض.

اقول : العصمة فى اللغة المنع ، وكذا فى الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لان مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاصى ، لكنهم ارادوا تعيين حقيقتها اى ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون فى قبال الاقتضاء كما ان الاذن أيضا كذلك ، لكن الاذن هو تحلية سبيل المقتضى الى ظهور اثره ، والمنع سد سبيله لئلا يظهر اثره ، فسد السبيل اما بعدم شرط كما هو ظاهر تفسير الاشاعرة للعصمة حيث قالوا : هى عدم القدرة على المعصية فان القدرة شرط لظهور ما يقتضى النفس بشهوئها وغضبها من المعاصى والخطايا ، ولكن قولهم ظاهر خطأه ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريزة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبي بما هى نفس انسانية تقتضى نظائر ما يصدر عن غيره من المعاصى والذنوب ، ولكن لها حاجزا يسد باب ذلك الاقتضاء ، وذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة



كمال علمه واحاطته بمبادئ الخطايا والذنوب وتبعاتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى وحبه لمحاسن الاعمال وما فيه رضا الله تعالى فيمتنع عن الارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان في الشارع لعقله وعلمه بمضاره وعدم الانتفاع به مع انه قادر على ذلك وربما يشتهي به بطبعه.

وظاهر الآية المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت : يوافق هذا لان التعبير باذهاب الرجس والتطهير متعلقا بهما الإرادة الماتى بها بهيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضى ذلك موجودا والا فالتعبير بقوله : جعلكم طاهرين ، والامر كذلك فانهم : بعد النزول في هذه النشأة والتزمل بالجسمية والمعية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، ولكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما في هذا العالم من آثار الطبائع.

ثم ان الظاهر من كلمات القوم لا سيما الحكماء ان النبي ليس له روح فوق الروح الانساني به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك في مراتب كماله ، ولكن كثيرا من الاخبار يدل على ذلك ، منها ما في البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا <sup>9</sup> عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبد الله بن ادريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابي عبد الله <sup>7</sup> ، قال : يا مفضل ان الله تبارك وتعالى جعل للنبي <sup>9</sup> خمسة ارواح : روح الحياة فيه دب ودرج ، وروح القوة فيه نخض وجاهد ، وروح الشهوة فيه اكل وشرب واتى النساء من الحلال ، وروح الايمان فيه امر وعدل ، وروح القدس فيه حمل النبوة ، فاذا قبض النبي <sup>9</sup> انتقل روح القدس فصار في الامام ، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو ، والاربعه الارواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو ، وروح القدس ثابت يرى به ما في شرق الارض وغربها وبرها وبحرها ، قلت : جعلت فداك يتناول الامام ما ببغداد بيده؟ قال : نعم ، وما دون العرش.

اقول : الحديث مروى في الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصرى ، عن عبد الله بن ادريس الخ ، وعلى هذا فعصمة النبي بذلك الروح.

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة في مرتبة روح الايمان ، والعصمة في مرتبة روح القدس ، ويفرق بينهما أيضا بان صاحب العصمة يبغض المعاصي والخطايا ويتأذى بوقوعها من غيره كما ينطق به الاخبار واما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه في كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالى وان حصل لبعض الورعين المتقين كراهة لبعض المنكرات ، وبان صاحب العصمة يمتنع عن ارتكاب مع علمه بتفاصيل العلة والاسرار وصاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما في كف نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، وبان صاحب العصمة حجة بين الله وبين عباده وصاحب العدالة بالغ ما بلغ ليس بحجة كذلك ، وبان العصمة كالنبوة موهبة من الله عز وجل لا تحصل بالرياضة والاكساب والعدالة تحصل بذلك ، وبان العصمة لذلك لا تزول والعدالة يمكن زوالها ، ويعروض السهو والخطا وغيرهما لصاحب العدالة دون صاحب العصمة كما يظهر من الحديث المذكور.

ثم ان العصمة في الملائكة : ليست من جهة المانع ، بل من جهة عدم المقتضى في ذواتهم للعصيان والخطاء كما يظهر من الاحاديث.

**قول الشارح : اختلف الناس هاهنا الخ . اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الأنبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة او مطلقا ، واما يكون سهوا او مطلقا ، واما يكون صغيرة او الاعم منها ، واما يكون في امر النبوة او مطلقا ، واما يكون في اعتقاد او عمل او مطلقا ، واما على سبيل التقية او مطلقا ، واما يكون على الاستخفاء او مطلقا ، فالامامية على تنزه النبي وعصمته عن كل ذلك من اول الولادة الى آخر العمر ، وكذلك اعتقادهم في الائمة : الا ما عن التقية بل تنزهه عن كل ما ينفر عنه ، واما غيرهم فقد اخذ كل فرقة منهم بطرف من هذه التفاصيل.**

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكا للخصم ، وهو مع وجود المعارض اولوه الى ما يوافق المذهب مشروحا في كتبهم كتنبزه الأنبياء وغيره وتفاسيرهم.

**قول الشارح : ان الغرض من بعثة الخ . ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم**

هو توجه الخلق إليهم مقدمة لتوجههم الى الله تعالى والى الآخرة وليعقلوا عن الله عز وجل بهم ، قال الكاظم ٧ لهشام بن الحكم في حديث طويل رواه الكليني في كتاب العقل والجهل من الكافي : يا هشام ما بعث الله انبياءه ورسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة ، واعلمهم بامر الله احسنهم عقلا ، واكملهم عقلا ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة الخ ، وذلك لا يحصل الا بالوثوق التام بافعالهم واقوالهم ، وذلك لا يحصل الا بان لا يراه احد من الناس طول عمره على زلة وخطيئة ، وهذا لا يمكن عادة الا بملكة العصمة ، فهي واجبة تحصيلها لغرض البعثة والا يكون نقضا للغرض وهو على الحكيم قبيح.

ان قلت : ان الناس يتوجهون ويميلون الى رؤسائهم وكبرائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا والزلات ، ولا يوجب ذلك اعراضهم وانصرافهم عنهم ، بل يطيعونهم ويخدمونهم ويتقون بهم فيما يعدونهم مع وقوع الخلف كثيرا منهم ، قلت : ان الناس يميلون الى كبرائهم مع ما فيهم طمعا في حطام الدنيا وذلك لا ينافي ذلك بل هو من لوازمه ، واما الأنبياء فيدعونهم الى الله والى الدار الآخرة وطباع الناس لا يقبل دعوتهم الا اذا كانوا مبرئين عن ادناس الدنيا وهفواتها وآثامها.

**قول الشارح :** لانه بالنظر الى كونه نبيا الخ . حاصل هذا الدليل هو لزوم اجتماع الضدين لان وجوب متابعة النبي في جميع افعاله واقواله لكونه نبيا ووجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنوب ضدان ، ولا يخفى ان هذا الدليل والذي بعده لا يثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا مبعوثا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام.

ثم ان المعتمد عندي في مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لا شبهة ولا خلاف في ان الأنبياء والائمة : صادقون وقد اخبروا بعصمتهم.

**قول المصنف :** وكمال العقل والذكاء الخ . اعلم ان الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد ، بل في كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمعت الشرائط ، فمقتضى لطفه وجوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له

تزيكية الناس وتكميل كل احد وترقيته من اى حد الى ما فوّه بتقريب الشرائط وهو النبي او مثله ممن يقوم مقامه ، فلا بد ان يكون هو في حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك في جميع المراتب وينقاد الامّة للتعلم عنده والخضوع لديه ، وكذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منفر حسبا او نسبا لئلا ينفذ احد من حوله ويكون حجة له عليه في تنفره وتبعده عنه ، وكذا القائم مقامه ، فكل ما في التواريخ والتفاسير والاحاديث من نسبة الزرى الى الأنبياء : محتلق او يؤول الى ما يليق بهم.

## المسألة الرابعة

( فى الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام )

قول المصنف : وهو ثبوت ما ليس بمعتاد الخ . تذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى : ( **قال هذا ربّي** هذا أكبر ) ، ولا يبعد رجوعه الى ظهور ، وقد يقال : المعجز من دون التاء ، والاول بتقدير الفعلة والثاني بتقدير الفعل قبل النقل ، واما بعده فالتاء له ، وقوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لا من تنمة التعريف لان الكرامة والارهاص والمعجزة المعكوسة المكذبة المدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتى في كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة أو لا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهى المعجزة الحقة او خلافا لها فهى المعجزة المعكوسة ، والثاني اما ان يصير صاحبها في مستقبل الزمان نبيا فهى الارهاص ( والارهاص فى اللغة بمعنى التأسيس ) او لا فهى الكرامة ، والحاصل انه بصدد تعريف المعجزة مطلقا لا ما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريفه هذا احسن التعاريف ، وتحليله ان يقال : ان الامر الواقع فى الكون سواء كان ثبوتا او انتفاء اما ان يكون جاريا على سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد ككثر الوقائع ، واما لا يكون سببه ظاهرا معلوما ، فهو اما يكون سببه جاريا في سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن الناس ان يهتدوا إليه بافكارهم ويأتوا بمثل ما اتى به صاحبه وان كان في الحال خفيا عليهم سببه كالسحر والشعبدة وما صنع السامرى وكثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، واما يكون سببه خارجا عن مجرى الطبيعة غير جار في سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة ، والناس لا يهتدون إليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت ، ولا يقدر عليه احد من العباد الا باذن خاص ممن بيده ملكوت كل شيء ، ولا ريب ان له سببا لان الحادث لا بد له من سبب حادث الا انه ليس كسائر الحوادث من حيث جريان الاسباب ، وقد عرفت ان غير المعتاد اعم من الخارق للعادة ، فالمعجزة هو الامر الغير المعتاد ثبوتا او نفيا الخارق للعادة ، وانما اتى بكلا الامرين في التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والاخر الفصل ، والمعرفة بالشيء يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الاتم اتياهما معا كقولنا : الانسان حيوان ناطق.

ثم ان من خواص كونه خارقا للعادة امكان ان يتحدى به وامتناع ان يعارض بمثله.

فحاصل كلام المصنف ان من يدعى النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقا لها بان يقول انا نبي الله ومعجزتى قلب العصا حية او شق القمر نصفين او احياء الميت وحصلت هذه الامور كما هي عرف انه صادق في دعواه ويجب بصريح حكم العقل تصديقه واتباعه.

اذا تبين لك هذا كله علمت ان ما ذهب إليه الشراح من اخذ قوله : مطابقة الدعوى جزءا من تعريفه ليس على ما اراده المصنف ، وان ما اعترض الشراح القديم على المصنف بقوله : وقول المصنف مع خرق العادة زيادة يغني عنه فان كل واحد من قوله : ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد يكون خرقا للعادة ، وكذا ما اعترض عليه القوشجى بقوله : واما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم خطأ ناش من الجهل بمراد المصنف.



ثم ان القوشجى كغيره ذكر تعريفين آخرين لا جداء لذكرهما والكلام فيهما.  
**قول الشارح : لان فعل المعتاد الخ .** فى هذه العبارة سقط ظاهر ، والصحيح لان فعل ما ليس بمعتاد او نفى المعتاد لا يدل على الصدق اذ لا بد ان يكون مع ذلك خارقا للعادة كما بيناه.

**قول الشارح : ولا بد فى المعجزة من شروط الخ .** اى لا تتحقق الا بها لان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لكن لا خصوصية للامة المبعوث إليها ، بل تقيده بذلك مضر ، والثانى ان المعجزة لا تكون الا من قبله تعالى بان لا يكون نفس النبي ذات تأثير فيها او بامرہ تعالى بان تكون ذات تأثير فيها ، والثالث ان المعجزة عند اشراط الساعة واقتربها لا حاجة إليها لانقطاع الدعوة فى ذلك اليوم الذى لا ينفع فيه نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ، ومع ذلك لا تمتنع ، لو اقتضت الحكمة لظهرت على يد حجة الله ، والرابع لاجرا ما يجرى على يد غير مدعى النبوة من الاولياء ، ولكنه أيضا معجزة على مذهب المصنف ، والخامس انه حقيقة المعجزة ، والعلامة المجلسى رحمه الله تعالى ذكر فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا ٩ فى آخر باب اعجاز القرآن الكريم هذه الشروط الا الثالث منها مع ثلاثة اخرى ، والطالب يراجع.

**قول الشارح : او جار يا مجرى ذلك الخ .** اى جاريا مجرى كونها عقيب دعواه كالمعجزتين لنبي واحد تكون إحداها بعد الاخرى ، فالثانية جارية مجرى كونها عقيب دعواه لانها ليست عقيبها بل عقيب المعجزة التى هى عقيب دعواه ، ولا يخفى عدم الحاجة الى هذا التطويل المعقد فى كلامه لبيان هذا المطلب الظاهر.  
**قول الشارح : وانه لا يدعى النبوة غيره .** هذا القيد لان من الممكن حينئذ ان يكون المعجز الآخر لذلك النبي الآخر فيكون عقيب دعواه لا جاريا مجراه.

قول الشارح : ولانه لاجله ظهر الخ . اى ولان المعجز الثاني لاجل دعواه ظهر مثل الاول الذي ظهر



## المسألة الخامسة

( فى الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسة )

قول الشارح : مثل قصة آصف . هو آصف بن برخيا وصى سليمان على نبينا وآله وعليه السلام ، وقصته  
مذكورة فى القرآن بقوله تعالى : ( قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ ) الخ.

قول الشارح : كالاخبار المتواترة الخ . المذكورة فى مدينة المعاجز والبحار وغيرها من تأليف الخاصة  
والعامة.

قول الشارح : وحمل المانعون الخ . هذا الحمل لا يضر بمدعى المثبتين لان تلك المعجزات ظهرت على  
ايدى اولئك الاولياء ، واما لاي شيء ظهرت فهو امر آخر ، مع ان التفاسير والاخبار ناطقة بان ما وقع لمريم  
وقع لسكون قلبها وقوته ، وما وقع لآصف وقع للدلالة على وصايته عن سليمان ، وما وقع للائمة الطاهرين :  
وقع للدلالة على وصايته وإمامتهم وولايتهم من قبل الله تعالى لا لاثبات نبوة رسول الله ۹ لانها كانت ثابتة  
عند الجمهور وان كان مستلزما له .

قول الشارح : بلغت فى الكثرة الى خروجها الخ . الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد وظاهر  
ان هذا لا قبح فيه ولا امتناع ، واما بحسب وقوع المعجزات لاشخاص كثيرة وهذا أيضا كذلك الا اذا بلغت حدا  
لا يترتب عليها الغرض المطلوب .

قول الشارح : الثانى قالوا الخ . إيضاح الشبهة ان المعجزة لو ظهرت على

يد غير النبي لزم نفرة الناس وميلهم عن الأنبياء وعدم اطاعتهم لهم وتصديقهم اياهم لان النبي لا خصوصية فيه تقتضى وجوب طاعته وتصديقه والاخذ بما يأتيه الا بالمعجزة فاذا شاركه غيره فيها انتفت هذه الخصوصية عنه فينتفى معلول هذه الخصوصية اى وجوب الطاعة والتصديق ، والتالى باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشركة لا تستلزم سلب مقتضى المعجزة عن النبي ، بل تستلزم ثبوته فى كل مورد تحققت ، فانما وجدت يقبل مدعى صاحبها ان ادعى شيئا واتى عليه بما سواء كان نبيا او وصيا او وليا لان الواجب على الله تعالى ان يظهر عند العقول كذب المدعى الكاذب المفترى على الله تعالى ان تثبت بشبه الاعجاز ولم يكن للناس طريق الاهتداء الى ابطاله على ما يأتى بيانه عند ذكر المعجزة المعكوسة.

**قول الشارح : لو اكرم الرئيس الخ .** على صيغة المجهول ، اى لو اكرم بنوع من مآكل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الماكل عند الرئيس وكان موجبا لاهانتة بسبب انه مآكل من لا يستحق الاكرام من افراد الرعية ، فتشريك الرئيس والرعية فى نوع المآكل فى الضيافة يوجب تشريكهما فى عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق للاكرام والرعية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشريك النبي وغيره فى اتيان المعجزة يوجب تشريكهما فى عدم وجوب الاطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالى فانما تحقق ثبت مقتضاه ، واما الاكرام من الناس بالاطعام والضيافة وغيرها تابع للاعتبار فان الرئيس قد يكرم فى بعض الموارد بادنى شيء لا يفعل بادنى الناس فى موارد اخرى.

**قول الشارح : لكان موقعه اعظم .** مع بقاء الوقع والعظمة فى كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعية راسا فلا ، وفيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبي كلما عزز بني آخر لكان اعظم تأثيرا وواقع فى نفوس الناس لوحدة دعوتهم وعدم تزاحمهم فى شيء كما قال تعالى : ( **فَعَزَّزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ** ) .

**قول الشارح : الرابع لو جاز الخ .** لا يخفى ان هذا قريب من الوجه الثالث لان المقدم فيهما واحد مضمونا وتاليهما متلازمان لان بطلان دلالة المعجز على النبوة



وعدم تميز النبي عن غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد.

**قول الشارح : لا يقال يكفى فى التكذيب الخ .** اقول : المدعى للنبوة اما يأتى بغير المعتاد أو لا ، فعلى الثانى يكفى فى تكذيبه عدم الاتيان لان العاقل لا يصدق مدعىا لدعوى غير ظاهرة الا ببينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لئلا يبقى للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول فذلك الامر الذى ليس بمعتاد ان كان معجزا خارقا للعادة من عند الله تعالى فهو ، وان لم يكن كذلك كسحر أتي به أو أمر بديع لم يهتد الناس الى طريق اسبابه وكشف علله العادية فواجب فى لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لان الناس معذورون فى اتباعه لعدم تمايز ما اتى به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعد ختم النبوة بنبينا ٩ بالأدلة القطعية سهل ظاهر.

### المسألة السادسة

#### ( فى وجوب البعثة فى كل وقت )

**قول الشارح : بحيث لا يجوز خلو زمان الخ .** بحيث لو ان كل احد من العباد اراد ان يفحص ويتبع ديننا من عند الله تبارك وتعالى مطاعا غير منسوخ تيسر له ذلك ولو بوسائط وهذا ميسر لكل احد حتى فى ايام الفترة من الرسل لان اللطف بمعنى المحصل للغرض من الخلق لا يتم الا بذلك ، ولا معنى لتبويض اللطف بالمعنى المذكور ، ولا اظن احدا ينكر ذلك لان الله الحجة البالغة ابلغها العباد لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ، وفى الاخبار المتواترة ان الارض لا تخلو من الحجة وان اول من ظهر فى الارض كان حجة الله وآخر من فى الارض هو حجة الله ولو بقى فى الارض اثنان احدهما الحجة ، وليس المراد ان دليل وجوب البعثة يعطى ان يكون

في كل زمان نبي ظاهر بين اظهر الناس ، بل الواجب هو وجود العلم الحجة كائنا من كان يدعو الى الله وينشر شريعة الرسول المبعوث.

**قول المصنف : ولا تجب الشريعة .** اى لا يجب ان يكون النبي المبعوث الى الناس صاحب شريعة جديدة ناسخة لشريعة النبي الماضى ، بل يمكن ان يكون وصيا له يحفظ شريعته كيوشع لموسى او مبعوثا الى امة بشريعته كلوط لابراهيم او معيناه في التبليغ كيحيى لذكريا ، مع ان الآثار تدل على وجود انبياء كثيرين في زمن واحد في ملة واحدة كبنى اسرائيل ، ولا يعقل ان يكون كل منهم صاحب شريعة.

**قول الشارح : ودعاؤه اياهم الخ .** ومما في عقولهم وجوب اتباع شريعة النبي السالف الذي يدعوهم نبيهم إليه.

**قول الشارح : وكذا يجوز بعثة نبي الخ .** هذا وان كان جائزا لكن لم يعهد في الآثار بعث نبي كان يدعو الناس الى الاحكام العقلية فقط ، نعم في الاخبار ان من الأنبياء من كان نبيا منبأ في نفسه لا يدعو غيرها.

### المسألة السابعة

( في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله )

**قول المصنف : وظهور معجزة القرآن الخ .** حاصل كلامه قياس من الشكل الاول صورته : ان محمدا ٩ ادعى النبوة من عند الله تعالى وظهرت منه المعجزة وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا حقا من عند الله عز وجل ، وهذا البرهان يبنى على مقدمات :

الاولى ادعاؤه النبوة من الله تعالى ، وهذا امر لم يخف على احد من العالمين ولم ينكره ذو لسان من الخلائق اجمعين ، والقول بان ثبوت ذلك بالتواتر ثم الطعن في افادة التواتر العلم كما في الاربعين للرازي شطط وتعسف فظيع اذ هو فوق التواتر

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة في زمنه ٩ او نشأ بعده في جمع من الآدميين الى اليوم انما نشأ في فضوة  
تسامع خبره وادعائه ، كأنّ الارض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات وشخصه مستور عن  
الابصار.

الثانية انه صلوات الله عليه وآله اتى بهذا القرآن الذي في ايدى الناس ، وهذه كسابقتها ثابتة بما فوق  
التواتر.

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عند الله تعالى انزله عليه معجزا له طبقا لدعواه لانه تحدى به بالتحدى  
الموجود في القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس ، ودعاهم تعجيزا الى المباراة والمعارضة بالمثل  
ولو بان يأتوا بسورة من مثله ، فما قدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لانهم لو قدروا على ذلك اتوا به لتوقّر  
دواعيهم على اطفاء نوره واسكاته عن دعوته ، فاختار بعضهم القراع بالسهم والسيوف وارقة الدماء وبذل  
الانفس والارواح واسارتهم واسارة نسائهم والاطفال واثارة الفتن الهائلة ، وبعضهم الاسلام كرها على المعارضة  
بالاتيان لعجزهم عن ذلك ، وآخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امرا عاديا لا من عند الله بخرق  
العادة لاتي بمثلته او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره وابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن  
اعجازا ، واما وجه كونه اعجازا فياتي إن شاء الله.

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبي من عند الله تعالى لان اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح  
وهو تعالى منزه عنه ، ولا يخفى ان المنكرين للحسن والقبح العقليين اضطربوا في اثبات هذه المقدمة ، فلا بد لهم  
ان يرجعوا الى المذهب الحق.

قول المصنف : غيره . عطف على القرآن .

قول المصنف : يدل على نبوته . اما القرآن فيدل عليها لكل احد في كل عصر ، واما غيره كشق القمر  
مثلا فيدل عليها لمن حضره وشاهده ، واما الغائب فلا ، نعم يمكن التأيد والاعتضاد به لمن يسمعه نقلا ،

قول المصنف : يعضده . اى يعضد القرآن من حيث الاعجاز ، ولا تهافت بين

كون غير القرآن دالا على النبوة وبين كونه معتزدا لان الاول للحاضر في زمن الرسالة والثاني للغائب المتأخر عن ذلك الزمان.

اقول : الحق ان غير القرآن من المعجزات حيث ان نقلها على حد التواتر البالغ الكامل يدل على نبوته لا سيما مع نقل من هو من غير ملة الاسلام كثيرا منها في كتبهم كما اشار الى طرف منه المولى محمد صادق فخر الاسلام صاحب كتاب انيس الاعلام في كتابه بيان الحق في المجلد الرابع في الباب التاسع والعشرين منه ، فالمتفحص عن التاريخ الناظر في احوال رسول الله واوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم بنظر التحقيق يحصل له القطع بانه ٩ نبي من عند الله وان لم ينظر في القرآن.

قول الشارح : معجزات كثيرة . قال الطريحي في مجمع البحرين : قد ذكر المسلمون للنبي ٩ الف معجزة منها القرآن.

قول الشارح : قال لعل شق . بصيغة الامر اى اطلع.

قول الشارح : ما يرى فيه الا اثر اصابعهم الخ . اى لم ينقص من الطعام شيء ، وحتى اكتفوا اى شرب كل منهم على قدر كفايته ، وفي بعض الروايات : وايم الله الذي نفس على يده ان كان الرجل الواحد منهم لياكل ما قدمت لجمعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتى رووا جميعا وايم الله ان كان الرجل منهم ليشرب مثله.

قول الشارح : عاد ابو لهب الى كلامه . اى عاد إليه فقاموا وخرجوا.

قول الشارح : فبايع عليا ٧ الخ . ذيل الحديث في الروايات هكذا : ثم ( في اليوم الثالث ) تكلم رسول الله ٩ فقال : يا بني عبد المطلب اني والله ما اعلم شابا في العرب جاء قومه بافضل ما جئتمكم به ، اني قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة ، وقد امرني ربي عز وجل ان ادعوكم إليه ، فايكم يؤمن بي ويوازنني على امرى فيكون اخى ووصيى ووزيرى وخليفتى في اهلى من بعدى ، قال : فامسك القوم واحجموا عنها جميعا ، قال على ٧ : فقامت واني لا حدثهم سنا وارمصهم عينا واعظمهم بطنا واحمشهم ساقا فقلت : انا يا نبي الله اكون وزيرك على

ما بعثك الله به ، قال : فاخذ بيدي ، ثم قال : ان هذا اخي ووصيي ووزيرى وخليفتى فيكم فاسمعوا له واطيعوا ، فقام القوم يضحكون ويقولون لابي طالب : قد امرك ان تسمع لابنك وتطيع ، انتهى وهذا الحديث يدل على مقارنة تبليغ الامامة لتبليغ النبوة.

**قول الشارح : بخبر ذى الثدية وسيأتي .** فى المسألة السابعة من مقصد الامامة ذيل قول المصنف : ولاخباره بالغيب ، فراجع.

**قول المصنف : واعجاز القرآن قيل الخ .** المراد بالفصاحة هو المعنى الشامل للبلاغة ، والاسلوب فى اللغة الطريق ، ويستعمل بالخصوص فى العرف فى طريقة الكلام وفن منه وضرب من ضروبه ، ويرجع ذلك الى نظم خاص ونسبة خاصة بين الكلمات من حيث التقديم والتأخير وبين الجملات من حيث الترتيب والتلفيق ، والاعجاز هو الاتيان بشيء يعجز عنه الغير ، وعجز الغير اما لكون ذلك الشيء فوق قواه وخارجا عن طوق علمه وقدرته ، او لحصول مانع يمنعه عن الاتيان وان لم يشعر به مع كونه فى طاقته لو لا المانع ، ويعبر عن الثانى بالصرفة ، ومذاهب اهل الفن فى اعجاز القرآن تدور مدارهما.

**الاول مذهب الصرفة ،** وهو المشهور عن النظام من شيوخ الاعتزال ، والمنقول عن ابى اسحاق النصيبى وعباد بن سليمان وهشام بن عمر الفوطى من المعتزلة ، والمشهور عن علم الهدى السيد المرتضى ؛ ، والمذكور فى اوائل المقالات للمفيد ؛ حيث قال : القول فى جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لاهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبي ٩ بمثله فى النظام عند تحديه لهم ، وجعل انصرافهم عن الاتيان بمثله وان كان فى مقدورهم دليلا على نبوته ٩ ، واللفظ من الله تعالى مستمر فى الصرف عنه الى آخر الزمان ، وهذا من اوضح برهان فى الاعجاز واعجب بيان ، وهو مذهب النظام ، وخالف فيه جمهور اهل الاعتزال ، انتهى.

ولكن المجلسى ؛ نقل من المفيد ؛ خلاف هذا المذهب حيث

قال في البحار في مجلد تاريخ نبينا ٩ : واما وجه اعجازه فالجمهور من العامة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد قدس الله روحه على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، والمحتمل تبدل الرأي للمفيد ؛ من احدهما الى الآخر.

ثم ان صرفه تعالى اياهم اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرين عليه قبل البعثة ، او بحجب علمهم بنظم كلام مثله ، او بقطع دواعيهم الى ذلك.

اقول : ان القول بالصرفة بصورها الثلاثة باطل وان ذهب إليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح ؛ من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن كلام عامة العرب وادخل في الركافة لان عدم تيسر المعارضة بالكلام النازل ابلغ في خرق العادة ، ومن ان فصاحته العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبيعي ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسبي بتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية وموردا لعجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترجحون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفة : ان الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراكهم فادركوا ما لا يقصرون عن اتيانه مكان ما يقصرون فاستعظموا وتعجبوا منه.

**الثاني مذهب غير الصرفة** بان يكون كتاب الله تعالى وكلامه في نفسه امرا خارقا للعادة فوق القوى البشرية ، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ، ولكن اكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر في حق القرآن لانه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحياله لمن ادركه بقدر فهمه وادراكه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لان الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لان من المستقبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلها اصلا كما يقبح من عالم فلسفي ان يقول لطفل ابن ثلاث سنين : ان لم تصدقني اني عالم بالعلوم الفلسفية فأت نبحت في مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانس بقوله : قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

واما الجهات فالفصاحة والاسلوب والمعارف الحقيقية فى عالم الطبيعة وما فوقها والصفات الالهية والاخلاق الفاضلة والاحكام التشريعية والسياسات المدنية والاحبار المغيبة الماضية والمستقبلية واحوال المبدأ والمعاد وعدم الاختلاف فى مطالبه وغير ذلك مما هو ظاهر الكتاب مع ما فى بواطنه من الخواص والاسرار والعلوم الغريبة التى لم ينكشف للبشر الى الآن الا قليل منها.

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف والعلوم فانه يراه متعاليا عن الكل فى ذلك الفن ولا يصل بفكره الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئا الا عنادا وجهلا وقد اجيب بما يدمغ فكرته الجاهلة العنيدة ، هذا كله معجز من اى انسان صدر ، كيف ومن اتى به صلوات الله عليه وآله لم يترتب فى حجر معلم ولم يتعلم كلمة من احد من الناس.

**قول الشارح : وقال اهل الحق . اى اهل الحق فى هذه المسألة.**

**قول الشارح : الاطيين .** فى كتب اللغة الاطيان الاكل والجماع ، او الدهن والفرج ، او الشحم والشباب ، ويقابلهما الاحبشان وهما البول والغائط ، او السهر والضجر ، او الضراط والسعال ، يقال : ذهب الاطيان وبقي الاحبشان.

**قول الشارح : واحتج السيد الخ .** نقل القوشجى هذا ودليلا آخر عن القائلين بالصرفة ، وذكر جوابهما .

**قول المصنف : والنسخ تابع الخ .** ان المنكرين لنبوته ٩ اوردوا شبهات فى اصلها وفى عمومها ، والمصنف نقل هنا شبهتين مع الجواب ثم استدل على عمومها ، ومن اراد تفاصيل ذلك فليراجع المطولات كاسرار العقائد وانيس الاعلام وبيان الحق والاربعين وغيرها.

**قول المصنف : وقد وقع حيث الخ .** هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النسخ ، ويقال كلية : لو كان النسخ باطلا على ما قررتوه لزم القول بدوام شرع آدم على نبينا وآله وعليه السلام وبطلان كل شريعة بعده والتالى باطل باجماع المال.

قول المصنف : مختلق . اقوى الدليل على اختلافه ما فى كتبهم من بشارات انبياء بنى اسرائيل بظهور نبى صاحب شريعة بعد موسى ٧ .

منها ما فى التوراة فى سفر التثنية فى الاصحاح الثامن عشر فى الآية الخامسة عشرة انه يقول موسى ٧ لبنى اسرائيل : يقيم لك الرب إلهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى ، له تسمعون حسب كل ما طلبت من الرب إلهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود ، اسمع صوت الرب إلهى ولا ارى هذه النار العظيمة لئلا اموت قال لى الرب : قد احسنوا فيما تكلموا اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك واجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما اوصيه به ويكون ان الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى انا اطالبه .

اقول : كلمة مثلى تدل على انه صاحب شريعة مثل موسى ٧ لا انه تابع لموسى فى الشريعة كانبياء بنى اسرائيل بعده ، وكلمة من اخوتك ومن وسط اخوتهم تدل على انه ليس من بنى اسرائيل لان الصحيح حينئذ ان يقول منك ومن وسطهم فليس هو عيسى ٧ لانه فى بنى اسرائيل فهو ينطبق على نبينا ٩ كما استشهد الرضا ٧ بذلك فى جواب راس الجالوت اليهودى فى مجلس المأمون على ما رواه الصدوق ; فى حديث طويل فى اواخر التوحيد والعيون عن الحسن بن محمد النوفلى الهاشمى ونقله المجلسى ; فى البحار باب احتجاجات الرضا ٧ مع اهل الاديان .

وذلك ان قال رأس الجالوت : من اين تثبت نبوة محمد ، قال الرضا ٧ : شهد بنبوته ٩ موسى بن عمران وعيسى بن مريم وداود خليفة الله عز وجل فى الارض ، فقال له رأس الجالوت : ثبت قول موسى بن عمران ، قال الرضا ٧ : هل تعلم يا يهودى ان موسى اوصى بنى اسرائيل فقال لهم : انه سيأتىكم نبى من اخوتكم فيه فصدقوا ومنه فاسمعوا ، فهل تعلم ان لبنى اسرائيل اخوة غير ولد اسماعيل ان كنت تعرف قرابة اسرائيل من اسماعيل والنسب الذى بينهما من قبل ابراهيم ٧ الخ .



وامثال هذه البشارات كثيرة فى اسفار التوراة وغيرها من كتب الأنبياء : من اراد الاطلاع على مواضعها فليراجع اسرار العقائد وبيان الحق وانيس الاعلام وكتاب رد اليهود وبشارات العهدين وغيرها.

**قول الشارح : ان جماعة اليهود الخ . اى قالوا : لو سلمنا جوازه عقلا نمنع وقوعه لشريعة موسى ٧ ، وفى الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ.**

**قول الشارح : ان هذا الحديث مختلق .** ان قال اليهود : نظير هذا الحديث موجود فى التوراة فى سفر التكوين فى الاصحاح السابع عشر بقوله : وقال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرأتك تلد لك ابنا وتدعو اسمه اسحاق ، واقيم عهدى معه عهدا ابديا لنسله من بعده ، ومعنى ابدية العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة فى بنى اسرائيل الى يوم القيامة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لا بالحديث المروى.

فالجواب أولا ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدا لان عيسى ٧ من نسل اسحاق ، وثانيا ان هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التى ذكرناها لانها صريحة فى وجود نبي مبعوث صاحب شريعة بعد موسى وهذا ليس نصا ولا ظاهرا لاجمال كلمة الابد لكثرة استعمالها فى الزمان الطويل المنقطع فى التوراة كما نقل الشارح وفى غيرها ، وهذا الاستعمال ليس تجوزا وان كان فتلك البشارات قرائن قطعية على إرادة الزمان المنقطع هنا ، وثالثا ان يد التحريف الذى شهدت به توارىخهم على ما بين فى مظانه وشهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق وصحة الاستدلال بها الا ما قطع بعدم تحريفه او تلقاه الخصمان بالقبول.

**قول الشارح : ونسب الى ابن الراوندى .** هو ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدادى ، والجماعة المنسوبة إليه الراوندية ، وراوند قرية قريبة من كاشان ، ومدينة قديمة بالموصل ، وناحية بنيسابور ، والمشهور المنسوب إليه كثير من الاعلام هو الاول.

في كتاب اعتقادات المذاهب : الراوندية فرقة قالوا : كل كتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعرفة به مصلحة ، قالوا : نزل على الأنبياء من السماء مائة وأربعة كتب كصحف آدم و صحف شيث و صحف ادريس و صحف ابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى ، والعمل بكل منها حق وقراءة كل منها ثواب واحكام كل منها باقية ، ولا نقول : ان شيئا منها منسوخ لان النسخ دليل الندامة فانه لا يجوز عليه تعالى ان يحكم بحكم ثم يندم وينسخه او يحكم بحكم ثم يعلم عدم المصلحة فيه ، فعلم ان كلا منها باق لانه كلامه تعالى ، انتهى ، وهؤلاء غير الفرقة الراوندية اتباع عبد الله بن الحزب الذين ذكر النوبختي مذاهبهم في فرق الشيعة .  
ولابي محمد الحسن بن موسى النوبختي احد اعلام الشيعة في القرن الثالث كتاب النكت على ابن الراوندى كما ذكر النجاشي .

ولابي سهل اسماعيل بن على النوبختي احد اعلام الشيعة وكبارهم خال ابي محمد النوبختي كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندى كما في الفهرست لابن النديم .  
وقال الكيلاني ذيل الملل والنحل : ابو الحسين الخياط مؤلف كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى ، دافع فيه عن المعتزلة وبرأهم مما رماهم به ابن الراوندى .  
وعد الشهرستاني الرجل من الشيعة ومصنفى كتبهم .  
اقول : الشهرستاني ليس موثوقا به في ما ذكر ونقل مع ان كون الرجل من الشيعة لا يدل على استقامة طريقته لان الشيعة فرق كثيرة فرقة منهم اهل الحق والآخرى مبطلون .  
وقال المحدث القمي : في الكنى واللقاب : ابن الراوندى ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدادي العالم المتقدم المشهور ، له مقالة في علم الكلام وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابا ، وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والحاد ، وفي

روضات الجنات وعن ابن شهر آشوب في كتابه المعالم : ان ابن الراوندى هذا مطعون جدا ولكنه ذكر السيد الاجل المرتضى في كتابه الشافي في الامامة : انه انما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليعين لهم عن استقصاء نقصانها ، وكان يتبرأ منها تبرءوا ظاهرا وينتحي من علمها وتصنيفها الى غيره ، وله كتب سداد مثل كتاب الامامة والعروس ، ثم ساق صاحب الروضات الكلام في ترجمته ، وفي آخره : ان صاحب رياض العلماء قال : ظني ان السيد المرتضى نص على تشييعه وحسن عقيدته في مطاوي الشافي وغيره ، انتهى ، توفي سنة ٢٤٥ ( رمة ) .

اقول : ان الرجل لم يذكر في اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم ولا راويا عن اصحابهم شيئا مع انه كان في عصرهم وكان من اهل الفضل والكلام وكان قاطن بغداد ، وهذا يشعر بعدم استقامته مع ما سمعت من غير السيد المرتضى ؛ في شأنه ، مع ان تأليف كتاب يوجب التشنيع على مؤلفه والاعتذار بانه عمل ذلك مغالطة لفرقة باطلة بعيد جدا .

قول الشارح : لان بخت نصر استأصلهم الخ . حاصله ان هذا الحديث في أفواههم ، ليس له سند موثوق به متصل الى موسى ٧ .

وبخت نصر اسم مركب ، وبخت بضم الباء وسكون الخاء والتاء الممدودة الساكنة قال الفيروزآبادي : اصله بوخت ومعناه ابن ، ونصر بالنون المفتوحة والصاد المشددة المفتوحة آخره راء صنم ، ثم لا شبهة انه كان ملكا قتل بنى اسرائيل وسباهم وافناهم ، ولكن الاقوال والاحبار في تعيين زمانه مختلفة ، والمستنبط من جميعها والجمع بينها يقتضي القول بانه رجلان ، احدهما من نسل الآخر ، والاول كان بعد سليمان في عهد ارميا ٨ ، والآخر ظهر بعد قتل يحيى بن زكريا ٨ ، وظهور كل منهما كان نقمة لبني اسرائيل على فسادهم ، الاول بعد المرة الاولى والثاني بعد المرة الثانية كما اخبر تعالى بقوله : وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الخ ، والتفاصيل في التواريخ والتفاسير .

قول الشارح : لان لفظة التأييد لا تدل الخ . لفظة الابد تدل على الدوام ،

لكن دوام كل شيء بحسبه ، فالحكم بإطلاق الابدية والدوام لكل ممكن يعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضى او حدوث المانع ، فالكلام المقيّد بالتأبيد من حيث الدلالة ومتكلمه من حيث الإرادة ساكتان عن الانتهاء وعدمه ، بل الانتهاء امر واقعي قهري عند عروض القاطع ، فلو ان موسى ٧ كان قائلاً هذا الكلام كان ناهياً عن ترك التمسك بالسبب ما دام المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً ، لا انه أمر به وان اتى نبي آخر من عند الله ونسخه ، فالكلام يدل على الدوام لا انه يدل على ان لا شيء يقطع ذلك الدوام ، وهكذا الحال في امثاله .

**قول الشارح : والسمع يكذب قولهم الخ .** الدليل السمعى من الكتاب يكفى في ذلك لمن اعترف بنبوته في الجملة لان الكتاب حينئذ حجة عليه .

**قول الشارح : بان يترجم خطابه الخ .** او بان يتعلم لغته ، وهو احسن واولى واحكم واحرى .

**قول الشارح : بان يقربوا من الامكنة الخ .** او بان ارسل رسول الله ٩ إليهم منذراً في هيئة يستأنسوا بها كما ارسل امير المؤمنين ٧ الى الجن فانذرهم فحاربهم على ما ورد في الخبر .

**قول الشارح : انهم غير مكلفين الخ .** وان كانوا مكلفين بالتكاليف العقلية مطلقاً

ثم ان من الادلة السمعية على عموم نبوته ٩ قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، بل هذا يدل على عمومها للجن والانس والملائكة وغيرهم وقوله تعالى : ( **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً** ) ، وقوله تعالى : ( **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** ) ، وقوله تعالى : ( **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ** ) ، وقوله تعالى : ( **وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً** ) ، وأيضا انه ٩ دعا بنى اسرائيل واهل الكتاب الى الايمان وتعرض لهم وحاربهم كما حارب المشركين ، فلو لم يكن مبعوثاً إليهم لم يكن ليتعرض لهم . وأيضا ان القرآن ناطق في مواضع بنسبة الكفر الى اليهود وغيرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا إليهم لم يصح ذلك .  
ثم ليس للخصم ان يتمسك بقوله تعالى : ( وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ) ، وقوله تعالى : ( لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ) ، وقوله تعالى : ( وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ) ، وقوله تعالى : ( وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ) ، وقوله تعالى : ( قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ) ، وقوله تعالى : ( كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ) ، وقوله تعالى : ( هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ) لان الامر في الآية الاولى والثانية بانذار الاقربين وأم القرى لا يستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قد قال : ( لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ) ، وقال تعالى : ( لَا نُنذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ) ، وقال تعالى : ( أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ ) ، وقال تعالى : ( وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ ) ، وقال تعالى : ( هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ ) ، ولان قوله تعالى : ( وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ ) الخ تعجيب من فعل قوم من اليهود جاءوا الى رسول الله 9 وحكموه في زناء وقع من محصنين من اشرفهم وارادوا بذلك تبديل ما وجب عليهما في التوراة من الرجم ، فالآية تقرر حكم التوراة في هذه المسألة لانها تثبت لها استقلالاً في قبال القرآن ، كيف والقرآن يصرح بانه مهيمن على غيره من الكتب السماوية ، ويصرح أيضا بان ما في ايديهم محرف عن اصله ، ولان قوله تعالى وليحكم اهل الإنجيل الخ ويا اهل الكتاب لستم الخ الزام لهم بما في تلك الكتب من البشارة به 9 والامر بتصديقه ، واما الآية السادسة والسابعة فان البعث في امة وقوم لا ينافي البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لا ينافي الرسالة الى غيرهم .

قول المصنف : وهو افضل من الملائكة الخ . وكذا آله المعصومون صلوات الله عليه وعليهم ، والأنبياء :

كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل

الصلحاء من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك.

اقول : المعتمد عندي في هذا المطلب الاخبار لان هذا الدليل كغيره يمكن ان يחדش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار.

**قول المصنف : وقهره على الانقياد عليها .** اى قهر المضاد للقوة العقلية على الانقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاف الى المفعول.

**قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ .** قال الفخر الرازى في الاربعين : ذهب اصحابنا ( اى الاشاعرة ) والشيعه الى ان الأنبياء افضل من الملائكة ، وقالت الفلاسفة والمعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، وهو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبد الله الحلیمى من اصحابنا.

**قول الشارح : وجماعة الاوائل .** اى الفلاسفة الاقدمين وتبعهم الآخرون ، قال الشيخ : اعلى طبقات الموجودات الامكانية الملائكة الروحانية الذين سماهم الحكماء العقول ثم الملائكة الذين سموهم النفوس الفلكية.

**قول الشارح : احمزها .** الاحمز الامض والاشق ، قال فى مجمع البحرين : فى حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اى اشقها وامتنها واقواها ، قيل : وليس بكلي فليس كل احمز افضل ولا العكس.

**اقول : الحمزة فى الاصل بقلة حريقة حريفة ،** فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارص من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى من المؤثر ، والافضلية فى هذا الحديث موضوع والاحمزية محمول فاذا ثبت ان عملا كذاثيا افضل فهو احمز لا على العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل والمعرفة فكلما كان الانسان اعقل بدينه واموره واعرف بربه ونبيه واوصيائه صلوات الله عليهم كان افضل فى عمله على ما نطق به الآيات والاخبار ومناطق كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنه وقواه هو كثرة الحركات البدنية والفكرية وسرعتها أو شاقا على نفسه هو كراهته وقلة حبه له ، فيحتمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احدّ لقطع اسبابه وسييله الى قلب عامله ، او احمز على النفس بمعنى انه اقبض واحفظ لها عن الوقوع فى شهواتها وهواها ، او احمز فى ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز فى نفوس الناس بمعنى اجرح وانفع من جهة الموعدة.

قول الشارح : وهاهنا وجوه اخر الخ . ذكرها الرازى فى الاربعين ، ونقلها القوشجى وغيره.

المقصد الخامس

في الامامة





قول المصنف : فى الامامة . عرفها شمس الدين الاصبهاني الاشعري الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول ٧ فى اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتى ؛ بانها رئاسة عامة فى الدين والدنيا نيابة عن النبي ٩ ، والقوشجى بانها رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن النبي ٩ ، والشارح العلامة ؛ فى الباب الحادى عشر بانها رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي ٩ .

اقول : الامام فى كتاب الله إمامان : امام الحق والهدى يدعو الى الله تعالى ، وامام الضلالة والردى يدعو الى النار ، قال تعالى : ( **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا** ) ، وقال تعالى : ( **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا** ) الى الحق ، وقال تعالى : ( **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا** ) ، وقال تعالى : ( **فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ** ) ، وقال تعالى : ( **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ** ) ، فهذه التعاريف ان كانت للاعم او الامامة الباطلة فقط فليست فى امور الدين ولا نيابة عن النبي فالقيدان مخلان ، وان كانت للامامة الحقة فلا بد من التقييد بكونها من قبل الله عز وجل ورسوله كما يشعر به ما فى الآيات من انه تعالى جعل للامامة من جعله لان الرئاسة فى امور الدين امر عظيم خطير لا تتأتى الا ممن جعله الله تعالى لذلك وسدده وعلمه ما يرتفع به اختلاف الناس حين يختلفون والا اختل امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، ولان النيابة لا تتصور الا بتعيين المنوب عنه لا سيما هذا المهم الذي لا مهمّ فوقه اذ لا يعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان فى الامر الكذائى او يجعله جماعة نائبا عنه من دون نص وتصريح منه بذلك والعقلاء ينسبون الى الحمق والسفه والحبل من يدعى ذلك عن احد من دون ايجاب منه ولو فى ادنى الامور ، فلا بد من ذلك القيد فى التعريف كما اشار إليه المصنف فى بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقتضى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف وناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع فكان وجوده لطفًا وهذا اللطف يسمى إمامة فتكون الامامة واجبة .

ان قلت : ان قوله تعالى : ( **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ** ) يدل على ان الامامة

الباطلة أيضا من قبل الله تعالى ، قلت : ان الجعل في تلك الآيات بمعنى التعيين بعد ان اعطاه الله تعالى لوازم الامامة والرئاسة ، وفي هذه الآية جعل تكويني بمعنى تخليته تعالى الناس في سبيل اختيارهم من يهوون إليه للامامة كتخليته تعالى عباده في جميع افعالهم فكانه تعالى قال : وجعلناهم مختارين في الامامة الداعية الى النار فادعوا ذلك فائتم بهم اقوام لان من القبيح ان يعين تعالى مضلا مغويا ليطيعه العباد ويتبعوه ، وقد قال تعالى : ( وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ، وَلَا تُطِيعُوا مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا ) .

ثم ان الامامة من اصول الدين لا من فروعه ، بل صنو النبوة لان ما يحصل بها من الاغراض يحصل بالامامة الحقة ، ولان الباحثين ذكروها في الاصول ، ولان من تعريفها يعرف انها من الاصول ، ولان بها حفظ اساس الشريعة وقوام حوزة الملة ، ولانه روى عن النبي ٩ من طرق الفريقين : من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ، ولانها لو كانت من الفروع لجاز فيها التقليد ولجاز ان يجتهد كل احد فيها فيختار احدا للامامة ولكفى فيها ظن المجتهد والكل يمنعون الكل ، بل يكفرون من يقول بامامة غير علي ٧ والعباس وابي بكر بعد النبي ٩ ، بل بعضهم يكفرون ويبيحون قتل من يقول بامامة غير ابي بكر بعد النبي ٩ ، وما وقع في كلمات بعضهم من جواز التقليد فيها بل لا يجب البحث عنها فهو من المناقضات في كلامهم ، ولان الدين يتنى عليها فكيف لا تكون من اصوله ، ولان بالامامة تبقى النبوة ، ولان اناسا من اصحاب رسول الله ٩ ارتدوا بعده على ادبارهم القهقري ويجلون عن الحوض يوم القيامة على ما في احاديث في الصحيحين ومن طرق الخاصة ولا وجه لارتدادهم وعدم نجاحهم يوم القيامة وحكم الله تعالى انهم ليسوا من امتك كما في الاحاديث الا عدو لهم عن الامامة الحقة لان الكبائر مشفوع فيها بالنبي ٩ ولا وجه لايجاب العدول عنها ذلك الا انها من الاصول ، ولان خواص النبوة من دعوة الخلق الى الحق ونشر احكام دين الله عز وجل بين العباد ثابتة للامامة ، ولان اطاعة الامام وولايته عدل اطاعة الله عز وجل واطاعة رسوله صلوات الله عليه وآله وولايته وولاية رسوله كما نطق به التنزيل .

وبالجملة لو كانت هذه المسألة من الفروع لما وقع هذا التشاجر والتنازع والتحارب والتلاعن بين الطرفين ولما حكم بعض اهل السنة باباحة قتل الشيعة ولما وقع عملهم بذلك وتحريك عوامهم وامرائهم على قتل علماء الشيعة وصلحائهم وعلى اثاره الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ما هو مسطور في التواريخ وكتب الوقائع ، بل كانت كالفروع المهمة من الحج والصلاة واجزائهما وشرائطهما كافيا فيها ظن المجتهد او تقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال فيها شيئا على خلاف ما قال الآخر فضلا عن تكفيره والحكم باباحة قتله ، هذا كله على ان بعضا منهم صرح بانها من الاصول.

قال القاضى السعيد الشهيد التستري فى احقاق الحق : قد صرح القاضى البيضاوى فى مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحى كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذى مخالفته توجب الكفر والبدعة ، وقال الاسروشى من الحنفية فى كتابه المشهور بينهم بفصول الاسروشى بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر ، انتهى .

فليس بالمكان قول بعض ارباب التأليف منهم بانها من المسائل الفرعية واسناد ذلك الى اهل السنة والاشاعرة كصاحب المواقف والفضل بن روزبهان .

ثم ان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد فى كل عصر يرضى الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبي ۹ فى جميع ما كان للنبي الا النبوة ولاية فيه على العباد ، وهؤلاء لا يمكنهم هذا الاعتقاد فى احد من خلفائهم ، ومعنى كونها من الفروع هو وجوب نصب احد للرئاسة على الامة والزعامة فيهم بعد النبي ۹ ، وهذا الوجوب عند القائل به كفايى تخييرى لان اختيار فرقة بل احد احدا يكفى من اختيار الباقيين ونصب كل احد يقوم مقام نصب آخر ، فاذا قيل لهم : لم اخترتم هذا دون ذاك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهى الى اثاره الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة ومحو آثاره الذى لم يكن يرضى به الله عز وجل

ورسوله ووصى رسوله صلوات الله عليه وآله ولذلك قعد الوصى عن حقه ، واذ قيل للغابرين : لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح فى تقليدهم اياهم وان ابوا عن الاعتراف به ، واذ قيل لهم : لم وضعتم عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا : هل يتصور فى اصحاب رسول الله ٩ الاتفاق على الباطل ، والمطلع المصنف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق ورسول الله ٩ قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يروونه يوم القيامة ويجلون عن حوضه ويقول : يا رب اصحابي فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا وحدثوا بعدك .

والعاقل يكفيه التأمل فى ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسول ٩ لان الامر موكل على زعمهم الى الامة وليس بعض منهم حجة على بعض ، وكان لكل احد ان يأخذ بالقرآن ويذهب سبيله بحسب فهمه ورأيه واجتهاده وعقله او يقلد من يهواه من اهل العلم ، ولم يكن من فرق الامة هالكة مع ان النص والاجماع دالان على ان فرقة منهم ناجية والباقية هالكة ، ولم يكن لله تعالى ان يقول يوم القيامة لعبده : لم اخذت هذا المذهب وتركت ذلك المذهب لان العبد يجب ويقول : يا رب انك لم تنصب لعبادك بعد نبيك طريقا وعلما ، بل كان بينهم كتابك وانى رأيت ان كلا منهم يجرى على كتابك بحسب فهمه وعقله وانى جريت عليه كذلك لان عقلى حجة على دون عقل غيرى فيحج الله عز وجل ويخصمه تبارك وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والله الحجة البالغة على الناس .

هذا مع ان النصوص الجلية المتواترة الكثيرة عن النبي ٩ على خلافة امير المؤمنين ٧ وإمامته كما يأتى بعضها فى الكتاب لا تبقى مجالا لهذه المباحث .

ثم السر فى انحراف من انحرف عن الطريقة وعدل عمن نصبه الله تعالى علما للامة عدم قدرهم للدين حق قدره فرضوا بان يكون زمامه بيد كل جاهل وفاجر ، بل ما قدروا الله حق قدره فحسبوه جسما فى ذاته او مركبا فى حقيقته بصفاته او ظالما فى افعاله بعباده او مرئيا فى جهاته او عاجزا على ما اقدر عباده عليه او عابثا فى ارادته

لما لديه ، ولا رسوله حق قدره ولا مكاتته في رسالته فضربوا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم اياه واحدا من الناس في ظاهره وباطنه الا انه نزل عليه كلام الله واجتهد فيه بحسب ادراكه كما كان لغيره من اصحابه وافراد امته ان يجتهد فيه وان كان على خلاف ما نطق به رسول الله ﷺ كما صرحوا به في كتبهم من ان بعض الاصحاب في موارد خلافهم مع رسول الله ﷺ واعتراضهم عليه كان يجتهد ويرى ذلك وكان تلك الخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين ، فتبا وبعدا وسحقا لامة ترى ان اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين في الخلاف والاعتراض على نبيها على حسب الاجتهاد والرأي.

## المسألة الاولى

( في ان نصب الامام واجب على الله تعالى )

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ . ضبط الاقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب أم لا ، والثاني مذهب النجدات من الخوارج لعنهم الله اصحاب نجدة بن عامر الحنفي ، ومذهب الاصم المعتزلي عند الأمن واما عند ظهور الفتن فواجب ، ومذهب الغوطي عند ظهور الفتن واما عند الأمن فواجب على عكس ما قال الاصم على ما في المقالات والملل والنحل وشرح القوشجي والاربعين .  
واما القول بوجوب نصب الامام فيتصور أربعة : الوجوب على الله تعالى او على الناس وعلى كل من التقديرين سمعا او عقلا .

فالقائلون بالوجوب على الله تعالى عقلا هم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهم قالوا بذلك لدهابهم الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف ، بل لا بد من معونة من معلم إلهي نبي او وصي نبي ، فوجب على الله ان لا يخلى العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفة وسائر المعارف ، وكلامهم هذا حق بل يرجع الى قاعدة اللطف ، ولكن قولهم : ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لان البديهة تشهد بان النظر كاف في كثير من المسائل ، وقد مر تفصيل مبناهم هذا في المسألة الثانية والعشرين في مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والامامية وان ذهب بعضهم الى مبنى الاسماعيلية كالصدوق في التوحيد باب انه عز وجل لا يعرف الا به ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بما ذكره المصنف ؛ من ان نصب الامام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الامام كالنبي لطف بكلا المعنيين المذكورين في مبحث اللطف من تحصيل الغرض ومن التقريب الى الطاعة والتباعد عن المعصية ، بل الثاني جزء من الاول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته ودخول دار كرامته والبقاء ببقائه في مقام السرور والابتهاج ومكان التنعم الدائم من دون نفاذ ، وانه تعالى اراد لهم ذلك بتكامل نفوسهم في العلم والعمل في دار الابتلاء وقرار البلاء ، وهذا التكامل لا يتأتى لهم الا بكامل بينهم يرجعون إليه في شبهاتهم وجهالاتهم ، ويرفعون إليه مخاصماتهم ، ويمتنعون به عن التغالب والتهاوش والتعادي ، ويأمرهم بالمعروف والعدل والاحسان ، وينهاهم عن المعاصي والمنكرات ، ويعيثنهم على التناصف والتعادل ، ويبين لهم المحملات ، ويؤول لهم المتشابهات ، ويلقى إليهم المعارف وعلوم الاحكام ، ويعظهم بالمواعظ البالغة ، ويرقيهم الى المدارج العالية ، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، ويهديهم في امورهم الى المصالح الدنيوية والاخروية ، وكتاب الله تعالى لا يكفيهم في ذلك الا مع الذي عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله ٩ بقوله : اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردها عليّ الحوض ، والذي عنده علم الكتاب لا يعرف الا بتعريفه تعالى وتبينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض ، ولقوله تعالى : ( **إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى** ) ، والكبرى قد مر في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل



للغرض واجب كلياً وان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا.

واما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعا فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعنا في قاعدة اللطف ان كان فلا بد له ان يتمسك بالأدلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ( **إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى** ) ، وقوله تعالى : ( **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** ) ، وقوله تعالى : ( **قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** ) ، وقوله تعالى : ( **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** ) ، وقوله تعالى : ( **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ) ، ومن الاحاديث ما هو صريح في ذلك وعلى الطالب ان يراجع مظان تفصيلها.

واما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا فهم ابو الحسين البصرى والبغداديون من المعتزلة والجاحظ وابو الحسين الخياط وابو القاسم الكعبي من قدماء الاعتزال كما في الاربعين للرازي ، وهذا أيضا مذهب الزيدية لانهم رأوا الامامة في ولد الحسن او الحسين <sup>٨</sup> بالشورى ، واستدل هؤلاء على ما نقله الرازي في الاربعين بان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا فنصب الامام واجب عقلا.

اقول : ان القائلين بالوجوب السمعي على العباد أيضا استدلوا بهذا الدليل بعينه ، وعن قريب سندكره والكلام عليه إن شاء الله عز وجل.

ثم ان تعجب فعجب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا في كل مسألة بوجوب اللطاف على الله تعالى على مقتضى قواعدهم حتى وصلوا الى هذا المقام فنكصوا على الاعقاب وقالوا بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى مع عدم الشبهة في كونه لطفاً كالنبي وانت عرفت في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للغرض واجب كلياً ، وهم معترفون

مشتون للكلية في ذلك المبحث ، ولعمرك ان هو الاسرّ الشقاوة الموجبة للانحراف عن باب الولاية ومدينة العلم والحكمة.

واما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد سمعا فهم اصحاب الحديث والاشاعرة والجبائين من المعتزلة بل غيرهما الا من عددناه في القول السابق ، وهم استدلوا على مذهبهم بامور :

الاول الاجماع ، قال القوشجي في شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول ص.

اقول : لم يقم اجماع على ان نصب الامام واجب على العباد ، والا فمن اين هذه الاختلافات في هذه المسألة حتى ذهب كثير من غير الشيعة الى عدم الوجوب اصلا ، بل الاجماع المدعى من الخصم المذكور في كتبهم انما هو على اختيار ابي بكر ، وذلك غير المسألة المبحوث عنها ، مع انه لم يقع فيه أيضا من المسلمين اجماع ولا من الصحابة قطعا على ما بين في محله.

الثاني ان نصب الامام مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى فظاهرة مسلمة ، واما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام.

اقول : ان وجوب المقدمة عقلي لا سمعي ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلا لا سمعا ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى في حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلا بد ان يريد ذلك الامر أيضا ، فاذا كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين ونظام امر المسلمين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريد بقاء الدين بحكمته كما يريد المسلمون باذنه وامره.

الثالث ما ذكره الرازي في الاربعة من ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، وهذا يقتضي ان يجب على العقلاء ان ينصبوا لانفسهم إماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل



فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضروري بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار لا تندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس ، واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء ، اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول : وجوب هذا معلوم في بدهة العقول ، واما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الأنبياء والرسل وباتفاق جميع الامم والاديان ، انتهى ما ذكره بعين عبارته ، وغيره كالقوشجي اتى بهذا الدليل في شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع.

