



مَجَالِحُ الْفَهْمِ  
فِي شَيْخِ «النَّظْمِ»

تأليف  
الأستاذ العلامة السيد محمد باقر المجلسي  
(١٢٤٨-١٣١٦ هـ)

مصحف  
صدر الكفاية والفقيه في مجموع الأصول الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر

# معارج الفهم

في شرح النظم

تحقيق

قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية

علامه حلّي، حسن بن يوسف، ۶۴۸-۷۲۶ق.

[نظم البراهين في أصول الدين، شرح]

معارج الفهم في شرح النظم الحليّ الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق قسم  
الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية،  
۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸ش.

ISBN 978-964-971-287-1

ص ۵۵۸

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی

واژه نامه.

۱. علامه حلّي، حسن بن يوسف، ۶۴۸-۷۲۶ق. نظم البراهين في أصول الدين - نقد و  
تفسير. ۲. شيعه اماميه - عقايد. ۳. كلام شيعه اماميه - قرن ۸ق. ۴. شيعه اماميه  
- اصول دين. الف. علامه حلّي، حسن بن يوسف، ۶۴۸-۷۲۶ق. نظم البراهين في  
اصول الدين، شرح. ب. آستان قدس رسوي بنياد پژوهشهاي اسلامي. ج بنياد  
پژوهشهاي اسلامي، گروه كلام و فلسفه. د. عنوان. ه. عنوان: نظم البراهين في  
اصول الدين شرح.

۲۹۷/۴۱۷۲

BP ۲۱۰ / ۵ / ۶۸ ۵۶۰ ۲۱۷۱۳۸۸

۱۷۵۹۰۷۷

کتابخانه ملی ایران



## معارج الفهم

### في شرح النظم

العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر

تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية

الطبعة الأولى ۱۴۳۰ق. ۱۳۸۸ش

۱۰۰۰ نسخة - وزيری/ الثمن: ۷۵۰۰۰ ریال

الطبعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضویة المقدسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب ۳۶۶-۹۱۷۳۵

هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ۲۲۳۰۸۰۳

معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ۲۲۳۳۹۲۳، (قم) ۷۳۳۰۲۹

شركة به نشر، (مشهد) الهاتف ۷-۸۵۱۱۱۳۶، الفاكس ۸۵۱۵۵۶۰

www.islamic-ri.ir

E-mail: info @islamic-ri.ir

حقوق الطبع محفوظة للنشر

## المشاركون في تحقيق الكتاب\*

عبد العليّ صاحبي

عين الله يداللهي

محمد زارعي أفين

محمد قائمي



## مقدمة الناشر

أنشئت مدينة الحلة في العراق إبان القرن الرابع على أنقاض مدينة بابل القديمة، ومن حينها بدأت تكتب تاريخاً لها حافلاً بالعلم والمعرفة حتى غدت مركزاً ثقافياً يؤمه الطلبة والراغبون في التعلم من أصقاع شتى. واستطاعت الحلة - بتدبير من حكمة بعض رجالها - الإفلات من الدمار الذي رافق المغول لدى غزوهم العراق، فكتب لهذه المدينة - بما تحمل من ثقافة وبما تتمتع به من نشاط تجاري - أن تخرق تلك الظروف العصبية وأن تواصل حملها لرسالة العلم والتعليم، محتضنة أعلاماً كباراً في المعرفة طيلة قرون عديدة، سطع فيمن سطع منهم نجم جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي الأسدي الذي عُرف لدى العلماء بلقب «العلامة الحلبي»، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. وقد نبغ هذا الرجل في أسرة علمية ذائعة الصيت من بين أسر الحلة العلمية الأخرى.

كان الشيخ أبو منصور الحسن بن يوسف كبيراً في الفقهاء، ومن الأساتذة البارزين والمراجع الموقين في الفقه وأصوله، وأنتج مؤلفات قيمة في هذا المجال ما يزال ما سلم منها من عادات الزمن موضع حفاوة وتقدير ومرجعاً للفقهاء والباحثين.

وساهم في أفق العقائد، فكان مدرّساً ومؤلفاً في الكلام والفلسفة حتى عُدّ من المسجّدين فيهما خلال القرنين السابع والثامن. وكتب عشرات المؤلفات في هذا الموضوع، فيها من الأصالة والعمق بمدى ما فيها من التجديد.

وقد اتسعت دائرة تخصصه المعرفي فكتب - إلى جوار الفقه وأصوله والكلام والفلسفة - في ميادين التفسير والحديث والنحو والمنطق والجدل والأدعية والرجال..

وسواها. وكانت كتبه التي أربى عددها على مئة كتاب قد «اشتهرت في حياته»<sup>١</sup>، مما ينبي بسعة تأثيره آنذاك في البيئة العلمية والثقافية في نطاق الحلّة وفي أوسع من نطاق الحلّة، خاصّة وأنّه قد قصد بغداد وحلّ على السلطان أولجايتو بطلب من السلطان نفسه، وأنشأ هناك مدرسة ثابتة وأخرى دوّارة كان يتنقل بها بين حواضر ومدن متعدّدة.

ومن مؤلفاته البارزة في علم الكلام هذا الكتاب الذي نقدّمه اليوم للقراء الأعزّاء باسم «معارج الفهم في شرح النظم»، وهو شرح لكتابه الآخر «نظم البراهين في أصول الدين»، بسط فيه ما كان مطويّاً من عبارات النظم وفتح ما كان مستغلقاً من أفكاره ومباحثه.

وإذ يقدّم مجمع البحوث الإسلامية اليوم هذا الأثر الذي آلفه أحد أبرز علماء الإمامية في القرنين السابع والثامن، يرجو أن يكون قد ساهم في التعريف بآراء هذا العلم المتميّز، وساهم كذلك في تقديم حلقة من حلقات تاريخ الفكر الكلامي لدى الإمامية، ليطلع المعنيون على ما فيه من سمات الأصالة والعمق.

نسأل الله تبارك وتعالى مزيد التوفيق للإخوة الكرام في قسم الكلام والفلسفة الذين تحمّلوا مشكورين عبء تحقيق هذا الكتاب، ونشكر كذلك لمدير القسم الأستاذ عليّ البصريّ جهوده في مراجعة الكتاب والإشراف على تحقيقه، والحمد لله ربّ العالمين.

مجمع البحوث الإسلامية

## كتاب معارج الفهم في شرح النظم

هذا الكتاب واحد من آثار العلامة الحلبي الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي الأسيدي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) في ميدان علم الكلام. وهو من بواكير مؤلفاته التي أودعها درسه الاعتقادي على نهج المتكلمين. وهو إنما كتبه شرحاً لكتابه الموجز «نظم البراهين في أصول الدين» ليكون في متناول أيدي الدارسين وطالبي المعرفة.

وقد ظلّ الكتاب في ضمن مؤلفات العلامة التي لم تمتدّ إليها يد التحقيق والطباعة، حتّى قرّر قرار قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة على إحياء هذا الأثر باستحصال نسخ من مخطوطته من أماكن متفرّقة، ومقابلتها وإثبات موارد الاختلاف بينها في الهامش وتخريج ما فيه من آيات القرآن الكريم والأحاديث وأقوال المتكلمين والفلاسفة وسواهم، ثمّ التعريف بالأعلام الذين ذكروهم في سياق بحثه.

واعتمدنا في تقويم نصّ الكتاب وإخراجه على المخطوطات التالية أوصافها:

١. النسخة المحفوظة في المكتبة المركزيّة للأستانة الرضويّة المقدّسة، تحت الرقم

١٣٦٥.

تحتوي على ٩٨ ورقة، في كلّ منها ٢٥ سطراً. وهي نسخة كاملة عليها حواشٍ، غير أنّها رديئة الخطّ. أوقفها ابن خاتون سنة ١٠٦٧ هـ. في آخرها: علّقت بقلم حسن بن عليّ ابن صدقة برحا تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحه جنّته، بمحمّد وآله وعترته، أمين ربّ العالمين.

وهذه النسخة رمزنا لها بالحرف (أ).

٢. النسخة المحفوظة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهريّ العالية (مدرسة عالي سبسالار، سابقاً)، تحت الرقم ٩٥٥.

عدد أوراقها ١٢٨ ورقة، في كلّ منها ٢١ سطراً. عليها حواشٍ كثيرة، وفي آخرها سقط بمقدار ١٥ ورقة. عليها مهر «وقف كتابخانه مدرسة سبسالار تهران». وقد رمزنا لها بالحرف «م».

٣. النسخة المحفوظة في مكتبة الوزيريّ بمدينة يزد، تحت الرقم ٩٥٦. أوراقها ٢٢٩ ورقة، كلّ منها ذات ١٥ سطراً. تضمّ حواشي، وهي جيّدة الخطّ قليلة الأغلاط، غير أنّها ناقصة صفحة واحدة في أولها، وعشر أوراق في آخرها. وهذه النسخة رمزنا لها بالحرف «ي».

٤. النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله السيّد المرعشيّ النجفيّ، تحت الرقم ٦٧٧. تحتوي على ١١٨ ورقة، يتراوح عدد سطورها بين ٢١ و ٢٥ سطراً. وهي نسخة كاملة غير منقوطة. كاتبها عليّ بن محمّد بن إبراهيم، في العشر الأوسط من ربيع الأوّل من سنة أربع وثلاثين وسبعمئة. وتمتاز بقرب كتابتها من عصر المؤلّف. وقد رمزنا لهذه النسخة بالحرف «ن».

وقد تحمّل الإخوة المشاركون في تحقيق الكتاب من القسم أعباء العمل حتّى ظهر بهذه الحلّة الجديدة، شاكرين لهم جهودهم المتظافرة، و متمنّين لهم من الله سبحانه التوفيق والسداد.

## قسم الكلام والفلسفة





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المهدية على ما اوانا من التوفيق وهذا نال في سائر الطرق  
 وقربنا بالعقل عن سائر الخواصات السفلية وفضلنا  
 بالعلم لنصل به الى مرتبة الجواند العلوية والصلوة على اثره  
 من حصول الاعلى فافهم المبدئ واعظم من نصفها من له  
 الصفة من غير امبار والمسلمين والراية والصلحون خصوصا  
 على اثر نعم من له واعلام مرتبه وفضلها لهم المصطفى وعترته  
 الطهارات التي في طريقه في حالتي اليراد والاصدار ايضا  
 نجد فانا لما وفقنا الله تعالى فيها سلف من الاوقات  
 باطلا مقدمه في علم الكلام مشتملة على سائر الذكيات ووشنا  
 في علم الالهيات في اصول الدين وكانت عظمة اللبنا مشتملة  
 على اكثر الناس لا يكاد يفهمها الا الاذلياء من ادنى الالباب  
 ولا يحصلها الا الاذلياء من الله تعالى في فكره بالصواب رايت  
 ان اولى لعاشرا حاصرا الكشف عن اسرارها ويظهر الكامن  
 من اعوارها مع توفيق الله تعالى ايانا في ذلك مقربين الى الله  
 تعالى وسيتباه بعراج الفهم في شرح النظر واعتقنا با  
 الله وتوكلنا عليه ووجه بنا ونعم الركيل قال  
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله في ذاته المنفرد في صفاته  
 واهب العقل البشريه ومكلفه السكول الى محبته وصلواته  
 على ائمة وخلقهم محمد النبي وعلى اكرم ذريته واطيب عترته  
 وبعد فهدى رسالة في علمه الكلام يشتمل على ما هو محتوي

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين  
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين الطاهرين  
 الذين هم ائمة المرسلين  
 والصلوة على ائمة المرسلين  
 والصلوة على ائمة المرسلين

هذا الكتاب هو من كتب  
 الفقه والحديث  
 والاصول  
 وهو من كتب  
 الفقه والحديث  
 والاصول  
 وهو من كتب  
 الفقه والحديث  
 والاصول

ما  
 في  
 هذا  
 الكتاب  
 هو  
 من  
 كتب  
 الفقه  
 والحديث  
 والاصول  
 وهو  
 من  
 كتب  
 الفقه  
 والحديث  
 والاصول

سئل العلم واداءه... سئل الماعتات المركبة وهو ما يطلب  
 بالصورة قال... والسائل ان الصورة كحلية ذنبا  
 وان كانت ذلك باعتبار شخصه معلما لكون شخصه فكذلك هذا القول  
 هذا حجاب الوجود العائلي وهو الوجود المنع وجود الكل في الوجود والوجود  
 من جهة وجودها الوجود ان طائف الخارج لزوم وجود الكل في  
 الخارج وهو محال لانه يلزم ابطال الدليل ان لم يطابق فيه جهل  
 ومانها الكل في ان تقدم الكبرى وانما جعله في وجوده المشي والنعراض  
 لم يستعمل غيره لغيره وانما الوجود شخصي فالعرض لا يشي  
 فلا يظن في ثانيا لو سلم وجود الكل في الوجود مكنه صورة شخصية  
 حاملة في نفس عينه ووجوده من حيث هي فيكون كلمة مفعول ثم  
 الكوثر ان يكون النفس جسما ويكون هذه الصورة حاله فيه ويكون  
 حيزه من حيث حلولها في هذا الجسم وكلمة من حيث هي في ذلك  
 قال... والسائل طبع العقل متن معا اذا جسمانه  
 بعد على سبيل الوساطة البداية وعدم كمال النفس قابل للتعرف  
 اقول... هذا حجاب الوجود الالهي وهو طبع العقل  
 معا او الصغير فلان عندكم القوة الجسمانية تقوى على الاستماع بالارادة  
 بل بواسطة انفعالها عن المتأخر الذي معتمده كونها مستلمة  
 لذاتها بالاحقاد واما الكبرى فلان النفس لا تعقل الاستماع مع  
 فصل صورها عملية الاستماع والعقل عندكم يقول ان الوجود والوجود  
 للجسمانية بعد ان الالهي بالاستماع في الاتفاق فلم لا يجوز ان يكون النفس  
 جسمانية وهي قابلة ما... والراجح كون حضور

رسم توقيف  
 صورة الوجود  
 في الصفحات 4

بسم الله الرحمن الرحيم



صورة الصفحة الأولى من النسخة «ي»



من الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد وحلهم  
 بخلاف الآثار فالذين لا يفعلون الا الخير هم الملائكة  
 والذين لا يفعلون الا الشر هم الشياطين والذين يتوسط  
 افعالهم بين الخير والشر هم الجن والاجنار التي وردت  
 بمشاهدة الجن لبعض الناس تلقته الفلاسفة بالقبول  
 واستدوه الى الحيات ثم اتسماه في الجن المشترك  
 ..... واشبهوا نفوس السماء بحركتها خيالا اذا الطبع  
 لا يطلب متروكة فلا قسرة واقوى قولهم فيها انها مفارقة  
 وارادتها بالحركة التثبية بالعقل في استخراج كالاتها  
 في الفعل والالوقفت اقوى قد يتبين ان الحركة  
 لا تصدر عن ذات الجسم وانما تصدر عن قوة اخرى وفي  
 اما طبيعيتها او قسرية او ارادية والحركة الدورية  
 لا يمكن ان تكون طبيعية لان الطبيعي لا يكون طلبه هو  
 بعينه تركه والحركة الدورية كذلك فهي ليست طبيعية  
 واذ الركن طبيعي لم تكن قسرية لان القسرية خلاف الطبع





ما اوردنا ان ينه في هذه المقتنه لِقَوْلِ ذَهَبَ ابُو هَاتِمٍ اِلَى  
اِنَّ النُّوْمَ وَاجِبٌ فَاَلْعَمَلُ اِنْ لَمْ يَسْرِعْ فَمِنْ الْعَصِيَةِ الْكَبْرُ وَالْحَادِثُ لِلصَّرَدِ  
الَّذِي هُوَ الْعَمَابُ وَذَرَعَ الصَّرَدُ لِحَبِّ مَالِ النُّوْمِ وَاجِبٌ وَاَمَّا الْعَصِيَةُ لِلصَّغِيرِ  
فَاَوْجِبُ النُّوْمَ عِنْمَا يَسْمَعُ وَاَوْجِبُهَا اِذَا لَمْ يَسْمَعْ لِحَادِثِهَا فَمِنْ  
اِنَّ هَذَا اَحْسَنُ لِمَا اَحْرَمْنَا اَوْ دَرَاهِمًا فِي هَذِهِ الْمَقْدَمِ اَللَّهُمَّ  
وَمَسَالِمًا وَاَنْدَسًا لِلْاِحْسَامِ فَصَلِّ عَلَيَّ اَشْرَفَ الدُّوَابِ الطَّاهِرَاتِ  
وَاجِبِ السُّوسِ الْعَارِفَاتِ بِحَدِّ الْمَطْلِيِّ وَعِيْرَةِ الْاِخْيَارِ الْاَبْرَارِ الَّذِي لَاقَى اللهُ  
عَنْهُمْ الرُّوحَ وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا وَاَجْعَلْ مَا سَاءَ حُجَّةً لِمَا لَاقَيْنَا وَوَقْفِي لِمَا  
عَلَى الْعَوْلِ الْمَاتِ فِي الْحَاةِ الدِّيَاوَلِ الْاٰخِرَةِ نَحْتَكِبُ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ

م كتاب معارج العباد في شرح النظم والحمد لله

رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين محمد

حاميم السرد على عونه الطيبان

الطاهرين فرح ورجلهم

لعمد العبد المتقير

الى الله تدرك

على محمد بن ابراهيم لمر الحام عماله سنة و ذلك في المصرا الاوسطه من ربيع الاول  
من سنة اربع و ثلاثين و سبعمائة و حسب الله تعالى و نعم الوكيل و لله الحمد

## مقدّمة المؤلّف

### بسم الله الرحمن الرحيم<sup>١</sup>

الحمد لله على ما أولانا من التوفيق وهدانا إلى سواء الطريق، وميّزنا بالعقل<sup>٢</sup> عن سائر المخلوقات السفليّة، وفضّلنا بالعلم لنصل به إلى مرتبة الجواهر العلوويّة. والصلاة على أشرف من حصل له أعلى هاتين المرتبتين وأعظم من اتّصف بهاتين الصفتين، وهم الأنبياء والمرسلون والأئمّة الصالحون<sup>٣</sup> خصوصاً على أشرفهم منزلة ومحلاً<sup>٤</sup>، وأعلاهم مرتبة وفضلاً محمّد المصطفى وعترته الأطهار، السالكين نهج<sup>٥</sup> طريقته في حالتي الإيراد والإصدار.

(أمّا بعد)<sup>٦</sup> فإنّنا لمّا وقّنا الله تعالى فيما سلف من الأوقات بإملاء مقدّمة في علم الكلام مشتملة على سائر النكات<sup>٧</sup>، ووسمناها<sup>٨</sup> بـ«نظم البراهين في أصول الدين»، وكانت عظيمة الالتباس، مشكلة على أكثر الناس لا يكاد يفهمها إلّا

١. ن: + توكلت على الله.

٢. في حاشية م: العقل عند الجمهور يطلق على معان ثلاثة، يطلقون العقل على صحّة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حدّه بأنّه قوّة بها يكون جودة التمييز بين الأمور الحسنة والقيحة. ويطلقون العقل على ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدّه: معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدّمات لتستنبط بها المصالح والأغراض. ويطلقون العقل على معنى آخر، وحدّه: أنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه وإخباره، فيحتمل أن يكون مراد شيخنا قدّس الله روحه الظاهرة الزكية كلّ واحد من هذه المعاني. والعقل عند الحكماء يطلق على معانٍ أخر لا نطوّل بذكرها.

وفي حاشية أ: العقل قوّة يحصل بها العلم بالأشياء، أي هي السبب القريب لحصول العلم.

٣. في م: والصالحون.

٤. ليس في ن.

٥. في ن: وبعد.

٦. في ن: النكت.

٧. في حاشية أ: وسعيناها.

٨. ليس في ن.

الأذكياء من أولي الألباب، ولا يحصلها إلا من (أَيده الله)<sup>١</sup> تعالى في فكره بالصواب، رأينا<sup>٢</sup> أن<sup>٣</sup> نملي<sup>٤</sup> لها شرحاً موجزاً يكشف عن أسرارها ويظهر الكامن من أغوارها، مع توفيق الله تعالى إيانا في ذلك، متقرّبين إلى الله تعالى<sup>٥</sup>، وسمّيناه<sup>٦</sup> بـ«معارج الفهم في شرح النظم»، واعتصمنا بالله وتوكلنا عليه. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال :

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد في ذاته المتفرّد<sup>٧</sup> في صفاته واهب العقل لبريّته ومكلّفهم السلوك إلى محجّته<sup>٨</sup>. وصلّى الله على أشرف خليقته محمّد النبيّ وعلى أكرم ذرّيّته وأطيب عترته.

وبعد، فهذه رسالة في علم الكلام تشتمل على جواهره وتحتوي على نوادره في غاية الإيجاز والاختصار (مجبّبة عن)<sup>٩</sup> الإطالة والإكثار، قد احتوت على مسائل جليلة شريفة ومباحث دقيقة لطيفة خلت عنها أكثر المبسوطات، ولم يوجد مثلها في كثير من المطوّلات، هديّة منّي إلى كلّ ذي طبع سليم ونظر مستقيم، وسمّيتها: نظم البراهين في أصول الدين، ورثبتها على سبعة أبواب، واعتمدت على ربّ الأرباب.

١. في م، ن: أيّد من الله.

٢. في م، ن: رأيت.

٣. من أوّل النصّ إلى هنا ليس في ي.

٤. في م، ن: أملي.

٥. ليس في أ.

٦. في ي: ووسمناه.

٧. في ن: المنفرد.

٨. في حاشية أ، م، ي: قلت: المحجّة ليس السلوك إليها بل السلوك فيها، فلو قال: سلوك محجّته، كان أولى. ويمكن

أن يقال: «إلى» بمعنى «في»، قال الشاعر:

ولا تتركني بالوعيد كأنني

إلى الناس مطليّ به القارّ أجربُ

٩. في ن، ي: مجبّبة. وفي م: في مجبّبة.

الباب الأول: في النظر



## الباب الأول: في النظر.

### تعريف النظر

وهو ترتيب أمور ذهنية ليتوصل بها إلى آخر.

أقول<sup>١</sup>: الترتيب كما يقع في الأمور الذهنية فقد يقع في الأمور الخارجية (فالتقييد بالذهنية ليخرج عنه ترتيب الأمور الخارجية).<sup>٢</sup> ثم إنَّ ترتيب الأمور الذهنية قد يكون ليتوصل منها<sup>٣</sup> إلى أمر<sup>٤</sup> آخر وقد لا يكون<sup>٥</sup>، والثاني لا يسمَّى نظراً.

والأمور الذهنية تشمل<sup>٦</sup> المفردات، كالأجناس والفصول والخواص المتوصل منها<sup>٧</sup> إلى معرفة المحدود والمرسوم، وتشمل<sup>٨</sup> المركبات كالمقدّمات، سواء كانت علمية<sup>٩</sup> أو ظنيّة أو تقليدية<sup>١٠</sup> أو اعتقادية اعتقاد الجهال<sup>١١</sup>. وهذا الحدّ أولى من قول من قال: النظر ترتيب تصديقات<sup>١٢</sup>؛ لأنّه يخرج منه

١. في ن، ي: مطوسة.

٢. ليس في م.

٣. ن، م: بها.

٤. ي: -أمر.

٥. في حاشية م: للتوصل بل للاستحضار.

٦. م: يشتمل.

٧. ي: بها.

٨. م: تشتمل.

٩. في حاشية م: المراد بالعلم هاهنا المعنى الأخصّ.

١٠. في حاشية م: أي اعتقاد المقلد للحقّ.

١١. ن: الجهل، وفي حاشية م: وهو شامل للجهل المركّب والجهل البسيط.

١٢. يراجع المحصل للفخر الرازي<sup>١٢١</sup>. وفي حاشية م، ي: قلت: الإمام إنّما عرّف النظر بذلك بناءً على مذهبه، وهو أنّ

النظر المفيد للتصورات، وأولى من قول من قال: النظر ترتيب علوم؛ لأنه يخرج منه ترتيب باقي الاعتقادات، إلا أن يأخذ العلم على الوجه الأعم، فيكون قد استعمل المشترك أو المجاز<sup>٢</sup>، وكلاهما أغلوطة<sup>٣</sup> في الحد.

واعلم أن التعريف قد يكون بالعلّة الماديّة، كما نعرّف الكوز بأنه وعاء صُفريّ أو خزفيّ (كذا وكذا)<sup>٤</sup>. وقد يكون بالعلّة الغائيّة، كقولنا في حدّه: إنه آلة يُشرب بها<sup>٥</sup> الماء. وقد يكون بالصورة، كما نقول<sup>٦</sup>: إنه آلة شكله كذا. وقد يكون بالفاعل كما نقول: إنه شيء يصنعه الخزّاف. وأكمل الحدود ما اشتمل على الأربع، وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع.

أما الصورة فهي الترتيب، وأما المادّة فهي المقدمات<sup>٧</sup>، وأما الغاية فهي التوصل. وفي قولنا: «ليتوصل» إشارة إلى الفاعل، وهو الناظر فيكون هذا الحد<sup>٨</sup>

→ التصورات غير مكتسبة، فبناءً على هذا تمنع خروج شيء من التعريف المذكور. وزاد في م: قلت: الصحيح المطابق لما في نفس الأمر أن الصواب «مكتسبة»، فعلى هذا لا يكون جامعاً في الواقع، والتعريف يجب أن يكون جامعاً مانعاً في الواقع لا على مذهب باطل. ١. أ، م: نأخذ.

٢. ن: والمجاز.

٣. في حاشية م: أفرد أغلوطة باعتبار لفظه «كلاهما» إذ هو مفرد اللفظ، وتثنى الضمير باعتبار معناه إذ هو مثني المعنى.

٤. ن، م: يعرف. ٥. ليس في ي.

٦. م: أو. ٧. م، ن: شرب.

٨. ي: به. ٩. م: يقول.

١٠. في حاشية م، ي: يخرج مادة التعريف، فالأولى أن يذكر عوض المقدمات: الأمور. وزاد في م: الجواب أن نقول: المراد بالمقدمة ما يعين في تحصيل المطلوب، وحينئذ لا تخرج مادة التعريف ولا يحتاج إلى أن نذكر عوضها «الأمر». وفي حاشية أ قوله: في المقدمات، الأولى أن نذكر عوض المقدمات: الأمور.

١١. في حاشية م، ي: قلت: هذه المذكورة (م: المذكورات) ليست حدوداً حتى يكون هذا أكمل الحدود، وإن سلم فأكمل الحدود ما أوصل إلى كنه ماهية المحدود، وهو المشتمل على جميع (م: مجموع) الذاتيات. لا يقال: إنه مشتمل على المادة والصورة وذلك جميع أجزاء المركب؛ لأننا نقول: هذه أجزاء خارجيّة غير محمولة، وإنما الموصل إلى الكنه أجزاء الماهية في العقل (م: الفعل) المحمولة، وهي الجنس والفصل القريبان.

## في النظر الصحيح والفاقد

قال: فإن صحّت المادّة والصورة فصحيح<sup>٢</sup>، وإلّا ففاقد.

أقول: كلّ مركّب فإنّه يشتمل على أجزاء يتركّب منها وعلى صورة حصلت بالتركيب، والأولى<sup>٣</sup> هي الأجزاء المادّيّة، والثانية هي الجزء الصوريّ. ولما كان النظر مركّباً من مقدّمات كانت له أجزاء مادّيّة وأجزاء صوريّة. ثمّ لما كان بعض المركّبات قد يتركّب من أجزاء مادّيّة وتلك<sup>٤</sup> الأجزاء المادّيّة مركّبة أيضاً من أجزاء أخر كان للأجزاء<sup>٥</sup> القريبة لتلك المركّبات موادّ وصور. والنظر من هذا القبيل؛ فإنّه مركّب من مقدّمات، والمقدّمات تتركّب من طرفين، فيكون للمقدّمات أجزاء مادّيّة وصوريّة أيضاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: صحّة النظر إنّما تكون بصحّة المقدّمات، أي بكونها مطابقة للأمر نفسه، وبصحّة الترتيب على معنى كونه من أحد الأشكال المنتجة، ومتى فسد<sup>٦</sup> أحد هذين الجزئين كان النظر فاسداً، وجاز نسبة الصحّة والفساد إلى الموادّ لكونها مركّبة<sup>٧</sup>؛ فإنّ الموادّ البسيطة لا توصف بالصحّة ولا بالفساد.

١. في حاشية م: لأنّه بالعلية المادّيّة والصوريّة يحصل حقيقة الشيء وماهيته، وبالغائيّة غايته، وبالفاعليّة وجوده،

فيكون مشتقاً على الماهيّة والغاية والوجود. وكلّ تعريف يشتمل على ذلك فلا شكّ أنّه أكمل التعريفات وأشرفها.

٢. في حاشية م: لما عرّف النظر شرع في بيان الصحيح والفاقد، ولما كان بيان ذلك موقوفاً على ذكر مقدّمتين أشار

إليهما بقوله: كلّ مركّب فإنّه يشتمل، إلى آخر الكلام.

٣. م: الأوّل. ٤. م، ن، ي: تلك.

٥. ن، ي: الأجزاء. ٦. ن: المقوّمه.

٧. أ: فقد.

٨. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون موادّ بعض الأنظار بسيطة كالأجناس والفصول والخواصّ التي هي موادّ التعريف

## النظر الفاسد هل يستلزم الجهل؟

قال: <sup>١</sup> ويستلزم الجهل إن فسد من المادة وإلا فلا.

أقول: ذهب الجمهور من المتكلمين إلى أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، واحتجوا عليه بأنه لو استلزم الجهل لكان المحقّ إذا نظر في شبهة المبطل لأداه ذلك النظر <sup>٢</sup> إلى الجهل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وعوضوا بأنه إنمّا لم يولد الجهل للمحقّ لأنّه لم يعتقد صحّة المقدمات، كما أن المبطل إذا نظر في دليل المحقّ فلا يؤدّيه <sup>٣</sup> نظره إلى العلم، لما لم يعتقد صحّة المقدمات <sup>٤</sup>. ومع هذا فإننا نقطع بأنّ النظر الصحيح يستلزم العلم.

وقال آخرون: إنّ النظر الفاسد يستلزم الجهل. والحقّ أن نقول: إن كان فساد النظر من جهة المادة استلزم الجهل <sup>٥</sup>، كمن يعتقد أن العالم قديم وأنّ كلّ قديم

→ الذي هو نظر، لإدخال المصنّف إياه في تعريف النظر. (وزاد في م:) الجواب: تقدير كلام المصنّف هكذا: وجاز نسبة الصحة والفساد إلى المواد المركّبة؛ لكونها مركّبة بدليل قوله: فإنّ المواد البسيطة لا توصف بالصحة والفساد، وحينئذ سقوط الاعتراض ظاهر.

١. من ي.

٢. أ: قد لا يؤدّيه. وبياض في ن.

٣. أ: النظر.

٤. في حاشية م: هذا الكلام إشارة إلى متعين تفصيلي وإجمالي. أمّا التفصيل فتقريره أن نقول: لا نسلم التالي مثله إنمّا يكون حقاً أن لو كان الناظر معتقداً لصحة المقدمات، وهو ممنوع. وقد أشار المصنّف إلى التعبد.

وأمّا الإجمالي فتوجهه أن يقال: دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف الحكم عنه؛ وذلك لأنّ صورة دليلكم أنّ النظر في شيء يؤدّي إلى اعتقاد نتيجة ذلك النظر، فنقول: لو كان هذا حقاً لكان المبطل إذا نظر في دليل المحقّ يؤدّيه نظره إلى العلم، لكن هذا لا يؤدّيه، مع أنّنا نقطع بأنّ النظر الصحيح يستلزم العلم؛ لأنّه لم يعتقد صحّة المقدمات.

٥. في حاشية أ، م، ي: قلت: ينتقض ذلك بقولنا: كل إنسان حجر وكلّ حجر حيوان، فإنّ المادة فاسدة وهو يستلزم الصواب (م: مستلزم للصواب) أيضاً، قوله: يستلزم الجهل مطلقاً غير صحيح؛ لأنّ الصورة الصحيحة ملزوم، ولا يلزم من تحقّق الملازمة ما لم يضمّ (م: ما لم يضمّ) إليه تحقّق الملزوم، فما لم يعتقد صحّة تلك المادة الفاسدة لا يلزم الجهل. والحقّ أن يقال: إن صحّت الصورة (في م: إن اعتقد صحّة الصورة) واعتقد صحّة المقدمات (م: صحّة تلك المادة الفاسدة) لزمت النتيجة علماً، إن كانت المقدمات حقّة. وزاد في م: وإلا فلا.

مستغني عن المؤثر، فإنه يستلزم اعتقاد أن العالم مُستغني<sup>١</sup> عن المؤثر. وإن كان الفساد من جهة الصورة فإنه لا يستلزم الجهل، وهو ظاهر.

## النظر الصحيح هل يفيد العلم؟

قال: والصحيح يفيد العلم ضرورة<sup>٢</sup>، وقد يُختلف فيه.

أقول: ذهب جمهور العقلاء<sup>٤</sup> إلى أن النظر الصحيح يفيد العلم، ونُقل عن السُّنِّيَّة<sup>٥</sup> أنه لا يفيد العلم مطلقاً، والعقلاء قد يدعون في هذا المقام الضرورة؛ لأنَّ من علم أن<sup>٦</sup> العالم متغيّر وأن<sup>٧</sup> كلَّ متغيّرٍ مُحدَث يعلم قطعاً أن العالم محدث.

احتج المنكرون<sup>٨</sup> بأن قولكم: النظر يفيد العلم، إما أن يكون ضرورياً وإما أن يكون نظرياً. والأوّل باطل، وإلّا لزم اشتراك العقلاء فيه<sup>٩</sup>. والثاني باطل، وإلّا لزم التسلسل.

والجواب: أنه يفيد العلم ضرورة، والاشتراك غير لازم؛ لأنَّ الضروريات قد

١. م: يستغني.

٢. في حاشية م: لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ النَّظَرَ الْفَاسِدَ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ يَسْتَلْزِمُ الْجَهْلَ شَرَعَ بِتَبْيِينِ أَنَّ النَّظَرَ الصَّحِيحَ يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ.

٣. م: قد.

٤. في حاشية م: لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ صِحَّةَ النَّظَرِ إِنَّمَا هِيَ صِحَّةُ الْمَقْدَمَاتِ وَالتَّرْتِيبِ وَفَسَادُهُ بِفَسَادِ أَحَدِهِمَا شَرَعَ بِتَبْيِينِ أَنَّ النَّظَرَ الْفَاسِدَ الْمَسْتَلْزِمَ لِلْجَهْلِ مَا هُوَ، فَقَالَ: ذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَيْهِ.

٥. المحض ٥٧؛ تلخيص المحض ٤٩. ٦. أ: هذا.

٧. أ: - وأن. ٨. المحض ٥٧؛ تلخيص المحض ٤٩.

٩. م: - فيه.

يُخْتَلَفُ فِيهَا عِنْدَ خَفَاءٍ<sup>١</sup> تَصَوَّرَ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ، فَقَوْلُهُ<sup>٢</sup>: قَدْ يَخْتَلِفُ فِيهِ، إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ هَذِهِ الشَّبَهَةِ الْمَقْدَّرَةِ<sup>٣</sup>.

## في كَيْفِيَّةِ إِفَادَةِ النَّظَرِ الْعِلْمِ

قال: تولدًا<sup>٤</sup> وقيل عادة<sup>٥</sup>؛ لأنه ممكن، وهو ضعيف وقيل: واجب غير متولد، وهو قريب.

أقول: اختلف المتكلمون في كَيْفِيَّةِ إِفَادَةِ النَّظَرِ الْعِلْمِ<sup>٥</sup>؛ فقالت المعتزلة<sup>٦</sup>: إِنَّهُ يُولَدُ الْعِلْمُ<sup>٨</sup>؛ لِأَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَصْدُرُ مِنَ الْحَيْوَانِ لَا بِتَوَسُّطِ يَسْمُونِهِ مَبَاشَرَةً كَالاعْتِمَادِ، وَكُلُّ مَا يَصْدُرُ عَنْهُ بِتَوَسُّطِ يَسْمُونِهِ تَوْلَدًا كَالْحَرَكَةِ عَنْهُ بِتَوَسُّطِ الْاعْتِمَادِ، فَالناظر<sup>٩</sup> يَحْصُلُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِتَوَسُّطِ النَّظَرِ، فَهُوَ مَتَوْلَدٌ<sup>١٠</sup>، وَهُوَ وَاجِبٌ وَجُوبَ الْمَعْلُولِ عِنْدَ

١. في حاشية ي: قلت خفاء بعض الأطراف لا يفيد تفاوتاً في هذه، فإن الطرفين وهما النظر وإفادته العلم معلومان لا خفاء فيهما، فالأولى أن يقال في حده: أي شيء تعني بالضروري؟ فإنه يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ، الْأَوَّلُ: مَا قَابِلُ النَّظَرِيِّ، وَالثَّانِي: مَرَادُفُ الْبَدِيهِيِّ، أَعْنِي مَا يَكْفِي تَصَوُّرَ طَرَفِيهِ فِي الْجَزْمِ بِالْحُكْمِ بَيْنَهُمَا؛ فَإِنْ أُرِيدَ الْأَوَّلُ مَعْنَى الْاِشْتِرَاكِ، لَجَوَازِ تَوَقُّفِهِ عَلَى تَنْبِيهِ أَوْ حُدْسٍ أَوْ تَجْرِبَةٍ أَوْ تَوَاتُرٍ، فَمَنْ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ لَا نَجْزِمُ، وَإِنْ أُرِيدَ الثَّانِي مَعْنَى الْحَصْرِ فِي الضَّرُورِيِّ وَالنَّظَرِيِّ؛ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْحُدْسِيَّاتِ أَوْ التَّجْرِبِيَّاتِ وَغَيْرِهَا مِنَ الضَّرُورِيِّ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ.