اقول : انظر ايها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ما قرره الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفًا ، لكنهم يقولون : ان الله عز وجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته وعلمه وخبره ببواطن خلقه ورأفته وحنانه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع ودفع المضار والمفاسد الدنيوية منها والاخروية قضاء لما اراد من خلق الخلائق ، وهؤلاء يقولون : لا بأس بان يهمل الله تعالى عباده ويتركهم مع اختلافاتهم وتخالف اهوائهم سدى ويكل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم وكثرة شبهاتهم وجهالاتهم ، واني للخلق بمعرفة الامام الناصح الذي لا يحيف على من يبغض ولا يأنم فيمن يحب ولم يكن ما يفسده اكثر مما يصلحه ، وكيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب بامامته ويكون خيرا للامة في دينهم ودنياهم تاركا للدنيا لاجل آخرته ، وانظر الى احوال كل واحد من الخلفاء الاموية والعباسية ومن بعدهم من رؤساء المسلمين ، بل انظر الى الاول والثاني وما نقل وقوعه منهما في التواريخ والسير الذي يأتي في الكتاب ذكر بعضه.

واذكر الحديث الذي رواه في المجلد السابع من البحار باب ان الامامة لا تكون الا بالنص عن الاحتجاج عن سعد بن عبد الله القمي ، قال : سألت القائم ٧

في حجر ابيه فقلت : اخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار امام لانفسهم ، قال : مصلح او مفسد؟ قلت : مصلح ، قال : هل يجوز ان تقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح او فساد ، قلت : بلى ، قال : فهي العلة ، ايدها لك ببرهان يقبل ذلك عقلك ، قلت : نعم ، قال : اخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله وانزل عليهم الكتب وايدهم بالوحي والعصمة إذ هم اعلام الامم واهدى ان لو ثبت الاختيار ، ومنهم موسى وعيسى <sup>٨</sup> ، هل يجوز مع وفور عقلمها وكمال علمها اذا هما بالاختيار ان تقع خيرتهما على المنافق وهما يظنان انه مؤمن ، قلت : لا ، قال فهذا موسى كليم الله مع وفور عقله وكمال علمه ونزول الوحي عليه اختار من اعيان قومه ووجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم يشك في ايمانهم واخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين ، قال الله عز وجل : ( **وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا** ) الآية ، فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه الله للنبوة واقعا على الافسد دون الاصلح وهو يظن انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختيار لمن لا يعلم ما تخفى الصدور وما تكنّ الضمائر وتنصرف عنه السرائر وان لا خطر لاختيار المهاجرين والانصار بعد وقوع خيرة الأنبياء على ذوى الفساد لما ارادوا اهل الصلاح.

ثم ان هذا الدليل عقلي وهو عين ما ذكره القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا.

الرابع ما ذكره التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية ، وهو ما روى عن النبي <sup>٩</sup> بطرق الفريقين : من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية.

اقول : الحديث حق ثابت متواتر ، لكن ليقبل عاقل للتفتازاني ومن سلك مسلكه : من امام زمانك الذي يدعوك به الله تعالى يوم القيامة ، ومن الذي ان عرفته إماما متّ على ميتة الاسلام ، وهو قد قال بعد سطور : واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ، انتهى ، وهو نفسه بعد الخلفاء العباسية ، على ان الامر من اوله مشكل لانهم رووا عن رسول الله صلوات الله عليه وآله انه قال : الخلافة بعدى ثلاثون سنة تم يصير ملكا عضوضا ،

فأين الإمامة والخلافة من الملك العضوض؟! ومن يعتقدونه إماما في أيام الملك العضوض؟! فكل احد من آحاد الأمة على سلوكهم يموت بعد أيام الخلافة ميتة جاهلية كما اعترف به التفتازاني نفسه في شرحه ، ثم تمحل لدفع هذا الاشكال بما لا يسمن ولا يغنى من جوع ، ثم آخر الامر تسلّم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية. فتبا لشأن من لا يطمئن قلبه بامامة احد حقا فيموت ميتة جاهلية ميتة كفر ونفاق وضلال.

ثم ان رسول الله ٩ قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيّن وعرف في مواضع بالاسماء والالقاب وبعض الخصائص ائمة المسلمين اولهم الى آخرهم صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة ، وسيأتى بيانه في آخر المقصد إن شاء الله عز وجل ، ولو لا ذلك لكان كلامه هذا قبيحا لغوا كما ان رئيسا يقول لمن تحت يده : لو لم تأتمروا بامرئ لضربتكم وجيعا ثم لم يكن له قبل ذلك ولا بعده الى آخر أيامه امر إليهم بشيء.

**قول الشارح : الاصم من المعتزلة .** هو ابو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان المعتزلى ، ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ، والمسعودى في التنبيه والاشراف ص ٣٥٦ ، واحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والامل ص ٣٢ ، توفى في المائة الثالثة ، كذا في ذيل فرق الشيعة للنوبختي.

**قول الشارح : وجماعة من الخوارج .** قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي ؛ في فرق الشيعة : خرجت فرقة ممن كان مع على ٧ وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية واهل الشام وقالوا : لا حكم الا لله ، وكفروا عليا ٧ وتبرءوا منه وأمروا عليهم ذا الثدية ، وهم المارقون ، فخرج على ٧ فحاربهم بالنهروان فقتلهم وقتل ذا الثدية ، فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، وسموا جميعا الخوارج ، ومنهم افتترقت فرق الخوارج كلها ، انتهى ، وعد بعض العادين للفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم.

**قول الشارح : واصحاب الحديث .** ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون في كل شيء الى حديث مروى من دون تحقيق ونظر في سائر الادلة ، ويقال لهم :

الحشوية ، ويقابلهم اصحاب الرأى والاجتهاد ، وهم الذين يستندون فى كل شىء الى آرائهم المتخذة عن الادلة على حسب انظارهم.

اقول : اين اصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال فى حقهم الصادق ٧ : ليس العلم بالتعلم ( اى به فقط ) انما هو نور يقع فى قلب من يريد الله تبارك وتعالى ان يهديه ، فان اردت العلم فاطلب أولا فى نفسك حقيقة العبودية ، واطلب العلم باستعماله ، واستفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال ٧ فى حديث عنوان البصرى المذكور فى البحار فى آخر الجزء الاول من الطبعة الحديثة ، وقوله ٧ : فان اردت العلم الخ بيان لعل وقوع ذلك النور فى القلب ، فلا بد من ان تتحقق قبل التعلم ومعه حتى يحصل ذلك النور ، والا فليس ما حصل له بالتعلم علما حقيقة ، بل صناعة من الصناعات.

**قول الشارح : بان العقلاء متى كان الخ . ان قلت : ان الخصم أيضا يتمسك بهذا الوجه لاثبات وجوب نصب الامام على العباد ، قلت : ليس للخصم ان يتمسك بشىء لاثبات الوجوب على العباد الا بعد ان يثبت ان الله عز وجل اهل الحكمة فى هذا الامر الخطير ، وانى له بذلك ، بل التفوه به يوجب الكفر**  
**قول الشارح : قد تقدم بيانها . فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث.**

**قول المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء . هذه شبهة أوردها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لو علم خلوه عن المفسدة ، واما مع احتمالها او العلم بها فلا لان من الممكن بل الواقع كثيرا كون ما يفسده الامام المنصوب اكثر مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرئاسة ، فحينئذ فلا رجحان لنصبه على عدم نصبه وان فرض فى عدم نصبه مفسدة.**  
فالجواب على القول بوجوب نصبه على الله تعالى ظاهر لانه تعالى عالم بسرائر العباد وحقائق الامور والاشياء ازلا وابدا لا يعزب عنه شىء ، فلا ينصب من يعلم ان فى نصبه مفسدة لانه نقض للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى وعرفه للامامة والخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه وعنه حاصل باليقين ، ولذلك اوجب الامامية كون الامام معصوما على ما يأتي في المسألة الثانية ، وان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للامامة غير منفكة عنها سواء كانت من عند الله تعالى او من عند الناس فدعوى باطلة كما اشار الشارح ؛ في ضمن كلامه للقطع بإمكان انفكك المفسد كلها عن الامامة ، ولان الامامة لا يتصور فيها مفسدة ، بل المتصور مفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، ولان ابراهيم ٧ كان إماما كما اخبر الله تعالى عنه ولم يكن في إمامته مفسدة بالاجماع ، والحاصل ان نصب الامام واجب في حكمة الله تعالى لوجود المقتضى الذي هو اللطف والمانع غير متصور.

واما الجواب على القول بوجوبه على الامة فان المفسد محصورة معلومة لهم فيختارون من لم تكن فيه واجدا للعلم والبصيرة والشجاعة والعدالة وغيرها من الاوصاف التي ثبت سمعا او عقلا لزومها للامام.

اقول : الحق ان الايراد غير مندفع على القول بالوجوب على الامة لان العلم بخلو انسان سمي للامامة عن المفسدة في دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبير بما في الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصوبين من قبل الامة قد غلبهم الفساد ولم يكن عندهم تلك الاوصاف اللازمة للامام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف أم ظهرت منهم اضدادها على ما روى وذكر في الكتب وسيأتي في هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبالله العزيز المنتقم انهم افسدوا اكثر مما اصلحوا ان قال قائل : انهم اصلحوا ، فانهم اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات واضلوا عباد الله واخربوا بلاد الله وبدلوا نعمة الله كفرأ واحلوا قومهم دار البوار ، فانجر الامر لما فعل الاموية والعباسية ومن بعدهم الى ذلة المسلمين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لا يفتتح فم عاقل فيظهره ، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين ٧ لو قام مقامه الذي كان حقا له لم يمض زمان الا واهل الارض مالوا الى التوحيد والاسلام كما هو المرجو لنا عند قيام المهدي المنتظر صلوات الله عليه وعلى آبائه الاطهار حسب ما وعده الله تعالى في مواضع من كتابه ، لكنه ٧ تنحى عن مقامه في الظاهر

كراهة ان تهدر صباية من الايمان بقيت في آحاد من المسلمين كما تنفس بما كان يتغلغل في صدره ازمانا في الخطبة الشقشقية وغيرها مما يحقق ما قلناه في تنحيه عن مقامه.

ثم ان الرازي ذكر في الاربعين بعد ذكر دليل اصحابه هذا الاشكال مع الجواب بهذه الصورة : فان قيل كما في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفساد ، منها انهم ربما يستكفون عن طاعته فيزيد الفساد ، ومنها انه ربما يستولى عليهم فيظلمهم. ومنها ان بسبب تقوية رئاسته يكثر الخرج فيفضى الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع في ان هذه المخذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفساد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفساد الحاصلة من وجوده فان المفساد الحاصلة من عدمه ازيد من المفساد الحاصلة من وجوده ، وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، انتهى.

اقول : ان المفساد الدينية والاخروية من الرئيس الذي استولى على العباد فيظلمهم ويأخذ اموالهم بغير حق ازيد واكثر بما فوق القياس من المصالح الدنيوية التي تحصل منه للذين يتزلفون اليه ويتقربون من سلطانه ويتزجرجون حول إمارته ولمن يوافقوه او يسكت عن مظالمه من آحاد رعيته كما هو المعلوم في عثمان والاموية والعباسية ومن بعدهم ، فان الناس قد خرجوا افواجا من دين الله ومالوا الى الكفر والكفار وتأدبوا بأدابهم وتخلقوا باخلاقهم وتعلموا من علومهم وتركوا علوم الدين وسنن سيد المرسلين واستجلبوا الذل لانفسهم والعز لمن قال تعالى فيهم : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وكل ذلك ليس إلا من جور الرؤساء وسوء طريقة الائمة والامراء ، وليس ذلك الا لاختيار الناس إماما لانفسهم ، ثم اختيار كل فرقة إماما ، وترك من اختاره الله تعالى لهم ، فلا بد لصلاح امر العباد من ان يترك الناس هذا الاختيار والداعية حتى يظهر من ادخره الله تعالى لتقويم الدين فيسلك بعباد الله عز وجل طريق الصواب ويجرى بهم على مجرى السنة والكتاب ، ولكن الناس لا يأتون الى هذه الفكرة

حتى يأتي امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا.

**قول المصنف : وانحصار اللطف فيه الخ -** هذه الشبهة بعد الاغماض عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس في نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترتب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصار فيها ،

وتقرير هذه الشبهة مع جوابها على القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى ان يقال : لم لا يجوز ان يلطف الله تعالى بعباده لطفًا يقوم مقام لطف الامامة كان يجعل الناس كلهم معصومين ويوحى الى كل منهم ما يحرم عليه ويحل له ، او على وجه آخر ، والجواب ان المتصور وجهان لان الغرض سير الخلق الى السعادة الابدية ، وهو اما بالوحى الى كل احد وجعله معصوما ، واما بجعل البعض حجة معصوما واستفادة الآخرين منه ، والاول ليس لان الاصل في خلق الانسان حسب ما اراده الله تعالى كما يشهد به آيات واخبار كثيرة ويظهر بالوجدان ان يجعله بحيث يتأتى منه الخير والشر ثم يهديه النجدين فيختار بنفسه واختياره نجد الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفي لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفيه لذلك وهم الأنبياء والأوصياء : ، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه نقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلا حجة فيفوت الغرض فاصطفى من عباده آحادا وقواهم بالنفوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذي يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بالنبي المبعوث وبعده بالامام المنصوص .

واما تقرير الشبهة مع جوابها على القول بوجوبه على العباد ان يقال : ان الامام عندكم هو من له الرئاسة العامة على جميع الامة في امور الدين والدنيا ، ومن اين يجب نصب من له هذه الخواص ، ولم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية بان يكون لكل اجتماع رئيس يحفظ به نظام امورهم ، او الاكتفاء بمن له الرئاسة العامة على الجميع في امور الدنيا ويكون امر الدين موكولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما في شرح القوشجي ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى

صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رئاسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاضات موجبة لاختلال امر النظام ، ولو اقتضت رئاسته على امر الدنيا لغات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى .

اقول : ان كلا من أمراء هؤلاء القوم من البدء الى اليوم كان امره مقصورا في رئاسة الدنيا سواء كان واحدا في عصر او متعددا اذ لم يكن عنده علم الدين ليكون رئيسا دينيا ، نعم كانوا قد يداخلون بغير حق في امور الدين ويرتكبون باسمه ما اقتضى اهوائهم ، وكان علمائهم الحاطمون لدين الناس الهاضمون من دنيا اولئك الاناس قد يحكمون ويقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاء القوم امام بالمعنى الذي فسروه ، فمات كل منهم الى اليوم ميتة جاهلية لان معرفة الشيء بشخصه فرع وجوده حينما ما .

ثم ان القوشجى بعد ذكر الشبهتين والجوابين قال : وظاهر انهما ( اى الجوابين ) مجرد دعوى ، وقوله هذا صدر من العصبية العمياء مع انك قد عرفت ان الجوابين يدفعان الشبهتين على مذهبنا لا على مذهبهم .

**قول المصنف : ووجوده لطف وتصرفه الخ .** ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كانوا ائمة الامة في امور الدين الذي هو المقصود من بعث الأنبياء : لان علوم الدين جميعا اصولا وفروعا منهم اخذت وإليهم انتهت ، وهذا امر قد تسلمه الخاصة والعامة على حسب الاحاديث المروية عن النبي ٩ في حقهم والشهود والوجود ، واما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساء وآحاد الامة الى مصالحهم في الشئون والخطوب في موارد كثيرة عديدة لا تحصى على ما في زير التواريخ والسير وان لم يكن في ايديهم ظاهر السلطان ، وهذا اهم شئون التصرف وكاف لحصول غرضه تعالى لانه اهتداء الناس بهم بالاختيار ، وقد اهتدى بهم صلوات الله عليهم وباصحابهم واتباعهم في زمانهم وبعده الى اليوم من كان اهلا للاهتداء ، وانما قعدوا عن حقهم مع قدرتهم على اخذه في ايسر زمان لما قد قدره الله تعالى ، ومنه بلوى الناس ليظهر ما في صدورهم ، قال الله تعالى : ( **أَحْسِبْ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا**



آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ) ، حتى وصل الامر الى الثاني عشر منهم صلوات الله عليهم فاخفاه الله تعالى لان ما وصل من آبائه : الى الناس من المعارف والعلوم والاحكام كان كافيا لاهتدائهم ولانه لو كان ظاهرا بين الناس فعلوا به ما فعلوا بأبائه من القتل والحبس والحصر وغيرها لا سيما بعد ما سمع العباسيون حديثا مرويا عن النبي ٩ من انه يقطع دابر الظالمين ، فاخفاه حتى يأتي الميقات الذي وعده تعالى انبيائه باهلاك الظالمين فيه كما في قوله : فإوحى إليهم رهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد

فشبهة العامة من انا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لا تتصور الا في القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، وقد اشرت الى سر غيبته ، ولها اسرار اخرى ، وجوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات في امور الخلق ومنافع تصل الى العباد وان كانوا لا يشعرون بها على ما هو معتقد الاثني عشرية مستدلا في كتبهم كما ورد في حديث عن النبي ٩ من ان الناس ينتفعون به في غيبته كما ينتفعون من الشمس ودونها سحاب ، هذا اجمال ، وتفصيل الجواب في كتب الاصحاح على ان هذه الشبهات والمجادلات في قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله ٩ على الائمة الاثني عشر عليهم صلوات الله بعددهم واسمائهم والقابهم وعلى إمامة امير المؤمنين ٧ خاصة وكذا عن كل امام على امام بعده يقبح ذكرها والتفوه بها ، وسيأتي ذكر بعض تلك النصوص في الكتاب إن شاء الله عز وجل.

**قول المصنف :** وعده منا . الضمير يرجع الى الامام اى عدمه من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .

**قول الشارح :** بخلاف المعرفة التي الخ . اى بخلاف معرفة المنعم التي كفى وجه الوجوب في وجوبها علينا من دون لزوم الجزم بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفى الظن في ذلك ، والمراد بوجه الوجوب علة الوجوب والحكم ، ووجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذي هو من الواجبات العقلية لان

شكره لا يمكن الا بعد معرفته على ما فصل في محله ، وتقرير الشبهة بهذه الصورة مأخوذ من الاربعة للرازي ، فانه أوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلا او متغافلا عن انها متوجهة إليهم أيضا ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

وخلاصة ما قال في الاربعة مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملا على المصلحة اللطيفة لا يكفي في وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسدة ، وانتم ما بينتم ذلك ، لا يقال : انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة ، وهم يسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف ومقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتماله على المفسدة ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم وجب ان لا تحكموا أيضا بوجوب تحصيل المعرفة لان هذا الاحتمال قائم فيه مع انكم وافقتمونا فيه ، لانا نقول : الفرق ظاهر ، وذلك لان المعرفة لطف ومقدمة لاداء الواجبات فيجب علينا تحصيلها ، ونحن اذا عرفنا كون الشيء مشتملا على وجه الوجوب ولم نعرف فيه جهة مفسدة مانعة عنه وان كان فيه احتمالها غلب على ظننا كون ذلك الشيء واجبا علينا ، والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى ، اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوبه عليه الا اذا ثبت انه خال عن جميع جهات المفسدة في الواقع اذ ليس عنده تعالى جهل وظن ، واني لكم بهذا الجزم ، فاين احد البابين من الآخر ، انتهى ما في الاربعة .

اقول : نحن جزمنا بذلك وعلمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطفًا يقتضي ان ينصبه الله تعالى والمانع في حقه معلوم الانتفاء لان نصب من لا يترتب عليه مفسدة ممكن وقد فعل والا يلزم نقض الغرض .



قول الشارح : فلا تكون واجبة عليه تعالى . اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .  
قول الشارح : والجواب ان المفسد الخ . قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجود النصب عليه تعالى او على الناس ، والشارح ; قرر الشبهة على القول بوجوده عليه تعالى وقرر هذا الجواب على القول بوجوده على الناس ، وقوله : فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التى على كلام المصنف : والمفسد معلومة الانتفاء .

قول الشارح : فيبقى وجه اللطف . الاضافة بيانية .

قول الشارح : ولان المفسدة لو كانت لازمة الخ . عطف على قوله : لان المفسد محصورة ، وهذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجود نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، وقد مر تقريره وتوضيحه من قبل فلا نعيده .

قول الشارح : ولقوله تعالى الخ . عطف على قوله : قطعاً ، فان إمامة ابراهيم <sup>ص</sup> كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .

قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك . اى فيجب عليه تعالى ان يختار من ينفك عن المفسدة لان اللطف يقتضى ذلك وهو عالم بمن اتصف بذلك وقادر على خلقه ونصبه للامامة ، فلا مانع فى حقه بعد ثبوت المقتضى .

قول الشارح : والجواب ان انحصار اللطف الخ . قد مر توضيح الجواب على المسلكين ذيل قول المصنف : وانحصار اللطف الخ .

قول الشارح : ولهذا يلتجئ العقلاء الخ . هذا اشارة الى الجواب على القول بوجود نصب الامام على الناس .

قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ . قد مر توضيحه .

قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ . هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ما قال صاحب القوانين فى اوائل مبحث الاجماع من ان الزمان لا يخلو

عن حجة لان المؤمنين ان زادوا شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولو لا ذلك لا اختلط على الناس امورهم ،  
والشيخ ؛ جعل هذا في العدة مبنى حجية الاجماع.

**قول الشارح : وثانيها ان اعتقاد الخ .** نحن نعتقد ان الامام الثاني عشر ٧ وان كان غائبا عنا لكننا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره ومرآه لا يغيب عنه شيء من امورنا واحوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا ويطلع على احوالنا ، ونحن ندعوه ليلا ونهارا لحوائجنا وامورنا لاعتقادنا بان دعوته عند الله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، ونرى آثار وجوده وتصرفه وعطفه ورأفته في كل اوان في اليقظة والنام ، وقد ظهر ويظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض اوليائه عند الضرورة ، ونحن ننتظر ظهوره ليملاً الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ، والمخالف في عمى من ذلك كله لان الطاغوت قد اخرجته من نور الولاية الى ظلمات الغواية والضلالة ، وقد ذكر العلماء رضوان الله عليهم في كتبهم تفاصيل هذا الاجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهرا للناس ، ولا ينبغي ان يصغى الى خرافات الشبهات التي ابدعها ابليس في صدور بعض الجهلة العميان وينفث بهم على اللسان.

**قول الشارح :** وهذا قد فعله الله تعالى . على ما يأتي ادلته الى آخر المقصد

**قول الشارح :** وهذا لم يفعله الرعية . اى كلهم ، مع ان الامة جميعا كانوا مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلا واسطة ، وهذا امر غير خفى على احد.

### المسألة الثانية

( فى ان الامام يجب ان يكون معصوما )

**قول المصنف :** ويفوت الغرض . الظاهر انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه الثالث ، لا انه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اى يتفرع على الانكار عليه التضاد في

امر الطاعة وفوت الغرض من نصبه ، وفي شرح البهشتى الأسفراييني ؛ : ولفوت الغرض من نصبه ، وعلى هذا يستقيم ان يكون وجها رابعا برأسه.

**قول الشارح : ذهبت الامامية .** اعلم ان الشيعة هم اتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول ٩ بلا فصل ونفى الامامة عمن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعا لهم غير تابع لاحد منهم على وجه الاقتداء ، وان افرقت في سائر الائمة صلوات الله عليهم ، والامامية فريق منهم قالوا بوجوب الامامة ووجود الامام في كل زمان وواجبوا النص والعصمة والكمال لكل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن ٧ في الحسين وولده : ، ثم ساقوها الى ابي الحسن الرضا ٧ ، واما الاثنا عشرية فهم القائلون بعد الرضا ٧ بامامة ابي جعفر محمد بن علي الجواد ثم ابي الحسن علي بن محمد الهادي ثم ابي محمد الحسن بن علي الزكي العسكري ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم على ما صح عن النبي ٩ في المتواتر إمامتهم ووصايتهم وخلافتهم عنه ٩ باسمائهم والقابهم ، فان الامامية اختلفوا بعد الرضا ٧ في كل واحد من الاربعة كما اختلف الشيعة فيمن تقدمه على ما في زير السابقين كفرق الشيعة للنوبختي وغيره ، وما في الافواه من ان القائل بامامة الرضا ٧ ثبت على إمامة الاربعة بعده لا اصل لصحته ، نعم يمكن ادعاء ان لم يبق من القائلين بامامة غيرهم عدة.

**قول الشارح : الاسماعيلية .** هم القائلون بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق ٧ الذي توفي قبله بسنين ، ثم افرقوا فرقتين : فرقة انكرت موت اسماعيل في حياة ابيه ، وقالوا : كل ذلك على جهة التلبيس من ابيه على الناس لانه خاف فغيبه عنهم ، وزعموا ان اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ، يقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار إليه بالامامة بعده وقلدهم ذلك له واخبرهم انه صاحبهم ، والامام لا يقول الا الحق ، وفرقة اخرى اعترفوا بوفاة ابيه في حياة ابيه ، وقالوا : ان الامر كان لاسماعيل ، فلما توفي قبل ابيه جعل الامر لمحمد بن اسماعيل وكان الحق له ، ولا يجوز

غير ذلك لأنها لا تنتقل من اخ الى اخ بعد الحسن والحسين ٨.

**قول الشارح : الاول ان الامام الخ .** هذا قياس استثنائي لا شبهة في بطلان تاليه ، وهو احتياج الامام المفروض انه غير معصوم الى امام آخر ، وهلم جرا الى غير النهاية.

**قول الشارح : ان المقتضى لوجوب الخ .** اعترض عليه الرازي في الاربعين والقوشجى في الشرح بان المقتضى له ليس ذلك ، بل هو احتياج الامة الى اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد والى الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ، ولا يلزم منه ان يكون معصوما.

اقول : كل السر في عدم اشتراطهم العصمة في الامام حقارة الدين في نظرهم وانه امر موكل الى انفسهم فان رسول الله ٩ جعل كتاب الله في ايديهم على زعمهم ومضى لسبيله ووكلمهم الى انفسهم وحسبهم كتاب الله كما قال كبيرهم ردا على النبي ٩ ، وانهم وان قالوا في تعريف الامامة انها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن الرسول ٩ بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لكن لم يكن لهم رجل حائز للجهتين وليس ذلك عندهم بواجب ، بل الدنيا كانت بايدي امرائهم والدين ملعبة آراء علمائهم لا سيما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا ان لا يكون في كل عصر اكثر من امام واحد ، فكيف يرضى العاقل ان يتبعه مع انه مثله او ادون في الفضل ويراه خاطئا في كثير من تدابير وسياساته ، وكيف يطمئن القلب في اتباعه مع تجويز الخطأ عليه في كل فعل وقول منه ، وهل هذا الا قول الزور والافك المحذور والحاء الناس الى السلوك على خلاف الفطرة والانسانية ، وهل الانسان ينتهي حيرته وتيهه في المسالك الا ان يهتدى بعلم نصبه الله تعالى لعباده وسدده في القول والفعل وعصمه من الخطاء والزيغ والشك والحيرة والجهالة ، وهل يجوز على الله تعالى ان يترك عباده سدى مهملين متحيرين مختلفين متنازعين من دون ان يجعل بينهم من يرتفع به هذه الامور على اليقين ، فان كان الدين من عند الله فلا بد ان يكون القائم به من عند الله ، وان كان القائم به من عنده فلا بد ان يكون معصوما من الشك

والجهل والخطاء في كل شيء والا يلزم جهله او عجزه او سفهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، فدين الله الذي ارتضى لعباده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختارا له تعالى فلا يكون الا معصوما كالنبي الذي اتى به لان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلا بد ان يكون حال الامام كحال النبي حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، وكون الامام جازئ الخطاء في العلم والعمل ، جاهلا بنواميس الدين واسراره ومصالحه ومفاسده ، غافلا عما له وعليه ، متحيرا في السياسات والتدابير ، محتاجا الى الرعية في العلوم والمعارف ومبادئ الافكار ، غير مرتبط بخالق الدين وشارعه ، غير معصوم وغير مسدد في آنات دهره عن الهفوات ، غير قادر لاقامة العدل والاستواء والتفاضل اللائق بين جميع الطبقات بعلمه واحاطته بمصالح الكل وحقوقهم ، غيروا ضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل الى افراط ولا تفريط في شيء ولا يحيف على من يبغض ولا يأثم فيمن يجب ولا يعطى حق البعيد للقريب ولا يمنع البعيد لاجل القريب ينافي حقيقة الدين التي احب الله عز وجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضى الله تعالى لدينه إماما الا من اختاره ومن اختاره إماما لدينه لا يكون الا معصوما.

يا اهل الانصاف! هل يرضى عاقل ان يتولى امرا من اموره من ليس له بصيرة تامة بذلك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملا ، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به ما يشاءون بأهوائهم وآرائهم ، وهل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، وهل يسلم من ذم الناس وملامتهم لهذا الاهمال ، وهل يعدّ عاقلا وان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك ونسبوا إليه تعالى الاهمال في امر لا يقاس بامر من الامور وهو امر الدين ، والعجب من اهل الاعتزال القائلين بالعدل والحكمة كيف اختاروا لانفسهم هذا المذهب ، وليس ذلك الا لما قلت.

فمسألة العصمة على المبني ، فمن كان مبناه ان اختيار الامام بايدي الناس فلا معنى لان يشترط فيه العصمة ، ومن كان مبناه ان الله عز وجل يختار من يشاء من عباده

وما كان لهم الخيرة من امرهم فليس الامام عنده الا معصوما لما ذكرت.

**قول الشارح : الثاني ان الامام حافظ للشرع الخ .** هذا صغرى قياس كبراه وكل حافظ للشرع يجب ان يكون معصوما ، والمراد بحفظ الشرع حفظه بانفاذ الاحكام واجراء الحدود والسياسات ومنع المتغلبين واعطاء حقوق المظلومين والمحرومين ودفع شبهات المعاندين ونشر العلوم والمعارف بالبيانات المختلفة والطرق المناسبة وتبيين ما اشبهه على الناس من المسائل والجواب عما يسألون من المطالب واخذ الحقوق المالية والاىصال الى اهلها والصراف فى محالها وغير ذلك مما هو وظيفة الامام ، ومعلوم ان الحفظ هكذا لا يتأتى من الكتاب ولا السنة ولا اجماع الامة ولا القياس ولا البراءة الاصلية ولا غيرها من امثالها ان كانت وما كانت ، ولا معنى لوصف هذه الامور بالعصمة وعدمها اذ هو عدم الملكة فلا بد له من موضوع قابل ، ولا يتأتى من انسان هذه الامور الا ان يكون واجدا لشريعة حفظ الدين والشريعة ، وليس ذلك الا شرطا واحدا وهو العصمة ، وهذا الدليل يرجع الى ان غير المعصوم هل يمكن ان يحفظ الشرع من الخلل أم لا ، نحن نقول بالثاني لان من لم يكن محفوظا من عند الله فى نفسه من الخلل فكيف يمكنه ان يحفظ دين الله عز وجل من الخلل.

اذا عرفت ذلك تبين لك فساد ما قال القوشجى وغيره ردا لهذا الدليل وجوابا عنه من ان الامام ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح ، فان اخطأ فى اجتهاده فاجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون ، وان لم يفعلوا أيضا فلا نقض للشرعية القويمة.

اقول : ان امير المؤمنين ٧ رد أبا بكر المخطئ فى غضبه إرث فاطمة عليها سلام الله فهل ارتد برده وتنبه بذكره ، وأبا ذر ؛ رد عثمان المخطئ فى جمع الاموال واعطاء آل ابي معيط اياها فهل ارتد برده وتذكر بوعظه ، وكذلك معاوية ويزيد والاموية والعباسية وغيرهم الى اليوم ومن نصب للولاية من قبلهم فعلوا ما فعلوا وعلمائهم ساكتون او موافقون مشاركون معهم واولياء الله تعالى من اهل بيت النبوة واتباعهم وصلحاء الزمان والاتقياء ردوهم ووعظوهم وذكروهم فهل اتعظوا



وادكروا وارندوا عماهم عليه ، أم اشتدوا طغيانا وظلما وانجر الامر الى قتلهم وسيبهم وحبسهم ونفيهم وتشتيتهم وخراب البلاد وضلالة العباد واضاعة الصلوات واشاعة المنكرات والشهوات وتغلب الكفر على الاسلام وذلة اهل الايمان الى ان وصل الامر الى ما وصل اليوم ، والعجب من قول القوشجى : وان لم يفعلوا أيضا فلا نقض للشريعة القويمة ، فان لم يكن هذا نقضا لها فيما ذا يكون نقضها ، ولا تعجب لاني قلت لك : ان السر ان دين الله تعالى لا يسوى عندهم شأننا من شئون الدنيا التي بايديهم.

ان قلت : ان كلية الكبرى منقوضة بالفقيه فانه حافظ للشرع ولا يجب ان يكون معصوما ، قلت : ان الحافظ هو الامام المعصوم ، والفقيه يستحصل ما استحفظ واستودع عند الامام.

**قول الشارح : لعدم احاطته الخ .** ولو كان جامعا لجميع تفاصيل الاحكام كلياتها وجزئياتها لم يتأت منه الحفظ بالمعنى الذي ذكرنا الا بانسان يعمل عليه ويجرى احكامه.

**قول الشارح : ولا اجماع الامة الخ .** ان اجماع اهل الحل والعقد من الامة اجمعين على كل امر لو اتفق كفى في حفظ الشريعة ، ولكن كيف يمكن الاجماع هكذا في امر واحد فضلا عن كل امر ، نعم يحصل اجماعهم واجتماعهم ووحدة كلمتهم بامام عادل منصوب من عند الله تعالى مطاع نافذ الكلمة بينهم بيده السلطان كما وعد الله عز وجل عباده بذلك ، ونحن ننتظره

**قول الشارح : على تقدير عدم المعصوم الخ .** اشارة الى ان الاعتبار منه الاجماع الدخولى كما صرح به في التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، وذلك لان امكان الخطاء المانع عن حجية رأى الواحد يجرى عينا في آراء الكثيرين ، ونفس عنوان المجموعة امر اعتبارى لا يترتب عليه شيء ، والى هذا اشار بقوله : فالجموع كذلك ، ان قلت : يحصل الظن بل القطع من اتفاقهم بان ما اجمعوا عليه ثابت في الواقع ، فكيف لا يترتب على نفس المجموعة شيء ، قلت : القطع ممنوع ، والظن مسلم ، ولكن كون هذا الظن حجة هو اول الكلام

فالإجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب إليه أكثر العامة ، وسيأتي قريبا ابطال دليلهم ، فليس للشرعية حافظا.

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا في عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة ومن تبعه من علمائهم كعلي الاسوارى وابو جعفر الاسكافى وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ومحمد بن شبيب وابو ثمر وموسى بن عمران وكذا ابو الهذيل العلاف ومن تبعه ، راجع الملل والنحل للشهرستاني وغيره من كتب المذاهب.

**قول الشارح : ولان اجماعهم ليس لدلالة الخ .** المراد بالدلالة الدليل القطعى وبالامارة الدليل الظنى ، و اشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، وبيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ما ذكره الغزالي فى المستصفى ونقل فى القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة او اهل الحل والعقد منهم اذا قضوا بقضية لم يقضوا بها الا عن مستند قاطع عند كل واحد منهم ، واتفاقهم على قضية من دون مستند غير متصور ، ولمستند ظنى ممتنع لان القرائح والآراء مختلفة فلا يمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظنى يوجب لهم حكما واحدا كما يمتنع توافق عدة كثيرة فى البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعى فى زمان واحد ، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعى كان حجة قطعا ، ورد بان الاتفاق على امر شرعى من غير مستند او مستند ظنى باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجماع انه كان عن مستند قطعى على ما ذكر فى هذا الدليل مردود أيضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مستند قطعى كان ذلك ظاهرا معلوما لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل إلينا ، واذ ليس فليس ، على ان ذلك المستند ان كان ليس الا عقليا او كتابيا او سنيا ، والاول والثانى لا يصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذى نحن نقول به ، فتبين ان ما ادعى من الاجماع ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبي ٩ او احد الأوصياء سلام الله عليهم

ليس اجماعا حقا ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .  
ثم ان لهم استدلالاات اخرى بالكتاب والاحاديث على حجية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على  
مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

**قول الشارح : ولا للقياس .** هكذا في بعض النسخ ، والصحيح ولا القياس ليكون عطفا على اجماع الامة  
، وكذا قوله : ولا للبراءة .

**قوله : وأولو الامر منكم .** اجمعت الامة على ان ولي الامر بعد رسول الله 9 هو الامام ، ولكن اختلفوا  
في تعيينه .

**قول الشارح : لزم ان يكون اقل درجة الخ .** اى اشد عقوبة وابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه  
عقلا وشرعا كما ورد في القرآن ان عذاب من يأتي بفاحشة مبينة من نساء النبي صلوات الله عليه وآله يضاعف  
ضعفين ، وفي الحديث ان العالم اذا لم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسرة يوم القيامة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة : ادلة اخرى من الكتاب والاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .  
**قول المصنف : ولا ينافى العصمة القدرة .** قد مر بعض الكلام في العصمة في المسألة الثالثة من المقصد  
الرابع .

**قول الشارح : احدها ان يكون لنفسه الخ .** ان قلت : ان هذا عين ما قال القائل بعدم تمكنه من المعصية  
من ان المعصوم مختص في نفسه او بدنه بخاصة تقتضى امتناع اقدامه على المعصية على ما مر آنفا في كلامه ،  
قلت : ان المراد بامتناع اقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملكة المانعة من الفجور المنع بها اختيارا  
، والحق كما مر في مبحث النبوة ان للمعصوم روحا فوق ارواح السائرين .

**قول الشارح : بتتابع الوحي .** ان قلت : الوحي منقطع عن غير الأنبياء : وان كان معصوما ، قلت : ان  
الائمة : على ما دلت عليه الاخبار الكثيرة محدثون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .

### المسألة الثالثة

( في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره )

هذه القضية تنعكس عكس النقيض الى ان الذي لا يكون افضل من غيره يجب ان لا يكون إماما ، فمن ادعى الامامة او اختاره اناس إماما وفي الرعية افضل منه فامامته باطلة ، فاكثر العامة ذهبوا الى ان الثلاثة الذين تقدموا على امير المؤمنين ٧ افضل منه على الترتيب الواقع بينهم ، والوجود كله يكذبهم ، وطوائف قلائل غيرهم فيهم متوقفون ذهبوا في التفضيل بينهم الى غير ذلك كتقديم امير المؤمنين ٧ في الفضل على عثمان دون الشيخين ، وآخرون وهم كثير من المعتزلة الى جواز تقديم المفضول مع قولهم بان امير المؤمنين ٧ افضل من الثلاثة .  
اقول : المقايسة بينه وبين غيره الجفاء الاجفى في حق رسول الله ٩ لانه نفسه ، وملاً فضائله محيط الامكان ومنه انتشرت فلا نسبة بينه وبينهم .

**قوله : أفمن يهدى الى الحق الخ .** استفهام تقرير يستقبح ترك الاحق والاولى في الاتباع وهو من يهدى الى الحق من دون حاجة الى غيره من العباد واتباع المحتاج في اهتداء نفسه الى هداية غيره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتمام به احق من اتباع غيره ، فتركه وتقديم المفضول عليه في الاتباع قبيح بشهادة الآية .  
**قول الشارح : ويدخل تحت هذا الحكم الخ .** قال الشارح القاسم شمس الدين الاصبهاني في شرحه : ولقائل ان يقول : اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعا ، وأيضا الامامة منصب من المناسب الشرعية كالإمامة في الصلاة فلو امتنع إمامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت إمامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالى باطل بالاجماع ،

وأيضاً لو لم يوجد من اهل الامامة إلا شخصان احد هما افقه والآخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما إماماً او يجعل احدهما دون الآخر أو لا هذا ولا ذاك ، والاول محال بالاتفاق والثالث أيضاً باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني ، وانما يلزم تقديم المفضل بالنسبة الى ما اختص به الآخر.

اقول : امثال هذه الشبهات مع وهنها انما تتطرق على القول بوجود نصب الامام على الناس ، واما على القول بوجوده عليه تعالى فلا لانه تعالى لم يكن لينصب لعباده رجلاً للامامة وندبهم الى اطاعته ومتابعته في كل شيء على سبيل التسليم والانقياد التام كالنبي صلوات الله عليه وآله ولم يكن افضل من الجميع في جميع الفضائل النفسانية والبدنية لان الامام المنصوب من قبله تعالى هو خليفته في الارض وحجته البالغة على الخلائق في جميع الجهات ، فلو كان في الرعية من هو افضل منه ولو في جهة واحدة لم يكن حجة عليه في تلك الجهة وكان يحرم عليه اتباعه فيها وكان هو مفتخراً على خليفة الله تعالى فيها ، وذلك يرجع الى الله تعالى اذ هو خليفته وحجته ، ولان امره تعالى عباده بالطاعة المطلقة والخضوع المطلق لولى الامر الذي هو الامام لو كان بين العباد افضل منه قبيح ، ينافي اطلاق الامر بذلك لان صريح العقل يحكم بقبح اطاعة الفاضل وخضوعه للمفضل في جهة الفضل.

#### المسألة الرابعة

( في وجوب النص على الامام )

هذه المسألة فرع مسألة وجوب نصب الامام عليه تعالى لان نصبه انما هو لاتباع العباد له ، وذلك يستدعي ان يعرفه وينص عليه بشخصه واسمه وخصوصياته بواسطة النبي<sup>9</sup> حتى يتمكنوا من اطاعته واتباعه ، وقد فعل ذلك ، والامة

ظلموا انفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التي ذكر في الكتاب بعضها.

واعلم ان هذه المسألة وان كانت فرعا على مسألة وجوب نصب الامام عليه تعالى ، لكن العمدة في هذا المقصد لاثبات المذهب هي النصوص الواردة الصريحة الكثيرة في اعلى مراتب التواتر عن رسول الله ٩ والآيات الدالة على خلافة امير المؤمنين ٧ ووصايته وإمامته وولايته.

ثم اني لا اطيل الكلام فيها ولا اتعرض لشبهات المخالفين والجواب عنها ، بل اوضح من الكتاب ما يحتاج الى الايضاح وفسر منه ما ينبغي له التفسير احالة البسط والتفصيل الى تأليفات علمائنا رضوان الله عليهم لا سيما كتاب الغدير الذي الفه العلم الحجة آية الله الباهرة عز الاسلام ومفخر اهل الايمان مولانا العلامة الاميني ادام الله عمره وكثر عزه فانه لم يترك في هذا الباب لذي عقل عذرا واتم على كل مسلم الحجة ، فليس رائجا عنده ما يؤلف ولا بديعا ان يؤتى بمثله بعده.

**قول المصنف : وسيرته ٧ - عطف على العصمة ، اى سيرة النبي ٩ تقتضى النص أيضا ، ويظهر من شرح البهشتى الأسفراييني ان سيرته مبتدأ خبره محذوف ، هو « عليه » بارجاع الضمير المجرور الى النص حيث قال : اى طريقة النبي ٩ كانت على النص فى الامور الدينية ، وعلى كل فهما دليلان على ان الامام يجب ان يكون منصوبا عليه ، وانما لم يقل : والعصمة وسيرته تقتضيان النص لثلا يتوهم رجوع ضمير التثنية بعده إليهما لانه راجع الى العصمة والنص.**

ولا يخفى انه لا ينحصر الطريق عند الامامية الى تعيين الامام المرضى عند الله عز وجل إمامته فى النص وان كان ائمتنا : منصوبا عليهم ، بل له طريق آخر هو الاعجاز كاثبات النبوة ، وكان لكل منهم صلوات الله عليهم معاجز مذكورة فى كتب السير والتواريخ.

قال المفيد ; فى اوائل المقالات : اتفقت الامامية على ان الامامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص على عينه والتوقيف ، واجمعت المعتزلة والخوارج

والزيدية والمرجئة والمتسمون باصحاب الحديث على خلاف ذلك ، واجازوا الامامة في من لا معجز له ولا نص عليه ولا توقيف .

وقال الشارح العلامة في نهج الحق : المبحث الثالث في طريق تعيين الامام ، ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران : النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت إمامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة وهى من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى .

**قول الشارح : او الميراث .** اى يكون ممن ثبت له حق الوراثة وان لم يكن ذا سهم لمانع ممن في الطبقة السابقة ، وغرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجرى في اعقابه .

**قول الشارح : او الدعوة الى نفسه .** بشرط ان يكون عالما زاهدا شجاعا قائما بالسيف من ولد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن ابي طالب : ، افترقوا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البترية ، النعيمية ، اليعقوبية ، ولهم مقالات مختلفة مذكورة في كتب المذاهب .

اقول : ان زيدا سلام الله عليه كان ممدوحا عند الائمة : ، عارفا بحقهم ، مرضيا عندهم ، مأذونا منهم في الباطن للخروج ، قاصدا لردّ الامر الى صاحبه ان ظفر عليه ، ماقتا لمن تقدم على امير المؤمنين <sup>ص</sup> في الخلافة ، وما نسب إليه في بعض الآثار من منعه اصحابه عن الطعن في الشيخين ان صح فانما كان للتقية ، وما روى في بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق <sup>ص</sup> ان صح كان احتيالا لتلا يظهر موافقته اياه للخروج حتى يحفظ <sup>ص</sup> عن تعرض السلطان ، وما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوى المخالفة لمذهب الائمة : انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم وتفرقهم فرقا ، وان صح بعضها عنه كان للتقية ، وما ذكر الشهرستاني في الملل والنحل من ان زيدا سلام الله عليه تلمذ في الاصول لواصل بن عطاء الغزال الالثنغ رأس المعتزلة ورئيسهم فاقتبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلهم

معتزلة ، وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الافضل الى آخر ما ذكر فيه من امثال هذه كذب وافتراء عليه ، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة ، لكنه لم يكن منه ، رضوان الله عليه ، والدليل على ما قلنا اخبار كثيرة مذكورة في كتب الاحاديث والرجال مادحة له ناطقة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة : قولاً وفعلاً واعتقاداً ، فراجع.

قول الشارح : او اختيار اهل الخ . لكنهم اختلفوا في عدد من ينعقد الامامة باختيارهم الى ستة اقوال ، راجع مقالات الاسلاميين

### المسألة الخامسة

( في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل على بن ابي طالب عليه السلام )

قول الشارح : وقد بينا بطلان الخ . كان قبل هذا الكلام سقطاً ، وفي بعض النسخ قبله : والثاني المشترطون.

قول المصنف : للنص الجلي الخ . اى النصوص الجلية المتواترة عن رسول الله ٩ المنقولة من طرق الفريقين على إمامته وخلافته تدل على انهما مختصان به ، اما النص عليه بالامامة فهو مفاد تلك النصوص ، واما انه المعصوم دون ابي بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه ٧ امام من قبل الله عز وجل ولا واحد ممن نصبه الله تعالى للامامة غير المعصوم لما مر في المسألة الثانية ، وأيضا الدليل على عصمته دونهما الادلة السمعية كآية التطهير ، وان فرق الاسلام حصروا الامامة بعد النبي صلوات الله عليه وآله في امير المؤمنين ٧ والعباس وابي بكر وكفرهما قبل دخولهما في الاسلام قطعى مسلم فينحصر العصمة فيه ٧ بعد اثبات اشتراط الامامة بها.





## ( تلخیص )

اعلم ان جملة الوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصد على ان الامام الحق المرضي عند الله إمامته بعد النبي ٩ بلا فصل هو امير المؤمنين ٧ سبعة :

الاول ان من شروط الامامة العصمة ولا معصوم ممن ادعى إمامته بعد رسول الله ٩ الا امير المؤمنين ٧ بالاجماع ، ولكن الصغرى مختلف فيها ، وقد مر الاستدلال على صحتها.

الثاني انه تعالى نص في كتابه في مواضع على إمامته وولايته ووجوب طاعته بعد النبي ٩ وكل من هو كذلك فهو الامام الحق بعده.

الثالث ان النصوص المتواترة دلت على انه ٧ وصيه وخليفته وامام امته من بعده وكل من هو كذلك فهو الامام بعد النبي دون غيره.

ولا شبهة ولا خلاف من احد في كبرى هذين ، انما الكلام في صغرها ، فالشيعة قاطبة على حقيقتها ، والعمامة خصومهم على خلاف ذلك بالمناقشة في دلالة الآيات ، وفي اسناد النصوص من جهة التواتر تارة وفي دلالتها اخرى.

اقول : اني حسب ما اشترطت على نفسي من قبل لا اتعرض لمناقشات الخصوم وجوابها في هذا المقصد لان الغدير الذي هو من منن الله تعالى في هذا العصر على اهله بحر يستقى منه كل مؤلف ومخالف ما يكفيه ويرويه من دون حاجة الى غيره مما الف او يؤلف في هذا الباب ، ولكني اقول كلمة لمن يتذكر ، إلا وهي : ان من طلب الحق واراد سلوك طريقه في اى باب من الابواب فعليه ان يجد في نفسه أولا حقيقة ما قال امير المؤمنين ٧ من وصف المتقين : عظم الخالق في انفسهم وصغر ما دونه في اعينهم لان كل حق لا بد ان ينتهي إليه تبارك وتعالى والا لم يكن حقا ، ومع الغفلة عن عظمته تعالى كيف يمكن انهاء كل حق إليه ، فكيف يكون المنقطع

عن الذي هو مبدأ كل حق حقا ، فان من اختار لنفسه إماما وزعم انه الامام الذي رضى الله تعالى ان يكون امام عباده فقد كان صغيرا في نفسه خالقه وحقيرا في نظره قدر رسوله الذي ارسله الى الخلق داعيا إليه لان في حاق نفسه يقول هذا العبد المجترى : لا فرق بينه تعالى وبين عباده في اختيار امام يقود الخلق الى خالقه ، بل يقول : ليس من شأنه ولا من مقتضى حكمته ان يعين من يتوسط بينه وبين خلقه لان هذا الامر الخطير العظيم من شأننا وواجب انظارنا ، وعليه تعالى ان يتقبل ويرضى بكل من اجتمعنا حوله ونصبناه علما للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحد يقول ذلك او يظن ان طاعة ذلك المنصوب طاعة الله عز وجل والعبادة التي تؤتى بامرهم هي عبادة الله تعالى ، هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب.

الرابع ان عليا ٧ افضل الامة جميعا في جميع الفضائل وكل من كان كذلك فهو المستحق للخلافة عن النبي ٩ لان إمامة المفضول على الافضل قبيحة عقلا وشرعا فعلى ٧ هو المستحق لها دون غيره.

ان صغرى هذا القياس غير قابلة للانكار لان فضائله ٧ ملاء محيط الوجود وافواه المسلمين وغيرهم فضلا عن العلماء وتأليفهم ، وذلك الجأ كثيرا من علماء العامة الى الاعتراف بها وانكار الكبرى ، والعاقل يعلم انه قبيح ، واما الذي يقول : اني لا افهم الحسن والقبح عقلا ولا اتعقل الميز بينهما فهو بمعزل عن كل بحث.

الخامس ان امير المؤمنين ٧ ظهرت على يده المعجزات وادعى الامامة والخلافة عن النبي ٩ بلا فصل وكل من هو كذلك فهو مصدق في دعواه كالنبي لان اجراء المعجز من الله تعالى على يد الكاذب قبيح.

قد مر في المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعين من اظهار المعجز على غير الأنبياء ، وانكار ادعائه ٧ للامامة والخلافة عن النبي ٩ بلا فصل مكابرة حمقاء.

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغاً بحيث لم يشذ منه احد على ان حق الامامة بعد رسول الله ٩ لامير المؤمنين ٧ او العباس او ابى بكر بمعنى

ان الامام الحق المرضي عند الله تعالى إمامته بعده واحد منهم ، وهذا الاجماع حق يجب اتباعه على الكل بحيث يحكم بكفر من يقول بخلافة غيرهم عنه بلا فصل ، ولكن الله تعالى قد حكم في كتابه بقوله : لا ينال عهدي الظالمين على بطلان إمامة العباس وابي بكر وانما ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانا متلبسين بالظلم فلا ينالهما عهد الامامة من الله تعالى فأمر المؤمنين هو الامام الحق بعده ، والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : ولسبق كفر غيره الخ.

السابع ان الامة اجمعوا كالاجماع السابق على ان امير المؤمنين ٧ امام ، ولكن اختلفوا في صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه وعدم صلوحها لهم ، والشيعه على الثاني ، وغيرهم على الاول ، فاذا ثبت عدم صلوحها لهم لما ذكره الشيعة ثبت ان الامام الحق بعده هو امير المؤمنين ٧ ، والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : ولان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غير الوجه السابق ، فلا وجه لقول القوشجي هنا : هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم.

قول الشارح : نقلا شائعا ذائعا . بل متواترا منهم أيضا ، راجع الغدير ، ويأتى التصريح به من الشارح أيضا ، ولا يبعد ان يكون مراده بالشيوع والذيع التواتر ، والاختلاف في التعبير تفنن .

قول الشارح : أبا طالب ٧ . كذا في النسخ ، والموجود في الاخبار على بن ابي طالب ٧ .

قول الشارح : فيكون كذلك بعد التركيب . هذا مذهب بعض اهل الاصول ، والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة مركبة من ان وما الكافة تتضمن معنى ما والا ، راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعي هو اجماع اهل العربية على ان معناها الحصر .

قول الشارح : ولا يصح توارد هما الخ . حاصل مراده ان انما في الآية تثبت الولاية وتنفيها ، وليس النفي والاثبات في محل واحد للزوم التناقض ، ولا نفى الولاية عن المذكورين في الآية واثباتها لغيرهم للاجماع من اهل العربية وغيرهم

على ان انما لا تفيد النفي والاثبات هكذا ، فليس الا اثبات الولاية للمذكورين ونفيها عن غيرهم ، وليس الحصر الا ذلك.

**قول الشارح : الثانية ان الولي الخ .** الولي وكذا المولى كما في حديث الغدير وان ذكروا له معالى تبلغ فوق العشرين لكنه لا ينفك عن معنى الاولوية في جميع استعمالاته ، راجع الاول من الغدير.

**قول الشارح : للاجماع الحاصل الخ .** حاصل كلامه الى آخره ان هنا ثلاث اجماعات كل منها على مطلوبنا ، الاول اجماع الذين خصوا بالآية بعض المؤمنين فانهم اجمعوا على ان ذلك البعض هو على ٧ ، فمن قال انه غيره فقد خرق اجماع الكل الى قول ثالث لان علماء الامة بين قائل بالبعض هو على ٧ وقائل بان المراد بها جميع المؤمنين ، الثاني اجماع الكل على ان عليا ٧ اما بعض المراد بالذين آمنوا في الآية ان حملناها على العموم واما كل المراد بهم ان حملناها على الخصوص ، فاذا بطل العموم لما بينه بقى الخصوص وهو ليس الا عليا ٧ للاجماع الاول ، الثالث اجماع المفسرين بل والمحدثين على ان الآية نزلت في على ٧ ، ولا يخفى ان ذكر الاجماع الثاني وابطال قول القائلين بالعموم يغنى عن الاول والثالث.

**قول الشارح : تفيد الاولى .** اى وضعت لفظة مولى للاولى الذي هو اسم التفضيل فلا يلزم ان يكون على صيغته ، والاولى من جهة مادته يستلزم تعلقه بالباء ومن جهة هيئته يستلزم تعلقه بمن الا ان المولى يستفاد كلا التعلقين باضافته الى شيء ، فالمولى اذا اضيف الى شيء فهو موضوع بمنزلة الاولى بالشيء من الشيء كما يقال : زيد مولى عمرو ، اى هو اولى بعمرو من نفس عمرو ، فالمعنى بقريئة مقدمة الحديث اى قوله ٩ : الست اولى بكم من انفسكم : من كنت اولى به من نفسه فعلى اولى به من نفسه ، وقوله صلوات الله عليه وآله : الست الخ مأخوذ من قوله تعالى : ( **التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** ) ، ويستفاد من اطلاق الكلام انه ٩ اولى بهم من انفسهم في كل شيء ، فيشمل الاولوية في التصرف في الامور

الراجعة الى جامعة الاسلام فيثبت المطلوب ، وهذا الذي اتى به في الكتاب احسن مما قال في نهج الحق : والمولى يراد به الاولى بالتصرف اذ لم يثبت للمولى معنى الاولى بهذا القيد الخاص على ما احصى معانيه الحجة الاميني في الغدير ، بل الاولى بالشيء ، والذي يسهل الخطب ان ذلك الشيء لا يخلو في الاكثر من لزوم معنى التصرف.

**قول الشارح : لان مقدمة الحديث تدل عليه . وذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معان كما يصرح به عن قريب بقوله : ولانها مشتركة الخ ، واما ان قلنا انها حقيقة في معنى الاولى كما يشير إليه بقوله : ولان عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال الخ ، واذا استعمل في معنى غيره فانما يستعمل بعناية معنى الاولوية كما صرح به الحجة الاميني وبينه في الجزء الاول من الغدير بقوله : ان الذي نرتقيه في خصوص المقام بعد الخوض في غمار اللغة ومجاميع الادب وجوامع العربية ان الحقيقة من معاني المولى ليس الا الاولى بالشيء ، وهو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء ، وماخوذ في كل منها بنوع من العناية ، ولم يطلق لفظ المولى على شيء منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمة الحديث ولا قرينة اخرى متصلة او منفصلة على كثرتها المذكورة المفصلة في الغدير.**

**قول الشارح : ولانه اما كل المراد الخ . اى ولان الاولى اما كل المراد بلفظ المولى دلالة مطابقية فهو المطلوب ، او بعض المراد به دلالة تضمنية فيثبت مطلوبنا أيضا ، ولا يجوز خروج معنى الاولى عن الإرادة بلفظ المولى لانه حقيقة في الاولى ، ولم يثبت إرادة غير الاولى بلفظ المولى اى لم يثبت له في جميع موارد استعماله معنى خال عن الاولى بان يراد بلفظ المولى معنى لا يكون معنى الاولى أو لا يشتمل على معنى الاولى ، ومراده ؛ ان لفظة المولى في الحديث باى المعاني التي ادعاها الخصم من المحب والناصر وغيرهما اخذت لا تنفك عن معنى الاولى فيثبت مطلوبنا ، وبيان ذلك ما افاده الحجة الاميني في الجزء الاول من الغدير ص ٣٦٢ بقوله : نظرة في معاني المولى ، ذكر علماء اللغة الخ.**

**قول الشارح : وتقرير الاستدلال به الخ . توضيحه ان المراد بالمنزلة**

المضافة الى هارون اما واحدة من منازلها او بعضها او جميعها ، والثالث يستلزم المطلوب لان من جملة منازل هارون من موسى كونه خليفته وامام امته عند غيبته وعدمه فيهم ، والقول بالفرق بين غيبة موسى عن امته في حياته وبين غيبته عنهم بموته لو عاش هارون بعده تحكم بارد ، واما الاول فباطل لبطلان الاستثناء من الواحد كما يقال : جاءني واحد الا زيدا ، والثاني أيضا باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذي هو اخراج ما لو لا الاستثناء لوجب دخوله كما لو قال احد : له على عشرون الا واحدا اخذ منه تسعة عشر ولولاه اخذ منه جميع العشرين ، فلو كان الخصوص مرادا لكان الاستثناء لغوا لخروج المستثنى من دون الاستثناء ، الثاني ان الاصل عدم اشتراك النكرة المضافة بين العموم والخصوص فهى للعموم للقطع بانها ليست للخصوص فقط ، الثالث انه لا قائل بافادتها الكثرة من دون العموم فاذا ثبت ان الاستثناء يستلزم الكثرة لزم ان تكون تلك الكثرة عموما ، الرابع لو لا العموم لما فهم مراده ٩ بهذا الكلام ، ولا فائدة في هذا الخطاب المحمل فلا يصدر من المتكلم الحكيم ، ويمكن ان يقرر الدليل بوجهه أخصر واحسن ، وهو ان يقال : انه ٩ جعل عليا ٧ بالنسبة الى نفسه في مقام هارون بالنسبة الى موسى ، وهذا ظاهر من الكلام لا شبهة فيه ، ولا ريب ان مقام هارون الى موسى ونسبته إليه اقوى من جميع اصحابه وامته لمكان نبوته واخوته ولقول موسى : لا املك الا نفسى واخى ، فان انقطع موسى عن امته ( وان لم ينقطع ابدا ) فالواجب ان يكون هارون في مقام موسى بالنسبة الى امور امته ، فعلى ٧ هارون هذه الامة حين غيبة نبيها ، على ان قوله ٩ : افلا ترضى يا على ان تكون منى الخ كما يأتي عن قريب يومى الى منزلة الخلافة وان لم يكن العموم مرادا لانه اشارة الى قوله تعالى : ( وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي ) الخ.

**قول المصنف : ولاستخلافه الخ -** هذا استدلال بنفس الاستخلاف مع قطع النظر عن مراجعة امير المؤمنين إليه صلوات الله عليهما وآلهما وقوله له : كذبوا انما خلفتك الخ ، وان كان هذا الكلام متضمنا على الدليل السابق أيضا ، فانه صلى الله عليه

وآله قال له ٧ هذا القول في شتى المواقف.

**قول الشارح : للاجماع .** اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبي ٩ على المدينة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل.

**قول الشارح : لا يقال قد استخلف الخ .** اى فعلى هذا الاجماع يجب ان تقولوا بخلافة كل من استخلفه النبي ٩ على المدينة ولا تقولون بذلك ، والجواب ان غير على ٧ انعقد الاجماع على عدم إمامته ، وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبي ٩ على المدينة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم إمامته فهو الامام والخليفة بعده ، ومن بهذه الخصوصية ليس الا امير المؤمنين ٧ .

**قول الشارح : على ما تقدم .** ذيل قول المصنف : للنص الجلى الخ في ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : ( **وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ** ) .

**قول الشارح : على ما يأتي .** في المسألة السابعة.

**قول المصنف : وللمسمع على ما تقدم .** للمسمع عطف على عقلا ، وما تقدم من الدليل السمعى هو قوله تعالى المذكور في المسألة الثالثة : أفمن يهدى الى الحق احق الخ .

**قول الشارح : ولا معصوم غير على الخ .** اى من بين الذين اجمع الامة على إمامة احدهم وان ليس الخلافة عن النبي ٩ بلا فصل خارجة عنهم وهم امير المؤمنين ٧ والعباس وابو بكر .

**قول المصنف : ولقوله تعالى واولى الامر منكم .** قد رويت نصوص كثيرة عن النبي ٩ باسمائهم والقابهم وخصائصهم وان اولهم على بن ابي طالب : وثانى عشرهم من هو باسم رسول الله ٩ وكنيته ويظهر ويملاً الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا .

## المسألة السادسة

( في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي عليه السلام )

قول الشارح : وقد تقدمت : . اي الآية قبل عشرة سطور.

قول المصنف : بخبر رواه - ان قلت : نظير هذا الخبر مروى من طرق الخاصة كما في البحار في أول ابواب العلم عن أمالي الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح عن الصادق عن ابيه عن آبائه : قال : قال رسول الله ۹ : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة ، وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به ، وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وان العلماء ورثة الأنبياء ، ان الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ، قلت : ان التورث يقتضي مفعولين والمفعول الاول في الكلام محذوف لكونه معلوما من الجملة السابقة ، وتقدير الكلام ان الأنبياء لم يورثوا العلماء الذين هم ورثتهم من حيث هم انبياء دينارا ولا درهما ولكن ورثوهم العلم ، وحاصل المراد ان العلماء لهم ميراث من الأنبياء هو العلم ، وليس لهم ميراث منهم من سبخ موارث الاموال ، وهذا لا يناقئ تورث الأنبياء اولى ارحامهم اموالهم ان تركوها بل هو ثابت بعموم الكتاب وخصوصه والاخبار كما ذكر الشارح ، بخلاف ما اختلقه ابو بكر لا ثبات ما ادعاه ظلما وعلوا فانه اراد بذلك نفى ميراث المال عن ذوى قرى رسول الله ۹ .

قول الشارح : ونزع العباس الخ . الواو للاستيناف او عطف على بين رسول الله هذا الحكم ، وقصة منازعة العباس على ما في البحار في الجزء الثاني والاربعين ص ۳۲ عن مناقب ابن شهر آشوب عن جابر الانصاري قال : جاء العباس الى علي عليه



السلام يطالبه بميراث النبي ٩ ، فقال له : ما كان لرسول الله ٩ شيء يورث الا بغلته دلدل وسيفه ذو الفقار ودرعه وعمامته السحاب ، وانا اربأ بك ان تطالب بما ليس لك ، فقال : لا بدّ من ذلك وانا احق ، عمه ووارثه دون الناس كلهم ، فنهض امير المؤمنين ٧ ومعه الناس حتى دخل المسجد ، ثم امر باحضار الدرع والعمامة والسيف والبقلة فاحضر ، فقال للعباس : يا عم ان اطلقت النهوض بشيء منها فجميعه لك ، فان ميراث الأنبياء لا وصىائهم دون العالم ولا اولادهم ، فان لم تطق النهوض فلا حق لك فيه ، قال : نعم فالبسّه امير المؤمنين ٧ الدرع بيده والقي عليه العمامة والسيف ، ثم قال : انهض بالسيف والعمامة يا عم ، فلم يطق النهوض فاخذ السيف منه وقال له : انهض بالعمامة فانها آية من نبينا ٩ ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقي متحيراً ، ثم قال له : يا عم وهذه البقلة بالبواب لي خاصة ولولدى ، فان اطلقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدوى ، فقال له : يا عم رسول الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك في البقلة ، اذا وضعت رجلك في الركاب فاذكر الله وسمّ واقراً « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البقلة إليه مقبلاً مع العباس نفرت وصاح صياحاً ما سمعناه منها قط ، فوقع العباس مغشياً عليه ، واجتمع الناس وامر بامساكها فلم يقدر عليها ، ثم ان علياً ٧ دعا البقلة باسم ما سمعناه ، فجاءت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله في الركاب ووثب عليها فاستوى عليها راكباً ، فاستدعى ان يركب الحسن والحسين ٨ فامرهما بذلك ثم لبس على الدرع والعمامة والسيف وركبها وسار عليها الى منزله وهو يقول : هذا من فضل ربي ليبلوني أشكر انا وهما أم تكفر انت يا فلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبي ٩ مع انه عمه وكان له بنت حين وفاته ، ولم يردعه امير المؤمنين ٧ بحكم المسألة ، قلت : اما لحسبانه ان له حقاً في ذلك ، ومنشأ حسبانه ما روى كما في الكافي باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله ٩ ومتاعه عن ابي عبد الله ٧ قال :

لما حضرت رسول الله ٩ الوفاة دعا العباس بن عبد المطلب وامير المؤمنين ٧ فقال للعباس : يا عم محمد تاخذ تراث محمد وتقضى دينه وتنجز عداته؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بابي انت وامى انى شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطيقك وانت تبارى الريح ، قال : قال : فاطرق ٩ هنيئة ثم قال : يا عباس أتأخذ تراث محمد وتنجز عداته وتقضى دينه ، فقال : بابي انت وامى أنى شيخ كثير العيال قليل المال وانت تبارى الريح ، قال : اما انى ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : يا على يا اخا محمد اتنجز عداات محمد وتقضى دينه وتقبض تراثه ، فقال : نعم بابي انت وامى ذاك على ولى الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ما عرض عليه النبي ٩ بعد وفاته بالشرط ، واما لجهله بالحكم اصلا ، وامير المؤمنين ٧ لم يردعه ببيان الحكم لياتى بما هو احسن تأثيرا فى النفوس واقوى فى ردعه عما ادعاه ، او كانت منازعته فى الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات.

**قول الشارح : لم يجز لهم ذلك . اى لم يجز لفاطمة ٣ ادعائها لها وقولها : أترث اباك ولا إرث ابى لقد جئت شيئا فريا ، ولا لعلى ٧ امساك تلك الاشياء ، ولا للعباس المنازعة.**

**قول الشارح : وذلك يدل على انه الخ . لانه تمسك تارة لمنعها ٣ عن ارثها بان النبي ٩ قال : ما تركناه صدقة ، واخرى بانه قال : ما تركه كان لولى الامر بعده ، وهذان متنافيان.**

**قول الشارح : مع انها معصومة . لآية التطهير وغيرها ، ولا يطلب من المعصوم شاهد لادعائه مع ان العصمة اسد واقوى من شهادة العدول لانها يعتريها احتمال الخطاء والعصمة لا يعتريها.**

**قول الشارح : ومع علمه بانها من اهل الجنة . اظن ان هذه العبارة راجعة الى أمّ ايمن رضوان الله عليها ، وحقها ان تذكر بعد قوله : واستشهدت عليا وأمّ ايمن ، وقدمها الناسخ خطاء ، لان شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال فى حقها هذا**

الكلام لانها سيدة نساء العالمين ، وروى ذلك عن النبي ٩ في حق أمّ ايمن كما في الانساب للبلاذري في الجزء الاول ص ٤٧٢ عن شقيق بن عقبة قال : كانت أمّ ايمن تلتطف برسول الله صلى الله عليه وسلم وتقوم عليه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سره ان يتزوج امرأة من اهل الجنة فليتزوج أمّ ايمن ، فتزوجها زيد فولدت له اسامة.

ثم انها رضى الله عنها كانت مولاة النبي ٩ ورثها عن أمه ، وقيل عن ابيه ، وكان اسمها بركة فاعتقها وزوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجي بمكة فولدت له ايمن فمات عبيد فزوّجها من زيد فولدت له اسامة ، وكانت حاضنة رسول الله ٩ وكان يسميها « امى » كما في الجزء الاول من الانساب ص ٩٦ ، وشديدة الحب له ولاهل بيته ، وشاخنة العرفان به وبهم صلوات الله عليه وعليهم كما تشهد بذلك الاخبار والآثار ، وهى التى ذكر فى مناقبها انها قد غلبها العطش بين مكة والمدينة واشرفت على الهلاك فتضرعت الى الله تعالى ودعته بالنبي وآله صلوات الله عليه وعليهم فنزل عليها دلو من السماء فيه ماء فشربت منه ، فلم يكن يعقل لمثل هذه المرأة ان تكذب على رسول الله فى شهادتها وان وقعت عليها السن الخيانة والتصغير لعظمة المقامات الایمانية بان شهادتها لا تقبل لانها مرأة عجمية.

**قول الشارح :** واستشهدت عليا وأمّ ايمن . وروى ان أمّ سلمة رضى الله عنها أيضا شهدت بذلك كما سيأتى فى كلام عمر بن عبد العزيز ، وشهد به رباح مولى النبي ٩ أيضا كما فى الجزء السابع من الغدير ص ١٩١ عن فتوح البلدان للبلاذري ص ٣٨ ، ورويت شهادة الحسين ٨ وشهادة اسماء بنت عميس بذلك كما فى البحار المجلد الثامن ص ١٠٥ عن كشكول العلامة ؛ عن المفضل ابن عمر عن الصادق ٧ .

**قول الشارح :** عرف عمر بن عبد العزيز . هو ابو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية ، يعرف باشج بنى امية لضربة من دابة فى وجهه ، قال الكتبي فى فوات الوفيات : كانت وفاته بدير سمعان لعشر بقين من شهر رجب سنة

احدى ومائة ، سقاه بنو أمية السم لما شدد عليهم وانتزع كثيرا مما في ايديهم ، وصلى عليه يزيد بن عبد الملك ، وكانت خلافته سنتين وخمسة اشهر وأربعة عشر يوما ، ونقش خاتمه عمر يؤمن بالله ، وهو الذي بنى الجحفة ، واشترى ملطية من الروم بمائة الف أسير وبنائها ، وروى له الجماعة ، انتهى ، ثم ذكر ابياتا قالها فيه الشريف الرضى ٢ .

قال العلامة المجلسي في ثامن البحار ص ١٠٧ : روى مرفوعا ان عمر بن عبد العزيز لما استخلف قال : ايها الناس اني قد رددت فدك على ولد رسول الله ٩ وولد على بن ابي طالب ٧ فكان اول من ردها ، وروى انه ردها بغلاتها منذ ولي فقيلا له : نقت علي ابي بكر وعمر فعلهما وطعنت عليهما ونسبتهما الى الظلم والغصب ، وقد اجتمع عنده في ذلك قرين ومشايع اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبد العزيز قد صح عندي وعندكم ان فاطمة بنت رسول الله ٩ ادعت فدك وكانت في يدها وما كانت لتكذب على رسول الله ٩ مع شهادة علي وأم ايمن وأم سلمة ، وفاطمة عندي صادقة فيما تدعى وان لم تقم البينة وهي سيدة نساء الجنة ، فانا اليوم ارد علي ورثتها اتقرب بذلك الى رسول الله ٩ وارجو ان تكون فاطمة والحسن والحسين : يشفعون لي يوم القيامة ، ولو كنت بدل ابي بكر وادعت فاطمة كنت اصدقها علي دعواها ، فسلمها الى الباقر ٧ .

اقول : من عجيب امر فدك انها وقع عليها الغصب فالرد مرارا بايدي الخلفاء من ابي بكر الى المقتدر بالله العباسي علي ما ذكر في ثامن البحار ص ١٠٨ وسابع الغدير ص ١٩٥ .

**قول الشارح : او يعطيها اياها بالميراث . بتقدير ان الناصبة عطف على إنخالها .**

اقول : هل ادعت سلام الله عليها امرين : نحلة فدك من ايها صلوات الله عليه وآله ، وميراثه الذي لا يحتاج الى البينة والشهود فمنعوها عنهما كما هو ظاهر الكتاب ، او

ادعت امرا واحدا هو ملك فذك فتارة بالميراث وتارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الاميني في ثامن الغدير ص ٢٣٧ نقلا عن شرح النهج لابن ابى الحديد ، ثم ان إنحال رسول الله ٩ اياها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة في تفسير قوله تعالى : ( **وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ** ) ، وادعاؤها صلوات الله عليها اياها بعنوان النحلة واستشهادها أيضا كذلك ، ويظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها لهدك ميراثا ، وروى العلامة المجلسي في ثامن البحار ص ١٠٨ عن الحسن بن على الوشاء قال : سألت مولانا أبا الحسن على بن موسى الرضا ٨ هل خلف رسول الله غير فذك شيئا ، فقال ابو الحسن ٧ : ان رسول الله ٩ خلف حيطاننا بالمدينة صدقة وخلف ستة افراس وثلاث نوق العضباء والصهباء والديياج ، وبغلتين الشهباء واللدل وحمارة اليعفور ، والشاتين حلوبتين ، واربعين ناقة حلوبا ، وسيفه ذا الفقار ودرعه ذات الفضول وعمامته السحاب ، وحبرتين بمانيتين وخاتمه الفاضل وقضيبه المشوق وفراشا من ليف وعباءتين قطوانيتين ومخاد من آدم صار ذلك الى فاطمة ٣ ما خلا درعه وسيفه وعمامته وخاتمه فانه جعله لامير المؤمنين ٧ ، ويظهر من هذه الرواية ان غير فذك لم يصل إليه يد العضب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فذك أولا بعنوان النحلة كما كانت هي كذلك ، وبعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلف ابو بكر تلك المقالة من نفث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها ولعنة الله على اعدائها.

فبذلك يندفع تعجب العلامة المجلسي حيث قال في ثامن البحار ص ١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فذك وقول ابى بكر : هاتى بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة ٣ كانت مطالبة بميراث فلا حاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لا يفتقر الى الشاهد الا اذا لم يعرف صحة نسبه واعتزائه الى الدارج وما اظنهم شكوا في نسب فاطمة ٣ وكونها ابنة النبي ٩ ، وان كانت تطلب فذكا وتدعى ان اباهما نحلها اياها احتاجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابو بكر

من قوله : نحن معاشر الأنبياء لا نورث معنى ، وهذا واضح جدا فتدبر.

**قول الشارح : غيظا عليه الخ .** فان مثل فاطمة المعصومة ٣ لا تغتاز على الامام الحق ولا تمنعه عن الثواب ، فهو كان باطلا في إمامته.

**قول الشارح : اظهر .** لانه كذب على نفسه والامام الحق القائم مقام النبي الاعظم سيد الرسل ٩ لا يكذب على نفسه ، ولم يكن المقام مقام هضم النفس ولا معنى له لعظم الامر وخطره.

**قول الشارح : احد الرجلين .** هما ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال وعمر بن الخطاب. روى في حديث عبد الرحمن بن عوف ان أبا بكر عند موته قال له : انى لا آسى على شيء من الدنيا الا على ثلاث فعلتھن وددت انى تركتھن ( هى كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها واحراق الفجاءة السلمى وقبول الخلافة فانه كان يود قذفها فى عنق احد الرجلين يوم السقيفة ) وثلاث تركتھن وددت انى فعلتھن ( هى قتل الاشعث بن قيس يوم اسر واقامته بذى القصة حين تسير خالد بن الوليد الى اهل الردة وتوجيه عمر بن الخطاب الى العراق ) وثلاث وددت انى سألت عنھن رسول الله ( هى لمن هذا الامر وهل للانصار فى هذا الامر نصيب وميراث ابنة الاخ والعمة ) راجع سابع الغدير ص ١٧٠.

**قول المصنف : وخالف الرسول فى الاستخلاف عندهم -** اى خالفه فى جعله عمر خليفة عند العامة لانهم زعموا ان النبي ٩ لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول ٩ لقوله تعالى : ( **إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي** ) ، وقوله تعالى : ( **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا** ) ، فرسول الله ٩ اما استخلف وإما لا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناه لانه ان استخلف لم يستخلف الا عليا امير المؤمنين ٧ بالاجماع ، وقول القوشجى : عند الاشاعرة انه استخلف أبا بكر كذب على انفسهم ، وعلى الثانى انه ترك اتباع الرسول ٩ واسوته مع خطر الامر ،

فلم يكن ممن يحب الله ولا ممن يرجو الله واليوم الآخر فلم يكن خليفة حقا.

قال ابن ابي الحديد : احضر ابو بكر عثمان وهو يجود بنفسه فامر ان يكتب عهدا ، وقال : اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به عبد الله بن عثمان الى المسلمين اما بعد ، ثم اغمى عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم ابن الخطاب ، وافاق ابو بكر فقال : اقرأ فقرأه فكبر ابو بكر ، قال : اراك خفت ان تختلف الناس ان مت في غشيتي ، قال : نعم ، قال : جزاك الله خيرا عن الاسلام واهله ، ثم اتم العهد وامره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا.

اقول : انظر ايها العاقل كيف كان ابو بكر وعثمان واحوانهم خائفين مشفقين ان تختلف الناس ان لم يتعين خليفة على الامة ، ورسول الله ٩ لم يكن عندهم بهذه الفكرة فجعل الناس حيارى مختلفين بعده ولم يجعل لهم علما يلتجئون إليه ويهتدون به عند حيرتهم واختلافهم ، ثم خالفوه في الاستخلاف ، وهذا تسفيه له ٩ ولعن الله اعاديه في هذا الامر عملا كما صنع الثاني ذلك قولا فيما رواه الفريقان انه لما قرب وفاة النبي ٩ قال حين اجتمعوا عليه عدة من الاصحاب وفيهم عمر : ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ، فقال عمر : ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ، وفي رواية البخاري : انه قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله ( وهذا ابلغ لانه افادة ذاك المعنى بعلته ) وكثر اللغظ والتنازع ، فقال ٩ : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع ، وكان ابن عباس يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله ٩ .

اقول : كفى بهذا الكلام كفر القائلة وانه احب ضلالة العباد الى يوم القيامة ، ولاى شيء لم يقل عمر ذلك حين امر ابو بكر عثمان بكتابة العهد عند ما كان يجود بنفسه ، هل راي ان كتاب ابي بكر ينفع الاسلام وكتاب رسول الله ٩ يضره ، أم تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، أم لا ذاك ولا ذاك ، بل اوجس في نفسه ان كتابه ينفيه عن التغلب على امور المسلمين وعرف ان كتاب ابي بكر يقره على ذلك.

**قول الشارح :** فى استخلاف من عزله النبي الخ . حق الكلام ليوافق المتن ان يقول : فى تولية من عزله النبي الخ ، لكنه عبر به لان أبا بكر ولى عمر امور المسلمين باستخلافه اياه ، ففى استخلافه المستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلى الله وآله : إحداهما الاستخلاف وهو ٩ لم يستخلف احدا بزعمهم ، والثانية توليته عمر وهو ٩ عزله عن التولية كما ذكر الشارح ، فالحاصل ان من استخلفه هو من ولّاه وان كان الاستخلاف عنوانا والتولية عنوان آخر لازم له وكان فى ذلك مخالفتان لرسول الله ٩ ، والشروح متوافقة فى هذا ، ولكن فى المتن ظهور فى انه غيره ، وانى لم اجد فيما تفحصت اثرا لذلك .

**قول المصنف :** مع علمهم لقصد البعد . اى مع علم الثلاثة لقصد النبي ٩ بعدهم عن المدينة لئلا يثيروا تلك الفتنة الهائلة ، فاللام للتقوية عاملها علمهم واطافة القصد اضافة المصدر الى مفعوله ، وفى شرح القوشجى : مع علمهم بقصد التنفيذ اى مع علمهم بمقصوده من التنفيذ وهو بعدهم عنها لئلا يتوثبوا الخ ، فالمصدر بمعنى المفعول والاضافة بمعنى اللام من نوع اضافة المسبب الى السبب ، وفى الشرح القديم وشرح البهشتى الأسفرايينى : مع علمهم بقصد العدو ، والظاهر انه تصحيف ، والعدو هم الذين جهز جيش اسامة الى قتالهم .

**قول الشارح :** جيش اسامة . هو ابو محمد اسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي ، قيل : كنيته ابو زيد ، أمه بركة أم ايمن مولاة رسول الله ٩ وحاضنته ، توفى اسامة بالمدينة ايام إمامة الحسن بن على ٨ ، وكفنه الحسن ٧ ببرد حبرة .

قال الشهرستانى فى الملل والنحل : الخلف الثانى فى مرضه انه قال : جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة ، وقال قوم : قد اشتد مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقتة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اى شيء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوثب على الخلافة وإلا فهم فارقه فرارا



من الزحف وغيره في مواطن ، ثم لا معنى عند المسلم لترك المفارقة وغايته من حيث هو هو الندب مع امره المؤكد بلعن المتخلف .

**قول الشارح : فيكون هو افضل الناس كافة .** لان عليا ٧ افضل من اسامة بالاجماع ، وهو افضل من الثلاثة بدليل توليته عليهم فهو ٧ افضل منهم ، فاذا ثبت انه ٧ افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافة لان الثلاثة افضل الناس عندهم ولم يول على امير المؤمنين ٧ احدا ، ثم انا لا نحتاج الى هذا البيان لاثبات تفضيله ٧ على غيره لما يأتي في المسألة السابعة.

**قول الشارح : وامره بالحج بالناس .** اى امره بان يكون في الموسم امير الحاج غير ان يقرأ سورة براءة على الناس ، فهو ٩ عزله عنهما بامرہ تعالى ، والقصة معروفة مروية من الفريقين بالتواتر ، وكان ذلك في سنة تسع من الهجرة في اول ذى الحجة بعد سنة الفتح.

قال البحراني في البرهان : قال ابن شهرآشوب : الاستنابة والولاية من رسول الله لعلي في اداء سورة براءة ، وعزل به أبا بكر باجماع المفسرين ونقله الاخبار ، ورواه الطبري والبلاذري والترمذي والواقدي والشعبي والسدي والثعلبي والواحدى والقرطبي والقشيري والسمعاني واحمد بن حنبل وابن بطة ومحمد بن اسحاق وابو يعلى الموصلي والاعمش وسماك بن حرب في كتبهم عن عروة بن زبير وابي هريرة وانس وابي رافع وزيد بن نفيع وابن عمر وابن عباس واللفظ له : انه لما نزل براءة من الله ورسوله الى تسع آيات انفذ النبي أبا بكر الى مكة لادائها فنزل جبرئيل ، قال : انه لا يؤديها الا انت او رجل منك ، فقال النبي ٩ لامير المؤمنين ٧ : اركب ناقتي العضباء والحق أبا بكر وخذ براءة من يده ، قال : ولما رجع ابو بكر الى النبي ٧ جزع وقال : يا رسول الله انك اهلتني لامر طالت الاعناق فيه فلما توجهت له رددتني عنه ، فقال ٩ : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ، وعلى منى ولا يؤدي عنى الاعلى ، راجع لزيادة التحقيق سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٣٣٨ . ٣٥٠ .

اقول : فى اطلاق كلامه وعدم تقييد الاداء بشيء دليل على انه لا يؤدى عنه ٩ شيئا من الامور الا امير المؤمنين ٧ ، وفى ذلك دلالة على نفى الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت . وهى كل من لم يكن عارفا بالاحكام لا يجوز نصبه للامامة ، وهذه الكبرى ما مرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ . راجع سابع الغدير ص ١٢٩ .

قول الشارح : واحرق الفجاءة الخ . اسمه اياس بن عبد الله بن عبد باليل ابن عميرة بن خفاف من بنى

سليم ، راجع فى قصته سابع الغدير ص ١٥٦ .

قول الشارح : لا يعذب بالنار الا رب النار . هذا حديث مروى بطرق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك

وقد نقل ان امير المؤمنين ٧ احرق عبد الله بن سبا واصحابه ، وأيضا احد الحدود المخير فيها فى اللواط الاحراق

بالنار ، قلت : اما قتل عبد الله بن سبا واصحابه كان بالتدخين لا بالاحراق ، راجع سابع الغدير ص ١٥٦ ،

واما حد اللواط فهو خاص وذاك عام ، ولا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، واما المحارب فحكمه فى

كتاب الله ان لم يتب هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النفسى من الارض ، فاحرقه اجتهد شهوى غضبى قبيل

نص الكتاب .

قول الشارح : وسئل عن الكلاله الخ . راجع سابع الغدير ص ١٠٤ .

قول الشارح : وسألته جدة الخ . راجع سابع الغدير ص ١٢٠ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبة . ازنى ثقيف واكذب الامة ، كان يعادى امير المؤمنين ٧ ويناله ، وقصة

زنانه بام جميل وحيلة عمر فى درء الحد عنه معروفة ، راجع سادس الغدير ص ١٣٧ . ١٤٤ .

قول الشارح : محمد بن سلمة . كذا فى النسخ ، والصحيح مسلمة ، وهو

محمد بن مسلمة بن خالد بن مجدعة الانصارى الاوسى ، كذا فى الانساب للبلاذرى ص ٣٧٦ ، وضبطه فى ص ٣١٥ : محمد بن مسلمة بن سلمة الانصارى ، آخى رسول الله ٩ بينه وبين ابى عبيدة الجراح .

قول الشارح : واضطرب فى كثير الخ . راجع سابع الغدير .

قول الشارح : وقتل خالد بن الوليد الخ . هو ابو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومى ، أمه لبابة الصغرى وهى العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجير اخت ميمونة ، فهو ابن خالة عبد الله بن عباس ، ويقال : ان لبابة الصغرى غير العصماء كذا فى الانساب للبلاذرى ، ولقبه ابو بكر سيف الله ، وكان شديد العداوة لامير المؤمنين ٧ ، له وقائع منكرة فى زمن النبي ٩ وبعده ، منها المذكورة فى الكتاب ، مات سنة احدى وعشرين ودفن فى حمص ، وكان لخالد ابنان : مهاجر وكان مع امير المؤمنين ٧ ومجبا له ، وعبد الرحمن وكان مع معاوية ، وفى قصة قتله مالك بن نويرة راجع سابع الغدير ص ١٥٨ . ١٦٩ .

قول المصنف : وقد نهى الله تعالى الخ . بقوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ ) الآية ، واطلاق النهى يشمل ما بعد وفاته ٩ ، واحترامه فى الحالتين واجب ، وكان دفنه فيه بوصيته ، راجع سابع الغدير ص ٢٤٩ .

قول الشارح : وبعث الى بيت الخ . راجع سابع الغدير ص ٧٧ . ٨١

قول الشارح : وكان معه الزبير . هو الزبير بن العوام بن خويلد بن اسد القرشى ، كنيته ابو عبد الله ، وأمه صفية بنت عبد المطلب ، فهو ابن عممة رسول الله ٩ وابن اخى خديجة الكبرى ، قتله عمرو بن جرموز غدرا بوادى السباع .

قول الشارح : وامر عمر الخ . هو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن فرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لوى القرشى ،

قال الشارح العلامة في نهج الحق : وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثلث قال : كانت امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ، انتهى ، وراجع ثامن البحار فقد ذكر في نسب الرجل عجيبات .

قول الشارح : بامرأة قد زنت الخ . راجع للقصة سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١١٠ .

قول الشارح : بامرأة مجنونة الخ . راجع لقصتها سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٠١ .

قول الشارح : والله ما مات الخ . روى البلاذري في الانساب عن عائشة في حديث وفاة النبي ٩ الى ان قالت : قال عمر : ما مات رسول الله ، ولا يموت حتى يؤمر بقتال المنافقين ، الى ان قالت : وجاء ابو بكر فقال : ما لرسول الله ، قلت غشى عليه منذ ساعة ، فكشف عن وجهه ووضع فمه بين عينيه ووضع يده على صدغيه ، ثم قال : وا نبيه ، وا خليلاه ، وا صفياه ، صدق الله ورسوله ، قال الله عز وجل : ( إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ، وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ، كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ، وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ) ، قال عمر : أفي كتاب الله هذا يا أبا بكر؟! قال : نعم ، ثم قال عمر : هذا صاحب رسول الله في الغار وثاني اثنين ، فبايعوه ، فحيثئذ بايعوه ، انتهى ، وراجع لمصادر اخرى لما قال عمر سابع الغدير ، ط ٢ ، ذيل ص ٧٤ .

اقول : استفهام عمر يدل على جهله بما في كتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غير متدبر للآيات ، ومن العجب العجاب قول هذا الجاهل بكتاب الله جهلا يقبح بصبيان الكتاتيب : حسبنا كتاب الله .

قول الشارح : حتى يقطع ايدي الخ . وفي رواية البلاذري : حتى يؤمر بقتال المنافقين ، ان قلت : هذا يدل على ان عمر لم ينكر موته ٩ مطلقا ،

بل انكره في ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابو بكر من الآيات يصلح لمن ينكر موته مطلقاً ، فاللازم على ابي بكر ان يقول له ما يدرأ زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبراً موطأً بينهما قبل ذلك فان ابا بكر لم يقرأ الآيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح في السرب خارج بيت رسول الله ٩ سالماً صارمه ، متوعداً بالقتل كل قائل بموت رسول الله ٩ ، قائلاً : لا اسمع رجلاً يقول : مات رسول الله إلا ضرته بسيفي .

قول المصنف : كل الناس افقه الخ . راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥ وص ١٠٤ ،

قول المصنف : واعطى ازواج الخ . راجع في ذلك ثامن البحار طبع الكمباني ص ٣٠٣ .

قول الشارح : عائشة وحفصة . بنت ابي بكر وبنت عمر من ازواج النبي ٩ ، وكانتا تؤذيانه كثيراً كابويهما ، وفيهما نزل قوله تعالى : ( **إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا** ) الآية ، وفتنة عائشة في حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

قول المصنف : وقضى في الحد الخ . اى حد شرب الخمر .

قول الشارح : وروى تسعين الخ . وأيضاً رواياتهم التي ذكر في الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين في زمن النبي ٩ ، وكان على ذلك ابو بكر ايام إمارته ، وغيّرهما عمر الى ثمانين في مواضع ، وفي موضع اكتفى بستين ، واقام الحد على ابنه عبد الرحمن بن عمر ثانية في المدينة بعد ان ضربه الحد عمرو بن العاص في مصر ، وحبس عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣ وص ١٧١ وص ٣١٦ .

قول المصنف : ومنع المتعتين - متعة النساء ومتعة الحج ، راجع في ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ - ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ - ٣٣٣ .

قول المصنف : وحكم في الشورى الخ . اصحاب الشورى ستة : امير المؤمنين

٧ ، عثمان بن عفان ، طلحة بن عبيد الله ، زبير بن العوام ، عبد الرحمن بن عوف ، سعد بن ابى وقاص ،  
والقصة المذكورة فى كتب الفريقين ، ومناشدة امير المؤمنين ٧ واحتجاجه عليهم يوم الشورى لحقه بالكتاب وبما  
سمعوا من رسول الله ٩ موجودة فيها ، راجع اول الغدير ، ط ٢ ، ص ١٥٩ ، وثامن البحار طبع الكمباني ص  
٣٠٦ - ٣١٠ و ص ٣٤٤ - ٣٦٠ .

**قول الشارح : ثم انه طعن فى كل الخ . النقل هنا مختلف ، وانا اذكر ما ذكره الشارح العلامة فى نهج الحق**  
، قال ٣ : وروى الجمهور ان عمر لما نظر إليهم قال : قد جاءنى كل واحد منهم يهز عفرته ، يرجو ان يكون  
خليفة ، اما انت يا طلحة افلست القائل : ان قبض النبي لئنكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق  
ببنات عمنا منا فانزل الله فيك : وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ، واما  
انت يا زبير فو الله ما لان قلبك يوما ولا ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوم  
رحمان شحيح ، واما انت يا عثمان لروثة خير منك ولان وليتها لتحملن بنى ابى معيط على رقاب الناس ولان  
فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا ، واما انت يا سعد  
فصاحب عصبية وفتنة ومقنب وقتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها ، واما انت يا على فو الله لو وزن ايمانك  
بايمان اهل الارض لرجحهم ، فقام على موليا يخرج ، فقال عمر : والله انى لا علم مكان الرجل لو وليتموه امركم  
حملكم على المحجة البيضاء ، قالوا : من هو؟ قال : هذا المولى عنكم ، ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق  
المستقيم ، قالوا : فما يمنعك من ذلك؟ قال : ليس الى ذلك سبيل ، قال له ابنه عبد الله : فما يمنعك منه؟ قال  
: اكره ان اتحملها حيا وميتا ، وفى رواية : لا اجمع لبنى هاشم بين النبوة والخلافة ، انتهى ، وفى رواية : وما يمنعنى  
منه الا حرصه على هذا الامر ، وفى اخرى : يمنعنى دعايته ، فتامل واضحك او ابك .

**قول الشارح : عن اخيه عثمان . بالاخوة التى جعلت بين الصحابة لا بالنسب فان عثمان هو ابن عفان**  
بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الاموى

وأمه اروى بنت كريض بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف ، وكنيته ابو عبد الله ، قتله المسلمون يوم الغدير من سنة خمس وثلاثين من الهجرة في المدينة ، ودفن فيها ، وعبد الرحمن هو ابن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى ، وكان اسمه في الجاهلية عبد عمرو ، وقيل : عبد الكعبة ، فسماه النبي ٩ عبد الرحمن ، ويقال له الزهري ، وكنيته ابو محمد ، وكان صهر عثمان ، وهو ختنه لان أم كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبد الرحمن ، توفي سنة اثنتين وثلاثين وهو ابن خمس وخمسين سنة.

**قول الشارح : ابن عمه .** كذا في بعض النسخ ، والصحيح وابن عمه عطفاً على اخيه ، اى لا يعدل عبد الرحمن بالامامة عن اخيه عثمان وعن ابن عمه ، وعبرة الشارح في نهج الحق هكذا : لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه ، والمراد بابن عمه سعد بن ابي وقاص الزهري احد الستة فانه سعد بن مالك بن ابيب بن عبد مناف بن زهرة بن مالك ، وابو وقاص هو مالك بن ابيب ، ويعرف بالزهري كعبد الرحمن ، توفي سنة خمسين من الهجرة ، وروى ان معاوية لعنه الله دس إليه سما فقتله لانه كان يخاف منه المخالفة على اخذ العهد لابنه يزيد.

**قول الشارح : فلا تسلط آل ابي معيط الخ .** ليس هذا تحديداً وتفريفاً من عمر ، بل سمع رسول الله ٩ يقول ذلك ، وابو معيط هو ابان بن ابي عمرو بن امية ، ابن عم حكيم بن ابي العاص بن امية.

**قول الشارح : كلف باقاربه .** على وزان كتف ، اى شديد الحب لهم ، وما احسن ما قال السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوى ؛ في كتابه « النص والاجتهاد » : وكان عثمان وصولاً لارحامه ( آل ابي العاص ) ولوعا بحبهم وايتارهم ، حتى لم تأخذه في سبيلهم لو مات اللائمين ولا ثورات الثائرين ، وقد استباح في صلتهم مخالفة كثير من ادلة الكتاب الحكيم والسنن المقدسة والسيره التي كانت مستمرة من قبله.

**قول الشارح : واستعمل الوليد الخ .** على الكوفة قبل سعيد بن العاص ، وهو

الوليد بن عقبة بن ابي معيط بن ابي عمرو بن امية ، راجع في عرفان الخبيث ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٠ .  
١٢٥ و ص ٢٧١ . ٢٧٦ .

قول الشارح : واستعمل سعيد الخ . على الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة ، وهو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع ثامن الغدير ص ٢٦٩ . ٢٧١ .

قول الشارح : وولى عبد الله بن ابي سرح الخ . هو ابو يحيى عبد الله بن سعد بن ابي سرح بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ، ليس من بني امية ، لكنه اخبث منهم واشر ، كان اخا لعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع في عرفانه ثامن الغدير ص ٢٧٩ . ٢٨١ .

قول الشارح : وامره بقتل محمد بن ابي بكر . راجع في ذلك تاسع الغدير ص ١٧٩ . ١٨١ ، ومحمد بن ابي بكر أمه اسماء بنت عميس اخت ميمونة زوجة النبي ٩ ، كانت اسماء احب النساء واقربها الى رسول الله ٩ وامير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين : ، وهى من المهاجرات مع زوجها جعفر بن ابي طالب سلام الله عليهما الى الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام الله عليه تزوجها ابو بكر بن ابي قحافة ، فولدت له محمدا ، ثم مات ابو بكر عنها ، فتزوجها امير المؤمنين ٧ فولدت له يحيى ، ولاسماء فضائل كثيرة مذكورة في مظانها ، ومحمد بعد موت ابيه كان صغيرا تربى عند امير المؤمنين ٧ وكان من المحبين له شديدا ومن الناقمين على ابيه ، كان نجابته من قبل أمه وتربية امير المؤمنين ٧ ، ولد محمد بالبيداء في حجة الوداع ، وقتل بمصر سنة ثمان وثلاثين ، قتله معاوية بن خديج عطشانا ، ثم وضعه في جوف جيفة حمار ثم احرقه بالنار ، سلام الله عليه ولعنة الله على قاتله ، فلما وصل خبره الى امير المؤمنين ٧ حزن حزنا شديدا وقال فيما قال : وهذه مصر قد انفتحت وقتل معاوية بن خديج محمد بن ابي بكر ، فيا لها من مصيبة ما اعظمها مصيبتى بمحمد ، فو الله ما كان الا كبعض بني ، وفي بعض الروايات : وقيل لعلى ٧ : لقد جزعت على محمد بن ابي بكر جزعا شديدا





يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لي ربيبا وكان لبيّ اخا وكنت له والدا اعدده ولدا.

**قول الشارح : وولي معاوية الشام الخ .** لعنه الله ، هو ابن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، واسم ابي سفيان صخر ، و ابو سفيان ابن عم حكم بن ابي العاص كأبي معيط ، وأمّ معاوية هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفى سنة ستين بالشام عليه وعلى من وافقه لعائن الله ، وخبائة الرجل وشقاوته لا يسعها البيان ، والفتن والمفاسد التي وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير وحادي عشره.

**قول المصنف : وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه .** المراد باهله بنو امية ، قال امير المؤمنين ٧ في الخطبة الشقشقية : الى ان قام ثالث القوم نافجا حضيئه بين نشيله ومعتلفه ، وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته الخ ، انظر ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣٤ الى ص ٢٨٧.

**قول الشارح : مروان .** هو ابن عم عثمان ، مروان بن الحكم بن ابي العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاك يزيد بن معاوية واعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، وكان شديد العداوة لرسول الله واهل بيته صلوات الله عليهم.

قال السيد الرضى سلام الله عليه في النهج : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين ٨ الى امير المؤمنين ٧ فكلما فيه ، فحلى سبيله ، فقالا له : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال ٧ : اولم يبايعني قبل قتل عثمان ، لا حاجة لي في بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعني بكفه لغدر بسبته ، اما ان له إمرة كلعة الكلب انفه ، وهو ابو الاكباش الاربعة ، وستلقى الامة منهم ومن ولده يوما احمر.

**قول الشارح : ومن قبله الخ .** اى الذي كان اميرا قبله وهو ابو بكر وعمر ، لكن مر في مطاعن عمرانه كان يعطى ازواج النبي ٩ بيت المال حتى



كان يعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم.

**قول الشارح : حمى الحمى لنفسه الخ .** اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول وفتح الثاني ما حمى من شيء ، يقال : حمى السلطان وهو الاراضى التى يخصها لنفسه للرعى او الصيد او غيرها يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه.

وفى الحديث عن النبي ٩ : لا حمى الا لله ورسوله ، وهو رد لما كان يصنع الملوك فى الجاهلية من احمائهم ارضا لا يقرها احد ولا ينتفع بها غيرهم ، وعثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك.

**قول الشارح : فضرِب ابن مسعود الخ .** هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد ابن هذيل ، وأمه أم عبد بنت ودّ من هذيل ، كان حليفا لبني زهرة ، وهو من الاثنى عشر الذين انكروا على ابي بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديد الادمة ، مات فى اثر الضرب بامر عثمان وهو بين الستين والسبعين ، ودفن فى البقيع ، وفى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لابي ذر سلام الله عليه ، واخرى على امتناعه من اتيان مصحفه ، راجع تاسع الغدير ، ط ٢ ، ص ١٤ . ٣

**قول الشارح : وضرب عمار الخ .** هو ابو اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن ادد بن زيد العنسى ، أمه سمية من بنى مخزوم ، وكان عمار من حلفائهم ؛ قتل يوم الصفين بين يدي امير المؤمنين ٧ وله اكثر من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير ؛ ص ١٥ . ٣٠

**قول الشارح : واستحضر أبا ذر الخ .** هو ابو ذر جندب بن جنادة الغفارى سماه رسول الله ٩ عبد الله ، راجع فى شرح احواله وما جرى بينه وبين عثمان وبينه وبين معاوية ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ٢٩٢ . آخر الجزء .  
**قول المصنف : عن ابن عمر .** هو عبيد الله بن عمر لا عبد الله ، راجع فى القصة

ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ١٣٢ . ١٤٣ .

قول المصنف : والحد عن الوليد . هو الوليد بن عقبة بن ابي معيط والى الكوفة من قبل عثمان ، راجع فى القصة ثامن الغدير ط ٢ ص ١٢٥ . ١٢٠ و ص ٢٧١ . ٢٧٦ .

قول المصنف : وخذلته الصحابة الخ . راجع تاسع الغدير ، ثم ان لهذه الثلاثة واضراهم المعادين لعترة رسول الله ٩ مطاعن اخرى كثيرة غير ما ذكر فى الكتاب ، راجع فيها اجزاء الغدير .

### المسألة السابعة

( فى ان عليا افضل الصحابة )

انه ٧ معدن الفضائل ومبدؤها واصلها ، به قامت واليه ترجع بعد ما منه ابتدئت ، فالمقايسة بينه وبينهم فيها جفاء وظلم فى حقه وجهل بمقامه صلوات الله وسلامه على ابن عمه وعليه وعلى آلهما الطاهرين .  
قول الشارح : ابن عمر . هو عبد الله بن عمر ، احتذى مثال ابيه فى مخالفة الكتاب والسنة ، راجع عاشر الغدير ط ٢ ص ٦٣ . ٧٢ .

قول الشارح : ابو هريرة . هو عمير بن عامر بن عبد الله بن ذى الشركى الدوسى ، مات سنة تسع وخمسين ، كذا فى الانساب للبلاذرى ، دخل فى الاسلام بعد الهجرة بسبع سنين .  
وقال الفيروزآبادي فى القاموس : ابو هريرة كنية عبد الرحمن بن صخر ، صحابى ، كنى بها لانه رآى النبي صلى الله عليه وسلم فى كمة هرة فقال : يا أبا هريرة فاشتهر به ، واختلف فى اسمه على نيف وثلاثين قولاً ، انتهى .

وقال صاحب منتهى الارب : قال الحاكم ابو احمد : اصح شيء عندنا فى اسم

أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر ، وهو دوسى ، غلبت عليه كنيته ، فهو كمن لا اسم له ، انتهى .  
والرجل من الكذابين الوضاعين الحاطمين لدينه طمعا في دنيا كانت بيد معاوية بن أبي سفيان راجع في شرح احواله الى ما صنف في ترجمته آية الله المغفور له السيد شرف الدين الموسوي .

**قول الشارح : الحسن البصرى .** هو ابو سعيد الحسن بن ابى الحسن البصرى ، عنونه الكشى في الزهاد الثمانية قائلا : والحسن كان يلقي كل اهل فرق بما يهون ويتصنع للرئاسة وكان رئيس القدرية ، انتهى ، مات سنة مائة وعشر .

**قول الشارح : عمرو بن عبيد .** هو ابو مروان عمرو بن عبيد بن باب البصرى المعتزلى ، كان هو وواصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصرى ، قررا قواعد الاعتزال واخذ منهما من ظهر بعدها زائدا عليه ما اوحى إليهم شياطينهم ، وكان عمرو يختلف الى الباقر والصادق <sup>ع</sup> ويسألهما ، ولهشام بن الحكم <sup>ع</sup> معه احتجاج ظريف في الامامة في مسجد البصرة ، رواه الكليني رحمه الله تعالى في الكافي باب الاضطرار الى الحجّة ، فراجع ، ولد عمرو سنة ثمانين ومات سنة مائة واربع واربعين .

**قول الشارح : ابى عثمان الجاحظ .** اسمه عمرو بن بحر وهو من شيوخ المعتزلة ، قال في سفينة البحار : الجاحظ هو ابو عثمان عمرو بن بحر البصرى اللغوى النحوى كان من غلمان النظام وكان مائلا الى النصب والعثمانية وله كتب منها العثمانية التى نقض عليها ابو جعفر الاسكافى والشيخ المفيد والسيد احمد بن طوس ، وطال عمره واصابه الفالج فى آخر عمره ومات بالبصرة سنة ٢٥٥ .

**قول الشارح : المقداد .** قال البلاذرى فى الانساب : ومن حلفاء بنى زهرة المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهير بن لوى بن ثعلبة بن مالك بن الشريد بن ابى اهون بن قائش بن دريم بن القين بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاة ، يكنى أبا معبد ، وهو الذي يقال له المقداد

ابن الاسود ، وكانت أمه عند الاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو وتبناه فنسب إليه ، توفي في خلافة عثمان في سنة ثلاث وثلاثين بالجرف على ثلاثة اميال من المدينة ، فحمل على رقاب الرجال حتى دفن بالمدينة ، وصلى عليه عثمان ، وكان يوم توفي ابن سبعين سنة او نحوها.

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، وهو من الذين دار عليهم نشر الولاية العلوية في الآفاق والاقطار بعد ما اراد المنافقون اطفاء نور الله بافواههم.

**قول الشارح : سلمان .** الفارسي المسمى ، كنى أبا عبد الله ، كان يقول : انا سلمان بن الاسلام ، كان من اصطخر فارس ، وقيل من رامهرمز من كور الاهواز ، وقيل من اصفهان ، وهو من الاركان وفضلهم ، وفي الحديث العلوي : بح بح ، سلمان منا اهل البيت ، ومن لكم يمثل لقمان الحكيم ، علم علم الاول وعلم الآخر ، وقال يوم السقيفة لابي بكر : كردى ونكردى وحق از امير ببردى ، وفي انساب البلاذري : قال سلمان الفارسي حين بويع ابو بكر : كرداذ وناكرداذ اى عملتم وما عملتم ، لو بايعوا عليا لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم ، مات بالمدائن في خلافة عثمان ودفن بها وقبره مزار مشهور سلام الله عليه.

**قول الشارح : جابر بن عبد الله .** هو ابو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو بن حزام بن كعب بن غنم الانصارى الخزرجي ، كان شديد الحب لاهل البيت : ، كف بصره في آخر عمره ، مات سنة ثلاث وسبعين وقيل ثمان وسبعين بالمدينة ، وحديث لوح فاطمة ٣ عنه مشهور.

**قول الشارح : حذيفة .** هو ابو عبد الله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن جروة العبسي الانصارى ، وجروة يسمى باليمان فنسب إليه حذيفة ، مات بالمدائن بعد بيعته امير المؤمنين ٧ بأربعين يوما ، وقبره قريب من قبر سلمان رحمة الله عليهما.

**قول الشارح : عطاء .** عطاء بن ابي رباح المكي بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، وعطاء بن يسار ، وعطاء بن ابي مروان ، وعطاء بن ابي سلمة تابعيون ، والظاهر ان المراد هنا هو الاول ، واسم ابي رباح اسلم ، وعطاء يعد من علماء التفسير المشهورين ، مات سنة مائة وخمس عشرة وهو ابن ثمان وثمانين .

**قول الشارح : مجاهد .** هو مجاهد بن جبر المكي ، تابعي ، كان مولى لقيس بن السائب المخزومي ، هو كالعطاء يعد من علماء التفسير ، يروى عن ابن عباس وابي هريرة ، مات سنة ١٠٣ .

**قول الشارح : سلمة بن كهيل .** قال المغفور له السيد شرف الدين الموسوي في المراجعات : سلمة بن كهيل بن حصين بن كادح بن اسد الحضرمي يكنى ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمهور كابن قتيبة في المعارف والشهرستاني في الملل والنحل الخ ، مات يوم عاشوراء سنة احدى وعشرين ومائة :  
**قول الشارح : اختيار البغداديين .** اى معتزلة بغداد .

**قول الشارح : ان صح خير الطائر الخ .** رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لا مجال معه للشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عند النبي ٩ طائر مشوى فقال : اللهم ائتني باحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فجاى على ٧ فاكل معه ، والاحبية الى الله تستلزم الأفضلية .

**قول الشارح : فى غزوة بدر الخ .** نزلت فى قصة غزاة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : ( **كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ** ) الخ ، وهى كانت فى السنة الثانية من الهجرة فى شهر رمضان ، وبدر بئر بين مكة والمدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، وقال البلاذرى فى الانساب : بدر ماء ليخلد بن النضر ، ويقال : رجل من جهينة ، واسم الوادى الذى هو به ليليل ، وبين بدر والمدينة ثمانية برد ، وكان عدد المسلمين بها ثلاثمائة وثلاثة عشر بلا عدة ، وعدد المشركين قريبا من الألف مع العدة ، ويقال لهذه الغزوة : غزوة بدر الاولى وغزوة بدر القتال ، ثم غزاة بدر الموعد كانت فى ذى القعدة سنة اربع .

قول الشارح : الوليد بن عتبة . هو اخو هند أم معاوية بن ابي سفيان لعنهم الله .

قول الشارح : ثم ابن ربيعة . اى عتبة ، هو وشيبة اخوان ابنا ربيعة ، فالمقتول الوليد وابوه عتبة وعمه شيبة ، وربيعة هو ابن عبد شمس بن عبد مناف ، برز امير المؤمنين ٧ يوم بدر الى الوليد فقتله ، وبرز حمزة بن عبد المطلب الى شيبة فتصارعا بعد الضرب بالسيوف ، فجاء امير المؤمنين ٧ إليهما بعد قتل الوليد فقال لحمزة : يا عم اخفض راسك فضرب راس شيبة بالسيوف فقتله ، وبرز عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيوف وهو قطع ساق عبيدة بالسيوف ، فبينما هما فى ذلك اذ جاء امير المؤمنين ٧ فقتل عتبة .

قول الشارح : ثم العاص بن سعيد . وفى بعض المطبوعات سعد مكان سعيد خطأ ، وهو العاص بن سعيد بن العاص بن امية .

قول الشارح : حنظلة بن ابي سفيان . فى ذلك قال امير المؤمنين ٧ لمعاوية يوم الصفين : وعندى السيف الذى اعرضته اخاك وخالك وجدك يوم بدر ، اى حنظلة والوليد وعتبة ، وكان لابي سفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمرو اسره امير المؤمنين ٧ يوم بدر .

قول الشارح : طعيمة بن عدى . طعيمة على بناء التصغير ، وفى بعض المطبوعات طعمة خطأ ، وهو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبد مناف .

قول الشارح : نوفل بن خويلد . هو نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصى ، وهو اخو خديجة سلام الله عليها زوجة رسول الله ٩ .

قول الشارح : فى غزوة احد . احد جبل قريب من المدينة ، والغزوة وقعت فى شوال سنة ثلاث ، وقد ذكر الله عز وجل قصة غزاة احد وما يناسبها من المواعظ والاندارات والتبشيرات والتنبيهات فى سورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من آخر السورة مبدوءة بقوله تعالى : ( وَإِذْ عَدُوَّتْ مِنْ أَهْلِكَ ) الخ ، وفيها اشارة الى نصر الله

تعالى للمؤمنين في غزوة بدر.

**قول الشارح : بين اللواء والراية . الراية العلم الذي نصب في الحرب ليراه افراد الجيش حيث كانوا ويجمعوا حوله ، وفي المغرب : الراية علم الجيش ، وتكنى أم الحرب ، وهى فوق اللواء اى اكبر منه ، والراية واحدة في الجيش واللواء متعدد بحسب تعدد الاقوام ، كما نقل ان لواء المهاجرين كان مع الراية بيد امير المؤمنين <sup>٧</sup> ، ولواء الاوس بيد اسيد بن حضير ، ولواء الخزرج بيد سعد بن عبادة او الحباب بن المنذر .**

**قول الشارح : طلحة بن ابى طلحة . هو طلحة بن عبد الله ( ابى طلحة ) بن عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار بن قصى بن كلاب بن مرة العبدري ، قتل هو وابناؤه : مسافع والحارث وكراب وجلاس ، واخواه : عثمان وابو سعد يوم احد .**

**قول الشارح : كبش الكتيبة . الكتيبة الجيش او قطعة منه ، والكبش يراد به السيد والامير .**

**قول الشارح : فحمل خالد بن الوليد الخ . رتب رسول الله <sup>٩</sup> يوم احد الرماة وهم اربعون او خمسون وجعل عليهم عبد الله بن جبير ، وجعلهم على جبل احد واستقبل <sup>٩</sup> المدينة وجعل احدا وراءه ، وقال للرماة : الزموا مكانكم وان رايتمونا قد هزمناهم فاقيموا ولا تبرحوا ، فلما غلب المسلمون ودخلوا عسكر المشركين واقبلوا يغنمون وينهبون اخلى الرماة مكانهم واقبلوا ينهبون ، فقال لهم عبد الله بن جبير : ما هذا؟ الم يأمركم رسول الله ان لا تبرحوا عن مكانكم ، فقال قائلهم : انما امرنا بالوقوف ما دامت الحرب ، فتركوا الجبل ، فلما راي المشركون ما فعلوا كبروا على المسلمين فانحدر خالد بن الوليد من الجبل في كتيبة ، وألح المشركون على المسلمين بالحرب واكثروا فيهم القتل ، فانهمز الناس عنه سوى على <sup>٧</sup> ، فوقع ما وقع .**

**قول الشارح : يوم الاحزاب . غزوة الاحزاب تسمى غزوة الخندق أيضا ، كانت في ذى القعدة سنة خمس من الهجرة ، ذكرت هى وما يناسبها في سورة الاحزاب .**



قول الشارح : عمرو بن عبد ود . بن ابي قيس من بنى عامر بن لوى .

قول الشارح : غزاة خيبر . وقعت فى سنة سبع فى شهر صفر ، وقيل فى ربيع الاول وقيل فى جمادى الاولى ، وعلى بعض الاقوال اشير فى سورة الفتح الى فتح خيبر بقوله تعالى : ( فَتَحًا مُّبِينًا ) و ( فَتَحًا قَرِيبًا ) .

قول الشارح : غزاة حنين . لما فتح رسول الله ٩ مكة فى شهر رمضان سنة ثمان اقام بها الى يوم الفطر ، فخرج غازيا الى حنين وهو واد من اودية تهامة فى عشرة آلاف او اثنى عشر الفا ، فالتقى المسلمون والمشركون من هوازن وغيرهم ، فوقع القتال الخ .

قول الشارح : وتعجب ابو بكر الخ . فانزل الله تعالى : ( وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرْتُكُمْ ) الخ .

قول الشارح : من قلة . اى ليس المسلمون قلائل فلن يغلبوا .

قول الشارح : والعباس . عمّ النبي ٩ .

قول الشارح : ابو سفيان بن الحارث الخ . ابو سفيان ونوفل وربيعة ابناء الحارث ، وهو الحارث بن عبد المطلب ، وعبد الله بن زبير هو عبد الله بن زبير بن عبد المطلب أيضا .

قول الشارح : ومصعب . كذا فى بعض المطبوعات ، والصحيح معتب ، وابو لهب ابن عبد المطلب اسمه

عبد العزى .

قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ . كان مقدم الجيش على جمل احمر بيده لواء اسود ، كلما يظفر

بمسلم يقتله ويرفع اللواء ليراه المشركون ويتبعوه ، وكان يرتجز ويقول :

انا ابـو جـرول لا بـراح حـتى نبـيـح اليـوم او نبـاح

فاعترضه امير المؤمنين ٧ فضرب جملة أولا فسقط ثم ضرب على رأسه فشقه نصفين ، وكان ٧ يرتجز

ويقول :

قد علم القوم لى الصباح انى لى الهيجاء ذو نصباح

فأخزم المشركون فاجتمع الفارزون من المسلمين.

**قول الشارح : كان شديد الذكاء الخ .** الذكاء شدة قوة للنفس تتهيأ بها لاستنتاج العلوم وتعقل ما يرد عليها بسهولة ويقابله البلادة ، والحدس هو التفرس والتوسم ان في ذلك آيات للمتوسمين ، وقد عرف بانه بغتة حصول النتيجة من المقدمات الكامنة في النفس من دون تمحل الاستحضار.

**قول الشارح : وهذا برهان لى .** اذ يستدل بعلم عليه ، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفيد في غاية الكمال والعلم والفضل وغاية الحرص على الافادة والتعليم وغاية الحب للمستفيد وغاية الحب لان يحفظ ما يتعلم ، وكون المستفيد في غاية الذكاء والحدس وغاية الملازمة للمفيد وغاية الحرص على التعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذي تكون النفس فيه اقوى وما يحصل فيها من العلوم والمعارف اثبت وامكن ، وكل هذه المقدمات ضرورية للناظر في السير والتواريخ.

**قول الشارح : الثاني ان الصحابة الخ .** راجع في المذكورات هنا وغيرها اجزاء الغدير.

**قول الشارح : بعض اليهود لقيه الخ .** ونظيره الحديث الخامس عشر من باب نفى المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذي رواه سلمان رضوان الله عليه واورده الصدوق في التوحيد مقطعا في باب نفى الزمان والمكان وباب انه عز وجل لا يعرف الا به وباب معنى الرحمن على العرش استوى.

**قول الشارح : وسئل عن الكلالة والأب الخ .** المراد به ما في قوله تعالى : ( **وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ**

**وَلِأَنْعَامِكُمْ** ) ، راجع سابع الغدير ط ٢ ص ١٠٣ و ١٠٤ .

**قول الشارح : عن قدامة .** هو قدامة بن مظعون اخو عثمان بن مظعون ، وهو مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة ، جمع بن عمرو بن حصيص ، وقدامة خال حفصة بنت عمر ، وذكر القصة السيد شر الدين ؛ في النص والاجتهاد عن تلخيص الذهبي ومستدرک الحاكم في كتاب الحدود.

قول الشارح : لما تلا عليه الخ . اى تلا قدامة على عمر ، لما اراد عمر ان يجلده لشربه قال : لم تجلدى بينى وبينك كتاب الله عز وجل؟ فقال عمر : فى اى كتاب الله انى لا اجلدك؟ فقال : ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه ، فبقى عمر متحيرا الخ :

قول الشارح : امر عمر برجم مجنونة الخ . راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٠١ .

قول الشارح : ولدت امرأة لستة اشهر الخ . راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٩٣ .

قول الشارح : وامر برجم حامل الخ . راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١١٠ .

قول الشارح : اقضاكم على . هذا وما يؤدى معناه مما يدل على انه ٧ اعلم الامة كثير لا يحصى ، راجع فى ذلك ثابى الغدير ط ٢ ص ٤٤ وثالثه ص ٩٥ . ١٠١ . وسادسه ص ٦١ . ٨١ ، والبحار ابواب فضائله ، والجزء الاربعين .

قول الشارح : اصول النحاة الخ . قصة ابى الاسود الدؤلى رحمه الله تعالى فى ذلك معروفة .

قول الشارح : اصول المعارف الالهية الخ . يشهد بذلك خطبه ٧ وكلماته فى نهج البلاغة والكافى والبحار وغيرها من كتب العامة والخاصة .

قول الشارح : وعلم الاصول . الاعتقادية والفقهية .

قول الشارح : كقوله ٧ سلونى الخ . راجع فى ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ . ١٩٥ ، وتوحيد

الصدوق باب حديث ذعلب ، والجزء الحادى والاربعين من البحار

قول الشارح : واتفق المفسرون الخ . من العامة والخاصة ، وكذا المورخون والمحدثون الذين ذكروا القصة .

قول الشارح : هو واياهم . الواو للمعية .

قول الشارح : ويطعمون الطعام الخ . هذه وتاليها كالتى قبلها نزلتا فيه ٧ ، راجع التفاسير ، وراجع فى

سورة هل اتى ثالث الغدير ط ٢ ص ١٠٧ . ١١١

والبحار ابواب الآيات النازلة فيه.

**قول الشارح : فتصدق بدرهم الخ .** اى فتصدق بدرهمين ليلا درهما سرا ودرهما علانية ، وكذا نهارا ،  
**قول الشارح : ان الدنيا كانت بيده .** اما كناية عن إمارته الظاهرة او اشارة الى ما رواه الكليني في كتاب  
الحجة من الكافي باب ان الارض كلها للامام ٧ .

**قول الشارح : المقدمة الاولى .** والثانية غير مذكورة لظهورها كما يصرح به ، وهى كل من كان ازهد الناس  
فهو افضل من غيره ، واما قوله : فيكون افضل من غيره نتيجة المقدمتين ، ونظير هذا الحذف كثير في هذا  
الكتاب .

**قول الشارح : سيد الابدال .** قال في مجمع البحرين : في الحديث ان جامعت ليلة الجمعة بعد العشاء  
الآخرة فانه يرجى ان يكون الولد من الابدال ، الابدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم ، اذا مات واحد  
بدل الله مكانه آخر .