٢. م: ن: وقوله.

٤. أ: تولد.

٦. ن: للعلم.

٧. المغني ١٢: ٧٧؛ شرح الأصول الخمسة ٢٠: قواعد المرام: ٢٧؛ المحصل ٦٦: تلخيص المحصل ٦٠: تمهيد

الأصول ٢. م: - العلم.

٩. أ: م: والناظر. وفي حاشية م: الناظر علة مرتبة في النظر، والنظر علة مرتبة في النتيجة، وعلّة العلة علة، والناظر علة في النتيجة، لكن علة معدة لأنه توسط.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يجوز أن يكون النظر معداً أخيراً للسبب الفاعل (م: لسبب الفاعلي) للنتيجة لا علة، فلا يكون مولدًا؟ (وزاد في م: لينظر.

وجود العلة<sup>٢</sup> التامة<sup>٣</sup>.

وقالت الأشاعرة<sup>٤</sup>: إنّه بالعادة لأنّ مذهبهم أن لا مؤثّر في الممكنات إلّا الله تعالى، فإذا قارن الشيء الشيء دائماً لا يكون أحدهما مؤثراً في الآخر، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق ذلك الشيء عقيب الآخر على سبيل الإمكان، ويمكن أن لا يخلق العلم عقيب النظر الصحيح.

وقوله: لأنّه ممكن، إشارة إلى استدلالهم<sup>٥</sup> على أنّ العلم من الله تعالى. وإنّما كان هذا القول<sup>٦</sup> ضعيفاً لأنّنا سنبيّن أنّ بعض الممكنات واقعة<sup>٧</sup> لا من الله تعالى. وذهب القاضي أبو بكر<sup>٨</sup> وإمام الحرمين<sup>٩</sup> إلى أنّ العلم لازم للنظر<sup>١٠</sup> لزوماً واجباً

١. م.: - وجود.

٢. في حاشية م: والعلم بعد النظر ممكن محتاج إلى المؤثّر، فإنّ هو فعل الله تعالى، وليس يجب على الله تعالى شيء مرفوعه غير واجب وهو أكثر شيء فهو عاديّ طلوع الشمس كلّ يوم، وذلك أنّ أفعال الله تعالى المتكرّرة يقال إنّه فعلها [وما خرق] العادة، وكلّ ما لا يتكرّر أو يتكرّر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر.

٣. في حاشية م: قلت: هذا الاعتراض لا يرد على المصنّف؛ لأنّه مقرر للأقوال والمذاهب، ولا على المعتزلة لأنّ النتيجة حاصلة بواسطة النظر، سواء كان علة أو سبباً معدداً، ولا منازعة في الاصطلاحات.

٤. قواعد المرام ٢٦؛ المحضّل ٦٦؛ تلخيص المحضّل ٦٠.

٥. في حاشية م: فإنّهم يقولون: هذا ممكن وكلّ ممكن فإنّه صادر من الله تعالى، فهذا صادر من الله تعالى على سبيل الاختيار.

٦. م.: - القول.

٧. في حاشية م، ي: وهو من فعل الله الذي لا يجوز (م: لا يمكن) تخلفه. وفيه نظر؛ لأنّه لا يجب عندهم على الله شيء؛ لأنّ أفعاله كلّها باختياره (م: باختيار) يجوز منه تركها. ومنها المعجزات؛ فإنّ العقلاء يجزمون بأنّ العصا يلزمها الجمادية بالضرورة مع أنّه قد تنقلب حيّة عند إرادته تعالى ذلك، فلم لا يجوز أن يكون الحال ها هنا كذلك؟ (و زاد في م: أي لم لا يجوز حصول الجزم من العقلاء بأنّ العلم لازم للنظر، مع أنّه يجوز أن ينفك عند الله الجمادية عن العصا؟ قلت: هذا نظر عجيب...)

٨. المحضّل ٦٦؛ تلخيص المحضّل ٦١؛ شرح المواقف ١: ١٨٩، ٢١٣.

٩. الإرشاد ٢٧؛ المحضّل ٦٦ - ٦٧؛ تلخيص المحضّل ٦١.

١٠. م، ن: النظر.

لكنّه غير متولّد عنه، وهذا القول لا بأس به.

## في الفرق بين التذكّر والنظر

قال: وقياسهم على التذكّر وهم، وبينهما فرقان.

أقول: أعلم أنّ الأشاعرة<sup>١</sup> ردّوا قول المعتزلة بالتولّد بالقياس، وتقريره: أنّ التذكّر لا يولّد العلم اتّفاقاً فيكون النظر غير مولّد للعلم بالقياس عليه، وهذا القياس<sup>٢</sup> وهم؛ لأنّه<sup>٣</sup> لا يفيد اليقين. على أنّ القياس إنّما يتمّ على تقدير عدم الفرق، أمّا على تقدير ثبوته فلا. والفرق بين التذكّر والنظر حاصل، فإنّ<sup>٤</sup> التذكّر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر، فالعلم التابع له لا يكون متولّداً عنه<sup>٥</sup> بل يُحدّثه الله تعالى. أمّا<sup>٦</sup> النظر فإنّه<sup>٧</sup> إنّما يحصل بقصد الناظر، فإن صحّ هذا الفرق بطل القياس، وإلّا منعوا الحكم في الأصل، وقالوا: إنّ التذكّر يولّد العلم كالنظر.

## في أنّ النظر معلوم من وجه

قال: والمطلوب<sup>٨</sup> معلوم من وجه دون وجه آخر.

١. المحصل ٦٧؛ تلخيص المحصل ٦١.

٢. في حاشية م، ي: قلت للقياس أن يقول: الذي يقتضيه أدب المناظرة (ي: ذات الناظر) أن يطالب السائل بالبرهان على وجود مشترك بينهما هو علّة الحكم بالنصّ، فربّ قياس يمكن فيه ذلك ويكون مفيداً لليقين. ولعلّ في قوّة القياس إقامة البرهان على ذلك، فقول السائل في هذا المقام: هذا القياس لا يفيد اليقين، غير موجّه، اللهمّ إلّا على سبيل المعارضة، والمعارضة تكون بعد إقامة الدليل، والقياس بعد ما أقام الدليل على وجود العلّة فلا تتوجّه المعارضة أيضاً.

٣. م، ن: - لأنّه.

٤. أ: - عنه.

٥. م: - فإنّه.

٦. م: لأنّ.

٧. أ: وأمّا.

٨. م، ن: المطلوب.

**أقول:** هذا جواب عن إشكال<sup>١</sup> مقدّر، وهو أن يقال: النظر محال؛ لأنّ الناظر طالب، فالمطلوب إن كان معلوماً استحال طلبه وإلّا لزم تحصيل الحاصل<sup>٢</sup>، وإن كان مجهولاً استحال طلبه لاستحالة توجّه النفس بالطلب نحو شيء لا شعور لها به<sup>٣</sup> البتّة.

والجواب: أنّه معلوم من وجه دون وجه<sup>٤</sup>، إمّا في التصرّوات بأن يكون التصرّو<sup>٥</sup> تصوراً ناقصاً والمطلوب استكماله، وإمّا في التصديقات بأن<sup>٦</sup> تكون معلومة من جهة التصرّو مجهولة من جهة الحكم؛ فمن جهة أنّه معلوم تكون النفس شاعرة<sup>٧</sup> به ويصحّ توجّهها بالطلب نحوه، ومن جهة أنّه مجهول لا يكون الطلب طلباً لتحصيل الحاصل.

## في وجوب النظر

**قال:** وهو واجب عقلاً، ووجوبه مشروط بعدم العلم.

١. ن: عن سؤال، وفي حاشية م: لَمَّا عَرَفَ النظر وذكر أنّه يفيد العلم ويبيّن أقاويل العلماء في كَيْفِيَّةِ إفادته أورد جواباً عن سؤال مقدّر، تقريره أن يقال: النظر مُحال... إلى آخره.

٢. في حاشية م، ي: قلت اللازم هو طلب حصول الحاصل. وحصول الحاصل محال لا طلبه، فإنّ المتمنّي قد يطلب الطيران إلى السماء، وبذلك فرّقوا بين التمنيّ والترجّي.

٣. م: - به.

٤. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً، ولا شيء منهما يجوز طلبه. لا يقال: الوجهان غير مطلوبين وإمّا المطلوب ذو الوجهين، وهو لا معلوم مطلقاً ولا مجهول مطلقاً. ولا يلزم من إبطالكم القسمين المذكورين إبطال الثالث؛ لأنّنا نقول: ما ذكرتموه من التصرّو المطلوب والتصديق المطلوب ليس فيهما ثالث مغاير للوجه المعلوم والوجه المجهول بل المطلوب أحدهما، وهو الوجه المجهول. (وزاد في م: قلت: هذا مكابرة في الضروريات؛ فإنّنا نعلم بالضرورة أنّ الماهيّة المتّصّفة بالوجهين غير الوجهين.

٥. ن: - التصرّو.

٦. م: بأنّه.

٧. في حاشية ي: أي عالمة.

أقول: المعتزلة<sup>١</sup> على أنّ وجوب النظر عقلي<sup>٢</sup>، والأشاعرة<sup>٣</sup> على أنّه سمعي. وقد ادّعى هنا وجوبه عقلي، وقبل الاستدلال على ذلك ذكر كَيْفِيَّة وجوبه.

## في أنواع الوجوب

واعلم أنّ الوجوب على قسمين: مطلق ومشروط، فالواجب المطلق<sup>٤</sup> يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقّف عليه من شروطه، كالصلاة. والواجب المشروط لا يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقّف عليه، كالزكاة. والنظر هاهنا<sup>٥</sup> مشروط. وهذا الكلام جواب لسؤال مقدّر، وتقريره أن نقول: لو كان النظر واجباً وهو لا يتمّ إلاّ بعدم العلم على ما يأتي وما لا يتمّ الواجب إلاّ به يكون واجباً فيلزم أن يكون عدم العلم واجباً، والعلم واجب وإلاّ لم يجب النظر، فيلزم وجوب الضدّين. وتقرير الجواب: أنّه واجب، ووجوبه<sup>٦</sup> مشروط بعدم العلم، ولا يلزم من وجوب الشيء وجوب ما يتوقّف عليه ذلك الوجوب.

١. في حاشية م: لما عرّف النظر وذكر أنّه يفيد العلم ويبيّن أقوال العلماء في كَيْفِيَّة إرادته وأورد المشكل المشهور عليه وأجاب عنه، شرع في بيان وجوبه. وقد اختلف في ذلك، فالمعتزلة... إلى آخره.

٢. المحضّل ٦٤: تلخيص المحضّل ٥٥-٥٨. ٣. المحضّل ٦٦: تلخيص المحضّل ٥٥-٥٨.

٤. في حاشية م: المطلق هو الذي ذكره الشارع ولم يذكر شرطه كقوله: «مطلقاً». والمشروط هو الذي ذكره الشارع مع شرطه كقوله: «إن كان لك مال فزكّه». ٥. أ: هنا.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يكون واجباً أن لو لم يكن واجباً قبل الفعل الواجب (م: قبل الإيجاب)، لكن عدم العلم حاصل في مبدأ (م: مدار) الفطرة فلا يجب تحصيله، وإلاّ وجب تحصيل الحاصل، وهو محال. بل نقول: هو غير مقدور؛ فإنّ المحال لا قدرة عليه، فلا يكون مقدّمة يجب تحصيلها على المكلف بذّي المقدّمة؛ لأنّ المقدور شرط في وجوب المقدّمة. ٧. أ: ووجه.

## في شرائط النظر

**قال:** وحصوله مشروط به وبعدم الجهل المركّب؛ لاستحالة تحصيل الحاصل وامتناع الإقدام من المعتقد.

**أقول:** هذان شرطان للنظر. الأوّل: عدم العلم؛ فإنّ العالم<sup>١</sup> لا يطلب وإلّا لزم تحصيل الحاصل. وهذا الشرط كما هو شرط في الوجود كذلك هو شرط<sup>٢</sup> في الحصول. الثاني: عدم الجهل المركّب؛ فإنّ الجاهل يعتقد أنّه عارف، وذلك يمنعه من الإقدام<sup>٤</sup> على الطلب.

## في عدم التنافي بين وجود النظر ووجود شرائطه

**قال:** والامتناع في الأوّل للذات، وفي الثاني للصارف.

**أقول:** قد ذكرنا أنّ شرط حصول<sup>٥</sup> النظر عدم العلم وعدم الجهل المركّب، فبين النظر وبين وجودهما منافاة. والمنافاة قد تكون ذاتية كالتنافي بين اجتماع<sup>٦</sup> الضدّين، وقد تكون للصارف كالشبع والأكل. والمتكلّمون<sup>٧</sup> قد اختلفوا في ذلك؛

١. ن: المعلوم.

٢. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّم الكلام في هذه المقدّمة أنّ اللازم طلب تحصيل الحاصل، وذلك الطلب غير محال؛ لجواز وقوعه من الإنسان. غايته أن يكون عبثاً لا فائدة له. وأيضاً العالم بالمطلوب بدليل قد يقيم عليه أدلّة أخرى ويطلبه بها مع كونه معلوماً. لا يقال: إنّ المراد أن يعلم أنّ تلك الأدلّة هل ناهضة على ذلك المطلوب أم لا، أو مراده تأكيد العلم الحاصل من الدليل الأوّل؛ لأنّنا نقول: لو كان المطلوب هنا (م: بها) ذلك لكان (م: فإنّ) نتيجتها ذلك، لكن نتيجتها هو العلم الأوّل بعينه (م: نفسه).

٣. ن: الشرط.

٤. أ، م، ن: - حصول.

٥. م: الإعدام.

٦. م: إجماع، وفي حاشية م، ي: قلت: الصواب أن يقال: كالتنافي بين الضدّين في الاجتماع؛ فإنّ التنافي لا يكون إلّا بين شيئين (م: الشيتين) والاجتماع أمر (م: شيء) واحد. (و زاد في م:) قلت: بل اجتماع أحدهما بالآخر غير اجتماع الآخر.

٧. المحصل ٦١؛ تلخيص المحصل ٥٣ - ٥٤.

فذهب قوم إلى أن امتناع الاجتماع ذاتي لأن النظر شرطه عدم العلم وبين عدم العلم وبين وجوده منافاة ذاتية وذلك يستلزم التنافي الذاتي بين النظر وبين العلم؛ لأنّ المنافاة بين الشرط ونقيضه قريبة من المنافاة بين المشروط ونقيض الشرط وكذلك الجهل المركّب؛ لأنّ النظر شرطه عدم الجزم والجاهل جازم.

والحقّ التفصيل<sup>٢</sup>؛ فإنّ المنافاة في الأوّل للذات كما مرّ<sup>٣</sup>. وأمّا في الثاني فللصارف فإنّ الاعتقاد الحاصل للجاهل يصرفه عن الطلب ويمكن أن يحصل له العلم عقيب النظر لا بالطلب بل يقع اتّفاقياً<sup>٤</sup>.

## دليل وجوب النظر وجوب معرفة الله تعالى

قال: لأنّ معرفة الله تعالى واجبة<sup>٥</sup>؛ لكونها<sup>٦</sup> دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهي متوقّفة عليه.

أقول: هذا دليل على كون النظر واجباً، وتقريره: أنّ معرفة الله تعالى واجبة ولا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً. أمّا أنّ معرفة الله تعالى واجبة فلكونها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أمّا أنّها دافعة للخوف فلأنّ العاقل إذا نشأ بين العالم وجد اختلافهم، فيحصل له الخوف بسبب الاختلاف.

١. في حاشية م، ي: لأنّ لكلّ منهما منافاة ذاتية، كان الأولى بالذات والثانية بواسطتها.

٢. في حاشية م، ي: قلت: أحد الأمرين لازم. إمّا كون عدم الجهل المركّب شرطاً (م: ليس شرطاً)، وإمّا المنافاة الذاتية بين الجهل المركّب وبين النظر؛ لأنّ عدم الجهل المركّب إمّا أن لا يكون شرطاً للنظر فيلزم الأمر الأوّل، أو يكون والمنافاة ذاتية بين عدم الشرط وبين المشروط. وقد اعترف من قبل بنفي الأمر الأوّل، فيتعيّن الثاني. وأيضاً عدم صارف (م: الصارف) شرط في الوجود، فمنافاة عدمه ذاتية، فلا فرق.

٣. م، ن: اتّفاقاً.

٤. ي: لما قرّن.

٥. ي: لأنّها.

٦. م: واجب.

وأيضاً: إذا تكامل عقله ربّما<sup>١</sup> حصل له فكرة في مبدئه ومعاده والمراد منه، فيحصل له الخوف أيضاً، فيجب عليه إزالته<sup>٢</sup>. وإنما يحصل بالمعرفة، فتكون المعرفة واجبة. وأمّا أنّ المعرفة لا تحصل إلّا بالنظر فلأنّ العقلاء بأسرهم عند اشتباه الأمور عليهم يلتجئون إلى الفكر والنظر، فلولا أنّه حصل في عقولهم كون النظر والفكر محصلاً للمعارف لما التجأوا إليه<sup>٣</sup>. وأمّا أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً؛ فلأنّه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً، أو التكليف بما

١. ليس في م، ن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لم قلت إنّ كلّ خوف يجب إزالته؟ فإنّ الخوف من الله تعالى كلّما كان في العبد أكثر كان ثوابه أكثر، وقد مدح الله تعالى الخائفين منه في القرآن المجيد في مواضع، وذمّ الخالين منه بقوله: ولا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون. وإن أراد (م: كان) الحكم جزئياً معنا أنّ هذا الخوف من هذا القبيل. ثمّ نقول: أيّ شيء يعني بالمعرفة التي ذكرت (م: قلت) أنّها مزيلة للخوف؟ إن أردت المعرفة بوجه ما فذلك ضروري؛ لأنّ كلّ شيء معلوم ولو بكونه شيئاً (و في م: بوجه ما)، فلا تحتاج إلى النظر، وأيضاً فإنّها تزيد الخوف بالضرورة. وإن أردت المعرفة بالكنه فعندكم أنّ معرفته تعالى بالكنه لغيره محال، وما لا يوجد فلا يزيل الخوف الحاصل، وإن أردت معرفته بهذه الأوصاف المبحوث عنها في هذا الفنّ فلم قلت: إنّ هذه المعرفة دافعة للخوف؟ بل الخوف باقي؛ فإنّ المكلف يجوز أن يكون المطلوب منه معرفة أدقّ من ذلك وأقوى توغلاً في أوصافه الذاتية للحصر أو غير ذلك، فيتزايد الخوف، وعندكم أنّ المذكور في هذا الفنّ هو المعرفة الواجبة. وقالت الملاحدة: الاعتقاد الحاصل من النظر وإن أفاد اليقين إلّا أنّه لا يفيد السعادة الأخروية إلّا المتلقّي من الإمام. وقالت الصوفيّة: لا يحصل العلم المُسعد إلّا من كشف، والنظر يقصر عن إفادة ذلك.

٣. في حاشية ي: قلت شهادة بدهتهم كون النظر محصلاً لا يدلّ على أنّ لا محصّل غيره، لجواز أن يكون هذا الطريق ممّا تتسارع الأذهان إليه، لسهولة تناوله. ويكون هناك طرق أدقّ مجالاً وأكثر إقبالاً وأوغل بالذهن إلى الحقائق، كتخلية الباطن عن جميع المشاغل والردائل.

٤. في حاشية م، ي: قلت: بيّنوا (م: أثبتوا) لزوم أحد الأمرين بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وعلى تقديره (م: على التقدير) إمّا أن لا يبقى وجوب ذي المقدّمة، فيلزم الأمر الأوّل أو يبقى فيلزم وجوب المشروط، مع جواز أن لا يوقع شرطه، وذلك محال فيلزم الثاني. ولقائل أن يقول: المحال هو إيقاع المشروط بدون شرطه لا مع جواز أن لا يقع، لجواز إيقاعه مع جواز أن لا يقع. ويعرف (م: ويقرب) منه وجوب الملزوم مع إمكان اللازم، وذلك واقع

لا يطاق. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

## النظر واجب مع قول الإمام عليه السلام

قال: وقول الإمام لا بدّ فيه من نظر، ولا حاجة إليه؛ لأنّ الترتيب مؤدّ بالضرورة.

أقول: ذهب الملاحدة<sup>١</sup> إلى<sup>٢</sup> أنّه لا بدّ في المعرفة من قول الإمام. والحقّ خلاف هذا؛ لأنّنا نقول: إمّا أن يكون قول الإمام هو المحصل للمعارف، أو مع النظر. والأوّل باطل؛ لأنّه لا بدّ في قول الإمام<sup>٣</sup> من نظر دالّ على صدقه، إذ صدقه

→ كالأوجب تعالى ومعلوله الأوّل على مذهب الإيجاب، فلم لا يجوز جواز الشرط مع وجوب المشروط؟ فإن قال (م: قلت): الجائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرضه واقعاً، ويردّ على تقدير وقوع عدمه، ويلزم إيقاع (م: وقوع) المشروط مع عدم شرطه، وذلك محال فيلزم التكليف بما لا يطاق. قلنا: الإلزام مشترك؛ لأنّنا نقول: لو وجبت المقدّمة وتركها المكلف فإمّا أن لا يبقى وجوب ذي المقدّمة على ذلك التقدير ويلزم الأمر الأوّل، وإن بقي لزم الثاني. فإن قال: المكلف به هو ذو المقدّمة في نفسه لا هو مع عدم المقدّمة حتّى يكون محالاً؛ لأنّنا نقول ذلك من طرفنا أيضاً. وأيضاً المحال (م: - المحال) الذي التكليف به ذو المقدّمة في حال تركها لا هو مع تركها. فإن قال: المفروض مجموع جزئه ترك المقدّمة فجاز نفيه بلغي تركها لا بنفي وجوبها. قلنا: مثل ذلك من طرفنا أيضاً. فإن قال: ترك المقدّمة على تقدير عدم وجوبها جائز فلا يكون ملزوماً للمحال، فيتعيّن لاستلزامه عدم وجوبها فيكون محالاً. وأمّا على تقدير وجوبها فتركها غير جائز، فلا يتعيّن وجوبها لاستلزام المحال، لجواز كون المستلزم تركها فلا يلزم رفع الوجوب. قلنا: تركها ممكن بالذات فلا يلزم محالاً، وكونه غير جائز جوازاً تكليفيّاً لا ينافي جوازه جوازاً ذاتياً.

١. في حاشية أ: الملاحدة هنا الإسماعيلية. وفي حاشية م، ي: قلت: هذا النقل عن الملاحدة غير صحيح؛ فإنهم معترفون بأنّ النظر الصحيح يفيد اليقين من غير تسليم، ولكنهم يقولون إنّ ذلك اليقين لا يفيد نجاة في الآخرة إذا لم يكن عن نبيّ أو إمام. (و زاد في م: ) الجواب الذي حكاه المصنّف هنا ما حكاه الإمام عنهم في المحصل، والذي اعترض به المعترض ما اعترض به المحقّق في بعده ونقل ما نقلاً يكون صحيحاً بسبب اختلاف الملاحدة في الاعتقاد، وإلّا فالترجيح يحتاج إلى تصحيح النقل.

٢. م: - إلى. في قول الملاحدة يراجع: المحصل ٥٩؛ تلخيص المحصل ٥١.

٣. في حاشية ي: قلت: الاحتمال الذي ذكره في الكلام الذي بعد هذا بلا فصل في الاعتراض على الدور قائم هنا،

لا يُعرف بقوله وإلا لزم الدور. والثاني باطل؛ لأنّ الترتيب مؤدّ بالضرورة، فإنّ من علم أنّ العالم متغيّر وأنّ كلّ متغيّر حادث فلا بدّ وأن يعلم أنّ العالم حادث ولا يتوقّف ذلك على قول الإمام.

## ردّ قول الملاحدة في وجوب النظر

**قال:** والدور والتسلسل مندفعان بالمشاركة بين العقل وقوله، وزيادة عقله.  
**أقول:** إنّ الأشاعرة والمعتزلة<sup>١</sup> ردّوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل. أمّا الدور فلأنّ الإمام لا يُعرف<sup>٢</sup> كونه صادقاً بالضرورة ولا بالنظر؛ لأنّه غير كافٍ بل لا بدّ من قوله، فإذن معرفة صدقه تتوقّف على قوله، وقوله ليس بحجّة ما لم يكن صادقاً فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدور. وأمّا التسلسل فلأنّ المعلّم إن<sup>٣</sup> كان يعرف الله بالضرورة وجب اشتراك العقلاء فيه، وإن كان بالنظر كان النظر كافياً له، فليكيف النظر<sup>٤</sup> في حقّنا ولا حاجة إليه. وإن كان بمعلّم آخر تسلسل.

وهذان مندفعان؛ أمّا الدور فلأنّه إنّما يلزم على تقدير أن يكون المفيد للمعرفة ليس إلّا قول<sup>٥</sup> الإمام لا غير. أمّا على تقدير أن يكون الإمام والعقل

→ وهو أنّه جاز أن يكون المقدمات الموجبة للمعلم بالله تعالى ممّا غفلت عنه عقولنا، فنهينا عليها ودلّنا على صدقها، ثمّ بعد ذلك ترتبها ترتيباً يؤدي إلى المعرفة باضطرار، فلا يلزم من تأدية الترتيب بالضرورة عدم الاحتياج في المعرفة إلى الإمام، فإن كان بحيث يحتاج إلى التنبيه على بعض المقدمات العقلية المنتجة للمطالب الإلهية من الإمام ولا يستقلّ بتحصيل جميع المقدمات بنفسه ورد هذا السؤال في هذا الموضوع، وإن كان العقل مستقلاًّ بتحصيل المقدمات العقلية من غير احتياج إلى (بياض) منبه بطل ما ذكره هناك في دفع الدور، فأحد الأمرين لازم: إمّا ورود السؤال هنا، أو بطلان ما ذكره هناك.

١. المحضّل ٥٩ - ٦٠، تلخيص المحضّل ٥١ - ٥٢.

٣. ن: إذا.

٥. من ي.

٢. م: لا يعلم.

٤. أ، ن: - النظر.

متشاركين في استحصال<sup>١</sup> العلوم فلا؛ فإنه جاز أن يظهر لنا الإمام مقدمات عقلية غفلنا عنها تدلنا على صدقه، فلا يلزم أن يكون صدقه مستفاداً من قوله حتى يلزم الدور. وأما التسلسل فإنما يلزم على تقدير أن يكون عقل الإمام مساوياً لعقولنا حتى يفتقر في معارفه إلى معلّم<sup>٢</sup>. أما إذا كان عقله أوفر<sup>٣</sup> من عقولنا جاز أن يكون نظره موصلاً دون أنظارنا.

## وجوب النظر سمعي عند الأشاعرة وجوابه

قال: ولا يجب سمعاً، وإلا أفحمت الأنبياء.

أقول: يريد إبطال مذهب الأشعرية<sup>٤</sup>، وهو أنّ وجوب النظر سمعي، فقال: لو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: أنّ النبي إذا جاء إلى المكلف فقال له: اتبعني، فقال له المكلف: أنا لا يجب<sup>٥</sup> عليّ اتّباعك إلا إذا عرفت صدقك، ولا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر<sup>٦</sup> لا يجب عليّ إلا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي. وأما بطلان التالي فظاهر.

١. م: تحصيل.

٢. م: تعلم.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المقدمات البديهية مشتركة والعلم بالصور المنتجة مشترك والإنتاج لازم بالضرورة، وكذلك القول في البراهين التواني والثوات، فأبيّ مزية لما قل على عاقل آخر في تحصيل المعارف من الأتظار؟ نعم ربّما كان التفاوت في سرعة التحصيل وبطئه لا في نفس التحصيل.

٤. المحصل ٦٦: تلخيص المحصل ٥٥ - ٥٨.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الكفّار كافة يجب عليهم إتباع النبي بإيجاب الله ذلك عليهم، ولا يتوقّف الوجوب عليهم على معرفتهم صدقه، بل الوجوب ثابت عليهم سواء عرفوا صدقه أو لم يعرفوا، نظروا (م: + في ذلك) أو لم ينظروا، وتمكّنهم من المعرفة كافٍ في جواز الإيجاب عليهم.

٦. في حاشية ي: قلت: النظر لا يتوقّف على وجوبه.

## إلزام الأشاعرة المعتزلة

قال : وهو مشترك الإلزام.

**أقول :** ألزم الأشاعرة<sup>١</sup> المعتزلة ما ألزموهم بعينه. ووجهه أنه لو كان النظر واجباً بالعقل لزم (إفحام الأنبياء)<sup>٢</sup>؛ لأنه وإن كان واجباً بالعقل إلا أنه واجب بالنظر لا بالضرورة؛ لأنكم تقولون: إن<sup>٣</sup> معرفة الله تعالى واجبة ولا تتم إلا بالنظر، فيكون النظر واجباً. وإذا كان النظر إنما يجب بالنظر فقبل العلم بوجوب النظر إذا جاء النبي إلى المكلف وقال له: اتبعني، قال له المكلف: إنما يجب عليّ<sup>٤</sup> اتباعك إذا عرفتُ صدقك، ولا أعرف صدقك إلا بالنظر<sup>٥</sup>، والنظر لأعرف وجوبه إلا إذا نظرتُ، (و أنا لا)<sup>٦</sup> أنظر<sup>٧</sup>، فينقطع النبي أيضاً.

## وجوب النظر فطريّ القياس

قال : وخلصنا بكونه فطريّ القياس.

**أقول :** هذا جواب عن إلزام الأشاعرة، وتقريره: أن النظريّ<sup>٨</sup> على قسمين فطريّ القياس، وغير فطريّ القياس. ونعني بفطريّ القياس: ما يكون حاصلًا من مقدّمتين بديهيتين لا يخلو الذهن منهما، فإنّ تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها

١. المحصل ٦٤؛ تلخيص المحصل ٥٨. ٢. من ي، وفي سائر النسخ: الإفحام.

٣. أن، -إن.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لما منع أن يمنع أن وجوب الاتباع موقوف على العلم بالصدق، ويمنع أن النظر يتوقف على العلم بوجوبه، بل إمكان وجوبه يكفي.

٥. في حاشية ي: يحتاج إلى زيادة مقدّمة، وهي أن النظر لا أوقعه إلا بعد أن أعرف وجوب النظر عليّ.

٦. م: وإلا.

٧. في حاشية ي: أي لا يقع النظر منّي؛ لاستلزامه توقف النظر على نفسه.

٨. في ي: النظر.

أيضاً، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة؛ لأنّه حصل من مقدّمتين إحداهما: الاثنان عدد انقسمت<sup>١</sup> الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلّ عدد انقسمت<sup>٢</sup> الأربعة إليه وإلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، فينتج أنّ الاثنين<sup>٣</sup> نصف الأربعة. فهذه النتيجة لما حصلت من مقدّمات لا يخلو الذهن عنها كانت ثابتة في الذهن (دائماً، بخلاف)<sup>٤</sup> الاستدلال على حدوث العالم؛ فإنّه إنّما يكون بمقدّمات نظريّة يخلو الذهن عنها فيخلو عن نتيجتها. ووجوب النظر من قبيل<sup>٥</sup> القسم الأوّل؛ فالذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه وإن كان نظريّاً، وحينئذ لا يلزم الإفحام؛ لأنّ النبيّ إذا قال للمكلف: إتيّني، قال: لا أتبعك حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر (لا أفعله حتّى أعرف وجوبه، فيقول النبيّ له: إنّك تعرف وجوب النظر)<sup>٦</sup> لدفعه الخوف، فيتنبّه المكلف لوجوب النظر، فحينئذ ينظر بخلاف الأوّل.<sup>٧</sup>

١. م: انقسم.

٢. م: يقسمه.

٣. م: اثنين.

٤. بياض في ن.

٥. ن: - قبيل.

٦. ليس في م.

٧. في حاشية م. ي: قلت: هذا الدليل غير الدليل الذي استدلّ به أوّلاً على وجوب النظر؛ فإنّ الأوّل هو أنّ معرفة الله تعالى واجبة، وهي لا تحصل إلّا بالنظر. وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. والسؤال الذي أوردته الأشعرية بأنّ الإلزام مشترك إنّما أوردوه بناء على ذلك الاستدلال؛ فإنّه ليس فطريّ القياس، فإنّ مقدّماته مشكّلة، وفيها أنظار دقيقة، ولا يتمّ قوله (في م: قولهم)، وخلصنا بكونه فطريّ القياس، فإن قال: أنا لا أستدلّ بذلك الدليل بل بهذا الدليل وهو أنّه دافع لضرر الخوف، وهذا فطريّ القياس فيتحقّق الخلاص عن اشتراك الإلزام. قلنا: لا يلزم من الخلاص على تقدير الاستدلال (بهذا الدليل الخلاص على تقدير الاستدلال - ليس في م) بذلك الدليل. وإلزام الخصم إنّما كان على تقدير الثاني كما ذكره لأنّخلص عن إلزامه. على أنّنا نقول: إنّ عنيّ بقولك: النظر دافع للخوف، مفهوم النظر من غير اعتبار مادة معيّنة معه، فمعلوم أنّ ذلك غير دافع للخوف؛ فإنّ النظر في مسائل الهندسة والحساب غير مزيل للخوف، مع أنّ طبيعة النظر موجودة فيه. وإنّ عنيّ النظر الواقع في المقدّمات الدالّة على معرفة الله تعالى، فإنّ سلّمنا أنّه مزيل للخوف فمجموع العلم بتلك المقدّمات مع النظر اللاحق بها مزيل للخوف فيكون واجباً. وهذا الواجب متوقّف على النظر؛ لأنّه جزؤه، وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب، فيتوقّف البيان على المقدّمة الأخيرة، وهي مشكّلة غير ضروريّة، فلا يكون البيان الثاني فطريّ القياس أيضاً.

## في أن النظر هل هو أول الواجبات؟

قال: (و المنازعة في أوليته) <sup>١</sup> لفظية.

أقول: (اختلف الناس) <sup>٢</sup> في أن النظر هل هو أول الواجبات أم لا؟ فذهب إليه أكثر المعتزلة <sup>٣</sup>.

وقال أبو الحسن الأشعري <sup>٤</sup>: إن أول الواجبات هو المعرفة بالله. ونقل عن أبي هاشم <sup>٥</sup> أن أول الواجبات هو الشك. وذهب إمام الحرمين <sup>٦</sup> إلى أن أول الواجبات هو القصد إلى النظر. فقال المصنف: هذه المنازعة لفظية؛ لأنه إن عني بأول الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأول فهو المعرفة، وإلا فهو النظر <sup>٧</sup> أو القصد إليه.

## عدم كفاية حضور المقدمتين بلا ترتيب خاص في حصول النظر

قال: ولا يكفي حضور <sup>٨</sup> المقدمتين (في الذهن) <sup>٩</sup> بلا ترتيب مخصوص، وإلا فالكلّ بديهيّ يجب التصديق به للكلّ.

أقول: ذهب الأوائل إلى أن حضور <sup>١٠</sup> المقدمتين في الذهن غير كافٍ في حصول المطلوب، بل لابدّ مع حضورهما من ترتيب مخصوص. وهو حق؛ فإنّ

١. بياض في ن.

٢. ليس في م.

٣. المحصل ٦٥؛ تلخيص المحصل ٥٩.

٤. نفسه ٦٥؛ تلخيص المحصل ٥٩؛ قواعد المرام ٢٨.

٥. نفسه ٦٦؛ تلخيص المحصل ٥٩.

٦. نفسه ٦٥-٦٦؛ تلخيص المحصل ٥٩.

٧. في حاشية م، ي: قلت: اللازم على ذلك التقدير أولية القصد بعينه، لا أولية إحداهما مطلقاً. (وزاد في م): قلت: المقصود بالقصد الثاني قد يكون مقصوداً لذاته وهو النظر، وقد يكون مقصوداً لغيره وهو القصد إليه، ومن هذا يعلم

الجواب.

٨. ن: حصول.

٩. من ي.

١٠. ن: حصول.

المقدّمين لو كَفَتَا في حصول المطلوب من غير ترتيب لزم أن لا يخلو عاقل من العلوم النظرية. والثالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: أن النتائج النظرية إنما تستفاد من المقدمات البديهية، والناس بأسرهم مشتركون فيها فيجب اشتراكهم في لوازمها<sup>١</sup>. وأيضاً: فالمقدمات البديهية لَمَّا لم يخل العقل منها في وقت من الأوقات يلزم أن تكون لوازمها كذلك. ولَمَّا كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه لا بدّ من ترتيب معين.

### الترتيب ليس بمقدّمة

قال: وليس بمقدّمة حتى يتسلسل.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر اعترض به<sup>٢</sup> فخر الدين<sup>٣</sup>، وهو أن يقال: الترتيب إما أن يغيّر المقدّمين أو لا، والثاني يلزم منه عدم اشتراطه بعد حصول المقدّمين. والأوّل يلزم منه التسلسل؛ لأنّ انضمام الترتيب إلى المقدّمين لا بدّ فيه من ترتيب آخر ويتراعى<sup>٤</sup>.

١. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون المقدمات البديهية موقوفة أحكامها على تصورات غير بديهية، فلا يلزم اشتراك الكلّ في تلك الأحكام، ولا عدم خلوّ العقل منها في شيء من الأوقات، فلا يلزم حصول (في م: حضور) جميع العلوم لكلّ عاقل في كلّ الأوقات. وإن سلّمنا أنّها بديهية بأحكامها وأطرافها فقد يحصل للنفس اشتغال قويّ ببعض مهمّات دنياها أو آخرها يذهلها عن تلك البديهيات ذهولاً لا يخطر لها ببال، فلا يكون لوازمها حاصلة للنفس حينئذٍ. سلّمنا أنّ حصول المقدّمين غير كافٍ الذي هو مقتضى الدليلين اللذين ذكرتم، لكن لا يلزم من ذلك تعيّن الترتيب لأن يكون هو المحتاج إليه. وإن كان متعيّناً فلم يلزم ذلك من دليلكم، بل لا بدّ من دليل غيره فيكون ذلك هو الدليل. ويكون هذان الدليلان مستدركين لا فائدة في هذا الغرض لهما. (و زاد في م:) قلت: المدعى أنّ حصول المقدّمين غير كافٍ في حصول المطلوب وأنه لا بدّ مع ذلك من الترتيب، فالدليلان دلّ على المدعى. ويلزم منه أنه لا بدّ من انضمام شيء آخر، ولما لم يكن غير الترتيب. م: ٢. - به.

٢. المحصل ٦٨: تلخيص المحصل ٦٣. ٤. في حاشية ي: أي يتسلسل.

والجواب: أن الترتيب مغاير للمقدّمين ولا<sup>١</sup> يلزم التسلسل؛ لأنّ الترتيب<sup>٢</sup> إنّما يجب بين المقدمات التي هي الأجزاء المادّية لا بين المقدمات والترتيب<sup>٣</sup> الذي هو الجزء الصوريّ، فإنّ الترتيب ليس بمقدّمة<sup>٤</sup>.

## الدليل وأقسامه

قال: والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود<sup>٥</sup> الشيء، ويطلق على الأخصّ والأمانة ظنيّة.

أقول: الدليل في اللغة هو المرشد والدالّ، أعني الناصب للدليل والذاكر للدليل. وأمّا في الاصطلاح فإنّه عبارة عن الشيء الذي يلزم<sup>٦</sup> من العلم به العلم

١. م: وإلا.

٢. في حاشية م، ي: لعلّ مراده من الترتيب الانضمام الذي هو لازم الترتيب (م: - الترتيب)، ولا شك أنّ الترتيب ينضمّ إلى المقدّمين لحلّوله فيهما، والانضمام ينضمّ إلى الترتيب لحلّوله فيه، وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية في أمور متحقّقة بالتحقّق العقليّ المسمّى بنفس الأمر، فيلزم التسلسل الذي ألزمه الإمام من غير دفع الجواب المذكور (م: المدلول) له، فإن انضمّ يجوز أن يلحق بالمقدّمات وغيرها، ولا يتوهم أنّ ذلك تسلسل (م: التسلسل) في الأمور الاعتباريّة ينقطع بانقطاع الاعتبار (م: ينقطع بالاعتبار) لأنّها أمور متحقّقة بالتحقّق النفسيّ وإن لم يكن اعتبار ولا معتبر، بل الجواب إلزام مثل هذا التسلسل؛ فإنّ نفس الأمر جامع لكلّ حقّ متناهياً وغيره، أو يقال: الضمّ منضمّ بذاته لا بضمّ آخر، فلا يتسلسل.

٣. ن: والتركيب.

٤. م: المقدّمة.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول. (و زاد في م:) الجواب: المراد بالوجود أعمّ من الذهنيّ والخارجيّ، والاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول لا بدّ وأن يكون له وجود في الذهن.

٦. في حاشية م، ي: قلت: المقدمات نفسها هي المستلزمة للنتيجة لا العلم بالمقدّمات. وأيضاً: العلم يطلق على اليقين وعلى حصول صورة الشيء في العقل، إمّا بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز. واستعمال الألفاظ المشتركة والمجازيّة في التعريف غير جائز. وأيضاً: إن أريد بالعلم العامّ دخل فيه التعريف (في م: المعرف)، مع أنّه ليس بدليل ولا أمانة.

بشيء آخر، وحينئذ يخرج ما يفيد الظنّ عنه.

وقد يطلق الدليل على معنى أخصّ من ذلك؛ لأنّ الدليل بالمعنى الأعمّ قد يكون استدلالاً بالعلّة على المعلول، كالاستدلال بوجود التعفّن على وجود الحمى ويسمّى برهان «لِم»؛ لأنّه يعطى علّة الحكم في نفس الأمر وعند المُبرهن. وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلة، كالاستدلال بوجود الحمى على تعفّن الأخلاط. وقد يكون استدلالاً بأحد المعلولين على الآخر، كما نقول: زيد به حُمى الغبّ فله قشعريرة؛ فإنّ حُمى الغبّ - أعني الحرارة الفاشية في البدن التي تعاود<sup>١</sup> في كلّ يومين مرّة واحدة - والقشعريرة معلولا علّة واحدة، هي الخلط الصفراويّ المتعفّن خارج العروق. ويطلق على الثاني اسم الدليل، وهو أخصّ من المعنى الأوّل، ويطلق على الثاني برهان «إن». (وإمّا الذي)<sup>٢</sup> يفيد الظنّ فإنّه يسمّى الأمانة، كالاستدلال (بوجود)<sup>٣</sup> الغيم الرطب على نزول المطر.

## الدليل إمّا عقليّ أو مركّب

قال: وهو عقليّ ومركّب.

أقول: يعني الدليل إمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات عقلية، كقولنا: العالم

→ وإن أريد الخاصّ خرج عن التعريف الدليل المشهور المقدمات ومسلّمها، وعن الأمانة ظنيّة المقدمات كلّها أو بعضها. لا يقال: الملازمة لا تقتضي وجود الملزوم، فقولنا: يلزم من العلم به كذا، يقتضي لو وجد العلم لزمه والمسلمات والمشهورات والمظنونيات بحيث لو حصل بنفسها لزم منها العلم بالمدلول فلا نقض؛ لأنّا نقول: فعلى هذا، السفطة والمشاغبة أدلّة أو أمانة، وليس كذلك.

٢. بياض في ي.

١. م: لا تعاود.

٣. بياض في ي.

متغير وكلّ متغيرٍ محدث، فإنّ هاتين المقدّمتين عقليّتان استلزمتا النتيجة من غير توقّف على النقل<sup>١</sup>. وإمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات بعضها عقليّ وبعضها نقليّ كسائر المسائل الفقهيّة<sup>٢</sup>؛ فإنّها مركّبة من مقدّمتين إحداهما أنّ النبيّ عليه السلام<sup>٣</sup> قال هذا الحكم، وهذه<sup>٤</sup> مقدّمة نقليّة. والثانية أنّ كلّ ما قاله النبيّ عليه السلام<sup>٥</sup> فهو حقّ، وهذه المقدّمة ليست نقليّة وإنّما هي عقليّة، وهذا الحكم سارٍ في جميع المسائل.

### الدلائل النقلية تفيد اليقين

قال: وقيل: لا يفيد اليقين؛ لتوقّفه على ظنّيّات عشر، والحقّ خلافه.  
أقول: قال قوم: إنّ الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنّها متوقّفة على مقدّمات عشر كلّها ظنّيّة، والموقوف على الظنّيّ أولى بأن يكون ظنّيّاً، وذلك لأنّ الأدلّة النقلية متوقّفة على نقل اللغة ونقل<sup>٦</sup> النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ وعدم الإضمار والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقليّ. ولا شكّ أنّ هذه أمور ظنّيّة؛ فإنّ ناقل اللغة والنحو والتصريف قوم محصورون يجوز عليهم الخطأ، فلا يلزم من قولهم العلم، وكذلك عدم البواقي.  
واعلم أنّ الحقّ خلاف هذا؛ فإنّا نعلم قطعاً أنّ بعض الألفاظ يراد منها

١. م: الفعل.

٢. في حاشية م، ي: قلت: المسائل ليست مركّبة من المقدّمتين (م: المقدّمات) بل أدلّتها. وأيضاً كيف يجوز أن نجعل القياسات المنتجة لهذه المسائل من أقسام الدليل مع أنّها تفيد الظنّ عندهم، وقد أخذ في مدلول الدليل العلم (وزاد في م): الجواب: أنّه أراد أدلّة المسائل الفقهيّة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وذلك كثير مستفيض في

٣. م، ن: صلى الله عليه وسلّم.

كلام العرب.

٤. م: صلى الله عليه وسلّم.

٥. ي: وهي.

٦. أ: -نقل.

حقائقها مع علمنا بتلك الحقائق بالنقل المتواتر، وباقي المفسد مندفعة<sup>١</sup> عنها فتكون مثل تلك<sup>٢</sup> مفيدة لليقين.

## تركّب الدليل من مقدّمات سمعيّة وعقليّة

قال : ولا<sup>٣</sup> سمعيّ محض؛ لتوقّفه على المعجز العقليّ.  
أقول : لا يجوز أن يكون الدليل مركّباً من مقدّمات نقلية بأسرها؛ فإنّها غير مفيدة للعلم؛ لأنّ السمع إنّما يكون حجّة إذا كان المنقول عنه صادقاً. ولا يُعلم كونه صادقاً إلّا بالمعجز، والاستدلال بالمعجز ليس بالسمع بل بالعقل فيأذن لا سمعيّ محض.

## ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت بالسمع

قال : وضابطه أنّ ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت به وإلاّ دار، وما يمكن في العقل لا يثبت به وإلاّ ترجّح بلا مرجّح، والباقي يجوز بهما<sup>٤</sup>.  
أقول : لما ذكر أنّ من الدلائل ما يكون عقلياً محضاً وأنّ منها ما يكون مركّباً من النقليّ والعقليّ<sup>٥</sup> أشار إلى ضابط الأدلّة العقليّة والنقلية بالنسبة إلى المطالب،

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد مندفة عنها باليقين فالإنصاف يقتضي عدمه، وإن أراد الظنّ الغالب فلا يفيد؛ فإنّ القطع باليقين فيما ذكره غير معلوم، وكذلك التواتر فإنّه يتوقف على اتّحاد الطرفين والواسطة باليقين، وذلك غير معلوم.  
٢. ي: ذلك.

٣. أ: فلا.

٤. في حاشية م، ي: قلت: يصدق على القياس المنتج للمطلوب بالذات - إذا كانت مقدّماته نقليتين - أنّه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. وإن كان العلم بتينك المقدّمتين يحتاج (م: يفتقر) إلى بيان نقل أو عقل فجواز كون الدليل نقلياً محضاً.  
٥. م: لهما.

٦. م: من العقليّ والنقليّ.

وذلك بأن نقول<sup>١</sup>: كلّ مقدّمة يتوقّف السمع<sup>٢</sup> عليها لا يجوز إثباتها بالسمع، وإلاّ لزم الدور.

بيان ذلك: أن الأدلّة السمعيّة بأسرها تتوقّف على صدق الرسول، وعلى وجود الله تعالى وكونه قادراً عالمًا، فلا يجوز إثبات مثل<sup>٣</sup> هذه المطالب بالسمع. وكلّ ما يكون نسبة وجوده وعدمه في العقل بالسويّة<sup>٤</sup> فإنّه لا يجوز إثباته بالعقل، وإلاّ لكان ترجيحاً من غير مرجّح، كالأحكام الشرعيّة بأسرها فإنّ العقل يجوز وجودها ويجوز عدمها، فلا مجال للعقل فيها وإتّما تثبت بالنقل. وما عدا هذين يجوز إثباته بالعقل والنقل، وذلك مثل كون الله تعالى واحداً وكونه سمياً بصيراً متكلماً غير مرئيّ؛ فإنّ هذه صفات<sup>٥</sup> لا يتوقّف النقل عليها، فجاز إثباتها به، وفي العقل ما يوجب التصديق بها فجاز إثباتها بالعقل أيضاً.

## لزوم وجود التناسب بين الدليل والمدلول

قال: والاستدلال إمّا بالعامّ على الخاصّ أو بالعكس أو بالمساوي<sup>٦</sup>.  
أقول: الحجّة والمطلوب لا بدّ بينهما من تناسب<sup>٧</sup> وإلاّ لجاز الاستدلال بكلّ

١. ن: أن كلّ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا ليس ببيان بل إعادة الدعوى الكليّة في صورة جزئية.

٣. ن: - مثل.

٤. أ: على السويّة.

٥. ي: الصفات.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ولم لا يستدلّ بالمباين على مباينه كما في الاستثنائيّ؛ فإنّه استدلال بثبوت المقدّم أو نفي التالي على ثبوت التالي أو نفي المقدّم، وهما قضيتان متباينتان.

٧. في حاشية م، ن: قلت: كلّ أمرين لا بدّ بينهما من نسبة (م: تناسب)، فينبغي أن يقال: لا بدّ من تناسب يجب به استلزامه للمطلوب.

شيء على كل شيء، وهذا خلف. والتناسب إنما يكون<sup>١</sup> بالاشتغال، فإن كانت الحجة هي المشتغلة على المطلوب فهو القياس، وإن كان المطلوب مشتغلاً على الحجة فهو الاستقراء، وإن كانا مندرجين تحت شامل لهما فهو التمثيل. مثال الأول: الاستدلال بثبوت المشي لكل حيوان على ثبوته لكل إنسان، فإنه<sup>٢</sup> يلزم من ثبوته لكل حيوان ثبوته<sup>٣</sup> لكل إنسان، ضرورة دخول الإنسان تحت الحيوان. ومثال الثاني: الاستدلال على ثبوت المشي لكل حيوان بثبوته للإنسان والفرس والحمار وغير ذلك، فإنه استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، فإن كانت الأفراد محصورة فهو نوع من القياس<sup>٤</sup> الصحيح وإلا كان مفيداً للظن<sup>٥</sup>، إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لأكثر الجزئيات ثبوته لجمليتها<sup>٦</sup>. ومثال الثالث: الاستدلال بثبوت المشي للإنسان على ثبوته للفرس، لاشتراكهما<sup>٧</sup> في الحيوانية.

## القياس وأنواعه أربعة

**قال:** والأول القياس، وأشكاله أربعة<sup>٨</sup>: لأنّ المشترك إمّا محمول في

١. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع انحصار النسبة المذكورة في ذلك، لا بدّ لذلك من دليل. وأيضاً: القياس الاستثنائي من جملة الأدلة وليس فيه اشتغال، وهو خارج عن الأقسام الثلاثة التي ذكرها.
٢. م: وإنه.
٣. ن: ثبوته.
٤. في حاشية م، ي: قلت: كيف يكون هذا نوعاً من القياس وقد ذكر أنّ القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص، وهذا ليس كذلك لأنه قسم قسيمه. (وزاد في م: ) الجواب: ليس مراد المصنّف أنّه نوع من القياس المنطقيّ حتّى يرد ما قاله، بل مراده أنّه نوع من القياس الفقهيّ؛ لأنّ القياس الفقهيّ تام، وأنّ الجزئيات محصورة وغير تامّ وهو الذي لا تكون الجزئيات فيه محصورة.
٥. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان مفيداً للظنّ لا يكون استدلالاً؛ لأنّ الاستدلال ذكر الدليل وهو الذي يوجد العلم بالمدلول، لكنّه جعله قسماً من الاستدلال كما شهد به لفظه في المتن.
٦. أ: بجمليتها.
٧. م، ن: لاشتراكها.
٨. في حاشية ن: شكل أول مثاله: العالم ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر. ثاني مثاله: العالم متغيّر، ولا شيء من العالم

الصغرى موضوع في الكبرى وهو الأوّل، أو بالعكس وهو الرابع، أو محمول فيهما وهو الثاني، أو موضوع فيهما وهو الثالث.

أقول: الأوّل - وهو الاستدلال بالعامّ على الخاصّ - يسمّى القياس، ولا بدّ فيه من مقدّمتين يشتركان في حدّ أوسط، وإلاّ لكانتا متباينتين<sup>٢</sup>، فلا قياس. وذلك المشترك إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى<sup>٣</sup> موضوعاً في الكبرى، ويسمّى الشكل الأوّل وهو أفضل الأشكال وأبينها<sup>٤</sup> وتنتج المحصورات الأربع. وسائر الأشكال إمّا تتبيّن بالردّ إليه غالباً. مثاله: كلّ ج ب وكلّ ب ا؛ فالأوسط وهو الباء محمول في الصغرى موضوع في الكبرى، وإمّا أن يكون بعكس هذا<sup>٥</sup> ويسمّى الشكل الرابع، وهو أبعد<sup>٦</sup> الأشكال عن الطبع. مثاله: كلّ ج ب وكلّ ا ج فالمشترك وهو الجيم (موضوع)<sup>٧</sup> في الصغرى محمول في الكبرى. وإمّا أن يكون الأوسط محمولاً في المقدّمتين ويسمّى الشكل الثاني؛ لأنّه يتبع الأوّل في أشرف مقدّمته<sup>٨</sup>، أعني الصغرى. مثاله: كلّ ج ب ولا شيء من ا ب، فالأوسط<sup>٩</sup> هو الباء محمول فيهما. وإمّا أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدّمتين ويسمّى

→ بتغيّر. نالت مثاله: كلّ جسم متحرّك، وكلّ جسم محدث. وشكل رابع مثاله: كلّ متحرك محدث وكلّ جسم متحرّك.  
١. ن. و.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج هذا إلى دليل، ولم يذكره.

٣. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون مقدّماً أو تالياً، ولم لا يجوز أن يكون جزء موضوع وجزء محمول أو جزء أحدهما وتام الآخر؟  
٤. م: وأبينهما.

٥. م: ذلك.

٦. في حاشية م، ي: كونه أبعد ممنوع؛ فإنّ العقل كما يحكم بالضرورة بأنّ الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء الذي هو الأوّل، كذلك يحكم بالضرورة أنّ المجامع لشيء جامع ثالثاً يجمع الثالث الذي هو الرابع، فلا بُدّ فيه عن

الأوّل.  
٧. أ: هو موضع.

٨. م: - و.

٩. م: مقدّمته.

الشكل الثالث، كقولنا: كلّ ج ب وكلّ ج ا، فالجيم<sup>١</sup> و<sup>٢</sup> هو المشترك موضوع في<sup>٣</sup> المقدمتين.

## شرائط الشكل الأوّل

قال : ويشترط في الأوّل إيجاب الصغرى.

أقول : لما ذكر أقسام الأدلّة وجب عليه أن يبيّن ذكر شرائطها.

واعلم أن كلّ قضية إمّا أن تكون موجبة أو سالبة، ويسمّى إيجابها وسلبها كيفية القضية. وأيضاً إمّا أن تكون كليّة أو جزئية، ويسمّى ذلك كمّيّة القضية. وأيضاً فإنّ نسبة المحمول إلى الموضوع لا بدّ لها<sup>٤</sup> من كيفية هي الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، ويسمّى ذلك جهة القضية؛ (فإذن)<sup>٥</sup> القضية بحسب كيفيّتها وكمّيّتها على أربعة أقسام: موجبة كليّة، كقولنا: كلّ ج ب، وسالبة كليّة: لا شيء من ج ب، وموجبة جزئية بعض ج ب، وسالبة جزئية: ليس<sup>٦</sup> بعض ج ب. وكلّ شكل لا بدّ فيه من مقدمتين، وكلّ شكل فإنّه يشتمل على ستّة عشر ضرباً بحسب كمّيّة مقدماته وكيفيّاتها، لكنّها<sup>٧</sup> بأسرها<sup>٨</sup> ليست ناتجة، بل بعضها ناتج وبعضها عاقر. فالشكل الأوّل شرطه بحسب الكيفية إيجاب الصغرى؛ لأنّها لو كانت<sup>٩</sup> سالبة لم ينتج؛ لأنّه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس حيوان مع كذب النتيجة

١. م: والجيم.

٢. أ، ن: فإنّما.

٣. أ: فإنّ.

٤. م: ولكّنها.

٥. م: ن: له.

٦. م: ن: ليس.

٧. م: ن: بأسرها.

٨. م: ن: بأسرها.

٩. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان غير تام؛ فإنّه ما لم يبيّن أنّ الصغرى السالبة مع الكبرى السالبة عقيم، لا يلزم عدم

إنتاج الصغرى السالبة مطلقاً.

السالبة، ويصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس صاهل مع كذب النتيجة الموجبة، فسقط من الستّة عشر ثمانية أضرب، هي<sup>١</sup>: السالبة الكلّيّة الصغرى<sup>٢</sup> مع الأربع، والسالبة الجزئيّة معها.

## في جهات القضايا

قال: وفعليتها على قول.

أقول: هذا شرط بحسب الجهة عند بعض المتأخّرين.

واعلم أنّ جهات القضايا على ثلاثة عشر نوعاً في<sup>٣</sup> المشهور بين المتأخّرين. الأولى<sup>٤</sup>: الضروريّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة مادامت ذات الموضوع<sup>٥</sup> موجودة: الثانية: الدائمة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً مادامت ذات الموضوع موجودة، الثالثة: المشروطة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة مادام الموضوع موصوفاً بالوصف العنوانيّ. الرابعة: العرفيّة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً مادامت ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنوانيّ. الخامسة: المطلقة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه<sup>٦</sup> بالفعل من غير التعرّض لقيّد آخر. السادسة: الممكنة العامّة، وهي التي حكم فيها برفع

١. م: على.

٢. م: - الصغرى.

٣. م: - في.

٤. من ي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: يلزم منه أن لا تصدق سالبة عند عدم الموضوع، ويلزمه أن لا يكون بين السالبة والموجبة (في م: السالبتين) المتخالفتين عدولاً وتحصيلاً عموم مطلق؛ لأنّه مبنيّ على صدق السالبة عند عدم الموضوع،

وكذلك الكلام على تعريف الدائمة.

٦. م: بسلبه.

الضرورة عن الجانب المخالف للحكم<sup>١</sup>. وهذه الست<sup>٢</sup> بسائط. السابعة: المشروطة الخاصة، وهي التي حكم فيها بما حكم في المشروطة<sup>٣</sup> العامة مع قيد اللادوام<sup>٤</sup> العائد إلى كل الأفراد، فهي مركبة من المشروطة العامة والمطلقة العامة المخالفة لها كيفاً الموافقة لها كماً. الثامنة: العرفية الخاصة<sup>٥</sup>، وهي التي حكم فيها بما حكم في العرفية العامة مع قيد اللادوام، فهي مركبة من عامتها ومن المطلقة. التاسعة: الوقتية<sup>٦</sup>، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة في وقت معين لا دائماً، وهي مركبة من وقتية مطلقة ومطلقة عامة. العاشرة: المنتشرة<sup>٧</sup>، وهي التي حكم فيها بالثبوت أو بالسلب بالضرورة في وقت ما لا دائماً، وهي مركبة من منتشرة مطلقة ومطلقة عامة. الحادية عشر: الوجودية<sup>٨</sup> اللدائمة، وهي التي حكم فيها (بالثبوت الفعلي)<sup>٩</sup> لا دائماً، وهي مركبة من مطلقتين عامتين. الثانية عشر: الوجودية اللاضرورية<sup>١٠</sup>، وهي التي حكم فيها

١. م. - للحكم.

٢. م. - الست.

٣. م. المشروط.

٤. في حاشية أ: كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً. وإن كانت سالبة كقولنا بالضرورة: لا شيء من الكاتب يساكن الأصابع مادام كاتباً لا دائماً.

٥. في حاشية أ: هذه العرفية الخاصة كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لا دائماً. وإن كانت سالبة كقولنا: لا شيء من الكاتب يساكن الأصابع مادام كاتباً لا دائماً.

٦. في حاشية أ: كقولنا: بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، والسالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربع لا دائماً.

٧. في حاشية أ: كقولنا: كل إنسان متنفس وقت ما لا دائماً، والسالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما لا دائماً.

٨. في حاشية أ: كقولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائماً، والسالبة: لا شيء من الإنسان يضحك بالفعل لا دائماً.

٩. أ: بثبوت الفعل.

١٠. في حاشية أ: كقولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة، والسالبة كقولنا: لا شيء من الإنسان يضحك بالفعل بالضرورة.

بالثبوت الفعليّ مع<sup>١</sup> دفع الضرورة<sup>٢</sup>، وهي مركبة من مطلقة وممكنة. الثالثة عشر: الممكنة<sup>٣</sup> الخاصة، وهي التي حكم فيها برفع ضروريّ<sup>٤</sup>، الإيجاب والسلب، وهي مركبة من الممكنتين العامتين.

إذا عرفت هذا فنقول: ضروب كلّ شكل بحسب الجهة تكون مائة وتسعة وستين<sup>٥</sup>، لكن<sup>٦</sup> بحسب ما يعرض للشكل<sup>٧</sup> من الشرائط تكون بعضها ناتجاً وبعضها عقيماً. والمتأخرون شرطوا في الأول فعلية صفراء؛ لأنّ الحكم بالأكبر (إنّما هو)<sup>٨</sup> (على كلّ ما يثبت)<sup>٩</sup> له الأوسط بالفعل، والأصغر لم يثبت له الأوسط بالفعل فلا يلزم التعديّ<sup>١٠</sup>، فسقط من ضروبه ستة وعشرون ضرباً، وهو ما تكون الصغرى فيه إحدى الممكنتين مع ثلاثة عشر، والمتقدمون استنتجوا من الجميع.

## شرط الشكل الأول بحسب الكمية

قال: وكلية الكبرى.

أقول: هذا شرط ثالث للشكل الأول بحسب الكمية، وهو كون كبراه كلية؛ لأنّها لو كانت جزئية لم يحصل الإنتاج، فإنّه يصدق: كلّ إنسان حيوان وبعض

١. م: - مع.

٢. في حاشية أ: كقولنا: كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاص، والسالبة: لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص.

٣. ي: ضروريّ، أ: ضرورة.

٤. في حاشية أ، ي: وهي حاصلة من ضرب ثلاثة عشر في نفسها (في أ: المائة وتسعة وستين حصلت من ضرب

الثلاث عشرة في نفسها، فليفهم.

٥. م: الشكل.

٦. م: وليس في م.

٧. ي: على ما ثبت.

٨. في حاشية م، ي: قلت: يلزم بعد الفرض، فذلك كافٍ عند القائل بعدم اشتراط الفعلية.

الحيوان فرس، مع كذب النتيجة الموجبة. ويصدق: كلّ إنسان حيوان وبعض<sup>١</sup> الحيوان ناطق مع كذب النتيجة السالبة، فسقط من الثمانية المتخلّفة بعد شرط الإيجاب أربعة أخرى، هي: الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين (في الصغرى)<sup>٢</sup>، فبقيت<sup>٣</sup> ضروب هذا الشكل المنتجة بحسب الكمية والكيفية أربعة أضرب؛

الأوّل: من موجبتين كليّتين ينتج موجبة كليّة كلّ ج ب وكلّ ب ا فكلّ ج ا.

الثاني: من<sup>٤</sup> موجبة جزئية صغرى وموجبة كليّة كبرى ينتج موجبة جزئية بعض ج ب وكلّ ب ا فبعض ج ا.

الثالث<sup>٥</sup>: من موجبة كليّة صغرى وسالبة كليّة كبرى ينتج سالبة كليّة: كلّ ج ب ولا شيء من ب ا، فلا شيء من ج ا.

الرابع: من موجبة جزئية<sup>٦</sup> صغرى وسالبة كليّة كبرى، ينتج سالبة جزئية: بعض ج ب ولا شيء من ب ا، فليس بعض ج ا.

## شرط الشكل الثاني بحسب الكيفية

قال: وفي الثاني الاختلاف كيفياً.

١. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج إلى بيان أنّ الكبرى السالبة الجزئية لا ينتج حتى يتمّ البيان.

٢. من ي.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من بقائها بعد بيان أنّ تلك الضروب لا ينتج أن يكون هذه منتجة؛ لجواز عدم إنتاج الكلّ، فلا بدّ من بيان إنتاجها، ولم يفعل ذلك فالبيان غير تامّ.

٤. ن: - من.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المذكور في الثالث هو الضرب الثاني وبالعكس، فكأنّه غلط من الناسخ.

٦. أ: - جزئية.

**أقول:** يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيف<sup>١</sup> اختلاف مقدّمته فيه بأن تكون إحداهما<sup>٢</sup> موجبة والأخرى سالبة؛ لأنّهما لو كانتا<sup>٣</sup> سالبتين أو موجبتين لم يلزم الإنتاج؛ فإنّك تقول: لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الحمار بفرس، والحقّ السلب. ولو قلت: لا شيء من الناطق بفرس كان الحقّ هو الإيجاب. وتقول: كلّ إنسان حيوان وكلّ ناطق حيوان، والحقّ الإيجاب. ولو قلت: وكلّ فرس حيوان كان الحقّ السلب، فلا بدّ إذن من المخالفة بين المقدّمين في الإيجاب والسلب.

### شرط الشكل الثاني بحسب الكميّة

**قال:** وكلّيّة الكبرى.

**أقول:** هذا هو الشرط الثاني<sup>٤</sup> بحسب الكميّة وهو كون كبراه كليّة؛ فإنّها لو كانت جزئيّة لم يحصل الجزم بالإنتاج، فإنّك تقول: كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ جسم بحيوان، والحقّ الإيجاب. ولو قلت: وليس كلّ حجر بحيوان كان الحقّ السلب وتقول: لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس، والحقّ الإيجاب. ولو قلت: وبعض الصاهل فرس (كان الحقّ)<sup>٥</sup> السلب، فقد سقط من الستّة عشر، اثنا عشر<sup>٦</sup>، هي السالبة مع مثلها كليّة وجزئيّة، وذلك أربعة أضرب. والموجبة مع مثلها أربعة أخرى وأربعة هي: الجزئيّة الموجبة الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئيّة الكبرى مع الموجبتين.

٢. أ: أحدهما.

١. أ، م: كميّة.

٤. ن: - الثاني.

٣. أ: كانا.

٦. أ، م: + ضرباً.

٥. ليس في م.

فرضوه الناتجة أربعة. الأول: من كَلَيْتَيْن<sup>١</sup> والصغرى موجبة ينتج سالبة كَلَيْتَةٍ. مثاله<sup>٢</sup>: كلّ ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا بعكس الكبرى. الثاني: عكس ذلك، مثاله: لا شيء من ج ب وكلّ ا ب فلا شيء من ج ا والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة. الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كَلَيْتَةٍ كبرى ينتج سالبة جزئية. مثاله: (بعض ج ب ولا شيء من ا ب)<sup>٣</sup> فليس بعض ج ا. والبيان بعكس الكبرى. الرابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كَلَيْتَةٍ كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولنا: ليس كلّ ج ب وكلّ ا ب، فليس كلّ ج ا والبيان بالخلف وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى، وهذا البيان آتٍ في سائر الضروب.

### شرط الشكل الثاني بحسب الجهة

قال: وعدم استعمال الممكنة إلاّ مع الضرورية ودوام إحدى المقدّمتين أو كون الكبرى من القضايا الستّ.

أقول: هذان (شرطان)<sup>٤</sup> بحسب الجهة، الأول: عدم استعمال الممكنة إلاّ مع الضرورية<sup>٥</sup>؛ لأنّه يجوز<sup>٦</sup> ثبوت الصفة للشيء دائماً مع إمكان سلبها عنه أو سلبها دائماً مع إمكان ثبوتها له<sup>٧</sup>. ولا يلزم من ذلك سلب الشيء عن نفسه. الثاني أحد

١. م: الكَلَيْتَيْن. ٢. أ: - مثاله.

٣. م: لا شيء من ج، ب؛ وكلّ ا، ب. ٤. م: الشرطان.

٥. في حاشية م، ي: قلت: ينبغي أن يقال: إلاّ مع الصغرى الضرورية (م: الضرورة) أو الكبرى الثلاث، وهي الضرورية والمشروطتان، فإنّ الصغرى الممكنة مع الكبرى المشروطتين منتجة بالطرق التي يعلم بها إنتاج البواقى، فيزيد لذلك عدد الضروب المنتجة أربعة أخرى. ٦. أ: محصور.

٧. م: - له.

الأمرين، وهو إما كون إحدى المقدمتين دائمة أو كون الكبرى من القضايا الست المنعكسة حالة السلب، أعني الضرورية والدائمة والمشروطتين والعرفيتين؛ لأنه لولا ذلك لزم اختلاط إحدى السبع الباقية من الثلاثة عشر بعضها ببعض، أو كون إحدى السبع كبرى وكون<sup>١</sup> إحدى الوصفيات الأربع صغرى. وكلاهما عقيمان.

أما الأول فلأنَّ أخصَّ اختلاطاته هو الوقتيتان<sup>٢</sup> وهو عقيم؛ فإنه يصدق بالضرورة: كلَّ قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائماً وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً مع كذب النتيجة السلبية.

وأما الثاني فلأنَّ أخصَّ اختلاطاته هو المشروطة الخاصة الصغرى مع الوقتية الكبرى. وهو عقيم؛ فإنه يصدق لا شيء من المنخسف بمضيء بالضرورة مادام منخسفاً لا دائماً، وكلَّ قمر مضيء بالضرورة وقت التربيع مع كذب النتيجة السلبية، فالمنتج (إذن من الضروب)<sup>٣</sup> ثمانون<sup>٤</sup> اختلاطاً.

### شرط الشكل الثالث

قال: وفي الثالث إيجاب الصغرى.

أقول: يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيف إيجاب صغراه؛ فإنها<sup>٥</sup> لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج؛ فإنه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلَّ إنسان ناطق، مع أنَّ الحقَّ السلب. ولو قلت: وكلَّ إنسان حيوان كان الحقَّ

١. أ: في كون.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا بيان (في م: البيان) غير تام؛ لأنه يدلُّ على عقم الاختلاطات المذكورة (م: المدلول) في الضرب الأول منه، وباقي الضروب منه يحتاج إلى بيان حتى يتمَّ البيان.

٣. ن: أربعة وثمانون.

٤. أ: من الضروب إذن.

٥. أ: فإنه.

الإيجاب. ولو قلت: ولا شيء من الإنسان بحمار كان الحقّ السلب. ولو قلت: لا شيء<sup>١</sup> من الإنسان بـصاهل كان الحقّ الإيجاب.

### فعلية الصغرى شرط في الشكل الأوّل والثالث

قال: وفعليتها على قول.

أقول: من<sup>٢</sup> اشترط في الشكل الأوّل فعلية الصغرى اشترط هاهنا؛ فإن<sup>٣</sup> الحكم بالأكبر إنّما هو على ما هو أوسط بالفعل، والأصغر ليس بأوسط بالفعل، فلا تلزم التعديّة، والأوائل لم يشترطوا<sup>٤</sup> ذلك.

### شرط الشكل الثالث بحسب الكميّة

قال: وكليّة إحداهما<sup>٥</sup>.

أقول: هذا هو (الشرط بحسب الكميّة)<sup>٦</sup> وهو كون<sup>٧</sup> إحدى المقدّمين كليّة؛ لأنّهما (لو كانتا جزئيتين)<sup>٨</sup> لم يحصل الاكتفاء<sup>٩</sup> فلا تحصل النتيجة، فإنّه يصدق: بعض الحيوان إنسان<sup>١٠</sup> وبعضه ناطق مع صدق النتيجة الموجبة، وبعض الحيوان إنسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة، فالضروب المنتجة<sup>١١</sup> ستة. الأوّل:

١. أن: ولا شيء.

٢. ن: - من.

٣. م: لأنّ.

٤. بياض في ن.

٥. أ: أحدهما.

٦. بياض في ن.

٧. أ: أنّ.

٨. بياض في ن.

٩. أ: الإنتاج.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: البيان لا يتمّ إلاّ بأن يبيّن أولاً أنّ السالبة الجزئية الكبرى مع الموجبة الجزئية الصغرى لا

١١. م: - المنتجة.

ينتج، ولم يذكر ذلك فالبيان غير تامّ.