**قول الشارح : عبيد الله بن ابي رافع .** اسم ابي رافع اسلم او ابراهيم او غيرهما على الاختلاف وسيأتي ،  
وعبيد الله كان من خواص امير المؤمنين ٧ وكتابه ، ثقة عند الفريقين .

**قول الشارح : وطلق الدنيا ثلاثا .** الكلام المعنون برقم ٧٧ في الجزء الثالث من نهج البلاغة : ومن خبر  
ضرار بن حمزة الضابي عند دخوله على معاوية ومسألته له عن امير المؤمنين ، وقال : فاشهد لقد رأيتته فى بعض  
مواقفه وقد ارخى الليل سدوله وهو قائم فى محرابه قابض على لحيته يتململ تململ السليم ويكى بكاء الحزين ،  
ويقول : يا دنيا يا دنيا ، أليك عنى ، ابي تعرضت؟! أم الى تشوقت؟! لا حان حينك ، هيهات غرسى غيرى ، لا  
حاجة لى فيك ، قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيثك قصير ، وخطرك يسير ، واملك حقير ، آه من قلة الزاد  
وطول الطريق وبعد السفر وعظيم المورد .

**قول الشارح : فعفا عن مروان الخ .** في الخطبة السبعين من الجزء الاول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين ٨ الى امير المؤمنين ٧ فكلماه فيه فحلى سبيله ، فقالا : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال ٧ : او لم يبايعني قبل قتل عثمان ، لا حاجة لي في بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعني بكفه لغدر بسبته ، اما ان له إمرة كلعقة الكلب انفه ، وهو ابو الاكيش الاربعة ، وستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر .

**قول الشارح : عبد الله بن الزبير .** ولد بالمدينة سنة الاثنتين من الهجرة ، وأمه اسماء بنت ابي بكر بن ابي قحافة ، فتنته في مكة مشهورة ، قتله الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ وصلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ٧ في الاخبار الغيبة : حَبَّ ضَبَّ يروم امرا ولا يدركه ينصب حباله الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قریش ، كان اللعين ابن الزبير يبغض بني هاشم ويسب عليا ٧ ، وكان علي ٧ يقول : ما زال الزبير منا حتى نشأ ابنه المشوم عبد الله .

**قول الشارح : سعيد بن العاص .** هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية من الشجرة الملعونة ، ولآه عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : في الاستيعاب : فرده اهل الكوفة وكتبوا الى عثمان : لا حاجة لنا في سعيدك ولا وليدك ، راجع ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ في بعض منكرات الرجل .

**قول الشارح : حتى نسبه عمرو الى الدعابة الخ .** في الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : ومن كلام له ٧ في ذكر عمرو بن العاص : عجبنا لابن النابغة يزعم لاهل الشام ان في دعابة واني امرؤ تلعباة ، اعافس وامارس ، لقد قال باطلا ونطق آثما الخ ، والرجل هو ابو محمد وابو عبد الله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لوى القرشي ، وهو من الخبث بمكان ، راجع في ترجمته ثاني الغدير ط ٢ ص ١١٣ . ١٧٦ ، وفي اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، وذلك ما مر ذيل قول الشارح في المسألة السادسة : ثم

انه طعن في كل الخ فان عمر طعن فيه ٧ بالمزاح والدعابة.

**قول الشارح : صعصعة بن صوحان .** العبدى الكوفي سيد قومه عبد القيس الثقة الممدوح عند الفريقين ، يعد من البلغاء والخطباء ، كان من خواص امير المؤمنين ٧ ، له ارشاد لعمر ، ومحاوره مع عثمان ، ومواقف مع معاوية ، راجع تاسع الغدير ط ٢ ص ٤٣ و ١٤٧ .

**قول الشارح : لقيس بن سعد .** هو ابو القاسم قيس بن سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة بن ابي حزيمة بن ثعلبة بن ظريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطريف بن امرئ القيس بن البطريق بن ثعلبة بن البهلول بن مازن بن الازد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان ، راجع في ترجمته ثاني الغدير ط ٢ ص ٦٦ . ١١٢ وتاسعه ص ١٢٦

**قول الشارح : سلمان الفارسي .** ابو عبد الله الذي قال الباقر ٧ لبعض من ذكره عنده : مه لا تقولوا سلمان الفارسي ، ولكن قولوا : سلمان الحمدي ، وروى عنه ٧ انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله ٩ ينتسبون وفيهم سلمان ، وان عمر ساله عن نسبه واصله ، فقال : انا سلمان بن عبد الله ، كنت ضالا فهداني الله بمحمد ٩ ، وكنت عائلا فاغنانى الله بمحمد ٩ ، وكنت مملوكا فأعتقني الله بمحمد ٩ ، وهذا حسبي ونسبي ، ثم خرج رسول الله ٩ فحدثه سلمان وشكا إليه ما لقي من القوم وما قال لهم ، فقال النبي ٩ : يا معشر قريش ان حسب الرجل دينه ومروته ، واصله عقله ، قال الله تعالى : ( **إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ) ، يا سلمان ليس لاحد من هؤلاء عليك فضل الا بتقوى الله وان كان التقوى لك عليهم فانت افضل .

ثم ان فضائله المروية عن النبي والائمة : كثير كثير ، منها انه ادرك علم الاول والآخر ، وانه بحر لا ينزح ، وانه من اهل البيت : ، وانه كان

من المتوسمين ، وانه علم الاسم الاعظم ، وانه اخبر عن بعض الغيوب ، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ، وانه كان محدّثا ، وانه افقه الناس ، وانه في العاشرة من درجات الايمان ، وان النبي ٩ قال فيه : سلمان ابن الاسلام وقال : سلمان جلدة بين عيني وقال : انه مثل لقمان الحكيم.

وفي رجال الممقاني : كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز او الاهواز او شوشتر او اصفهان من قرية الناجي ، ولقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني ، توفي في إمارة عثمان بالمداين ودفن بها وقبره مزار مشهور .  
قول الشارح : واولكم اسلاما الخ . الاحاديث من الفريقين في ذلك متواترة ، راجع ثالث الغدير ط ٢ ص ٢١٩ . ٢٤٣ .

قول الشارح : وقال انس . هو ابو حمزة انس بن مالك بن النضر بن ضمضم ابن زيد بن حرام الخزرجي خادم رسول الله ٩ ، وأمه أم سليم .

قال البلاذري في الانساب : اخذت أمه بيده مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، فقالت : يا رسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم ، قال انس : فخدمته تسع سنين فما قال لي قط اسأت او بئس ما صنعت مات بالبصرة سنة اثنتين وتسعين .

اقول : هو من الذين اصابهم دعاء امير المؤمنين ٧ عليهم لاحفائهم حديث الغدير بعد منا شدته اياهم ، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢ .

قول الشارح : عبد الله بن الحسن . اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس ، وقع الخطاء من النسخ ، اذ لم احد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به ، راجع وحقق .

قول الشارح : لانه كان في منزل الخ . روى انه ٩ اخذه من ابي طالب في صغره ورباه عنده في بيته ، راجع الجزء الثامن والثلاثين من البحار ص ٢٣٨ و ٢٥٤ وثالث الغدير ص ٢٣٩ .

قول الشارح : وانذر عشيرتك الخ . قد مر الكلام في ذلك في اوائل المسألة الخامسة ، وامير المؤمنين ٧ من عشيرته الاقربين ، وابو بكر ليس من عشيرته ،

فدعاه قبله واجاب قبله فهو الاول.

**قول الشارح :** لا يقال ان اسلامه الخ . من الخصوم قائلون بانه ٧ كان حين اسلامه ابن خمسة عشر او ستة عشر ، راجع في الايراد والجواب عنه كملا ثالث الغدير ط ٢ ص ٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعليقات على احقاق الحق وغيرها.

**قول الشارح :** المقدمتان ممنوعتان . اى كون اسلامه قبل البلوغ ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار به .  
**قول الشارح :** زوجتك اقدمهم اسلاما . يعنى هذا الكلام منه ٩ يدل على ان اسلامه ٧ حين اسلم كان مقبولا ، وقبول اسلامه يدل على بلوغه حين اسلامه او اعتبار اسلامه ان كان قبل البلوغ ، على انه ليس معقولا هذا الايراد بعد ان ثبت قبول النبي ٩ اسلامه .

**قول الشارح :** حكم ابو حنيفة . هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفى احد الائمة الاربعة السنية صاحب الرأى والقياس ، راجع في ترجمته حادى عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكنى واللقاب .

**قول الشارح :** واذا كان كذلك دل الخ . اى واذا كان الصبى ممكنا ان يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ دل اسلامه حين اسلم ان الرشد فيه واقع وكمال العقل فيه متحقق ، بيان الملازمة ان طبع الصبى مجبول على حب الابوين والكون معهما ، مائل ملائم للهو واللعب ، فاذا اعرض عن ذلك واسلم فى بدء دعوة النبي ٩ وتوجه الى الله تعالى وعبادته ونظر فى الامور العقلية العرفانية والتكاليف الالهية ولازم النبي لزاما دائما دل ذلك على عظيم منزلته فى الكمال الانسانى من العقل وغيره فيكون اسلامه صحيحا معتبرا .

**قول الشارح :** ابن نبأة . هذا ليس الاصبع بن نبأة صاحب امير المؤمنين ٧ ، والظاهر انه ابو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نبأة الفارقى صاحب الخطب المعروفة المتوفى سنة ٣٧٤ ، وكان بالخطيب المصرى ،



راجع الكنى واللقاب ، وفي الحادى والاربعين من البحار ص ١٤٦ : نبأته من دون كلمة ابن فيه سقط.  
قول الشارح : عبد الحميد بن يحيى . قال ابن النديم فى الفهرست : عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان أولاً معلم صبيته ، ينتقل فى البلدان ، وعنه اخذ المترسلون ، ولطريقته لزموا ، وهو الذى سهل سبيل البلاغة فى الرسل ، واحد دهره ، وكان من اهل الشام من مدينة ... ، ولرسائله مجموع نحو الف ورقة.

قول الشارح : حتى قتل . مر تفصيله فى مطاعن عثمان .

قول الشارح : لم يراقب ابن عمه . هذا اشارة الى ما روى الكشى من خيانة ابن عباس فى بيت مال البصرة وكتاب امير المؤمنين ٧ إليه بتخوينه وتهديده وتعييره وانكاره عليه عمله وامره برد ما اخذه وحمله ، لكن هذا النقل لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها وراجع قاموس الرجال فى ترجمة عبد الله بن عباس فانه استقصى الكلام فى ذلك .

قول الشارح : ولا اخاه . هو عقيل بن ابى طالب ، وهذا اشارة الى ما فى نهج البلاغة فى العدد المائتين والتسعة عشر من كلامه ٧ لعقيل : ثكلتك الثواكل يا عقيل الخ حين استعطاه من بيت المال زيادة على ما جعل له .

قول الشارح : دار مصقلة بن هبيرة . هو الشيبانى ، له ٧ إليه كتاب بالتعير والتويخ والتهديد والعظة وهو عامله على اردشير خره حين بلغه ٧ انه قسم فىء المسلمين فى قومه ، والكتاب مذکور فى الجزء الثالث من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، وله ٧ دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنه الله ، وهو مذکور فى الجزء الاول من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، وهدم ٧ داره بعد هربه .

قول الشارح : دار جرير الخ . هو ابو عمرو او ابو عبد الله جرير بن عبد الله البجلي الكوفى ، جعله امير المؤمنين ٧ عاملاً على الشام وارسله إليها بكتاب

عزل معاوية لعنه الله عنها ، ثم خدعه معاوية وابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه وأثار فتنة الحرب ، وله ذكر في النهج في الجزء الاول بالعدد الثاني والاربعين ، وفي الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع الى العراق اتهمه الناس في امر معاوية لعنه الله ووقع بينه وبين مالك الاشر رضيان الله عليه نزاع وعاتبه الاشر وشتمه فذهب جرير بعد ذلك الى قرقيسا ، وهدم امير المؤمنين ٧ داره بالكوفة ، وكان مسجد جرير فيها احد المساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة.

**قول الشارح :** ولم يلتفت . اى لم يلتفت في امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار او اعتراض او مدح او قدح من احد.

**قول الشارح :** ولم يساوه الخ . لان غيره ممن تولى الامر داهن اهل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رئاسته واستقامة امره كما مر بعض ذلك في الكتاب ، وراجع لاكثر منه كتاب الغدير.

**قول المصنف :** واحفظهم الخ . روى الصدوق في الباب الثالث والاربعين من توحيد بالاسناد عن الاصبغ بن نباتة ، قال : لما جلس على ٧ في الخلافة وبايعه الناس خرج الى المسجد متعمما بعمامة رسول الله ٩ . لابسا بردة رسول الله ٩ ، متنعلا نعل رسول الله ٩ متقلدا سيف رسول الله ٩ ، فصعد المنبر فجلس ٧ عليه متمكنا ثم شبك بين اصابعه فوضعها اسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلوني قبل ان تفقدوني ، هذا سفظ العلم ، هذا لعاب رسول الله ٩ ، هذا ما زقني رسول الله ٩ زقا زقا ، سلوني فان عندي علم الاولين والآخرين ، اما والله لو ثبت لي الوسادة فجلست عليها لافتييت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله فيّ ، وافتييت اهل الإنجيل بانجيلهم حتى ينطق الإنجيل فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله فيّ ، وافتييت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله فيّ ، وانتم تتلون القرآن ليلا ونهارا فهل فيكم

احد يعلم ما نزل فيه ، ولو لا آية في كتاب الله لاختبرتم بما كان وبما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ، وهي هذه الآية ( **يَمْخُوا لِلَّهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** ) ثم قال : سلوني قبل ان تفقدوني ، فوالله الذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سألتموني عن آية آية في ليل انزلت أم في نهار انزلت ، مكيتها ومدنيها ، سفريها وحضريها ، ناسخها ومنسوخها ، محكمها ومتشابهها ، وتاويلها وتنزيلها لاختبرتمكم ، الخ ، وروى عنه ٧ نحو هذا كثيرا ، رواه الفريقان بالاسانيد ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ والبحار والكافي وغيرها.

**قول الشارح :** ونقل الجمهور انه تأخر الخ . هذا ما قاله المخالفون في وجه تاخره ٧ عن البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل الوجه بطلان تلك البيعة ، وانما بايع ٧ بعد تلك الوقائع الهائلة كرها شفقة على الامة وحفظا لاساس الملة ورعاية لوصية سيد الرسل ٩ .

**قول الشارح :** وائمة القراء الخ . هم السبعة المشهورون : عاصم وحمزة والكسائي الكوفيون ، وابن كثير المكي ، ونافع المدني ، وابو عمرو البصرى ، وابن عامر الدمشقى ، وثلاثة آخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام البزاز : يعقوب بن اسحاق ؛ يزيد بن القعقاع ، راجع فيهم وفي ما أخذهم ورواتهم مدخل البيان في تفسير القرآن ومقدمة تفسير مجمع البيان وغيرها.

واما ابو عبد الله السلمى فاسمه عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين ٧ وسمع منه ؛ وكان يقول : قرأت القرآن كله على بن ابي طالب ٧ ، قيل : انه صار مخالفا له ٧ آخر الامر ، فراجع .  
**قول المصنف :** ولاخباره بالغيب . راجع في ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار وخامس الغدير ط ٢ ص ٥٢ . ٦٥

**قول الشارح :** ذى الثدية . قد مر في المسألة السابعة من المقصد الرابع في ضمن معجزات نبينا ٩ انه صلوات الله عليه وآله اخبر عليا ٧

بخبير ذى الثدية ، واحال الشارح بيانه الى هذا الموضوع.

واما تفصيل القصة فاذكر هنا ما اورده السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوى رضوان الله عليه في كتابه « النص والاجتهاد » بقوله : ومنها ( اى من اجتهادات ابي بكر في قبال نص رسول الله ٩ ) امره ٦ بقتل ذى الثدية راس الخوارج ، ذو الثدية هذا هو ذو الخويصرة التميمى حرقوص بن زهير رأس المارقة ، اراد رسول الله ٩ استئصال شافة عيثة وفساده في الارض فامر بقتله ، لكن رياء هذا المارق بتخشعه في صلواته غرّ بعض الخاصة من الصحابة فكرهوا قتله وآثروا استحياءه ، وحسبك في ذلك ما اخرجته جماعة من اهل السنن والمسانيد من الائمة وحفظة الآثار ، واللفظ لابي يعلى في مسنده . كما في ترجمة ذى الثدية من اصابة ابن حجر . عن انس ، قال : كان في عهد رسول الله ٩ رجل يعجبنا تعبه واجتهاده ، وقد ذكرنا ذلك لرسول الله ٩ باسمه فلم يعرفه فوصفناه بصفته فلم يعرفه ، فبينما نحن نذكره اذ طلع الرجل علينا قلنا : هو هذا ، قال : انكم لتخبروني عن رجل ان في وجهه لسفعة من الشيطان ، فاقبل حتى وقف عليهم ولم يسلم ، فقال له رسول الله ٩ : انشدك الله هل قلت حين وقفت على المجلس : ما في القوم احد افضل منى او خير منى؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل يصلى فقال رسول الله ٩ : من يقتل الرجل؟ فقال ابو بكر : انا ، فدخل عليه فوجده يصلى ، فقال : سبحان الله اقتل رجلا يصلى وقد نهى رسول الله ٩ عن قتل المصلين ، فخرج فقال رسول الله ٩ : ما فعلت؟ قال : كرهت ان اقتله وهو يصلى وقد نهيت عن قتل المصلين ، قال رسول الله ٩ : من يقتل الرجل قال عمر : انا ، فدخل فوجده واضعا جبهته ، قال عمر : ابو بكر افضل منى ، فخرج فقال له النبي ٩ : مهيم؟ قال : وجدته واضعا جبهته لله فكرهت ان اقتله ، فقال ٩ : من يقتل الرجل؟ فقال على : انا ، فقال ٩ : انت ان ادركته ، فدخل عليه فوجده قد خرج ، فرجع الى رسول الله ٩ فقال له : مهيم؟ قال : وجدته قد خرج ، قال ٩ : لو قتل ما اختلف من امتي رجلا ،

الحديث ، واخرجه الحافظ محمد بن موسى الشيرازى فى كتابه الذى استخرجه من تفاسير يعقوب بن سفيان ومقاتل بن سليمان ويوسف القطان والقاسم بن سلام ومقاتل بن حيان وعلى بن حرب والسدى ومجاهد وقتادة ووكيع وابن جريح ، وارسله ارسال المسلمين جماعة من الاثبات كابن عبد ربه الاندلسى عند انتهائه الى القول فى اصحاب الاهواء من اواخر الجزء الاول من عقده الفريد ، وقد جاء فى آخر ما اورده من هذا الحديث ان النبي ٩ قال : هذا اول قرن يطلع فى امتى لو قتلتموه ما اختلف بعده اثنان ، ان بنى اسرائيل افرقت على اثنتين وسبعين فرقة وان هذه الامة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة الحديث ، وحدثنى من اثق به فى فضله وورعه وتبعه : ان ابا بكر مرّ بهذا المارق . بعد ان امر بقتله فكره قتله . فوجده يصلى فى بعض الاودية حيث لا يطلع عليه سوى الله تعالى فراقه خشوعه وتضرعه فحمد الله على عدم قتله ، واتى رسول الله ٩ شافعا به ، وذكر له ما رآه من صلاة الرجل ضارعا مبتهلا حيث لا يطلع عليه الا الله عز وجل فلم يسمع رسول الله ٩ شفاعته ، بل امر على الفور بقتله فلما لم يقتله امر عمر ثم عليا بذلك وشدد عليهم القول فى وجوب قتله وقتل اصحابه ، هذا ما حدثنى به من اعرفه بالتقصى فى البحث والتنقيب يرسله لى ارسال المسلمين ؛ وقد فاتنى سؤاله عن مصدر حديثه هذا ؛ لكنى والله الحمد لم يفتنى البحث عنه بنفسى حتى وجدته والحمد لله فى مسند احمد بن حنبل من حديث ابى سعيد الخدرى ؛ قال : ان ابا بكر جاء الى رسول الله ٩ فقال : يا رسول الله انى مررت بوادى كذا وكذا فاذا رجل متخشع حسن الهيئة يصلى : فقال له النبي ٩ : اذهب فاقتله ؛ قال : فذهب إليه ابو بكر فلما رآه على تلك الحال كره ان يقتله ؛ فرجع الى رسول الله ٩ ؛ قال : فقال النبي ٩ لعمر : اذهب فاقتله فذهب عمر فرآه على تلك الحال التى رآه ابو بكر فكره ان يقتله فرجع ؛ فقال : يا رسول الله انى رايت يصلى متخشعا فكرهت ان اقتله ؛ قال : يا على اذهب فاقتله ؛ قال : فذهب على فلم يره فرجع على فقال : يا رسول الله انه لم يره ؛ قال : فقال النبي ٦ : ان هذا واصحابه يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ؛ يمرقون من الدين كما

بمرق السهم من الرمية ؛ ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم في فوقه ؛ فاقتلوهم ؛ هم شر البرية .  
ثم قال السيد ذيل القصة : ان من امعن في هذين الحديثين المختصين بهذا المارق . حديث ابي يعلى عن انس وحديث ابن حنبل عن ابي سعيد . علم بان لهذا المارق من رسول الله ٩ يومين ؛ امر في كل منهما بقتله فلم يقتل ؛ وذلك ان حديث انس صريح بان النبي لم يكن مسبقا بمعرفة هذا المارق ؛ وقد ذكره ووصفه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشيء حتى رآه وعرفه بسفعة من الشيطان بين عينيه وبما هو عليه من العجب بنفسه وحينئذ امر بقتله ، وكانت صلاة هذا المارق التي اعجبت الشيخين يومئذ في المسجد بعد صدور الامر لهما بقتله ؛ اما حديث ابي سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلى في بعض الاودية لا في المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواه ، فاخبر النبي بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ وهذا ليس الا لانه كان محكوما عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديثان في واقعتين متعددتين بلا ريب قوبل النص فيهما بالاجتهاد .  
واتى ؛ بعد ذلك بكلام في الخوارج وباحاديث فيهم وفي ذى الشدية ؛ ثم قال : ولنختم ما عيننا به من شئون هذه المارقة بحديث اخرجه الطبراني في الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج عليا خرج في طلبهم وخرجنا معه ؛ فانتبهنا الى عسكر القوم ؛ فاذا لهم دوى كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ واذا فيهم من اصحاب النقبات واصحاب البرانس ؛ فلما رأيتهم دخلني من ذلك شدة ؛ فتنحيت فركزت رحى ونزلت عن فرسى ونزعت برنسى فنشرت عليه درعى واخذت بمقود فرسى فقممت اصلى الى رحى وانا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لي فيه وان كان معصية فارني براءك ، فبيننا انا كذلك اذ اقبل على بن ابي طالب ؛ فلما دنا منى قال : تعوذ بالله يا جندب من شر السخط ؛ فجئت اسعى إليه ، ونزل فقام يصلى ؛ واذا برجل اقبل فقال : يا امير المؤمنين ألك حاجة في القوم؟ قال : وما ذاك؟ قال : قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ؛ قال : سبحان الله ؛ ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا

النهر فذهبوا ؛ : قال : ما قطعوه ، قال : سبحان الله ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال علي : ما قطعوه ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ، قال علي : ما قطعوه ولا يقطعونه وليقتلن دونه ، عهد من الله ورسوله ؛ ثم ركب فقال لي : يا جندب اني باعث إليهم رجلا يدعوهم الى كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتى يرشقوه بالنبل ، يا جندب انه لا يقتل منا عشرة ولا ينجو منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشى به الى هؤلاء القوم فيدعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول وله الجنة ؛ فاجابه شاب من بنى عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمصحف الى القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال علي : دونكم القوم ، قال جندب : فقتلت بكفى هذه ثمانية قبل ان اصلى الظهر ؛ وما قتل منا عشرة ؛ وما نجا منهم عشرة كما قال علي ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب علي ٧ تسعة ؛ وبقي من الخوارج تسعة تفرقوا في البلاد وكان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

**قول الشارح : سلعة الخ .** السلعة هي كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا وتكون بقدر حمصة الى بطيخة ، والثدية تصغير الثدي وكذا الخويصرة تصغير الخاصرة وفي الجزء الحادي والاربعين من البحار ص ٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين ٧ وهو متوجه الى قتل الخوارج : لو لا اني اخاف ان تتكلموا وتتركوا العمل لاخبرتكم بما قضاه الله على لسان نبيه عليه وآله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضاللتهم ، وان فيهم لرجلا يقال له ذو الثديية ؛ له ثدى كثندي المرأة ؛ وهم شر الخلق والخليقة ؛ وقاتلهم اقرب الخلق الى الله وسيلة ، ولم يكن المخدج معروفا في القوم ؛ فلما قتلوا جعل ٧ يطلبه في القتلى ويقول : والله ما كذبت ولا كذبت حتى وجد في القوم وشق قميصه وكان على كتفه سلعة كثندي المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت انجذبت كتفه معها ، واذا تركت رجع كتفه الى موضعه ، فلما وجدته كبر وقال : ان في هذا عبرة لمن استبصر

**قول الشارح : جندب بن عبد الله .** قال شرف الدين رضوان الله عليه في ذيل

كتابه « النص والاجتهاد » ص ٥٥ : هو جندب بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الازدى الغامدى ، كان من اصحاب امير المؤمنين وخاصة اوليائه ، وقد ذكره ابن حجر العسقلاني فى القسم الاول من اصابته على ان فى صحبته لرسول الله ٩ خلافا ، لكنه لا كلام فى كونه من كبار التابعين ورؤسائهم وزهادهم ، شهد مع امير المؤمنين حروبه ايام الجمل وصفين والنهروان وكان فى الصفين على الرحالة ، وعن ابن دريد فى أماليه بسنده الى ابى عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير اصطفنا يوم الجمل فخرج إلينا صالح فقال : يا معشر فتيان قريش احذركم رجلين جندب بن زهير والاشتر فانكم لا تقومون لسيوفهما ، قلت : جندب بن زهير هذا غير جندب الذي قتل الساحر بين يدى الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندب بن كعب العبدى قتل بصفين مع على ٧ ، نص على ذلك الزبير بن بكار فى كتابه الموفقيات ، وهو المنقول عن ابن الكلبي وغيره.

**قول الشارح : واخبرهم ٧ الخ . راجع فى هذه المغيبات التى اخبر ٧ بها وغيرها الجزء الحادى والاربعين من البحار .**

**قول الشارح : الحجاج . هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن ابى عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن ملك بن كعب بن الاخلاف الثقفى عليه لعائن الله عز وجل ، قال امير المؤمنين ٧ فى الخطبة ١١٢ من النهج مخاطبا اهل الكوفة موميا إليه : اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف الذيال الميال يأكل خضرتكم ويذيب شحمتكم ، آية أبا وذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الودحة الخنفساء ، وهذا القول يومى به الى الحجاج ، وله مع الودحة حديث ليس هذا موضوع ذكره.**

والحجاج هذا هو الشقى السفاك الناصب لاهل البيت : واوليائهم ، قتل من قتل منهم ، ومنهم قنبر وكميل رضوان الله عليهما ، مات الحجاج سنة خمس وتسعين بواسط العراق وهو ابن اربع وخمسين ، وكان تأمره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

**قول الشارح : جويرية بن مسهر . العبدى ، عربى كوفى من ربيعة ، كان**



من خواص امير المؤمنين ٧ واصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابيه لعنه الله بالكوفة.

**قول الشارح : ميثم التمار .** ميثم بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عده المفيد في الاختصاص من اصفياء اصحاب امير المؤمنين ٧ ، كان عبد الامرأة من بنى اسد فاشتراه امير المؤمنين ٧ فاعتقه واطلعه على علم كثير واسرار خفية وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدى وتصلب وتطعن بحرية ، فاذا كان اليوم الثالث ابتدر منخراك وفمك دما فتخضب لحيتك فانظر ذلك الخضاب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التي تصلب على جذعها فاراه اياها ، وكان ميثم يأتي فيصلى عندها ويقول بوركك من نخلة لك خلقت وبي غذيت ولم يزل يتعاهدها ، فعل ذلك به عبيد الله بن زياد لعنه الله قبل قدوم حسين بن علي ٨ العراق بعشرة ايام في العشر الاخر من ذى الحجة.

**قول الشارح : عمرو بن حريث .** هو المنافق الملعون الذي آذى امير المؤمنين ٧ بنفاقه وسعى عند ابن زياد لعنه الله في قتل ميثم التمار رضوان الله عليه وعبر عنه بالكذاب مولى الكذاب ، وانه احد من بايع الضَّب .

**قول الشارح : قنبر .** على وزان جعفر ، وعلى وزان قنقد سمي به بعض الرجال ، وعلى وزان جندب سمي به جد سيبويه النحوي ، عدّ المفيد في الاختصاص قنبرا سلام الله عليه من خواص امير المؤمنين ٧ .

وفي ارشاد المفيد ونقل عنه العلامة المجلسي رضوان الله عليهما في الجزء الثاني والاربعين من البحار ص ١٢٦ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين ٧ واحوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفي قال ذات يوم : احب ان اصيب رجلا من اصحاب ابي تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابي تراب من قنبر مولاه ، فبعث في

طلبه فأتى به ، فقال له : انت قنبر؟ قال : نعم ، قال : ابو همدان؟ قال : نعم ، قال : مولى على بن ابي طالب؟ قال : الله مولاي وامير المؤمنين على ولي نعمتي ، قال : ابرأ من دينه ، قال فاذا برئت من دينه تدلني على دين غيره افضل منه؟ قال : اني قاتلك فاختر أي قتلة احب إليك ، قال : قد صيرت ذلك إليك ، قال : ولم؟ قال : لانك لا تقتلني قتلة الا قتلتك مثلها ، وقد اخبرني امير المؤمنين ٧ ان ميتتي تكون ذبحا ظلما بغير حق ، قال : فامر به فذبح.

وروى ان الحجاج بن يوسف لعنه الله سأل قنبرا ٢ : مولى من انت؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين وطعن برمحين ، وصلى القبلتين ، وبايع البيعتين وهاجر الهجرتين ، ولم يكفر بالله طرفة عين ، انا مولى صالح المؤمنين ، ووارث النبيين ، وخير الوصيين ، واكبر المسلمين ، ويعسوب المؤمنين ، ونور المجاهدين ورئيس البكائين ، وزين العابدين ، وسراج الماضين ، وضوء القائمين ، وافضل القانتين ، ولسان رسول رب العالمين ، واوّل المؤمنين من آل يس ، المؤيد بجبرئيل الامين ، والمنصور بميكائيل المتين ؛ والمحمود عند اهل السماء اجمعين ، سيد المسلمين والسابقين ، وقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ، والمحامي عن حرم المسلمين ، ومجاهد اعدائه الناصبين ، ومطفى نار الموقدين ، وافخر من مشى من قريش اجمعين ، واوّل من اجاب واستجاب امير المؤمنين ، ووصى نبيه في العالمين ، وامينه على المخلوقين ، وخليفة من بعث إليهم اجمعين ، سيد المسلمين والسابقين ، ومبيد المشركين ، وسهم من مر امى الله على المنافقين ، ولسان كلمة العابدين ، ناصر دين الله ، وولى الله ، ولسان كلمة الله ، وناصره في ارضه ، وعيبة علمه ، وكهف دينه ، امام الابرار ، من رضى عنه العلى الجبار ، سمح سخى ، حيي بملول سنحنحى ، زكى مطهر ابطحى ، جرى همام صابر صوام ، مهدي مقدم قاطع الاصلاب ، مفرق الاحزاب ، على الرقاب ، اربطهم عنانا ، واثبتهم جنانا. واشدهم شكيمة ، بازل باسل ، صنديد ، هزير ، ضرغام ، حازم ، عزام ، حصيف ، خطيب ، محجاج ، كريم الاصل ، شريف الفصل ، فاضل القبيلة ، نقى العشيرة ، زكى الركاة. مؤدى الامانة

من بنى هاشم ، وابن عم النبي صلى الله عليهما ، الامام المهدي الرشاد ، بجانب الفساد الاشعث الحاتم ، البطل الجماجم ، والليث المزاحم ، بدرى ، مكى ، حنفى ، روحانى ، شعشعانى ، من الجبال شواهقها ، ومن ذى الهضاب رعوسها ، ومن العرب سيدها ، ومن الوغى ليثها ، البطل الهمام ، والليث المقدام ، والبدر التمام ، محك المؤمنين ، ووارث المشعرين ، وابو السبطين الحسن والحسين ، والله امير المؤمنين حقا حقا على بن ابي طالب عليه من الله الصلوات الزكية والبركات السنية.

رواه الكشى ؛ فى رجاله عن ابراهيم بن الحسين بن الحسين العقيقى رفعه ، ونقل عنه المجلسى ؛ فى الجزء الثانى والاربعين من البحار ص ١٣٣ ، وصاحب قاموس الرجال عنه أيضا ، ورواه المفيد ؛ فى الاختصاص ص ٧٣ بقوله : وفى رواية العامة سئل قنبر مولى من انت؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين الخ. نسب الى قنبر هذا رضوان الله عليه عدة من المحدثين.

**قول الشارح : خالد بن عرفطة .** راجح فى القصة الاختصاص المطبوع ص ٢٨٠ والجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٢٨٨ ، والثالث من قاموس الرجال ص ٤٨٣ .

**قول الشارح : حبيب بن حماد .** بالحاء والداد المهملتين ، وفى اكثر الكتب بالجيم والزاي المعجمتين .  
**قول الشارح : سلونى قبل الخ .** هذا الخطاب قد وقع منه ٧ مكررا ، رواه الفريقان بذيول مختلفة ، راجع فى ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ . ١٩٦ ، وسفينة البحار فى مادة سأل ترشدك الى مواضع البحار التى ذكر هذا فيها ، ومن المواضع الجزء العاشر من المطبوع جديدا ص ١١٧ ، وذكر هذا الاستسفال فى النهج الخطبة ٨٩ والخطبة ١٨٤ .

**قول الشارح : فقام إليه رجل .** المشهور ان الرجل سعد بن ابي وقاص وسخله الملعون عمر بن سعد ، وقال العلامة المجلسى فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٣٢٨ بعد ذكر الخبر عن اعلام الورى : روى نحو ذلك ابن ابي الحديد من كتاب الغارات لابن هلال الثقفى عن زكريا بن يحيى العطار عن فضيل عن محمد بن على ، و

قال في آخره : وهو سنان بن انس النخعي .

**قول المصنف :** واستجابة دعائه . راجع في ذلك الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩١ .  
**قول الشارح :** بسر بن ارطاة . وقيل : بسر بن ابى ارطاة كما في الخطبة ٢٤ من النهج ، وراجع في تفاصيل خبائة الرجل شروح النهج ومواضع من البحار مستطرقا إليها بالسفينة مادة بسر .

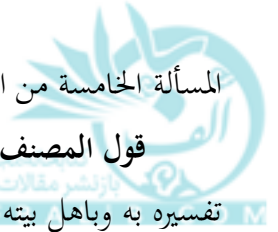
**قول الشارح :** واتهم العيران . اى اتهمه امير المؤمنين ٧ صادقا مصيبا ، وهكذا اسم الرجل فيما عندى من النسخ ، ولكن في الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روى عن الخرائج والارشاد «الغيار» بالغين المعجمة في اوله والراء المهملة في آخره مكان النون ، وفي بعض كتب الرجال «العيزار» بالزى قبل الألف والعين والراء المهملتين في اوله وآخره .

**قول الشارح :** واستشهد جماعة الخ . راجع في ذلك أول الغدير ط ٢ ص ١٩١ . ١٩٥ ، والحادى والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

**قول الشارح :** زيد بن ارقم . هو زيد بن ارقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك الخزرجى ، وهو الذي اخبر النبي ٩ بنفاق عبد الله بن ابى فكذبه عبد الله فنزلت سورة المنافقين مصدقة لما قاله فيه ، وهو الذي قال لابن زياد لعنه الله حين يضرب بالقضيب رأس الحسين ٧ : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فو الذي لا إله غيره لقد رأيت شفتى رسول الله ٩ على هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ بيكى ، فقال ابن زياد : ابكى الله عينيك فو الله لو لا انك شيخ قد خرفت وذهب عقلك لضربت عنقك ، وفي بعض الاخبار انه ندم على كتمانته حديث الغدير وكان يستغفر الله ويحدث به بعد كف بصره .

**قول المصنف :** وظهور المعجزات عنه - راجع في ذلك الحادى والاربعين والثانى والاربعين من البحار وبعض اجزاء الغدير وغيرهما من كتب الفريقين .

**قول الشارح :** وقد تقدم الخ . في المسألة الخامسة وقد تقدم في



المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجاز على غير الأنبياء لا سيما اوصيائهم .:

قول المصنف : واختصاصه بالقرابة . اشارة الى الآيات المذكور فيها ذو القربى ، فقد ورد من طرق الفريقين تفسيره به وباهل بيته ، راجع ثانياً الغدير ط ٢ ص ٣٠٦ . ٣١١ وثالثه ص ١٧١ . ١٧٤ .

اقول : بل هو فوق القرابة وانه نفس رسول الله ٩ لقوله تعالى : ( وَأَنْفُسَنَا ) كما مر ، وقوله ٩ : على منى وانا منه في روايات كثيرة مروية من الفريقين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : والاخوة . راجع في ذلك مواضع من ثالث الغدير ، والثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : ووجوب المحبة . راجع في ذلك ما ذكرنا ذيل قوله : واختصاصه بالقرابة وسابع البحار

وثامن طبع الكمباني .

قول المصنف : والنصرة . يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، ومنها قوله تعالى : ( هُوَ الَّذِي

أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ) ، ومنها قوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ) ، راجع في

ذلك ثانياً الغدير ط ٢ ص ٤٩ . ٥١ ، والسادس والثلاثين من البحار ص ٥١ . ٥٥ وص ٢٧ . ٣٢ .

قول الشارح : بلفظة هو . لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر والاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان

المسند كل هويته في المسند إليه لا في غيره ، وكتب المعاني تفصل ذلك بسطا فراجعها .

قول المصنف : ومساواة الأنبياء . اقول : بل هو ٧ افضل منهم : لانه نفس النبي ٩ وصنوه ومثله وهو

افضل منهم بلا خلاف ، راجع في ذلك كله التاسع والثلاثين من البحار ص ٣٥ . ٨٩ ، والجزء الاربعين منه ص

٢٠٨ . ٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله ٧ يدل على ذلك .

قول الشارح : البيهقي . قال ابن الاثير في اللباب : البيهقي بفتح الباء الموحدة

وسكون الياء آخر الحروف وبعدها الهاء وفي آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهى قرى مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها ، وكانت قصبتها خسرو جرد فصارت سبزوار ، والمشهور بالنسبة إليها الامام ابو بكر احمد بن الحسين بن على بن موسى بن عبد الله البيهقى الحافظ الفقيه الشافعى ، كان عالما بالحديث والفقہ وله كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، واستأذه في الحديث الحاكم ابو عبد الله وفي الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمرى المروزى ، سمع الكثير ، ومن مشهور مصنفاته السنن الكبير والسنن الصغير والسنن والآثار ودلائل النبوة وشعب الايمان وغيرها ، وكان مولده في شعبان سنة اربع وثمانين وثلاثمائة ، ووفاته سنة ثمان وخمسين وأربعمائة ، وغيره من العلماء ينسب إليها.

**قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة .** راجع في ذلك ثالث الغدير ط ٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ . ٢٨٩ ، والثامن والثلاثين منه ص ٣٤٨ . ٣٦٠ .

**قول المصنف : والغدير .** راجع كتاب الغدير والسابع والثلاثين من البحار ص ١٠٨ . ٢٥٣ .  
وذكر المصنف بعض هذه الامور كحديث الغدير والمنزلة والاخوة في المسألة الخامسة للاستدلال على إمامته ٧ ، واعاد هنا لبيان افضليته ٧ .

**قول الشارح : سعد بن ابى وقاص .** اسم ابى وقاص مالك بن اهيىب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، ويقال لسعد : الزهرى ، وهو احد الستة في الشورى ، وواه عمر بن الخطاب الكوفة وعزله بعد شكوى اهلها منه وشطر امواله ، وولاها عمار بن ياسر ٢ بعده ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٢٧١ ، وهو ممن قعد عن بيعة امير المؤمنين ٧ فاعرض ٧ عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لا سمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ، وفي كتاب سليم بن قيس : ان سعدا امام المذبذبين ، مات سعد في سنة توفى فيها الحسن بن على ٨ وفي مقاتل ابى الفرج :

أراد معاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شيء أثقل عليه من أمر الحسن بن علي ٨ وسعد بن أبي وقاص فدرس إليهما سماً فماتا منه.

**قول الشارح: أبو رافع.** مولى رسول الله ٩ ، هو الذي عمل لرسول الله ٩ منبره من أثل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله ٩ عند أبي رافع فولدت له عبيد الله بن أبي رافع كاتب أمير المؤمنين ٧ ، كان أبو رافع غلاماً للعباس فوهبه لرسول الله ٩ فلما بشره باظهار العباس اسلامه اعتقه ، مات أبو رافع بعد خلافة عثمان . قال التستري في قاموس الرجال في المسمين بابراهيم : حيث انه مشهور بكنيته أبي رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، واختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم وسان وعبد الرحمن وثابت وهرمز واسلم وهو المشهور وهو الصواب ، انتهى ، ثم نقل اختلاف الاقوال في زمان وفاته ، فراجع .

**قول الشارح: ابن عباس.** عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ، امة لبانة بنت الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي ٩ ، قال العلامة : كان محبا لعلي ٧ وتلميذه ، حاله في الجلالة والاخلاص لامير المؤمنين ٧ اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشي احاديث تتضمن قدحا فيه هو اجل من ذلك وقد ذكرناه في كتابنا الكبير وأجبنا عنها ، انتهى ، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين ، ودعا له النبي ٩ بالفقه والتأويل ، كان حبر الامة وعالما بالتفسير آخذا اياه من امير المؤمنين ٧ ، كف بصره في اواخر عمره ، وتوفي بالطائف سنة ٦٨ .

**قول الشارح: ابو جعفر الاسكافي.** في تاريخ بغداد : محمد بن عبد الله ابو جعفر المعروف بالاسكافي احد المتكلمين من معتزلة بغداد ، له تصانيف معروفة ، وكان الحسين بن علي الكرابيسي يتكلم معه وينظره ، وبلغني انه مات في سنة ٢٤٠ .

وقال ابن الاثير في اللباب : واما الاسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابى جعفر الاسكافى الذى يزعم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ، وانما يقدر على ظلم المجانين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

اقول : الاسكافى هذا غير ابى على محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافى وغير ابى على محمد بن همام بن سهيل الاسكافى فانهما من اكابر علماء الشيعة الامامية ، وغيرهم من العلماء من عرف بالاسكافى أيضا.

قول الشارح : وقد بينا الخ. فى المسألة الخامسة.

قول الشارح : اعترض بعضهم الخ. ذكر هذا الاعتراض الرازى فى الاربعين بقوله : فانه روى الخ ، ونقله صاحب الغدير فى الجزء الاول ص ٣٨٣ عن نهاية ابن الاثير ٤ ص ٢٤٦ وسيرة الحلبي ٣ ص ٣٠٤ وبعض آخر بالعز والى القليل ، وذكر هؤلاء اسامة بن زيد مكان زيد بن حارثة : ونقل صاحب الغدير بعد ذلك عن مسند احمد بن حنبل ٥ ص ٣٤٧ ، وآخرين عن بريدة ، قال : غزوت مع على اليمن فرأيت منه جفوة ، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرأيت وجه رسول الله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه ، ونقل المجلسي ؛ هذا فى الجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٠ و ٢٣٤ من طرق الخاصة والعامه بصورة مفصلة عن بريدة وعمران بن حصين ، فراجع.

ثم قال صاحب الغدير ادام الله عزّه : فكانّ راوى هذه القصة كراوى سابقتها اراد تصغيرا من صورة الامر فصّبّها فى قالب قضية شخصية ، ونحن لا يهمنّا ثبوت ذلك بعد ما اثبتنا حديث الغدير بطرقه المربية على التواتر ، فان غاية ما هنالك تكريره ٩ اللفظ بصورة نوعية تارة وفى صورة شخصية اخرى ، لتفهيم بريدة ان ما حسبه جفوة من امير المؤمنين لا يسوغ له الوقعة فيه على ما هو شان الحكام المفوض إليهم امر الرعية ، فاذا جاء الحاكم بحكم فيه الصالح العام ولم يرق ذلك لفرد من السوقة ليس له ان يتنقصه ، فان الصالح العام لا يدحضه النظر الفردى ، ومرتبة الولاية حاكمة على المبتغيات الشخصية ، فاراد ٩ ان يلزم بريدة حدّه فلا يتعدى طوره





بما اثبتته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له ٩ بقوله : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم .  
**قول الشارح : المراد به الولاء .** اى ولاء العتق ، فان زيدا اصيب بالسبي فى الجاهلية فاعتقه رسول الله ٩  
وتبتّاه بعد ان صار إليه .

**قول الشارح : زيد بن حارثة .** هو ابو اسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن امرئ القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ودّ بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حبّ الرسول الله ٩ ، قتل سنة ثمان فى غزوة موتة التى قتل فيها جعفر بن ابى طالب ، فلما جاء نعيهما بكى رسول الله ٩ وقال : اخواى ومونسائى ومحدثائى ، وهو الذى نزل فيه قوله تعالى : ( **فَلَمَّا فَصَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكُمَهَا** ) الخ .

**قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ .** اى ليس ولاء زيد مختصا بعلى ابن ابى طالب ٧ ولا ولاؤه له كان مجهولا لاحد لان من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد يعدّ مولى ذوى قرياه ، فلا فائدة لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولا فضيلة فيه مع انه ٩ بصدد بيان فضيلة ومقام له يردع بذلك زيدا او بريدة عن تنقيصه فيه .٧

قال الصدوق ; فى معانى الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى « من كنت مولاه فعلى مولاه » مجيبا لهذا الاعتراض : وبإزاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على ألسنتهم شهدت بان زيدا اصيب فى غزوة موتة مع جعفر بن ابى طالب ٧ وذلك قبل يوم غدير خم بمدة طويلة لان يوم الغدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبي ٩ بعده الا اقل من ثلاثة اشهر ، فاذا كان بإزاء خبركم فى زيد ما قد رويتموه فى نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيدا كان حاضر اقول النبي ٩ يوم الغدير لم يكن حضوره بحجة لكم أيضا لان جميع العرب عالمون بان مولى النبي ٩ مولى اهل بيته وبنى عمه ، ومشهور ذلك فى لغتهم وتعارفهم ، فلم يكن لقول النبي ٩ للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه وشهر بينكم لانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن اخى اب النبي ليس بابن عمه ، فيقوم النبي فيقول : فمن كان ابن اخى ابى فهو ابن عمى ، وذلك فاسد لانه عيب وما يفعله الا اللاعب السفيفه ، وذلك منفى عن النبي ٩ ، ونقله المجلسى ; فى السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٨ عنه ، وقد سبق المامون العباسى فى هذا الجواب فى مجلس احتجاجه على الفقهاء بحديث الغدير ، راجع فى ذلك اول الغدير ط ٢ ص ٢١٠ .

قول الشارح : ان عمر قال له الخ . وكذا ابو بكر ، راجع فى ذلك اول الغدير ط ٢ ص ٢٧٠ . ٢٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار .

قول الشارح : ان مقدمة الحديث الخ . راجع فيها وفى غيرها من القرائن المعينة للمطلوب اول الغدير ط ٢ ص ٢٧٠ . ٣٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار ص ٢٣٥ . ٢٥٣ .

قول الشارح : منكم بانفسكم . هكذا فى النسخ ، والمطابق للآية وما ورد فى الاحاديث بكم من انفسكم .  
قول الشارح : ومنها . اى من مواضع كثيرة .

قول الشارح : فى ذى الثدية . مر تفصيل قصته فى اخباره بالغيب .

ثم ان اردت الوقوف على فضائله ٧ فراجع فى ذلك الغدير والبحار واحقاق الحق المطبوع حديثا وغيرها ترشدك الى ما الله الفريقان فى فضائله ٧ .

قول الشارح : عن مسيرها . اى مسيرها الى البصرة تايدا لطلحة والزبير على امير المؤمنين ٧ .

قول الشارح : ابى سعيد الخدرى . هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن عبيد بن خدره الابجر ، وهو من خزرج ، مقبول عند الفريقين ، مات على منهاج امير المؤمنين ٧ ولم يغير ولم يبدل ، مات بعد وقعة الطف بالمدينة .

قول المصنف : ولانتفاء سبق كفره . هذا مما شاة مع الخصم ، والا فهو

٧ اصل الدين والايمان والاسلام والسنة والسلام والسبيل والصراف والميزان والنور والهدى والتقوى والفضل والرحمة والنعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع الخامس والثلاثين من البحار.

**قول الشارح : أكثر من نفعهم بغيره .** غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم في الاسلام والمسلمين الا الضر والشر ، وان ما لحق المسلمين من المفاسد والمضار والانحطاط والشرور انما لحقهم من اساس اسسه الاولون وصدوا به الناس عن باب الولاية الذي فتحه الرسول ٩ لهداية الامة.

**قول الشارح : ختنا لرسول الله .** زوج رسول الله ٩ ابنتيه زينب « أم كلثوم » ورقية إحداهما من عتبة بن ابي لهب والاخرى من ابي العاص بن الربيع قبل البعثة ، فلما بعث فرق بينهما وبين ابنتيه ، فمات عتبة على الكفر واسلم ابو العاص فردها إليه ، ثم زوجها بعد موت ابي العاص من عثمان بن عفان ثانيتهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلهما بالاذى والعذاب ، ولعنه رسول الله ٩ لذلك ، وبات عثمان متلحفا بجارته ليلة وفات أم كلثوم فمنعه رسول الله ٩ بطريق التعريض من تشييع جنازتها وحضور دفنها ، راجع في ذلك ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣١ ، والثاني والعشرين من البحار باب عدد اولاد النبي ٩ وباب مطاعن عثمان من البحار.

**قول الشارح : والنفس الزكية .** هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب صلوات الله على النبي وآله وذريته ، هو واخوه ابراهيم خرجا ايام الدوانيقى فقتلا ، راجع في تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن علي ٨.

**قول الشارح : ابو يزيد البسطامي .** هو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفي الزاهد المشهور ، وفي كونه سقاء لدار الصادق ٧ اشكال من جهة عدم توافق زمانه زمانه ٧ ، راجع في ذلك الكنى واللقاب.

**قول الشارح : ومعروف الكرخي .** هو ابو محفوظ معروف بن فيروز الصوفي

المعروف الذي اعتقده الصوفية عظيما. كان نصرانيا فاسلم على يد الرضا ٧ ، ثم اسلم ابواه بسببه ، توفي سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار.

**قول الشارح : فان مالكا .** هو مالك بن انس بن ابي عامر الاصبحي المدني احد الائمة الاربعة السنية صاحب كتاب الموطأ احد الصحاح الستة ، توفي سنة ١٧٩ بالمدينة ودفن بالبقيع ، والعجب انه كان خاضعا مادحا للصادق ٧ وناقما على امير المؤمنين ٧ ، وروى انه كان في اوائل عمره مغتيا يغني في الاعراس والمجالس فمنعته أمه عن ذلك وقالت له : ان المغني اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت الى غنائه ، فدع الغناء واطلب الفقه فانه لا يضر معه قبح الوجه ففعل ، رواه صاحب الاغانى كما في قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر ، فراجع.

**قول الشارح : ابي حنيفة .** النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفي سنة ١٥٠ ، وقبره ببغداد مزار لمريديه ، راجع في شرح احواله خامس الغدير ط ٢ ص ٢٧٧ . ٢٨٨ .

### المسألة الثامنة

( فى إمامة باقى الائمة : )

**قول الشارح :** وقد نقل المخالفون الخ . نقلهم وان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة اذ لا يعقل اختلاق المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم أيضا متواتر من طرقهم .

**قول الشارح :** عن مسروق . هو ابو عائشة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمداني الكوفي ، قيل : انه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقا ، وفي جامع الاصول : انه اسلم قبل وفاة النبي ٩ ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمرو بن معديكرب ، وكانت عائشة بنت ابي بكر تبنته ، وشهد مع علي ٧ حرب الخوارج ، روى عنه الشعبي و ابراهيم النخعي وابو وائل ، مات بالكوفة سنة ٦٤ ، وقيل : ٦٢ .

اقول : لا ريب انه من رجال العامة وان شهد مع امير المؤمنين ٧ حرب الخوارج ، روى عن النبي ٩ وعن عائشة وخباب بن الارت ، وروى عنه أيضا ابو الضحى وسفيان ومسلم وعامر .

قول الشارح : قد بينا ان الامام الخ . في المسألة الثانية .

قول الشارح : وقد بينا استحالته . في المسألة الاولى حيث اثبت ان نصب الامام واجب على الله تعالى .

### المسألة التاسعة

#### ( في احكام المخالفين )

قول المصنف : ومخالفوه فسقة . الذي يدل عليه اخبارنا عن الائمة : انهم فسقة يعامل معهم معاملة المسلمين في الدنيا ، واما في الآخرة فمن خالف منهم مع العلم بالحق وكتمان ما انزل الله من البيئات والهدى يكون مع الكفار في النار ، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة في القرى يرجى لهم النجاة برحمة الله تعالى وفضله ، وكذا من خالف احدا من الائمة ، والسلام على من اتبع الهدى .

تم المقصد الخامس في الامامة



المقصد السادس  
في المعاد والوعد والوعيد  
وما يتصل بذلك

**قول المصنف :** في المعاد . هو يأتي في اللغة مصدرا واسم زمان ومكان ، والعود في اللغة رجوع الشيء الى ما كان أولا بعد مفارقتة عنه كقوله تعالى : ( **لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ** ) ، ويأتي أيضا بمعنى صيرورة الشيء الى مكان او حالة او غيرهما لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكروه اى صار منه إِيَّ ، وفي الاصطلاح مأخوذ من المعنى الاول لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، ويمكن ان يكون مأخوذا من الثاني لان الانسان يصير الى الدار الآخرة ، وهذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحاني والجسماني والمعادين معا على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، واما المعنى الاول فلا ينطبق على القول بالروحاني فقط وعلى كل فالاقرب انه المصدر في استعمال الباحثين وان احتل اسم مكان.

**قول المصنف :** والوعد والوعيد . هما مصدران في اصل اللغة بمعنى واحد ، هو ان يقول احد لاحد اني سأفعل لك كذا سواء كان جزاء أم لا ، ولكن في العرف اختص الاول بفعل الخير والثاني بفعل الشر كالموعد والايعاد.

قال الشاعر :

وانى اذا او عدتـــــــــــــه او وعدتـــــــــــــه         لمخلف ايعادى ومنجز موعدى  
وفي الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب في الآخرة للمطيعين وان العذاب فيها للعاصين كقوله تعالى : ( **وَمَنْ يَعصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ** ) الخ ، وقوله تعالى : ( **وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ** ) الخ.

**قول المصنف :** وما يتصل بذلك - من امكان خلق عالم آخر ، وفناء العالم ، ووجوب البعث ، وما يستحق به الثواب والعقاب ، ووجوب دوامهما ، وبطلان التحابط ، وانقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، ووقوع عفو الله تعالى ، والشفاعة ، ومباحث التوبة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحساب ، وتطهير الكتب وتفسير الايمان والكفر ، ووجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

## المسألة الاولى

( في امكان خلق عالم آخر )

قول الشارح : واعلم ان ايجاب الخ . ان مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة والكرات الاربع بما فيها على ما فصل في الفصل الثاني من المقصد الثاني ، والحكم بان العالم ذلك انما هو على حسب ما شوهد من الحركات المختلفة ، وهذا لا ينفي ان يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة الى ما شاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم وان كان الطريق الى العلم بما الآن لنا مسدودا الا بمجملات تستفاد من بعض الاحاديث ، كما لم يجزموا بان العقول الكلية عشرة لا اكثر ، بل جزموا بانها ليست باقل من هذا العدد كما صرح به في النمط السادس من شرح الاشارات.

ثم ان اثبات المعاد لا يتوقف على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه كما هو ظاهر المصنف لان ما اعتقده المليون هو اعادة الخلائق وحشرهم ومحاسبتهم وغيرها من الامور التي نطقت بها آيات الكتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم في الجنان الموصوفة او النيران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لا يستدعي فلك الافلاك وفلك الثوابت والافلاك السبعة والكرات الاربع ، بل الآيات والاعخبار تدل على ان هذا العالم يفتى وينقلب يوم القيامة عما هو الآن ، فلا حاجة الى وجود هذا العالم يوم القيامة ولا الى مثله.

فالحق ان اثبات امكان المثل لهذا العالم غير محتاج إليه في اثبات المعاد ، نعم يتوجه الى القول بالمعاد الجسماني السؤال عن مكان الجنة والنار ومكان حشر الخلائق ، هل هو خارج عن هذا العالم أم في داخله لان الاجسام لا تنفك عن الاماكن ، والمنكرون يستشكلون على التقدير الاول بالمحذورات المذكورة في هذه المسألة وعلى التقدير الثاني بامور اخرى ، وسنذكرها إن شاء الله تعالى مع اجوبتها في المسألة الرابعة.



ثم ان العالم الامكاني اى ما سوى الله تعالى هو ذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائى فى كتب القوم لا يخلو عن النظر.

**قول الشارح : وخالف فيه الاوائل .** مراده بالاوائل وكذا القدماء حيث ذكره فى هذا الكتاب الفلاسفة ، واطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم وتقدم آرائهم على اصحاب الآراء من المسلمين وان تبعهم فى آرائهم كثير من المسلمين.

**قول الشارح : اما العقل فنقول الخ .** توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود وكل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن ، ومعلوم انه ممكن بالامكان الخاص المقابل للوجوب الذاتى والممتنع الذاتى لانه ليس بممتنع ذاتا لوجوده ولا بواجب ذاتا لتركبه ، ومعنى الامكان الخاص هو تساوى الوجود والعدم للماهية ، وكل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة على افرادها بتساوى الوجود والعدم من دون فرق بينها فلماهية العالم افراد ممكنة وان كان الخصم يقول : ان الموجود منها الآن واحد.

واعترض على هذا الدليل بانه انما يثبت الامكان الذاتى لغير هذا الفرد من ماهية العالم ، وهذا غير منكر ، لكن مطلوبكم فى هذا المبحث اثبات الامكان الوقوعى ، والخصم يقول : ان وقوع فرد آخر من ماهية العالم فى الخارج ممتنع للزوم المحال وملزوم المحال محال وقوعا وان كان ممكنا ذاتا ، والجواب ان لزوم المحال ممنوع على ما يأتى عند قوله : والكربة الخ ،

**قول الشارح : واما السمع .** الدليل السمعى اجماع اصحاب الديانات الاربع تبعا لانبيائهم : والآيات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الاخر والجنة والنار والახبار النظرية للآيات.

**قول الشارح : فقولته تعالى : ( أَوْلَيْسَ ) الخ .** وجه دلالتها على المطلوب ان الآية تدل على ان خلق مثلهم يتعلق به القدرة وكل ما يتعلق به القدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه.

واعترض عليه بان ضمير مثلهم يرجع الى المنكرين للبعث لا الى السماوات والارض كما فى قوله تعالى : (

**أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى**

أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ الْإِكْفُوراً ) ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التي خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالآية مسوقة للتنبيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، واقامة مثل مقام ما يضاف إليه من فنون البلاغة يؤتى به في الكلام لاغراض ، وقد اتى به في الآية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على وانا الذي فعلت كذا وكذا ، والقرينة الآيات السابقة الناطقة بحكاية انكارهم للخلق الجديد ، فالآية بمعزل عن الدلالة على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم .

**قول المصنف : والكريمة الخ .** تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط ان المعاد لو كان جسمانيا استلزم مكانا للحشر ومكانا لتنعم المطيعين ومكانا لتعذب العاصين ، وبالجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم واما في هذا العالم ، فعلى الاول لزوم الخلاء للزوم الكروية ولزوم اختلاف المتفقات وانخراق الافلاك ، وكل ذلك محال على ما بين في الفلسفة .

اما لزوم الخلاء فلان العالم الاخر كرة لان الشكل الطبيعي للجسم لو لا قسر قاسر كروي ، فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلاء بينهما ، والجواب انا لا نسلم وجوب الكرية في الجسم بطبعه لشهادة الارض ، فان قال قائل : ان الارض كانت في اول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر قلنا : فليكن العالم الاخر كذلك ، فيخلق عالم آخر ويجعل بالقسر احد اطرافه منبسطة على بعض سطح الفلك التاسع ، فلا يلزم بينهما خلاء .

اقول : قد بينا في المسألة العاشرة من الفصل الاول من المقصد الثاني ان غاية برهان الحكماء على امتناع الخلاء انه ممتنع في المكان ، واما في اللامكان فلا ، وعلى فرض وجود عالم آخر جسماني كروي كهذا العالم يكون الخلاء بينهما في اللامكان .