من موجبتين كليّتين ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب وكلّ ج ا فبعض ب ا، ولا تلزمه الكليّة؛ لأنّه يجوز أن يكون الأوسط الأصغر<sup>١</sup> نوعاً والأكبر فصله، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، وكلّ إنسان ناطق. الثاني: من كليّتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب ولا شيء من ج ا، فليس<sup>٢</sup> بعض ب ا الثالث: من موجبة جزئيّة صغرى وموجبة كليّة كبرى ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: بعض ج ب وكلّ ج ا فبعض ب ا، والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى. الرابع: من موجبة كليّة صغرى وموجبة جزئيّة كبرى<sup>٣</sup> ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب وبعض ج ا (فبعض ب ا)<sup>٥</sup>، والبيان<sup>٦</sup> بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثمّ عكس النتيجة. الخامس: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كليّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض ج ب ولا شيء من ج ا، فليس بعض (ب ا)<sup>٧</sup> والبيان بعكس الصغرى. السادس: من موجبة كليّة صغرى وسالبة جزئيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب، وليس كلّ ج ا، فليس بعض ب ا. والبيان بالخلف، وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى<sup>٨</sup> الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى.

## شرط الشكل الرابع بحسب الكميّة والكيفيّة

قال: وفي الرابع اتفاق مقدّمته في الإيجاب مع كليّة الصغرى أو اختلافهما

١. م: ي: للأصغر.

٢. في حاشية م، ي: قلت: كان ينبغي أن يبيّن أن هذا لا ينتج إلّا الجزئيّ كما بيّنه في الأوّل؛ فإنّه لا يكفي بيان ذلك في الأوّل، إذ (م: أ) لا يلزم من عدم إنتاج ذلك عدم إنتاج هذا، فينبغي أن يقال هنا: جاز أن يكون الأصغر جنساً للأوسط والأكبر نوع آخر له.

٣. م: - كبرى.

٥. ليس في ن.

٧. أ: ج ا.

٤. م: - كلّ.

٦. أ: والثاني.

٨. م: في.

فيه مع كَلِيَّةٍ إحداهما.

أقول : يشترط في الشكل الرابع بحسب الكميَّة والكيفيَّة أحد الأمرين، وهو إمَّا اتِّفاق مقدَّمتيه في الإيجاب مع كون الصغرى كَلِيَّة، أو اختلافهما بالكيف مع كَلِيَّةٍ إحداهما؛ لأنَّه لو لا أحد هذين الأمرين لزم<sup>١</sup> أحد الأمور الستَّة، وهي<sup>٢</sup> إمَّا اتِّفاق مقدَّمتيه في الإيجاب مع جزئيتيها أو مع كون الصغرى جزئية، أو اتِّفاقهما في السلب مع كونهما جزئيتين (أو كَلِيَّتين)<sup>٣</sup> أو إحداهما جزئية والأخرى كَلِيَّة، أو اختلافهما بالكيف مع كونهما جزئيتين، وشيء من هذه الستَّة غير منتج.

### القضايا غير المنتجة ستَّة

أمَّا الأوَّل: فلأنَّه يصدق: بعض الحيوان إنسان، وبعض الفرس حيوان، مع كذب النتيجة الموجبة. ويصدق مع الصغرى وبعض الناطق حيوان مع كذب النتيجة السالبة.

وأمَّا الثاني: فلأنَّه يصدق هذا المثال بعينه، والكبرى كَلِيَّة.

وأمَّا الثالث: فلأنَّه يصدق: ليس كلَّ حيوان بإنسان، وليس كلَّ حجر بحيوان، مع كذب النتيجة الموجبة. ولو قيل في الكبرى: وليس كلَّ جسم بحيوان لصدق الإيجاب.

وأمَّا الرابع: فلأنَّه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الصاهل بإنسان مع كذب النتيجة السالبة. ولو قيل في الكبرى: ولا شيء من الحمار بإنسان لكذب الإيجاب.

١. م: وهو.

٢. م: يلزم.

٣. ن: فلا.

٤. ليس في م.

وأما الخامس: فظاهر من ذلك؛ لأنه<sup>١</sup> يورد إحدى المقدمتين جزئية والأخرى كلية.

وأما السادس: فلأنه يصدق: بعض الحيوان إنسان وبعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجة السالبة. ولو قيل في الكبرى: وبعض الحجر ليس بحيوان لكذب الإيجاب، (و يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان، وبعض الجسم حيوان مع كذب السلب<sup>٢</sup> لو قيل في الكبرى: بعض الفرس حيوان لكذب<sup>٣</sup> الإيجاب)<sup>٤</sup> فالمنتج من الضروب ثمانية أضرب.

### القضايا المنتجة ثمانية

الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولنا: كل ج ب وكل آ ج فبعض<sup>٥</sup> ب آ، والبيان بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة. الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية (ينتج موجبة جزئية)<sup>٦</sup>، كقولنا: كل ج ب، وبعض آ ج ينتج<sup>٧</sup> بعض<sup>٨</sup> ب آ، والبيان كما مرّ. الثالث: من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية، كقولنا: لا شيء من ج ب وكل آ ج فلا شيء من ب آ، والبيان كذلك. الرابع: عكس هذا والنتيجة سالبة جزئية: كل ج ب ولا شيء من آ ج، فليس كل ب آ، والبيان بعكس المقدمتين. الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض ج ب ولا شيء من آ ج فليس بعض ب آ، والبيان بعكس المقدمتين. السادس: من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية (ينتج

٢. م: للسلب.

٤. سقط من ي.

٦. ليس في أ، م.

٨. أ: فبعض.

١. أ: لأنّ.

٣. ن، م: كذب.

٥. ن: بعض.

٧. أ: - ينتج.

سالبة جزئية<sup>١</sup>، كقولنا: بعض ب ليس ج وكلّ ا ب ينتج بعض ج ليس ا ويشترط في هذا أن تكون الصغرى إحدى الخاصّتين والكبرى عرفيّة عامّة<sup>٢</sup> والبيان بعكس<sup>٣</sup> الصغرى ليرجع إلى الشكل الثاني. السابع: من صغرى موجبة كليّة وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية، كقولنا: كلّ ب ج وبعض ا ليس ب فبعض ج ليس ا. ويشترط فيه كون الكبرى إحدى الخاصّتين والصغرى فعليّة، والبيان بعكس الكبرى<sup>٤</sup> ليرجع إلى الثالث. الثامن: من صغرى سالبة كليّة وكبرى موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية، كقولنا: لا شيء من ب ج وبعض ا ب ينتج بعض ج ليس ا، ويشترط فيه كون الصغرى إحدى<sup>٥</sup> الخاصّتين والكبرى عرفيّة عامّة والبيان بتبديل<sup>٦</sup> إحدى المقدّمين بالأخرى ليرجع إلى الأوّل ثمّ عكس النتيجة.

### شروط الشكل الرابع بحسب الجهة

قال: وفعليتهما.

أقول: يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة أمور ثلاثة، لكن بعضها عامّ في سائر الضروب، وبعضها خاصّ ببعض ضروبه؛ فالذي هو عامّ فعليّة المقدّمين؛ فإنّ الممكنة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لأنّها إمّا أن تكون سالبة أو موجبة. والأوّل باطل (لما يأتي)<sup>٧</sup>، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّها إمّا أن تقع صغرى أو كبرى. والثاني باطل؛ لإمكان وجود نوعين متباينين كج ود ولج

١.٢: أ. - عامّة.

١. ليس في م.

٢. في حاشية ي: بعض ج ليس ب ونضمّها إلى الكبرى لينتج من الشكل الثاني من الضرب الرابع.

٣. م: من إحدى.

٤. في حاشية ي: نحو بعض ب ليس ا.

٥. ن: تبديل. وفي حاشية ي: نحو بعض ا ب. ولا شيء من ب ج.

٦. ليس في أ.

خاصة<sup>١</sup> يمكن حصولها لد ولد خاصة يمكن حصولها لج فيصدق كل ما صدق عليه خاصة ج فهو ج بالضرورة، وكل د فله خاصة ج بالإمكان مع كذب قولنا: بعض ج د. والأول باطل؛ لأنه يصدق كل ما صدق عليه<sup>٢</sup> فصل د صدق عليه خاصة ج بالإمكان، وكل ما صدق عليه د صدق عليه فله بالضرورة مع كذب قولنا: بعض ما صدق عليه خاصة ج فهو د.

### شرط القضية السالبة

قال: وانعكاس السالبة فيه<sup>٢</sup>.

أقول: هذا شرط ثانٍ<sup>٤</sup> مختص بما تكون إحدى<sup>٥</sup> مقدمتيه<sup>٦</sup> سالبة. وهي ثلاثة أضرب<sup>٧</sup>؛ لأنّ الوقتية أخصّ السوالب، وهي لا تنتج مع الضرورية التي هي أخصّ البسائط؛ فإنّه يصدق: لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة لادائماً، وكلّ كوكب ذي محور فهو قمر بالضرورة<sup>٨</sup>، مع كذب السلب. ولا ينتج مع المشروطة الخاصة التي هي أخصّ المركّبات؛ لأنّها لو أنتجت معها لأنتجت مع المشروطة العامة ضرورة أنّ قيد اللادوام لا مدخل<sup>٩</sup> له في الإنتاج؛ لعدم إنتاج السالبتين. ولو أنتجت مع المشروطة العامة لأنتجت<sup>١٠</sup> مع الضرورية<sup>١١</sup> التي هي

١. في حاشية ي: قلت: الخاصة ناشئة عن الفصل، فكيف يمكن فيما ليس له ذلك الفصل؟ وأين الدليل (م): وأي دليل قام) على هذا الإمكان؟
٢. بياض في ن.
٣. ليس في ي.
٤. ليس في أ، ن.
٥. أ: أحد.
٦. أ، م، ن: مقدماته.
٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان إنها يتم أيضاً (م) - أيضاً) إذا بين عدم الإنتاج حال كون السالبة كبرى (في م): أيضاً، ولم يفعل.
٨. م: - بالضرورة.
٩. ن: ولا يدخل.
١٠. م: لا ينتج.
١١. م: الضرورة.

أخصّ<sup>١</sup> وجوب استلزام الخاصّ جميع ما يلزم العامّ، لكنّها لا تنتج مع الضرورية لما بيّنا فلا تنتج مع المشروطة الخاصّة. وإذا لم تنتج الوقتيّة مع أخصّ البسائط ولا أخصّ المركّبات لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي أعمّ منها.<sup>٢</sup> وإذا لم ينتج الوقتيّة مع القضايا لم ينتج<sup>٣</sup> إحدى السبع التي لا تنعكس في السلب مع شيء من القضايا؛ لأنّ الوقتيّة أخصّ السبع، أعني الوقتيتين والوجوديتين<sup>٤</sup> والممكنتين والمطلقة العامّة. ومتى لم ينتج الأخصّ لم ينتج الأعمّ؛ لأنّ لازم العامّ لازم الخاصّ. ومن هاهنا تبيّن أنّ الممكنة السالبة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل؛ لأنّها لا تنعكس.

### دوام السالبة الصغرى شرط في الثالث

قال: ودوام السالبة الصغرى في الثالث أو انعكاس كبراه.

أقول: هذا هو الشرط الثالث في هذا الشكل، وهو مختصّ بالضرب الثالث منه، أعني الذي تكون صفراه سالبة كليّة<sup>٥</sup> وكبراه موجبة كليّة. وشرطه أحد الأمرين، وهو إمّا دوام الصغرى أو كون الكبرى من القضايا الستّ المنعكسة السوالب؛ لأنّه لولا<sup>٦</sup> أحد هذين الشرطين لزم كون الصغرى إحدى الأربع والكبرى إحدى السبع وهو عقيم؛ لأنّ أخصّ اختلاطاته المشروطة الخاصّة مع الوقتيّة، وهي<sup>٧</sup> لا تنتج فإنّه يصدق: لا شيء من الضاحك ببالك<sup>٨</sup> بالضرورة مادام

٢. م: منهما.

١. م: -و.

٤. ن: والموجدتين.

٣. بياض في ن.

٦. ن: لو.

٥. م: كليّة سالبة.

٨. ن: ببال.

٧. ن: وهو.

ضاحكاً لا<sup>١</sup> دائماً. وكلّ إنسان ضاحك بالضرورة الوقتية مع كذب السلب. وإذا لم ينتج أخصّ الاختلاطات لم ينتج الأعمّ. فهذا هو الكلام المختصر في ضوابط الأشكال وشرائطها<sup>٢</sup> بحسب الكمّ والكيف والجهة. وأما الاستقصاء في ذلك فقد<sup>٣</sup> ذكرناه في (كتبنا)<sup>٤</sup> المنطقية.

## الاستقراء

قال: والثاني الاستقراء.

أقول: أراد بالثاني الاستدلال بالخاصّ على العامّ، ويسمّى الاستقراء؛ لأنّ المستقراء يتبع جزئياً جزئياً<sup>٥</sup> كما يتبع القاصد القرى قرية فقريّة. وهو لا يفيد اليقين؛ لاحتمال أن يكون بعض الجزئيات على خلاف ما استقراء فلا يلزم ثبوت الحكم الكلّي، اللهمّ إلا أن تكون الجزئيات بأسرها محصورة، (فيكون حينئذ)<sup>٦</sup> مفيداً لليقين، (و يسمى هذا)<sup>٧</sup> بالقياس المقسم<sup>٨</sup>. مثاله: الحيوان إمّا ناطق وإمّا صامت، وكلّ ناطق حسّاس وكلّ صامت حسّاس، فكلّ حيوان حسّاس.

وأما الذي لا تستوفي<sup>٩</sup> فيه الجزئيات فمثاله: الإنسان والفرس والحصان والجمل والثور، تحرك عند المضغ فكّها الأسفل، فيكون كلّ حيوان كذلك. وهذا<sup>١٠</sup> غير صحيح؛ فإنّ التماسح لا يحرك فكّه الأسفل عند المضغ بل الأعلى، فقد بطل

١. في حاشية م، ي: قلت: تحتاج في إتمام الكلام إلى بيان كذب الإيجاب أيضاً.

٢. ن: - وشرائطها.

٣. بياض في أ.

٤. أ، ن: جزء جزء.

٥. بياض في ن.

٦. م: فهذا يسمى.

٧. ن: فحينئذ يكون.

٨. أ: لا تستوي.

٩. ن: المنقسم.

١٠. م: وهو.

الإستقراء.

## التمثيل أو القياس في عرف الفقهاء

قال : والثالث : التمثيل إن كان للعام وإلا فمن الأول، ولا يفيدان العلم.  
**أقول** : الثالث هو الاستدلال بأحد المتساويين على الآخر، وهو على قسمين الأول : أن يستدل<sup>٢</sup> بثبوت الحكم للمساوي<sup>٢</sup> على المساوي<sup>٤</sup> لأجل معنى مشترك بينهما. وهذا من قبيل<sup>٥</sup> القياس، كما نقول : كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك، فالاستدلال هاهنا بثبوت الضحك للناطق يستلزم ثبوته للإنسان. الثاني : أن يستدل بثبوت الحكم للجزئي<sup>٦</sup> على ثبوته للجزئي<sup>٧</sup> الآخر لأجل معنى مشترك بينهما، وهذا هو التمثيل وهو القياس في عرف الفقهاء. ولا بد فيه من أركان أربعة : الأصل والفرع والحكم والعلّة.

مثاله أن نقول : السماء محدثة ؛ لأن البيت محدث، والجامع بينهما هو التشكّل<sup>٨</sup>. وهذا لا يفيد اليقين ؛ لأن الحكم جاز أن لا يعلّل<sup>٩</sup>، فإنه لو كان كل

١. بياض في ن. ٢. م : لا يستدل، وفي ن : الاستدلال.

٣. م : المساوي.

٤. في حاشية م، ي : قلت : المساواة تقال على المساواة في الصدق والمساواة في الوجود ؛ فإن أراد الأول خرج القسم الثاني من القسمين المذكورين عن أن يكون قسماً له، وإن أراد الثاني دخل فيه المتوافقان في الوجود. وليس بينهما جامع يوجب (في م : يوجه) الحكم فيهما، بل الحكم في كل منهما بعلة أخرى، وليس ذلك من القسمين المذكورين في الكتاب. ويخرج القسم الأول ؛ لأنهما قد لا يوجدان. لا يقال : يريد المساوي في علة الحكم ؛ لأننا نقول : فلا يبقى الحصر ؛ لجواز الاستدلال بمثل ما ذكرناه من النقص، ويخرج القسم الأول أيضاً.

٥. في حاشية م، ن : قلت : كيف يكون من قبيل القياس وقد جعل القياس الاستدلال بالعام على الخاص، وهذا ليس

كذلك ؟ ٦. م : الجزئي.

٧. ن : الجزئي. ٨. م : التشكيك وفي أ، ن : التشكيل.

٩. م : - وهذا. ١٠. م : يتعلّل.

حكم معللاً لزم التسلسل، ولو سلم أنه يعلل<sup>١</sup> لكن لم لا يجوز أن تكون العلة غير ما ذكر؟ و السبر و التقسيم و الدوران ضعيفان لا يفيدان اليقين. و لو سلم أن العلة ما ذكر ولكن يجوز<sup>٢</sup> أن يكون في الأصل شرط مفقود<sup>٣</sup> في الفرع، أو أن<sup>٤</sup> يكون في الفرع مانع.

---

٢. م: لا يجوز.

٤. ي: وأن.

١. م: معلل.

٣. أ، م: معقود.



الباب الثاني : في الحدوث



## قال : الباب الثاني : في الحدوث.

لنا : إنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين، فهي حادثة. أمّا الأوّل فلأنّه إمّا حاصل في مكان واحد أكثر من زمان وهو الساكن، أو لا وهو المتحرّك.

أقول : هذه حجة الحدوث، وتقديرها: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وكلّ ما لم يخلُ من المحدث فهو محدث.

وهذه الحجة تشتمل على أربع دعاوى. الأولى: أنّ هاهنا حركة وسكوناً مغايرين للجسم. الثانية<sup>٢</sup>: أنّ الأجسام لا تخلو منهما. الثالثة: أنّهما حادثان. الرابعة: أنّ كلّ<sup>٣</sup> ما لم يخلُ عن<sup>٤</sup> المحدث فهو محدث. والمقدّمة الأولى - وهي قولنا: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين - قد اشتملت<sup>٥</sup> على ثلاث دعاوى منها<sup>٦</sup>. أمّا بيان مغايرة الحركة والسكون للجسم<sup>٧</sup> فسيأتي بيانه. وأمّا أنّ الجسم لا يخلو منهما<sup>٨</sup> فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكان، فإن كان لا يبتأ فيه أكثر من

١. م: هذا.

٢. أ، ن: - كلّ.

٣. ن: + هذه.

٤. م: منها.

٥. م: - للجسم.

٦. أ: منها. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع، فإنّ الجسم الأقصى لا مكان له عند القائلين بالسطح. وإن قيل بالبعد المجرد فهو جسم، لأنّه طويل عريض عميق ولا مكان له. وإن قيل بالبعد المفروض وذلك لا وجود له فكيف يتصوّر لبث أمر معقّد مشار إليه فيما هو نفي محض، وليس ذلك إلاّ تخيل كاذب. (وزاد في م): توضيحه أنّ المكان

زمان<sup>١</sup> واحد<sup>٢</sup> فهو الساكن، وإلّا فهو المتحرّك.

لا يقال: هذا الحصر مبنيّ على وجود المكان وأنّ الجسم حاصل فيه، وهو ممنوع فإنّ المكان لو كان موجوداً لكان إمّا (أن يكون)<sup>٣</sup> جوهرًا أو عرضاً، والأوّل باطل؛ لأنّه إن كان مفارقاً استحال حلول المقارن فيه، وإن كان مقارناً لزم التداخل. وأيضاً: يلزم<sup>٤</sup> الدور أو التسلسل، ضرورةً لافتقار<sup>٥</sup> كلّ مقارن إلى مكان. والثاني باطل؛ لأنّ حلول الجسم في العرض غير معقول، ولأنّ العرض حالّ في الجسم، فاستحال<sup>٦</sup> حلول الجسم فيه وإلّا لزم الدور. ولأنّ المتمكّن ينتقل عن المكان، ولا يعقل انتقال الجسم عن العرض. سلّمنا، لكن لا نسلمّ الحصر؛ فإنّ

→ عند أرسطو عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. وعند أفلاطون مجرد عبارة عن البعد المجرد عن المادّيّة. وعند المتكلّمين عبارة عن البعد المفروض؛ فإنّ أريد بالمكان المعنى الأوّل فالجسم الأقصى لا مكان له وإلّا لكان له سطح يحويه فيلزم اللاتناهي إلّا بعادة، وسيأتي بطلانه. وإن أريد المعنى الثاني وهو البعد المجرد فهو أي البعد المجرد جسم؛ لأنّه طويل، عريض، عميق ولا مكان له وإلّا لزم التسلسل. وإن أريد معنى الثالث وهو البعد المفروض فذلك لا وجود له، فكيف يتصوّر لبث أمرٍ محقّق مشار إليه فيما هو نفي محض وعدم صرف؟ فالحاصل أنّ المذهب الأخير باطل بالضرورة. وعلى المذهبين لا يلزم أن يكون كلّ جسم في مكان، فلا يصحّ قوله حينئذٍ: إنّ كلّ جسم أريد له من مكان. وجوابه أن نقول: لقائل أن يقول: المراد بالمكان المعنى الثالث. قوله: فهو باطل بالضرورة، قلنا: ممنوع، سلّمنا لكنّ المراد بالمكان المعنى الثاني. قوله: فهو جسم لأنّه طويل عريض عميق وليس في مكان، قلت: ممنوع، وسند المنع أنّهم عرفوه بأنّه امتداد يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة قائمة لا في مادة من شأنه أن يملأ الجسم. ثمّ قالوا: واحترزنا بقولنا: قائم لا في مادة، عن الجسم التعلّيميّ، لا عرض لا بدّ له من محلّ وذلك المحلّ هو المادّة، ولقولنا: من شأنه أن يملأ الجسم عن الجسم الطبيعيّ لأنّه لا يملأ جسماً آخر لأنّه نفسه، فلا يملأ شيء آخر. وإذا انتفى أن يكون جسماً تعلّيميّاً أو طبيعيّاً لنفي أن يكون جسماً، وذلك ظاهر، نعم، لو كان كلّ جسم لا بدّ له من مكان أو وضع لسقط السؤال من الرأس ولم يحتج إلى تكلف هذا الجواب؛ لأنّ الجسم الأقصى لا يُسأل في أنّه ذو وضع.

١. في حاشية م، ن، ي: قلت: هذا مبنيّ على إثبات الجزء، وذلك غير معلوم.

٢. م: - واحد.

٣. ليس في أ.

٤. ن: فيلزم. م: ولأنّ المكان المشار إليه إشارة حسيّة، ولا شيء من المقارن كذلك.

٥. ي: افتقار.

٦. م: واستحال.

الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرّك ولا ساكن<sup>١</sup>؛ لأنّنا نقول: أمّا المكان فإنّه موجود.

قوله: إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا.

قلنا<sup>٢</sup>: هو عرض وحلول الجسم فيه أمر معقول؛ فإنّ ملاقاته الجسم للجسم بالسطح الحاوي أمر معقول، وهو<sup>٣</sup> معنى الحلول في المكان. هذا إن قلنا إنّ المكان هو السطح. وإن قلنا إنّ البعد<sup>٤</sup> كان أمرًا تقديريًا. وأمّا الحصر فإنّه ظاهر؛ فإنّ الجسم الباقي لا يخلو عن أحد هذين. على أنّ هذا النقض نافع للمستدلّ؛ لأنّه إنّما يسعى ليبين أنّ الأجسام محدثة، فلا ينتقض<sup>٥</sup> ما ذكره بالجسم الحادث.

## الدليل الأوّل على حدوث الحركة والسكون

قال: وأمّا بيان حدوثهما؛ أمّا الحركة فلأنّ كلّ فرد حادث فالمجموع كذلك؛ لأنّها إمّا أن يوجد شيء منها أزلًا فيكون الحادث أزلًا أو لا يكون<sup>٦</sup> الكلّ حادثًا.

أقول: هذا بيان الدعوى الثالثة، وهي بيان حدوث الحركة والسكون. أمّا الحركة فيدلّ على حدوثها وجوه. الأوّل: أنّ كلّ فرد من أفراد الحركات حادث، فالمجموع كذلك. أمّا الأولى فظاهرة<sup>٧</sup>؛ لأنّ الحركة تستدعي المسبوقيّة بالغير فلا تكون أزلية. وأيضًا فهو حكم متفق عليه وأمّا الثانية فلأنّه إمّا أن يوجد في الأزل<sup>٨</sup>

١. م. ن: ساكن.

٢. ي: قلت.

٣. م: أو هو.

٤. في حاشية م: أي البعد المفروض.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هو ادّعى أنّ الأجسام كلّها حادثة؛ لأنّ كلّها لا تخلو عن الحركة والسكون، فقال (م): فيقال: الجسم الحادث جسم، وهو خالٍ عنهما فالتقضى متوجّه. ولا يلزم من اعترافه بحدوث جسم ما اعترافه بما ينفي المستدلّ لإثباته وهو حدوث الكلّ، فلا ينفعه النقض.

٦. ي: فيكون.

٧. أ: ن: فظاهر.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الأزل عبارة عن عدم المسبوقيّة بالعدم (في ي: بالغير)، فيكون معنى التريديد المذكور هكذا:

شيء من هذه الحركات أو لا؛ فإن كان الأوّل لزم أن يكون ذلك الفرد أزليّاً وهو حادث، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم حدوث الكلّ وهو المطلوب.

## الدليل الثاني على حدوث الحركة

قال: ولأنّها مسبوقة بالعدمات وهي أزليّة فإنّ قارنها شيء منها تساوى السابق والمسبوق، وإلّا فهي حادثة.

أقول: هذا وجه ثانٍ دالّ على حدوث الحركة. وتقريره أن نقول: كلّ واحد من الحركات حادث لما مرّ فيكون مسبوقاً (بعدم لا أوّل له، فمجموع) الحركات كلّ واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له<sup>٢</sup>، فمجموع العدمات حاصل في الأزل، فلا يخلو إمّا أن يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات أو لا، والأوّل باطل؛ لأنّه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود، وهو محال؛ فإنّ العدم سابق على وجود<sup>٣</sup> ذلك الفرد الأزليّ، وكلاهما موجودان في الأزل، هذا خلف. وإن لم يوجد في الأزل مع العدمات (شيء من الموجودات)<sup>٤</sup> لزم<sup>٥</sup> حدوث مجموع الوجودات،

→ إمّا أن يوجد شيء من الحركات موصوفاً بكونه غير مسبوق بالعدم أو لا، ويتمّ الكلام إلى آخره، فنقول: نختار الثاني. قوله: يلزم حدوث الكلّ. قلنا: لا يلزم من اتّصاف كلّ واحد بصفة اتّصاف الكلّ به؛ فإنّه يصدق على كلّ رغيّف من الرغفان العشرة أنّه غير مُشبع لإنسان واحد، ولا يصدق على العشرة ذلك. وأيضاً: حدوث الكلّ معناه أنّه يتعلّق زمان لا يوجد فيه شيء من أفراد ذلك الكلّ، ولا يلزم ذلك من (م: من ذلك عدم) كون كلّ واحد مسبوقاً بالعدم؛ لجواز كون كلّ واحد منها مسبوقاً بالغير (في م: بالعدم)، مع أن لا يوجد (في م: لا يؤخذ) زمان إلّا وواحد منها موجود فيه. (وزاد في م: الجواب: أنّ حدوث كلّ فردٍ من أفراد الحركة مستلزم حدوث الكلّ بالضرورة؛ لتوقّف الكلّ على أفرادها، ولا يلزم وجود الكلّ بدون جزئه، وهو باطل بالضرورة. وقوله: حدوث الكلّ معناه أنّ يتعلّق زمان الوجود فيه شيء من أفراد ذلك الكلّ، ممنوع؛ بل معنى حدوث الكلّ أن يكون مسبوقاً بالعدم.

٢. م: - له.

١. م: بعدم الأوّل المجموع.

٤. أ، ن: الوجودات. وفي م: من الموجودات شيء.

٣. م: - وجود.

٥. في حاشية ي: قلت: اللازم من ذلك حدوث كلّ واحد. وأما الجملة الذاهبة إلى غير النهاية لا يلزم فيها ذلك حتّى

وهو المطلوب.

## الدليل الثالث على حدوث الحركة

قال: ولأنّها من زمان الطوفان جملة ومن زماننا أخرى فنطبّق<sup>١</sup>، فإن لم يتفاوتا تساوى الوجود والعدم وإلّا تناهت إحداها فتناهتا.

أقول: هذا وجه ثالث على أنّ الحركة حادثة، وتقديره: أنّا نأخذ مجموع (الحركات من زمان الطوفان إلى الأزّل جملةً)<sup>٢</sup> موهومة، ومن زماننا إلى الأزّل جملةً أخرى، فنطبّق<sup>٣</sup> إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل الجزء الأوّل من إحدى الجملتين مقابلاً للأوّل من الأخرى والثاني للثاني وهكذا، فإن استمرّ امتدادهما كان وجود الجملة المركّبة من الحركات الحاصلة من<sup>٤</sup> زماننا إلى زمان الطوفان وعدمه<sup>٥</sup> بمثابة واحدة، وهو باطل بالضرورة. وإن انقطعت الناقصة لزم تناهيها، ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة؛ لأنّها إنّما زادت عليها بمقدار مُتناهٍ

→ يحصل زمان لا يوجد فيه الجملة ولا شيء من أجزائها؛ لجواز تعاقب أحاد كلّ منها في زمان آخر إلى غير النهاية.

١. ن: فينطبق.

٢. ن: وتطبق، أ: وتطبق.

٣. ليس في م.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الزائد والناقص إذا كانا غير متناهيين كان بإزاء كلّ فرد من إحداهما واقع في مرتبة من مراتب العدد فرد من الآخر واقع في تلك المرتبة إلى غير النهاية، من غير انقطاع، وهذا من خاصيّة اللاتناهي. وما ذكره إنّما يتأتّى في المتناهيين. وأيضاً: الجملتان اللتان ذكرهما يتغاير أفرادهما بالاعتبار، فينقطع القابل (في م: المقابلة) عند انقطاع الاعتبار. وأيضاً: لو صحّ هذا الدليل لزم تناهي مقدورات الله تعالى ومعلوماته ومخلوقاته فيما لا يزال كثمار الجنّة ونعيمها، لقيام الدليل المذكور (في م: - المذكور) فيه، وهم (في م: وأنتم) لا يقولون بتناهيها. لا يقال: هذه أمور بالقوّة والحركات الماضية أمور بالفعل، والتطبيق يحتاج إلى فعلية المتطابقين، لأنّنا نقول: كلاهما بالفعل في الاعتبار العقليّ أو (في م: و) في الخارج لا وجود لشيء منهما (في م: فيها)، فلا فرق. وأيضاً: يلزم من ذلك عدم تناهي بعض الحركات (م: تناهي عدمات الحركات) فيكون بعض الحوادث (في م: بعض الحركات) أزليّاً.

٥. ي: وعدمها.

(و هو من زماننا إلى زمان الطوفان، وكلّ ما زاد على المتناهي بمقدار مُتناهٍ<sup>١</sup> فهو مُتناهٍ، فالجملتان متناهيان وهو المطلوب.

## إبطال قدم السكون

قال: وأما السكون فلاّنه لو كان أزلّيّاً لما عُدّم؛ فإنّه إمّا واجب أو مستند إليه. والتالي باطل اتّفاقاً، ولأنّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط<sup>٢</sup> والمركّبات. وأما الثاني فظاهر.

أقول: لما بيّن إبطال قدم الحركة شرع في إبطال قدم السكون. وتقريره أن نقول: لو كان السكون أزلّيّاً لما عُدّم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه لو كان أزلّيّاً لكان إمّا واجباً لذاته أو ممكناً لذاته؛ فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه، وإن كان ممكناً لذاته فلا بدّ له من علّة، فعلّته<sup>٤</sup> إمّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كانت واجبة الوجود استحال عدمها، ويلزم من استحالة عدم العلّة استحالة عدم المعلول. وإن كانت ممكنة لذاتها لم يكن لها بدّ من علّة. والدور والتسلسل باطلان - على ما يأتي - فيلزم الانتهاء إلى واجب الوجود. ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله، فقد ظهر أنّه لو كان أزلّيّاً<sup>٥</sup> لما صحّ عدمه.

١. ليس في م.

٢. م: أنّ.

٣. في حاشية م، ي: قلت: جاز اشتراط علّيّة الواجب للسكون الأزلّيّ بعدم (في م: لعدم) حادث من الحوادث. وإذا وجد ذلك الحادث انعدم الشرط، فيعدم المشروط من غير استحالة. وأيضاً: يلزم من هذا الدليل أن لا يكون عدمات الحركات أزلّيّة، لأنّها لو كانت أزلّيّة لانفتت (في م: لما أثبت) بالدليل المذكور بعينه، لكنّها تستفي عند وجود الحركات. وإذا لم تكن أزلّيّة كان رفعها وهو الحركات أزلّيّاً. وأيضاً: قد اعترفتهم في حدوث الحركة بأزلّيّتها. (وزاد في م: إلى أزلّيّة عدمات الحركات) فلا يكون الدليل صحيحاً.

٤. أ: أزلّاً.

لا يقال: لِم لا يجوز أن يكون المؤثّر في السكون الأزليّ قادراً مختاراً، وأثر القادر يجوز عدمه مع بقائه.

لأنّا نقول: الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر عن قادر؛ لأنّ القادر هو الذي يؤثّر بواسطة الداعي<sup>١</sup> ويستحيل دعوى<sup>٢</sup> الداعي إلى شيء موجود بل إلى معدوم؛ فكلّ أثر للمختار يجب أن يكون حادثاً. وأمّا بطلان التالي فظاهر؛ أمّا أولاً فلأنّ الخصم يقول به<sup>٣</sup>، وأمّا ثانياً فلأنّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط<sup>٤</sup> ولا للمركّبات.

## في الوضع

واعلم أنّ الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة<sup>٥</sup> عنه كالقيام والقعود. والجسم البسيط إذا لاقى<sup>٦</sup> غيره لا بدّ له من هذه المقولة بأن يكون على يمينه أو يساره أو غير ذلك من الأوضاع، ويكون ملاقياً له بطرف من أطرافه. وكلّ طرف من البسيط فإنّه مُساوٍ للطرف الآخر، فيصحّ<sup>٧</sup> على ذلك البسيط أن يلاقي ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه، وإنّما يصحّ عليه ذلك إذا تحرك<sup>٨</sup>؛ فكلّ جسم فإنّه يصحّ

١. في حاشية م، ن: قلت: الداعي هو العلم بالمصلحة الباعث على الفعل، ومن الجائز أن يكون ذلك الباعث أزلياً والفعل أزلياً. (وزاد في م): الجواب: هذا الاعتراض في غاية السقوط؛ لأنّ المصنّف قد استدلّ على استحالة أزليّة الفعل الصادر عن القادر، فكيف يجوز إمكان أزليّته؟ بل الطريق في ذلك أن يبيّن بطلان دليله، ولم يفعل.

٢. م: دعوة.

٣. في حاشية م، ن، ي: قلت: سكون كليّة الأرض عند الخصم أزليّ ولا يزول أبداً عنده.

٤. م: البسائط.

٥. أ، ن: الخارجيّة.

٦. م: لقي.

٧. م: و صحّ.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الذي تقدّم نيوته في الملازمة (م) تقدّم في توجيه الملازم) هو أنّه لو كان أزلياً لما صحّ عدمه

عليه الحركة، فيكون السكون ممكن الزوال<sup>١</sup>. وإذا كانت البسائط كذلك فالمركبات أيضاً كذلك؛ لأنّها مركبة من البسائط التي يجوز عليها الانتقال، فقد ثبت أنّ الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادّين. وأمّا الثاني وهو<sup>٢</sup> أنّ كلّ ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ضروري<sup>٣</sup>.

لا يقال: لا يلزم من كون الشيء لا ينفك عن غيره أن يكون هو ذلك الغير؛ فإنّ الجسم لا ينفك عن العرض ومع ذلك (فليس هو)<sup>٤</sup> بعرض؛ لأنّا نقول: الفرق حاصل، فإنّ البديهة قاضية بأنّ<sup>٥</sup> ما لا يسبق المحدث فإنّه<sup>٦</sup> يجب أن يكون محدثاً. ولا يلزم من ذلك أن يكون ما لا ينفك عن العرض يجب أن يكون عرضاً.

## إشكال على حدوث الحركة والسكون

قال: فإن قلت: أمتنع المغايرة والملازمة.

أقول: لتأفرغ من الاستدلال أشار إلى ما يعترض به المخالف، وبدأ بالمناقضة، فقال: قولكم: الجسم لو كان أزلياً لكان<sup>٧</sup> إمّا أن يكون متحرّكاً أو ساكناً،

→ (م: عدم) بالنظر إلى علته، وهنا (م: وهاهنا هو) أنّه ممكن الزوال نظراً إلى ذاته، ولا تنافي بينهما.