واما لزوم اختلاف المتفقات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة ،

فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم ولم تقتضها بطباعها لزم ان يكون المتفقات في الطباع مختلفة في الاقتضاء ، وهذا محال لان حكم الامثال واحد ، وان طلبتها لزم ان تكون في تلك الامكنة بالقسر دائما ، وقد بين في محله ان القسر الدائم او الاكثري محال ، والجواب انه لا يجب ان يكون العالم الثاني متفقا في الحقيقة لهذا العالم كما ان اجسام هذا العالم ليست متفقة في الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينتفى المماثلة بين العالمين قلنا : يكفى المماثلة في حقيقة الجسمية ولا تلزم في انواعها ، وعلى تسليم المماثلة في النوعية يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضي كل ارض مثلا في كل عالم مركز عامله وكل نار في كل عالم تحت فلك قمره وهكذا ، مع ان القسر الدائم واقع في كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضي الوصول الى نقطة المركز ولا يحصل له ابدا.

واما لزوم انخراق الافلاك فظاهر لان صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك. اقول : اورد نظير هذا الكلام في معراج رسول الله ٩ ببدنه الشريف ويأتي الجواب في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

وعلى الثاني ( اى حصول مكان الجنة والنار وحشر الخلق داخل هذا العالم ) لزم الانخراق ان كان في ضمن السماوات ، وخلاف ما ثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض وعرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر.

اقول : يأتي الجواب وبيان امكنة الحشر والجنة والنار في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى. ثم ان صاحب الاسفار واقرانه من اصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثل مع اعترافهم بالمعاد الجسماني ينكرون ثبوت المكان للدار الآخرة على هذا الوجه الذي في هذه الدار لان موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار فلا تحتاج الى هذا المكان ، وطالب التفصيل يراجع كتبهم.

قول الشارح : واحاطة المحيط . الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما ذكرنا .  
قول الشارح : فان طابقت . الصحيح فان طلبت كما في بعض النسخ ، وان امكن تصحيح هذا

## المسألة الثانية

( فى صحة العدم على العالم )

قول الشارح : الا من شذ . هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل فى ان الامتناع بالغير والكرامية  
والجاحظ واتباعه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الآيات والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات  
والارض وغيرهما ، وسندكر ان شاء الله تعالى تلك الآيات والاخبار فى المسألة الآتية .

قول الشارح : فذهب قوم منهم . هم الطبيعيون الدهريون المتشبهون بالحكماء المنكرون للمبدء الحق  
القاصرة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون ليس الا باسباب سماوية وقوابل مادية وحركات معدة  
واستحالات وانقلابات زمانية ، فهم بمعزل عن هذه المباحث ومنكرون للاصول رأسا ، فعّد قولهم فى هذه المسألة  
احد الاقوال ليس من حيث انهم احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لانهم احدى الفرق القائلة بامتناع العدم على  
العالم .

قول الشارح : وبرهنا على حدوثه . فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى ، وكل حادث  
ممكّن وكل ممكّن يجوز عدمه كوجوده .

قول الشارح : وذهب الآخرون الى الخ . هؤلاء هم الفلاسفة الاولون قبل الاسلام المعترفون بالمبدء الاول  
والذين اتبعوهم من الحكماء الاسلاميين ، وهذا الاختلاف بينهم وبين المتكلمين من فروع الاختلاف فى حدوث  
العالم وقدمه ، فانهم يقولون :

العالم قديم لان فاعله تام في الفاعلية فلا يتصور تخلف معلوله عنه ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما مر في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر في العالم قادر مختار على ما مر في المسألة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه اليجاد والاعدام لآثره في كل حال.

**قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ .** حاصل كلامهم ان عدم العالم لا بد له من سبب لان الشيء لا يفنى من قبل ذاته كما لا يوجد من قبل ذاته ، والاسباب الثلاثة التي قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طريان العدم على العالم من انه يفنى باعدام الفاعل بلا واسطة او يفنى بوجود الضد او يفنى بانتفاء الشرط ليست باسباب ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تفصيل هذا الكلام في المسألة الآتية.

**قول الشارح : ولا بالفاعل لان شأنه الخ .** اى ليس سبب فناء العالم فاعله كما قال المصنف وامثاله لان الفاعل من حيث هو فاعل شأنه اليجاد وان يفعل ، ومعنى ذلك انه يصدر منه اثر في الخارج ، وحيث ان العدم ليس اثرا في الخارج فلا يصدر منه ، ان قيل : ان الاعدام ليس هو ترتب اثر على الفاعل في الخارج هو العدم ، بل هو انقطاع ترتب اثر هو الوجود ، وبعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم ، بل هو انه لا يفعل الوجود ، قالوا في جوابه : لا فرق في العقل بينهما.

**قول الشارح : ولا ضد للاجسام الخ .** اى ليس سبب عدم العالم وجود ضده الذي هو صفة الفناء على ما ذهب إليه أكثر المعتزلة اذ لا ضد للاجسام لان الجوهر لا ضد له كما مر بيانه في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ولو فرضنا له ضدا ليس اعدام الضد الذي وجد حادثا للعالم اولى من انعدام الضد به لان التضاد من الطرفين فكلما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد به ، وانما قلنا ليس اولى لان الاولوية اما من جهة السبب الذي اوجد العالم ويوجد ضده فهذه الاولوية باطله لان تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلا اولوية ، واما من جهة تعدد الضد ووحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لان اثنين من الضد وهو اقل مراتب الكثرة والتعدد

مثلاً ، لو حالاً في العالم معا لينعدم العالم بعروضهما لزم اجتماع المثليين في محل واحد وهو محال ، فالاولوية على هذا الفرض أيضا باطلة ، واما من جهة لزوم الجمع بين النقيضين ، وبيان ذلك ان وجود الضد مع وجود العالم يستلزم اجتماع النقيضين في كل منهما لان الوجود والعدم نقيضان ووجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الآخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود والعدم في كل منهما ، وهذا اجتماع النقيضين ، فاذا انعدم العالم بوجود ضده لم يلزم ذلك ، وهذه الاولوية أيضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين النقيضين ان قلنا : ان الضد لا يدخل في الوجود لوجود العالم المضاد له .

**قول الشارح : ولا بانتفاء الشرط الخ .** عطف على قوله : ولا بالفاعل لان شأن الخ ، اى ولا ينفى العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب إليه الاشاعرة لانا ننقل الكلام في ذلك الشرط ، هل يفنى بذاته ، او بالفاعل ، او بالضد ، او بانتفاء شرط له أيضا ، ويتسلسل الكلام .  
**قول الشارح : وهو خطأ .** شروع في الجواب .

**قول الشارح : فان الاعدام يستند الخ .** جواب على مسلك المصنف الذي هو ان عدم العالم بالفاعل عن قولهم : اذ لا فرق في العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم وعدم اليجاد فان الاول محال والثاني ممكن .  
**قول الشارح : لكن لم لا يجوز الخ .** جواب على مسلك اكثر المعتزلة الذي هو ان عدم العالم بوجود الضد الذي هو صفة الفناء عن قولهم : لانه بعد وجوده ليس اعدامه الخ .

**قول الشارح : وان كان سبب الاولوية مجهولا .** اى ليس اسباب اولوية انعدام العالم بحدوث ضده الذي هو الفناء وجهاتها منحصرة فيما ذكرتم ، وليس باب الاحتمال مسدودا ، مع ان ما قلتم في نفى الاولوية ليس بتام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك في الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، وسيبطله في المسألة الآتية بقوله : واثبات الفناء غير معقول الخ .

**قول الشارح :** لكن لم لا يجوز اشتراط الخ . جواب على مسلك الاشاعرة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذي هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم في ذلك العرض ، وهذا المسلك أيضا ليس مرضيا عنده ، وسيبطله عند قوله : واثبت بقاء الخ .

**قول الشارح :** وهو انا بينا ان العالم الخ . فيما قاله في صدر المسألة ، وصورة هذا الدليل ان العالم ممكن وكل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

واعترض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلامنا في جواز طريان العدم على العالم ووقوعه ، ولا ريب في ان وقوع الوجود او العدم قد يمتنع على الممكن الذاتي بالعرض وبالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، ووجود المعدوم ثانيا ، ووجود الفرد الثاني من نوع المجرد ، ووجود عالم مثل هذا العالم ، ووجود المعلول مع عدم تمامية علته ، وعدمه مع علته التامة ، وما نحن فيه من قبيل الاخير ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعي لا الذاتي ودليلكم يشب جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، واجيب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلم في العلة الموجبة ، واما في المختار فلا لان الاختيار الذي هو من ذات الفاعل يجعله بحيث يتساوى إليه الابداع والاعدام لكل ممكن ذاتي .

### المسألة الثالثة

#### ( في وقوع العدم وكيفيته )

**قول الشارح :** وكيفيته . الاقوال في كيفية عدم العالم ثلاثة : الاول ما عليه المصنف وامثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، وهذا اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني في بعض كتبه على ما حكى في الشرح القديم ، والثاني ما

قال أكثر المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضد له هو الفناء ، والثالث ما عليه جمهور الاشاعرة وبعض من غيرهم من ان انعدامه بانتفاء شرط لوجوده ، ويأتى بيان ذلك كله واختلافهم فيه .

**قول المصنف : والسمع دل عليه .** اى على العدم ووقوعه على العالم . واما العقل فيحكم باللاوقوع في غير الكائنات الفاسدات على مسلك الفلاسفة وبالوقوع فيها لاجل التركيب من المتضادات الداعية الى الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعية على فناء العالم هى الاجماع والآيات والاحبار .  
ومن الآيات قوله تعالى : **( هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ )** ، وجه الدلالة ان معنى اوليته انه تعالى كان ولم يكن معه شيء ثم خلق الاشياء ، فمعنى آخريته انه يفنى الاشياء فيبقى وحده ليس معه شيء ، كما قال امير المؤمنين ٧ في النهج في الخطبة ١٨١ : وان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات ، فلا شيء الا الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان فناؤها ، ولو قدرت على الامتناع دام بقاؤها .

ومنها قوله تعالى : **( كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ )** ، وهذا ظاهر في العموم ، والهالك هو الفناء كما في قوله تعالى : **( كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ )** ، واختصاص الحكم في هذه الآية بمن في الارض لا ينافى عموم الآية الاولى .  
ومنها قوله تعالى : **( وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ )** في مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق واعادتها لا يتصوران الا بتوسط فناء بينهما ، ولذا عطفها عليه بضم ،

ومنها قوله تعالى : **( وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ )** ، ومن اسمائه تعالى الوارث وخير الوارثين ، والميراث في اللغة هو ما يخلفه احد ل احد ، ومعلوم ان وراثته ليست بالملك الاعتبارى ، ولا الحقيقى أيضا لان له ذلك على كل حال لا بسبب الوراثه ،



فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع إليه ، وذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناء هويتها.  
ومنها قوله تعالى : ( **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَتَرَزُّوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** ) ، فان تبدل  
الارض والسماوات وحصول ارض بدل هذه الارض وسماوات بدل هذه السماوات انما يكون بعد فئتهما.  
ومنها قوله تعالى : ( **مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى** ) ، فان نهاية اجل  
الخلقة فناؤهما.

ومنها الآيات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض او الجبال او البحار او الكواكب او الشمس  
او القمر او هلاك ما على الارض.  
واما الاخبار فمنها ما ذكر ذيل الآية الاولى.

ومنها ما في الباب الثاني من توحيد الصدوق عن علي بن مهزيار ، قال : كتب ابو جعفر <sup>٧</sup> الى رجل  
بخطه وقرأته في دعاء كتب له ان يقول : يا ذا الذي كان قبل كل شيء ، ثم خلق كل شيء ، ثم يبقى ويفنى كل  
شيء الخ.

ومنها ما في الخطبة ١٨١ من النهج : هو المفنى لها ( اى الاشياء ) بعد وجودها حتى يصير موجودها  
كمفقودها.

ومنها ما في البحار في الجزء السادس والعاشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الذي  
سأل الصادق <sup>٧</sup> عن مسائل الى ان قال : أيتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق ، قال : بل هو باق  
الى وقت ينفخ في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى ، فلا حس ولا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما  
بدأها مدبرها ، وذلك أربعمئة سنة تسبت فيها الخلق ، وذلك بين النفختين.

#### تتميم وتنبيه

ان المنكرين لجواز الفناء على العالم خصوصاً ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التي منها البشر ، فلا يلزمهم  
انكار المعاد على بنى آدم.

ثم ان علماء الاسلام مختلفون فى بقاء النفس الناطقة وفنائها كالاختلاف فى نفسها ، ففرقة وفاقا للحكماء الى تجردها وبقائها ابدا كسائر المجردات ، وفرقة الى انها تبطل وتعود يوم البعث كالبدن كخلافهم فى الفلك التاسع المسمى بالعرش المحدد للجهات هل هو يفتى كغيره أم لا ، فعلى هذا فلا اجماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الآيات والاحبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا فى ان فناء العالم هل هو ببطلان الذوات وزوال الهويات ورجوعها الى العدم الصرف كما كانت من قبل ، أم بتفرق الاجزاء وزوال الاعراض والاصناف وبقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مناط الوحدة بين الفانى والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلا بد له من الالتزام بالثانى وانكار الاول كما صرح هاهنا بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، وقد قلنا فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول : وقوم آخرون من المتكلمين قالوا بجواز اعادة المعدوم زعما منهم ان المعاد متوقف عليه وليس كذلك ، وذلك لتصحيحه بهذا التأويل المذكور هاهنا.

**قول الشارح : وسيأتى البرهان الخ . فى المسألة الرابعة.**

**قول الشارح : وذلك ظاهر المناقضة .** لان القول بامتناع اعادة المعدوم لا يجمع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادى النظر لان عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام ببطلان الذوات وزوال الهويات ، والمصنف لا يقول بذلك فى المكلف الذى يجب الايمان بعوده يوم القيامة ، واما غير المكلف فسأكت عنه ، وان كان بعض الآيات والاحبار يدل على عود الحيوانات يوم القيامة كما مر ذكرها فى المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث.

**قول الشارح : يصدق عليه انه هالك .** جواب عن دخل مقدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بانه يصدق باحد هذين الاعتبارين.

**قول الشارح : بالنظر الى ذاته .** اقول : بهذا الاعتبار لا يلزم تفرق الاجزاء أيضا كما اولوا الحكماء الآية الى

ذلك.

قول الشارح : فلا يوجد اذ لا وجود الخ . اى فلا يوجد الممكن بالنظر الى ذاته لان الموجود اما واجب بذاته واما واجب بغيره وهو الممكن ، فالممكن اذا وجد بذاته خرج عن كونه ممكنا واجبا بغيره ، فالحاصل ان الممكن هالك معدوم اذا نظر الى ذاته ، موجود اذا نظر الى غيره الذي هو علته.

قول الشارح : وبدل على هذا التأويل الخ . وبدل عليه أيضا قوله تعالى : ( **أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ** ) الخ ، وقوله تعالى : ( **أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ** ).

قول الشارح : لا يحيى الموتى فى دار التكليف . اى لا يحيى لإيفاء الثواب الذي وعده ولعذاب الذي اوعده ، لكن يحيى بعض الموتى بعد ظهور صاحب الامر صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ، وقد احيا بعضهم فى الازمنة السالفة لحكم اخرى على ما يدل عليه الآيات والاحبار ، والف محمد بن الحسن الحر العاملى رضوان الله عليه كتابا فى الرجعة سماه بالايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة ، جمع فيه كثيرا من رواياتها.

قول المصنف : واثبات الفناء غير معقول الخ - اى كون الفناء امرا يوجد فى الخارج فيفنى به الشيء لتضاده له غير معقول ، فهذه دعا وثلاث للخصم : الاولى ان الفناء يوجد فى الخارج ، والثانية انه مضاد للاشياء ، والثالثة انه يفنى به الشيء ، وهذا المطلب قد مر فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، فان قوله هنا كعكس نقيض لقوله هناك : والمعقول من الفناء العدم ، لكن هناك لم يستوف البحث لان محله هنا. ثم ان المصنف اقام ادلة ثلاثة على بطلان هذا المطلب : مفاد الاول ان الفناء على فرض ان يوجد فى الخارج سواء كان جوهر او عرضا لا يضاد الاشياء حتى تفنى به ، ومفاد الثانى انه على فرض ان يكون مضادا لها لا يكون انعدامها به اولى من انعدامه بها ومفاد الثالث ان الفناء يمتنع ان يوجد فى الخارج اصلا ، فهذا الاخير يدفع الدعاوى الثلاث.

**قول المصنف :** لانه ان قام بذاته الخ . اى ان كان الفناء جوهرًا لا يضاد الجوهر وان كان عرضًا لا يضاد محله ، بل يمكن ان يضاد عرضًا آخر حالًا في ذلك المحل لان التضاد كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد ويتعاقبان عليه ، والجوهر لا موضوع له ، فهو يختص بالعرضين ، لا يعقل بين جوهرين ولا بين عرض وجوهر .

ان قلت : هذا احد الاطلاقين في التضاد ، وقد يطلق على بعض الجواهر باعتبار وحده المحل الذي هو اعم من الموضوع كما صرح المصنف به في تلك المسألة ، فان الصورة الهوائية مثلا جوهر تضاد الصورة المائية وتعاقبها على المادة ولا تجتمع معها فيها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنى ، فاذا قالوا : ان الفناء جوهر اذا وجد في الخارج بطلت صور الجواهر وان لم يكن بينهما تضاد بذلك المعنى فما الجواب عنه ، قلت : أولا ان الجواب ثالث الادلة في كلام المصنف ، وثانيا ان الحكماء حصروا الجوهر في خمسة والمتكلمون قالوا : ليس الجوهر الا الجسم ، وبعضهم قائل بالنفس المجردة ، والفناء ليس احدا منها بالبديهة ، وثالثا انهم لم يصرحوا بان الفناء جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدليل الثاني أيضا .

**قول الشارح :** فذهبوا الى ان الاعدام الخ . اى الى ان انعدام الشيء ليس باعدام الفاعل اياه الذي هو تفريق الاجزاء فيما يجب الحكم عليه بالعود يوم القيامة بل اعدام كل شيء بخلق ضد له هو الفناء ، واصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم على ان انعدام الجوهر بخلق الفناء اختلفوا اختلافات اكثر مما نقله الشارح هاهنا ، لا تليق بالذكر لان اقوالهم كاقوال الاشاعرة القائلين باثبات البقاء او غيره على ما يأتي تفصيله كلها خرافات وخبالات ، من اراد الاطلاع عليها يراجع مقالات الاسلاميين وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح :** قال ابن الاخشيد الخ . قال ابن النديم في الفهرست هو ابو بكر احمد بن على بن معجور الاحشاد ، من افاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم ، وكانت له ضيعة منها مادته ، وكان نصف اكثر ما يحمل إليه منها الى العلم واهله ، ومع ذلك كان

حسن الفصاحة ، وله معرفة بالعربية والفقہ ، وله فى الفقه عدة كتب ، ومنزله فى سوق العطش فى درب يعرف بدرب الاحشاد ( ببغداد ) وكان من محبته للعلم وورعه يقول لو كىل له فى ضيعة : لا تحدثنى بشيء من امر ضيعة ، وتعهد ما يقم رمقى ولا غنى بى عنه ، ودعى أتوفر على العلم وعلى امر الآخرة ، وتوفى ابو بكر يوم الاحد لثمان بقين من شعبان سنة ستّ وعشرين وثلاثمائة ، وله من الكتب الى آخر ان عدّ كتبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير معقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبهم لان كل ما يحصل فى جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .

**قول الشارح : ابن شبيب .** هو محمد بن شبيب البصرى ، قال الكوثرى فى ذيل التبصير فى الدين : نسب الى جده ، وهو ممن جمع بين البدعتين : الارحاء ونفى القدر ، غير مرضى عند الفريقين وكان من اصحاب النظام ، فىكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستانى ذكره فى اصحاب النظام .

**قول الشارح : وعلى كلا التقديرين استحيل الخ .** لما مر فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى من عدم التضاد بين الجواهر وكذا بينها وبين غيرها .

**قول الشارح : امران .** كلا الامرين فى بيان انتفاء الاولوية ، احدهما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجواهر ، والثانى على تقدير ان يكون جوهرا قائما بذاته .

**قول الشارح : دليل ثان على امتناع الخ .** جعله دليلا على ذلك مع ان كلا الامرين فى بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء حالا كما جعل الامر الثانى بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرا .

**قول الشارح : بل كان انتفاء الخ .** هذا الاضراب والارتقاء حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

**قول الشارح : بمعنى منعه الخ .** ان قلت : ليس كل ضد يمنع الاخر عن

الدخول في الوجود كما ان الصورة المائية لا تمنع الصورة الهوائية عن الحلول في مادتها ، وكلون الحمرة يشغل موضوع الصفرة في بعض الفواكه ، قلت : ان ذلك كله بمعونة الغير ، وهم لا يقولون في الفناء كذلك ، وان قالوه قلنا : فالاعدام يكون بذلك الغير ، ووجود الفناء وتأثيره موهوم.

**قول الشارح : لما تقدم . في المسألة الثالثة مشيرا إليه بقوله : على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود.**

**قول الشارح : اما ان يكون الخ . لان الموجود في الخارج ليس خارجا منهما.**

**قول الشارح : والا لم يوجد الجواهر . على فرض قولكم بانه ضد لها.**

**قول الشارح : وذلك يعطى امكانه الخ .** اي فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا في الخارج كما تقولون ، ولكن الثاني اي كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكن الوجود ، فهذا خلف ، ان التزمتم به التزمتم بانقلاب حقيقته ، وان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم سائر الممكنات بالفاعل كما هو الحق ، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكن وغيره من حيث قبول العدم ، وان كان عدمه بفناء آخر ننقل الكلام في ذلك ، فيلزم التسلسل.

ويمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، وهو ان الفناء حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتي لانه قد كان معدوما من قبل والا لم يكن ما فرضناه فاننا به موجودا اصلا ، واما ممكن يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا أيضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتي ، وعلى اي حال فالانقلاب هذا محال لما مر في المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما عدمه لغيره ، فذلك الغير اما الفاعل او انتفاء شرط لوجوده ، فهذا ترك للمدعى رأسا لعدم الفرق بين هذا الممكن وغيره في ذلك ، واما فناء

آخر ضد له فيتسلسل.

اقول : ان الشروح متفقة في تفسير انقلاب الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب او الامتناع كما ذكرناه وهذا مخالف لظاهر العبارة لان الحقائق جمع محلى باللام يصلح ان يكون المراد به حقائق الاشياء ، ومخالف للواقع لان الفناء ليس له حقيقة كما عليه المصنف ، فالحق في تفسير هذا الكلام ان يقال : ان الفناء لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فينقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغير فلا يوجد شيء في الخارج لانها مع وجود الفناء الواجب بالذات يمتنع وجودها ، واما ممكن فيحتاج في عدمه الى فناء آخر فيتسلسل.

**قول المصنف : واثبات بقاء لا في محل الخ - اعلم ان الاشاعرة وبعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوثه موجود بشيء غير وجوده وغير فاعله بمعنى ان ذلك الشيء شرط لوجوده.**  
ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك الشيء هو البقاء لا في محل ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي على ما حكى عنه في مقالات الاسلاميين وابن شبيب على ما ذكر الشارح هنا ، وقال قائلون : هو البقاء الحال في الجوهر الباقي ، وهذا قول الكعبي وجماعة من الاشاعرة ، وقال قائلون : ان ذلك هو الاكوان الاربعة ، وهذا احد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني الاشعري ، وقال قائلون : انه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق في الجوهر نوع منه انعدم ، وهذا قول امام الحرمين الجويني وقول آخر للقاضي على ما نقل الشارح القديم.  
ثم ان القائلين بالبقاء لا في محل لم يصرحوا بانه جوهر او عرض وان كان ما لا في محل جوهر لا محالة ، ولكنهم لعدم تصريحهم يلزمون بالترجيح من غير مرجح ان قالوا انه جوهر وباجتماع النقيضين ان قالوا انه عرض على ما شرحه الشارح ، واما القائلون بانه في المحل والقائلون بان شرط وجود الجوهر عرض غير البقاء وان لم يذكرهم المصنف فيلزمون بتوقف الشيء على نفسه.

اقول : ان المعقول من الفناء هو العدم ، لكن يتبادر منه عرفا العدم بعد الوجود

في قبال الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم ، والمعقول من البقاء هو الوجود مع تقيده بكونه بعد الحدوث ، هذا في الحادث ، واما القديم تعالى فبقاؤه كونه ازليا ابديا دائما يمتنع عليه تعالى العدم. ثم ان هؤلاء القائلين بالبقاء لم يريدوا به الوجود ، بل قالوا : انه شرط لوجود الجوهر ، والشرط غير المشروط.

ثم ان القول بان الجوهر ينعدم بوجود ضد هو الفناء مع القول بانه ينعدم بانتفاء شرط هو البقاء في شقاق لان كلا من الفريقين اكتفى في انعدام الجوهر باحدهما ، واما ابن شبيب فقد جمع بينهما على ما حكاه الشارح ؛ عنه ، فمرجع كلامه الى ان الجوهر باق ببقاء غير حال فيه ويفنى بفناء حال فيه ، فيبقى عليه سؤال ان الفناء اذا حلّ في الجوهر فما حال بقائه القائم بذاته؟!.

قول الشارح : الثاني ان يقال الخ . سائر الشارحين لم يذكروا هذا التقرير لان الخصم اى الاشعري القائل بالبقاء يجوز ترجيح الشيء وجودا او عدما من دون مرجح ، فالنزاع يرجع الى المبنى. قول الشارح : لاستحالة استناده . اى استناد عدمه او استناد ترجيح عدمه فان المآل واحد. قول الشارح : يتوقف على وجود المحل الخ . لان البقاء لا يتصور الا مع امتداد لوجود الحادث حتى يتحقق معنى البقاء ، فلو حدث الشيء في زمان وانعدم ولم يمرّ عليه زمان ثان لم يتصف بالبقاء.

#### المسألة الرابعة

( فى وجوب المعاد الجسمانى )

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ . اعلم ان الناس فى امر المعاد على فرق اربع :



الأولى الفلاسفة الطبيعيون والدهريون واصحاب التناسخ والمشركون الذين نقل مقالهم فى مواضع من القرآن ، فانهم يقولون : ان الحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شىء الا اصحاب التناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابد الآباد.

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحانى بمعنى بقاء النفس الناطقة مبتهجة بعقلها وهيئاتها الفاضلة الحسنة او معذبة كامدة بجهلها وهيئاتها الرذيلة السيئة ، وانكروا الجسمانى لشبهات يأتى ذكرها فى كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعد الاسلام ، وسكت آخرون عن النفس والاثبات ، وصدقه بعضهم لضرورة ثبوته فى الاسلام وبعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه أيضا غير اخبار صاعد الاسلام صلوات الله عليه وآله.

الثالثة القائلون بالمعاد الجسمانى فقط المنكرون للروحانى وهو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى فى الاربعين ، ولم يقولوا ذلك الا لقصور فهمهم عن التحقيق فى امر النفس .  
الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معا ، واثبتوا للانسان حتى فى هذه الدار من حيث اللذات والآلام نشأتين ، وهذا هو الحق المحقق عند اهله.

قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقا . اى مع قطع النظر عن كونه جسمانيا او روحانيا او معا .  
قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ . صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب واوعد العاصى بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاؤهما عليه تعالى ، وهذا الايفاء لا يقع فى الدنيا قبل الموت لانا نرى ان الناس يموتون ولا يوفى لهم ذلك ولانه تعالى وعد واوعد بالاىصال فى الآخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم فى الدار الآخرة للوفاء بوعدده ووعيدده لان خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عز وجل .  
اقول : ذكر الوعيد فى الدليل ليس بحسن وان اتى به الشارح ; طبقا

لما في كتب المعتزلة ، ولذا لم يذكره المصنف لان خلف الوعيد حسن مستحسن عقلا وشرعا لكونه عفوا وغفرانا كما يأتي في المسألة التاسعة الا ان يكون هناك جهة اخرى تقتضى العمل بما اوعده .

روى المجلسي رحمه الله تعالى في باب الوعد والوعيد من كتاب العدل من البحار عن محاسن البرقي بالاسناد عن ابي عبد الله ٧ قال : قال رسول الله ٩ : من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن اوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار ، وهذا الحديث مروى بطرق الفريقين .

ثم ان هذا الدليل وكذا الثاني يتمشى عليه العدمية ، واما الاشاعة المنكروا للحسن والقبح العقليين فتمسكهم في اثبات اصل المعاد كالجسماني منه بآيات الكتاب واحاديث السنة والاجماع ، واما الحكماء فلهم طريق آخر الى اثبات المعاد الروحاني مذكور في كتبهم .

**قول الشارح : الثاني ان الله تعالى الخ .** حاصل هذا الدليل ان الله تعالى كلف العباد وفعل بهم الآلام ، وذلك اما كان عبثا والعبث يناقى الحكمة ، واما لفوائد راجعة حاصلة للعباد ، وحصول تلك الفوائد اما في الدنيا وذلك يستلزم العبث أيضا لان كل فائدة دنيوية فرضت يمكن ايصالها الى العبد ابتداء من دون تحمل التكليف والمشاق ، فلا بد ان يكون حصولها في الدار الاخرى ، وذلك يستلزم البعث بعد الموت .

**قول الشارح : اختلف الناس في المكلف ما هو الخ .** اعلم ان هاهنا ثلاثة مباحث :

### المبحث الاول

ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان التي يحكى عنها بانا وتخطب بخطابات وتكلف بالتكاليف .

فالحكماء قاطبة وقليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير ، لا يفنى بفناء البدن و يبقى ابدا لتجرده ذاتا عن المادة القابلة للفساد ولواحقها ، وهو مناط كل حكم في الانسان من حيث هو انسان ، إلا شذمة من الفلاسفة الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثر من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان النفس جسم او جسماني ، حكاها في الاسفار عن الشفاء ، واؤها الى ما يوافق مذهب جمهور الحكماء خلافا للشيخ فانه نقضها وردھا.

ثم ان صاحب الاسفار استدل في السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد النفس وآيات واحاديث لا يقصر جميعها عن اثبات المطلوب وان امكن المناقشة في بعضها.

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء في تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجدان بعبارات رمزية وكنائية وبعضها ظاهرة على ما نقلها الاسفار.

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه او بدونها ، ومنهم من قال : ان الانسان اعراض ينعدم كالبدن بالموت ، ومنهم من قال . ان الانسان اجزاء جسمانية لطيفة سارية في البدن باقية ، لا تتغير ولا يتطرق إليها الزيادة والنقصان اما لذاتها او لمنع البارى تعالى عن عروضها ، ومنهم من قال : الانسان مجموع الروح والبدن.

ثم انهم تكلموا في الروح والنفس والحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست شيئا وراء البدن ، ومنهم من ذهب الى ان الروح هي الحياة بعينها صار البدن به حيا وبالعادة إليه يوم القيامة يصير أيضا حيا ، ومنهم من قال : ان الروح هي المزاج ، ومنهم من قال : انه عرض في البدن ، ومنهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض ، ومنهم من قال : ان الروح والحياة الدم الصافي ، ومنهم من قال : ان الحياة عرض وهي غير الروح والروح غير النفس ، وهذه الاقوال المذكورة في مقالات الاسلاميين وغيره.

أقول : الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلائقها ذاتا ، وهى غير البدن وان كانت شديدة الاتصال والعلاقة به ، ويطلق عليها الروح باعتبار تجردها الذاتى ، والنفس باعتبار افعالها وتحريكاتها ، والقلب باعتبار عقائدها وتقلباتها ، والعقل باعتبار مدركاتها العلمية.

واما الحياة فهى قوة فى البدن تكون منشئا لفعل النفس ودركها بالآلات البدنية ، فهى باقية ما دامت النفس متعلقة بالبدن ، فاذا انقطع التعلق زالت فلا تفعل ولا تدرك ما بها كانت تفعله وتدركه ، وهذه الحياة غير الحياة الذاتية للنفس لانها بعد انقطاع العلاقة إيضاحية.

واما مناط كونه مكلفا فهو كونه عقلا لان الجهل لا يليق بالخطاب ومرفوع عنه التكليف كما ورد فى الحديث ان الله تعالى لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر ، ثم قال له : اقبل فاقبل ، فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا احسن منك ، اياك آمر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب ، وفى حديث آخر : لك الثواب وعليك العقاب ، وفى آخر : بك آخذ وبك اعطى ، وفى آخر : اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا فى حسن عقله فانما يجازى بعقله ، وغير ذلك.

واما كون النفس غير البدن وانها مجردة ليست جسما ولا جسمانيا فهو مذهب جمهور الامامية والحكماء لدلالة آيات كثيرة واحاديث صريحة وادلة عقلية مذكورة فى محلها ، وظهور بعض الاخبار فى ان الروح جسم يحمل على الروح البخارى السارى مع الدم فى البدن الذى يقال له الروح فى مصطلح الاطباء جمعا بينها وبين سائر الدلائل ، وذهاب بعض الفرق الضالة كالتناسخية والكرامية وغيرهما الى الحق فى هذا المبحث لا يمنع من قبوله لان الحق متبع اينما كان مع ان الامامية اخذوه من معادن الوحي لا منهم.

ثم ان القول بالمعاد البدنى ليس لان الانسان هو البدن او هو الروح والبدن جميعا ، بل القول به مأخوذ من ادلته التى تثبت للانسان الآلام واللذات الحسية

في النشأة الآخرة ، وهي لا تحصل للانسان الا بواسطة البدن ، وغيرها من سائر الادلة .  
ثم ان حقيقة الانسان وان كانت هي النفس ، لكنها تكتسى في كل عالم نزلت بحقيقة ذلك العالم لتتمكن  
من البقاء فيه والمفاعلات مع ما فيه ، ولهذا شواهد واثارات في كلمات اصحاب الوحي ، وبهذا الاعتبار لا بأس  
بان يقال : ان حقيقة الانسان هو المركب من الروح والبدن .

## المبحث الثاني

ان القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في ان الذي يعاد يوم القيامة ويكون منعما او معذبا سواء قلنا بتجرد  
النفس أم لا ما هو؟

فاقول : ان منهم من يقول : انه غير هذا البدن رأسا بمعنى ان النفس تتعلق لادراكاتها الحسية التلذذية او  
التألمية بجسم غير مربوط بهذا البدن اصلا ، ومنهم من يقول : ان الذي يعاد عين هذا البدن الدنيوى ، ومنهم من  
يقول : انه مثله .

اما القائلون بالغيرية فمنهم من يقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق في هذه الدار لا في دار اخرى  
بيد آخر اشرف او احس أو مساو للبدن الذي كان لها من قبل ، وهكذا الى ابد الآباد ، والنفس في كل تعلق  
مدبرة للبدن فعالة فيه مؤثرة به ، والتفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنتقل من البدن الانساني الى بدن طائر  
او دابة او انسان اجمل او اقبح او انثى او ذكر بحسب اوصافه الروحانية التي كانت لها في البدن السابق ، وهذا  
مذهب التناسخية لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا وان كانوا مشتركين مع القائلين به في  
تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

ومنهم من يقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنيوى بجرم الفلك او الهواء او الدخان حسب  
اختلافات النفوس لا ان تكون نفسا مدبرة له فعالة فيه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعا لادراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لنفوس البله ، واما العارفون فهم مستغنون عن المعاد الجسماني باللذات العلية الاخروية ، وهذا قول الشيخ الرئيس ابى على بن سينا تبعاً للفارابى ، لكن لا على سبيل الجزم والتحقيق بالبرهان ، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز.

قال فى النمط الثامن من الاشارات : والعارفون المنتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ( اى اللذة العليا وهى اللذة الروحية العقلية وهى معنى المعاد الروحاني ) واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ، ولا يتمتع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ، ثم صرح فى كتاب المبدأ والمعاد بان ما يشبهه هواء او دخان على ما نقل المصنف فى شرح الاشارات والمولى صدرا فى الاسفار والسبزواري فى شرح المنظومة.

وغير خفى على العلماء منافاة هذين المذهبين ( والاول اشد نكرة ) لاصول الحكمة وما ثبت بالضرورة فى الشريعة ، بل ليسا الا انكارا للمعاد بالمعنى الذى عند ارباب الوحي واصحاب الشرع ، وان مال الحكيم السبزواري ؛ الى تصحيحه ببعض التوجيهات.

ولكن الشيخ اعترف فى الشفاء بالعجز عن تحقيق المعاد الجسماني بالبرهان ، و اشار الى وجوب الاعتقاد به لثبوتة فى الشرع كالمصنف هنا.

قال فى إلهيات الشفاء : يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروطه معلومة لا يحتاج الى ان تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد ٩ حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقائيس اللتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقصر

عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل ، والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية ، بل كانوا لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقي مع تصحيحه للمعاد الجسماني بالقول بعالم المثال على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال في المقالة الخامسة من كتابه : فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المنتزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك ، فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي ، وتلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، وهي كاملة ، ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية ، انتهى ، ومراده بالبرازخ العلوية الاجرام السماوية .

واما القائلون بالعينية فهم فرقتان من المتكلمين :

**الفرقة الاولى** القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم في شأن النفس ، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيد هذا البدن يوم البعث بعد ان كان يفنى وينعدم بالكلية ولكنهم لم يوجبوا العود بجميع خصوصياته واوصافه من الشكل واللون والمقدار وعود الشعر عليه لروايات ناطقة بتغيير هذه الاوصاف في المؤمن والكافر .

**والفرقة الثانية** المانعون للجواز ، فهم قالوا : الاجزاء تتفرق ولا تنعدم بالكلية ، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث ويحييها كما هو ظاهر بعض الآيات والاحبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف ، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرارا عن بعض الشبهات : ان الاجزاء منها اصلية ومنها فضلية ، والمناطق هو الاصلية ، وهي اجزاء في البدن لا تتغير عما عليه ، بل تبقى في خلال سائر الاجسام وان تحولت من مكان الى مكان حتى تجمع وتحيى ، ولا بأس بان يلتصق بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من سائر الاجسام.

ويرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم وعدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجزاء العنصرية من هذه الدار الى الدار الآخرة ينافي ما نطقت به اخبار كثيرة من الخلاج الانسان عن خواص هذه الاجسام لا سيما اذا نزل في الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقتها كما يتحول بعض العناصر الى بعض.

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتي اقوالهم المختلفة متفقون على اتحاد الانسان في الدنيا والآخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث اذا رآه احد قال : هذا هو الشخص في الدنيا كما ورد في الحديث هذا المضمون ، واما القائلون بالغيرية فمفاد كلامهم ان الظاهر المشهود من الانسان غير ما كان أولا وان كانت النفس هي هي .

واما القائلون بالمثلية فهم ثلاث فرق : الاولى من قال : ان المناط كآله هو النفس ، والمكلف في الواقع ليس الا النفس ، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل انما هي لها ، والبدن انما هو آلة لها في ادراكاتها الحسية وفعالها البدنية ، فلا بأس بان تتعلق عند البعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التي كان في الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لان الثواب والعقاب لا يرجعان الى الجسم ، وكل جسم تعلقت به النفس فهو بدنها ، وهذا القول يظهر من الغزالي في مواضع من كتبه ، وهذا أيضا مناف لظواهر الآيات والاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشراقيون والصوفية ، ومجمل البيان في عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقل المحض الذي هو متجرد عن المادة وعن الشكل والمقدار ، والحسي الذي له المادة والشكل والمقدار ، وعالم المثال الذي هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، وهذا الثالث متوسط بين العالمين ويقال له : المثال الاكبر ، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذي يتحقق فيه صور الاشياء



بلا مادة مع شكل ومقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات المثال الاكبر قائمة بذاتها وموجودات المثال الاصغر قائمة بنا ، ثم ان الموجود المجرد يتنزل في هذا العالم ويتلبس بالشكل كما ورد ان جبرئيل ٧ نزل على صورة بشر لنبينا ٩ وللانبياء : ولمريم الصديقة ، والموجود المادى الحسى يترقى إليه بانخلاع المادة وبقاء صورته وشكله ، ويقال لهذا العالم أيضا : الخيال المنفصل وعالم البرزخ ، وهؤلاء يقولون : ان البعث بتعلق النفس بالقلب المثالى وتذكر به الآلام واللذات الحسية وليس معه شيء من مادة هذا العالم.

قال الشيخ الاشراقى فى المقالة الخامسة من كتابه بعد ذكر عالم المثال : وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة ، وبه تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة ، انتهى ، ومثلوا للقلب المثالى بالصورة فى المرآة اذا فرض قيامها بذاتها ، ثم تتعلق به النفس الانسانية.

**والفرقة الثالثة** عدة من المتأخرين كالمولى صدرا الشيرازى ومن تبعه ، وحاصل كلامهم ان نفس الانسان كما تدرك بدنها بالحواس تدركه بخيالها كما تدرك صور سائر الاجسام ذوات الاشكال والمقادير بقوة الخيال بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، ويوضح ذلك ان الانسان يرى بدنه فى المنام بقوة الخيال لا بالحواس لانها نائمة غير مدركة حالة النوم ، وهذا امر ثابت بالوجدان ، ثم ان قوة خيال الانسان مجردة كنفسها ، وقد برهن على هذا المطلب صاحب الاسفار ، ثم ان قوة الخيال لتجردها لا تزول بفناء البدن ، بل تبقى مع النفس ابدا ، ثم ان النفس من حين مفارقة هذا البدن فى البرزخ وعند البعث وفى الجنة او النار تنشئ بقوة خيالها التى معها دائما بدنا خياليا به تلتذ بلذات حسية وتتألم بالآلام حسية فى الدار الآخرة ، وهذا البدن عين بدنه فى الدنيا فى كل شيء الا انه منخلع عن المادة الدنيوية لان هذه المادة لو كانت معه لكانت هناك خواصها مع ان الثابت فى محله ان الدار الآخرة صافية عن خواص مادة هذا العالم ، وانما قال : ان ذلك البدن عين البدن الدنيوى لان شبيهة الشيء بصورته لا بمادته ، وصورة البدن واحدة فى الدارين ، واما انا فعددت هذا القول من الاقوال

بالمثلية لان جهة الحلول في المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة ما دامت فيها ، فاذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية.

وحاصل هذا القول ان شيئية الشيء بصورته وصورة الانسان صورتان : احدهما الباطنة وهى النفس والاخرى صورته الظاهرة ، وكلتاهما باقيتان في الآخرة ، فهذية الانسان محفوظة ، والصورة الظاهرة هى الصورة الخيالية الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية ، وهى الباقية بعد خراب البدن مع النفس ابدا ، وهى المادة التى تقبل النشأة الآخرة وتنتقش فيها امثلة محسوساتها وصورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، وتلذذ الانسان او تلمها بالآلام واللذات الحسية التى اثبتتها لسان الوحي في النشأة الآخرة انما هو بها.

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، وان كانت فاعلة اياها كما هو المصرح به في كلامهم فكيف يتصور وجودها لا في المادة ، وان كانت هى مادة للصور الحسية الاخروية. ثم ان القولين مشتركان في ان الانسان لا يتلبس من حين الموت الى آخر المراحل الاخروية بشيء من مادة هذا العالم الدنيوى ثانيا ، فعلى ذلك فتسمية المعاد بالجسمانى غير ما هو عند الباحثين ، فالاولى ان يسميا بالمعاد المثالى والخيالى.

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بالقلب في البرزخ قبل البعث. فاقول : ان المستفاد من الآيات واحاديث اهل البيت سلام الله عليهم في هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القلب الجسمانى الدنيوى وقعت في سعة من الادراك على حسب مراتب النفوس في عالم يسمى بالبرزخ في لسان الوحي ( سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن في القبر زمانا ما للمسائلة على ما هو ظاهر بعض الاخبار أم لا ) وذلك بتعلقها بقلب من سنخ ذلك العالم مثل القلب الدنيوى ، فتدرك ما فيه من الملائمات أو المنافرات وما يلتدّ به او يتألم به ، بل يحصل للبعض ادراك منزله ودرجاته في الجنة العالية او مقعده ودركاته في نار جهنم ، وذلك العالم في باطن هذا العالم الجسمانى

عالياته وسافلاته وليس بخارج منه ، ولكنه محيط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمكن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، واما العكس فلا الا لبعض الاولياء الذين ماتوا وانخلعوا من علاقة هذه الحياة التي ليست الا لعبا وهو قبل ان يموتوا بزوال الحركة والاحساس عن هذا البدن.

ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لا تدرك الا بالورود عليها والدخول فيها كما اشير في الحديث : ان الله يقول : اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعتكم عليه ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ما هنا وما هناك ، وقياس تلك الحقائق بهذه الحقائق وحصر حقائق الممكنات في الجواهر الخمسة واعراضها وحصر كل منها في انواعها واعطاء احكام ما ادركناه لما لم ندركه حرص لا يليق.

كيف وانهم لم يتحققوا حقيقة العقل مجرد المفارق ، بل عرفوه بما انه عقل وذلك من العوارض ، وبما انه مجرد عن المادة ولوا حقها وذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة النفوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالابدان مدبرة لها محركة اياها ، وان الجزئية منها متدرجة في الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوى ، بل قالوا : انها عنصر خامس ، ولم يعرفوا حقائق ما اخبر عنه اصحاب الوحي صلوات الله عليهم من الملك والروح وغيرهما ، بل قالوا : انها مجردات لما سمعوا من اثبات بعض الاحكام لها في الكتب الالهية والاحاديث الولوية من الاحكام السلبية او العرضية للمجردات.

كيف الحصر وحقيقة الوجود لا يمتنع عليها ان يحددها الله تعالى بحدود غير قابلة الاحصاء لنا غير هذه الحدود التي في وسعنا ادراكها.

كيف ولا موجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده في ذاته وذيل ذاته وما هو من سنخه في خارج ذاته بالمشاهدة والقياس ، قال الله تعالى : ( **بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ** ) ، وتقدم الظرف يفيد الحصر ، وقال تعالى : ( **قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ بَلِ إِدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ** )

**منها عمون** ) ، وتدارك العلم هو تحققه بحيث يكون المعلوم وجدانيا لا يمكن الشك فيه كما ندرك ما في ذواتنا الآن ، وهذا العلم غير حاصل لنا بامور الآخرة ونحن في هذا العالم ، فالواجب الايمان بما اخبر الذي ثبت صدقه بالبينات ، فالعوالم كثيرة ، وبعضها في بعضها متداخلة ، وجوهر الروح لصفائه وتجرده ولطافته يمكنه التلبس والاكتساء باذن الله عز وجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه والمفاعلات والمداركات مع ما فيه . فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقالب كقالبها الدنيوى من حيث المشاهدة من سنخ حقيقة ذلك العالم التى لما ندركها ونحن في هذا العالم ، والشاهد على ذلك احاديث نذكر منها عددا :

**الاول** ما رواه المجلسى ؛ فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٢٢٩ عن أمالي الطوسى بالاسناد الى ابن زبيان ، قال : كنت عند ابي عبد الله ٧ فقال : ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين بعد موتهم؟ قلت : يقولون : فى حواصل طيور خضر ، فقال : سبحان الله ، المؤمن اكرم على الله من ذلك ، اذا كان ذلك اتاه رسول الله ٩ وعلى وفاطمة والحسن والحسين : ، ومعهم ملائكة الله عز وجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، وللنبي ٩ بالنبوة ، والولاية لاهل البيت شهد على ذلك رسول الله ٩ وعلى وفاطمة والحسن والحسين : والملائكة المقربون معهم ، وان اعتقل لسانه خصّ الله نبيه ٩ بعلم ما فى قلبه من ذلك فشهد به ، وشهد على شهادة النبي على وفاطمة والحسن والحسين على جماعتهم من الله افضل السلام ، ومن حضر معهم من الملائكة ، فاذا قبضه الله إليه صير تلك الروح الى الجنة فى صورة كصورته وفى رواية : فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا .

**الثانى** ما رواه أيضا فى ذلك ص ٢٣٧ عن مشارق الانوار للبرسى عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين ٧ اضطجع فى نجف الكوفة

على الحصى فقال قنبر : يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمته فى مجلسه ، فقال الاصبغ بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت او ستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يا ابن نباتة ان فى هذا الظهر ارواح كل مؤمن ومؤمنة فى قوالب من نور على منابر من نور.

الثالث ما رواه أيضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الخناط عن ابى عبد الله ٧ ، قال : قلت له : جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابدانهم.

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبد الله ٧ ، قال : سألت أبا عبد الله ٧ عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون : ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا ، والحق آخرا بأولنا.

الخامس ما رواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لابي عبد الله ٧ : انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذا ما هى فى حواصل طير ، قلت : فاين هى ، قال : فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة.

ثم ان الارواح هكذا باقية فى عالم البرزخ حتى يحكم الله تعالى على الدنيا وما فيها بالموت والفناء بل على سائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح وغيرها من السماوات واهلها وما دونها على كيفية وردت فى الآيات والاحبار التى ذكرنا من قبل بعضها الا من شاء الله تعالى.

ثم يمضى الامر هكذا احيانا وذلك بين النفختين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها ، فارض غير هذه الارض وسما غير هذه السماء ، فيرد الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان وغيرها ، ففريق فى الجنة وفريق فى السعير.

ثم ان البدن الذي تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعا لجميع خصوصياته التي كانت له في الدنيا من اللون والمقدار والتخطيط وغيرها من الاوصاف والاحوال ، بل هو هو من حيث المجموع كما هو الحال في سنوات العمر في الدنيا ، بل تبعث القبور ويخرجون من اجداث الارض عند رد الارواح الى الابدان وان تفرقت اجزائها في شرق الارض وغربها على بسيط الارض غير الارض قاعا صنفصفا من دون الامت والعوج ممدودة لتسع الاولين والآخرين مع تغير في الابدان من حيث الاوصاف والاحوال وبقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلية كذرات الذهب بين تراب الارض لا تتحلل ولا تختلط ، والله تعالى يجمع بعلمه وقدرته تلك الاجزاء لكل بدن من متفرقات الامكنة من بين سائر الاجزاء الارضية بانزال المطر عليها اربعين صباحا ويجعل فيه روحه ويحيي ويقوم في عرصات المحشر.

ثم ان اهل العذاب بعد تمام امرهم يعذبون بهذه الابدان في اجواف الارض ، وهذه مكان النار ، واما اهل الثواب فينزع ما في صدورهم من غل ، وتخلص نفوسهم عن كل رذيلة ان كانت فيها ، وتصفى ابدانهم عن كثافات هذه المواد وكدورات هذه العناصر بغسلها بمطهر بعد مطهر حتى تسانح حقائق الجنان وتناسب دار الكرامة والرضوان ، فينتقلون إليها ، ومكان الجنات على درجاتها ومقاماتها التي لا يحصيها الا هو عنده تعالى ، وفي بعض الاخبار انها في السماء ، والسماء غير هذه السماء. وفي بعض آخر انها فوق السماوات تحت العرش.

### المبحث الثالث

ان للمنكرين للمعاد الجسماني شبهات أوردها واجيب عنها على ما هو دأب الباحثين.  
الاولى المعروفة بشبهة الاكل والماكول وتقريرها على صور : هي ان انسانا او غير انسان لو اكل آخر او بعضه فالاجزاء المأكولة كانت اجزاء لاحدهما ثم صارت اجزاء للآخر ، فان اعيدت

في بدن احدهما لم يكن بدن الاخر معادا بعينه بعد ان عودها الى كل منهما معلوم امتناعه وعدم عودها الى واحد منهما مسلم انتفاؤه ، او ان كافرا لو اكل مؤمنا او بالعكس لزم مع ذلك تنعيم الكافر اذا اعيد اجزاؤه الى بدن المؤمن الاكل او تعذيب المؤمن اذا اعيد اجزاؤه الى بدن الكافر الاكل ، او ان الاموات لو تحللت اجزاء ابدانها في الارض وتكونت من تلك الاجزاء معادن او نباتات او حيوانات وياكلها الاحياء من المؤمنين والكافرين لزم ذلك كله أيضا ، او ان انسانا لو قطع عضو من اعضائه وتحلل بمرور الزمان ثم تكوّن منه مأكول ثم اكله ذلك الانسان بعينه ثم صار جزءا من عضو آخر له او اعضاء اخرى لزم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين ان لا يعاد احد العضوين بعينه ، وحاصل جميع الصور ان اجزاء ابدان المكلفين وغيرهم من الحيوانات لا تزال تفسد وتحلل وتتكون منها اشياء مأكولة من المعدن والنبات والحيوان ، وقد يصير اجزاء منها نطفة لانسان آخر وهكذا الى يوم القيامة ، فيمكن بل من الواقع ان يصير بدن واحد اجزاء لابدان وكل من هذه الابدان اجزاء لابدان اخرى وهكذا ، فيكون اجزاء بعينها ابدانا لنفوس كثيرة على عكس صورة التناسخ ، فبدن اى من تلك النفوس يعذب او ينعم مع ان منها نفوسا مؤمنة ونفوسا كافرة ، واجزاء ابدانها مشتركة ، وكلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنيا وقرب من آخر زمانها ازداد هذا الاشتراك ، فكيف يمكن عود بدن كل نفس يوم البعث بتمامه .

**الشبهة الثانية** ان الله تعالى اما ان يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره اى كل ما تكوّن منه وما ازداد عليه في خلال عمره وتحلل منه و . بقى له ، او القدر الذي تكوّن منه في ابتداء نشوه ، او القدر الحاصل له في انتهاء عمره ، او احد المقادير الحاصلة له بين الابتداء والانتهاء ، والكل باطل ، لان الاول يستلزم عظم بدنه في الغاية مع ان اكثر اجزائه من غيره لا محالة ، والثاني يستلزم صغره في الغاية لانه في اول نشوه كان نطفة ، والثالث يستلزم الاهمال او ايصال الحق الى غير مستحقه لان العبد يمكن ان يكون في جميع عمره عاصيا وفي آخر عمره مطيعا او

بالعكس ، فلو عذب العاصي في آخر عمره في تلك الاجزاء لزم اهمال الاجزاء المتحللة قبل ذلك في الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب في تلك الاجزاء لزم اىصال الثواب الى غير مستحقه ، وكذا الكلام في المطيع في آخر عمره العاصي قبل ذلك ، والرابع يستلزم الترجيح من غير مرجح.

فالجواب عن الشبهتين على القول بالمثلية كما عرفت في المبحث الثاني ظاهر لا معونة فيه لان المعاد الجسماني على ذلك لا يستلزم عود البدن الذي كان له في الدنيا ، واما على القول بالعينية فالجواب المشهور ما في كلام المصنف والشارح من ان لكل بدن اجزاء اصلية ، هي باقية من الاول الى الاخر ، لا تتحلل ولا تصير جزءا من غير ذلك البدن ، ولو اغتذى بها احد جعلت عند البعث في بدن المأكول الذي كانت تلك الاجزاء اصلية له ، ولا تجعل جزءا من بدن الاكل ، ثم لا بأس بان يلتصق بتلك الاجزاء الاصلية اجزاء اخرى من بدن او غير بدن لان مناط التعذيب والتنعيم تلك الاصلية كالروح في مذهب من يقول انما المناط هي .

ويؤيد هذا القول ما رواه في الكافي باب النوادر آخر كتاب الجنائز بالاسناد الى عمار بن موسى عن ابي عبد الله ٧ ، قال : سئل عن الميت يبلى جسده؟ قال : نعم حتى لا يبقى له لحم ولا عظم الا طينته التي خلق منها ، فانها لا تبلى ، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة.

اقول : الاستدارة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائدا الى ما كان عليه أولا ، واخبار الطينة وان الله عز وجل خلق الخلق من طينتين وماءين كثيرة ذكرها المجلسي ; في البحار باب الطينة والميثاق من كتاب العدل ، وهي تدل على ان خلق الناس من جوهر من الجنة والعليين وجوهر من الارض والسجين بعد خلطهما ومزجهما ، والحسنات من العباد يقتضيها احدهما والسيئات يقتضيها الاخر ، فكل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره ومنع الاخر منعا عن ظهور الآثار ، فذلك السعادة او الشقاوة ، ثم في يوم الفصل يتزيل بين الجوهرين ويرجع كل الى اصله.



ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلا موجب لرفع اليد بها عن ظواهر الآيات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث وبطون الارض بجمع الاوصال وانبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحا فيعود بدنه الذي مات عليه مع تغير في بعض الاحوال والاوصاف اذ من الممكن ان لا يصير اجزاء البدن الانساني جزءا من شيء ولا جزءا من بدن آكلها ، بل يدفع من باطنه بالتمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزبيب والنفط وغيرهما مما لو دخل في جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يرمى إليه قول الصادق ٧ في حديث طويل ذكره في الاحتجاج عن هشام بن الحكم وذكره المجلسي ; متفرقا في البحار وكله في باب احتجاجات الصادق ٧ جوابا عما قال الزنديق له : واني له بالبعث والبدن قد بلى ، والاعضاء قد تفرقت ، فعضو ببلدة يأكله سباعها ، وعضو باخرى تمزقه هو أمها ، وعضو قد صار ترابا بنى به مع الطين حائط ، قال ٧ : ان الذي انشأه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق إليه قادر ان يعيده كما بدأه ، قال اوضح لى ذلك ، قال ٧ : ان الروح مقيمة في مكانها ، روح المؤمن في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة ، والبدن يصير ترابا كما منه خلق ، وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اكلته ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها ، وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمحض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قلبه فينتقل باذن القادر الى حيث الروح ، فتعود الصورة باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها ، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا.

قوله ٧ : تراب كل قالب الى قلبه ، الظاهر انه الطينة التي ذكر في الحديث المذكور انفا انها تبقى في القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلى سمي في هذا الحديث بالقلب كما ان البدن كله قالب للروح ، ومقتضى الجمع بين الحديثين

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرك ، وسائر اجزائه تبلى وتتفرك ، ولكن لا تتحلل ذراته كذرات الذهب في خلال التراب ، ثم عند البعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتلج الروح فيها. والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتمزق ويتفرك اجزائه في تراب الارض وتصير مادة من النباتات او نطفة للاناسى والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحيان من دون تحولها كذلك وتصير اجزاء لابدان آخرين ، وكل ذلك حكم على الشيء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيد الجزم لان الكلية وهى ان كل ما يكون في الارض اذا قارب عروق الاشجار تمصصته ويصير جزءا منها وكل ما دخل في جوف آكل يتحلل الى اعضائه ممنوعة ، على ان تداخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضر بالمطلوب لان الله تعالى يستخلصها من اى حيز كانت فيه.

**الشبهة الثالثة** ان المعاد الجسماني هو عود البدن المعدوم ، واعادة المعدوم ممتنعة كما برهن عليه في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول.

والمتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، وبعضهم بان البدن لا ينعدم بل يتفرك اجزائه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيامة كما اشار إليه المصنف في المسألة الثالثة بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، وكما مر تقريره في الجواب عن الشبهتين السابقتين.

اقول : لا يعقل العدم الصرف لشيء اذ لا اقل من كونه العلمى في صقع الربوبية الذي لا عدم هناك ولا يعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالمعدوم في العين مع بقاء كونه العلمى عند الله تعالى كما كان في الازل لا امتناع في اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يحو ما يشاء وان كان مجردا بابطال حده الماهوى وتوفى كينونته الى صقعه الربوبى ، ويثبت ما يشاء بظهور كينونته ثانيا في الاعيان بالتحديد والانشاء كما انشأه أولا.

**الشبهة الرابعة** ان النفوس غير متناهية ، تستلزم ابدانا غير متناهية ، وجرم الارض

متناه لا يسع ابدانا غير متناهية ، والجواب ان النفوس متناهية ، والقول بعدم تناهيها باطل لان العالم حادث ، وعلى فرض كونه قديما لا يلزم من قدمه قدم النفوس ، وعلى فرض قدمها لا يلزم عدم تناهيها عددا دفعة في الخارج ، بل عدم تناهيها تعاقبي ، فلا يكون الحاصل في الخارج يوم البعث الا متناهيما وان بلغت في الكثرة ما بلغت ، وازدياد حجم الارض بالتخلخل ممكن كما اشير إليه بقوله تعالى : ( **وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ** ) ، وقد مر في المسألة السابعة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ما له تعلق بهذا المبحث ، على ان الخلق والحشر يكون لعالم بعد عالم بخلقه تعالى عالما ثم إماتته ثم حشره والحاقة بمقامه الابدى ثم خلق عالم آخر وهكذا.

روى الصدوق ; في التوحيد باب ذكر عظمة الله عز وجل بالاسناد الى جابر بن يزيد الجعفي ، قال : سألت أبا جعفر ٧ عن قوله تعالى : ( **أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** ) ، قال : يا جابر تأويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة الجنة واهل النار النار جدّد الله عالما غير هذا العالم وجدّد خلقا من غير فحولة واناث يعبدونه ويوحدونه ، وخلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظّلهم ، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد ، وترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم ، بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم انت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين.