١. في حاشية م، ن، ي: قلت: إمكان زواله لا يوجب زواله؛ لجواز وجوبه بالغير أزلاً وأبداً ولو في جسم واحد غاب عتاً؛ فإنّ ذلك يكفي في بطلان الدليل المذكور (م: - المذكور) الذي دعواه كليتة.

٢. ن: فهو.

٣. ن: - ضروري. وفي حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ضروريته؛ فإنّ من الجائز أن يوصف أزلياً بحوادث متعاقبة عليه إلى غير النهاية، فلا يخلو أبداً عن حادث منها (في م: ممّا) مع أنّه أزلي. (وزاد في م: ) الجواب أن نقول: أليس يعني بجواز اتّصاف الأزليّ بحوادث متعاقبة إن عنيته به أنّه يوصف بها أزلاً وأبداً فذلك معلوم البطلان؛ للزوم كون الحادث أزلياً. وإن عنيته به أنّه لا يتّصف بها أزلاً ويتّصف بها لغير ذلك فهو - على تقدير تسليمه - لا يقدر في مطلوبنا؛ لانفكاكه عن الحادث، ونحن مدّعانا أنّ ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث.

٥. ن: أنّ.

٤. م: فهو ليس.

٧. ن: - لكان.

٦. م: - فإنّه.

بيتي<sup>١</sup> على أنّ هناك حركة وسكوناً مغايرين<sup>٢</sup> للجسم. ونحن نمنع المغايرة<sup>٣</sup>، فلم لا يجوز أن يكون الجسم هو عين الحركة والسكون؟ سلّمنا أنّ الحركة والسكون مغايران للجسم، لكن نمنع الملازمة بين الجسم والحركة والسكون؛ فإنّه يجوز أن يكون جسم غير متحرّك ولا ساكن.

## إيراد على الوجه الأوّل لإثبات حدوث الحركة، وجوابه

قال: قوله: إن لم يوجد أزلاً كان حادثاً ممنوع لجواز حدوث كلّ فرد وعدم حدوث الكلّ أو الكلّيّ.

أقول: هذا إيراد على الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على حدوث الحركة، فإنّ المستدلّ قال أولاً<sup>٤</sup> إن لم يوجد في الأزّل شيء من الحركات كانت<sup>٥</sup> حادثة وإلّا كان بعض أفرادها قديماً، هذا خلف.

والاعتراض أنّ هذا يدلّ على حدوث كلّ فردٍ فرد، ولا يلزم من ذلك حدوث كلّ الأفراد. سلّمنا حدوث كلّ الأفراد، لكن نمنع حدوث الكلّيّ<sup>٦</sup> من حيث هو كلّيّ<sup>٧</sup>.

١. أ: يبي، وفي ن: مبنيّ.

٢. م: مغايراً.

٣. ن: للمغايرة.

٤. م: كانت الحركات.

٥. ن: الكلّ.

٦. م: مغايراً.

٧. ن: للمغايرة.

٧. في حاشية ن: هذا المنع غير متّجه؛ لأنّ كلامنا في الحركة الموجودة في الخارج، والكلّيّ من حيث هو كلّيّ لا يوجد إلّا في ضمن فرد من أفراد، فإذا كان الكلّيّ من حيث هو موجود في الأزّل كان فرد من أفراد الحركة موجوداً في الأزّل، وأنتم لا تقولون به.

## إيراد على الوجه الثاني على حدوث الحركة

قال : قوله : مسبوقه بالعدمات، قلنا: هذا بناء على وجود الأزل وليس، وإِنَّمَا<sup>١</sup> هو أمر تقديريّ.

أقول : هذا الإيراد<sup>٢</sup> على الوجه الثاني. وهو أنّ مجموع العدمات حاصل في الأزل، فإن وجد معها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق. والاعتراض : أنّ هذا مبنيّ على أنّ الأزل شيء محقق يصحّ أن يكون ظرفاً<sup>٣</sup> للعدمات والوجودات، وليس كذلك، وإِنَّمَا هو أمر فرضيّ تقديريّ معناه تقدير أوقات لانهاية لها أو عدم المسبوقية<sup>٤</sup> بالغير.

## إيراد على الوجه الثالث على حدوث الحركة (برهان التطبيق)

قال : قوله إن تفاوتت<sup>٥</sup> تناهت، قلنا: ممنوع بمعلوماته تعالى ومقدوراته وتضعيف الألف والألفين.

أقول : هذا إيراد على الوجه الثالث، وهو برهان التطبيق. وتقريره: أنّنا<sup>٦</sup> لانسلم أنّ كلّ ما كان أنقص من غيره يجب أن يكون متناهيّاً؛ فإنّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته؛ لأنّ معلوماته يندرج تحتها الواجب والممكن<sup>٧</sup> والممتنع. وأمّا المقدورات فليس إلّا الممكن، ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات غير متناهية.

وأيضاً: فإنّنا إذا ضعفنا الألف مراراً لانهاية لها والألفين مراراً لانهاية لها

٢. أ: إيراد.

١. ي: إنّما.

٤. م: المسبوقه.

٣. م: طرفاً.

٦. م: بأنّا.

٥. م: تفاوت.

٧. م: أو.

حدثت جملتان، إحداهما أزيد من الأخرى مع عدم تناهيهما، فلم لا يجوز أن تكون الجملتان الحادثة إحداهما من زمان الطوفان إلى الأزل والأخرى من زماننا إلى الأزل متفاوتتين وإن كانتا غير متناهييتين؟

## إيراد وإشكال على حدوث السكون

قال: سلّمنا، لكن لا نسلمّ ثبوت السكون، ولا نسلم امتناع عدم القديم؛ لجواز توقّفه على شرط عدميّ أزلّيّ فيجوز زواله لزوال شرطه.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع في الاعتراض على حدوث السكون وقال: لا نسلمّ أنّ السكون أمر ثبوتيّ. وتقدير<sup>١</sup> هذا السؤال: أنّ المستدلّ قال: لو كان السكون أزلّيّاً لما جاز عدمه. أورد المعارض المنع هاهنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقاً؛ لأنّ الأزلّيّ<sup>٢</sup> على قسمين: عدميّ وثبوتيّ، فالأزلّيّ<sup>٣</sup> العدميّ يجوز زواله، وإلّا لما صحّ حدوث العالم؛ فعلى هذا التقدير توجه اعتراض المعارض بأنّه يجوز أن يكون السكون عدميّاً ويكون أزلّيّاً، ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه. ثمّ بعد تسليم أنّ السكون أمر ثبوتيّ وجه الاعتراض من طريق آخر وقال: سلّمنا أنّ السكون ثبوتيّ، ولكن لا نسلمّ أنّ القديم<sup>٤</sup> الثبوتيّ مطلقاً يمتنع عدمه؛ وذلك لأنّ القديم الثبوتيّ على قسمين: مطلق ومشروط، فالمطلق يمتنع عدمه. والمشروط على قسمين: مشروط بشرط ثبوتيّ، فهذا أيضاً يمتنع عدمه، ومشروط بشرط عدميّ، وهذا يجوز عدمه لعدم شرطه العدميّ الأزلّيّ، فلم لا يجوز أن يكون السكون، وإن كان ثبوتياً مشروطاً

٢. م. ن: الأزل.

١. م: وتقديره.

٤. م: التقديم.

٣. م: فالأزل.

بشرط عدميٍّ أزلِّيٍّ فيجوز زوال الشرط، فيجوز زوال السكون؟

## الإشكال الأوّل على حدوث العالم

قال: ويُعارض<sup>١</sup> بأنّ العلة التامة إن كانت قديمة فهو قديم وإلا ترجّح<sup>٢</sup> الممكن بذاته، وإن كانت حادثة تسلسل.

أقول: لَمَّا فرغ من المناقضة في المقدمات شرع في المعارضة للمطلوب، وقد عارض هاهنا<sup>٣</sup> بخمس شُبّه.

الشبهة الأولى، وهي أقواها: أنّ العلة التامة المستجمعة لجميع جهات المؤثرية لا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة؛ فإن كان<sup>٤</sup> الأوّل لزم قدم العالم؛ لأنّ عند وجود العلة التامة لو جاز عدم المعلول فلتفرض<sup>٥</sup> عدمه في وقت وجوده في آخر<sup>٦</sup>، فاختصاص<sup>٧</sup> أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إمّا أن يفتقر إلى مرجّح غير الأوّل أو لا؛ فإن كان الأوّل لم يكن المرجّح المفروض أولاً<sup>٨</sup> تاماً وقد فرضناه تاماً، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم الترجيح بغير مرجّح، وهو محال. وإن كانت العلة التامة حادثة افتقرت إلى علة أخرى. وتلك العلة إمّا قديمة فيلزم قدم الحادث، أو محدثة فيلزم التسلسل.

## الإشكال الثاني على حدوث العالم

قال: ولأنّه ممكن أزلّاً فواجب وإلا لكان محالاً وجوده أزلّاً.

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| ١. ن: تعارض.      | ٢. م: يرجّح.         |
| ٣. ي: هنا.        | ٤. م: كانت.          |
| ٥. أ: فليفرض.     | ٦. م: آخره.          |
| ٧. أ، ن: واختصاص. | ٨. م: لم يكن الأوّل. |

أقول: (هذه هي الشبهة)<sup>١</sup> الثانية، وتقريرها أن نقول: إن<sup>٢</sup> العالم ممكن الوجود في الأزل، وإذا كان ممكن الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. أما المقدّمة الأولى فلأنّه لو لم يكن ممكن الوجود في الأزل لكان إمّا واجب الوجود في الأزل أو ممتنع الوجود في الأزل؛ فإن كان الأوّل لزم قدم العالم، وإن كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال؛ لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان. وأما المقدّمة الثانية فلأنّه لو كان العالم محدثاً<sup>٣</sup> لاستحال وجوده في الأزل؛ لأنّ المحدث هو المسبوق بالغير، والأزليّ هو الذي لا يسبقه غيره، والجمع<sup>٤</sup> بينهما محال، فظهر أنّه لو كان محدثاً لاستحال وجوده في الأزل، ولو<sup>٥</sup> استحال وجوده في الأزل لم يكن ممكن الوجود في الأزل، وقد بيّنا أنّه ممكن الوجود في الأزل، هذا خلف.

## الإشكال الثالث على حدوث العالم

قال: ولأنّه لا بدّ له من حامل.

أقول: هذه هي الشبهة الثالثة، وتقريرها: أنّ كلّ محدث فإنّه لا بدّ وأن كونه قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لما بيّنا، فإمكان الوجود سابق على وجود الحادث. ولا يجوز أن يكون أمراً عديمياً وإلاّ لما بقي فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان

١. م: هذه الشبهة. وفي ن: هذه الشبهة هي الشبهة. ٢. م: - إن.

٣. ن: حادثاً، في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من انتفاء كونه واجب الوجود في الأزل كونه محدثاً، بل اللازم كونه ممكن العدم في الأزل. وذلك لا يلزم منه الحدوث؛ لجواز كون ممكن العدم في الأزل مستمرّ العدم فيما لا يزال، ولاتتمّ المقدّمة الثانية. ٤. أ، م: فالجمع.

٥. ي: فلو.

معدوم<sup>١</sup>، هذا خلف، فهو<sup>٢</sup> معنى ثبوتيّ. ولا يجوز أن يكون هو قدرة القادر عليه؛ لأننا نقول: إنما كان القادر قادراً على الفعل لأنّه ممكن، فلو كان الإمكان هو نفس القدرة كان<sup>٣</sup> تعليلاً للشيء بنفسه، فهو مغاير للقدرة. وهو إما جوهر أو عرض، والأوّل محال؛ لأنّ الإمكان إنّما يُعقل بين شيئين فهو من الأمور النسبيّة<sup>٤</sup>، (والجوهر ليس من الأمور النسبيّة)<sup>٥</sup>، فالإمكان ليس بجوهر فهو عرض لا بدّ له من محلّ. ومحلّه إن كان محدثاً لزم افتقار المحلّ إلى محلّ آخر ويتسلسل، فهو قديم وهو المادّة. ويلزم من قدم المادّة قدم الصورة؛ لاستحالة انفكاكها عنها؛ لأنّها لو انفكّت عنها لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع. والثاني باطل وإلّا لكان<sup>٦</sup> عند حلول الصورة<sup>٧</sup> فيها إن لم تحصل في وضع معيّن كان الجسم خالياً عن الوضع، هذا خلف. وإن حصلت في وضع معيّن لزم تخصيصها بأحد الأحيان المتساوية النسبة إليها من غير<sup>٨</sup> مخصّص، هذا خلف.

لا يقال: يختصّ<sup>٩</sup> ببعض الأحياء لأجل الصورة النوعيّة<sup>١٠</sup>.

لأننا نقول: نسبة الصورة النوعيّة إلى جزئيات ذلك الحيّز واحدة، فيلزم

١. في حاشية م، ي: قلت: الأعدام تمايزة كما في عدم المعلول والعلّة.

٢. أ: وهو.

٣. أ: لكان، م: إنّما كان.

٤. في حاشية م، ن: قلت: هذا الإمكان عندهم هو الاستعداد، وذلك عندهم من مقولة الكيف، فليس أمراً نسبياً بحسب ذاته. نعم، قد تلحقه إضافة إلى كلّ من المستعدّ والمستعدّ له، ومثل هذا اللحق لا يوجب كونه ليس بجوهر كما استدلّ هذا المستدلّ بأنّ الجوهر قد تلحقه الإضافة. وحاصل الكلام أنّك إن أردت أنّه تعقل بين شيئين لذاته (في م: بذاته). فذلك ممنوع؛ لجواز عروض ذلك له. وإن أردتّ بالعرض أو بالأعمّ فلا يلزم منه عدم جوهريّته.

٥. ليس في م.

٦. م: كان.

٧. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون حلول الصورة فيها بعد تجرّدها عنها محالاً، إمّا لذاتها أو لعارضٍ ليزم.

٨. م: غيره.

٩. ن: تخصيص.

١٠. في حاشية م: أي كون الصورة النوعيّة، فإنّه يجوز أن يكون كلّ صورةً بجسمٍ إنّما اختصّت بذلك الحيّز كونها مألثة به له؛ لأنّها حلّت في جزء منه دون جزء حتّى يلزم ما قلت ثمّ.

المحال<sup>١</sup>. وإن كانت ذات وضع كانت نقطة أو خطأً أو سطحاً أو جسماً، ولو كانت جسماً كانت مقارنة للصورة. والنقطة لا وجود لها بانفرادها وإلا لكان إذا وصل إليها طرفا خطين إن لم تمنعهما عن الملاقة لزم مداخلة طرفي الخطين للنقطة<sup>٢</sup>، والنقطة مباينة<sup>٣</sup> للخطين فطرفاهما مباينان<sup>٤</sup> لها، هذا خلف. وإن منعهما<sup>٥</sup> لزم انقسامها، والخط والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لهذا بعينه. وإذا ثبت قدم المادة<sup>٦</sup> وأنها يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة أيضاً، ويلزم من ذلك قدم الجسم.

### الإشكال الرابع على حدوث العالم

قال: ولأنه بعد عدمه بعدية زمانية فلا بد من زمان، فلا بد من حركة، فلا بد من جسم.

أقول: هذه هي الشبهة الرابعة. وتقريرها: أن العالم لو كان محدثاً لكان وجوده بعد عدمه بعدية زمانية؛ لأنك ستعلم أن أقسام التقدم خمسة، أحدها: التقدم بالزمان، وخاصيته أنه الذي لا يمكن وجود المتقدم مع المتأخر، وإنما يكون ذلك بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان والمتأخر موجوداً في زمان، وزمان المتقدم متقدم على زمان المتأخر، فيكون التقدم والتأخر لاحقين للشيء بتوسط التقدم والتأخر اللاحقين للزمان.

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز كونها مائة لذلك العيز فلا يلزم المحال.

٢. م، ن: النقطة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المباينة للخطين كائنة قبل المداخلة، وأما بعدها فلا.

٤. م: منهما.

٥. م: متباينان.

إذا تقرّر هذا فنقول: عدم العالم لو كان متقدماً<sup>١</sup> على وجوده<sup>٢</sup> بهذا<sup>٣</sup> النوع من التقدّم لزم وجود الزمان حال عدم العالم، ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان محدثاً، وإلا لكان عدمه سابقاً على وجوده بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف. وإذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث الحركة؛ لأنك ستعلم أنّ الزمان مقدار الحركة<sup>٤</sup>، فيستحيل<sup>٥</sup> وجوده بدونها. والحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم، ويلزم من ذلك قدم الجسم.

### الإشكال الخامس على حدوث العالم

قال: ولأنه متأخر عن القديم إمّا بمدّة متناهية فيكون الكلّ حادثاً، أو غير متناهية فالقدم لازم لما مرّ<sup>٦</sup>. وأيضاً<sup>٧</sup> يتوقّف على ما لا يتناهى<sup>٨</sup>، فلا يوجد. أقول: هذه هي الشبهة الخامسة، وتقريرها: أنّ العالم إمّا أن لا يكون

١. ن: للتقدّم.

٢. في حاشية م: وتقدّم العالم على وجوده ليس إلا هذا النوع من التقدّم؛ لأنّه ليس بالعلية؛ لأنّ العدم ليس علّة للوجود، ولا بالطبع لأنّ التقدّم الطبيعيّ هو أن يكون المتقدم يحتاج إليه المتأخّر وليس علّة ما في وجوده وعدم العالم ليس كذلك، ولا بالشرف لأنّ العدم ليس أشرف من الوجود، ولا بالوضع وهو ظاهر، فتعيّن أن يكون بالزمان كما قلنا.

٣. م: هذا.

٤. في حاشية م، ي: لم لا يكون (م: لا يجوز أن يكون) مقدار الوجود، ولا يلزم من تحقّقه (م: منه) تحقّق الجسم. (وزاد في م): أقول: لا يجوز أن يكون الزمان مقدّراً للوجود؛ لما سنبين أنّ الزمان لا يجوز أن يكون مقدّراً للمادّة والجسم ولا للهيئة القارّة؛ لأنّ المقدار كلّما ازداد ازداد علّة، فلو كان مقدّراً لهذه الأشياء لكان كلّما كان أطول كانت المادّة والجسم والهيئة القارّة أكثر، هذا خلف. وإذا بطل أن يكون هيئة لهذه المذكورات تعيّن أن يكون مقدّراً لهيئة غير قارّة، والوجود هيئة قارّة فلا يكون مقدّراً له. فإن قلت: لا نسلم أنّ الوجود هيئة بل ذات، فجوابه: أنّ الوجود ليس بذات؛ لأنّ الذات تتّصف بالوجود أو العدم، والوجود لا يتّصف بأحدهما فلا يكون ذاتاً.

٦. أ: مضى.

٥. م، ن: يستحيل.

٨. م: ما يتناهى.

٧. م: أيضاً.

متأخراً عن الباري تعالى أو يكون؛ فإن كان الأوّل لزم القدم أو حدوث الباري<sup>١</sup> وإن كان الثاني<sup>٢</sup>؛ فإن كان متأخراً بمدّة متناهية<sup>٣</sup> لزم حدوث الباري، لأنّ المتقدّم على المحدث بمدّة متناهية يكون لوجوده ابتداء فيكون محدثاً، وإن كان بمدّة غير متناهية لزم منه محذوران؛ الأوّل: قدم الزمان، والثاني<sup>٤</sup> توقّف وجود العالم على انقضاء مدّة يتأخّر<sup>٥</sup> بها عن الله<sup>٦</sup> غير متناهية، وانقضاء ما لانهاية له محال، والموقوف على المحال محال فيكون وجود العالم محالاً.

## جواب الشبهة الأولى: المغايرة بين الجسم وبين الحركة والسكون

قال: والجواب: المغايرة ثابتة، إذ لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّرهما.

١. م: + تعالى. ٢. ن: للثاني.  
٣. في حاشية م، ي: قلت: قوله: فإن كان متأخراً بمدّة متناهية... إلى آخره، يدلّ (و في م: ) قلت هذا دليل على أنّ مراده من التأخّر المرادّ فيه التأخّر الزمانيّ، والتأخّر الزمانيّ يقتضي أن لا يجتمع المتقدّم والمتأخّر في الوجود، وحينئذٍ يختار أنّه ليس بتأخّر عنه؛ فإنّه يجامعه حين وجوده. ولا يلزم القدم ولا حدوث الباري لقدم الباري ومجامعة العالم معه في الوجود. وفي بعض أزمان وجوده المستمرّ وهو من ابتداء وجود العالم إلى غير النهاية في جانب الأبد، ولم يجامعه في البعض في (في م: هو) جانب ما لا يزال. وإن أراد بالتأخّر التأخّر بالذات أو بالعلية أو بالشرف فنختار أنّه متأخّر، ولا يلزم ما ألزّمه (في م: لزم) على ذلك التقدير من ذلك (في م: وذلك ظاهر لما مرّ). (وزاد في م: ) والجواب: نختار القسم الأوّل، وهو أنّ مراده التأخّر الزمانيّ في قوله، والتأخّر الزمانيّ يقتضي أن لا يجتمع المتأخّر مع المتقدّم في الوجود. قلنا: أيش تعني بقولك إنّ المتقدّم لا يجامع المتأخّر في الوجود، يدلّ على أنّه لا يجامعه في مطلق الوجود أو في ابتداء الوجود؛ فإنّ عينيت الأوّل معنا ذلك فإنّ ذات الأب متقدّم على ذات الابن ويجامعه في الوجود في الجملة. وإن عينيت الثاني سلّمنا ذلك لكن لا يتمّ.

٤. في حاشية م: لأنّ العدم هو الذي لا أوّل لوجوده.

٥. من ي. ٦. ي: متأخّر.

٧. أ، م: + تعالى.

سَلْمَنَا، لَكِن لَا يَضُرُّ.

أقول: لَمَّا فَرَّغَ مِنَ الِاعْتِرَاضَاتِ شَرَعَ فِي الْجَوَابِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَفْضَلِ، فَأَجَابَ عَنِ السُّؤَالِ الْأَوَّلِ - وَهُوَ مَنَعُ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْجِسْمِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ - بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْجِسْمِ تَصَوُّرَ الْحَرَكَةِ وَلَا تَصَوُّرَ السُّكُونِ<sup>٢</sup>، فَيَكُونُ الْجِسْمُ مَغَايِرًا لِهَمَّا بِالضَّرُورَةِ. وَلِئِنَّ سَلْمَنَا عَدَمَ الْمَغَايِرَةِ لَكِن هَذَا الْمَنَعُ لَا يَضُرُّنَا<sup>٣</sup>؛ لِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا حَدُوثَ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، فَإِذَا كَانَ الْجِسْمُ هُوَ نَفْسَ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، كَانَ مُحَدَّثًا قِطْعًا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

### ظهور الملازمة بين الحركة والسكون

قال: والملازمة ظاهرة، لما بيّناه.

أقول: هذا جواب عن منع الملازمة؛ فإنَّ السائل سلّم أن الجسم مغاير للحركة والسكون، ومنع ملازمة الجسم لأحدهما. وهذا المنع فاسد؛ فإنَّ الملازمة ظاهرة؛ لأنَّ الجسم لا بدّ له من مكان<sup>٤</sup>، وهو لا يخلو إمّا أن يكون لا بشأً فيه أو منتقلًا عنه. والأوّل الساكن<sup>٥</sup>، والثاني المتحرّك<sup>٦</sup>، وقد مضى ذكر هذا.

١. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يتمّ ذلك أن لو كانت هذه الأمور متصوّرة بحقائقها، لكنّه ممنوع؛ فإنَّ أفاضل الحكماء ذهبوا إلى أنّنا لا نقل شيئاً من الموجودات بحقيقته بحسب ما نفهمه منها.

٢. في حاشية م: فلو كان الجسم عبارة عن الحركة والسكون للزم من تصوّره تصوّرها...

٣. م: لا يضرّ. ٤. م: إلّا أنّ.

٥. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّمت الإشارة إلى ضعف هذه المقدّمة. (و زاد في م:) الجواب: قد تقدّمت الإشارة إلى

ضعف هذا التضعيف. ٦. م: هو السكون الساكن.

## الملازمة بين حدوث كل فرد مع حدوث الكلّي

قال: قوله: يجوز حدوث كل فرد ونمنع حدوث الكلّ أو الكلّي. قلنا: محال؛ لأنّ الكلّ متقوم<sup>١</sup> بالأجزاء، والكلّي منعدم<sup>٢</sup> بدون الشخص.  
أقول: هذا جواب عن قوله: لم لا يجوز أن يكون كل فردٍ حادثاً والمجموع ليس بحادث، أو الكلّي وهو<sup>٣</sup> نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث.

وتقرير الجواب: أنّه يلزم من حدوث كل فرد حدوث (الكلّ المجموعي)<sup>٤</sup> وحدث الكلّي<sup>٥</sup> النوعي. أمّا الأوّل فلأنّ الكلّ متقوم بالأجزاء ويستحيل<sup>٦</sup> وجود المركّب بدون أجزائه، فإذا كانت أجزاؤه حادثة كان المركّب منها<sup>٧</sup> - وهو الكلّ<sup>٨</sup> المجموعي - بالضرورة حادثاً. وأمّا الثاني فلأنّ الكلّي<sup>٩</sup> النوعي يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو بل لا بدّ له<sup>١٠</sup> من شخص في الخارج يوجد في ضمنه، فإذا كان ذلك النوع أزلياً وجب أن يكون شخصاً ما أزلياً<sup>١١</sup>، وشخصاً ما يستحيل

١. ي: يتقوم.

٢. ي: ينعدم.

٣. م: - هو.

٤. م: الكلّي المجموع.

٥. أ: الكلّ.

٦. ن: نستحيل.

٧. في حاشية م، ي: قلت: حدوث الكلّ يتصور على وجهين: الأوّل: أن يوجد زمان لا يوجد قبله الكلّ بجملته، وإن وجد في ذلك القبل بعض أجزائه. الثاني: أن لا يوجد في ذلك القبل لا الجملة ولا شيء من أجزائها؛ فإن أراد الأوّل سلّمنا، ولا يلزم مطلوبهم (في م: لأنّ مطلوبهم) هو الثاني. وإن أراد الثاني منناه؛ لجواز أن يكون الكلّ أجزاؤه حادثة على التعاقب إلى غير النهاية، ويكون هناك مراتب حادثة (في م زيادة: متعاقبة) غير متناهية، كلّ منها مركّب من أفراد غير متناهية.

٨. م: الكلّي.

٩. ن: فإنّ.

١٠. أ: الكلّ.

١١. ن: - له.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلم أنّه يلزم أن يكون شخص ما أزلياً؛ لجواز أن يكون في ضمن أشخاص متعاقبة

أن يكون أزلئاً، فالنوع يستحيل<sup>١</sup> أن يكون أزلئاً.

### في كون الأزل أمراً تقديرياً

**قال** : قوله : الأزل أمر تقديريّ، قلنا : مسلمٌ، لكنّه يصحّ تقدير مقارنة غيره له.  
**أقول** : هذا جواب عن قوله<sup>٢</sup> : الأزل أمر تقديريّ ليس له. وتقريره أن<sup>٣</sup>  
 نقول : مسلمٌ أنّ الأزل أمر تقديريّ، ولكنّه يصحّ مقارنة غيره له<sup>٤</sup> تقديراً، وذلك بأن  
 نقول : لو كان هاهنا أزمنة<sup>٥</sup> لا تتناهى لكان العدم مصاحباً لها، وحينئذ يتمّ الدليل<sup>٦</sup>.

### جواب النقض : عدم استلزام التفاوت للتناهي

**قال** : قوله : معلوماته زائدة. قلنا : تلك أمور فرضيّة، معناه أنّه لا ينتهي إلى  
 حدٍّ<sup>٧</sup> إلّا ووراءه شيء آخر.  
**أقول** : هذا جواب عن النقض، وهو قوله : إنّ التفاوت لا يستلزم التناهي؛  
 فإنّ معلومات الله تعالى ومقدوراته متفاوتة، ومع ذلك فهما غير متناهيتين<sup>٨</sup>.

→ الوجود إلى غير النهاية، فلا يخلو زمان عن فرد من تلك الأفراد، والكلّي في ضمنها فلا يخلو زمان من ذلك  
 الكلّي فلا يكون حادثاً؛ لأنّه لا يعدم أصلاً، والحادث يسبق وجوده عدمه.

١. ن : نستحيل.

٢. م : قول.

٣. أ، م : أنّا.

٤. م : - له.

٥. م : لازم.

٦. في حاشية م، ي : قلت : لا يتمّ الدليل إلّا بإبطال حوادث متعاقبة إلى غير النهاية، ولا يكفي إثبات حدوث كلّ واحد،  
 وذلك هو حاصل دليله. على أنّ المقارنة التي ذكرها اعتبار وهي تنقطع بانقطاع الاعتبار، فلا يجب فيه الحكم الكلّي  
 العقليّ على كلّ حركة وعدمها، فلا يتمّ البيان كما ذكره (في م : نذكره) عن قريب.

٧. م : أحد.

٨. أ، م : متناهيين، وفي ن : متناهين.

والجواب: أنّ المقدورات والمعلومات أمور<sup>١</sup> مقدّرة ليس لها وجود محصّل بل<sup>٢</sup> مقدّر، على معنى أنّه لا يخرج من مقدورات الله شيء إلى الوجود إلاّ ويجوز حصول شيء آخر بعده، فالتفاوت فيها لا يستلزم التناهي كالحوادث المستقبلية؛ فإنّها غير متناهية، وإن تفاوتت لما كانت موجودة تقديراً لا تحقيقاً. وليس كذلك الحوادث التي لا تتناهي إذا كانت قد وجدت؛ فإنّ تلك أمور فرضيّة قد ثبت<sup>٣</sup> لها الوجود وحصل، فاستلزم التفاوت فيها التناهي.

## ماهية الحركة والسكون الحصول في الحيز

قال: قوله: لا نسلم ثبوت السكون. قلنا<sup>٤</sup>: السكون والحركة المرجع بهما إلى الحصول والخلاف بعارض واحدما ثابت فكذا الآخر.

أقول: هذا جواب عن قوله: السكون أمر عديمي، فجاز أن يكون أزيماً ويعدم. وتقريره: أنّ السكون عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد، والحركة حصوله في الحيز أقلّ من زمانين؛ فالحركة والسكون ماهيتهما واحدة، وهو<sup>٥</sup> الحصول في الحيز. وإنما افترقا بأمر عرضي<sup>٦</sup>؛ فإنّ بقاء

١. م: لقدر.

٢. م: بأن.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إن كان قد ثبت لها الوجود لكنتها عدمت فهي عند اعتبار التطبيق بينها أمور اعتبارية، ولا فرق بينها وبين المستقبلية في هذا المعنى، فإن كان (م) - كان كونها اعتبارية يمنع من التطبيق فليمنع فيهما، وإن جاز فليجز فيهما. م: قلت.

٤. م: وهي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا العرضي عرضي بالقياس إلى الحصول في الحيز مطلقاً، ذاتي بالقياس إلى السكون؛ إذ لو لم تعتبر في حقيقة السكون إلا نفس الحصول في الحيز (م) - في الحيز لا غير فإن اعتبر في الحركة (زاد في م: أمر) مغاير للحصول في الحيز كان السكون جزء الحركة وإلا كان عينها، فلا منافاة بينهما في الوجود، لكنتهما لا يجتمعان

أحدهما أزيد من الآخر لا يدلّ على المغايرة الذاتية وإلاّ لكانت ماهية الباقي مغايرة لماهية الحادث، فلا يكون الباقي باقياً، هذا خلف. وإذا كانت الماهية واحدة فيهما وكانت إحدى الماهيتين ثبوتية<sup>١</sup> - أعني الحركة - وجب أن تكون الأخرى وهي السكون كذلك بالضرورة.

### جواب توقّف القديم على شرط عدمي

قال : قوله : يجوز توقّف القديم على شرط عدمي. قلنا<sup>٢</sup>: العدم لا يصلح علّة للوجود ولا جزء.

أقول : هذا جواب عن قوله : يجوز أن يكون السكون ثبوتياً وقديماً، ويصحّ عدمه لتوقّفه على شرط عدمي، وتقريره: أنّ الشرط إمّا أن يكون علّة تامّة في السكون، وإمّا أن يكون جزء من العلّة التامّة. وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون ذلك الشرط عدمياً والمشروط ثبوتياً<sup>٣</sup>، وإلاّ لكان العدم علّة الوجود أو جزء من العلّة، وهو محال<sup>٤</sup> بالضرورة.

→ في محلّ واحد بل يتعاقبان عليه. وهذا العارض المعتبر في مفهوم السكون أمر إضافي؛ فإنّ الأكثر مضاف للأقل، والإضافات لا وجود لها عند المتكلمين، وما اعتبر في مفهومه معدوم يكون معدوماً. وأمّا الباقي من حيث هو باقٍ فمفهومه مغاير للحادث من حيث هو حادث، وهما يتواردان على (زاد في م: مفهوم) محلّ واحد غيرهما، وذلك المحلّ شخص واحد مأخوذ مع عوارض غير لازمة. وأمّا الكون في المكان فإنّه جنس يتحصّل نوعاً بما أُضيف إليه، فالفرق ظاهر بين الصورتين.

١. م: ثبوته.

٢. ن: ثبوتياً.

٣. م: ن: قلت.

٤. في حاشية م، ي: قلت: المحال هو كون الفاعل للوجود معدوماً. وأمّا العلّة التامّة - وهي جميع ما توقّف عليه وجود الشيء - فإنّها لا محالة معدومة؛ لأنّ من أجزائها عدم المانع؛ فإنّ وجود الشيء من فاعله يتوقّف على عدم المانع، وما جزؤه عدم (في م: عدمي) فهو معدوم، بل منتهى الوجود الخارجي لذاته. وبالجملة: نمنع استحالة عدم العلّة بهذا المعنى حتّى يقوم دليل على وجوب وجودها. (و زاد في م: الجواب أن نقول: ارتفاع المانع ليس من أجزاء العلّة

## جواب المتكلمين بالفرق بين المختار والموجب

قال: قوله في المعارضة: إن كانت قديمة فهو قديم، قلت: ممنوع في المختار؛ لفرق الضرورة بينه وبين الموجب ومعارض باليومي.

أقول: المتكلمون<sup>١</sup> أجابوا عن هذه الشبهة بستة أوجه.

الأول: أن الباري قادر<sup>٢</sup> مختار، ولا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه؛ لجواز أن يخصه بوقت دون وقت<sup>٣</sup> لا لأمر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف أثرها عنها. والضرورة فارقة بين القادر والموجب بهذا المعنى. الثاني: أن ما لا بد منه في المؤثرية قد كان حاصلًا في الأزل، إلا أنه لا يلزم منه حصول العالم في الأزل؛ لأن الله تعالى علم أنه لا يوجد العالم إلا وقت وجوده، فلو وجد العالم قبل وجوده لزم مخالفته للعلم، ومخالفة علم الله تعالى محال. الثالث: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية، إلا أنه أراد إيجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده. وإذا تعلقت الإرادة بإيجاده في وقت خاص استحال حصوله قبل ذلك الوقت. الرابع: أن الزمان من جملة العالم، وهو حادث فلا يكون له قبل حتى يقال: لم لا يوجد قبل أن يوجد؟

→ التامة، بل من لوازم أجزائها؛ فإن تجفيف النبات مثلاً لا يتوقف على زوال الغيم بالذات، بل يتوقف بالذات على وجود الشمس الذي يلزمه زوال الغيم. أو نقول: هذا الذي ذكره إنما يتم إذا كان المانع أمراً وجودياً، وهو ممنوع؛ لاحتمال أن يكون عديمًا، فيكون عدمه وجودياً، ولا عبرة باللفظ بل بالمعنى.

١. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٩ - ١٣٢؛ المحصل ١٠٧؛ ذيل المحصل ١١١ - ١١٢؛ شرح المواقف ٤٨١ - ٤٨٢.

٢. ن: الباري القادر. في م: الباري تعالى.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الترجيح بلا مرجح محال، وبديهة العقل بذلك شاهدة. لا يقال: نحن جوّزنا الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح، والمحال هو الثاني دون الأول؛ لأننا نقول: يلزم الثاني؛ لأن نسبة القدرة إلى الجانبين سواء، فإذا وقع أحدهما دون صاحبه ترجح بلا مرجح، مع أن الضرورة قاضية باستحالة الأول أيضاً.

الخامس: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية<sup>١</sup>، إلا أنه لم يوجد منه العالم قبل وجوده؛ لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة يستحيل حصولها قبل ذلك الوقت. السادس: أن الله تعالى قد كان حاصلًا في الأزل بشروط المؤثرية، إلا أنه لم يوجد منه العالم في الأزل؛ لأن الأزل ينافي وجود العالم. ومع حصول المنافي لا يكون معلول العلة التامة حاصلًا.

وأجابت<sup>٢</sup> الفلاسفة عن هذه الوجوه بشيء واحد، وهو أنهم قالوا: حاصل هذه الوجوه أن ما لا بد منه في المؤثرية لم يكن بتمامه حاصلًا في الأزل، فيكون قد اخترتم أحد القسمين اللذين ذكرناهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ وجود العالم عن القادر المختار إذا كان متوقّفًا على تخصيصه بوقت من غير مخصّص<sup>٣</sup> فنقول: ذلك التخصيص<sup>٤</sup> لم يكن<sup>٥</sup> حاصلًا في الأزل، فلا تكون العلة التامة حاصلة في الأزل.

وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك الوقت الذي علم الله تعالى إيجاده فيه لم يكن حاصلًا في الأزل وهو شرط في المؤثرية، فلم يكن كلّ ما لا بد منه في المؤثرية حاصلًا في الأزل. وأيضاً: العلم تابع<sup>٦</sup>

١. ن: للمؤثرية.

٢. في حاشية م، ي: قلت: المتكلم ما قال إن وجود العالم موقوف على تخصّصه بوقت حتّى يرد عليه (في م: على) ما ذكر، بل اختار من شقّي التردد في الدليل أن جميع ما لا بد منه موجود في الأزل. قوله: فيجب أن يكون العالم أزليًا. قال: ذلك ممنوع، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الفاعل التام الفاعلية المفروض أزليته مختارًا؛ فإنّ الفاعل المختار التام الفاعلية قد يتخلف أثره عنه، فيختصّ الإيجاد منه بوقت دون آخر من غير مرجح، لا أنه يتوقف على ذلك التخصيص.

٤. أ: المخصّص، وفي م: التخصّص.

٥. م: لم يكن.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بتبعية العلم للمعلوم، التبعية فيما هو عليه (في م: علم) في نفسه فمسلم، ولكن لم قلت إن مثل هذا التابع لا يجوز أن يكون متبوعاً في الوجود؟ فإنّ العلم الفعلية كذلك. وإن أراد أنه تابع لمعلومه في الوجود فهو ممنوع، وإنما ذلك في العلوم الانفعالية دون الفعلية، وعلم الله تعالى فعلي.

للمعلوم<sup>١</sup>، فلا يصحّ أن يكون علّة.

وأما الثالث: فلأنّ ذلك الوقت الذي تعلّقت الإرادة بإيجاد العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل وهو شرط في المؤثريّة، فلا يكون كلّ ما لا بدّ منه في المؤثريّة حاصلًا في الأزل.

وأما الرابع: فلأنّ ذلك الوقت الذي حصل العالم فيه لم يكن حاصلًا في الأزل<sup>٢</sup>. فلم يكن ما لا بدّ منه حاصلًا أزلاً.

وأما الخامس: فلأنّ تلك المصلحة لمّا لم تكن موجودة إلّا في ذلك الوقت -وهي شرط في التأثير- لم يكن ما لا بدّ منه في المؤثريّة حاصلًا في الأزل.

وأما السادس: فلأنّ شرط وجود العالم هو انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتًا في الأزل، فلم يكن ما لا بدّ منه في المؤثريّة حاصلًا في الأزل، فالحاصل أنّكم قد اخترتم أنّ كلّ ما لا بدّ منه في المؤثريّة لم يكن حاصلًا في الأزل، وهو أحد القسمين اللذين ذكرناهما والزمنانه التسلسل.

## جواب الشبهة الأولى بالحادث اليومي

واعلم أنّ الأقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة<sup>٣</sup> بالحوادث اليومية.

١. م. ن. - للمعلوم.

٢. في حاشية ي: قلت: هم ذكروا في دليلهم أنّه إذا كان جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزل وجب كون العالم أزليًا، وإلّا فلنفرض عدمه في وقت وجوده في آخر: واختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر إمّا لمرجّح أو لا، إلى آخره. قال المتكلّم: ليس قبل وجود العالم وقت حتّى يفرض العدم أو يتخصّص وقت الوجود دونه بشيء حتّى يقال: إنّه لمخصّص أو لا؟ ومن المعلوم أنّ الكلام المورد هنا لا يتوجّه عليه.

٣. في حاشية م. ي: قلت: المعارضة لا تتمّ؛ لأنّ الفلاسفة يجوزون التسلسل في الحوادث. وهي عندهم شروط الحوادث اليومية. والمتكلّمون لا يقولون بجواز التسلسل بوجه من الوجوه، فهض دليل خصومهم عليهم إلزامًا لهم، ولم تهض المعارضة على خصومهم.

وتقريره أن نقول: الحادث اليوميّ موجود محدث فلا بدّ له من علة، فتلك العلة إمّا أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كانت قديمة لزم قدم الحادث، وهو محال. وإن كانت محدثة لزم التسلسل وهو محال، فما هو جواب عن الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العالم.

## جواب الشبهة الثانية على حدوث العالم

قال: قوله: صحيح أزلاً فواجب أزلاً. قلت: ممنوع، وإنّما يكون المتجدّد محالاً باعتبار التجدّد ومعارض باليوميّ.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية. وتقريره أن نقول: مسلم أنّ العالم صحيح الوجود في الأزّل. قوله: فيلزم أن يكون واجب الوجود في الأزّل. قلت: ممنوع. قوله: وإلّا لكان محدثاً، فيستحيل وجوده أزلاً وذلك جمع بين الإمكان والامتناع، وهو محال. قلت: لا نسلم أنّ الجمع بينهما محال؛ فإنّ الشيء يجوز أن يكون ممكناً باعتبار ذاته وممتنعاً باعتبار غيره كالمعلول؛ فإنّه من حيث (هو) <sup>١</sup> ممكن وباعتبار عدم علته يكون ممتنعاً، كما أنّه باعتبار علته يكون واجباً. وإذا ثبت إمكان اجتماع وصفيّ <sup>٢</sup> الإمكان والامتناع لشيء واحد من جهتين فنقول: العالم من حيث هو هو ممكن الحصول في الأزّل، ومن حيث إنّه متجدّد يستحيل وجوده في الأزّل باعتبار <sup>٣</sup> التجدّد لا باعتبار ذاته.

١. ن: هو.

٢. م: وضعي.

٣. في حاشية م، ي: قلت: كلّ واحد من أفراد الأزمنة الغير المتناهية ممكن حصول التجدّد فيه، فيمكن حصول التجدّد أزلاً؛ إذ لا معنى للأزّل إلّا عدم المسبوقية بالعدم (م: بالغير)، ولا زمان من الأزمنة الغير المتناهية إلّا وإمكان التجدّد فيه حاصل، فإمكان التجدّد غير (م: - غير) مسبوق بعدمه فيكون أزلياً، فلا يكون من حيث هو متجدّد مستحيل

وجواب آخر، وهو المعارضة بالحدوث اليومي؛ فإنا نقول: الحادث اليومي صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود<sup>١</sup> في الأزل لما يثبت، ولما كان ذلك باطلاً وإلا لزم قدم الحادث اليومي، كان ما ذكرتموه<sup>٢</sup> باطلاً.

### جواب الشبهة الثالثة على حدوث العالم

قال: والإمكان عديمي وإلا تسلسل، أو وجب الممكن.

**أقول:** هذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة. وتقريره أن نقول: إن الإمكان ليس بشبوتي، فلا يفتقر إلى المحل<sup>٣</sup>. أما الثاني فظاهر؛ فإن الصفات العدمية لا حصول<sup>٤</sup> لها في الخارج، فلا تفتقر إلى محلّ موجود في الخارج. وأما الأول: فلأنه لو كان ثبوتياً لكان إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. والأول يلزم منه وجوب الممكن؛ لأنّ الصفة إذا كانت واجبة الوجود - وهي متوقفة في الوجود على الموصوف - كان الموصوف أولى بالوجوب<sup>٥</sup>.

→ الوجود في الأزل. (و زاد في م:) الجواب أن نقول: لا نسلم وجود الزمان حتى يمكن حصول التجدد في كلّ واحد من أفراد الأزمنة. سلّمنا، لكن لا نسلم أن أفراد الأزمنة غير متناهية. سلّمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه إذا لا يمكن حصول التجدد في كلّ فرد من أفراد الأزمنة يمكن حصوله في الأزل، ولا بدّ لنفي ذلك من دليل.

١. م: كواجب الوجود. ٢. ن: ما ذكره.

٣. في حاشية م، ي: قلت؛ أعدام الملكات عدمية مع اتفاقهم على افتقارها إلى محلّ. (و زاد في م:) قلت: اتفقوا على افتقارها إلى محلّ يضاف إليه لا إلى محلّ تحلّ فيه.

٤. ن: لا ثبوت.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلم أنه إذا كان الموقوف واجباً لذاته كان الموقوف عليه واجباً لذاته؛ لجواز أن يكون ممكناً بذاته دائماً بهوام علته، والموقوف الواجب يحتاج إلى وجود الموقوف عليه دائماً لا إلى وجوبه. لا يقال: لو كان ممكناً لما لزم من فرض انتفائه (م: انتفاء) محال (م: - محال)، لكنّه يلزم منه نفي الواجب لذاته؛ لأننا نمنع أن الممكن لا يستلزم المحال، فإنّ المعلوم الأول ممكن لذاته وانتفاؤه يستلزم انتفاء الواجب لذاته.

فيكون الموصوف واجباً.

وأيضاً: فإن الصفة لا تُعقل إلا مفتقرة إلى الموصوف، فيستحيل أن تكون واجبة.

والثاني: يلزم منه التسلسل<sup>١</sup>. وأيضاً: فإنه صفة<sup>٢</sup> للممكن، فيستحيل أن تكون حالة في غيره. وقولهم: إنه لو كان معدوماً لم يبقَ فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان معدوم، ممنوع ومنقوض بالامتناع. والحق أن الإمكان والامتناع والوجوب أمور نسبية تعرض للماهية<sup>٣</sup> ذهنياً عند مقياستها<sup>٤</sup> إلى الوجود، ولا تحقق له في الأعيان.

### جواب الشبهة الرابعة :

#### المنع من وجود الزمان بل هو أمر تقديري

قال : وكذا الزمان ومعارض بسبق بعض أجزاء الزمان على البعض.

أقول : هذا جواب عن الشبهة الرابعة، وهو بالمنع<sup>٥</sup> من وجود الزمان، وإنما هو أمر تقديري، وهو عبارة عن مجموع أوقات<sup>٦</sup>، والوقت مقارنة بعض الحوادث

١. في حاشية ي: قلت: إمكان الإمكان مغاير للإمكان في الاعتبار الذهني، والاعتبارات تنقطع بانقطاع الاعتبار. (وفي حاشية م:) هذا إشارة إلى جواب قولهم: إن محل الإمكان لا يلزم أن يكون محدثاً، وإلا لزم التسلسل، فيجب أن يكون قديماً، فقال: إن الإمكان صفة للممكن لا تقبل قيامها لغيره حتى يكون محله قديماً.

٢. في حاشية ي: قلت في استعداد المحل حال ما فهي مقيسة إلى ذلك المحل، فاعتبار ذلك قيل إنه إمكانه. ومثل هذه الصفة جاز قيامها بمحل غير ما هي إمكانه، أي منسوبة إليه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: هذا هو الإمكان الذاتي، والمذكور في الدليل هو الإمكان الاستعدادي الذي هو قسم من الكيف الموجود، فليس الحق فيه ما ذكره. ٤. م: مناسبتها.

٥. م: المنع.

٦. في حاشية ي: قلت: هذا مجرد دعوى عارية عن برهان، فلا توقع في النفس إذعاناً.

للبعض كطلوع الشمس؛ فمعنى قولنا: وجد زيد من يومين، أي من طلوع الشمس مرتين<sup>١</sup>. وليس الزمان<sup>٢</sup> شيئاً تحصل به مقارنة الحوادث بعضها لبعض. وأيضاً: لو كان السابق يستدعي الزمان لكان سبق بعض أجزاء الزمان على بعض يستدعي الزمان. ويلزم من ذلك التسلسل، وهو محال.

لا يقال: إنَّ الزمان أمر واحد ممتدّ من الأزل إلى الأبد ليس فيه تقدّم ولا تأخّر. ولئن سلّمنا أنّ بين أجزائه تقدّماً وتأخّراً لكنّه تقدّم ذاتي<sup>٣</sup>، فلا يفتقر إلى زمان آخر.

لأنّنا نجيب عن الأوّل<sup>٤</sup> بأننا نعلم بالضرورة أنّ اليوم ليس هو أمس<sup>٥</sup>، وليس أمس موجوداً مع اليوم، فيكيف نعرض<sup>٦</sup> لشيء موجود مع معدوم وحده؟ ولأنّ الاتفاق واقع على أنّ الزمان غير قارّ الذات.

وعن الثاني<sup>٧</sup>: من وجهين، الأوّل: أنّ أجزاء الزمان إمّا أن تكون متساوية<sup>٨</sup> أو مختلفة. والثاني باطل على مذهبهم، وإلّا لزم تركّب<sup>٩</sup> الزمان من الآنات<sup>١٠</sup>

١. م: بعرتين. ٢. م: + شمساً.

٣. في حاشية م: لأنّ العدم الذاتي لا يستدعي الزمان، بخلاف التقدّم الذاتي.

٤. في حاشية م: وهو قوله: إنّ الزمان أمر واحد.

٥. في حاشية م، ي: قلت: أمس واليوم أجزاء للزمان حاصلة بالفرض متغايرة بعد الفرض، فأما (م): وأما ما قبل الفرض (م): + فلا بعد) فلا تعدّد ولا تمايز (م): ولا معاندة) كالامتداد الخطّي الواحد قبل فرض نقطة عليه أو متميِّزة (م): أو قسمة) بنوع من أنواع القسمة، فإنّه اتصال واحد لا تعدّد فيه.

٦. ي: نفرض.

٧. في حاشية م: وهو أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدّم ذاتياً.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الزمان من حيث ذاته متصل واحد لا أجزاء له حتّى يكون بعضها متقدّماً وبعضها متأخّراً، فإذا فرض فيه قسمة عرض من الفرض أنّ صار بعض تلك الأجزاء أقرب إلى الماضي والآخر إلى المستقبل فلزم (م): فيلزم) التقدّم والتأخّر بالعرض. ٩. أ، م: تركيب.

١٠. م: - الآنات.

المتتالية، والأوّل يستحيل أن يكون بعض تلك الأجزاء فيه متقدّمة على البعض الآخر؛ لتساوي الأجزاء في الماهيّة. الثاني: أنّه إذا عقل تقدّم أمس على اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدّم مع المتأخّر فلم لا يُعقل ذلك في العدم والوجود؟

## جواب الشبهة الخامسة: التّأخّر لا يستدعي الزمان

قال: قوله: متأخّر بزمان مُتناهٍ أو غير متناه. قلت: لا بزمان.

أقول: هذا جواب عن<sup>٢</sup> الشبهة الخامسة. وتقريره: أنّ التّأخّر لا يستدعي الزمان المحقّق بل الزمان المقدّر<sup>٣</sup>؛ بمعنى أنّه لو فرض قبل العالم أزمنة لا تتناهي لكان الله تعالى مصاحباً لتلك الأزمنة، وذلك لا يستدعي وجود الزمان. على أنّ الحقّ أنّ الله تعالى ليس بزمانيّ<sup>٥</sup>، فلا يقال له: إنّهُ متقدّم على العالم، أو متأخراً عنه، أو مصاحب له إلّا على جهة المجاز<sup>٦</sup>. وليس الحكم بأنّ الله تعالى لا يخلو عن هذه

١. في حاشية م، ي: قلت: ذلك معقول في الوجود والعدم، لكن لا يلحقهما بالذات؛ لأنّ العدم قد يكون معاً (م: مع) وقد يكون متقدّماً وقد يكون متأخراً، فلا بدّ أن يكون ذلك بواسطة مقارنة ما يلحقه التقدّم والتأخّر لذاته لا بواسطة مقارنة أمر آخر دفعاً للتسلسل، ولا نعي بالزمان إلّا ذلك.

٢. م: - عن.

٣. م: المقدّم، وفي حاشية م، ي: قلت: لا معنى للزمان إلّا التراخي الحاصل بين حالين لا يجامع أحدهما الآخر في الوجود، ووجود الحادث مُتراخ عن وجود الأزليّ قطعاً، فيكون الزمان هناك محقّقاً لا مقدّراً. (وزاد في م: الجواب: لا نسلم أنّه لا معنى للزمان إلّا التراخي (بياض بمقدار نصف سطر).

٤. م: - أنّ.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كلّ موجودين اتّفق لوجوديهما (م: لوجودهما) موافقة لوجود زمان أو أنّ فإنهما معاً في الوجود بهذا المعنى، سواء كانا زماميّين كحركتين على مسافتين في زمان واحد، أو كانا آتّيين كوجود صورتين لنوعين في آن واحد، أو مختلفتين كحركة (م: بحركة) وصورة مستمرّة، والواجب والحركة من هذا القبيل. (وزاد في م:)

الاعتبارات الثلاثة إلا كالحكم بأن الله تعالى لا يخلو إما أن يكون<sup>١</sup> خارج العالم أو داخله. وكما أنه يعسر على القوّة الوهميّة عدم مقارنة وجوده تعالى للمكان فكذلك يعسر عليها عدم مقارنته للزمان<sup>٢</sup>، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

## البرهان الثاني على حدوث العالم

قال: برهان ثانٍ: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث. بيان الأولى أن العالم مركّب وكثير، وسيأتي أن الواجب واحد وبسيط. وبيان الثانية هو أن المؤثر ليس بموجب<sup>٣</sup> وإلا لزم قدم الحادث اليوميّ أو التسلسل.

أقول: هذا برهان ثانٍ على حدوث العالم. وتقديره أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث. بيان الصغرى من وجهين؛ الأول: أن العالم مركّب، وواجب الوجود ليس بمركّب. الثاني: أن العالم كثير<sup>٤</sup>، وواجب الوجود ليس بكثير، فالعالم ليس بواجب الوجود. وبيان الكبرى: أن الممكن الوجود<sup>٥</sup> لا بدّ له من مؤثر وإلا لزم الترجيح من غير مرجّح<sup>٦</sup>، فالمؤثر في العالم (إمّا أن

→ حاصل هذا الاعتراض أن كلّ موجودين اتفق لوجودهما إن وافق وجود زمان أو إن فإنهما معاً في الوجود بهذا المعنى، سواء كان تدريجيّاً كالتمثال الأوّل، أو حاملين دفعة كالتمثال الثاني، أو أحدهما تدريجيّاً والآخر آنيّاً كالتمثال الثالث.

١. م: - يكون.

٢. ن: مقارنة الزمان. ٣. في حاشية م: فالعالم ليس بواجب.

٤. في حاشية م، ي: قلت: العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى، وهو أمر واحد فإنه ليس هناك أشياء يصدق على كلّ (م: + واحد) منها أنه جميع ما سوى الله تعالى. وإن أراد بكثرته أن فيه أشياء كثيرة فيعود إلى الوجه الأوّل، فلا يكون دليلاً آخر بل تكراراً للأوّل من غير فائدة. ٥. م، ن: الموجود.

٦. وفي حاشية م، ي: قلت: اللازم من أثر لا لمؤثر الترجّح بلا مرجّح لا ما ذكره، فإنه إنّما يعقل لمؤثر ترجّح من غير مرجّح. (وزاد في م: ) توضيحه أن اللازم من وجود الممكن لا لمؤثر ترجّح لا لمرجّح لا الترجّح من غير مرجّح كما ذكره الفاضل الشارح؛ لأنّ الترجّح من غير مرجّح لا يعقل ولا يتصوّر إلا من مؤثر يرجّح أحد مقدّميه لا لمرجّح.

يكون<sup>١</sup> موجباً أو مختاراً والأوّل باطل، وإلّا لزم قدم الحادث اليوميّ أو التسلسل؛ لأنّ علّة الحادث اليوميّ<sup>٢</sup> إمّا أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كان الأوّل لزم قدم الحادث اليوميّ، وإن كان الثاني لزم التسلسل، فثبت أنّ المؤثر في العالم قادر مختار، وكلّ أثر لقادر مختار فهو محدث<sup>٣</sup>؛ لأنّ المختار إمّا يفعل بواسطة القصد إلى الفعل، والقصد لا يتوجّه نحو شيء حاصل<sup>٤</sup> وإمّا يتوجّه إلى أمر معدوم.

### بطلان التسلسل مطلقاً

قال: سؤال: حكمت ببطلان التسلسل مطلقاً وهو ممنوع؛ إذ شرطه وجود الأجزاء معاً والترتيب الوضعيّ أو الطبيعيّ. جواب: اشتراطهما ممنوع. سلّم<sup>٥</sup>، لكنهما حاصلان على تقدير الموجب.

أقول: لمّا حكم في الأوّل بلزوم التسلسل وادّعى بطلانه وردّ عليه الاعتراض من الحكماء بأنّ التسلسل ليس بباطل مطلقاً، بل شرط بطلانه أمران، الأوّل: وجود الأجزاء دفعة، الثاني: الترتيب بين تلك الأجزاء. إمّا الترتيب

→ وجوابه أن نقول: القوم كثيراً ما يطلقون الترجيح بلا مرجح ويريدون به الترجّح بلا مرجح. على أنّ هذا مناقض لقوله معترضاً على المتكلمين حين قالوا: نحن جوّزنا الترجيح بلا مرجح لا الترجّح بلا مرجح، والمحال هو الثاني دون الأوّل، حيث قال: يلزم الثاني؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الجانبين سواء، فإذا وقع أحدهما دون صاحبه فهو ترجّح بلا مرجح.

١. م: إمّا مؤثّر يكون.

٢. في حاشية م، ي: قلت: نمنع أنّ المؤثر القريب لكلّ واحد (م: للكلّ الله تعالى). ولم لا يجوز أن يكون العالم فيه أزلّيات هي معلولات بموجب (م: لموجب) وحوادث معلولات لمختار هو أزلّيّ معلول للموجب أيضاً.

٣. ن: حادث.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يجوز أن يكون القصد دائماً إلى مقصود دائم، ودعوى الضرورة في ذلك غير كافية في إيقاع اليقين.

٥. م: سلّمنا.

الوضعيّ كما في المقادير أو الترتيب الطبيعيّ كما في العلل والمعلولات، وكلّ قابل<sup>١</sup> الأحد هذين الأمرين دون الآخر يجوز عدم التناهي فيه كالحركات؛ فإنّها وإن<sup>٢</sup> كانت ذات أجزاء مرتّبة إلّا أنّها لمّا لم<sup>٣</sup> تجتمع في الوجود صحّ دخول عدم التناهي فيها، وكالفوس<sup>٤</sup> فإنّها وإن كانت ذات أفراد مجتمعة في الوجود، لكن لمّا لم يكن بعض تلك الأفراد علّة للبعض وليست متحيّزة فانتهى عنها الترتيب، وبمعنييه أمكن دخول عدم التناهي فيها. وإنّما اشترطوا هذين الأمرين؛ لأنّ البرهان الدالّ على إبطال التسلسل - وهو برهان التطبيق - لا يعقل إلّا فيما اجتمع فيه هذان الشرطان.

والجواب: المنع من اشتراط هذين الأمرين؛ فإنّ البرهان عامّ في إبطال التسلسل، وسيأتي.

ثمّ وإن سلّمنا أنّ التسلسل مشروط بهذين الأمرين، لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجب؛ فإنّا إذا قلنا: إنّ المؤثّر موجب، فعلّة هذا الحادث لا يجوز أن تكون قديمة، وإلّا لزم تخلف المعلول عن علّته. وإذا كانت حادثة وجب أن تكون مجامعة له في الوجود، وإلّا لزم ما ذكرنا. ثمّ الكلام في تلك العلّة الحادثة كالكلام في الحادث، فيلزم منه<sup>٥</sup> اجتماع علل ومعلولات دفعة واحدة<sup>٦</sup>.

١. م: + هو.

٢. م: فإن.

٣. م: - لم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: نفس (م: ليس) الابن مشروط بيدن الابن المشروط بحياة الأب وتوليد المشروطين بنفس الأب، وعلى هذا فيكون بين النفوس ترتيب طبيعيّ، اللهم إلّا أن يقال: إنّ سلسلة كلّ نفس لا بدّ أن تنتهي إلى التوليد (م: التولد)، وذلك ممّا لم يذهب الحكماء إليه، وإنّما جوزه بعضهم في نفس ما لا في كلّ نفس.

٥. م: - منه.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كون ذلك دفعة واحدة ممنوع؛ لجواز كون المتمم لعلية المبدأ الأوّل حوادث متعاقبة وجود

ويلزم<sup>١</sup> منه حصول شرطيّ التسلسل وهو باطل، فيكون ذلك التقدير باطلاً.

## الحجّة على بطلان التسلسل

قال : وهو باطل ؛ لأنّ المؤثّر في المجموع إمّا جميع الأجزاء أو البعض أو الخارج. ويلزم من الأوّل والثاني تأثير الشيء في نفسه، والثالث ينقطع.

أقول : لمّا<sup>٢</sup> حكم بطلان التسلسل شرع في الحجّة<sup>٣</sup> على ذلك. وتقريرها أن نقول : مجموع الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة، وكلّ ممكن لا بدّ له من المؤثّر، فالمؤثّر في مجموع الممكنات إمّا أن يكون نفسه ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه<sup>٤</sup>؛ لوجوب<sup>٥</sup> تقدّم العلة على المعلول، هذا خلف. وإن كان المؤثّر فيه الأجزاء فإمّا أن يكون جميع<sup>٦</sup> الأجزاء (أو بعضها. والأوّل باطل ؛ لأنّ جميع

→ السابق منها معدّ لوجود اللاحق، وإعداد أحد المتعاندین موجب لانتفاء استعداد المعاند الآخر، فإذا أوجب السابق استعداد اللاحق أوجب ذلك الاستعداد انتفاء استعداد السابق فينتفي السابق، وذلك الانتفاء هو الشرط الأخير لإيجاد مبدأ الأوّل اللاحق، ووجود اللاحق بعد وجود لاحق آخر، وذلك الإعداد يوجب انتفاء إعداد اللاحق الأوّل فوجب انتفاء اللاحق الأوّل فينتفي اللاحق الأوّل لانتفاء استعداده فيتمّ به عليّة المبدأ الأوّل للاحق الثاني فيوجد. وعلى هذا فلا يوجد علل (و زاد في م: معلولات) غير متناهية دفعة. لا يقال: فيلزم استمرار اللاحق الأوّل لاستمرار المبدأ الأوّل (م: - الأوّل) (م: + مع) المتمم لسبب اللاحق الأوّل، وهو عدم السابق ؛ لأنّا نقول: ومن جملة شروط اللاحق (م: - اللاحق) الأوّل عدم استعداد اللاحق الثاني، فلمّا وجد اللاحق الثاني (م: الأوّل) انتفى (م: وجد) استعداد اللاحق الأوّل (م: الثاني)، فانتفى اللاحق الأوّل لانتفاء شرط آخر من شروط من وجوده.

١. م: لز. ٢. م: + فرغ.

٣. أ: الحجج.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الشيء الواحد بالعدد تقدّمه على نفسه محال، وأما الشيء الذي له أجزاء غير متناهية، الأوّل منها علةً للثاني والثاني علةً للثالث وهلمّ جرّاً فإنّ تلك الجملة يكفي في وجودها نفسها من غير احتياج لها إلى خارج عنها، فهي علةً لنفسها متقدّمة على نفسها على الوجه الذي ذكرناه، فلم قلتم: إنّ مثل هذا التقدّم محال؟

٥. م: لوجب. ٦. أ: مجموع.

الأجزاء<sup>١</sup> هي نفس ذلك المجموع، ويلزم منه ما مرّ. وإن كان بعض الأجزاء وجب أن يكون ذلك<sup>٢</sup> الجزء مؤثراً في نفسه؛ لأنّ المؤثر في مجموع أمور لا يزيد على الآحاد (مؤثر في تلك الآحاد)<sup>٣</sup> بالضرورة، وأن يكون مؤثراً في علته وعلّة علته إلى ما لانهاية له. ويلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب، هذا خلف. وإن كان أمراً خارجاً عنها وجب الانقطاع؛ لأنّ ذلك الخارج إن كان ممكناً كان بعض الآحاد، ونحن قد فرضنا ذلك المؤثر خارجاً، هذا خلف. وإن كان واجباً لزم انتهاء الممكنات إلى الواجب وتقطع السلسلة.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع جملة آحاده<sup>٥</sup>، ويكون كلّ واحد من تلك الآحاد علّة ناقصة وجميع الأجزاء علّة للجملة.

## إبطال التسلسل ببرهان التطبيق

قوله: جميع الأفراد هي عبارة عن الجملة،

٢. م: - ذلك.

١. ليس في ن.

٣. ليس في م.

٤. في حاشية م، ي: قلت: فرضنا خارجاً عن مجموع السلسلة لا عن مجموع الممكنات، فمن الجائز أن يكون هناك ممكن خارج عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلّة لجملتها ويكون علته الواجب، أو أمر آخر غير واجب (م: الواجب) ويلزم سلاسل غير متناهية. وعلى التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة المذكورة، ولا نسلم أنّه لو كان الخارج واجباً يلزم انتهاء الممكنات إليه وتقطع السلسلة؛ لأنّه علّة لجملتها، وآحادها كلّ معلّل بما قبله إلى غير النهاية، فلا يلزم الانقطاع. نعم، يتّجه أن يقال: الخارج إذا كان علّة للسلسلة وجب أن يكون علّة كلّ واحد (م: - كلّ واحد) واجب. لأنّه لو وقع كلّ منها (م: - منها) (م: + بغيره) لوقعت السلسلة من غير حاجة إليه، هذا خلف. وإذا كان علّة واحد (م: لواحد) منها لزم توارد علّتين على ذلك الواحد الخارج وعلّة التي توجد في السلسلة، وذلك محال فلا يكون المؤثر في السلسلة خارجاً.

٥. م: لعاده.

قلنا: ممنوع. و<sup>١</sup> أيضاً: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في تلك الجملة هي<sup>٢</sup> بعض الأفراد؟ قوله: يلزم أن يكون مؤثراً في نفسه وعلته؛ لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ أفراده، ممنوع<sup>٤</sup>؛ فإنّ المجموع الحاصل من واجب وممكن مفتقر إلى الواجب، ولا يلزم من ذلك أن يكون الواجب علّة في نفسه. والأقرب في إبطال التسلسل برهان التطبيق<sup>٥</sup>، وهو أنّا نفرض جملة لا تتناهى من المعلول الأخير، وجملة أخرى أنقص من الأولى، ونطبق<sup>٦</sup> إحدى الجملتين بالأخرى، ويلزم انقطاعهما<sup>٧</sup>.

### تتمّة في تعريف الجسم وغيره

قال: تتمّة: الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلمين. أقول: لما استدلّ على حدوث الأجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والحدوث والقدم وغير ذلك ممّا هو نافع في هذا المطلوب وفي مباحث تتعلّق

١. في حاشية م، ي: قلت: الدليل على ذلك أنّ الجملة مشتملة على جميع الأجزاء فإن لم يعتبر في الجملة شيء خارج عن الجميع فهما واحد، وإن اعتبر لم يكن جميع الأجزاء بل بعضه هذا خلف.  
٢. م: - وأيضاً.  
٣. ي: هو.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الدليل على ذلك أنّه لو كان بعض الأفراد بغيره لاحتاجت الجملة إلى ذلك الغير، فلا يكون الذي فرضناه مؤثراً (م: - مؤثراً) في الجملة كافياً في تحصيلها كذلك، هذا خلف. وأمّا المجموع من الواجب والممكن فأمر اعتباري لا وجود له خارجاً، إذ ليس في الخارج إلّا (م: - إلّا) أجزاءه والمقل (م: + وهو) يركّب منها شيئاً مغايراً لها. (وزاد في م: ) بل لا تحقّق له في الخارج، فلا يحتاج إلى علّة. لا يقال: هذا قائم في سلسلة الممكنات أيضاً، فلا يتمّ دليلكم؛ لأنّا نقول بورود ذلك على أصل الدليل، لكنّه غير قادح في المقدّمة المذكورة، فأشرنا بذلك إلى أنّ القدر المذكور غير وارد عليها.

٥. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّم الكلام عليه، فلا يعتمد عليه.

٦. أ: يطبق، م: يطلق.  
٧. ن: انقطاعها.

بذلك؛ فالجسم عند المتكلمين عبارة عن الطويل العريض العميق<sup>١</sup>، وهو في المشهور لا يحصل إلا من ثمانية جواهر، فإنّ الجوهرين إذا اجتمعا حصل منهما خطّ، وإذا انضمّ خطّان حصل منهما سطح، وإذا انضمّ<sup>٢</sup> سطحان حصل منهما جسم. وقد يقال الجسم على المنقسم مطلقاً.

## تعريف الجسم عند الحكماء وأنواعه

قال: وقالت الحكماء: إنّه منطلق<sup>٣</sup> على معنيين، أحدهما الكمّ المتّصل القارّ المنقسم إلى<sup>٤</sup> الثلاثة.

أقول: هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكمّ وأقسامه، فنقول: الكمّ قد عرفه قوم بأنّه ما يوجد فيه المساواة واللا مساواة. وهو تعريف دوريّ؛ فإنّ المساواة إنّما تُعرف بأنّها اتفاق في الكميّة. والأولى في تعريفه أن يقال: الكمّ ما يمكن<sup>٥</sup> أن يوجد فيه واحد عادّ، ويندرج فيه المتّصل والمنفصل. غير أنّ وجود الواحد في المنفصل واجب وفي المتّصل ممكن بالإمكان الخاصّ، فذكر في

١. في حاشية م، ي: قلت: لا يفتر الجسم في تصوّره جسماً إلى تصوّر معاني الطول والعرض والعمق بمعانيها الثلاثة المشهورة، فليس حقيقة الجسم ذلك. وفيه بحث؛ لأنّ ذلك متّجه على مذهب الحكيم القائل بعرضيّة هذه الأمور، وأما المتكلم القائل بجزئيّتها فلا. ويمكن دفعه بمنع جزئيّتها؛ لأنّها أجزاء لا تتجزّأ مأخوذة مع انضمامات خاصّة هي إضافات، وذلك لا مدخل له في تصوّر الجسم جسماً.

٢. م: - انضمّ.

٣. م: مطلق.

٤. ي: في.

٥. ي: ما يمكنه.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالجسم الطبيعيّ والهيوليّ والصورة والأعراض السارية في الكمّ، فينبغي أن يقيد بقولنا: بالذات، حتّى تخرج المذكورات. (و زاد في م:) توضيحه أنّ تعريف الكمّ ينتقض بكلّ واحد من الجسم الطبيعيّ والهيوليّ والصورة والأعراض السارية في الكمّ؛ لأنّ كلّ واحد من هذه صدق عليه أنّه يمكن أن يوجد فيه واحد عادّ، فلا بدّ حينئذ من أن يقيد التعريف بقولنا لذاته، حتّى يخرج المذكورات من التعريف المذكور.

التعريف ما يشملهما<sup>١</sup> وهو الإمكان العام.

إذا عرفت هذا فنقول: الكمّ إمّا أن يكون متّصلاً أو يكون منفصلاً؛ فالمتّصل هو الذي يوجد بين أجزائه حدّ مشترك<sup>٢</sup>، يكون ذلك الحدّ نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر، والمنفصل (ما لا يكون كذلك)<sup>٣</sup> وهو العدد لا غير. والمتّصل إمّا أن يكون قارّ الذات أو لا يكون. ونعني بالقارّ الذات ما تجتمع أجزاؤه في الوجود، فالذي ليس بقارّ هو الزمان لا غير<sup>٤</sup>. والقارّ إمّا أن يكون منقسماً في جهة واحدة وهو الخطّ، أو في جهتين وهو السطح، أو في جهات ثلاث وهو الجسم التعليميّ. وهذه الأنواع أعراض، أمّا العدد فلتقومه بالمعدودات، وأمّا الزمان فظاهر أنّه ليس بذات جوهرية مستقرّة في الوجود، وأمّا الخطّ والسطح فإنّهما إنّما يعرضان للجسم بواسطة التناهي وهو غير داخل، والجزء لا يعرض بواسطة عارض.

وأما الجسم التعليميّ فلاّنه يتبدّل<sup>٥</sup> والذات باقية، كالشمعة تجعلها تارة كرة وأخرى مكعباً وأخرى مستطيلاً؛ فالطول والعرض والعمق يتبدّل عليها وذاتها باقية، فهي أعراض قائمة بها.

وبعض المتكلّمين نفى هذه الأنواع؛ أمّا العدد فلاّنه لو كانت العشرية مثلاً

١. م. ي: ما يشملهما.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الحدّ لا يتصوّر في المتّصل القارّ (م: - القارّ الذات إلا بالفصل فعلاً أو فرضاً. والفصل يوجب لكلّ قطعه نهاية قائمة به، ومن المحال أن يقوم عرض واحد بمحلّين فكيف يتصوّر أن يكون بداية أحدهما هي نهاية الآخر؟ ويمكن دفعه بأن التناير الذاتي لا يتنافى الاتحاد في الوضع، وهو المراد. ولو قلنا: إن كان الواحد العادّ واجباً فيه فمتّصل، وإلّا فمتّصل لم يحتج إلى الاعتذار المذكور.

٣. ليس في م.