**الشبهة الخامسة** ان عود الروح الى البدن تناسخ والتناسخ باطل باعتراف القائل بالمعاد الجسماني على ما برهن عليه في المسألة الثامنة والعاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، وبيان مفسدة التناسخ ان اجزاء البدن عند البعث اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا واستعد لقبول النفس في رحم الارض فهو امر بالقوة كما يستعد في رحم الام لان فعلياته التي كانت له قد زالت وانتفت بالتفرق او الانعدام بعد مفارقة النفس ، والنفس امر بالفعل لان ما حصل لها في مدة حياتها في الدنيا باق له ببقائها ، فاذا ما يمكن ان يتعلق بهذا البدن هو نفس جديدة ساذجة لا النفس السابقة لان ما بالقوة لا يتحد مع ما بالفعل لتنافي الفعلية والقوة وامتناع رجوع ما بالفعل الى القوة ،

والجواب ان تعلق النفس بالبدن اى بدن يمكن تعلقها به ليس من مصاديق رجوع ما بالفعل الى القوة ، بل النفس حافظة لصورها وكمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، وتأخذ البدن آلة لادراك ما يناسخه والتأثير فيه فى اى عالم وقعت كما هو الشأن فى هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية وتفاعل فيها بوساطة هذا البدن المادى.

ان قلت : كيف ذلك؟ وهو التزام بالتناسخ لان الاجزاء المنتشرة اذا جمعت واكتست صورة البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حلت فيه أيضا النفس السابقة لزم اجتماع النفسين فى بدن واحد ، وهذا مفسدة اخرى للتناسخ ، وهى تعدد الواحد ووحدة المتعدد ، قلت : تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعى النفس السابقة لا نفسا جديدة.

**الشبهة السادسة** ان تكوّن البدن العنصرى الذي يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات وحصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، والمعتقدون بالمعاد الجسماني يقولون ان السماوات وما فيها تبنى يوم القيامة ، فمن اين يحصل الاعداد والاستعداد ، والجواب انها لا تبنى بالكلية ، بل تبدل الارض والسماوات غير هذه الارض والسماوات ويحصل ذلك من الارض والسماوات المبدلة.

**الشبهة السابعة** ان اعادة البدن لا يتصور لها غرض حكيمى وما هو كذلك لا يصدر من الحكيم ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ما هو مذكور فى كلام القائلين بالمعاد البدنى اىصال الالم الحسى بالعاصى واللذة الحسية بالمطيع ، والاول لا يليق بالله الغنى الذي لا يضره معصية من عصاه ولا يتصور فى حقه التشفي من الغيظ بالانتقام من الاعداء ، والثانى ليس فيه فائدة للعباد لان اللذة الحسية دفع للألم لان الاكل دفع لالم الجوع والشرب دفع لالم العطش والنكاح دفع لدغدغة وعاء المنى وهكذا ، ولا يليق بالحكمة ان يجعل العبد بحيث يتألم بشيء ثم يدفع ألمه بشيء آخر ، والجواب ان هذه الشبهة صدرت ممن لا عرفان له بشيء من المعارف فى المبدأ والمعاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض وما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق وجعلهم فى مسير الاستكمال وهياً لهم لذلك كل ما يحتاجون إليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والتشريعية وجعل غاية سيرهم ونهاية سلوكهم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء ببقائه في البهجة والسرور ، والخلود في اللذة التي لا سامة معها ، .

والاستغراق في الرحمة التي من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها. وهذا غرض حكيم لا ينكره عاقل ، واما كون اللذة دفعا للألم مع ان الامر ليس ذلك فقط في هذه الدار فهو قياس لتلك اللذات الصافية التي لا تكون الا بإرادة مقيم الجنة التي هي شعاع إرادة الحق الاول تعالى بهذه اللذات المكدرة المنغصة المشوبة بالآلام والمتاعب والحرمات في هذه الدار الحسيسة الفانية ، واما ايصال الام الحسى فليس غرضا بالذات اصلا لله تعالى ، بل هو يقع بالعرض لان حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختياره في مسير هذا الكمال ، فاختره لنفسه بسيئات الاعمال ما لا ينفك عنها من سيئات الجزاء.

**الشبهة الثامنة** ان الحشر اما لجميع الابدان او بعضها ، وكلاهما باطل ، اما الاول فلنزاحم الابدان في المكان ، واما الثاني فللترجيح من غير مرجح مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الاخر ، والجواب ان النزاحم لا يحصل لان الارض التي هي مكان الحشر تمدد الى ان تسع الجميع.

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جواهما بقوله : ولا يجب اعادة فواضل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، وذكر فيما يأتي خمسا اخرى غير هذه الثمانية نذكر ان شاء الله تعالى بيان كل منها في محله عن قريب.

**قول الشارح : على ما عرفت . في المسألة الثالثة والرابعة والخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .**

**قول الشارح : التناسخية .** روى في الاحتجاج والمجلسي ; عنه في رابع البحار ص ٣٢٠ وعاشرها ص ١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق أبا عبد الله ٧ فقال : اخبرني عن تناسخ الارواح من اى شيء قالوا ذلك وبأى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال ٧ : ان اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين ، وزينوا لانفسهم الضلالات ، وامرجوا انفسهم في الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، وان مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عز وجل خلق آدم على صورته ، وانه لا جنة ولا نار ، ولا بعث ولا نشور ، والقيامة عندهم خروج الروح من قلبه ولوجه في قالب آخر ، ان كان محسنا في القالب الاول اعيد في قالب افضل منه حسنا في اعلى درجة الدنيا ، وان كان مسيئا او غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا او هوائ مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولا صلاة ولا شيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، وكل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء وغير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والحالات وذوات البعولة ، وكذلك الميتة والخمر والدم . فاستقبح مقاتلتهم كل الفرق ، ولعنهم كل الامم ، فلما سئلوا الحجة زاغوا وحادوا ، فكذب مقاتلتهم التوراة ، ولعنهم القرآن ، وزعموا مع ذلك ان إلههم ينتقل من قالب الى قالب ، وان الارواح الازلية هي التي كانت في آدم ، ثم هلم جرا تجرى الى يومنا هذا في واحد بعد آخر ، فاذا كان الخالق في صورة المخلوق فبما يستدل على ان احدهما خالق صاحبه ، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم ، كل من صار في اعلى درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية ، فهو ملك ، فطورا تخالهم نصارى في اشياء ، وطورا دهرية يقولون : ان الاشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لا يأكلوا شيئا من اللحم لان الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا في صورهم فلا يجوز اكل لحوم القربان.

**قول الشارح : ابن الهيصم .** هو محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية ، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبد الله محمد بن كرام من القول بانه تعالى جسم فاؤله الى القائم بالذات ، والقول بانه في جهة الفوق فاؤله الى العلو ، وهكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب الا القول بانه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم ، كذا في الملل والنحل للشهرستاني .

**قول الشارح : الصوفية .** سمو بذلك لانهم كانوا يلبسون الصوف لداعى الرياضة ، وهم فرق كثيرة ، قد ورد في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم مذمتهم ، وفي وصية النبي ٩ لابي ذر ٢ : يا أبا ذر يكون في آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف في صيفهم وشتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، اولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفي حديقة الشيعة عن البيهقي انه قال : قال رجل من اصحابنا للصادق جعفر بن محمد ٨ : قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم : الصوفية ، فما تقول فيهم ، قال ٧ : انهم اعداؤنا فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم وسيكون اقوام يدعون حنبا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون انفسهم بلقبهم ويؤولون اقوالهم ، الا فمن مال إليهم فليس منا وانا منه براء ، ومن انكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله ٩ .

**قول المصنف : استبعادات .** اى هذه الامور الخمسة اللازمة للمعاد الجسماني التي ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لا دليل تام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، ولا يخفى ان الصحيح ان يقال : وانخرق الافلاك وعدم تناهي القوى الجسمانية لان الخصم لا يستبعد الانحراق وعدم التناهي ، الا ان يجعل الامر الاول والثاني واحدا بان يقال : وحصول الجنة فوق الافلاك والحال ان عدم انحراق الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه ، ويقدر في الامر الخامس هكذا : ودوام الحركات في الجنة مع تناهي القوى الجسمانية مستبعدة عنده لا دليل له على امتناعه .

**قول الشارح : احدها ان السمع الخ .** نجعل هذا الامر والذي بعده واحدا لانهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاد البدني الذي هو حشر الانسان وتنعمه او تعذبه بالبدن لا يتيسر بدون المكان فاين مكان الحشر ومكان الجنة ومكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، ومكان العذاب اجواف الارض ، ولا يتصور امتناع في ذلك ، وان قيل : انها لا تسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فمدّها واتساعها ممكن بالتخلخل ، واما مكان الجنة ففي جهة الفوق الى ما شاء الله تعالى ، والقول بامتناع انحراق السماوات وفنائها وتحولها عما عليه شبهة لا يسمع إليها بعد صراحة الآيات الكثيرة والاحاديث المتواترة في ذلك على ان هذه الشبهة وامثالها مما يرجع الى

فناء الممكنات منحلة بما سلف منا في مبحث قدرته تعالى من انه تعالى مختار بالذات وخاصة الاختيار تساوى  
العدم والوجود في كل ما انشأه على اى تقدير فرض.

**قول الشارح : الثالث ان دوام الخ .** توضيحه ان الانسان اذا احترق بالنار لا سيما تلك النار الموصوفة  
بتلك الاوصاف الهائلة فسد مزاجه وتفرق اجزائه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتألم الما  
حسيا ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا ويتألم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما يمكن بعد التيامها يمكن  
التيامها بعد تفرقها ، وكما يمكن ذلك بفصل من الزمان يمكن بلا فصل منه وبفصل قصير في الغاية بحيث لا  
يחס كما قال تعالى : **( كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ )** ، فاذا تكرر التفرق  
والالتيام هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيام لا يبقى ولا ميتا لان التفرق لا يبقى كما قال  
تعالى : **( لا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى )**.

**قول الشارح : الرابع ان تولد الخ .** بيانه ان النفس لا يتعلق بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص وهذا  
الاستعداد لا يحصل الا في منى الرجل اذا وقع في رحم المرأة ومضى عليه زمان ، واين المنى واين الرحم عند البعث  
والحشر ، والجواب أولا بالنقض كما ذكر الشارح ، وثانيا ان هذا الحصر لا دليل عليه ، بل الواجب حصول هذا  
الاستعداد لاجزاء جسمانية سواء كانت في الرحم او في وعاء آخر.

**قول الشارح : الخامس ان القوى الخ .** على ما مر بيان ذلك في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث  
من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرى آثارها كحركات الافلاك  
على ما عليه الفلاسفة يمكن ان تكون غير متناهية ، والنفس مجردة لا سيما في الجنة



## المسألة الخامسة

### ( في الثواب والعقاب )

**قول المصنف :** ويستحق الثواب والمدح الخ . اى ويستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق باحد الامور الاربعة : فعل الواجب ، وفعل المندوب ، وفعل ضد القبيح الذي هو كَفَّ النفس عن القبيح ، والاخلال بالقبيح الذي هو ترك القبيح من دون التفات إليه : والجامع بين الاخيرين هو مطلق الترك ، وتحقق الطاعة به احد المذهبين ، والمذهب الآخران الطاعة في ترك القبيح لا تتحقق الا بكف النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب والمدح ، بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، وهذا قول ابي علي الجبائي واتباعه ، ويأتى في كلام الشارح ابطال مذهبه .

ثم ان المراد بالقبيح هاهنا اعم من الحرام فيشمل المكروه ، وان اريد به الحرام فقط في اول الفصل الثالث من المقصد الثالث وفيما يأتى من قوله : وكذا يستحق العقاب الخ ، واما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتى به قاصدا لكونه مقدمة لواجب او مندوب او ترك قبيح اذ لا فرق في استتباع الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيريا كما لا فرق في ذلك بين التعبدى والتوصلى ، وذلك لان الاستناد إليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحاكم به الشرع او العقل ، ولقوله تعالى : **( ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيهُمُ ظَمًا وَلَا نَصَبًا )** الآية .

**قول المصنف :** بشرط فعل الخ . ان الطاعة لا تتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب او ترك القبيح ، بل يشترط بعد ذلك بان يأتى او يترك بداع إلهى ، ولذلك ورد في الحديث : انه لا عمل الا بالنية ولا نية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزى به فاعله يوم القيامة هو الذي يوافق السنة بان يكون واجبا او مندوبا او ترك

قبيح في الشرع مقارنا للنية الالهية ، فلذلك لا ثواب للكافر على عمله عند الله عز وجل كائنا ما كان وان كان الله تعالى يتفضل عليه فضلا ما في الدنيا او الآخرة ان اتى بعمل صالح في نفسه.

ثم ان الداعى الإلهى هو ما يجعل العمل منتسبا الى ارادته تعالى ، وهو على وجوه : ان يأتى الفعل لوجوبه او ندبه شرعا ويترك لقبحه شرعا بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لانه واجب او مندوب او قبيح في الشرع ، او ان يأتى لوجه الوجوب او الندب ويترك لوجه القبح ، والمراد بالوجه هو ملاك الحكم من المصلحة او المفسدة الواقعية التى يعلمها الشارع ويجعل الحكم عليها ملزمة كانت او غير ملزمة ، وجميع الملاكات يرجع الى ملاك واحد وهو القرية من الله تعالى ، بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لان اتقرب الى ربي عز وجل ، او ان يأتى او يترك بداعى الامتثال وهذا قريب من الوجه الاول ، او ان يأتى او يترك للتخلص عن غضبه او الفوز برحمته بحيث اذا سئل اجاب بذلك ، او ان يأتى او يترك بداعى الطاعة خالصا بحيث اذا سئل اجاب بان ربي عز وجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعبدته واطعته ، وفي الحديث ان العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حبا له فتلك عبادة الاحرار ، وهى افضل العبادة.

**قول المصنف : والمندوب كذلك . اى وبشرط فعل المندوب لندبه او لوجه ندبه.**

**قول المصنف : وال ضد لانه ترك القبيح . اى وبشرط فعل ضد القبيح الذي هو كف النفس عن القبيح** ويكون كفه هذا لاجل انه ترك للقبيح في الشرع ، والحاصل انه يكف النفس عن الحرام او المكروه لحرمة او كراهته في الشرع ، ولا بأس بان يقال : او لوجه حرمة او كراهته كما قلنا.

**قول المصنف : والاخلاق به . اى وبشرط فعل الاخلاق بالقبيح الذي هو تركه من دون التفات وميل من النفس إليه حتى يكفها عنه لاجل انه اخلاق به وترك**

له اى لاجل ان المتروك حرام او مكروه فى الشرع.

ان قلت : كيف يتصور من غير الملتفت هذا التعليل ، قلت : هذا التعليل كامن فى نفسه وان لم يكن ملتفتا إليه ولا الى المعلل لانه اذا التفت وسئل : لم انت تركت الحرام الفلانى وغفلت عنه اجاب لانه حرام عند الله عز وجل.

**قول المصنف : وظاهر ان المشقة الخ .** اختلف الناس بعد اتفاهم فى ارادته تعالى للطاعة من العباد واثابة المطيع يوم القيامة فى لمية التكليف والطاعة. فالاشاعة استراحوا الى انكار اللمية رأسا ونفى الاغراض فى افعاله تعالى ونفى وجوب شىء عليه تعالى لتحصل غرضه. واما الحكماء فنعيم الآخرة وعذابها عندهم معلول بالذات للملكات الفاضلة والرديئة ، راجع النمط الثامن فى الاشارات.

واما العدلية فالأكثر على ان لميته استحقاق العبد للثواب والمدح فى الدار الآخرة ، فان اداء الطاعات علة لاستحقاق العبد لذلك علية جعلية بمعنى ان الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله ووعدده يثيب العبد المنقاد الذى اتى بما كلفه ، لا علية ذاتية كما يقول الحكماء ، وهذا مذهب المصنف.

وبعضهم كأبي القاسم الكعبى البلخى من المعتزلة والشيخ المفيد رحمه الله تعالى الى ان الطاعة من العباد اوجبها ما سلف من انعامه تعالى عليهم ، واداء الطاعات معلول لانعامه وعلة لاداء شكره تعالى على نعمائه ، اى ان العقل وكذا الشرع يوجب على الانسان ان يطيعه تعالى لاداء شكره على نعمه.

قال الشيخ المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : واقول ان نعيم اهل الجنة على ضربين فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئا من الثواب ، والضرب الاخر تفضل من جهة وثواب من اخرى ، وليس فى نعيم اهل الجنة ثواب وليس بتفضل على شىء من الوجوه ، فاما التفضل منه المحض فهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهايم اذ ليس لهؤلاء اعمال كلفوها فوجب من الحكمة اثابتهم عليها ، واما الضرب الاخر فهو تنعيم المكلفين ، وانما كان تفضلا عليهم لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين اذ ما سلف لله تعالى

عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، فلو لم يشبههم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تفضلا ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت في جود الله تعالى وكرمه تنعيمهم واعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه الجهة وان كان تفضلا من جهة ما ذكرناه ، وهذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة والشيعة ، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، والمصنف ردّ هذا المذهب بقوله فيما يأتي : وايجاب المشقة الخ.

اقول : الثواب والتفضل متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد لان التفضل عطاء بلا استحقاق والثواب عطاء بالاستحقاق ، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالي بل بالحق الذي جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على ما يشهد به الآيات والاخبار ، فنعيم الجنة ثواب بهذا الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لا بدّ من فضله علينا لان اعمالنا متناهية لا تقابل النعيم اللامتناهي ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضله لا ان كل نعمة ثواب من جهة وتفضل من جهة اخرى.

**قول الشارح : مع القصد الى الرفع منه .** اى مع القصد من المادح الى رفع الممدوح والانباء عن ترفع مقامه لان المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق عنوانه الا بقصد اضافته.

**قول الشارح : على مذهب من الخ .** هذا المذهب ان الترك والفعل ضدان ، ولا يكونان ضدّين الا ان يكون الترك كلف النفس لا الاعم منه ، وعلى هذا المذهب ففعل ضد القبيح الذي هو كلف النفس هو الترك والترك هو فعل ضد القبيح ، فبينهما التساوى فلا يكون عدم الفعل بدون الكلف تركا ، والمذهب الاخر ان الترك اعم من فعل ضد القبيح لانه شامل له وللاخلال الذي هو عدم الفعل من دون الكلف.

**قول الشارح : ومنع ابو على وجماعة الخ .** توضيح ما تمسكوا به لمذهبهم ان المطلوب بالنهى هو الكلف فاذا اتى به العبد فقد اتى بالمطلوب واتيان مطلوب الشارع هو الطاعة دون غيره ، واما ان المطلوب بالنهى هو الكلف فلان المكلف في اى حال

كان فاما آخذ في فعل او كافّ عن فعل ويمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرها ، وغير المقدور لا يطلبه الشارع من العبد على قواعد العدلية ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه او لم يلتفت إليه اصلا ، واما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما فباطل لان القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل ، وعدم المشية يتحقق مع الالتفات وبدونه.

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلال بفعل الواجب أيضا لا تتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلال لعين ما ذكره من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضي عدم تحقق المعصية في الاخلال بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساده لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اى التارك له من دون التفات إليه كما يستحسنون الذم على فعل القبيح ، وذلك دليل على انه قادر على الترك وان لم يكن ملتفتا الى المتروك ولم يتصوروا منه كفاً ، فاذا ثبت هذا في الاخلال بالواجب ثبت ان الاخلال بالقبيح كذلك.

وقد يجاب عن دليلهم بان قولكم : ان المكلف اما آخذ في فعل او كافّ عن فعل ليس بصحيح لانه في حال سلامة قواه وانتباه حواسه دائما آخذ في فعل ما ولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لان الانسان يشغله كل شأن عن غيره ولم يجعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، وفي حال النوم او عدم سلامة قواه ليس له التفات الى فعل اصلا ، وهذا هو الحق.

**قول الشارح : والدليل على استحقاق الخ .** قد مرّ بعض الكلام في ذلك في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، وقد استدلوا أيضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاحبار ، وقول المصنف فيما يأتي : ولدلالة السمع ناظر الى المقامين ، اى استحقاق الثواب واستحقاق العقاب.

**قول المصنف : لاشتماله على اللطف -** اى لاشتمال كون فعل القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب والذم على اللطف ، ونفس مضمون هذه القضية لا تشتمل على اللطف ، بل اذا وقعت في ذهن المكلف وعرفها ، فان المكلف اذا عرف

ان المعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل في نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها ويحصل غرض الباري تعالى ، فلذلك قال الشارح في تقريره : فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية الخ .

**قول الشارح : لاشتماله على سبب الخ .** اي لاشتمال كل من فعل القبيح والاحلال بالواجب على سببته لاستحقاق العقاب ، وكونه سببا لذلك لوجهين ، فالاشتمال في كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفي كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على اللطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

**قول الشارح : وتقديره ان العقاب لطف .** في هذا الكلام ايجاز في الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، وتقديره ان اعلام المكلف وعرفانه بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لان من المعلوم يقينا ان نفس العقاب ليس لطفًا .

**قول الشارح : واما الكبرى فقد تقدمت .** في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

**قول الشارح : وقد تقدم بيان ذلك .** آنفا بقوله : ومنع ابو على وجماعة الخ ، وقد مر أيضا توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لان الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعل له موافقة هو لهوى مولاه بخلاف فعل القبيح فانه يرجح هو لهوى مولاه ويكف نفسه عن الارتكاب وان كان يهواه ، فلا يتصور في ترك الواجب الا الاحلال به ، فقول ابي على والجماعة قول غير معقول ، ولكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكيك بين هذا المقام ومقام الاحلال بالقبيح من جهة اقتضاء دليلهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

**قول المصنف : ولقضاء العقل به مع الجهل .** اشارة الى قياس من الشكل

الثاني ، هو ان العقل جاهل بالتكاليف الشرعية وليس بجاهل بالشكر فليس التكليف شكرا. واعترض عليه بان العقل يقضى باصل وجوب الشكر ، واما تعيين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، والتكاليف انما هي لذلك ، فالعقل جاهل بالتكاليف وجاهل بموارد الشكر التي هي عين التكاليف.

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكرا لنعمه تعالى وسببا للثواب.

**قول المصنف : ويشترط في استحقاق الخ .** قد مرّ الكلام في هذا الاشتراط في مسألة حسن التكليف من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، فان التكليف الشرعي كما انه ليس قوامه بان يكون الفعل المكلف به شاقا كذلك استحقاق الثواب لا يشترط بالمشقة.

**قول الشارح : اذ المقتضى لاستحقاق الخ .** المقتضى له هو كون العبد في مقام الانقياد بما يأتي ويترك ، والمقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه في مقام التمرد بما يأتي ويترك سواء كان ذلك شاقا عليه أم لا ، وسواء صادف الواقع أم لا ، وذلك لان الانقياد هو مناط صيرورة العبد مطيعا والتمرد هو مناط صيرورة العبد عاصيا ، والعبد المطيع مستحق للثواب والعاصي مستحق للعقاب ، ولو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للاخلال بالقبيح ثواب ، ولكان الارتياح في الحلال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، ولكان الاشق مطلقا أكثر ثوابا ، ولم يكن لاصل الايمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، والتوالي كلها باطلة ، وللزوم فيها ظاهر.

**قول الشارح : وقد وجدت منفكة الخ .** اى وقد وجدت وتحققت الطاعة منفكة عن الندم لان الندم في حال الفعل ممتنع ، فحينئذ يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذي هو الطاعة بلا مانع.

**قول الشارح : نعم نفى الندم شرط الخ .** لان بقاء الاستحقاق مشروط بموافاة الايمان الى آخر العمر ، والندم على الطاعة يكشف عن شكه في الدين كما

ان الندم على المعصية يكشف عن اليقين فيه ، وسيأتى إن شاء الله تعالى زيادة توضيح لهذا البحث في مبحث الموافاة.

**قول الشارح : وكذا لا يشترط فى الثواب الخ .** لان الطاعة تقتضى الثواب الاخرى حسب وعده تعالى ، والنفع الدنيوى المترتب على الطاعة فى بعض الاحيان كصحة البدن المترتبة على الصوم وتفريج الهم المترتب على سفر الحج مثلا لا يمنع ما اقتضاه الطاعة ولا يوجب حسن خلف وعده تعالى ، فلا ينافى النفع الدنيوى المترتب على الفعل او الترك ما وعده الله تعالى به عباده فى الآخرة اذا امثله خالصا لله تعالى ، وانما المنافاة بينهما اذا اتى به لاجل النفع لا لله تعالى وحده.

ثم يبقى الكلام فى الادعية والصلوات وقراءة الآيات والصيامات المندوبة وغيرها التى بين الشارع ترتب منافع دنيوية عليها كرفع المرض وسعة الرزق وانكشاف الهم وهلاك العدو واداء الدين وغيرها ، فهل للعامل بها ثواب فى الآخرة مطلقا أم لا مطلقا أم اذا لم يترتب ذلك النفع أم اذا قصد القرية مع ذلك ان امكن ، فالوجه هو الاخير .

ثم ان الامر فى العقاب على عكس ذلك ، فان الله تعالى اذا عذب عبده فى الدنيا على عمل فهو اكرم من ان يعذبه مرتين كما هو مضمون بعض الاخبار .

## المسألة السادسة

### ( فى صفات الثواب والعقاب )

**قول الشارح :** ان الثواب نفع عظيم الخ . على هذا التعريف يكون التعظيم والاهانة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فليس خارجين عنهما حتى يحتاج الى اشتراط الاقتران ؛ لكن امثال هذه الحدود ليست ذاتية ؛ واما الاشاعة حيث لا يوجبون على الله تعالى شيئا فلم يشترطوا هذا الامر .



**قول المصنف :** ويجب دوامهما . اى بحسب الاستحقاق فلا ينافى عدمه فى الآخرة بعفوه ومغفرته وشفاعة اوليائه لمرتكب الكبيرة او ابتلائه ببلايا فى الدنيا. او ببعض العذاب فى البرزخ ، وكذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة الف سنة كما فى بعض الاخبار او بعد احقاب كما فى الآية او اقل او اكثر على ما هو مذهب الامامية والمستفاد من اخبار كثيرة لان المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بايمانه الجنة على ما يأتى فى المسألة الثامنة.

**قول المصنف :** لاشتماله على اللطف . الكلام فى الاشتمال هنا كالكلام فى ذيل قوله : لاشتماله على اللطف فى المسألة السابقة.

**قول الشارح :** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب الخ . الاقوال فى ذلك خمسة : الاول انهما دائمان ، وهذا قول جمهور اهل الاسلام ، الثانى ان الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه ، وهذا قول جهنم بن صفوان ، الثالث ان حركات اهل الجنة والنار تنقطع ويسكنون سكونا دائما ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف والنظام المعتزليين ، لكنه لا يحصل له الاقوال جهنم ، الرابع ان اهل النار يتنعمون فيها كما ان اهل الجنة يتنعمون فى الجنة ، وهذا قول البطيخية ، الخامس ان مال اهل جهنم كلهم الى النعيم ، وهذا قول الصوفية.

**قول الشارح :** وذهبت المرجئة . الارجاء بمعنى التأخير ، وفعله يهمز ولا يهمز ، والتأخير اما عن وقت او مكان او تأخير شيء عن شيء بمعنى عزله عنه والقول بانه ليس منه ، ويقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فانهم يقولون : ان العمل ليس من الايمان ، وان العبد لا يعذب على ترك الطاعة وفعل المعصية اذا كان الايمان خالصا ، والايمان عندهم هو المعرفة بالله والمحبة وترك الاستكبار .

وفى الحديث : ان المرجئ يقول : من لم يصل ولم يصم ولم يغتسل من جنابة وهدم الكعبة ونكح أمه فهو على ايمان جبرئيل وميكائيل ، وما فى الاحاديث



الكثيرة عن أئمتنا : من ان العمل من الايمان ناظر الى نفي ما عليه المرجئة لعنهم الله .  
قال الشهرستاني : المرجئة أربعة اصناف : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة  
الخالصة ، وصالح بن عمرو الصالحى ومحمد بن شبيب وابو ثمر وغيلان الدمشقى والخالدى جمعوا بين الارحاء  
والتفويض ، انتهى ، وهذه الفرقة والوعيدية على طرفى الافراط والتفريط فانهم يقولون بتكفير صاحب الكبيرة  
وتخليده فى النار .

**قول الشارح : فى حكم الدائمى .** معنى الدوام الحكيمى ما رواه العلامة المجلسى ; فى البحار باب ذبح  
الموت من كتاب المعاد عن محاسن البرقى وعلل الشرائع بالاسناد عن ابى هاشم ، قال : سألت أبا عبد الله ٧ عن  
الخلود فى الجنة والنار ، فقال : انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا لو خلدوا فيها ان يعصوا الله  
ابدا ، وانما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت فى الدنيا لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا ما بقوا ، فالنيات تخلد  
هؤلاء وهؤلاء ، ثم تلا قوله تعالى : **( قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ )** ، قال : على نيته .

ان قلت : ان من الجائز ان لو بقى الكافر آمن او بقى المؤمن كفر ، فللكافر ان يحتج يوم القيامة ويقول :  
يا رب ان كنت ابقيتنى فى الدنيا الى حين لكنت آمنت بك ، قلت : ذلك الى علمه تعالى فانه ان علم ذلك من  
عبد لم يحترمه قبله ، قال تعالى : **( وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ )** .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى علم الله تعالى ان العبد يؤمن ان ابقاه بعد كفره او  
يتوب ان ابقاه عن فسقه أيجوز ان يحترمه دون ذلك أم لا ، اقول : ان ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته  
ويرجع فى كفره بعد تركه ، وجائز بعد الامهال فيمن انظر فعاد الى العصيان لانه لو وجب ذلك دائما ابدا لخرج  
عن الحكمة الى العبث ولم يكن للتكليف اجر ، وهذا مذهب ابى القاسم الكعبى وجماعة كثيرة من

اصحاب الاصلاح ويخالف فيه البصريون من المعتزلة ومانعو اللطف منهم وسائر المجبرة ، انتهى .  
قول الشارح : لان دوام احد المعلولين الخ . المراد بالمعلولين المدح والثواب المعلولين للطاعة ، والذم والعقاب المعلولين للمعصية ، والحاصل ان دوام المدح يدل على دوام علته ودوام قرينه الذي هو المعلول الاخر ، لكن العلة دائمة حكما لا حقيقة .

قول الشارح : هذا ما فهمناه الخ . الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ، فالمعتمد في هذا البحث السمع من الآيات والاحبار ، فانه يدل على دوام الثواب والتعظيم لكل من يدخل الجنة ودوام العقاب لبعض من يدخل النار وخروج بعض آخر بعد التعذيب حينما على الاختلاف

قول المصنف : على تقدير حصوله فيهما . اى حصول الخلوص عن الشائبة في العوض والتفضل .  
قول المصنف : وهو ادخل الخ . اى والخلوص في العقاب عن الشائبة اشد تأثيرا من حيث الزجر عن المعاصى وازيد لطفها ، والمراد بذلك ان الاعلام بخلوص العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما مر نظيره ذيل قوله في المسألة السابقة ولاشتماله الخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب والعقاب لا يخلو عن مناقشة ، فالمعتمد هنا أيضا الادلة السمعية .

قول الشارح : ولعدم اجتهاده في العبادة . اى لعدم ذلك في الدنيا حتى يحصل له تلك الدرجة العظمى في الآخرة وان تلك الدار ليست محل الاجتهاد في العبادة .

قول الشارح : فانه يجب عليهم الشكر الخ . لان وجوب الشكر عقلى لا يختص بدار دون دار ، وقد ورد في الآيات ان اهل الجنة يمدون ربهم .

قول الشارح : والاخلال بالقبائح . اى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح .

قول الشارح : ان شهوة كل مكلف الخ . اى لشدة فرحه وابتهاجه بما فيه

لا يخطر بباله ما هو اعلى منه.

في تفسير القمى بالاسناد عن ابي بصير ورواه المجلسي في ثامن البحار المطبوع حديثا ص ١٢٠ ، قال : قلت لابي عبد الله ﷺ جعلت فداك يا ابن رسول الله شوقى ، فقال : يا أبا محمد ان الجنة توجد ربحها من مسيرة الف عام ، وان ادنى اهل الجنة منزلا لو نزل به الثقلان الجن والانس لوسعهم طعاما وشرابا ولا ينقص مما عنده شيء وان ايسر اهل الجنة منزلة من يدخل الجنة فيرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن رأى فيها من الأزواج والخدم والانهار والثمار ما شاء الله ، فاذا شكر الله وحمده قيل له : ارفع رأسك الى الحديقة الثانية ، ففيها ما ليس فى الاولى ، فيقول : يا رب اعطنى هذه ، فيقول : لعلى ان اعطيتكها سألتنى غيرها ، فيقول : رب هذه هذه ، فاذا هو دخلها وعظمت مسرته شكر الله وحمده ، قال : فيقال : افتحوا له باب الجنة ، ويقال له : ارفع رأسك ، فاذا قد فتح له باب من الخلد ويرى اضعاف ما كان فيما قبل ، فيقول عند تضاعف مسراته : رب لك الحمد الذي لا يحصى اذ مننت على بالجنان والنجيتى من النيران ، قال ابو بصير : فبكيت وقلت له : جعلت فداك زدنى ، قال : يا أبا محمد ان فى الجنة نهران فى حافتيها جوار نابتات ، اذا مرّ المؤمن بجارية اعجبته قلعتها وانبت الله مكانها اخرى ، قلت : جعلت فداك زدنى ، قال : المؤمن يزوج ثمان مائة عذراء وأربعة آلاف ثيب وزوجتين من الحور العين ، قلت : جعلت فداك ثمان مائة عذراء؟! قال : نعم ما يفترش منهن شيئا الا وجدها كذلك ، قلت : جعلت فداك من اى شيء خلقن الحور العين ، قال : من تربة الجنة النورانية ، ويرى مخّ ساقىها من وراء سبعين حلة ، قلت : جعلت فداك ألهنّ كلام يتكلمن به فى الجنة ، قال : نعم ، كلام يتكلمن به لم يسمع الخلائق بمثله ، قلت : ما هو ، قال : يقلن : نحن الخالدات فلا نموت ، ونحن الناعمات فلا نبأس ، ونحن المقيمات فلا نظعن ، ونحن الراضيات فلا نسخط ، طوبى لمن خلق لنا وطوبى لمن خلقنا له ، نحن اللواتى لو أنّ قرن إحدانا علق فى جو السماء لأغشى نوره الابصار.

قول الشارح : يبلغ سرورهم بالشكر الخ . بل بشكره يتنعمون وبحمده

يلتذون أكثر مما يلتذون بنعم الجنات.

**قول الشارح :** فانه لا مشقة عليهم الخ . قد ذكرنا ان الاخلال بالقبيح لا مشقة فيه حتى في الدنيا ، واما كفت النفس عن القبيح ففيه مشقة في الدنيا على بعض النفوس ؛ ولكن في الجنة لا معنى لفعل القبيح اصلا لعدم اقتضاء ذلك في نفوسهم لتطهرها عن الخبائث ولعدم حرمانهم عما تشتتهيهم انفسهم أنا ما ؛ بل كل ما تشتتهيهم نفس فهو حاضر عنده في الفور بالابداع ؛ فهو غنى بالثواب والنعمة هكذا عن القبيح ؛ ولا حالة انتظار له في شيء حتى يحتال طريقا للوصول إليه فيختار طريق خطاء او صواب .

**قول الشارح :** وليس ذلك تكليفا الخ . اشارة الى الايراد الذي اجيب عنه ؛ وهو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم ويتركون القبائح ؛ فيجب ان يشيهم على ذلك ؛ فاما يشيهم فهو يخالف خلوص العقاب واما لا يشيهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلجئون إليه ؛ والجزاء انما هو على الفعل الاختياري وقد مر بعض التوضيح لذلك في مسألة حسن التكليف .

**قول المصنف :** ويجوز توقف الثواب الخ . هذا ردّ على ما ذهب إليه المرجئة من ان الثواب في الآخرة لا يجوز ان يتوقف الاعلى معرفة الله تعالى والخضوع له ومحبته ؛ واستدلوا على ذلك بان رسول الله ٩ كان يكتفى في أوّل البعثة بذلك ؛ وكان يقول : قولوا لا إله الا الله تفلحوا ؛ وكان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لو لم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى وان لم يصدق النبي ٩ مثابا في الآخرة من اهل الجنة ؛ والثالي باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله ٩ بذلك كان مختصا باول البعثة باجماع المسلمين أيضا مع انه ٩ لم يكن يكتفى به من دون تصديق رسالته .

ثم ان بعضهم حين الزم بهذه الامور زاد على معرفة الله عز وجل معرفة الرسول ٩ والاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ،

وقد مرّ الكلام في مذهبهم عن قريب.

**قول الشارح : اختلف المعتزلة على أربعة الخ . اعلم انه لا شبهة ولا خلاف في ان الثواب والعقاب يقعان في الآخرة ، قال امير المؤمنين ٧ : اليوم عمل بلا حساب وغدا حساب بلا عمل ، والثواب والعقاب بعد الحساب ، وما يصل الى المؤمن والكافر من البليات والعطيات في الدنيا ترتبنا على بعض الاعمال او ابتداء ليس بثواب الايمان والصالحات وعقاب الكفر والسيئات ، وان امكن ان يكون عقابا للمؤمن على سيئاته او بعضها وعطاء للكافر على خير او خيرات صدرت منه ، وقد ورد في اخبار ان الله يبتلى عبده المؤمن في الدنيا حتى يخلص له الثواب في الآخرة ويعطى الكافر في الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب في الآخرة ، ولا شبهة ان مقتضى العقاب والثواب انما هو في هذه الدار ، ولا شبهة انه ليس علة تامة والالم ينفكا عنه ، بل مقتضى للاستحقاق .**

ثم اختلفوا في ان الاستحقاق متى يحصل؟ وهل له شرط او مانع أم لا؟ بعد الاتفاق على ان مقتضيه الطاعة والمعصية.

فالشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئا ولا يقولون بالاستحقاق ولا بوجوب شيء من الثواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصي وعقاب المطيع كما صرح به الشارح القديم في شرحه . وطائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، وآخرون منهم قالوا : يحصل في الآخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثوابا ولا عقابا ، وعلى هذين المذهبين فان مات العبد على الايمان والطاعة فلا معنى لاشتراط استحقاق الثواب بشيء ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، وان مات على الكفر فكذلك ، وان مات على العصيان بلا توبة منه فمن الممكن ان يمنع من استحقاق عقابه مانع من عفو الله تعالى بالشفاعة او بدونها ، ولكن هذا ليس من مذهب المعتزلة ، ويأتي ذكره في مسألة العفو والشفاعة .

وطائفة اخرى من المعتزلة كأبي علي وابي هاشم الجبائين قالوا : ان الاستحقاق

يُحصل في وقت وجود الطاعة والمعصية لانهما علتان تامتان لذلك من دون شرط ومانع ، ولكن استحقاق الثواب واستحقاق العقاب ضدان ، ايهما حصل متأخرا ينتفى به المتقدم او مطلقا على ما يأتي تفصيله في المسألة السابعة إن شاء الله عز وجل ، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير

وجمهور الامامية وبعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل في حال الطاعة والمعصية ، ولكن بقاؤه في الظاهر مشروط بالموافاة ، واما في الواقع فهو الى علم الله تعالى ، فان كان في علمه تعالى انه يوافق الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة او المعصية وان كان في علمه تعالى انه لا يوافق لم يحصل من اول الامر ، ومعنى الموافاة هو ان لا يأتي المكلف بشيء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتوبة عن الكفر والمعصية التي ترفع استحقاق العقاب والارتداد الذي يرفع استحقاق الثواب.

**قول الشارح : الى حال الموت او الآخرة.** التردد لا يأتي في موافاة الطاعة اذ بالموت تظهر الموافاة ، وان لم يوافق يظهر ذلك قبل الموت ، ويصح في موافاة المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق في البرزخ او القيامة بعفو الله تعالى.

**قول الشارح : قبل الموافاة.** هكذا في كثير من النسخ ، والصحيح قبل الوفاة.

**قول الشارح : وبهما استدل المصنف .** كذا في كثير من النسخ ، والصحيح بهما واستدل المصنف ، والجارّ متعلق بلم يستحق.

**قول الشارح : وتقريره ان نقول الخ .** اعلم ان حبط العمل في آيات القرآن علق على الشرك او الكفر او النفاق او الارتداد ، وفي آية واحدة في سورة الحجرات علق على رفع الصوت فوق صوت النبي صلوات الله عليه وآله والجهر له بالقول ، وذلك يرجع الى ايدائه واهانته ، فهو يكشف عن النفاق.

ومن المفسرين من قال : ان معنى الحبط كون العمل واقعا على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب ، ومنهم من قال : معناه بطلان العمل الذي استحق عليه الثواب ،

والآيات اذا تدبرتها بتأييد آيات اخرى واحاديث عرفت انها بصدد بيان ان العمل الذي صدر من العبد بلا شدّه  
بجبل الايمان ولا ارتباط بمبدأ الحق في الواقع وان كان صورته كصورة عمل اهل الايمان فانما يقع بلا تأثير في سعادة  
فاعله ، وهذا ينطبق على المعنى الاول.

**قول الشارح : كون العمل باطلا من اصله .** بناء على حصول الاستحقاق عند الموت او في الآخرة لان  
العمل ما لم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتدّ قبل الموت أم لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطلان  
ويتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، وهذا باطل لان بطلان العمل وحبطه معلق على الشرك  
والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقا ، ولان الكلام شرط وجزء اى الشرك والحبط وهما انما يقعان في مستقبل  
العمل فكيف يكون العمل باطلا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولو في الظاهر.

**قول الشارح : او ان الثواب يسقط بعد ثبوته .** بناء على حصول الاستحقاق حال العمل من دون  
الاشتراط بالموافاة ، وهذا قول بالتحابط ، ويبطل بالذى ذكره أولا من اشتراط الموافاة.

**قول الشارح : او ان الكفر ابطله .** اى ابطله في الواقع ويكشف عن بطلانه وحبطه حين الارتداد وظهور  
الكفر ، وهذا على القول باشتراط الموافاة ، وهذا حق لما يأتى من بطلان التحابط المستلزم لبطلان القول بعدم  
اشتراط الموافاة.

## المسألة السابعة

### ( فى الاحباط والتكفير )

**قول المصنف : والاحباط باطل -** ظاهره بطلان الاحباط وعدم التعرض لبطلان التكفير ، والمشهور  
بطلانهما ، وقد يطلق الاحباط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد



إرادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، وفيهم من يخالف الجمهور فيهما وفي التكفير فقط.  
**قول الشارح : فقال ابو على الخ .** نسب الى ابي على هذا القول بصورتين ، الاولى ان المتقدم يحبط بالمتأخر مطلقا وهو يبقى بحاله ، وهذا باطل لوجوه :

الاول انه يستلزم ان احدا لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر في آخر عمره كان كمن لم يطع ربه طرفة عين ، وهذا ظلم ببداهة العقول ، ولا يستقيم على طريقة العدلية ، وهذا الوجه لا يجرى في التكفير.

الثاني لزم ان لا يكون عند الانسان حين موته الا الحسنة او السيئة ، وهذا باطل للآيات والاحبار الدالة على ان من العباد من خلط بين الصالح والسيئ من الاعمال وان الله تعالى يعذبهم القيامة او يتوب عليهم.  
الثالث لزم ان يكون ايجاب التوبة لغوا.

الرابع قوله تعالى : ( **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ** ) الآية ، وهي تدل على ان كل خير او شر يجازى عليه وما يقع محبطا لا يجازى عليه فلا شيء من خير او شر يقع محبطا.

الصورة الثانية وذكرها الرازي في الاربعين هي ان المتأخرة تحبط المتقدمة بمقدارها لا مطلقا وتبقى بحالها ، فان من اتى بحسنتين ثم سيئتين انحبطت الحسنتان وبقيت السيئتان بحالهما وكذا العكس ، ومن اتى بعشر حسنات او سيئات ثم اتى بخمس عشرة حسنة او سيئة انحبطت العشرة وبقيت الخمس عشرة بحالها ، ومن اتى بالاكثر او لا انحبط منه بمقدار الاقل المتأخر وبقى المتأخر بحاله مع فضل المتقدم.  
ويرد على هذه الصورة أيضا تلك اللوازم الباطلة ، لكن في بعض الموارد.

وحاصل كلام ابي على في الصورتين ان المتأخر يؤثر في اسقاط المتقدم لا العكس بخلاف قول ابي هاشم.  
**قول الشارح : لان من اساء واطاع الخ .** هذه الفروض تأتي على قول ابي هاشم

في جميع الموارد ، لا على قول ابي على إلا في بعض الموارد.

**قول الشارح : مساويا لمن يصدر .** كذا في النسخ التي عندي ، والصحيح مساويا لمن لم يصدر .  
**قول الشارح : والايفاء بوعدده الخ .** قد مرّ في المسألة الرابعة عدم وجوب الايفاء بالوعيد ، بل العفو حسن ان لم يعارضه امر آخر .

**قول المصنف : ان كان الاخر ضعيفا .** كذا في النسخ ، والصحيح ضعفا بكسر الضاد .  
**قول الشارح : قول ابي هاشم بالموازنة .** حاصل قوله قياس حسنات المؤمن وسيئاته واخذ فضل الاكثر على الاقل ، فان كان الفضل لسيئاته انتفت حسناته فيخلد في النار ، والعكس بالعكس ، وان تساوتا فالامر الى الله تعالى .

**قول الشارح : ليس اسقاط احدى الخ .** جواب لاذا ، وكذا الامر في سائر فروض الضعف كالاربعة والاثني عشر والخمسة والعشرين ، وكذا فيما ليس ضعفا كالاربعة والستة ، والخمسة والسبعة ، وبالجملة في صورة عدم التساوي .

**قول الشارح : فان تقدم اسقاط الخ .** هذا الوجه يجري في غير المتساويين أيضا لان الخمسة المتأخرة مثلا اذا اسقطت خمسة من السبعة المتقدمة فالاثنتان الباقيات ان كانا مؤثرين فصيرورة المغلوب غالبا تأتي في ثلاثة من الخمسة الساقطة والا ففى جميعها ، وكذلك في فرض تقارن التأثير .  
ثم اورد على الوجهين ان ذلك يلزم لو كان التأثير في الاسقاط بالعلية الذاتية ، وليس كذلك بل الامر في الآخرة على سبيل المجازاة العرفية .

### تتميم وتحقيق

لا خلاف بين الامة في ان الكفر ينفي الايمان المتقدم وكذا الايمان ينفي الكفر المتقدم سواء قلنا بالتحابط أم لا ، فانما يظهر ثمرة النزاع في المؤمن الذي عمل صالحا

وآخر سيئا ، ويظهر من المفيد ؛ ان الايمان ان كان حقيقيا مستقرا فالموافاة حتم لا ينقلب الى الكفر ، ومن مات على الكفر لم يكن مؤمنا وان كان اظهر الايمان في حياته.

قال في اوائل المقالات : القول في الموافاة ، اقول : ان من عرف الله تعالى وقتنا من دهره وآمن به حالا من زمانه فانه لا يموت الا على الايمان به ، ومن مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتنا من الاوقات ، ومعنى بهذا القول احاديث عن الصادقين : ، وإليه ذهب كثير من فقهاء الامامية ونقله الاخبار ، وهو مذهب كثير من المتكلمين في الارحاء ؛ وبنو نوبخت ٤ يخالفون فيه ويذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، انتهى .

اقول : الحق ما قاله ؛ فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقرا على الوجه الذي ارتضاه الله تعالى وذاق طعم هذا الايمان واتى بالطاعة على الوجه المأمور به فلا معنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى ومن اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ؛ وعكس نقيض هذه القضية ان من ضل وشقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، ومن لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن ولم يأت بالطاعة على وجهها وان كان ظاهر حاله ذلك ؛ وذلك ليس يخفى على الله عز وجل ؛ فيصح ان يقال : ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لان الله تعالى يعلم ان ما أتى به ليس على وجهه اذ اتاه بلا ايمان واقعا ؛ ويظهر مشهودا ولو على نفسه يوما من مستقبل عمره انه لم يكن على ما ينبغي في مقام العبودية ؛ وأيضا يصح ان يقال : ان الاستحقاق حصل في الظاهر مشروطا بالموافاة ؛

والحاصل ان الحق الحقيقي بالتصديق ان الطاعة علة تامة لاستحقاق الثواب ويحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضي عند الله عز وجل ؛ ولا ينتفى هذا الاستحقاق بطريان الضد اذ لا ضلالة بعد هدى الله تعالى ؛ واما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ وهذا الظاهر ينتفى لا بطريان الضد اذ لا واقع له ؛ بل بظهور انتفاء الحقيقة الى آخر الامر وحين لقاء ربه ؛ هذا في الايمان والطاعة

واما الكفر فالمطبوع منه على القلب الذي علم الله تعالى انه لا ينسلب عنه ابدا فاستحقاق العقاب عليه وعلى القبائح المفعولة حاصل في الحال اذ لا موجب لتأخير الاستحقاق ، واما الذي ينسلب عنه فالله تعالى لا يخترمه حتى ينسلب ، واستحقاق العقاب عليه وعلى اعماله لم يتحقق في الواقع لان نور الايمان الذي غطى عليه ولما يظهر ويظهر بعد ذلك مانع عن ان يحق عليه العذاب بحسب الواقع وفي علم الله عز وجل ، واما في الظاهر فالكلام فيه كالكلام في الايمان الظاهري.

واما المعصية من المؤمن الذي ارتضى الله تعالى ايمانه فاستحقاق العذاب عليها حاصل في الحال لان المعصية علة تامة له ، لكن يزول بطريان الضد لا الضد الذي يقوله المعتزلة ، بل احد الامور التي تستجلب عفو الله تعالى عنه من نار ندم التوبة او حرقه القلب لمحبة اولياء الله تعالى او مس من العذاب او البلاء في الدنيا او في البرزخ او في القيامة لا في نار الجحيم الحاطمة ، وللشفاعة شأن عظيم في هذا الموقف.

هذا ما استنبط من الآيات والاحبار في هذا الباب ويساعده اعتبار العقل ، وعلى ذلك فالاحباط بمعنى بطلان العمل المستحق عليه الثواب باطل ، والتكفير بمعنى رفع استحقاق العذاب بالمعصية عن المؤمن ببعض الامور التي تستجلب عفو الله تعالى حق.

ان قلت : ما الفرق بين الكافر الذي يؤمن انه لا يحق عليه العذاب بكفره واعماله والمؤمن العاصي الذي قلت ان عصيانه علة تامة لاستحقاق العذاب حتى ينتفى بطريان الضد فليكن كفر الكافر علة لاستحقاقه للعذاب وينتفى بايمانه ، قلت : الفرق ان الكافر هكذا شك في الحق والشاك ليس عليه شيء لا سيما من كان على سبيل التحقيق والفحص واما المؤمن فهو على يقين من امره في مخالفة ربه.

### المسألة الثامنة

( في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر )

قول المصنف : والكافر مخلص . يظهر مما في دعاء كميل ؛ ان التحليل

يخصّ بالمعاند ، ولا فرق فيه بين ان يكون داخلا في الاسلام او خارجا منه ، والمعاند هو الذي علم الحق ووجده او اهمل وقصر وامتنع عن الفحص مع الامكان ، وغير المعاند هو الذي لا يتمكن من الفحص مع ارادته او يفحص ولا يبلغ الحق وان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره ويضعف عقله عن ذلك اصلا.

**قول الشارح : اجمع المسلمون كافة الخ .** مع اختلافهم في تفسير الكفر ، وتكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، واتفقهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، ودعوى كل فرقة انها هي ، وورود النص عن النبي ٩ في ان الناجي من كان على منهاج علي بن ابي طالب ٧.

**قول الشارح : فالوعيدية على انه كذلك .** الوعيدية تطلق على الذين زعموا ان وعيده تعالى بدخول النار والخلود فيها عام للكفار ولمرتكبي الكبائر من اهل الاسلام وان من دخل نار جهنم لا يخرج منها ابدا ، وهذا المذهب نسب في كتب المذاهب الى الخوارج والزيدية والبكرية والمعتزلة ونسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم ، لكن هؤلاء الفرق لا يكفرون مرتكب الكبيرة الا الخوارج ، وان المعتزلة يقولون : ان مرتكب الكبيرة ان لم ينحبط ما ارتكبه ولم يتب منه يدخل النار خالدا فيها ، واما العفو فهم فيه مختلفون سيأتى الكلام فيه في المسألة التاسعة إن شاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين والتبصير في الدين والملل والنحل واوائل المقالات واربعين الرازي.

**قول الشارح : فتقال على وجوه .** حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انهما من مقولة الاضافة فلا بد من ان يضاف موصوفهما الى شيء ، فكبر كل معصية او صغرها اما بالاضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من الثواب ، والكبر والصغر يأتيان في الطاعة أيضا ، لكن القوم انما تكلموا في المعصية لان لها احكاما في الكلام والفقهاء من حيث الكبر والصغر دون الطاعة.

**قول الشارح : او هي اصغر من الخ .** الظاهر ان التردد تخير في التعبير.

**قول الشارح : وحصول الاختلاف الخ .** مبتدأ وخبر ، اى حصول الاختلاف بنقصان ثواب طاعة او زيادته بحسب الاوقات حتى ينقص من عقاب معصية فى وقت ويزيد عليه فى وقت آخر ليس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لا اثر له فى ذلك ، بل بامور تقترب بالطاعة والمعصية من ضعف الاسلام وقوته وزيادة معرفة الفاعل ونقصانه وكون المنفق عليه وليا من اولياء الله تعالى او مؤمنا من عامة المؤمنين وغير ذلك مما لا تحصى كثرة ولو بالقياس الى شخص واحد :

**قول الشارح : ينقص فى كل وقت عن الخ .** فى هذا الوجه يجرى أيضا حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بكل من المعصيتين.

**قول الشارح : بالإضافة الى ثواب فاعله .** هذا الوجه يتفرع على القول بالتحابط ، وحاصله ان العبد فى اى وقت ارتكب معصية فاما ان يكون له مقدار من الثواب او العقاب واما ان لا يكون ، فان كان له ثواب قيس الى عقاب تلك المعصية ، فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة وان كان الامر على العكس فهى كبيرة.

**قول الشارح : اطبق العلماء عليه .** اى علماء المعتزلة ، قال الطبرسى ؛ فى المجمع ذيل قوله تعالى : ( **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ** ) الآية : وقالت المعتزلة : الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه ، ثم ان العقاب اللازم عليه ينحبط بالاتفاق بينهم ، انتهى ، اى يقع التحابط بينه وبين الثواب الذى لصاحبه حين ارتكاب المعصية ان كان عنده ثواب.

اقول : ان فى الكبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الكبر والصغر وان كانا من مقولة الاضافة لكنهما لا يكفيان فى التعيين ، بل لا بد للحكم بان هذا كبير او صغير من واحد لوحظ معيارا للحكم ، فمن قال مثلا : ان هذا الدار او الباب كبير فليس حكمه هذا بالقياس الى دار او باب اصغر منه ، بل بالقياس الى ما هو المتعارف عند الناس من الباب او الدار ، نعم الحكم بالاكبرية والاصغرية يكون غير ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة فى الكبر والصغر هما الكبير

والمتعارف او الصغير والمتعارف بخلاف الاكبرية والاصغرية فان الاكبر والاصغر طرفاها.

الثاني ان الحكم بهذه الاضافات سواء كان في المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئين من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير وذاك الجبل كبير او انه اصغر منه الا من حيث انهما جسم ، واما من حيث انه كتاب وان ذاك جبل فلا يصح المقايسة بينهما.

الثالث ان كون الشيء كبيرا او صغيرا قد يكون بالقياس الى ما معه من الاشياء الاخر كما يقال : ان هذا الباب كبير لهذه الدار او ان هذا الحذاء كبير لهذه الرجل ، وكذا في جانب الصغر ، ومرجع المعنى الى عدم اللياقة والانبغاء والمناسبة بينهما.

الرابع قد يقال للشيء : انه كبير او صغير باعتبار آثاره وتبعاته كما يقال : هذه الفتنة كبيرة اى يتبعها شهور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اى له آثار عظيمة في المجتمع ، وكقوله تعالى : ( **فَعَلُّبُوا هُنَالِكَ** **وَأَنْقَلَبُوا صَاغِرِينَ** ) اى قليل الاثر حقير الخطر ، ويتصف الشيء بالاكبرية والاصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لا يمكن وصفه في ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اى اكبر من ان يوصف كما ورد في أحاديثنا.

اذا عرفت هذه فاعلم ان الامامية على ما صرح به المفيد ; في اوائل المقالات والشيخ الطوسى ; في التبيان والطبرسى ; في الجمع ذيل قوله تعالى : ( **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ** ) الآية اجمعوا على ان المعاصى كلها كبيرة ، وهذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعصية كائنة ما كانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب وخالق الاشياء فانها لا تناسبه ولا تليق به ولا تنبغى له.

وقد ورد في الروايات عن الفريقين عدّ بعض المعاصى كبيرا وبعضها صغيرا ، وذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاصى من العذاب والبعد من الله تعالى اكثر واشد من آثار بعض آخر ، ولذلك اختلف الاخبار في عدد الكبائر :



قال الشيخ الطوسي في التبيان ذيل تلك الآية : والمعاصي وان كانت كلها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففيها أيضا كبير بالإضافة الى ما هو اصغر منه ، وقال ابن عباس كل ما نهي الله عنه فهو كبير ، انتهى .

ثم ان الاقوال والاختلافات في البحث عن الكبائر والصغائر كثيرة مذكورة في التفاسير وغيرها ، والطالب يراجع ، وفيما ذكرنا كفاية لمن يستبصر ، وله الحمد .

**قول الشارح : الاول انه يستحق الثواب الخ .** هذا قياس استثنائي صورته : لو خلد المؤمن المرتكب للكبيرة في العذاب لزم ان لا يثاب بايمانه ، واللزوم ظاهر بعد الاجماع على ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول في النار باطل لدلالة الآيات والاحبار الصريحة على ان الداخل في الجنة خالد فيها ابدا ، واما بطلان التالي فلان الخير وان كان مثقال ذرة وعد الله تعالى عليه الثواب ، والايمان اعظم الخيرات ، بل خير دائم ثابت مع العبد ان مات عليه ، لا يزول عنه ابدا ، فوجب ان يكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدليل كما عرفت سمعية حتى استحقاق الثواب بالايمان ، والمصنف لم يدع ان دليله هذا عقلي ، فلا معنى لان يقال كما في بعض التأليف : ان المدعى ثابت بدليل السمع لا بدليل المصنف .

**قول الشارح : والجمع محال .** اي ان يعذب وينعم معا لان عذاب الآخرة في جهنم ولا نعيم هناك ، ونعيم الآخرة في الجنة ولا عذاب هنا .

**قول الشارح : الثاني يلزم ان يكون الخ .** هذا أيضا قياس استثنائي صورته : ان المؤمن المرتكب للكبيرة لو لم ينقطع عذابه لزم تساويه مع الكفار والمشركين في الآخرة ، واللزوم ظاهر ، والتالي باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لا سيما اذا كان مرتكبا لكبيرة واحدة مع رعايته لسائر الوظائف والقربات والحرمات ، والقبیح لا يصدر عنه تعالى .



ان قلت : لا يلزم تساويهما في الآخرة لان دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب وخفته ، قلت : لزوم التساوي من حيث الخلود في العذاب يكفى في القبح.

ثم ان عمدة الادلة في هذا المطلب الروايات الصريحة ، راجع فيها ثامن البحار المطبوع حديثا.

قول الشارح : الى غير ذلك الخ . كقوله تعالى ؛ بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، وقوله تعالى : ( ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ اِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ) ، وقوله تعالى : ( الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ اِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ) ، وقوله تعالى ؛ ( وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَزْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ) ، وقوله تعالى : ( إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ).

ثم الجواب عن الآيات من وجوه :

الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المغفرة والعفو والشفاعة والالم يبق لها مورد ، بل اكثر هذه الآيات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا بما هو مؤمن ومن احاطت به خطيئته والذي كسب جميع السيئات كافرون لا محالة :

الثاني ان الخلود في اللغة والعرف يأتي بمعنى مطلق البقاء والبقاء المتطاوول ، وهذا لا ينافي الانقطاع ، فلذلك قيد في كثير من الآيات بالتأييد لعدم دلالة الخلود عليه وهذه الآيات لم تقيد به الا آية في سورة الجن ، هي ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ، لكنها بقريئة ما قبلها وبعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الآيات أيضا لا يخلو من قبيل هذه القرائن ، فقول الشارح : واما بتأويل الخ فان

اراد بالتأويل ارجاع الكلام الى معناه ومغزاه فلا بأس ، وان اراد به صرف الكلام عن ظاهره فليس بمكان .  
الثالث انا لو اخذنا بإطلاق هذه الآيات واغمضنا عن سائر القرائن في الكتاب والاحاديث فاطلاقها  
معارض بإطلاق الآيات الدالة على ان من آمن وعمل صالحا دخل الجنة ، والترجيح معها اذ لا يمكن صرف  
الايمن والعمل الصالح عن ظاهر معناهما ، ويمكن حمل العصيان وارتكاب السوء على الشرك والكفر والنفاق .  
قول الشارح : فما تقدم من الخ . في المسألة السادسة ، وقد مر بعض الكلام هناك فراجع .  
قول الشارح : بان دوام العقاب الخ . قد بينا في المسألة السادسة ان دوام العقاب انما هو بحسب  
الاستحقاق فلا ينافي عدمه او انقطاعه باحد الاسباب .