٤. في حاشية م، ي: قلت: أيّ دليل ينهض على أنّه ليس هناك كمّ آخر غير قارّ الذات؟

٥. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع تبدّل ذاته بل أشكاله وأوضاعه لا غير. (وزاد في م: ) الجواب: أن تبدّل الأشكال يستلزم تبدّل الذات؛ لامتناع تبدّل الأشكال مع عدم تبدّل شيء من الامتدادات؛ ضرورة أنّه إذا ازداد في الطول نقص في العرض أو العمق وعلى العكس، وليس الذات إلا الامتداد.

صفة<sup>١</sup> موجودة واحدة؛ فإن قامت بكل واحد من أجزائها لزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة. وأيضاً: يكون كل<sup>٢</sup> واحد من تلك الأجزاء هو الكل، هذا خلف. وإن قامت<sup>٣</sup> بواحد من تلك الأجزاء<sup>٤</sup> لزم المحال المذكور أيضاً، فيأذن ليست العشرية صفة قائمة بالوحدات، وإنما هي أمر<sup>٥</sup> ذهني ووصف اعتباري. وأما الزمان فقد مضى، وأما الخطّ والسطح بالمعنى الذي ذكروه فلو<sup>٦</sup> كانا موجودين<sup>٧</sup> لزم انقسامهما في الجهات الثلاث؛ ضرورة وجوب انقسام الحال<sup>٨</sup> لانقسام المحل.

وأما الجسم فلو كان موجوداً لكان إما قائماً بشيء متقدّر<sup>٩</sup> أو لا. والأول باطل، وإلا لزم اجتماع الأمثال وتزايد العظم والتسلسل. والثاني باطل<sup>١٠</sup>؛ فإن ما ليس له طول وعرض وعمق يستحيل عروض هذه المعاني له.

١. م: صفته.

٢. م: - كل.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لِمَ (م: - لِمَ) لا يجوز قيامه بالمجموع من حيث هو مجموع. لا يقال: المعدودات قد تكون متباعدة الأماكن، ووحدة كل واحد قائمة به، فليس هناك (م: + مجموع) يمكن قيام عرض مشخص (م: شخصي) به؛ لأننا نقول يلزم (م: لا يلزم) من اعتبارية العدد في صورة اعتباريته مطلقاً؛ لجواز أن يكون لطبيعة من الطبايع فرد خارجي وفرد اعتباري، والمتكلم يدعي السلب الكلي فلا يتم كلامه بازدياد (في م: بإيراد) فرد اعتباري. لا يقال: الآحاد إما أن يحصل لها حالة تصيرها (في م: تصيرها) مجموعاً أو لا، فإن كان الثاني فليس غير الآحاد، وإن كان الأول نقلنا الكلام إلى كيفية حلوله في الآحاد، ويتسلسل؛ لأننا نقول: الحال الذي يصيرها (في م: يصيرها) مجموعاً هو انضمام الآحاد بعضها إلى بعض وانضمام كل واحد إلى صاحبه قائم به وموجب لاجتماعه مع صاحبه، وإذا وجدت انضمامات حصل المجموع.

٤. م: الجزء.

٥. م: - أمر.

٦. م، ن: لو.

٧. ن: موحدين.

٨. في حاشية م، ي: قلت: إنما يلزم ذلك فيما حلوله حلول السريان، وحلول الأمور المذكورة ليس كذلك.

٩. م، ن: مقدر.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: إنما يستحيل ذلك فيما ليس (م: - ليس) له صلاحية ذلك لا فيما ليس له ذلك وهو مستعد في نفسه لذلك، فإنه لا يتمتع بحلول ذلك فيه.

## في الجوهر، وهو معنى ثانٍ للجسم

قال : والثاني الجوهر القابل للأبعاد.

أقول : هذا هو المعنى الثاني للجسم، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة<sup>١</sup> على زوايا قوائم، فالجوهر جنس والقابل للأبعاد فصل، وهذا هو الجسم الطبيعي.

وقد أورد على ذلك أن الجوهر ليس بجنس؛ لأنَّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع<sup>٢</sup>، والموجود<sup>٣</sup> عارض، وتقيدته بالعدمي لا يصيرُه جزء. وأيضاً: لو كان جنساً لكان فصله جوهرًا؛ لأنَّ مقوم الجوهر جوهر. ويلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل<sup>٤</sup>، فالفصل ليس بفصل<sup>٥</sup> ويلزم<sup>٦</sup> التسلسل. وقابلية الأبعاد لا يجوز أن تكون فصلاً؛ لأنَّها ليست بموجودة، وإلاَّ لزم التسلسل ضرورة كونها من العوارض النسيبة لا من المقومات. وأيضاً: هذا الحدُّ منطبق على الهيولي.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ كون الجوهر جنساً غير معلوم؛ لتوقفه على كونه مقولاً على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالتواطى<sup>٧</sup> في جواب ما هو. ولا شكَّ في أنَّ معرفة ذلك من أعسر<sup>٨</sup> العلوم، إلاَّ أنَّ ما ذكره من التزييف غير وارد؛ فإنَّ كون

١. المقاطعة.

٢. م: موضع.

٣. أ: الوجود.

٤. في حاشية م: أي يكون جزءاً منه؛ لأنَّ التقدير أنَّ الجوهر جنس للجواهر والجنس والفصل جوهر، فيكون الجوهر جزء.

٥. في حاشية م: بل نوع والنوع لا يكون فصلاً لنوع آخر مرتبة لتباينهما فحينئذ لا يكون الفصل فصلاً، هذا خلف.

٦. ي: فيلزم.

٧. م: بالواطن.

٨. في حاشية م، ي: قلت: كون ذلك من أعسر العلوم غير معلوم، وعلى تقدير كونه من أعسر العلوم لم يجب كونه غير معلوم، (وزاد في م): قلت: كونه من أعسر العلوم ممَّا لا شكَّ فيه ولا ريب يعتريه، وأمَّا أنَّه على ذلك التقدير لم يجب أن يكون غير معلوم فمسلَّم، لكن ليس من كلام المصنَّف ما يدلُّ على ذلك.

الجوهر موجوداً لا في موضوع عارض من عوارض الجوهر لازم له، ولازم الجنس ليس بجنس.

وقوله: لو كان الجوهر جنساً لكان فصله جوهرًا ويتسلسل، إنّما يلزم التسلسل أن لو كان الجوهر مقومًا للفصل وليس كذلك، بل الجوهر عارض للفصل. وإذا قيل: مقوم الجوهر جوهر، لا نعني بذلك أن يكون الجوهر داخلًا في طبيعته، بل أن يكون مقولاً عليه، فاندفع ما ذكره من المحاذير. وقابلية الأبعاد ليست فصلاً، وإنّما الفصل هو القابل للأبعاد؛ لأنّ الفصل محمول والقابلية ليست محمولة، وإنّما المحمول هو القابل، ولا يمكن أن يكون القابل من الأمور النسبية<sup>١</sup>.  
وعن الثاني: أنّ الهيولى لا يمكن فرض قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيها إلاّ بتوسط الصورة، وأمّا<sup>٢</sup> الجسم فإنّه لذاته قابل لذلك<sup>٣</sup>.

## الجوهر ومعانيه

قال: والجوهر<sup>٤</sup> هو الموجود لا في موضوع.

أقول: الجوهر يطلق على معنيين، أحدهما<sup>٥</sup>: حقيقة الشيء وذاته، والثاني:

١. في حاشية م، ي: قلت: القابل لا يعقل إلاّ بالقياس إلى مقبول، ولا معنى للأمر النسبيّ إلاّ ذلك. (وزاد في م: )  
الجواب: القابل ليس أمراً نسبياً بحسب ذاته. نعم، قد يلحقه إضافة إلى المفعول، ومثل هذا للحوق لا يوجب كونه ليس بجوهر كما اعترض به هذا المعترض، فالحاصل أنّه إن أراد أنّ القابل لا يقبل إلاّ بالقياس إلى المقبول لذاته فهو ممنوع؛ لجواز عروض ذلك له. وإن أراد بالعرض أو الأعمّ فلا يلزم منه عدم جوهريته.

٢. أ. م: أمّا.

٣. أ: كذلك، وفي حاشية م، ي: قلت: القابل أعمّ من القابل بوسط أو غيره، فلا يخرج الهيولى إلاّ بقيد، ولم يقيد (ليس

٤. م: الجوهر.

في م) فتكون داخلية.

٥. أ: أحدهما.

الموجود لا في موضوع. والمراد بالموضوع هاهنا<sup>١</sup>: المحلّ الذي يستغني عن الحالّ ويقوم الحالّ كالجسم والعرض، فهو<sup>٢</sup> أخصّ من المحلّ؛ فعدمه أعمّ من عدم المحلّ، فإذاً الجوهر<sup>٣</sup> إمّا أن يكون في المحلّ أو لا يكون. والأوّل هو الصورة، والثاني إمّا أن يكون محلاً أو لا يكون. والأوّل هو المادّة، والثاني إمّا أن يكون مركّباً من الحالّ والمحلّ أو لا؛ فالأوّل الجسم، والثاني إمّا أن يكون مدبّراً للبدن أو لا. والأوّل: النفس، والثاني: العقل. والجوهر أحد الأجناس العوالي العشرة في المشهور.

## العرض

قال: والعرض هو الذي يحلّ الجسم ولا بقاء له كبقائه، أو الموجود في موضوع.

أقول: لتما عرّف الجوهر أخذ يعرف العرض بحسب مفهوميه عند المتكلّمين والحكماء. أمّا المتكلّمون فقد عرّفوه<sup>٥</sup> بأنّه ما يوجد في الجسم، ولا بقاء له كبقائه.

١. هنا، وفي حاشية م: وإنما قيّد بقوله: هنا، للاحتراز من موضوع العلم.

٢. م: فهذا.

٣. في حاشية م: أي فإذا كان عدم الموضوع أعمّ من عدم المحلّ؛ لأنّ الشيء قد لا يكون في موضوع ويكون في محلّ فالجوهر، إلى آخره.

٤. أ، ن: - هو.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا التعريف (م: التفسير) يخرج الصور النوعية (في ي: المنوعة) عن التعريف مع أنّها عند المتكلّمين أعراض. وأيضاً: هذا القيد لا فائدة فيه بل هو مستدرك؛ لأنّ كلّ حالّ في الجسم عرض عندهم، فيكفي قوله: الحالّ في الجسم تعريفاً للعرض، ولا حاجة إلى القيد المذكور. (وزاد في م: الجواب أن نقول: لا نسلم أنّ جميع المتكلّمين يقولون بالصور النوعية، لا بدّ من تصحيحه، بل بعضهم. وهذا التعريف ليس عند جميع المتكلّمين بل عند بعضهم. سلّمنا ذلك، لكن هذا الاعتراض غير وارد؛ لأنّ الصور تبقى لذاتها والجسم يبقى بها، فليس بقاؤه كبقائها. وأما قوله: هذا الفعل لا فائدة فيه بل ليس بشيء؛ لأنّ إيراد القيود في الحدود لا يجب، بل قد يكون لأجل الإحاطة التامة بتمام الحقيقة والدلالة على كمال الماهية، كما هو دأب المحصّلين في صناعة التحديد.

لا يقال: من الأعراض ما يبقى للذات دائماً كسواد الزنجي<sup>١</sup>.  
لأننا نقول: إن هذا العرض وإن كان لازماً إلا أنه لا يبقى كبقاء الذات؛ فإنه  
إنما يبقى بالذات، وليست الذات إنما تبقى به.

وهذا التعريف ليس ممّا اصطلاح عليه المتكلمون بأسرهم؛ فإنّ منهم من يرى  
أنّ الإرادة والكرهه لله تعالى عرضان غير قائمين بالجسم، وكذلك الفناء عند  
بعضهم.

وأما الحكماء فقد عرّفوه بأنّه الموجود في موضوع أي<sup>٢</sup> في محلّ يستغني  
عنه ويقوّمه.

## أنواع الأعراض عند الحكماء

قال: وهو مقول على تسعة أجناس عوالم.

أقول: ذهب الحكماء إلى أنّ العرض يندرج تحته أجناس تسعة، هي  
أجناس الأجناس، اندراج المعروض تحت العارض؛ فإنّ العرضيّة من الأمور  
الخارجيّة.

فالأوّل: الكمّ، وقد عرفته وعرفت أقسامه.

الثاني: الكيف، وهو هيئة قارّة لا يوجب تصوّرها تصوّر أمر خارج عن  
محلّها، ولا يوجب القسمة والأقسمة في محلّها اقتضاءً أوّلياً؛ فالهيئة كالجنس  
يخرج عنها الجوهر، والقارّة تخرج الزمان ومقولتي<sup>٣</sup> الفعل<sup>٤</sup> والانفعال<sup>٥</sup>، والقيد  
الثالث يخرج الأعراض النسبيّة<sup>٦</sup>، والرابع يخرج الكمّ، والخامس يخرج النقطة

١. م: للزنجي.

٢. م: أو.

٣. م: ومقولي.

٤. في حاشية م: لأنّه يوجب انقسام محلّه.

٥. في حاشية م: عدم وجوب القسمة.

٦. في حاشية م: قلت: يخرج الصور مع أنّه من الكيف.

والآن<sup>١</sup>. وقد عدم الاقتضاء بالأوليّة ليدخل فيه العلم بالأشياء التي لا تنقسم؛ فإنّه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاء أوليّاً، بل بواسطة اقتضاء المعلوم له. وأنواعه أربعة<sup>٢</sup>: الكيفيات النفسانيّة؛ فإن كانت راسخة<sup>٣</sup> فهي الملكات كالعلوم، وإلا فهي الحالات كالظنون والكيفيات المحسوسة، فإن كانت راسخة كحرارة النار فهي الانفعاليات، وإن كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات والكيفيات المختصّة بالكميّات كالاستقامة والانحناء والزوجيّة والفرديّة والكيفيات الاستعداديّة، فإن كانت نحو الدفع فهي القوّة، وإن كانت نحو التآثر فهي اللاقوّة.

الثالث: المضاف، وهو النسبة المتكرّرة<sup>٤</sup> كالأبوّة والبنوّة. ومن خواصّها وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوّة أو بالفعل.

الرابع: الأين، وهو نسبة الشيء إلى المكان<sup>٥</sup>.

١. في حاشية م، ي: قلت: النقطه والآن نقيضا للأقسمة في ذاتهما لا في محلّهما؛ فإن محلّ النقطه الخطّ ومحلّ الآن الزمان، وهما منقسمان على كلّ حدّ ممكن نفرضه (م: فرضه) فيها، فعدم القسمة للطرف لا للمحلّ. (وزاد في م:): الجواب: أنّ هذا الاعتراض في غاية الضعف؛ لأنّه ما ادّعى أنّ محلّها غير مستقيم بل إنّهما لا يوجبان انقسام محلّها، ولا يلزم منه انقسام المحلّ وهو ظاهر.

٢. في حاشية م: قلت: أيّ دليل قام على الحصر؟ الجواب: الاستقراء، فإن قلت: الاستقراء لا يفيد اليقين؛ لأنّ عدم وجدان الشيء لا يدلّ على عدمه قلت: القوم ما يدعون اليقين في الانحصار بل الشهرة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إن كان المراد بالرسوخ عدم الزوال أصلاً خرجت حرارة النار عن أن تكون راسخة؛ لأنّها تزول في الممزوج. وإن كان المراد صعوبة الزوال جاز كون الظنّ راسخاً.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كون زيد في هذا المكان مراراً متعدّدة ليس بمضاف مع (م: + عدم) صدق التعريف المذكور عليه. وتعريفه الصحيح أنّه نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى. (وزاد في م:): والجواب أنّ المراد بالنسبة، النسبة المتكرّرة عن الطرفين كالأبوّة والبنوّة؛ فإنّ الأب أب للإبن والابن ابن للأب، فحذف ذلك لظهوره وشهرته، وحينئذ سقوط الاعتراض ظاهر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: نسبة فاعل المكان والزمان إليه بالفاعليّة نسبة إليهما مع أنّهما ليسا بأين ومتى، فينبغي أن يراد بالكون فيه. (وزاد في م:): الجواب، ليس مراده بالنسبة إلى المكان والزمان أيّ نسبة كانت حتّى يرد ما قاله، بل مراده نسبة الشيء إليهما بالحصول فيهما، وحذف ذلك لظهوره وشهرته.

الخامس: المتى، وهو نسبة الشيء إلى الزمان.

السادس: الوضع، وهو الهيئة العارضة للجسم بسبب انتساب بعض أجزائه إلى بعض، وبسبب انتساب أجزائه<sup>١</sup> إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والعود.

السابع: الملك، وهو نسبة التملك<sup>٢</sup>، وقيل: إحاطة الشيء بغيره المنتقل<sup>٣</sup> بانتقاله.

الثامن: الفعل، وهو التأثير<sup>٤</sup>.

التاسع: الانفعال، وهو التأثير. والمتكلمون<sup>٥</sup> أنكروا وجود الأعراض النسبية، وإلا لزم التسلسل<sup>٦</sup>. وعند<sup>٧</sup> الأوائل أن هذه الأعراض التسعة مع الجوهر هي أجناس الموجودات الممكنة<sup>٨</sup>.

واعلم: أن جنسية كل واحد من هذه يتوقف على كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطؤ ويكون جزءاً منها، وذلك من أعسر المعلومات.

١. في حاشية م، ي: قلت: نسبة هذه الأجزاء بعضها إلى بعض بالمائلة في الذات أو المغايرة فيها أو كبر الحجم أو صغره ليس بوضع مع صدق التعريف (م: + المذكور) عليها، فينبغي أن يراد لكونها في الجهات.

٢. في حاشية م: قلت فيه دور. الجواب: إنما يلزم الدور أن لو كانت معرفة التملك موقوفة على معرفة الملك وليس كذلك؛ لأن معرفة التملك بديهية لا تحتاج إلى تعريف.

٣. ي: لينقل.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالعلّة والمعلول (في م: والمعلوليّة) وليس من (م: - من) المقولتين، فينبغي أن يراد: مادام مؤثراً أو متأثراً.

٥. المحصل ١٢٧، ذيل المحصل ١٢٧؛ تخلص المحصل ١٣١.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنما يلزم ذلك أن لو التزموا بأن كل نسبة موجودة، ولكنهم يلتزموا بذلك؛ فإنهم يجوزون أن تكون نسبة هذه الأمور إلى محالها اعتبارية، ولا امتناع أن يكون لمفهوم واحد جزئيات موجودة وجزئيات اعتبارية.

٧. ي: + جمهور. راجع: النجاة ١٥٣؛ المباحث المشرقية ١: ١٦٤؛ شرح المواقف ١٩٢ - ١٩٣.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الذي نفهم من هذا الكلام أنها جنس لجميع الموجودات (في ي: بياض) الممكنة؛ فإنّ الجمع المحلي بالألف واللام يفيد العموم، وليس كلامهم ذلك فإنّ بعض الموجودات كالحركة والنقطة والوحدة خارجة عنها بل كلامهم أن الأجناس الموجودات الداخلة تحت جنس منحصرة في هذه.

وأيضاً: فإنّ انحصار الأجناس فيما عدّ ممّا لم يَقمّ عليه برهان، ولأجل ذلك تشكّك فيه الشيخ<sup>٢</sup>.

## أنواع الأعراض عند المتكلّمين

قال : وعند المتكلّمين على ثلاثة وعشرين.

أقول : العرض عند المتكلّمين يقال على ثلاثة وعشرين جنساً<sup>٣</sup>.

الأوّل : الكون، وهو عبارة عن الحصول في الحيّز الذي يسمّيه الحكيم أينا، وهو جنس لأنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع، وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخلّلهما ثالث، والافتراق وهو كونهما بحيث يتخلّلهما ثالث.

الثاني : اللون<sup>٥</sup>. وهو جنس للسواد<sup>٦</sup> والبياض والبواقي يتركّب منهما. وأبوهاشم<sup>٧</sup> جعلهما خالصين، وأضاف إليهما الحمرة والصفرة والخضرة.

الثالث : الطعوم، وهي تسعة<sup>٨</sup>: الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة والحرافة والدسومة والعفوصة والقَبْض والتفاهة.

الرابع : المشمومات، وهي الطّيب والنتن. وليس لأنواعهما أسماء إلاّ من جهة الموافقة والمخالفة<sup>٩</sup>. وهذه الأنواع الأربعة منها ما هو

١. أ. - لم.

٢. في قول الشيخ يراجع: المباحث المشرقيّة ١: ١٦٧؛ شرح الموقف ١٩٥.

٣. في حاشية م: وعند الحكماء: أنّ هذه الأعراض مندرجة تحت «ملك».

٤. م: - هو.

٥. م: الكون.

٦. ي: السواد.

٧. في قول أبي هاشم يراجع: المحصل ١٣٦؛ تلخيص المحصل ١٤٣.

٨. في حاشية ي: قلت: أيّ دليل دلّ على الحصر؟ وفي حاشية م: قلت: أيّ دليل دلّم الحصر؟

٩. م: - والمخالفة.

- متماثل<sup>١</sup> ومنها هو متضادّ، وفي جواز البقاء عليها خلاف<sup>٢</sup>. ومختلف الكون<sup>٣</sup>  
واللون متضادّ، والطعوم والروايح<sup>٤</sup> يوجد فيها مختلف غير متضادّ.  
الخامس: الحرارة<sup>٥</sup>: وهي مدركة<sup>٦</sup> لمسأ.  
السادس: البرودة، وهي مضادّة<sup>٧</sup> للأولى. وقيل: (هي عدم الحرارة)<sup>٨</sup>، وهو  
خطأ؛ فإننا نحسّ من<sup>٩</sup> الجسم البارد بكيفية زائدة على ذاته، والعدم لا يحسّ به.  
السابع: الرطوبة<sup>١٠</sup>، وهي مدركة لمسأ.  
الثامن: اليبوسة، وهي مضادّة للأولى.

١. في حاشية م: المتماثل هو الذي يختصّ بجهة واحدة سواء اختصّ بجوهر واحد أو بجواهر، إذا كانت - أي تلك  
الجواهر - في تلك الجهة على جهة البدل، وسواء اختصّ بوقت أو أوقات بناءً منهم على أنّ المشتركة في اللوازم  
مشتركة في الحقائق. والمتضادّ هو ما يصير به الجوهر في جهتين؛ لأنّ بإحالة هذه استحالة وجوده في وقت واحد  
ومحلّ واحد، وهذه الاستحالة غير معلّلة إلّا بكونهما ضدّين. واعتمدوا على هذا التمثيل؛ فإنّ الجسم كما يستحيل  
أن يكون أسود وأبيض في حالة واحدة كذلك يستحيل أن يكون في جهتين دفعة. والاستحالة ثمّ إنّما كانت معلّلة  
بالتضادّ فكذا هنا. ونحن نطالبهم بالجامع ويكونه علّة وبدعم الفارق. المناهج.
٢. في حاشية م: بين المعتزلة والأشاعرة؛ فعند المعتزلة أولاً الأعراض القارّة باقية؛ لأنّ الحسّ كما يحكم ببقاء  
الأجسام كذا يحكم ببقائها. وعند الأشاعرة أنّها لا تبقى؛ لأنّ عندهم أنّ البقاء عرض، ويستحيل قيام العرض  
بالعرض.
٣. في حاشية م، ي: قلت: الكون يوجد فيه أيضاً مختلف غير متضادّ؛ فإنّ كلّ واحد من الحركة والسكون يجمع كلّ  
واحد من الاجتماع والافتراق.
٤. م: التراويح.
٥. م: الحركة.
٦. في حاشية م، ي: قلت: إن كان المراد من ذلك تعريف الحرارة فمعلوم أنّه غير مانع، فينبغي أن يحمل. كما أنّه لا  
حاجة لها إلى التعريف؛ لأنّها محسوسة، والمعروف بالحسّ أنواع المعارف فلا يعرف.
٧. م: متضادّة.
٨. م: عدم الحركة.
٩. م: - من.
١٠. في حاشية م: ونقل عن بعض الأوائل أنّ الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة، فعلى هذا يكون المقابلة بينهما تقابل  
العدم والملكية، والأوّل أحقّ. المناهج.

التاسع: الصوت<sup>١</sup>، وهو مدرك بالسمع، وفيه متماثل ومختلف وفي التضادّ خلاف. وهو يحصل بسبب<sup>٢</sup> القرع أو القلع وليس بباقي.

العاشر: الاعتماد، وهو الذي يسمّيه الحكيم ميلاً، وهو محسوس لمساً. وهو إمّا لازم أو عارض، فاللازم إن كان اعتماداً نحو السفلى فهو الثقل وإلّا فهو الخفّة<sup>٣</sup>. والعارض أنواعه ستّة بحسب تعدّد الجهات، واللازم باقي على خلاف فيه، والعارض غير باقي اتفاقاً. فهذه أنواع عشرة يكفي في وجودها مجرد المحلّ.

الحادي عشر: التآليف، وهو عرض حالّ في محلّين عند أبي هاشم<sup>٤</sup> يقتضي صعوبة التفكيك.

الثاني عشر: الحياة، وهي<sup>٥</sup> عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج<sup>٦</sup> والصحة عند قوم، وعند آخرين هي نفس<sup>٧</sup> الاعتدال.

الثالث عشر: القدرة، وهي عرض زائد على صحّة البنية والصلابة يقتضي

١. في حاشية م: قال المصنّف (ره) في المناهج: الحروف إمّا مصوّتة وهي حروف المدّ واللين ولا يمكن الابتداء بها، وإمّا صامتة وهي ما عداها. والصوامت منها مختلفة ومنها متماثلة، والمختلفة قد يكون ما يعرض وهو أن يكون الحرفان متساويين في الذات ومختلفين بالحركة والسكون أو بالحركات المختلفة، وقد يكون بالذات. نعلم من هذا أنّ اختلاف الصور قابلة (كلمة غير مقروءة) بسبب اختلاف الحروف وتماثلها.

٢. م: تحصيل كسب.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الاعتماد الحاصل في الحركة الدورية ليس إلى السّفلى (م: الأسفل) وليس هو بخفّة. (و زاد في م: ) قلت: إن أراد بالحركة الدورية حركة السماء فتلك إرادية، وإن أراد بها غيره كحركة الدولاب مثلاً فهي قسرية، وليس الكلام فيها.

٤. في قول أبي هاشم يراجع: أصول الدين للبغدادي ٤٠.

٥. م: وهو.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض هذا التعريف بسائر الأعراض البدنية من الحسن والحركة الإرادية وحركات النبض والأمراض وأسبابها وأعراضها البدنية. وفي حاشية م: وقيل: هي عبارة عن اعتدال المزاج. وفيه نظر؛ لأنّ اعتدال المزاج شرط في حصول الحيوان المركّب من العناصر، وشرط الشيء لا يكون غير ذلك الشيء.

٧. م: النفس.

صحة الفعل<sup>١</sup> عند قوم، وعند آخرين هي نفس<sup>٢</sup> صحة البنية والصلابة.

الرابع عشر: الاعتقاد، وهو الحكم بالثبوت أو النفي وهو إما أن يكون جازماً أو لا يكون. والجازم<sup>٣</sup> إما أن يكون مطابقاً أو لا يكون. والأول إما أن يكون ثابتاً<sup>٤</sup> أو لا؛ فالأول العلم والثاني التقليد. والذي لا يكون مطابقاً هو الجهل المركب. والذي ليس بحازم يكون الطرف الراجع ظناً والمرجوح وهماً<sup>٥</sup> والمساوي شكاً<sup>٦</sup>.

واعلم أن الحقّ عندي أن العلم والظنّ من أنواع الاعتقاد<sup>٧</sup>، والوهم والشكّ ليسا من أنواع الاعتقادات.

الخامس عشر: الظنّ: وهو الراجع من الاعتقادين. وقد ذكرنا أنّه من أنواع الاعتقادات. والمعتزلة<sup>٨</sup> جعلوه مغايراً له<sup>٩</sup>.

١. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالحياة والحسّ والحركة الإراديتين، اللهم إلا أن يقيد بالذات.

٢. ن: - نفس. ٣. أ، م: فالجازم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد الثبوت في الواقع فهو المطابق فيكون تكراراً من غير فائدة. وإن أراد الثبوت في الذهن فكلّ التصورات ثابتة في الذهن، فمقابلته ليس بمتصور حتى يجعل قسماً من الاعتقاد. وجوابه أنّ هذا الكلام مغالطة فيه.

٥. في حاشية م: قلت: الوهم الحكم بالثبوت أو النفي حكماً مرجوحاً، ففيه الحكم بالثبوت أو النفي. وبهذا فسّر الاعتماد، فكيف لا يكون داخلاً تحته؟

٦. في حاشية م: خلافاً لأبي الهذيل فهما ولبعض المتكلمين في الظنّ: لأنّ أبا الهذيل أخرج العلم والظنّ من الاعتقاد، وبعض المتكلمين يخرج الظنّ من الاعتقاد، وبعضهم أدخل الوهم والشكّ؛ فالحاصل أنّ المتكلمين أدخلوا في الاعتقاد ما ليس منه، وأخرج الأوائل من الاعتقاد ما هو منه.

٧. أ: الاعتقادات. ٨. ذيل المحضّل ١٤٤؛ تلخيص المحضّل ١٥٥.

٩. في حاشية م: أي هو جنس غير الاعتقاد، وهذا هو الذي يصرّح قاضي القضاة. واستدلوا على ذلك بأنّه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون أجمع. والتالي باطل؛ فإنّ فيها ما هو حسن بل واجب، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: أنّ الاعتقاد لا يخلو إما أن يطابق معتقد المعتقد أو لا. والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح؛ لأنّ عند العلم بأنّ

وفرق<sup>١</sup> بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد؛ فإنّ الأوّل قد يكون علماً وظناً و جهلاً، والثاني هو الظنّ.

السادس عشر: النظر: وقد مضى، وهو غير باقي.

السابع عشر: الإرادة، وهي الميل العقليّ<sup>٢</sup>.

الثامن عشر: الكراهة، وهي الإياء العقليّ، وهما متضادّان. وليس في كلّ<sup>٣</sup>

منهما تضادّ بل مختلف ومتماثل، وهما غير باقين<sup>٤</sup>.

التاسع عشر: الشهوة، وهي<sup>٥</sup> الميل الطبيعيّ<sup>٦</sup>.

العشرون: النفار، وهو النفور الطبيعيّ<sup>٧</sup>، وهما متضادّان. وليس في كلّ

واحد<sup>٨</sup> منهما تضادّ.

الحادي والعشرون: الألم، وهو عبارة عن إدراك المنافي<sup>٩</sup> عند قوم،

→ هذا الاعتقاد جهلٌ لعلم قبحه وإن لم يعلم شيئاً سواه، فالمؤثّر في القبح هو الجهل كما في ساير المقبّحات، والأوّل يلزم منه تجويز خلافه. وإن كان مطابقاً فيجب قبحه أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح، فإذاً لا خلاص إلا أن يكون الظنّ نوعاً آخر مغايراً للاعتقاد. وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً بل الاعتقاد الجازم. (المناهج). ينظر: مناهج اليقين ١٥٨. م: ١. والفرق.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يخرج عنه إرادة الحيوان الغير الناطق؛ لأنّه لا عقل له وإلا لكان مكلفاً، فإنّ مناط التكليف عندهم هو العقل. م: ٣. + واحد.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إرادة الله تعالى باقية أزلاً وأبداً، وإلا لكان مورداً للحوادث، والمتجدّد إنّما هو إضافتها إلى المرادات، وكذلك الكراهة. (وزاد في م): قلت: إرادة الله تعالى غير إرادتنا، وهو إنّما عرّف إرادتنا بدليل قوله: الميل العقليّ. م: ٥. وهو.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بحركة الإنسان إلى أسفل (في م: السفلى) إذا ألقى من شاهق. (وزاد في م): الجواب أنّ الشهوة من المتصورات بالبدية، وما ذكره من تعريفها فهو تعريف بحسب اللفظ.

٧. في حاشية م: قلت: فيه دور. قلت: عرّف النفار الاصطلاحيّ بالنفور اللغويّ، فلا دور مع أنّه تعريف لفظيّ.

٨. ن: - واحد.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الإدراك المنافي لا من جهة منافاته كإدراكه الضرب من جهة كونه موجوداً أو محدثاً مثلاً

ويحدث من تفرّق الاتصال واللذة إدراك الملائم. فهذه الأنواع تفتقر إلى الحياة.  
 الثاني والعشرون: الفناء، وهو غير متحيّز ولا حالّ في المتحيّز، وفي وجوده  
 وتجردّه خلاف، وهو غير باقٍ اتفاقاً.  
 الثالث والعشرون: البقاء، وهو زائد على استمرار الوجود عند قوم. فهذا هو  
 الكلام المختصر في هذه الأعراض، والاستقصاء ذكرناه في كتاب مناهج اليقين<sup>١</sup>.

### الحركة و تعريفها عند المتكلمين

قال: والحركة هي حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في<sup>٢</sup> آخر.  
 أقول: هذا تعريف الحركة عند المتكلمين؛ فإنّ الجسم حال حصوله في  
 المكان الأوّل غير متحرّك<sup>٣</sup> وليس بين الأوّل والثاني مكان، فإنّ الحركة هي  
 الحصول الأوّل في المكان الثاني<sup>٤</sup>. وربّما شكّكوا هاهنا بأنّ الحركة ليست هي  
 الحصول الأوّل؛ فإنّه لم يتحرّك ولا الحصول في المكان الثاني فإنّه حالة انتهاء  
 الحركة، ولا مكان بين الأوّل والثاني. وأيضاً: فإنّها لو كانت موجودة فيما أن

→ لا من جهة تعريفه (م: تفرّقه) للاتصال لا يكون ألماً فيجب أن يقيّد بالجهة، وكذلك الكلام في حدّ اللذة.

١. مراجع: مناهج اليقين، المنهج الثاني في تقسيم الموجودات ١٩ - ١٤٧.

٢. أ: + حيّز.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بحركة الكرات على مراكزها؛ فإنّها في المكان الأوّل وهي متحرّكة. لا يقال: لا  
 نسلم حركة الكرة في الفرض المذكور بل المتحرّك أجزاءها والتعريف صادق عليها فلا ينتقض؛ لأنّا نقول جملة  
 الكرة من حيث جملتها يحدث لها تغير لم يكن حاصلًا عند فرضها ساكنة، وذلك التغيير في الوضع وتغيّر الأجزاء في  
 الأين، وكذلك يخرج عن التعريف الحركة في الكيف.

٤. في حاشية م: بالنسبة إلى المكان الثاني، وإلا فإنّها حاصلة في المكان الأوّل، فلو لم يقيّد المكان الثاني لكان حصولاً  
 ثانياً له.

تكون منقسمة<sup>١</sup> أو غير منقسمة، والأوّل يلزم منه<sup>٢</sup> أن لا تكون الحركة موجودة؛ لأنّ الماضي والمستقبل معدومان، فالحاضر لو كان منقسماً لزم أن لا يكون الحاضر حاضراً. و<sup>٣</sup> الثاني يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

والجواب عن الأوّل: أنّ الحركة عندنا<sup>٤</sup> عبارة عن الحصول في الحيّز الثاني<sup>٥</sup>. وقوله: إنّ ذلك هو حالة انتهاء الحركة. قلنا: هذا مبنيّ على نفي الجزء الذي لا يتجزأ<sup>٦</sup>، وأنّ بين الحصول في المكان الأوّل والثاني مسافة يقطعها الجسم. أمّا على تقدير ثبوت الجزء فيندفع هذا المحذور، وبهذا نجيب عن الثاني. على أنّ هذين الوجهين تشكيك في الضروريات فلا يسمع.

## الحركة و تعريفها عند الحكماء

قال : وقيل : كمال أوّل لما بالقوة من حيث هو بالقوّة.

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالقسمة الفعلية اخترنا أنّها غير منقسمة بالفعل. قوله: يلزم الجزء، قلنا: إنّما يلزم أن لو لم ينقسم لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً، والمقدّر بعينه هو القسمة فعلاً. ولا يلزم ذلك نفي الوهيمية، فلا يلزم الجزء. وإن أردت الوهيمية اخترنا أنّها منقسمة. قوله: فلا يكون الحاضر في الخارج خارجاً. قلنا: جاز انقسامها وهماً وعدم انقسامها فعلاً، وكون (م: يكون) الحاضر القدر الذي لا ينقسم فعلاً وإن انقسم وهماً. (وزاد في م: الجواب: هذا الاعتراض ذكره الكاتب في «حكمة العين» وأجاب عنه المصنّف قدس الله روحه في شرحها بأنّ الحركة لا يمكن اجتماع جزءين منها في الحال بل لا وجود لها في الحال البتّة، وإنّما يوجب مطابقتهم للزمان. ولو فرض وجودهما في الحال وإن كان محالاً على ما يقوله الأوائل لم يكن قابلاً للقسمة البتّة لا بالوهم ولا بالفعل.

٢. من ي.

٣. في حاشية م: بل يكون بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً، هذا خلف.

٤. م: + هي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا المقام لا يكفي فيه العناية، فإنّ الكلام في هذه الهيئة الموجودة في الخارج، فلم قلت: إنّ حقيقتها في حدّ نفسها هذا الذي ذكرته أو لازم محمول مساوٍ لها؟

٦. م: يتجزأ.