### المسألة التاسعة

#### ( في جواز العفو )

قول الشارح : في جواز العفو . الاولى ان يقال : في وقوع العفو ليوافق عنوان المصنف .  
قول المصنف : والعفو واقع . هذه قضية مهملة في قوة الجزئية ، اثبتها المصنف بما ذكر من الادلة في قبال  
من نفى وقوع العفو كلياً الا عن الصغائر او بعد التوبة ، فلا انه بصدد ايجاب العفو عليه تعالى ولا اثباته لجميع  
آحاد العصاة من المسلمين وغيرهم .  
ثم ان العفو والمغفرة مترادفان في الاصطلاح وهو اسقاط العقاب عمن استحقه ، ولكنّ بينهما في اللغة  
فرقا بان العفو محو والمغفرة ستر .  
ثم العفو قد يكون بشفاعة الشافعين ويأتى ببحث الشفاعة في المسألة اللاحقة ،

وقد يكون غيرها مع التوبة وعن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها وعن الكبائر أيضا وهو قول الامامية والاشاعرة والبصريين من المعتزلة.

**قول المصنف : لانه حقه تعالى الخ .** هذا دليل على جواز العفو ذكره مقدمة للاستدلال على وقوعه ، ولكن الشارح لم يفرق بينه وبين ما بعده من الادلة على الوقوع.

**قول المصنف : مع ضرر النازل به .** اي مع تضرر العبد الذي ينزل به العذاب لو لا العفو ، وفي شرح البهشتي : مع ضرر العبد به ، وفي شرح القوشجي : مع ضرر المكلف به ، وفي الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطأ.

**قول المصنف : فحسن اسقاطه .** هذا نتيجة القياس الذي كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لان المؤمن الذي اتى بالصالحات وبكبائر من السيئات يضعف اقتضاء ما يعملها منها للعذاب في جنب ايمانه وصالحات اعماله ، والمقتضى الضعيف لا يؤثر في قبال المقتضى القوي ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته.

ان قلت : على هذا فلا يعذب اصحاب الكبائر اصلا في الدنيا ولا في البرزخ ولا في القيامة ولا في النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مراتب ، من المحتمل بل المعلوم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب في بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا والسيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه وصالحاته اثرها ويدركه العفو ، وعلى هذا فالعفو قطعي للمؤمن ولو بعد ان يعذب حينما كما بين في المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى هاهنا وقوع العفو من دون تعذيب وهو ثابت في الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لا يلتفت في القيامة الى سيئاته لعظم صالحاته ورفعته ايمانه وقوة عرفانه.

ثم اعترض الخصم على هذا الدليل بان المانع من العفو موجود عقلا وشرعا ، اما المانع العقلي فان المذنب اذا علم انه يعاقب ولا يعفى ولا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب وتقريبا له منه وذلك يناهى اللطف الواجب عليه تعالى لان اللطف على

ما بين في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقريب العبد من الطاعة وتبعيده عن المعصية ، واما المانع الشرعى فان ذلك تبديل للقول لانه تعالى اوعد العاصين في كتابه بالعذاب فان لم يعذب العاصى كان ذلك تبديلا لقوله ، وقد قال تعالى : ( **مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ) .

فالجواب عن الاول ان الايمان بعفوه تعالى يوجب رجاء الشخص العاصى فيه لا انه يوجب العلم بوقوع العفو له واجبا عليه تعالى لان المؤمن العاصى يكون فى خوف على ايمانه انه لا يزول بعصيانه فيزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالى : ( **ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْىَ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ** ) نصب عينيه ولانه يرى التنافى بين العصيان والايمان الذى هو محبوب عنده ، فيحافظ على نفسه لئلا يقع فى ورطة المعاصى ، فاذا اتفق ذلك يرجو عفو لايامانه بعفوه ، فلا ييأس من روح الله تعالى ، والحاصل ان المؤمن حيث لا يطمئن على بقاء ايمانه الى موته ان تورط فى معاصى ربه ويرى ان مضعفه ومزيله هو العصيان لا يميل إليه ، فكيف بان يغرى عليه ، فان عصى احيانا يرجو غفرانه لا انه يجترى عصيانه .

وعن الثانى ان الآية خاصة بوعيد المشركين بشهادة ما قبله من الآيات ، وابقاؤها على العموم يستلزم عدم النسخ والبداء وعدم تبدل الكائنات واجابة الدعوات وعدم تنهية المقضيات الى نهايات ازمائها لان فى ذلك كله قول لديه تعالى مع انه يبدل تبديلا ، وقد جاء الحديث فى تفسير الآية بان ما فعل المشركون والكفار من السيئات لا تبدل حسنات كما يبدل الله سيئات المؤمنين حسنات وكان الله غفورا رحيمًا .

**قول المصنف :** ولانه احسان . بالغير كما انه حسن فى نفسه ، وكل احسان كالحسن فى نفسه واقع منه تعالى ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولقرب هذا الوجه من سابقه لم يتعرض له الشارح .

**قول الشارح :** وغير جائز سمعا . استدلال هؤلاء بآيات الوعيد على عدم جواز العفو بان ذلك يستلزم تبدل القول فيها ، وقد مر جوابه آنفا .

**قول الشارح :** فجاز تركه . نتيجة للمتقدمتين ، والكبرى وهى كل حق له

تعالى جاز تركه غير مذكورة لوضوحها.

**قول الشارح :** على مستحقه . اى على الله تعالى الذي يكون العقاب حقا له .

**قول الشارح :** واما ان تركه الخ . لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسنه العقلاء ويعدّ عندهم من الكرم ، وهو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو ايصال النفع الى احد او دفع الضرر عنه من دون استحقاق ، وفي هذا المطلب كلام ذكره العلامة المجلسي ؛ في سادس البحار المطبوع حديثا في آخر باب عفو الله تعالى وغفرانه فراجع .

**قول المصنف :** وللمسمع . استدلووا بآيات واخبار تدل على انه تعالى عفو يعفو عن السيئات ، غفور يغفر الذنوب والخطايا ، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لا تتقيد بالتوبة ولا يكون المعصية صغيرة ، وتقييدها بذلك كما عليه المعتزلة لا وجه له ، نعم ان الايمان شرط للعفو والمغفرة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الآيات ، وان الكافر لا يغفر حتى يتوب عن كفره .

**قول الشارح :** يجب غفرانها . وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا .

قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في التوبة وقبولها ، واتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل وليس بواجب في العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولو لا ان السمع ورد باسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، ووافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة على خلافهم وزعموا ان التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب .

## المسألة العاشرة

### ( في الشفاعة )

الكلام في الشفاعة ما هي ، وممن هي ، ولمن هي ، وفيما هي ، والى من هي ،

فالشفاعة في اللغة من الشفع وهو جعل شيء قرينا لآخر منضمًا إليه ، وفي الاصطلاح هي طلب النجاح او الفلاح لاحد ممن بيده نفعه وضره ، والمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي ان الشافع يضم بطلبه الى المشفوع له ما يتيسر به له ان ينال النجاح بمنفعة او الفلاح عن مضرة لو لا الشفاعة لا يتيسر له ذلك بنفسه وحده.

واما الشافعون فهم الأنبياء والأوصياء والاولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون والاختيار كما ورد بذلك كله الاخبار.

واما المشفوع لهم فلا احد يوم القيامة الا له نصيب من الشفاعة بترقيع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازاحة هول الموقف او تخفيف العذاب او اسقاطه رأسا او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، وفي كل ذلك وردت اخبار ، واقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموما ، فقد روى ان نبينا ٩ يشفع عند الله في ذلك ويخلصهم من هول الموقف وشدتها الى عرصة الحساب.

واما ما فيه الشفاعة فهو ما عددناه من ترفيع الدرجة الى آخر ذلك.  
واما المشفوع إليه فهو الله الكريم عز وجل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفعاء في كل حق لان كل حق له فان كان له تعلق بعبد فالكريم تعالى يرضيه بعطائه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محلا للشفاعة.

**قول المصنف : والاجماع على الشفاعة .** بل هي كالعفو من ضروريات الاسلام ، ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا ولا يمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان العفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة لزيادة المنافع والثواب ، وحصرهما فيهما باطل لما مضى وما يأتي.

**قول المصنف : ويبطل منافي حقه .** اي ويبطل الشفاعة منّا في حق الرسول ٩ ، وهذا على ما فسره الشارح العلامة والشارح القديم والقوشجي اشارة الى دليل ابطال الشفاعة في زيادة المنافع ، وهذا الدليل مدخول لما سنقول عليه عند قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ.

واحتمل المولى احمد الاردبيلي ; في حاشيته على شرح القوشجى ان يكون هذا الكلام تنمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها لزيادة المنافع ، ولكن لا يصدق منا الشفاعة في حقه ٩ حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات بالصلاة والسلام عليه لان علو الرتبة في الشفيع بالنسبة الى المشفوع له شرط في صدق الشفاعة ، فطلبه من الله تعالى زيادة المنافع لنا شفاعة ، وطلبنا له ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذي نقله الشارح بان يقولوا : لا نسلم استلزام كون الشفاعة في زيادة المنافع ان نكون شافعين للنبي عليه وآله السلام لان طلب زيادة المنافع شفاعة اذا طلبها العالى للدانى ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور.

واخذ الشارح البهشتى الأسفراييني يبطل من الابطال ، وما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلا ليبطل ، وقدر له مفعولا هو هذا القول ، واخذ لفظ حق مضافا الى ضمير صاحب الكبيرة ، فتقدير الكلام : ويبطل هذا القول منافي حق صاحب الكبيرة ، وفسر المنافي بارتكاب الكبيرة من دون التوبة وفسر الحق بزيادة المنافع ، وتوضيح مقاله ان الخصم يعترف بالشفاعة في زيادة المنافع للمؤمن المستحق للثواب وصاحب الكبيرة مؤمن مستحق له فيلزم ان يكون له شفاعة في زيادة المنافع ، ولكن لا شفاعة له فيها لان ارتكابه للكبائر من دون التوبة يناق ان يكون له نصيب فيها ، فانتقض كلية قول الخصم : ان الشفاعة في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحاصل انه حمل هذا الكلام على ابطال كلية هذا القول ، وغير خفى على الناظر تكلفه .  
اقول : من المحتمل ان يكون يبطل من البطلان ، ومنافي اسم فاعل من المنافاة والضمير المحرور في حقه راجعا إليه تعالى ، ويكون الكلام اشارة الى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصار الشفاعة في زيادة المنافع كما ان قوله بعد ذلك : ونفى المطاع الخ اشارة الى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، وصورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت في اسقاط العقاب لزم منافي حقه تعالى لان العذاب حقه واسقاطه ينافيه ، واجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة في اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لان الشفيع

في ذلك لا يطلب بشفاعته خروج المولى عن مقام مولويته وربوبيته ولا خروج العبد عن مقام عبوديته ومملوكيته حتى يلزم منافي حقه تعالى ، بل هو يتمسك بصفة عزّ المولى وغناه عن عذاب العبد وصفة ذل العبد وافتقاره الى رحمة المولى فيطلب منه العفو له ، فعفوه تعالى عن عبده من توابع جلاله سواء كان برأفته عليه او بشفاعته ولى من اوليائه او توبة العبد بنفسه ، فاسقاط العذاب الذي هو حق له تعالى لا ينافي حقه لانه يسقطه باختياره وكرمه .  
**قول الشارح : ويدل عليه قوله تعالى الخ . راجع في الآيات والاحبار الواردة في الشفاعة ثامن البحار المطبوع حديثا.**

**قول الشارح : قيل انه الشفاعة . الاكثر على ذلك ، ووردت اخبار كثيرة فسرت المقام المحمود بها .**  
**قول الشارح : قالت الوعيدية . هم الذين اخذوا آيات الوعيد على عمومها في الكافر وغيره ، وقالوا :**  
صاحب الكبيرة ان خرج من الدنيا من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها ، لكن عذابه اخفّ من عذاب الكافر ، وهم المعتزلة والخوارج ، وعلى هذا المسلك ذهبوا الى ان الشفاعة ليست لاهل الكبائر لانهم ان شملهم العفو فبالتوبة والا فهم من اهل النار ، وقالوا : ان الشفاعة في زيادة المنافع .  
**قول الشارح : وذهب التفضلية . انهم في قبال الوعيدية ، يقولون : ان الله تعالى يتفضل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم ، وهم الاشاعرة والامامية وطوائف من سائر الفرق ، لكن الاشاعرة يقولون : ان كل ما للعبد يوم القيامة وفي الجنة تفضل ليس له استحقاق رأسا ، والامامية يقولون : انه تعالى يتفضل على عبده زائدا على استحقاقه ، فانه تعالى أعد لهم اجرا كريما وان لهم من الله فضلا كبيرا .**  
**قول الشارح : وابطل المصنف الخ . جريا على مسلك القائلين ببطلان الشفاعة في زيادة المنافع ، والا فالحق عنده صدق الشفاعة فيهما لعدم تمامية هذا الاستدلال**  
**قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ . يرد على هذا الاستدلال ان اللزوم**



ممنوع اذا لا يلزم من طلبنا له ٩ من الله تعالى علو الدرجات كوننا شافعين له لان الشفاعة لا تصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كما تبّه على ذلك في بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اى المشفوع له فاذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة.

**قول الشارح : لا غير .** لا دخل لهذا القيد فى الاستدلال ، ولذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة فى زيادة المنافع

**قول الشارح : حيث نطلب له الخ .** حيث نصلى ونسلم بقولنا : ٦ او بعبارات اخرى وردت فى الادعية والاحبار.

وهاهنا بحث وهو ان طلبنا هذا بعد العلم بانه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا اولهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لنا لا لهم صلوات الله عليهم لانه تعالى اكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل إلينا لانهم وسائط فيضه والى ذلك يومى ما نقله البحرانى ؛ فى تفسيره ذيل الآية عن الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى ، قال : كنت عند الرضا ٧ فعطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، وقلت له : جعلت فداك اذا عطس مثلك نقول له كما يقول بعضنا لبعض : يرحمك الله ، او كما تقول؟ قال : نعم ، أليس تقول : صلى الله على محمد وآل محمد ، قلت : بلى ، قال : قلت : ارحم محمدا وآل محمد؟ قال : بلى وقد صلى الله عليه ورحمه ، وانما صلاتنا رحمة عليه لنا وقربة ، وذلك سرّ تعدية اللفظ بعلى لا باللام المفيدة للنفع.

**قول الشارح : نفى الله تعالى قبول الخ .** الصحيح فى التعبير ان يقال : نفى الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، وهذا كبرى قياس صغراه الفاسق ظالم.

**قول الشارح : والجواب انه تعالى الخ .** هذا الجواب والذي بعده مأخوذان من الشيخ الطوسى ، قال فى تبيانه ذيل الآية الكريمة : نفى من الله ان يكون للظالمين

شفيع يطاع ، ويحتمل ان يكون المراد بالظالمين الكفار ، فهؤلاء لا يلحقهم شفاعة شافع اصلا ، وان حملنا على عموم كل ظالم من كافر وغيره جاز أن يكون انما اراد نفى شفيع يطاع ، وليس في ذلك نفى شفيع يجاب ، ويكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة من الأنبياء والملائكة والمؤمنين انما يشفعون على وجه المسألة إليه والاستكانة إليه لا انه يجب على الله ان يطيعهم فيه ، وقد يطاع الشافع بان يكون الشافع فوق المشفوع إليه ، ولذلك قال النبي ٩ لبريرة : انما انا شافع لكونه فوقها في الرتبة ولم يمنع من اطلاق اسم الشفاعة على سؤاله .

اقول : ان الظالمين في الآية اما عام او خاص بالكفار والمنافقين والمشركين ، ويطاع اما يكون بالنسبة إليه تعالى او بالنسبة الى المشفوع لهم ، والحق انه خاص لقوله تعالى : في سورة الشعراء حكاية عنهم : ( **تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ اِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَمَا اَصْلُنَا اِلَّا الْمُجْرِمُونَ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنُ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ** ) ، وقوله تعالى في سورة الحاقة : صانه كان لا يؤمن بالله العظيم ( **وَلَا يَحْضُرُّ عَلٰى طَعَامِ الْمُسْكِيْنَ** ) فليس له اليوم هاهنا حميم ، ولروايات كثيرة من الفريقين في ثبوت الشفاعة للظالمين من المؤمنين ، واما يطاع فليس بالنسبة إليه عز وجل اذ ليس من بليغ الكلام ان يقال : ليس للظالمين يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى في شفاعته لان نفى معنى عن مورد عند العرف يفيد شأنية المورد له ، اللهم الا ان يتجاوز في معنى الاطاعة من الانقياد الى قبول القول ، وهذا الذي ذكرت ما نقله الطبرسي ; في مجمع البيان حيث قال « ما للظالمين من حميم » يريد ما للمشركين والمنافقين من قريب ينفعهم « ولا شفيع يطاع » فيهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس ومقاتل ، انتهى .

فمعنى الآية ان الظالمين الذين ظلموا انفسهم بالكفر والشرك والنفاق ليس لهم قريب ينفعهم ولا شفيع اطاعوه في الدنيا بالحق كما ان ذلك ثابت لغيرهم من المؤمنين الذين تعاونوا على البر والتقوى واطاعوا من نصبه الله تعالى للاطاعة من الأنبياء

وأئمة الهدى ، وبهذا الذي قلنا روايات كثيرة ، راجع ثامن البحار المطبوع حديثا.  
والحاصل ان قولهم في سورة الشعراء : فما لنا من شافعين ولا صديق حميم اظهار لتحسرهم على الفئات  
عنهم مما حصل لاهل الايمان والولاية من الانتفاع بصديق حميم وشفاعة الشافعين ، وحكى الله تعالى ذلك الواقع  
عنهم في هذه الآية.

**قول الشارح : والله تعالى فوق الخ .** قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة إليه تعالى لان ذلك لا يليق بالبلاغة  
ولان نفى الشفيع المطاع بهذا المعنى لا يختص بالظالمين.

**قول الشارح : ولا يلزم من نفى الشفيع الخ .** اى لا يلزم من ذلك نفى الشفيع المحاب في شفاعته ، بل  
يجوز ان يكون للظالمين شفعاء يميز الله شفاعتهم ويقبل في الظالمين قولهم ويجاب في الشفاعة دعوتهم ، ثم لما  
نظرنا في الادلة وجدنا ان تلك الشفاعة والاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الايمان  
والولاية.

ان قلت : ما الفائدة في تقييد الشفيع في الآية بالمطاع ، قلت : ان الفائدة على ما قلنا من كون المطاع  
بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفيع للمؤمن العاصى لا يكون الا الذي اطاعه من النبي او الوصى او الولي الفقيه  
لان اضافة الاطاعة بينهما تصحح شفاعة المطاع حقا للمطيع عند الله عز وجل ، ولو لا ذلك لا ارتباط بينهما  
يصحح ذلك ، وشفاعة بعض المؤمنين الكاملين لبعض ليس في درجتهم من الايمان كما نطق به بعض الاخبار  
ترجع بالاحرة الى تلك الاضافة والارتباط ، فالشفاعة لمطيع الحق من مطاعه ، واما غيره فالمطيع والمطاع كلاهما في  
النار ، واما على القول بان المطاع بالنسبة إليه تعالى فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعة ليس يجب عليه تعالى  
بحيث يعدّ مطيعا للشافعين بل على وجه المسألة والاستكانة منهم كما ذكر الشيخ ; في تبيانه بقوله : ويكون  
المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة الى آخر ما نقلناه عنه عن قريب.

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور ، فما المانع عن ان يكون يطاع  
ابتداء الكلام ويعلم حالا من ضمير يطاع الراجع الى الله تعالى لا

الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقيد ييطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القرءاء لانهم وقفوا على يطاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع ووصل يطاع بما بعده.

**قول الشارح : وما للظالمين من انصار .** فى سورة البقرة وآل عمران والمائدة ، وكذا ما للظالمين من نصير فى سورة الحج وفاطر .

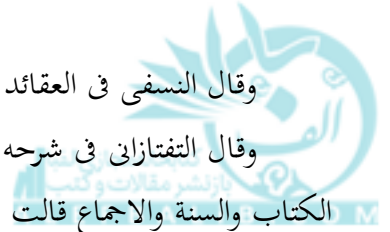
**قول الشارح : ولا تنفعها شفاعاة .** اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعاة او نفعها او اغناؤها او ملكها او قبولها .

**قول الشارح : يوم لا تجزى الخ .** فى موضعين من سورة البقرة : واتقوا يوما لا تجزى الآفة ، فى احدهما ولا تنفعها شفاعاة ، وفى الاخر ولا يقبل منها شفاعاة ، وفى الموضعين يوما منصوب على المفعولية للفعل الذى قبله لا على الظرفية ، ولا تجزى صفة له والعائد الى الموصوف محذوف اى يوما لا تجزى فيه نفس ، واما اضافة يوم الى لا تجزى على ما فى نسخ الكتاب فاشتباه منه ؛ او خطأ من النسخ ، نعم فى سورة الانفطار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله باضافة يوم الى لا تملك .

**قول الشارح : والجواب عن هذه الخ .** على ان اكثر هذه الآيات بقربنة ما قبلها او ما بعدها تنطبق على الكفار والمنافقين واهل العداوة لاهل البيت صلوات الله عليهم .

**قول المصنف : وقيل فى اسقاط المضار .** الظاهر ان اصحاب هذا القول ذهبوا الى ان الشفاعاة فى اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انها فى زيادة المنافع فقط .

قال الاشعري فى مقالات الاسلاميين : اختلفوا فى شفاعاة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هى لاهل الكبائر ، فانكرت المعتزلة ذلك وقالت بابطاله ، وقال بعضهم : الشفاعاة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين ان يزدادوا فى منازلهم من باب التفضيل ، وقال اهل السنة والاستقامة بشفاعاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته .



وقال النسفى فى العقائد : والشفاعة ثابتة للرسل والاختيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار .  
وقال التفتازانى فى شرحه بعد ذكر ادلة الطرفين : ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد ، اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ، واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة .

وقال الشيخ الطوسى ؛ فى تبيانه : وقوله لا يقبل منها شفاعه مخصوص بالكفار لان حقيقة الشفاعه عندنا ان يكون فى اسقاط المضار دون زيادة المنافع ، والمؤمنون عندنا يشفع لهم النبي ۹ فيشفعه الله تعالى ، ويسقط بها العقاب عن المستحقين الخ .

وقال الطبرسى ؛ فى المجمع ذيل الآية قريبا من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة فى ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعه فى اسقاط المضار ، والمصنف ؛ قال بالشفاعة فيه وفى زيادة المنافع ، وقد ذكرنا فى اول المسألة ان الشفاعه فى امور هذان منها .

**قول المصنف : والحق صدق الشفاعه فيهما .** اى صدقها عرفا كما بينه الشارح ، فاذا لم يتم دليل الحصر فى واحد منهما مع الصدق العرفى فيهما فلا مانع من الذهاب الى القول بشبوتها بكلا المعنيين ان وجد مقتضى لذلك من الادلة السمعية ، وقد وجد .

**قول المصنف : وثبوت الثانى له الخ .** اى ثبت الشفاعه بالمعنى الثانى له ۹ بالدليل السمعى وهو قوله : ادخرت شفاعتى الخ .

اقول : بل ثبتت بالمعنى الاول أيضا ، ولاهل بيته وسائر الأنبياء والاولياء والعلماء والاختيار أيضا ، كل ذلك بالآيات والاختبار .

## المسألة الحادى عشرة

### ( فى وجوب التوبة )

عقد هذه المسألة فى الكلام مع انها فقهية لان التوبة متعلقة بالعقاب .

**قول الشارح : التوبة هى الندم الخ .** الندم هو اضطراب روحى مع انقباض يحصل للانسان عند اعتقاد التضرر بما فعله او تركه اختيارا بحيث لو استطاع تدارك ذلك لفعل ، وهذا يلزمه العزم على ترك المعاوذة لا محالة كالعكس فهما متلازمان ، والعزم انما يتعلق بما فى حيطه الاختيار فيما يستقبل ، فما فعل بالعبء او ترك منه خارجا عن اختياره لم يصح ان يقال : انه كان عازما عليه ، فلذلك اذ حضر الموت فات مجال التوبة مع ان الندم حاصل وترك المعاوذة واقع قهرا ، قال تعالى : **( وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا )** ، ولذلك قال تعالى : وليست التوبة لهم ، اى لم يتحقق منهم التوبة اذ لا يقدر على ذلك العزم عند حضور الموت ، ولم يقل : لا تقبل توبتهم لان التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالى تفضلا كما عليه الامامية والاشاعرة وفريق من المرجئة او وجوبا كما عليه المعتزلة وفريق آخر من المرجئة لانه تعالى قال : يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ، فتقييد التوبة فى الآية بالمقبولة كما فى بعض التفاسير ليس على ما ينبغى ، واما قوله تعالى فى المرتدين : فلن تقبل توبتهم فذلك فى ظاهر الشرع لا عند الله تعالى ان وقعت منهم التوبة حقيقة .

اقول : الظاهر ان التوبة المثبتة فى قوله تعالى : **( إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَىٰ اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ )** الآية والمنفية فى قوله تعالى : **( وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ )** الآية هى توبة الله تعالى فان العبد اذا تاب الى الله عز وجل بالايمان والتقوى تاب الله عليه بالرحمة والمغفرة ، فمحصل الآيتين ان عفوه تعالى للذين يتوبون من قريب

على الحقيقة لا للذى يتمادى فى الكفر او السيئات الى حضور الموت فيقول انى تبت الآن فان ذلك صرف قول لا التوبة حقيقة.

ثم ان تعلق التكليف عقلا وسمعا بالتوبة انما هو باعتبار العزم على ترك المعاودة والرجوع عما كان عليه من العصيان لان الندم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف به وان كان العزم لا ينقذ فى الباطن من دون حصول الندم لتلازمهما ، وقال بعض : ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التى بيد العبد ، فتدبر.

**قول الشارح : لكونها معصية .** هذا القيد معتبر شرعا لان الندم على المعصية ان كان للاخلال بما يرجع إليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمة ووجاهته عند الناس او غير ذلك لا يعدّ توبة عند الشارع ، بل لا بد ان يحض ذلك على ما وقع منه من معصية الله تعالى ، والاحكام الآتية تدور مدار هذا القيد.

**قول الشارح : فى المستقبل .** هذا القيد مستدرک لان العزم لا يكون الا بالنسبة الى ما يستقبل.

**قول الشارح : لان ترك العزم الخ .** اى انتفاؤه يستلزم انتفاء الندم لانه لازمه.

ثم ان هذا العزم لا بدّ منه فى تحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى وظاهر الشارح البهشتى والشارح القاسم وغيرهم ، او خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجى ، او شرط لها كما هو صريح المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات.

وفى الكافى باب الاعتراف بالذنوب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه : ان الندم على الشر يدعو الى تركه ، وفى هذا اشارة الى اللزوم.

ثم ان من لم يتمكن من الذنب الذى فعله كمن زنى ثم حبّ فان ندم عليه كان ذلك توبة صحيحة وان لم يتحقق منه العزم على الترك لعدم قدرته عليه لان له العزم تقديرا بحيث يكون عازما على الترك ان استطاع ، واما من حضره الموت فلا مجال له للعزم لا تحقيقا ولا تقديرا ، وندمه أيضا ليس عن انفعال إلهى بل من الهول والدهشة

فلو ردّوا لعادوا لما نَحُوا عنه.

ان قلت : قد ورد في الاخبار الصحيحة : كفى بالندم توبة ، وهذا ظاهر في عدم اشتراط العزم على ترك المعاودة ، قلت : اذا كان الندم يدعو الى الترك ويستلزمه كما مرّ آنفا في كلام امير المؤمنين ٧ فمن بليغ الكلام ان يكتفى به في مقام البيان.

**قول الشارح :** وهي واجبة بالاجماع. اما عند الاشاعرة فيالسمع من الآيات والاخبار الآمرة بها لان الدليل العقلي في ذلك يمتنع على القول بالوجوب والحسن والقبح العقلية كما يأتي بيانه وهم لا يقولون بذلك ، واما عند غيرهم فيالعقل والسمع معا ، هذا ، ولكن قال الاشعري في مقالات الاسلاميين : واختلفوا ( اى الناس ) في وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصي فريضة ، وانكر ذلك آخرون.

**قول الشارح :** ولا تحب من الصغائر الخ . لانها مغفورة استحقا او تفضلا.

قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في غفران الصغائر على ثلاثة اقاويل : فقال قائلون : ان الله سبحانه يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر تفضلا ، وقال قائلون : يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر باستحقاق ، وقال قائلون : لا يغفر الصغائر الا بالتوبة.

اقول : ظاهر قوله تعالى : ( **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا** ) وكذا ما في الحديث : من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر ان الصغائر مغفورة من المؤمنين بدون التوبة بشرط اجتناب الكبائر تفضلا ، وهذا احد موارد العفو من دون التوبة والشفاعة. ولكن العارف لا ينبغي له ان يغترّ بكرم ربه عز وجل فان مخالفة الحق ولو بمكروه يوجب انحطاط الدرجة في الآخرة لا محالة.

**قول الشارح :** انها لا تجب من الخ . اى لا تجب التوبة عن الذنب الذي تاب منه اذا نقض توبته وعاد الى مثل ذلك الذنب ، وفي قباهم من قال : تجب لان توبته تلك بطلت بنقضها.



قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه على مقالتين : فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذي تاب منه اذا عاد إليه ، وقال قائلون : لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب منه .  
اقول : في قوله تعالى : ( **وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ) في آكل الربا ، وقوله تعالى : ( **قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَصَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ** ) اشعار بان العائد الى الذنب الاول يؤخذ اشد من الاخذ الاول .

**قول الشارح : سواء تاب عنها الخ .** التوبة من الذنب الذي تاب منه هي الاستمرار على التوبة بحيث لو نقض توبته وعاد الى مثله بطلت توبته ، وعلى هذا فيجب التوبة عن كل ذنب في كل وقت بان تاب عنه ابتداء او استمر على توبته او استأنف التوبة عنه ان نقضها .

**قول الشارح : الاول انها دافعة الخ .** هذا قياس من الشكل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذي هو العقاب ودافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل وكل دافع لذلك يجب اتيانه بحكم العقل فالتوبة يجب اتيانها ، بيان الصغرى ان معصية المولى مقتضية للعقاب وشمول عفوه من دون التوبة غير معلوم وكذا الشفاعة اذ ليس من حق العبد فيصير العقاب محتملا قويا والخوف منه حاصلًا ، وبيان الكبرى ان العقل يحكم بالضرورة باتيان ما يدفع هذا الخوف والاحتمال وليس ذلك الا التوبة ، فتجب بحكمه ليحصل الأمن .

ان قلت : اني يحصل القطع بقبول توبته حتى يحصل الأمن ، قلت : ان تاب بحقيقتها التي هي الندم على مخالفة المولى من حيث هي مخالفة المولى العظيم القهار والعزم على تركها حصل القطع بذلك لانه تعالى وعد في كتابه بقبول توبة عبده وانه عز وجل لا يخلف الميعاد .

ان قلت : فاين موضع الاستغفار؟ قلت : ان العبد العاصي اذا تذكر مقام ربه

من العظمة والجلال والكبرياء وتضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل له الندم لا محالة واحترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه ففي الحال يتمحل لاطفاء تلك النار وازالة ذلك العار عن ذيل روحه في مقام عبوديته ، ولا يجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب ربه الرحمن المستعان ، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته ومغفرته ، داعيا يا الله يا رحمان يا رحيم يا عفوّ يا غفور ، يا ذا الصفح الجميل يا اهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاکرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة يا مقيبل العثرات يا كريم الصفح يا ربنا وسيدنا ومولانا ، قائلًا لا إله الا انت سبحانك اللهم وبمحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفر لي واعف عني وارحم ذلي ومسكنتي فانه لا ربّ لي سواك ولا يغفر الذنوب الا انت يا خير الغافرين ويا ارحم الراحمين ، وهذا مقام الاستغفار والاستعفاء بعد ان قام مقام التوبة القلبية باحترق قلبه بنار الندامة بعد ملاحظة عظمة ربه وتضرر نفسه ، ثم يأتي من بعد ذلك الى مقام التوبة النفسية بالعزم على ترك طريق الخلاف واخذ طريق الوفاق قائلا : اياك نستعين ولا حول عن معصيتك الا بك ولا قوة على طاعتك الا بك ، ثم يأتي من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء ما فات عنه من الفرائض واداء ما ضيع من حقوق الخلائق وجبران ما انتقص عليه من الوظائف والفضائل ، فعند ذلك يشمل العفو والمغفرة من عند رب المغفرة والعفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : ( الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ، أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ) .

وفي مصباح الشريعة : قال الصادق ٧ : التوبة جبل الله ومدد عنايته ، ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، وكل فرقة من العباد لهم توبة ، فتوبة الأنبياء من اضطراب السر ، وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات ، وتوبة الاصفياء من التنفيس ،

وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله ، وتوبة العام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة وعلم في اصل توبته ومنتهى امره ، وذلك يطول شرحه هاهنا ، فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما واعتقاد الندم على ما مضى والخوف على ما بقى من عمره ، ولا يستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ، ويدم البكاء والاسف على ما فاته من طاعة الله ، ويجبس نفسه من الشهوات ويستغيث الى الله تعالى ليحفظه على وفاء توبته ويعصمه عن العود الى ما اسلف ، ويروض نفسه في ميدان الجهد والعبادة ، ويقضى الفوائت من الفرائض ، ويرد المظالم ، ويعتزل قرناء السوء ، ويسهر ليله ، ويظماً نهاره ، ويتفكر دائما في عاقبته ، ويستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه وضرائه ، ويتثبت عند المحن والبلاء كيلا يسقط عن درجة التوايين فان في ذلك طهارة من ذنوبه وزيادة في عمله ورفعته في درجاته ، قال الله عز وجل : **( فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ )**.

وفي سادس البحار المطبوع حديثا باب التوبة عن تحف العقول عن كميل بن زياد قال : قلت لامير المؤمنين ٧ : يا امير المؤمنين العبد يصيب الذنب فيستغفر الله منه فما حد الاستغفار ، قال : يا ابن زياد التوبة ، قلت بس؟ قال : لا ، قلت : فكيف؟ قال : ان العبد اذا اصاب ذنبا يقول : استغفر الله بالتحريك ، قلت : وما التحريك ، قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : وما الحقيقة ، قال : تصديق في القلب واضمار ان لا يعود الى الذنب الذي استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه من المستغفرين؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذاك ، قال : لانك لم تبلغ الى الاصل بعد ، قال كميل : فاصل الاستغفار ما هو ، قال : الرجوع الى التوبة من الذنب الذي استغفرت منه ، وهى اول درجة العابدين ، وترك الذنب والاستغفار اسم واقع لمعان ست : اولها الندم على ما مضى ، والثاني العزم على ترك العود ابدا ، والثالث ان تؤدى حقوق المخلوقين التي بينك وبينهم ، والرابع ان تؤدى حق الله في كل فرض ، والخامس ان تذيب اللحم الذي نبت على السحت والحرام حتى يرجع الجلد الى عظمه ، ثم تنشئ فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيب البدن الم

الطاعات كما اذقته لذات المعاصي .

**قول الشارح : هو العقاب والخوف .** في بعض نسخ الكتاب والشرح القديم والقوشجي معطوف بأو ، فالمعنى على هذا : انها دافعة للضرر الذي هو العقاب في الآخرة ان لم يشمل العاصي العفو والشفاعة او خوف العقاب في الدنيا ان شمله ، والمنفصلة مانعة الخلو ، وتقدير المحتمل كما مر في بياننا غير محتاج إليه على هذا الفرض .

**قول الشارح : الثاني انا نعلم الخ .** هذا أيضا قياس من الشكل الاول ، هو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب والندم على ذلك واجب لان الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول ؛ قد قلنا ان الندم امر قهري يحصل عند الاعتقاد بالتضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق به التكليف حتى يقال : انه واجب وتركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعاً وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لان عدم العزم والاصرار على ذلك قبيح بحكم العقل والعقلاء .

**قول الشارح : اذا عرفت الخ .** اي اذا عرفت بالدليلين ان التوبة واجبة كلية لكلية المقدمتين في كل من القياسين فهي واجبة عن كل ذنب ولا يصح من البعض كما يأتي التصريح به في كلام المصنف عن قريب .

**قول المصنف : ويندم على القبيح لقبحه الخ .** حاصل هذا الكلام ان باعث العبد على التوبة يجب ان يكون قبح ما فعله من الحرام او ما تركه من الواجب سواء انضم إليه امر آخر من الامور الدنيوية او الاخروية أم لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر وان كان امراً اخروياً من فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، واستدل على ذلك بامرین .

**الاول** انتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو أتى بها مثلاً لان الناس يذمونهم او احس ضرر الشرب ببدنه او خاف عذاب النار لم يندم على هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب وفعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلو لا هي لارتكب الشرب وترك الصلاة ، فاذا انتفى الندم انتفت التوبة لأنها متقومة به .

الثاني قياس التوبة بالاعتذار العرفي فان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لا لانه اساء إليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذره.

اقول : في كلا الوجهين نظر ، والحق ان الندم يحصل وان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه وبين الندم ، فتلك الوسطة ان كانت بحيث يصح معها قصد القرية في ترك المحرم واتيان الواجب كخوف النار وحرمان الثواب في دار القرار صحت توبته ، وان كانت بحيث تنافي ذلك كخوف الضرر ببدنه او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قيل لتارك شرب الخمر : لم تركته؟ فان قال : لقبحه في الدين او لانه حرام او لخوف العقاب او لرجاء الثواب او للتقرب الى الله او لان الله نهاني عنه او للامن من سخطه او غير ذلك مما يرجع إليه تعالى فتوبته صحيحة ، يسقط بها عقاب ما سلف منه ، فان اجاب بما لا يرجع إليه تعالى فلا.

**قول المصنف : كان الغاية . اى العلة الغائية الداعية للفاعل الى الفعل الباعثة له عليه ، ويقال لها الغاية باعتبار التحقق في الوجود بعد الفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب الحرام وترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة.**

**قول المصنف : فلا يصح من البعض الخ .** قول ابي هاشم الجبائي ان التبويض لا يصح في التوبة ولا تصح عن قبيح دون قبيح سواء كان ذلك القبيح ارتكاب حرام او ترك واجب ، ودليله ان التوبة من القبيح لا بد ان تكون لقبحه لا لامر آخر سواء انضم الى القبح شيء آخر أم لا ، فلو تاب العاصي من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لو كان داعيه الى التوبة قبح القبيح لتاب من كل قبيح لان القبح متحقق في كل قبيح ، نعم يصح التبويض اذا اعتقد التائب في بعض القبائح حسنا او كان مستحقرا لقبيح في جنب قبيح آخر كما يأتي في كلام المصنف والشارح ، هذا كلام ابي هاشم.

واورد عليه ما نقل عن ابي علي الجبائي من ان التبويض في ترك القبيح كالتبويض في ترك الواجب ، والثاني جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه وفعل الواجب لوجوبه فيصح التبعض في كليهما ، فلو كان غير صحيح في الاول لكان غير صحيح في الثاني.

اقول : تسلّمنا وجوب ترك القبيح لقبحه واتيان الواجب لوجوبه الا ان ابا هاشم يردّ هذا القياس للفرق الفارق بينهما كما يأتي بيانه في كلام الشارح ، ولكن الحق انه لا يجب ذلك ، بل يكفي مطلق الترك في الاول وكون الداعي في الثاني إلهيا لا نفسانيا وان كان الاتيان لوجوبه في الدين احد الدواعي الالهية لكنه لا يتعين ، نعم لو كفت نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالى كان له ثواب بذلك مزيدا على الأمن من العقاب. اذا عرفت ذلك فالتبعض في ذلك ممكن كما يشهد به الوجدان ويشاهد للتائبين من العباد ، فان انسانا لو كان زانيا وكاذبا امكن ندمه على كذبه وعزمه على تركه لله تعالى وان لا يعود إليه ابدا ، وبقائه على ارتكاب الزنا لغلبة شهوته وعدم تمكنه من الزواج معتقدا حرمة راجيا لتوفيق التوبة منه بالتمكن من سبيل النكاح ، وهذا مراد المصنف مما يأتي في كلامه من ترجيح الداعي الى الندم على البعض كما ان هذا الترجيح متصور في افعال الواجبات.

**قول الشارح : لم تكن مقبولة . على تقرير ابي هاشم ينبغي ان يقال : لم تكن توبته بالتوبة.**

**قول الشارح : بالتعميم في الاول دون الثاني الخ .** اي بتعميم النهي المستدعي لترك كل فرد من افراد القبيح كما لو قال المولى : لا تأكل الرمانة الحامضة فانه يستدعي ترك أكل كل رمانة حامضة والا لم يمثل النهي بخلاف ما لو قال : كل الرمانة الحامضة فانه. لو اكل واحدة لامثل الامر ، فحصل الفرق بين ترك القبيح وفعل الواجب بانه لو ترك بعض افراد القبيح وارتكب بعضها الاخر يكشف ذلك عن ان تركه لذلك البعض ليس لقبح الفعل بخلاف الواجب فان اتيان بعض افراده دون بعض لا يكشف عن انه ليس لوجوبه ، بل ظاهر في الاتيان للوجوب.

اقول : كلام ابي علي كما هو صريحه ليس في افراد واجب واحد او قبيح واحد ،

بل في الواجبات والقبايح يأتي بعضها ويترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبد المصلي التارك للصوم : ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلى لوجوبها ولست تصلى له لانك لو صليت لذلك لصمت لانه واجب أيضا لصح ان يقال : للعبد التائب عن الزنا المصير على الكذب : ان توبتك عن الزنا ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه ولست كذلك لانك لو تبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح أيضا ، فاذا امتنع القول الاول امتنع القول الثاني ، وهذا حق اذ لو وجب ترك القبيح لقبحه لا غير واتيان الواجب لوجوبه لا غير فكما يستكشف من التبويض في ترك القبايح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبويض في اتيان الواجبات ان اتيان المأتي ليس لوجوبه ، فاذا قلنا بعدم التبويض في احدهما فلا بد من القول به في الاخر ، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوبه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، والتبويض ممكن في المحرمات والواجبات.

**قول الشارح : وان كان اعتقاده الخ .** اي وان كان اعتقاد من اعتقد الحسن في بعض القبايح قبيحا لانه لا يعتقد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب وهو قبيح .  
**قول الشارح : فكذا العزم .** اي فكذا العزم فيما نحن فيه بالنسبة الى ترك المعاوذة الى كبيرة كقتل النفس بغير حق وصغيرة ككذبة في هزل .

**قول المصنف : والتحقيق الخ .** الفرق بين تحقيق المصنف وقياس ابي علي مع اتفاقهما في المدعى ان قياسه لا يفيد الا الزام الخصم واسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فلذا تحمل الخصم لبيان الفارق بينهما ، واما المصنف فقد حلّ العقدة بان الدواعي في ترك المحرمات مع اشتراكها في الندم على القبيح لقبحه تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لترجيح بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فتحقيقه يخالف مدعى ابي هاشم ودليل ابي علي ، ويوافق دليل ابي هاشم ومدعى ابي علي ، فغلط القوشجي في قوله : ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح والأتیان بالواجب كما ذكره ابو على فأخر كلامه يخالف او له ، انتهى .  
ثم ان المصنف اخذ كلامه هذا من المفيد حيث قال في اوائل المقالات : القول في التوبة من القبيح مع  
الاقامة على مثله في القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح وان اعتقد التائب قبح ما يقيم عليه اذا اختلفت  
الدواعى في المتروك والمعزوم ، فاما اذا اتفقت الدواعى فيه فلا تصح التوبة منه ، وهذا مذهب جميع اهل التوحيد  
سوى ابي هاشم الجبائى فانه زعم ان التوبة لا تصح من قبيح مع الاقامة على ما يعتقد قبحه وان كان حسنا  
فضلا عن ان يكون قبيحا .

**قول المصنف : يبعث عليه . اى على الندم على البعض .**

**قول المصنف : وان اشترك الداعى الخ .** اشترك الداعى في الندم في كل قبيح لا يستلزم ان يكون الندم في  
كل قبيح ارتكبه حاصلا بالفعل ، بل يجب حصول الندم فيما يتوب منه ، ولكن قلنا : ان حصول الندم على  
القبيح لا يجب ان يكون لقبحه ، بل لكل امر يرجع إليه تعالى سواء كان قبحه او غيره وكان غافلا عن القبح  
رأسا .

**قول الشارح : كعظم الذنب الخ .** لا بد ان يكون داعيه إلهيا كما قلنا سواء انضم إليه احد هذه الامور أم

لا .

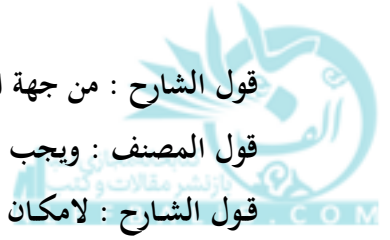
## المسألة الثانية عشرة

( فى اقسام التوبة )

**قول الشارح : كالعيدين .** اى صلاة عيدى الفطر والاضحى .

**قول الشارح : حد قذف .** لان حدّ القذف حق للمقذوف حتى لو مات فلورثته المطالبة بذلك .





**قول الشارح :** من جهة المعنى . اى من جهة كمال العمل فى مقام التوبة وكشف ذلك عن قوة إيمانه .  
**قول المصنف :** ويجب الاعتذار الخ . هذا من ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الآدمي .  
**قول الشارح :** لا مكان الاجراء . كذا فى النسخ ، والصحيح الاجتزاء كما فى المنقول من الكتاب فى سادس البحار المطبوع حديثا ، وحاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة فى مقام التوبة ممكن فيكتفى بذلك لان المطلوب هو الندم وهو حاصل وان كان التفصيل اولى ، وفى بعض الاحاديث دلالة عليه .  
**قول الشارح :** اذا تاب المكلف الخ . هذا الاختلاف بين ابي على وابى هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتكبها كان على حالة الندامة منها أم لا ، فأبو على الاول وابنه على الثانى .

**اقول :** مرتكب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند معرضها ، ففى حالة النسيان لا حكم عليه ، وفى الاخيرتين لا يجب عليه الا الكف عنها لان الندامة باقتضاء إيمانه حصلت له فلا يبقى الا الكف والعزم على الترك ، فلو اشتهاها او ارتكبها فتلك جديدة يجب عليه التوبة عنها أيضا ، وهكذا .  
روى فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافى بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ٧ ، قال : يا محمد بن مسلم ، ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة ، اما والله انها ليست الا لاهل الايمان ، قلت : فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد فى التوبة؟ فقال : يا محمد بن مسلم أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب ويستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة وان الله غفور رحيم ، يقبل التوبة ويعفو عن السيئات ، فإياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .  
ثم ان اشتها المعصية من حيثية الحيوانية لا ينافى الندامة من حيثية العقلانية

فان المؤمن يمكن ان يكون عند ذكر ربه وتذكر وعده ووعيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله وإيمانه ، مائلا بحسب شهوته او غضبه الى مثل تلك التي تاب منها ، وربما يغفل ويزل فيها ثانية عند تهيؤ الاسباب ، نعم هذا عند ضعف الايمان ، واما من قوى إيمانه وعقله فهو غالب على غضبه وشهوته ، صائن لنفسه عند ما قرب من معرض معصيته.

ثم ان همّ السيئة مغفور بدلالة الاحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيئة. روى في سادس البحار ص ١٨ عن الكافي بالاسناد عن ابي جعفر ٧ ، قال : ان آدم ٧ قال : يا رب سلطت عليّ الشيطان واجريته منى مجرى الدم فاجعل لى شيئا ، فقال : يا آدم جعلت لك ان من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه ، فان عملها كتبت عليه سيئة ، ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، وان هو عملها كتبت له عشرا ، قال : يا رب زدنى ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له ، قال : يا رب زدنى ، قال : جعلت لهم التوبة ويسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يا رب حسبي.

**قول المصنف : وكذا المعلول مع العلة .** اى وكذا فى وجوب التوبة من المعلول مع وجوبها من علته اشكال ، فهل يجب على المرتكب توبتان من العلة والمعلول او توبة واحدة من المعلول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة أم لا ، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرمات لان الحكم يتحقق عند تحقق موضوعه والا فلا ، والحق أيضا ان التوبة لا تجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا او مسببا لان سبب وجوب التوبة هو ارتكاب المعصية فما لم يتحقق السبب لم يتحقق المسبب.

قال المفيد ; فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من المتولد قبل وجوده او بعده ، واقول : انه لا يصلح التوبة من شيء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او متولدة او من فعل سببا اوجب به مسببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقط عنه عقابه وعقاب المسبب وان لم يكن نادما في الحقيقة على المسبب ، ليس لانه مصر عليه او متهاون به لكن لانه لا يصح له الندم مما لم يخرج الى الوجود والتوبة مما لم يفعله ، غير انه متى خرج الى الوجود ولم يمنعه مانع من ذلك فان التوبة منه واجبة اذا كان فاعله متمكنا ، وهذا مذهب جمهور اصحاب التولد وقد خالفهم فيه نفر من اهله ، وزعموا ان التوبة من السبب توبة من المسبب ، وقال بعضهم : انه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب ولذلك يجب عليه التوبة منه ، والقولان جميعا باطلاق لان التوبة من الشيء لا تكون توبة من غيره ، وقد ثبت ان السبب غير المسبب ولان السبب قد يوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

**قول الشارح : اذا فعل المكلف العلة الخ .** انه ؛ بسط هاهنا مورد الكلام وصوره صورا : فان سبب الحرام اما لا يتخلل بينه وبين الحرام زمان واما يتخلل ، وعلى كل فاما يكون المعلول مباشريا او توليديا ، والشارح ؛ فرض مورد الكلام ما اذا كان بينهما تخلل زماني وكان المعلول توليديا ، فشيخو المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط وتصح التوبة منه ولو قبل تحققه ، وقاضى القضاة عبد الجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتان : إحداها من العلة والاخرى من كون الرمي مولدا للقبیح فان التوليد عنوان غير ذات الرمي ، ولا يجوز الندم على المعلول اصلا لا قبل تحققه لانه لا قبح فيه حينئذ ولا عند تحققه لانه حينئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كأنّ هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية إلينا ، وقد مرّ الكلام فيها في المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر ، والحق ان كلا من المولد والمتولد ان انطبق عليه عنوان من المحرمات وجب منه التوبة والا فلا .

**قول المصنف : ووجوب سقوط العقاب بها .** اى وفي وجوب سقوط عقاب المعصية التي تاب منها العبد على الله تعالى اشكال أيضا .

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز في الكلام لا سيما في هذا الكتاب ان يقول : وفي ايجاب التفصيل مع الذكر ، والتجديد ، والمعلول مع العلة ، ووجوب سقوط العقاب

عليه تعالى بها اشكال ، فلم افهم لذكر بعض الالفاظ وتكرير بعضها وجها ، ولا يخفى ان الوجوب في الاخير عليه تعالى وفيما قبله على العباد.

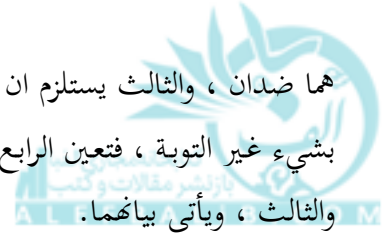
**قول الشارح : واختلفوا فقالت المعتزلة الخ .** اقول : انه تعالى اخبر في كتابه بقبول التوبة ووعده التائبين بذلك وخلف الوعد قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب عليه القبول بحسب وعده لا بالاصالة ، لكن على شرط وهو الايمان والمحبة والولاية لمحمد واهل بيته الطاهرين والاعتقاد بولايتهم وإمامتهم وخلافتهم ووصايتهم عن النبي ٩ ، قال الله تعالى : **( وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى )** ، وهذا الاهتداء بعد الايمان والعمل الصالح هو الاهتداء الى ولايتهم كما هو مفسر بذلك في اخبار .

**قول الشارح : وقالت المرجئة الخ .** بعض المرجئة في هذه المسألة على مذهب المعتزلة ، واما الاشاعرة فلا يقولون بوجوب شيء عليه تعالى ، واما الامامية فعلى وفاق الاشاعرة في هذه المسألة .

قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في التوبة وقبولها ، اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل وليس بواجب في العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولو لا ان السمع ورد باسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، ووافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة على خلافهم وزعموا ان التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب .

**قول الشارح : لم يحسن تكليف العاصي .** بقوله تعالى : **( وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ )** ، وغير ذلك من الآيات والاخبار ، وكذا التكليف العقلي .

**قول الشارح : بيان الشرطية ان التكليف الخ .** توضيح بيانها ان العبد اذا تاب فاما نحكم بعدم سقوط عقاب المعصية التي تاب منها ووجوب عقابه بدون الثواب له على توبته او مع الثواب له عليها ، او نحكم بسقوطه بغير التوبة او بسقوطه بها ، فالاول يلزم منه اللغو في تكليفه بالتوبة ، والثاني ممتنع لامتناع اجتماع الثواب والعقاب اللذان



هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلا سبب وان يصير ما هو سبب لغوا معطلا اذ لا يسقط العقاب بشيء غير التوبة ، فتعين الرابع وهو الحكم بسقوط العقاب بالتوبة ، والشارح رحمه الله تعالى اجاب بمنع الثاني والثالث ، ويأتى بياهما .

**قول الشارح : الثاني ان من اساء الخ .** هذا الاستدلال واستدلال المرجئة متقابلان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كاتلاف مال يسير او شتم بكلمة وبالغ في الاعتذار وكان ظاهره صدقا فان العقلاء يذمون المظلوم لو لم يقبل عذره ، والا حكموا بالتخيير بين القبول وعدمه .

**قول الشارح : والجواب عن الاول انه لا نسلم الخ .** هذا الجواب مردود لان المعتزلة يقولون : لا يجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، وهذا حق نقول به أيضا لان العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لا واجبة ، فلو لم يسقط بالتوبة وقلنا ان الثواب والعذاب لا يجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

**قول الشارح : سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الخ .** هذا الجواب حق ، لكن قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقلا ، فلو لا تلك الآيات الواعدة لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التي تاب منها العبد ، لكن الانصاف ان في طلب التوبة اشعارا بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان امتثل العبد امره بها .

**قول الشارح : من قبح الدم .** اى ذم المظلوم بعد ذلك .

**قول الشارح : نمنع المساواة الخ .** والحق ذلك لان عظمة رب الارباب جلت آلاؤه لا تبقى مجالا للحكم بالمساواة .

**قول الشارح : فلما بينا من ابطال التحابط .** في المسألة السابعة ، والتحابط هو سقوط كل من الثواب والعقاب بالآخر ، ثم لا ينحصر سبب سقوط العقاب فيهما ، بل يمكن بنفس التوبة ، سلمنا ، لكن عدم وجوبه عقلا لا يستلزم عدمه شرعا ، وهو ثابت كما مرّ .

ثم ان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالتفضل لا يرجع الخلاف

فيهما الا الى اللفظ لان مدركهما واحد ، وهو اخباره بانه تعالى يقبل التوبة عن عباده ، وهذا كالعفو والشفاعة وغيرهما من اوصاف كرمه مما اخبر في كتابه او على لسان اصفيائه ، فسواء قلنا انه تعالى يتفضل بذلك او يجب عليه بحسب وعده ، واما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل.

### المسألة الثالثة عشرة

( فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبة )

**قول المصنف : والعقاب يسقط بها .** سقوط العقاب بنفس التوبة يتصور على وجهين : الاول ان لا يكون على التوبة ثواب واثر غير سقوطه ، الثانى ان يكون عليها ثواب على حدته غير سقوط العقاب ، والادلة الثلاثة فى كلام المصنف ظاهر اولها الوجه الثانى وظاهر الآخرين الوجه الاول ، والحق كما يستفاد من الآيات والاخبار الوجه الثانى.

**قول المصنف : لا بكثرة ثوابها .** سقوط العقاب بكثرة ثواب التوبة يتصور أيضا على وجهين : الاول ان يتحابط كثرة ثوابها وعقاب الذنب الذي تاب منه ، الثانى ان يكون كثرة الثواب له بحالها مزيدة على سقوط العقاب بها ، والقائلون بالتحابط من المعتزلة لا بد ان يكونوا على الوجه الاول ، وحجة المخالف المذكورة هنا ساكنة عن ذلك ، بل تنطق بان سقوط العقاب ليس لذات التوبة.

**قول المصنف : والاختصاص .** اى وانتفى الاختصاص.

**قول الشارح : اختلف الناس .** المراد بالناس هنا المعتزلة ، قال القوشجى : القول الاول لاكثرهم والثانى لبعضهم.

**قول الشارح : لا على معنى الخ .** اى من دون شروطها ، وهذا ناظر الى جواب حجة المخالف ، ويأتى.

**قول الشارح :** امر زائد . هو كثرة الثواب في سقوط العقاب سواء قلنا انها حاصلة للتائب أم لا .  
**قول الشارح :** الاول ان التوبة الخ . هذا قياس استثنائي صورته ان سقوط العقاب لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطة ( بصيغة المفعول ) ومعنى كونها محبطة وقوعها بلا ثواب ، لكن التالى باطل لوقوع التوبة من الخارجى كذلك لان توبته مفيدة لسقوط العقاب ولا ثواب له عليها ، ففي هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب لان المفروض انها منتفية بل لا ثواب له عليها اصلا ، والخارجى من خرج على الامام العادل كخوارج نهروان .

**اقول :** في كون توبته مقبولة حتى يسقط بها عقاب زناه مثلا نظر لان التوبة من العبادات ، وشرط قبولها الولاية والمودة لاهل البيت : وذلك مفقود عند الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكافر التائب من كفره .  
**قول الشارح :** ولو صح ذلك لكان الخ . هذا بيان بطلان التالى ، وفيه منع لان من الممكن ان يقال : ان التوبة انما تسقط المعاصى السابقة بكثرة ثوابها ، اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فلا ارتباط له بها لان التوبة انما هى توبة اذا تحققت بالندم على ما ارتكبه التائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها وبين المعاصى هذا الارتباط .

**قول الشارح :** الثالث لو اسقطت الخ . يأتى فيه المنع الذي قلنا في الوجه الثانى بعينه .  
فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الآيات والاحبار لا بهذه الادلة .

**قول الشارح :** على القبيح لقبحه . هذه هى الصفة التى بها تؤثر في اسقاط العقاب ، واما شروطها فهى العزم على ترك المعادة والخروج عن عهدة حق الله تعالى وحق الناس .

## المسألة الرابعة عشرة

( في عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك )

**قول المصنف :** للامكان . لان النفس من حيث انها مدركة بنفسها او بآلاتها وهي لا تفنى بانسلاخ البدن عنها بالموت امكنها ان تلتدّ او تتألم بامور في عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذذ من مقولة الادراك او مسبب عنه في المحل القابل .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في تنعيم اصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم في دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها ويعذب كفارهم فيها وفساقهم دون اجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون ، تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الاوقات وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور ، وهذا يستمر على مذهبنا في النفس ومعنى الانسان المكلف عندى هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والاعراض ، ومعنى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، ولست اعرف لمتكلم من الامامية قبلي فيه مذهباً فاحكيه ، ولا اعلم بيني وبين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافاً .

**قول الشارح :** نقل عن ضرار الخ . نقل القوشجي انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة ، وقال شارح المقاصد : اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ، ونسب خلافه الى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرين منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم ، وتبعه قوم من السفهاء من المعاندين للحق ، انتهى ، وعلى كل فالآيات والاحبار دالة على سؤال القبر وعذاب البرزخ ونعيمه ، راجع سادس البحار المطبوع حديثاً .

اقول كأنّ ضرارا كان يسكت عن تنعم القبر والبرزخ ولم ينكره الا ان ما نقل



من استدلاله يعمه وعذاب القبر ، وعلى كل فلا بأس بذكر ما تمسك به والجواب عنه ، وهو امران :

الاول قوله تعالى : ( لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ) ، تقرير الاستدلال بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها في موتة واحدة هي الموتة الاولى ، ولو عذبوا في القبر لزم ان يحيوا فيه ثانية لان الميت لا يحسّ ألم العذاب ولا يصدق عليه انه معذب ، ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتتين لانهم لا يبقون في القبر احياء الى يوم القيامة ، والتالى باطل لان الآية تنفى عنهم الا موتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى يعذبوا فيه .

والجواب عنه أولا ان الاستثناء في الآية منقطع لانه لو كان متصلا لزم ان يكون الموتة الاولى في الجنة لان المستثنى منه هو الموت في الجنة ، والاستثناء المنقطع لا يفيد الحصر كما يقال : ما جاءني القوم الا حمارا فانه ينفى الجحى عن القوم ويشته للحمار لا انه ينفى الجحى عن جميع القوم ويشته للحمار فقط ، وكما يقال : ما رأيت احدا من اهل البصرة الا رجلا من اهل الكوفة فانه يثبت الرؤية على رجل من اهلها ولا ينفىها عن غيره من اهلها ، فمعنى الآية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، ولعل الوجه في هذا الاستدراك التنبيه على ان الحياة الابدية الخالصة في الجنة لا يحصل للانسان الا بعد رؤية هموم الدنيا وغمومها واهوال الموت فيها والسير في عقبات الآخرة والمرور عليها .

وثانيا لا يلزم ان يجيى البدن ثانية للعذاب في البرزخ ، بل يمكن ان يعذب العذاب العقلي بالنفس والعذاب الحسى بتعلقها بالجسم البرزخى فلا يتحقق الا موتة واحدة .

اقول : في هذا الوجه اشكال ، وهو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافي وغيره ان الروح تلقى في الميت للمساءلة في القبر ، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به ، فتنزع منه ثم تجعل في جنة البرزخ او جحيمه فيحصل الموتان .

وثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك والا فلا وجه لوصف الموتة بها ، بل الوجه لو لا ذلك ان يقال : الا موتة واحدة .

ورابعا ان ذلك لاهل الجنة ولا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلهم يجيئون ثانية ويعذبون في القبر وهو مورد كلام الخصم ، وقوله تعالى : ( **قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِنتَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اِنتَتَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا** ) فهل الى خروج من سبيل حكاية مقالة اهل النار ، لكن لا قائل في المسألة بالفصل بين اهل الجنة واهل النار .

الثاني انا نرى من يصلب وبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ، ومن اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها ، ومن احرق بالنار فصار رمادا وذرى بالرياح ، ونعلم عدم احيائهم ومسائلتهم وعذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب أولا ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض الايمان محضا ومن محض الكفر محضا ، وثانيا يمكن ان يكون ذلك بالبدن البرزخي ، وثالثا ان ذلك ممكن لهذا البدن وان كان في الهواء كما ورد في الحديث : انه سئل ابو عبد الله **ع** عن المصلوب يصيبه عذاب القبر؟ فقال **ع** : ان رب الارض هو رب الهواء ، فيوحى الله عز وجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر .

قول الشارح : **فانه لا استبعاد في ان يعجل الخ . مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيامة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص في ضمن العام .**

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها ، ان الله تعالى جل اسمه يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب ، ولا يصح ان يوفيههم اجورهم فيها لما يجب من ادامة جزاء المطيعين ، وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له وبجميعه أيضا لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذابا دائما كما ذكرنا في الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ( **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ** ) ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم باموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا ، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا

على الاعمال الصالحات ، وقال فى بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى ، وقال فى آخرين منهم : لنذيقنهم عذاب الخزي فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اخزى ، لهم عذاب فى الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اشق وما لهم من الله من واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبي ٩ انه قال : حمى يوم كفارة ذنوب سنة ، وقال : صلة الرحم منساة فى الاجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل العدل ، وتفصيله على ما ذكرت فى تعجيل بعض الثواب وكل العقاب وبعضه مذهب جمهور الشيعة وكثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت فى ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا اثبت للانسان امكان الحركة فلا يثبت له امكان الحركة الى السماء ، فامكان تعجيل العذاب للانسان لا يستلزم امكانه فى القبر ، فلا بد من التعرض لاثبات امكانه وقد مر منا ما يفيد ذلك ، ولا يبعد ان يكون مراد الشارح ; القياس والتنظير بان يقال : كما ان العذاب فى دار التكليف ممكن ولا ينافى التكليف فكذلك العذاب فى القبر لان ما يتصور من المانع هو التعجيل فى العقاب فيهما وهذا لا استبعاد فيه ، ولكنك عرفت ان انكار ضرار لذلك ليس من جهة استبعاد تعجيل العقاب كما مر ذكره ، فتأمل فى الكلامين

**قول الشارح : واذا كان ممكنا . اذا هذه جوائية ناصبة ، لا شرطية ، اى وان كان العذاب فى دار التكليف ممكنا فاذا كان عذاب القبر ممكنا .**

**قول الشارح : وقع فيه الكلام . اى وقع كلامهم فى الاحياء الثالث وهو فى يوم القيامة ، فلهم احياء فى الدنيا ثم إماتة ثم احياء فى القبر ثم إماتة فيه ثم احياء فى يوم القيامة لا بعده موت .**

**قول الشارح : غير الحى لا يتكلم . اى لا يمكن ان يكون كلامهم حال الموت لان غير الحى لا يتكلم فلا بد لهم من الاحياء الثالث .**

**قول الشارح : الاحياء اللذين عرفوا الخ . اى الاحياء الثانى والثالث لا الاول الذى هو فى الدنيا ولم يعرفوا فيه ربه والثانى ، وعلى كل يبطل قول ضرار بهذه الآية .**

قول المصنف : من الميزان . الميزان في القيامة هو العدل ، قال عز وجل : ( **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا** ) ، والقسط في الآية عطف بيان للموازن ، وبهذا يرد قول شيوخ المعتزلة ويصرف اللفظ عن حقيقته عندنا الى ما يراد به ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه .:

في سابع البحار المطبوع حديثا عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : انه سأل الزنديق أبا عبد الله ٧ فقال : او ليس توزن الاعمال؟ قال : لا ان الاعمال ليست باجسام ، وانما هي صفة ما عملوا ، وانما يحتاج الى وزن الشيء من جهل عدد الاشياء ولا يعرف ثقلها وخفقتها ، وان الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان؟ قال : العدل ، قال : فما معناه في كتابه : فمن ثقلت موازينه؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبير .

وفيه عن الكافي ومعاني الاخبار : سئل ابو عبد الله ٧ عن قول الله عز وجل : ( **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا** ) ، قال : هم الأنبياء والأوصياء .:

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائد العباد واعمالهم هو العدل فيهما القوائم بهم : ، فمن هو اقرب منهم واشبه بهم من حيث العقائد والاعمال فهو ثقل الميزان ، ومن هو ابعد منهم واقل شبيها بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى من هو في الخفة الحقيقية وغاية البعد منهم صفرا عما عندهم من المعارف والاعمال فلا يقام له يوم القيامة وزن اصلا ، وهم اهل الشرك كما ورد في الحديث : اعلموا عباد الله ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، وانما يحشرون الى جهنم زمرا ، وانما نصب الموازين ونشر الدواوين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشاني : في تفسير الصافي : ان لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقالب ، وقد تتعدد الصور والقوالب بحقيقة واحدة ، وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ، ولوجودها في القوالب تستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الالواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ولا ان يكون جسما ، ولا كون النقش

محسوسا او معقولا ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشا فيه ، وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه ، فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فان الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلا فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه ، وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني ، فما يوزن به الاجرام والاثقال مثل ذى الكفتين والقبان وما يجري مجراها ، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب ، وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار ، وما يوزن به الاعمدة كالشاغول ، وما يوزن به الخطوط كالمسطر ، وما يوزن به الشعر كالعروض ، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، وما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال ، وما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، وبالجملة فميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميزان الناس يوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان وقيمته على حسب عقيدته وخلقه وعمله لتجزى كل نفس بما كسبت ، وليس ذلك الا الانبياء والأوصياء إذ بهم وباتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم وترك ذلك وبالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم ، فميزان كل امة هو نبي تلك الامة ووصى نبيها والشريعة التي اتى بها ، فمن ثقلت حسناته وكثرت فاولئك هم المفلحون ، ومن خفت وقلت فاولئك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء والأوصياء او عدم اتباعهم ، ففي الكافي والمعاني عن الصادق انه سئل عن قول الله عز وجل : ( وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ) قال : هم الانبياء والأوصياء ، وفي رواية اخرى : نحن الموازين القسط.

**قول المصنف : والصراط .** في ثامن البحار باب الصراط عن معاني الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت أبا عبد الله ٧ عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عز وجل ، وهما صراطان : صراط في الدنيا وصراط في الآخرة ، فاما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفروض الطاعة ، من عرفه في الدنيا واقتدى

بهداه مَرَّ عَلَى الصَّرَاطِ الَّذِي هُوَ جَسْرُ جَهَنَّمَ فِي الْآخِرَةِ ، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ فِي الدُّنْيَا زَلَّتْ قَدَمُهُ عَنِ الصَّرَاطِ فِي الْآخِرَةِ فَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ.

اقول : الصراط هو ما يصل به السائر الى مقصد سيره ، ومقصد سير الانسان هو الجنة ، والامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الى ذلك المقصد ، وان صراط الآخرة جسر على جهنم تمثيل وتصوير للامر الاخرى في صورة الامر الدنيوي ، وليسا مثلين في الحقيقة ، فان العابرين على الجسر كما يعبر بعضهم سالما الى مقصده وبعضهم لعدم تحفظ نفسه يهوى فيما عليه الجسر فكذلك السائرون في الآخرة بعضهم يقطع المسير الى الجنة وهو الذي سار في الدنيا على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة ، وبعضهم ينقطع دون المقصد ويهوى في نار جهنم وهو الذي كان على خلاف ذلك ، ووصف الصراط في بعض الروايات بانه احد من السيف وادق من الشعر كناية عن عدم تمكن السائر من السير عليه بنفسه الا ان يتمسك بجبل الله المتين ، وفي بعض الاحاديث ان الله عز وجل يجعله على المؤمنين عريضا وعلى المذنبين دقيقا ، وفي احاديث كثيرة عن النبي ٩ : انه لا يجوز على الصراط احد إلا من كان معه كتاب فيه براءة بولاية علي بن ابي طالب ٧ ، وفي الحديث عن رسول الله ٩ : اثبتكم قدما على الصراط اشدكم حبا لاهل بيتي.

قول المصنف : الحساب . ان هاهنا مطالب :

الاول الحساب في اللغة هو العد والاحصاء ، والحساب يوم القيامة هو عد اعمال العباد واحصاؤها ليتعين الجزاء في قبالها ان خيرا فخير وان شرا فشر ويوفى لهم على قدر استحقاقهم بحسب اعمالهم ، وقال المفيد في اوائل المقالات : ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، انتهى ، اي موافقته في الجزاء على ذلك.

الثاني ان الحساب خاص لا عام كالسؤال ، قال تعالى : ( فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ) ؛ واما قوله تعالى : ( فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ ) : وقوله تعالى : ( وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ ) فعن ذلك اجوبة مذكورة في التفاسير : فراجع : لكني اقول : عدم السؤال هذا خاص بالذنوب وهذا لا ينافي السؤال عن غيرها من العقائد

والحقوق ، وخاص أيضا ببعض العباد كما يدل عليه الاخبار ، والدليل على كون الحساب خاصا قوله تعالى : ( **يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ** ) في مواضع ، وقوله تعالى : ( **إِنَّمَا يُؤَفِّقُ الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ** ) ، وفي احاديث : ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، وانما ذلك لاهل الاسلام.

وفي سابع البحار باب محاسبة العباد عن أمالي الصدوق بالاسناد عن الصادق ٧ ، قال : اذا كان يوم القيامة وقف عبدان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا وغنى في الدنيا ، فيقول الفقير : يا رب على ما اوقف؟ فوعزتك انك تعلم أنك لم تولني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فأؤدى منه حقا او امنع ، ولا كان رزقي يأتي منها الا كفافا على ما علمت وقدرت لي ، فيقول الله جل جلاله : صدق عبدى خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الاخر حتى يسيل منه من العرق ما لو شربه اربعون بعيرا لكفأها ، ثم يدخل الجنة فيقول له الفقير : ما حسبك؟ فيقول : طول الحساب ، ما زال الشيء يجيئني بعد الشيء يغفر لي ، ثم اسأل عن شيء آخر حتى تغمدني الله عز وجل منه برحمة والحقني بالتائبين ، فمن انت؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آنفا ، فيقول : لقد غيرك النعيم بعدى.

الثالث روى في كتاب العقل والجهل من الكافي بالاسناد عن ابي جعفر ٧ ، قال : انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

اقول : ان الذي يعتبره العقل ويدل عليه كثير من الاخبار ان استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة على قدر العقل ، ولا يبعد ان يكون المداقة لاجل ظهور الاستحقاق لذلك.

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر في التفاسير له وجوه ، والاقرب ما في نهج البلاغة : سئل ٧ : كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ، فقال ٧ : كما يرزقهم على كثرتهم.

الخامس ان معنى سوء الحساب وشدة الحساب ان لا تقبل حسناتهم لعدم الاتيان

على وجهها ويؤخذون بسيئاتهم فلا يشملهم العفو والشفاعة ، ويسر الحساب على عكس ذلك.  
السادس روى في التهذيب بالاسناد عن ابي بصير ، قال سمعت ابا جعفر يقول : اول ما يحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ما سواها ، وفي الحديث : اول ما يسأل عنه العبد حين اهل البيت.

السابع الكلام في المحاسب ، ففي القرآن : وكفى بنا حاسبين ، وكفى بالله حسيبا ، وان حسابهم الاعلى روى ، ثم ان علينا حسابهم ، وفي الاحاديث : إلينا اياب هذا الخلق وعلينا حسابهم ، وفي بعضها : اذا كان يوم القيامة جعل الله حساب شيعتنا إلينا ، وفي القرآن : اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، فوجه الجمع ان الحساب بالحق الاصلى لله تعالى ، والائمة : شهداء الخلق يتولونه باذنه تعالى كسائر ما بايديهم من الامور في الدنيا والآخرة بولايتهم من قبل الحق تعالى ، وفي تفسير العياشى عن ابي عبد الله ٧ في قوله تعالى : ( **اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا** ) ، قال : يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ، فلذلك قالوا : يا ويلنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها.

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في الحساب وولاته والصراط والميزان : ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، وانه يختص باصحاب المعاصى من اهل الايمان ، واما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، والمؤمنون الصالحون يوفون اجورهم بغير حساب ، واقول : ان المتولى لحساب من ذكرت رسول الله ٩ وامير المؤمنين ٧ والائمة من ذريتهما : بامر الله تعالى لهم بذلك وجعله إليهم تكربة لهم واجلالا لمقاماتهم وتعظيما على سائر العباد ، وبذلك جاءت الاخبار المستفيضة عن الصادقين : عن الله تعالى ، وقد قال الله عز وجل : ( **وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ** ) ، يعنى الائمة : على ما جاء في التفسير الذي لا شك في صحته ولا ارتياب ، وان الصراط جسر بين الجنة والنار تثبت عليه اقدام المؤمنين وتزلّ عنه اقدام الكفار الى النار وبذلك جاءت أيضا الاخبار ،



واما الميزان فهو التعديل بين الاعمال والمستحق عليها ، والمعدلون في الحكم اذ ذاك هم ولاة الحساب من ائمة آل محمد صلوات الله عليهم ، وعلى هذا القول اجماع نقلة الحديث من اهل الامامة ، واما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم في شيء منة كلاما .

**قول المصنف : وتطير الكتب . هو نشر الصحف ، قال تعالى : ( وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ) .**

في تفسير البرهان عن بستان الواعظين : روى عن النبي ، قال : الكتب كلها تحت العرش ، فاذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك وتعالى ريحا تطيرها بالايمان والشمائل اول حرفه : اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

**قول الشارح : احوال القيامة .** هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة ، واتيان جهنم ، وصفوف الناس ، وحملة العرش ، واحوال المؤمنين والكافرين ، ودخول بعض الاولياء في عرصة المحشر راكبا ، وحشر الوحوش ؛ والسؤال ؛ واحتجاج الله تبارك وتعالى على العباد ؛ وانطاق الجوارح ؛ وكون الانبياء والاصفياء : شهودا ، والوسيلة ومنزلة نبينا واهل بيته صلوات الله عليهم ، والاخذ بالحجزة ، واللواء ، ودعاء كل اناس بامامهم ، والحوض وساقيه ، واوصاف الجنة والنار ، والاعراف واهلها ، وذبح الموت ، والخلود ؛ وخروج من يخرج من النار ؛ واحوال اهل الجنة واهل النار بعد الدخول فيهما ؛ وحسرة الخلق وندامتهم ؛ واهوال اهل الموقف ؛ والنداء بالتتارك والتصالح ، ودرجات الجنة ودركات النار .

**قول الشارح : وقال عباد .** قال الكيلاني في ذيل الملل والنحل هو عباد بن سليمان الضمري من الطبقة الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفي في حدود سنة ٢٥٠ ، وعده الشهرستاني صاحبا لهشام بن عمرو الفوطي من شيوخ المعتزلة ؛ وذكره الاشعري في مقالات الاسلاميين ونقل آراءه .

**قول الشارح : فذهب جماعة الى الاول .** قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في خلق

الجنة والنار : ان الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان و

بذلك جاءت الاخبار وعليه اجماع اهل الشرع والآثار ، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية ، فزعم أكثر من سميّناه ان ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائر دون الواجب ووقفوا في الوارد به من الآثار ، وقال من بقى منهم باحالة خلقهما واختلفوا في الاعتلال ، فقال ابو هاشم بن الجبائي : ان ذلك محال لانه لا بدّ من فناء العالم قبل نشره وفناء بعض الاجسام فناء لسائرهما وقد انعقد الاجماع على ان الله تعالى لا يفنى الجنة والنار ، وقال الآخرون وهم المتقدمون كأبي هاشم : خلقهما في هذا الوقت عبث لا معنى له والله تعالى لا يعبث في فعله ولا يقع منه الفساد.

وقال الشهرستاني في سرد آراء هشام بن عمرو الفوطي من مشايخ المعتزلة : ومن بدعه ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن اذ لا فائدة في وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما ، وبقيت هذه المسألة منه اعتقادا للمعتزلة

قول الشارح : احتج ابو هاشم الخ . توضيح ما ذكره الشارح هنا انه لا قائل بوجود إحداها وعدم الاخرى ، بل القول قولان : وجودها او عدمهما ، فان ثبت عدم الجنة الآن ثبت عدم النار بالاجماع ، والدليل عليه ان الجنة لو كانت الآن مخلوقة لوجب هلاكها وفناؤها في القيامة حين يفنى الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : ( **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ) ، والتالي باطل لقوله تعالى : ( **أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا** ).

والجواب أولا ان دوام الاكل لا ينافي هلاكها لان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالحلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها ، وهذا الهلاك والدوام لا يختصان بوقت دون وقت ، بل في كل وقت الى الابد يفنى مأكولات الجنة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانيا ان هلاك كل شيء بحسبه ، فهلاك الجنة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلا ينافي الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثا يخصص الهلاك في الآية بغير الجنة والنار جمعا بين الادلة ، ورابعا ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتي اللازم للممكن ، وخامسا ان دوام الاكل لا يستلزم ان يكون ابتداءه من الآن ، بل يبدأ من حين نزول اهل الجنة في الجنة ، فالآن موجود من دون الاكل

فاذا حصل أكلها دام من دون انقضاء وانتهاء.

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجهها واجبا إلهيا غير هالك ، ووجهها ممكنا نفسيا هالكا ، فاذا وصل الموجود الى فناء نفسيته في وجه الله تعالى التحق بوجهه في بقاءه وابدائه ولا يهلك ابدا ولا يموت سرمدًا ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير الموجود « ان الى ربك المنتهى » وهو جنته الباقية يتنعم فيها ، واما الواقع في اسفل سافلين والمقيم فيه بنفسيته مع قرنائته وما يناسبه من اهل السجين وغير ذلك من الامور السيئة فهو الذي لم يتوجه الى وجه الله تعالى فيتعذب في جهنم الى ما شاء الله تعالى ، اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعوالم السابقة على آدم ابى البشر على نبينا وآله وعليه السلام وصلوا إليها ، وهم فيها متنعمون ونحن إن شاء الله بهم للاحقون ، وكذا نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقع فيها ما وقع من المدبر منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا لبنى آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين والآخرين سابقين فلاحقين الى ابد الأبدين ، وهما لا تفنيان ولا تهلكان لانهما نهاية السير ، والسائر يهلكون ليصلوا الى الاقامة في مقام الوجه الالهى او الاقامة في مقام الوجه النفسى.

### المسألة الخامسة عشرة

#### ( فى الايمان والاحكام )

قول الشارح : والاحكام . المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بانه مؤمن او متوسط بين الايمان والكفر او منافق او كافر نعمة او كافر كما يأتى فى كلام الشارح.

قول الشارح : اختلف الناس فى الايمان الخ . هذه المسألة أكثر المسائل اختلافًا بين الفرق فان كل فرقة

انشعبت فيها الى اقوال ، وجملتها ان الايمان هل هو

المعرفة والمحبة والخضوع او المعرفة فقط والتصديق او الاقرار او العمل او اجتناب الكبائر او بعض منها مركبا ثنائيا او ثلاثيا ، راجع في تفاصيلها مقالات الاسلاميين للاشعرى وغيره من كتب المذاهب .

**قول الشارح : عبارة عن التصديق الخ .** ليس الايمان فى الشرع هو التصديق القلبي والاقرار اللسانى فقط ؛ بل هو التصديق بالله وبرسوله على معرفة توجب الرضا بما يقضى والتسليم لما يأتى ، قال الله تعالى : ( **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** ) ؛ وروى ثقة الاسلام الكلينى رحمه الله تعالى بالاسانيد فى كتاب الايمان والكفر من الكافى عن الائمة : : واما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لا ينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لو لا مانع التقية ؛ فلذلك اخذ الامام ٧ الاقرار والتسليم جزءا منه ؛ بل فى احاديث كثيرة ان الايمان مبثوث على جميع الجوارح فللقلب حظ منه ولللسان حظ منه ولسائر الجوارح حظوظ ، راجع فى ذلك الكافى والبحار وغيرهما فان استيفاء البحث فى ذلك يستدعى رسالة مفردة ،

**قول الشارح : فاثبت لهم المعرفة والكفر .** فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يثبتها لهم مع الكفر لان الكفر والايمان متقابلان لا يجتمعان .

**قول الشارح : لقوله تعالى قالت الاعراب الخ .** ان الآية تدل على ان الايمان غير الاسلام ؛ وفى روايات كثيرة عن ائمتنا : ذلك وان الايمان اخص من الاسلام ؛ ونقل المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات اتفاق الامامية على ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه ؛ وذلك لان المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبي : وجدوا فى انفسهم حرجا مما قضى فى ذلك ولم يسلموا له تسليما ؛ فهم مسلمون لا مؤمنون بالمعنى الذى فى الآية .

**قول الشارح : بان يعتقد فساد الخ .** اى بان يكذب بما تصديقه شرط فى تحقق الايمان .

قول الشارح : فيما دون الكفر . اى لا يكون ترك الطاعة بحيث يستلزم انكار ما ثبت بالضرورة فى الشرع .  
قول الشارح : فقالت المعتزلة ان الفاسق الخ . نفى الايمان عن الفاسق مضمون كثير من اخبارنا عن  
الائمة : لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالفة ؛ فان تاب عاد الى الايمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الايمان  
الكامل او طرؤ الغطاء على نور الايمان لا زواله بالمره .  
قول الشارح : انه كافر نعمة . اطلق الكافر فى الآيات والاخبار على من ترك امر الله تعالى او ترك شكر  
نعمته ؛ لكن لا بالمعنى المقابل للايمان .

### المسألة السادسة عشرة

#### ( فى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر )

وجه ذكر هذه المسألة فى الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والاخلال بالواجب المستلزمين  
لاستحقاق العقاب المبحوثين فى بعض المسائل الماضية .  
قول الشارح : باليد واللسان والقلب . فى القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه  
من رأى عدوانا يعمل به ومنكرا يدعى إليه فانكره بقلبه فقد سلم وبرئ ، ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل  
من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى اصاب  
سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين .  
وفى كلام آخر له يجرى هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده ولسانه وقلبه فذلك المستكمل لخصال  
الخير ، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة ، ومنهم  
المنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه فذلك الذى ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة ، ومنهم تارك

لانكار المنكر بلسانه وقلبه ويده فذلك ميت الاحياء ، وما اعمال البرّكلها والجهاد في سبيل الله عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا كنفثة في بحر لجي ، وان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقربان من اجل ولا ينقصان من رزق ، وافضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائر.

**قول الشارح : فان كل واجب عقلي الخ .** هذا بيان للزوم ، ووجه الوجوب هو المصلحة الداعية الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

**قول الشارح : ولو وجبا عليه تعالى الخ .** هذا بيان بطلان التالى ، وبطلانه ممنوع لان الله تعالى قد فعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تشريعا وخطابا ، واما حمل المكلفين على المعروف ومنعهم عن المنكر بالجبر فهو خلاف حكمته ، وهو تعالى لا يقاس بالحكام الذي ذلك وظيفته في بعض المواقع ، فالحق ان العقل يحكم بالوجوب لما يرى في تركهما من المفاسد الاجتماعية الدينية.

**قول الشارح : شرائط الامر الخ .** الظاهر من الكلام انتفاء الوجوب بانتفاء احد هذه الشروط ، ولكن يمكن مع انتفاء الوجوب ثبوت احد الاحكام الاربعة الاخر.

**تم المقصد السادس**

وله الحمد أولا وآخرا وصلّى الله على رسوله واهل بيته دائما



ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون

قال الباقر ٧ : جاء رجل الى النبي ٩ فقال : يا رسول الله ما حق العلم؟ قال : الانصات له ، قال : ثم مه؟ قال : الاستماع له ، قال : ثم مه؟ قال : الحفظ له ، قال : ثم مه؟ قال : ثم العمل به ، قال : ثم مه؟ قال : ثم نشره.

قال النبي ٩ : لا تجلسوا عند كل داع مدع يدعوكم من اليقين الى الشك ، ومن الاخلاص الى الرياء ، ومن التواضع الى الكبر ، ومن النصيحة الى العداوة ، ومن الزهد الى الرغبة ، وتقربوا الى عالم يدعوكم من الكبر الى التواضع ، ومن الرياء الى الاخلاص ، ومن الشك الى اليقين ، ومن الرغبة الى الزهد ، ومن العداوة الى النصيحة ، ولا يصلح لموعظة الخلق الا من خاف هذه الافات بصدقه ؛ واشرف على عيوب الكلام ، وعرف الصحيح من السقيم وعلل الخواطر وفتن النفس والهوى.

قال الصادق ٧ : الخشية ميراث العلم ، والعلم شعاع المعرفة وقلب الايمان ؛ ومن حرم الخشية لا يكون عالما وان شق الشعر في متشابهات العلم ، قال الله عز وجل : ( **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** ) ، وآفة العلماء ثمانية اشياء : الطمع ، والبخل ، والرياء ؛ والعصبية ؛ وحب المدح ، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته ، والتكلف في تزيين الكلام بزوائد الالفاظ ؛ وقلة الحياء من الله ؛ والافتخار ، وترك العمل بما علموا.

## قال امير المؤمنين ۷ :

قوام الدين بأربعة : بعالم ناطق مستعمل له ، وبغنى لا يبخل  
بفضله على اهل دين الله ، وبفقير لا يبيع آخرته بدنياه ،  
وبجاهل لا يتكبر عن طلب العلم ، فاذا كتم العالم علمه ، و  
بخل الغنى بماله ، وباع الفقير آخرته بدنياه ، واستكبر الجاهل  
عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهقري ، فلا تغرّنكم  
كثرة المساجد واجساد قوم مختلفة ، قيل : يا امير المؤمنين  
كيف العيش في ذلك الزمان؟ فقال : خالطوهم بالبرائة .  
يعنى في الظاهر . وخالفوهم في الباطن ، للمرء ما اكتسب ،  
وهو مع من احبّ ، وانتظروا مع ذلك الفرج من الله  
عزّ وجلّ.





## فهرس المسائل والمطالب

المقصد الاول فى الامور العامة	٣
المسألة الاولى فى عدم امكان تحديد الوجود والعدم	٣
تبصرة : ان هاهنا أربعة معانى	٨
المسألة الثانية فى ان الوجود معنى واحد	٩
المسألة الثالثة فى ان الوجود زائد على الماهيات	١٠
احتمالات ثلاث فى الوجود والماهية	١١
امتناع انفكاك الماهية عن الوجود فى اى صقع كانت	١٥
المسألة الرابعة فى انقسام الوجود الى الذهنى والخارجى	١٧
المسألة الخامسة فى ان الوجود هو حصول الماهية لا غير	١٩
المسألة السادسة فى ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد	١٠
المسألة السابعة فى ان الوجود خير والعدم شر	٢١
هاهنا امور لها دخل فى إيضاح هذه المسألة	٢١
المسألة الثامنة فى ان الوجود لا ضد له	٢٤
المسألة التاسعة فى انه لا مثل للوجود	٢٥
المسألة العاشرة فى انه مخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها	٢٦
المسألة الحادية عشرة فى مساوقة الوجود للشيئية وان المعدوم منفى	٢٧
المسألة الثانية عشرة فى نفي الحال.	٣٠
المسألة الثالثة عشرة فى فروع القولين.	٣٤
المسألة الرابعة عشرة فى الوجود المطلق والمقيد	٣٨
المسألة الخامسة عشرة فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع	٤٢
المسألة السادسة عشرة فى ان الوجود بسيط	٤٤

المسألة السابعة عشرة في تكثر الوجود وتشكيكه	٤٥
قاعده ان صرف الشيء لا يتشنى ولا يتكثر	٤٥
المسألة الثامنة عشرة في ان الشيئية من المعقولات الثانية	٤٩
المسألة التاسعة عشرة في تمايز الاعداد وعليتها بحسب الذهن	٥٢
المسألة العشرون في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم	٥٤
المسألة الواحدة والعشرون في قسمه الوجود والعدم الى المحتاج والغنى	٥٥
المسألة الثانية والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع	٥٥
المسألة الثالثة والعشرون في ان هذه المواد الثلاث لا يمكن تعريفها	٥٧
المسألة الرابعة والعشرون في القسمة الى هذه الثلاثة	٥٨
المسألة الخامسة والعشرون في اقسام الضرورة والامكان	٥٩
للامكان معان ثمانية وكذلك مقابله	٥٩
المسألة السادسة والعشرون في ان الثلاثة اعتباريه	٦٦
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي	٦٧
المسألة السابعة والعشرون في بعض احوال المواد الثلاث	٦٧
المسألة الثامنة والعشرون في عروض المواد الثلاث للماهية	٦٨
المسألة التاسعة والعشرون في ان علة احتياج الممكن الى المؤثر هو	٦٩
الامكان	
المسألة الحادية والثلاثون في نفي الأولوية عن الممكن وان له وجوبين	٧٠
المسألة الثانية والثلاثون في الاستعداد والامكان الاستعدادى	٧٣
المسألة الثالثة والثلاثون في القدم والحدوث واقسام السبق ومقابليه	٧٥
المسألة الرابعة والثلاثون في مقوليه التقدم ومقابليه بالتشكيك وبعض	٧٧
الاحكام	
بيان منا شيء انتزاع التقدم والتأخر.	٧٩

المسألة الخامسة والثلاثون في خواص الواجب	٨٢
المسألة السادسة والثلاثون في ان وجود الواجب تعالى ووجوبه نفس	٨٦
تعريف المعقول الثاني	٨٩
المسألة السابعة والثلاثون في احكام متعلقه بالوجود والعدم باعتبار	٩١
الذهن	
معنى نفس الامر ومعنى المطابقة لما في نفس الامر	٩٥
اشكالات راجعه الى ذلك	٩٨
بيان اقسام النسبه في القضايا	١٠٠
تبيينها راجعان الى ذلك البيان	١٠٣
المسألة الثامنة والثلاثون في كفيّة حمل الوجود والعدم على الماهيات	١٠٤
واحكامه	
المسألة التاسعة والثلاثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما	١٠٦
بالعرض	
المسألة الاربعون في ان المعدوم لا يعاد	١٠٩
المسألة الحادية والاربعون في قسمه الموجود الى الواجب والممكن	١١٢
المسألة الثانية والاربعون في البحث عن احوال الممكن من حيث هو	١١٢
ممكن	
المسألة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر	١١٧
ضرورى	
المسألة الرابعة والاربعون في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر	١٢٣
المسألة الخامسة والاربعون في نفى قدسم ثان	١٢٣
المسألة السادسة والاربعون في ان الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة	١٢٥
المسألة السابعة والاربعون في ان القدسم لا يجوز عليه العدم	١٢٦
الفصل الثاني من المقصد الاول في احكام الماهية ولواحقها	١٢٨
المسألة الاولى في تفسير الماهية والحقيقة والذات	١٢٨
المسألة الثانية في اعتبارات الماهية	١٣٠



المسألة الثالثة في انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة	١٣٥
المسألة الرابعة في احكام الجزء	١٤٣
تقسيمات للاجزاء المتباينة والمتداخلة	١٤٦
ان للجنس اعتبارات	١٥٠
المسألة الخامسة في التشخص	١٥٦
المسألة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة	١٥٨
المسألة السابعة في بداهة الوحدة والكثرة	١٥٩
المسألة الثامنة في ان الوحدة والكثرة ليستا في الاعيان	١٥٩
تفاسير للوحدة والكثرة	١٦٠
المسألة التاسعة في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة	١٦١
المسألة العاشرة في اقسام الوحدة	١٦١
فائدة : الكثرة على معينين.	١٦٨
المسألة الحادية عشرة في البحث عن التقابل وانواعه	١٧٠
الفصل الثالث من المقصد الاول في احكام العلة والمعلول	١٧٩
المسألة الثالثة في احكام العلة التامة	١٧٩
قاعده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد	١٨١
المسألة الرابعة في ابطال التسلسل.	١٨٥
المسألة الخامسة في تكافؤ العلية والمعلولية في الوجود والعدم	١٨٩
المسألة السادسة في ان القابل لشيء يتمتع ان يكون فاعلا له من جهه واحده	١٨٩
المسألة السابعة في نسبه العلة الى المعلول	١٩٠
المسألة الثامنة في ان مصاحب العلة او المعلول لا يجب ان يكون علة او معلولا	١٩٢

المسألة التاسعة في ان الشخص العنصرى لا يكون علة ذاتيه	١٩٢
لشخص عنصرى آخر	
المسألة العاشرة في كيفية صدور الافعال الاختيارية عن النفس	١٩٣
الحيوانية	
المسألة الحادية عشرة في ان المقارن للمادة انما يؤثر بالوضع	١٩٥
المسألة الثانية عشرة في تناهى تأثير المقارن مده وعده وشده	١٩٦
المسألة الثالثة عشرة في العلة المادية.	٢٠٤
المسألة الرابعة عشرة في العلة الصورية	٢٠٥
المسألة الخامسة عشرة في العلة الغائية	٢٠٥
ان هاهنا امورا ينبغي تقديمها لبيان المبادئ والغايات	٢٠٦
تقديم امور لبيان العلل الاتفاقية	٢٠٩
ذكر اباطيل ذى مقراطيس	٢١١
المسألة السادسة عشرة في اقسام العلة مطلقا	٢١٣
بيان اصناف العلل بالعرض	٢١٥
المسألة السابعة عشرة في بقية تلك المباحث	٢٢٢
المقصد الثانى في الجواهر والاعراض	٢٢٥
الفصل الاول في احكام الجواهر	٢٢٥
المسألة الاولى في قسمه الممكنات	٢٢٥
المسألة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما	٢٢٦
المسألة الثالثة في نفي التضاد عن الجواهر	٢٢٧
المسألة الرابعة في ان وحده المحل لا تستلزم وحده الحال	٢٢٧
بيان اقسام الانقسام	٢٢٨
المسألة الخامسة في استحاله انتقال الاعراض	٢٣٠



المسألة السادسة في نفى الجزء الذي لا يتجزى	٢٣١
ذكر الاقوال في حقيقة الجسم	٢٣٢
بيان انواع القسمة والاصطلاحات فيها	٢٤٠
المسألة السابعة في نفى الهيولى بمعنى غير الجسم	٢٤٣
المسألة الثامنة في اثبات ان لكل جسم مكانا وشكلا	٢٤٧
المسألة التاسعة في تحقيق ماهية المكان	٢٤٨
المسألة العاشرة في امتناع الخلاء	٢٥٢
المسألة الحادية عشرة في البحث عن الجهة	٢٥٣
الفصل الثانى في احكام الاجسام	٢٥٥
المسألة الاولى في البحث عن الاجسام الفلكية	٢٥٥
المسألة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة	٢٥٩
بيان طول الربع المسكون وعرضه	٢٥٩
المسألة الثالثة في البحث عن المركبات	٢٦٣
المسألة الثالث في بقيه احكام الاجسام	٢٧٢
المسألة الاولى في وجوب تناهى الاجسام	٢٧٢
المسألة الثانية في ان الاجسام متماثلة	٢٧٢
المسألة الرابعة في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح	٢٧٣
والالوان	
المسألة السادسة في ان الاجسام حادثه	٢٧٥
الفصل الرابع في الجواهر المجردة	٢٧٦
المسألة الاولى في العقول المجردة الكلية	٢٧٦
المسألة الثانية في النفس الناطقة	٢٧٧



المسألة الثالثة في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج	٢٧٨
المسألة الخامسة في تجرد النفس	٢٧٩
المسألة السادسة في ان النفس البشرية متحدة في النوع	٢٨٣
المسألة السابعة في ان النفوس البشرية حادثة	٢٨٤
المسألة الثامنة في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس	٢٨٧
المسألة التاسعة في ان النفس لا تفنى بفناء البدن ولا بعده ابدا	٢٨٨
المسألة الحادية عشرة في كَيْفِيَّةَ تعقل النفس وادراكها	٢٩٣
المسألة الثانية عشرة في القوى النباتية	٢٩٥
المسألة الثالثة عشرة في انواع الاحساس	٢٩٦
المذاهب السبعة في كَيْفِيَّةَ الابصار	٣٠٠
المسألة الرابعة عشرة في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات	٣٠٣
الفصل الخامس في مباحث الاعراض التسعة ، والاول منها الكم	٣٠٥
المسألة الثالثة في خواص الكم	٣٠٥
المسألة الرابعة في احكام الكم	٣٠٦
الثاني من الاعراض التسعة الكيف	٣١٢
المسألة الثالثة في انقسام الكيفيات المحسوسة الى انفعاليات وانفعالات	٣١٢
المسألة الرابعة في مغايرة الكيفيات المحسوسة للاشكال والمزاج	٣١٢
المسألة الخامسة في البحث عن الملموسات	٣١٣
المسألة السادسة في البحث عن المبصرات	٣٢٠
المسألة السابعة في البحث عن المسموعات	٣٢٢
الكلام في الطلب والاراده	٣٢٥





المسألة العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعداديه	٣٢٥
المسألة الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق	٣٢٧
المسألة الثالثة عشرة في ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن	٣٢٨
المسألة الرابعة عشرة في اقسام العلم	٣٣١
المسألة الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد	٣٣٢
المسألة التاسعة عشرة في كفيّة العلم بذى السبب	٣٣٤
بيان كفيّة العلم على الوجه الكلى	٣٣٥
المسألة العشرون في تفسير العقل	٣٣٦
بيان مراتب العقل العلمى والعقل العملى	٣٣٧
المسألة الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما	٣٤٠
المسألة الثانية والعشرون في النظر واحكامه	٣٤٤
المسألة الثالثة والعشرون في احكام القدرة	٣٥٥
المسألة الرابعة والعشرون في الالم واللذة	٣٦٢
المسألة الخامسة والعشرون في الاراده والكراهة	٣٦٨
المسألة السادسة والعشرون في باقى الكيفيات النفسانية	٣٧٧
المسألة السابعة والعشرون في الكيفيات المختصّة بالكميات	٣٨٠
الثالث من الاعراض التسعة المضاف	٣٨٣
المسألة الاولى في اقسام المضاف	٣٨٤
المسألة الثانية في خواص المضاف	٣٨٥
المسألة الثالثة في ان الإضافة ليست ثابتة في الاعيان	٣٨٨
المسألة الرابعة في ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى	٣٩١



الرابع من الاعراض التسعة الاين	٣٩٢
انواع الاين الأربعة : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق	٣٩٣
انقسام الكون الى الارادى والطبيعى والقسرى	٤١٠
الخامس من الاعراض التسعة المتى	٤١٤
السادس من الاعراض التسعة الوضع	٤١٥
السابع من الاعراض التسعة الملك	٤١٥
الثامن والتاسع من الاعراض التسعة ان يفعل وان ينفعل	٤١٦
المقصد الثالث فى اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره	٤١٨
الفصل الاول فى وجوده تعالى	٤١٨
بيان المسالك فى اثبات الصانع	٤٢٧
الفصل الثانى فى اثبات صفاته تعالى	٤٢٨
المسألة الاولى فى انه تعالى قادر مختار	٤٢٨
نقد وتنبيه	٤٢٩
تحقيق وتميم	٤٣١
المسألة الثانية فى انه تعالى عالم	٤٤٢
تتميم	٤٥٣
المسألة الثالثة فى انه تعالى حي	٤٥٤
المسألة الرابعة فى انه تعالى مرید	٤٥٥
ذكر الاقوال فى ارادته تعالى	٤٥٨
المسألة الخامسة فى انه تعالى مدرك بلا آله	٤٦٣
المسألة السادسة فى انه تعالى متكلم صادق	٤٦٥



ذكر الاقوال في كلامه تعالى	٤٦٥
المسألة السابعة في انه تعالى باق	٤٧٦
المسألة الثامنة في انه تعالى واحد	٤٧٧
ذكر الدلائل على وحده الواجب تعالى	٤٧٨
ذكر الدلائل على وحده الصانع	٤٨٣
المسألة التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات	٤٨٨
المسألة العاشرة في انه تعالى غير مركب	٤٨٩
المسألة الحادية عشرة في انه تعالى لا ضد له	٤٩٠
المسألة الثانية عشرة في انه تعالى ليس بمتحيز	٤٩٢
المسألة الثالثة عشرة في انه تعالى ليس بحال في غيره	٤٩٣
ان هاهنا ثلاثة معان متصوره	٤٩٥
احاديث في ابطال عقيدته المتصوفة	٤٩٨
المسألة الرابعة عشرة في نفي الاتحاد عنه تعالى	٥٠٣
المسألة الخامسة عشرة في نفي الجهة عنه تعالى	٥٠٤
المسألة السادسة عشرة في انه تعالى ليس محلا للحوادث	٥٠٥
المسألة السابعة عشرة في انه تعالى غني	٥٠٧
المسألة الثامنة عشرة في استحاله الالم واللذة عليه تعالى	٥٠٨
الدليل على توقيفيه تسميته وتوصيفه تعالى على بيان حججه	٥١٠
المسألة التاسعة عشرة في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة	٥١٢
المذاهب في صفات الذات	٥١٢
ذكر الاحاديث الواردة عن ائمتنا عليهم السلام في بيان صفات	٥١٣

الذات



الأدلة العقلية على ان صفاته عين ذاته تعالى	٥١٥
المسألة العشرون في انه تعالى ليس بمرئى	٥٢٠
المسألة الحادية والعشرون في باقى الصفات	٥٢٦
الفصل الثالث من المقصد الثالث في افعاله تعالى	٥٢٨
المسألة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين	٥٢٨
انقسام الفعل الى الاحكام الخمسة	٥٣٠
ذكر المذاهب في جهه الحسن والقبح في الافعال	٥٣٠
شبهات الأشاعرة في مسالة الحسن والقبح	٥٣٨
المسألة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب	٥٤٠
ذكر المذاهب في هذه المسألة	٥٤١
المسألة الثالثة في انه تعالى قادر على القبيح	٥٤٤
المسألة الرابعة في انه تعالى يفعل لغرض	٥٤٤
المسألة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى	٥٤٥
بيان تعلق ارادته التكوينية والتشريعية بافعال العباد	٥٤٧
كلام للرضا عليه السلام في ان الله تعالى ارادتين ومشيتين	٥٥٠
المسألة السادسة في انا فاعلون	٥٥٤
مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة	٥٥٤
الصور المتصورة لفعل العبد من حيث اللاصدور	٥٦١
المسألة السابعة في المتولد.	٥٦٥
المسألة الثامنة في القضاء والقدر	٥٦٩
المسألة التاسعة في الهدى والاضلال	٥٧٢



للهداية من الله تعالى ست مراحل	٥٧٢
المسألة العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال	٥٧٦
المسألة الحادية عشرة في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه	٥٨٠

#### واحكامه

كلمات العلماء في تحديد التكليف والحكم التكليفي	٥٨٠
ذكر الاحاديث في حسن التكليف ولزومه	٥٨٥
ادله المثبتين لعموم التكليف على المسلم والكافر	٥٩٤
ادله النافين لذلك	٥٩٧
طريق الجمع بين الروايات المتخالفة في هذه المسألة	٥٩٨
المسألة الثانية عشرة في اللطف وماهيته واحكامه	٦٠٠
المسألة الثالثة عشرة في الالم ووجه حسنه	٦٠٤
اجمال عقيدته التناسخ ومنشأ معتقديه	٦٠٥
المسألة الرابعة عشرة في الاعواض	٦١١
اقوال المعتزلة في اعواض غير المكلفين	٦١٩
الكلام في حشر الحيوانات	٦٢٠
المسألة الخامسة عشرة في الآجال	٦٢٥
تعدد الاجل باعتبار البداء	٦٢٦
المسألة السادسة عشرة في الارزاق	٦٢٩
المسألة السابعة عشرة في الاسعار	٦٣٠
المسألة الثامنة عشرة في الاصلح	٦٣٢
المقصد الرابع في النبوة	٦٣٥
المسألة الاولى في حسن البعثة	٦٣٦



ان الفطرة تطالب البعثة	٦٣٦
شبهات البراهمة في البعثة والجواب عنها	٦٤٢
المسألة الثانية في وجوب البعثة	٦٤٤
المسألة الثالثة في وجوب العصمة	٦٤٥
تفسير العصمة وذكر الاقوال فيها	٦٤٥
ان للانبياء والأوصياء عليهم السلام روحا قدسيه فوق روح الانسان	٦٤٨
الفروق بين العصمة والعدالة	٦٤٩
المسألة الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام	٦٥١
تعريف الاعجاز	٦٥١
المسألة الخامسة في الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسة	٦٥٤
المسألة السادسة في وجوب البعثة في كل وقت	٦٥٦
المسألة السابعة في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله	٦٥٧
جهات الاعجاز في القرآن	٦٦٠
بشاره موسى عليه السلام في التوراة بنبينا صلى الله عليه وآله	٦٦٣
المقصد الخامس في الإمامة	٦٧١
تعريف الإمامة من الفريقين	٦٧٢
ان الإمامة من اصول الدين	٦٧٣
المسألة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى	٦٧٦
ذكر الاقوال في وجوب نصب الامام وعدمه	٦٧٦
شبهه القائلين بعدم وجوب نصب الامام وجوابها	٦٨٣
شبهه اخرى لهم وجوابها	٦٨٦

وجود الامام عليه السلام من الله تعالى لطف وتصرفه لطف آخر	٦٨٧
المسألة الثانية في ان الامام يجب ان يكون معصوما	٦٩١
الكلام في الاجماع ومستنده	٦٩٧
المسألة الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره	٦٩٩
المسألة الرابعة في وجوب النص على الامام	٧٠٠
المسألة الخامسة في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل	٧٠٣
على عليه السلام	
تلخيص للوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصد	٧٠٤
المسألة السادسة في الأدلة الدالة على عدم امامه غير على عليه	٧١١
السلام	
المسألة السابعة في ان عليا افضل الصحابة	٧٣٠
تفصيل حديث ذى النديه حرقوص بن زهير راس المارقة	٧٤٧
حديث قنبر مع الحجاج بن يوسف الثقفي في فضائل على عليه	٧٥٣
السلام	
المسألة الثامنة في امامه باقى الأئمة عليهم السلام	٧٦٣
المسألة التاسعة في احكام المخالفين	٧٦٤
المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك	٧٦٥
المسألة الاولى في امكان خلق عالم آخر	٧٦٧
المسألة الثانية في صحه العدم على العالم	٧٧١
المسألة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته	٧٧٤
الأدلة السمعية على فناء العالم	٧٧٥
تتميم وتنبيه	٧٧٦
المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني	٧٨٣
الناس في امر المعاد على فرق اربع	٧٨٤



ثلاثة مباحث في المعاد الجسماني	٧٨٥
المبحث الاول في حقيقة الانسان التي يحكى عنها باننا	٧٨٥
المبحث الثاني في ان الذي يعاد يوم القيامة ما هو	٧٨٨
المبحث الثالث في شبهات المنكرين للمعاد الجسماني واجوبتها	٧٩٧
المسألة الخامسة في الثواب والعقاب	٨٠٨
المسألة السادسة في صفات الثواب والعقاب	٨١٥
المسألة السابعة في الاحباط والتكفير	٨٢٣
تتميم وتحقيق في الاحباط والتكفير والموافاة	٨٢٥
المسألة الثامنة في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر	٨٢٧
الاقوال في الكبائر والصغائر واعتبارات الكبر والصغر	٨٢٩
المسألة التاسعة في جواز العفو	٨٣٣
المسألة العاشرة في الشفاعة	٨٣٦
الكلام في الشفاعة : ما هي ، ممن هي ، لمن هي ، فيما هي ، الى	٨٣٦
من هي	
المسألة الحادية عشرة في وجوب التوبة	٨٤٥
المسألة الثانية عشرة في اقسام التوبة	٨٥٥
المسألة الثالثة عشرة في باقى المباحث المتعلقة بالتوبة	٨٦١
المسألة الرابعة عشرة في عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك	٨٦٣
ذكر مطالب في بحث الحساب	٨٦٩
ان لكل موجود معلول وجهين	٨٧٤
المسألة الخامسة عشرة في الايمان والاحكام	٨٧٤
المسألة السادسة عشرة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٨٧٦



## فهرس الاعلام والفرق

ابن عیاش ، ابراهیم بن محمد بن عیاش المعتزلی	۳۵
ابو الحسین بن ابی عمرو الخیاط استاد الکعبی المعتزلی	۳۵
ارسطو بن نیقوماخس الفیثاغوری الجهراشنی ، ارسطوطالیس	۱۶۷
افلاطون بن ارسطن استاد ارسطوطالیس	۲۴۹
انکساغورس الیونانی الملطی	۲۶۴
ابو اسحاق ، ابراهیم بن سیار بن هانی ، النظام البصری	۲۷۲
ارشمیدس الحکیم الریاضی	۳۸۰
ابو اسحاق ، ابراهیم بن محمد بن ابراهیم الأسفراینی الاشعری	۵۶۰
الاصبغ بن نباته المجاشعی الکوفی من خاصه امیر المؤمنین علیه	۵۷۰
السلام	
ابو الحسین ، احمد بن یحیی بن اسحاق الراوندی البغدادی	۶۶۴
ابو بکر بن عبد الرحمن بن کیسان المعتزلی	۶۸۲
ابو حمزه ، انس بن مالک بن النضر خادم رسول الله صلی الله علیه	۷۴۲
وآله	
ابو بکر ، احمد بن الحسین بن علی البیهقی صاحب السنن	۷۵۷
ابو رافع ، ابراهیم او اسلم ، مولی رسول الله صلی الله علیه وآله	۷۵۸
ابو بکر ، احمد بن علی بن معجور ، ابن الاخشید المعتزلی	۷۷۹
اصحاب الحدیث الذین یقال لهم الحشویة	۶۸۲
الامامیه الذین یقولون بوجود الامام فی کل زمان	۶۹۲
الإسماعیلیة القائلة بامامه اسماعیل بعد الصادق علیه السلام	۶۹۲
الابدال الذین لا تخلو الدنیا منهم	۷۳۹
بکر بن زید الباهلی المعتزلی ابن اخت عبد الله بن زید	۶۰۵
بسر بن أرطاة عامل معاویة علی الفساد	۷۵۵

بشر بن المعتمر المريسي المعتزلي	٨٦٣
البراهمة الذين لا يحسنون بعثه الأنبياء عليهم السلام	٥٣٥
بخت نصر الذي سبا بني اسرائيل وقتلهم وافناهم	٦٦٦
التناسخية القائلة بان القيامة خروج الروح من قلبه وولوجه في قالب	٨٠٤
آخر	
ابو بشر ، تمامه بن اشرس النميري المعتزلي	٥٦٧
ابو عمرو جرير بن عبد الله البجلي الكوفي الذي خدعه معاوية	٧٤٤
جندب بن عبد الله الازدي من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام	٧٥٠
جويزيه بن مسهر العبدى من خاصه امير المؤمنين عليه السلام	٧٥١
ابو ذر ، جندب بن جنادة الغفارى الصادق الامين احد الاركان	٧٢٩
ابو عبد الله ، جابر بن عبد الله الانصارى الخزرجى	٧٣٢
ابو محمد ، حسن بن متويه صاحب كتاب الكفاية	٣٥
ابو عبد الله ، حسين بن على بن ابراهيم ، البصرى المعتزلي	٣٦
ابو على ، حسين بن عبد الله بن سيناء ، الشيخ الرئيس الفيلسوف	٥٠
ابو عبد الله ، حسين بن محمد ، النجار الجبرى	٤٥٧
ابو عمرو ، حفص الفرد الجبرى	٥٦٠
ذو الثدية حرقوص بن زهير راس المارقة	٧٤٦
ابو وذحه حجاج بن يوسف بن الحكم الثقفى	٧٥١
حبيب بن حماد صاحب راية الضلال	٧٥٤
ابو سعيد ، حسن بن ابى الحسن البصرى من الزهاد الثمانية	٧٣١
ابو عبد الله ، حذيفة بن حسيل ، العبسى الانصارى اليماني	٧٣٢
حنظلة بن ابى سفيان اخو معاوية ، قتل يوم بدر	٧٣٤



ابو سليمان ، خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي	٧٢٢
خالد بن عرفطة صاحب جيش ضلاله	٧٥٤
الخوارج وهم افترقوا فرقا	٤٨٢
ابو عبد الله ، زبير بن عوام بن خويلد من الناكثين بيعه امير المؤمنين عليه السلام	٧٢٢
زيد بن ارقم بن زيد بن قيس الخزرجي الانصارى	٧٥٥
ابو اسامه ، زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي	٧٦٠
ابو الحسين ، زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام	٧٠٢
سعد بن ابي وقاص الزهري احد الستة في الشورى	٧٢٤
سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية	٧٢٧
ابو عبد الله ، سلمان الفارسي الحمدي احد الاركان	٧٤١
ابو يحيى ، سلمه بن كهيل بن حصين بن كادح الحضرمي	٧٣٣
ابو سعيد ، سعد بن مالك بن سنان الخدري الخزرجي	٧٤١
شيبه بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف	٧٣٤
صعصعه بن صوحان العبدى الكوفي من خاصه امير المؤمنين عليه السلام	٧٤١
الصوفيّة الذين يلبسون الصوف لداعى الرياضة وهم فرق كثيره	٨٠٥
ضرار بن عمرو الجبيري البصرى	٥٥٩
طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبد مناف	٧٣٤
طلحة بن عبد الله بن عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار	٧٣٥
ابو يزيد ، طيفور بن عيسى بن آدم البسطامي الصوفي الزاهد	٧٦٢
ابو الحسن ، على بن اسماعيل الاشعري ، امام الأشاعرة	١١
ابو هاشم ، عبد السلام بن محمد الجبائي المعتزلى	٣١



ابو المعالى ، عبد الملك بن عبد الله الجوينى	٣٢
ابو الحسن ، عبد الجبار بن احمد القاضى الأسدآبادى	٣٥
ابو القاسم ، عبد الله بن احمد بن محمود البلخى الكعبى	٣٤٣
ابو سعيد ، عبد الله بن سعيد بن الحصين الكوفى الاشج الحافظ	٥٢٧
ابو القاسم ، على بن الحسين الموسوى المقلب بالسيد المرتضى	٦١٥
ابو حفص ، عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الاموى	٧١٤
ابو حفص ، عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى	٧٢٢
عائشة وحفصة بنت ابى بكر وبنت عمر من ازواج النبي ص	٧٢٤
ابو عبد الله ، عثمان بن عفان بن ابى العاص بن أمية	٧٢٥
ابو محمد ، عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف الزهرى	٧٢٦
ابو يحيى ، عبد الله بن سعد بن ابى سرح بن الحارث	٧٢٧
ابو عبد الرحمن ، عبد الله بن مسعود بن غافل	٧٢٩
ابو اليقظان ، عمار بن ياسر بن عامر العنسى احد الاركان	٧٢٩
عبيد الله بن عمر بن الخطاب	٧٢٩
عبد الله بن عمر بن الخطاب	٧٣٠
ابو هريره ، عمير بن عامر بن عبد الله الدوسى	٧٣٠
ابو مروان ، عمرو بن عبيد بن باب البصرى المعتزلى	٧٣١
ابو عثمان ، عمرو بن بحر الجاحظ البصرى المعتزلى	٧٣١
عطاء بن ابى رباح المكى	٧٣٣
عتبه بن ربيعه بن عبد شمس بن عبد مناف	٧٣٤
العاص بن سعيد بن العاص بن أمية	٧٣٤



عمرو بن عبد ود بن ابي قيس من بنى عامر بن لوى	٧٣٦
ابو الفضل ، عباس بن عبد المطلب عم النبي صلى الله عليه وآله	٧٣٦
عبد الله بن زبير بن عبد المطلب	٧٣٦
ابو لهب ، عبد العزى بن عبد المطلب	٧٣٦
عبيد الله بن ابي رافع من خواص امير المؤمنين عليه السلام	٧٣٩
عبد الله بن زبير بن العوام	٧٤٠
ابو يحيى ، عبد الرحيم بن محمد بن اسماعيل الملقب بالخطيب	٧٤٣
المصرى	
عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد	٧٤٤
ابو عبد الله ، عبد الله بن حبيب السلمى	٧٤٦
عمرو بن حريث المنافق	٧٥٢
ابن عباس ، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب	٧٥٨
عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى	٨٧٢
عقيل بن ابي طالب بن عبد المطلب	٧٤٤
قدامه بن مطعون اخو عثمان بن مطعون	٧٣٧
ابو القاسم ، قيس بن سعد بن عباده شيخ الخزرج	٧٤١
ابو همدان ، قنبر مولى امير المؤمنين عليه السلام	٧٥٢
الكرامية المنسوبة الى ابي عبد الله محمد بن كرام السجستاني	٣٢٣
ابو الفضل ، محمد بن عمر بن الحسين ، فخر الدين الرازى	٦
ابو الحسين ، محمد بن على بن الطيب المعتزلى البصرى	١٢
ابو بكر ، محمد بن الطيب القاضى الباقلاقي الاشعري	٣٢
ابو بكر محمد بن زكريا الرازى الطيب المشهور	١٢٤



ابو عبد الله ، محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد	٢٨٠
ابو حامد ، محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي	٢٨٠
ابو الهذيل ، محمد بن الهذيل العلاف المعتزلي	٣٤٠
ابو نصر ، محمد بن محمد بن طرخان الفارابي الفيلسوف	٣٩٩
محمد بن هيصم من اتباع ابي عبد الله بن كرام	٥٠٤
معمر بن عباد السلمى المعتزلي	٥٦٦
محمود بن عمر الخوارزمي المعروف بالزنجشري صاحب الكشاف	٥٧١
ابو الحسن ، محمد بن الحسين الموسوي الملقب بالسيد الرضى	٦١٦
مغيره بن شعبه الثقفي	٧٢١
محمد بن مسلمة بن خالد الانصارى الاوسى	٧٢١
محمد بن ابي بكر بن ابي قحافة ريب امير المؤمنين عليه السلام	٧٢٧
معاوية بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس	٧٢٨
مروان بن الحكم بن ابي العاص بن أمية	٧٢٨
المقداد بن عمرو بن ثعلبه احد الاركان	٧٣١
مجاهد بن جبر المكي تلميذ ابن عباس	٧٣٣
ميثم بن يحيى التمار من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه السلام	٧٥٢
مصقلة بن هبيرة الشيباني	٧٤٤
ابو جعفر ، محمد بن عبد الله الاسكافى المعتزلي البغدادي	٧٥٨
ابو على ، محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافى الامامى	٧٥٩
ابو على ، محمد بن همام بن سهيل الاسكافى الامامى	٧٥٩
محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية	٧٦٢



ابو محفوظ ، معروف بن فيروز الكرخي الصوفي	٧٦٢
مالك بن انس بن ابي عامر المدني امام الفرقة المالكية	٧٦٣
ابو عائشة ، مسروق بن الاجدع بن مالك الكوفي	٧٦٣
ابن شبيب ، محمد بن شبيب البصري المعتزلي	٧٨٠
الملاحدة في الاسلام هي الإسماعيلية	٥٣٥
المرجئة وهي اربع فرق	٨١٦
نوبخت وبنوه النوبختيون هم من الشيعة	٢٧٩
ابو حنيفة ، نعمان بن ثابت بن زوطي امام الفرقة الحنفية	٧٤٣
نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى اخو خديجه سلام الله عليها	٧٣٤
الوعيدية تقابلها التفضيلية من جهة والمرجئة من جهة	٨٣٩
ابو البركات ، هبة الله بن ملكا الطبيب البغدادي	٢٤٥
ابو يعقوب ، يوسف بن عبد الله الشحام المعتزلي البصري	٣٦