أقول : هذا تعريف ثانٍ للحركة، وهو تعريف الحكماء.

وأعلم أنّ كلّ صفة غير ثابتة للذات مع إمكان ثبوتها لها فإنّ تلك الذات يقال إنّها بالقوة متّصفة بتلك الصفة، وحصول تلك الصفة كمال للذات.

إذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان حاصلاً في المكان الأوّل فإنّ حصوله في المكان الثاني ممكن غير ثابت له<sup>١</sup>، فهو كمال له، وهو بالقوة في ذلك المكان. وحصوله في المكان الثاني لا يمكن إلاّ بحركته وقطعه المسافة. وتلك الحركة حينئذ معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم أيضاً، لكنّ الحركة أسبق الكمالين؛ فإنّ بها يحصل الكمال الثاني<sup>٢</sup>، فهي كمال أوّل لما بالقوة<sup>٣</sup>، أي للجسم من حيث هو

١. م: - له.

٢. في حاشية م، ي: قلت: خروج الصور المتعاقبة من القوة إلى الفعل وخروج أجزاء الزمان المتعاقبة من القوة إلى الفعل يتحقّق في ما ذكره كلّه مع أنّ الحركة لا تتحقّق في الصور عندهم، وكذلك الزمان لا حركة له بل الحركة التي مقدارها الزمان إنّما هي حركة في الأوضاع لا في الأزمنة، فالتعريف المأخوذ في هذا الكلام غير صحيح؛ لانتقاضه بما ذكرناه.

لا يقال: الصور آنيّة الوجود، والزمان كمال للحركة لا للجسم المتحرّك، والتعريف يعتبر فيه كمال تدريجيّ الوجود وما بالقوة هو للجسم.

لأنّا نقول: المعرّف للحركة بهذا التعريف هرب إليه من تعريفها بالتدرّج إذ كان عنده فاسداً، فلو اعتبر التدرّج هنا وقع فيما هرب منه مع أنّ وصول المادّة بالتصوّر (م: من المتصوّر) بالصور (م: بالصورة) النويّة مثلاً إلى الصّور الإنسانيّة ليس دفعةً فيكون تدريجيّاً، إذ لا واسطة والجسم غير مذکور فيكون مجازاً من غير قرينة. وأيضاً الحركة لا يجب أن يكون موضوعها الجسم؛ فإنّ حركة النفس في المعقولات حركة ومحلّها مجرد.

٣. في حاشية م: أي من جهة المعنى الذي هو له بالقوة وهي كون الشيء ذا أين أو وضع أو كمّ أو كيف؛ لأنّ الحركة ليست لا للجسم من حيث إنّه جسم أو حيوان بل إنّما هي كماله من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة. قال أفضل المحقّقين نصير الحقّ، قال قدّس الله روحه: كلّ ما يكون في شيء بالقوة لم يخرج فيه إلى الفعل؛ فإن كان خروجه إلى الفعل ألبق بذلك الشيء من لا خروجه وأصلح له، فهو في تلك الجهة كمال له. ثمّ الكمال ينقسم إلى أوّل وثانٍ وذلك باعتبارين أوّلهما: أن يكون الشيء الذي يخرج من القوة إلى الفعل لا يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة. ويسمّى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروجه بتمامه كمالاً أوّلاً، وكمال الذي يتوخّاه ويقصده بعد تقدير خروجه إلى

بالقوة. وإنما ذكرنا هذا القيد؛ لأنّ سائر الصفات كمال لما بالقوة في تلك الصفات إلا أنّ الحركة لما كانت كمالاً لما بالقوة متحرّك لا مطلقاً، بل من حيث هو بالقوة حاصل في المكان الثاني وجب ذكر هذا القيد، ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات التي لا توّدي إلى كمالات أخرى.

## تعريفات أخرى للحركة عند الحكماء

قال: هذا أجود تعريف الحكماء، والبواقي دورية.

أقول: للحكماء تعريفات أخر للحركة لزمتهم الدور فيها، فكان هذا التعريف أجود من تلك؛ فإنّ بعضهم عرّف الحركة بأنّها الحصول على التدرّج<sup>١</sup>، فإذا سُئلوا عن معنى الحصول التدرّجيّ، قالوا: إنّ الحصول المطابق لأجزاء الزمان. فإذا قيل لهم: الزمان ما هو؟ قالوا: إنّ مقدار الحركة، فقد انتهى التعريف إلى الحركة، وهو دور. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول يسيراً يسيراً. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول لا دفعة<sup>٢</sup>. فإذا سُئلوا عن معنى الدفعة، قالوا: إنّها الحصول في الآن. فإذا

→ الفعل كمالاً ثانياً، وبهذا الاعتبار تُعرّف الحركة بأنّها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. و ثانيهما: أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الفعل يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة وإن كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعاً من غير ما كان من قبل الحصول يُسمّى كمالاً أولاً، وما يصدر منه بعد تنوّعه من حيث هو ذلك النوع كمالاً ثانياً. وبهذا الاعتبار تُعرّف النفس بأنّها كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوة. والصور التي تحصل للمركبات وتجعلها أنواعاً - ويمكن أن يزول عنها لا إلى بدل لصور المعادن والنباتات والحيوانات ممّا لصور العناصر - يسمّى صوراً كمالية. وفيه نظر؛ لأنّ بعض الحركات ممّا ليس خروجه من القوة إلى الفعل أليق؛ لأنّها لا تلائم المتحرّك. والحق أنّ المراد بالكمال هاهنا ما هو ممكن الحصول لشيء لا غير.

١. أ: التدرّج.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لهم أن يقولوا: معرفة الحصول على التدرّج واليسير (في م: والتيسير) وما في معنى ذلك كالحصول لا دفعةً بيّن لكلّ عاقل حتّى من لم يمارس العلوم من العوامّ والصبيان، يستعملون ذلك في محاوراتهم،

سئلوا عن الآن ما هو؟ قالوا: إنه طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فدار. وكذلك قولهم: الحركة هي التوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ آنٍ فرضته يكون الجسم حاصلًا في حدّ لا يكون قبله ولا بعده حاصلًا فيه. وهذا مع اشتماله على الآن المعرّف بالزمان المعرّف بالحركة يشتمل أيضاً على القبل والبعد الذي لا يعرف إلا بالزمان المعرّف بالحركة.

## السكون ومعناه عند المتكلمين

قال: والسكون حصوله في حيّز أكثر من زمان واحد<sup>١</sup> أو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك.

أقول<sup>٢</sup>: التعريف الأوّل للمتكلمين والثاني للحكماء؛ فإنّ السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقاً؛ فإنّ العرض لا يقال له ساكن، والأمور المجردة لا يقال إنّها ساكنة، والجسم في الآن<sup>٣</sup> الواحد لا يقال له ساكن، لمّا لم يكن من شأنه أن

→ وذلك دليل على معرفتهم بها بطريق البداهة فلا دور. (وزاد في م:) قلنا: الدور إنّما لزمهم من جوابهم عن الحصول التدريجيّ بأنّه الحصول المطابق للزمان لحينئذ، وما ادّعوا في ذلك البداهة فهذا صلح من غير تراضي الخصمين.

١. م: - واحد. وفي حاشية م، ي: قلت: لو انتقل الجسم من مكانه الأوّل إلى مكانٍ ثانٍ ثمّ عاد إلى مكانه الأوّل ثمّ عاد إلى مكانه (في م: إلى المكان) الثاني فقد حصل في كلّ واحد من الحيّزين المذكورين أكثر من زمان واحد، وليس ذلك بسكون. والكرة المتحرّكة على نفسها حاصلة في حيّزها أكثر من زمان واحد وليست بساكنة. أ: بياض.

٢. في حاشية م، ي: قلت: قوله: في (م: - في) الآن إنّما أن يعتبر عارضاً أو جزء، فإن كان الأوّل فلا نسلم أنّ الجسم حينئذ لا يقبل الحركة، فإنّ الجسم بذاته يقتضي هذه القابليّة، وما بالذات لا يزول بما بالعرض. وإن أريد الثاني فالمركب من الجسم وعارضه أمر اعتباري، والمأخوذ في التعريف هو الموجود الخارجي وإن سلّم وجوده، فالمركب من الجسم والعرض عرضيّ فيدخل في العرض، فذكره تكرر.

٤. ن: ما.

يتحرّك، فهذا القيد الأخير لا بدّ منه في تعريف السكون.

## الزمان

قال : والزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر في المسافة لا في الزمان، وإلّا دار.

أقول : الزمان قد يعرض فيه تقدّم وتأخّر لأجزائه بعضها<sup>١</sup> على بعض تقدّمًا طبيعيًا لا يمكن أن يجامع المتقدّم منه المتأخّر. والمسافة أيضاً تشتمل<sup>٢</sup> على أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّمًا وضعيًا. ولما كانت الحركة مطابقة لهما تزيد بزيادتهما وتنقص بنقصانهما وتنقسم بانقسامهما<sup>٣</sup>، عرض لها هذا النوع من التقدّم<sup>٤</sup>، وحصل لها بسبب هذه التقدّمات أن كانت معدودة ومقدّرة<sup>٥</sup>؛ فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدّم والتأخّر العارضان<sup>٦</sup> لها<sup>٧</sup> بسبب تقدّم بعض أجزاء المسافة على بعض، لا بسبب التقدّم والتأخّر اللاحقين لها<sup>٨</sup> بسبب الزمان، وإلّا لزم الدور.

## الزمان عند الحكماء

قال : وهو موجود عند الحكماء؛ لأنّ المتحرّك السريع يقطع نصف ما يتحرّك بسرّعه في نصف زمانه، فإمكانه<sup>٩</sup> منقسم إمّا كمّ أو ذو كمّ.

١. في ي : لأجزائها.

٢. أ : مشتمل.

٣. م : بأقسامهما.

٤. أ : التقديم.

٥. أ : مقدّرة.

٦. م : العارضين.

٧. في حاشية ي : قلت : قال الشيخ في الإشارات وخواجه نصير الدين في شرحها : الزمان كميّة الحركة لا (م : لا) من جهة المسافة بل من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان. أقول (م : لا أقول) ولو كان الأوّل لزم أن يكون الزمان هو

المسافة، وليس كذلك.

٨. م : لهما.

٩. م : وإمكانه.

**أقول:** الحكماء ذهبوا إلى أن الزمان أمر<sup>١</sup> موجود ممتدّ من الأزل إلى الأبد، واستدلّوا على وجوده بأننا إذا فرضنا متحرّكاً يقطع بسرعة ما مسافة ما، وفرضنا معه متحرّكاً آخر بتلك السرعة وابتدياً<sup>٢</sup> معاً وانتهياً<sup>٣</sup> معاً فإنّهما يقطعان مسافة<sup>٤</sup> واحدة. ولو ابتدأ أحدهما دون الثاني<sup>٥</sup> وانتهياً معاً وجد الثاني<sup>٦</sup> قد قطع أقلّ من الأوّل<sup>٧</sup>. ولو ابتدأ معه بطيء وانتهياً معاً وجد البطيء قد قطع أقلّ ويقطع بتلك

١. أ: - أمر.

٢. م: وابتداء.

٣. م: وانتهاء.

٤. في حاشية م: فيبين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها إمكان يتّسع يقطع تلك المسافة بذلك الحدّ من السرعة؛ لأنّ كلّ حركة يفرض في مسافة على قدر من السرعة، فإنّه يحصل بين ابتدائها وبين انتهائها ذلك الإمكان.

٥. في حاشية م: الفرض الأوّل لأجل قبول المساواة، والثاني للاقبولها، والثالث لقبول القسمة.

٦. م: البطيء.

٧. في حاشية م، ي: قلت: الأوّل وهو فرض متحرّك يقطع المسافة بحدّ من السرعة، والأخير (في م: والآخر) وهو أنّه يقطع المسافة بتلك السرعة في نصف ذلك الزمان (م: المكان) نصف المسافة تكفي في إثبات ما جعله نتيجة وهو أنّ الإمكان قابل للقسمة وباقي الكلام ضائع لا مدخل له فيه (في م: فيها). (وزاد في م: الجواب، فائدة الفرض الأوّل أنّه يحصل بين ابتداء هذا السريع وبين انتهائه إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة بذلك الحدّ من السرعة، ولا يمتدّ بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة إذا كانت في أقلّ من تلك المسافة، فلهذا الإمكان الممتدّ في نفسه خصوصيته باعتبارها يقبل بعض الحركات ولا يقبل البعض فهو أمر موجود. وفائدة الفرض الثاني من وجهين؛ الأوّل: أنّ السريع الثاني يشارك السريع الأوّل في كونه سريعاً ويخالفه في مقدار هيئة الإمكان، فوجب أن يكون هذا الإمكان مغايراً لنفس كونه حركة ولو صف كونها سريعة. الثاني: أنّ الامكان الذي يتّسع للسريع الصغير جزء من الإمكان الذي يتّسع للسريع الكبير، وذلك يدلّ على أنّ هذا الإمكان قابل للمساواة والمقاربة والتطبيق والتجزئة. وفائدة الفرض الثالث بيان أنّ هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة، وذلك لأنّ الحركة البطيئة والسريعة إن تشاركتا في هذا الإمكان يجب أن يساويا في مقدار المسافة، وإن تشاركتا في مقدار المسافة وجب أن يتفاوتا في هذا الإمكان، وذلك من أظهر الدلائل على أنّ هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة. فالحاصل أنّ فائدة الفرض الأوّل أن يحصل إمكان يقع لقطع المسافة بذلك الحدّ من السرعة. وفائدة الفرض الثاني أنّ هذا الإمكان مغاير لنفس الحركة ولو صف كونها سريعة وأنّه قابل للمساواة والأساواة. وفائدة الفرض الثالث: أنّ هذا الإمكان مغاير لمقدار المسافة، فعلى هذا لا يكون شيء من الكلام ضائعاً؛ لأنّه إنّما يكون ضائعاً لو لم يكن له فائدة أصلاً، أمّا إذا كان فلا.

السرعة في نصف الزمان نصف المسافة، فإذا بين ابتداء المتحرك المذكور وانتهائه إمكان قطع تلك المسافة بسرعة معينة، وإمكان آخر أقل من ذلك الإمكان، فيكون الإمكان قابلاً للقسمة، فهو موجود. وكلّ قابل للقسمة فهو إما كمّ أو ذو كمّ، فذلك الإمكان إما أن يكون كمّاً أو يكون<sup>١</sup> ذا كمّ.

## الزمان مقدار للحركة

قال: فإن كان مقدار المادة زادت بزيادته، هذا خلف. وكذا لهيئة قارّة أو لجسم<sup>٢</sup> فهو لغير قارّة<sup>٣</sup>.

أقول: لما بيّن أنّ الزمان مقدار لقبول<sup>٤</sup> القسمة شرع في بيان أنّه مقدار للحركة<sup>٥</sup>، وذلك لأنّ الزمان إما أن يكون مقداراً، للمادة، أو للهيئة القارّة، أو للجسم، أو للهيئة الغير القارّة<sup>٦</sup>. والكلّ باطل، إلاّ الأخير. وبيان بطلان الأوّل: أنّ المقدار كلما ازداد محله فيه، فلو كان الزمان مقداراً للمادة لوجب أن يكون كلّما كان أطول كانت المادة أكبر، وكلّما ازدادت المادة حركة ازدادت عظماً، هذا خلف. وبهذا<sup>٧</sup> البيان تبيّن<sup>٨</sup> أنّه لا يجوز أن يكون مقداراً للهيئة<sup>٩</sup> القارّة ولا للجسم،

١. م: - أو يكون.

٢. م: أو الجسم.

٣. أ: قارّ.

٤. أ، م: لقبوله.

٥. أ، ن: الحركة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون مقداراً للوجود والوجود ليس بجسم ولا هيئة فيه. سلّمناه، لكن لم قلت: إنّه ليس مقداراً لهيئة قارّة؟ (و زاد في م:) الجواب أن نقول: قوله الوجود ليس نفسه ممنوع؛ لأنّه عارض للعرض. (و زاد في ي بعد كلمة «قارّة»:) قوله: وإلّا لزم زيادتها بزيادته. قلت: وأي دليل قام على أنّه ليس هناك هيئة تزداد شدة أو عدّة بحسب تزايد الزمان؟ لا بدّ لذلك من دليل.

٧. م: وهذا.

٨. م: بيّن.

٩. م: لهيئة.

فوجب أن يكون مقدار الهيئة غير قارة.

## الحركة الدورية

**قال:** وهو الحركة الدورية؛ لأن بين المستقيمتين سكوناً؛ لوجود علّة الوصول عنده في آنٍ، والمفارقة في آخر؛ لاستحالة اجتماع مثلين معاً وبينهما سكون؛ لاستحالة تتالي الآتات.

**أقول:** لما بين أن الزمان مقدار لغير القارة فسره هاهنا بأن ذلك الغير هو الحركة الدورية. واستدل على ذلك بدليل يبتني<sup>١</sup> على ثلاث مقدّمات.

إحداها<sup>٢</sup>: أن الزمان ليس له ابتداء ولا انتهاء. وهذا قد ذكره فيما مضى من شبه الفلاسفة، وأجاب عنه بما مرّ.

الثانية: أن الأبعاد متناهية. وهذه سيأتي بيانها.

الثالثة: أن<sup>٣</sup> بين كلّ حركتين مستقيمتين - سواء كانتا على انعطاف أو على رجوع - سكوناً. وهذه المقدّمة ممّا اختلف فيها الحكيمان؛ فذهب أفلاطن<sup>٤</sup> إلى نفي هذا السكون، وأثبتته أرسطاطاليس<sup>٥</sup>. واحتج أصحابه على ذلك بأن الوصول إلى المنتهى لا بدّ وأن يكون في آنٍ، وأنّ المفارقة لا يجوز أن يكون هو بعينه آن الوصول، فلا بدّ من آئين، وبينهما زمان سكون.

وهذه الحجّة عظيمة الاختلال قد أبطلها الشيخ في الشفاء<sup>٦</sup> بأنّ المفارقة لا

٢. م: أحدها.

١. ي: مني.

٤. ي: - على.

٣. م: - أن.

٥. طبيعيات الشفاء، المقالة الرابعة من الفن الأول ١: ٢٩٢ - ٢٩٩؛ الملل والنحل ٢: ٩٩، ٢٩٢.

٧. نفسه.

٦. نفسه.

تحصل في آن وإتّما تحصل في زمان<sup>١</sup>.

فإن قلت: الكلام في أوّل زمان المفارقة<sup>٢</sup>.

قلت: أوّل زمان المفارقة ليس فيه مفارقة بل هو آن الوصول، ولا استبعاد في<sup>٣</sup> أن يكون الشيء محكوماً عليه بشيء<sup>٤</sup> في زمان ويكون في ابتداء ذلك الزمان يحكم عليه بنقيض<sup>٥</sup> ذلك الحكم إذا كان ذلك الشيء ممّا<sup>٦</sup> لا يصحّ وجوده في آن<sup>٧</sup>.

وأيضاً: هذه الحجة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة<sup>٨</sup> المتّصلة المنقسمة<sup>٩</sup> فرضاً.

ثمّ إنّه بعد إبطال هذه الحجّة استنبط حجّة أخرى، وهي المذكورة في هذا الكتاب، وتقريرها أن نقول: كلّ حركة توجد في الجسم فلا بدّ لها من علّة غير الجسم، فإنّ الجسم لو تحرّك لذاته لما تحرّك لذاته لوجوب دوام كلّ جزء من أجزاء الحركة<sup>١٠</sup>، ولأنّه لو تحرّك لذاته لما عدت الحركة عنه<sup>١١</sup>، ولأنّه كان يلزم

١. في حاشية م، ي: قلت: الوصول عبارة عن ملاقاته حدّ من حدود الجسم المتحرّك لنهاية المسافة، فلو كان تدريجياً لا تقسم الحدّ، هذا خلف، فانتفاء هذه الملاقاته لو كان تدريجياً لا تقسم الحدّ وإذا لم يكن تدريجياً يكون آنياً فالمفارقة آتية مستمرة في الزمان المحدود بذلك الآن.

٢. في حاشية م: الحاصل أنّنا نسلم أنّ المفارقة تكون في زمان، ولكنّ الكلام في أوّل آن المفارقة.

٣. م: - في.

٤. م: - بشيء.

٥. ن: - بنقيض.

٦. في حاشية م: فيجوز أن يقع في الآن ما لا يقع في الزمان.

٧. في حاشية م: كالمحرّك: فإنّه في أوّل زمان الحركة يكون ساكناً كالأبيض إذا انتقل من السواد إلى البياض، فإنّه في أوّل زمان انتقاله يكون أسود.

٨. في حاشية م: بأن نقول: إذا وصل المتحرّك إلى جزء من المسافة وفارقه - وآن الوصول غير آن المفارقة - فلا بدّ بينهما من زمان سكون وإلا لزم تتالي الآتات، والمسافة لها أجزاء غير متناهية فتكون السكنات غير متناهية.

٩. في حاشية م، ي: قلت: ليس هناك نهاية بالفعل حتّى يكون وصولاً بالفعل ومفارقة لذلك، فلا يقوم النقص.

١٠. في حاشية م: لأنّ دوام الكلّ بدوام الجزء.

تتحرك جميع الأجسام، ولأنه إن لم يطلب مكاناً طبيعياً لم يتحرك، وإن طلب سكن عند الوصول إليه. فإذاً كل جسم متحرك فإنما يتحرك بقوة سارية في الجسم، وتلك القوة تسمى ميلاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: إن علة الوصول ممّا<sup>١٢</sup> يصح وجودها في آن بخلاف الحركة؛ وذلك لأنها علة للوصول<sup>١٣</sup> الذي يوجد في آن، ووجود المعلول يستلزم وجود علته، فعلة الوصول موجودة في<sup>١٤</sup> آن الوصول. وعلة المفارقة لا يصح أن تكون هي بعينها علة الوصول وإلا لكان الضدان يصدران عن شيء واحد<sup>١٥</sup>، وذلك يستلزم اجتماعهما، هذا خلف. وتلك العلة<sup>١٦</sup> ممّا<sup>١٧</sup> توجد في آن أيضاً لما مرّ، ولا يجوز اجتماعهما في آن واحد، وإلا لكان<sup>١٨</sup> الجسم واصلاً مفارقاً في آن واحد؛ لوجود علتيهما، هذا خلف. فإذاً الآنان متغايران ولا يجوز تتاليهما، وإلا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل لما يأتي. فإذاً بين الآن الذي وجد فيه علة الوصول وبين الآن الذي وجد فيه علة المفارقة زمان ليس فيه علة، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً، وهو المطلوب. فإذاً الحركات المستقيمة كلّها منقطعة؛ لأنها إن رجعت انتهت بهذا البرهان، وإن استمرت في سمت واحد لزم تنهاؤها؛ لتناهي البعد الذي تتحرك فيه، فلو كان الزمان مقداراً للحركة المستقيمة لزم أن ينقطع. وأفلاطن<sup>١٩</sup> استدلّ بأنه لو وجب هذا السكون لوجب

١١. في حاشية م: فإذا دامت حركة الجزء الأول استحال وجود حركة الجزء الثاني؛ لتوقفها على عدم حركة الجزء الأول.

١٢. أ: إنمّا.

١٣. م: ن: - في.

١٤. ن: الوصول. وفي م: للوصل.

١٥. م: - واحد.

١٦. في حاشية م: أي علة المفارقة.

١٧. أ: كان.

١٨. أ: إنمّا.

١٩. طبيعيات الشفاء، المقالة الرابعة من الفن الأول: ١: ٢٩٢ - ٢٩٩؛ الملل والنحل ٢: ٩٩، ٢٩٢.

وقوف الجبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة<sup>١</sup>.

واعلم أنّ هذه الحجج ضعيفة، وقد بيّنا فسادها في كتاب الأسرار، فليطالع من هناك<sup>٢</sup>.

## الآن و تتالي الآنات

قال : و عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده.

أقول : هذا جواب عن سؤال<sup>٣</sup> يورد على قولهم : الآنات لا تتتالي<sup>٤</sup>.

و تقريره أن نقول : الآن الموجود إمّا أن يكون عدمه على التدريج، أو دفعة.

١. ن : الصاعد.

٢. الأسرار الخفية في العلوم العقلية ٢٧٤ - ٢٨١. في حاشية م، ي: قلت: حاصل ما ذكره في الأسرار أنه لا ميل؛ لأنّ الثابت لا يقتضي التدريجي، فإن كان تدريجياً فلا تقتضيه الطبيعة الثابتة، وإن كان غير تدريجي فلا يقتضي الحركة، وكلاهما محال عندهم. وأيضاً: لم لا يجوز أن يكون الميل مُعدداً للوصول والمعد لا يكون ثابتاً مع المستعد له. وأيضاً: الميل الطبيعي موجود في الجسم لكنّه مقهور و يتزايد بضعف القسري. ثم عند انعدام القسري يترتب على الطبيعي مقتضاه، فلا يلزم أنان بينهما زمان سكون. ويمكن أن يُقال عليه إن الطبيعة تحدث المدافعة لا خلاء المكان المجاور عن المفارق، ثم يحدث الانتقال إلى ذلك المجاور. ثم طلبها للمكان الطبيعي مع وصولها إلى مفارق آخر يوجب إحداثها مدافعةً أخرى لا خلاء المكان الثالث، ثم حرّكه إليه. ويستمرّ إحداث الميول والحركات منها على الاتصال إلى أن يصل إلى المكان الطبيعي. ومثل ذلك يتصور في الميل القسري، فالطبيعة بشروط متواصلة تحدث ميولاً متواصلة فلا يمكنها إحداث الحركة بدون مدافعة، فافتراقا. وعلى الثاني أنه إن كان الميل شرطاً أخيراً فظاهر، وإن كان مُعدداً أخيراً فالفاعل القريب من حيث هو كذلك حادث مع المسبب لحصول تمامه وقربه بالمعد القريب وبوضع الفاعل القريب في مكان الميل في الدليل، ويتمّ الكلام. وعلى الثالث أن التزايد والضعف عبارة عن توارد أنواع من ذلك الشيء المتزايد والضعيف لا شيئاً واحداً مستمراً، فيتمّ الكلام إذن. بل السؤال المشكل على هذا الدليل أنه (م: +) لم لا يجوز أن يكون علّة المفارقة هو عدم علّة الوصول؛ لأنّ علّة عدم العلّة لا ميل آخر تقع في آن آخر، بل ذلك عدم وهو يقع في جميع الزمان الذي طرفه آن الوصول من غير أن يقع في طرفه كالتوسط بين المبدأ والمنتهى؛ فإنّه واقع في جميع آنات زمان الحركة دون مبدئه.

٤. أ، ي: لا تتالي.

٣. أ: + مقدر.

والأوّل باطل؛ لأنّ العدم على التدرّيج إنّما يكون للموجود المنقسم الذي يعدم بعض أجزائه في بعض أجزاء الزمان، والبعض الآخر في البعض الآخر منه، والآن ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلًا على التدرّيج، فيكون دفعة في آن، فيجب أن يكون هناك آن عقيب الآن الأوّل يعدم فيه الآن الأوّل<sup>١</sup>، فيلزم تتالي الآنات.

و تقرير الجواب أن نقول: الحصر ممنوع؛ فإنّ الوجود والعدم إمّا أن يحصل كلّ واحد منهما على التدرّيج، أو لا على التدرّيج. وما ليس على التدرّيج أعمّ من أن تحصل دفعة أو يحصل في جميع الزمان، لا بمعنى أن يكون ذا أجزاء مطابقة<sup>٢</sup> لأجزاء الزمان؛ فإنّ من الأشياء ما يحصل دفعة، كالأشياء التي توجد في آن، ولا يفتقر وجودها إلى وجود الزمان. ومنها ما يحصل في زمان، على معنى أن تكون أجزاؤه مطابقة لأجزاء الزمان، فتحصل يسيراً يسيراً ويستحيل حصوله في آن، كالحركة. ومنها ما يحصل في زمان وفي آن كالتوسّط بين المبدأ والمنتهى، فلو قال القائل: ليس الكلام في استمرار عدم الآن بل في ابتداء عدمه، قلنا: ابتداء عدمه هو آن وجوده، ولا استبعاد في ذلك على ما سلف.

## بعض أحكام الحركة من التضادّ والتغاير وأنواعها

قال: وتضادّ الحركة لتضادّ المقصد.

أقول: لمّا فرغ من بيان تعريف الحركة والزمان وبيان وجودهما، شرع في ذكر بعض أحكام الحركة من التضادّ والوحدة والتغاير. وقبل ذلك نقول: الشيطان إمّا أن يكونا متماثلين أو مختلفين، فالمتماثلان هما اللذان يسدّ كلّ واحد منهما<sup>٣</sup>

١. أن: - الأوّل.

٢. في حاشية م: بل بمعنى أن تكون جميع أجزائه موجودة في كلّ جزء لذلك في أجزاء الزمان.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنه يسدّ مسدّه في جميع أحواله فليس في الوجود مثلاً، إذ لا بدّ من مفارقة بين كلّ

مسدّ صاحبه، والمختلفان إمّا أن يكونا ضدّين أو غير ضدّين؛ فالضدّان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما<sup>١</sup> غاية التباعد، فيكونان وجوديين<sup>٢</sup>. ومنهم من لا يشترط غاية التباعد في الضدّيّة<sup>٣</sup>. وينبغي أن تعلم أنّ الحركة تستدعي أموراً ستّة لا توجد بدونها.

الأوّل: المتحرّك، ووجه احتياجها إليه من حيث عرضيّتها ووجوب احتياج العرض إلى الموضوع.

الثاني: المحرّك، وإمّا احتاجت إليه لأنّها محدثة. وقد بيّنا أنّه لا يجوز أن يستند إلى ذات المتحرّك، أعني الجسم، فلا بدّ من شيء آخر يوجب الحركة، وهو قد يكون طبيعة<sup>٤</sup>، وقد يكون قوّة قسريّة، وقد يكون إرادة واختياراً.

الثالث: ما فيه الحركة، ونعني به هاهنا ما يتوجّه فيه الجوهر من نوع مقولة إلى نوع آخر<sup>٥</sup> و من صنف إلى صنف، وهي لا تجوز إلّا في أربع مقولات: الكمّ كالكبير يصغر، والصغير يكبر إمّا بالنموّ والذبول أو بالتخلخل، والتكاثف والكيف كالتحرّك من الحرارة إلى البرودة، والوضع كالتحرّك من القيام إلى القعود والأين كالحركة من فوق إلى أسفل وبالعكس.

→ شيئين، إذا لا ثنويّة بدون الامتياز محال، فلا يسدّ مسدّ الآخر فيما امتاز به. وإن أراد (م: +) أنّه يسدّ مسدّه بوجه فكلّ مفهومين متماثلان. (وزاد في م: ) الجواب: المراد أنّه يسدّ مسدّه من بعض الوجوه، وذلك البعض هو الماهيّة.

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا التعريف للضدّين يصدق على النوع السافل والجنس العالي من حيث هما كذلك والمحيط والمركز والحقّ والباطل، وليس شيء من ذلك بضدّين.

٢. في ن: وجودين. م: الضدّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الذي بيّنه هو أنّه لا يجوز أن يكون الجسم مبدأ وجود الحركة، وذلك الدليل بعينه يدلّ على أنّ الطبيعة والقاسر والإرادة لا يكون مبدأ وجوبها. وأمّا مبدأ استيجابها فكما جاز في الثلاثة الأخيرة جاز في الجسم أيضاً.

٥. في م: الطبعيّة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: قد ذكروا أنّ مقولتي أن يفعل وأن يفعل تدريجيّاً الوجود فلم لا يقع الحركة فيهما؟ وأي دليل قام على أنّه لا حركة في البواقي من المقولات؟

الرابع والخامس: ما منه وما إليه<sup>١</sup> كالفوق والسفل والحرارة والبرودة. وهما قد يكونان موجودين بالفعل، وقد يكونان موجودين بالقوة كما في الفلك، وقد يكون ما منه وما إليه<sup>٢</sup> واحداً بالذات. وإن كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة نفضها مبدأ للحركة الفلكية فإنها بعينها نهاية لها. وأيضاً: قد<sup>٣</sup> يكونان ضدّين كطرفي الحرارة والبرودة وطرفي الفوق والسفل، وقد يكونان بين المتضادّين، وهو ظاهر.

السادس: الزمان، فإنّ الحركة حادثة<sup>٤</sup>، فلا بدّ لها من زمان توجد فيه.

## تضاد الحركات

إذا عرفت هذا فنقول: الحركات منها ما يتضادّ، ومنها ما ليس كذلك؛ فتضادّ الحركة ليس لأنّها حركة بل بشيء آخر متعلّق بها من أحد الأمور الستّة. ولا يجوز أن يكون تضادّها لتضادّه المتحرّك<sup>٥</sup>؛ فإنّ الحارّ والبارد قد يصعدان ويهبطان. ولا تضادّ المحرّك<sup>٦</sup>؛ فإنّ المحرّك الواحد قد يحرك حركتي صعود وهبوط.

١. ي: وإليه.

٢. ي: وإليه.

٣. أ، م، ن: فقد.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كونها حادثة لا يقتضي زماناً توجد فيه؛ فإنّ شيئاً ما لو حدث في آنٍ وانعدم لم يحتج إلى زمانٍ لوجوده، مع أنّه حادث. والزمان بل العالم حادث ولم يحتج إلى زمان يوجد فيه، بل سبب احتياجها إلى الزمان كونها مشتملة على متقدّمات ومتأخّرات لا يوجد المتقدّم منها مع المتأخّر. وهذا التقدّم من خواصّ الزمان، فلا بدّ لها من زمان.

٥. ن: لمضادّ.

٦. في حاشية م: فإنّ المحرّكين قد يتضادّان والحركة واحدة بأنّ الحجر يصعد بالقسر إلى فوق والنار بالطبع، وحركتهما واحدة بالنوع. والمحرك قد يتجدّد، والحركتان متضادّتان.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان يقتضي أنّ تضادّ المتحرّك لا يوجب تضادّ الحركة في جميع صور تضادّ الحركة، ولا يمنع من أن يكون تضادّ المتحرّك يوجب تضادّ الحركة في بعض صور تضادّ الحركة، فلا يحصل الجزم بأنّ سبب الداعي لتضادّ الحركة تضادّ ما منه وما إليه يجوز أن يكون في بعض الصور معلولاً لتضادّ أحد الستّة الباقية.

ولا للمسافة؛ فإنها واحدة في حركتي الصعود والهبوط. ولا للزمان؛ فإنه غير متضاد<sup>١</sup> فلا يقتضي التضاد، فلم يَبْقَ<sup>٢</sup> إلا ما منه<sup>٣</sup> وما إليه؛ فالحركة من السواد إلى البياض مضادة<sup>٤</sup> للحركة من البياض إلى السواد؛ لتضاد المبدأ والمنتهى، ولتضاد<sup>٥</sup> الصعود والهبوط؛ لتضادهما أيضاً.

لا يقال: مبدأ الحركة المكانيّة نقطة وكذلك منتهاها، وهما غير متضادين؛ لأننا نقول: إنهما غير<sup>٦</sup> متضادين<sup>٧</sup> بالذات، ولكنهما متضادتان<sup>٨</sup> بالاعتبار؛ فإن كون إحدهما مبدأ والأخرى منتهى متضاد، وهو يوجب التضاد لهما إيجاب تضاد العارض للمعروض.

## وحدة الحركة وتكثّرها

قال: و وحدتها لوحدة الموضوع والزمان والمسافة.

أقول: لما فرغ من بيان تضادّها وعدمه شرع في بيان كيفية (وحدتها وتكثّرها)<sup>٩</sup>، فنقول: وحدة الحركة لا بدّ فيها من وحدة الموضوع أعني المتحرّك؛ فإنّ الموضوع لو تكثّر لتكثّرت الحركة قطعاً؛ لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحلّين. ولا بدّ فيها من وحدة الزمان؛ فإنّ المتحرّك إذا تحرّك في هذا اليوم

١. في حاشية م، ي: لأنّه ليس بين زمانين غاية الخلاف.

٢. م: + منه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم أنّ ما ليس متضاداً ذاته (في م: بذاته) لا تقتضي تضادّ الحركة؛ فإنكم اعترفتم بأنّ المبدأ والمنتهى غير متضادين بالذات بل بالاعتبار، وكذلك اقتضيا تضادّ الحركة، فلم لا يجوز في الزمان أن يعرض له اعتباران متضادان ولذلك يقتضي تضادّ الحركة؟

٤. م: فإنها مضادة.

٥. ن: - غير.

٦. م: كنتضاد.

٧. أ، ن: متضادتين.

٨. م: متضادان.

٩. م: وحدتهما وكثرتهما.

حركة وانقطعت حركته ثم تحرك<sup>١</sup> في الغد حركة أخرى يستحيل أن تكون الحركتان واحدة؛ لاستحالة إعادة المعدوم. ولا بدّ فيها من وحدة المسافة، ونعني بها<sup>٢</sup> ما يتحرك فيه، وهو أعمّ من المسافة بحسب العرف الاصطلاحي؛ لأننا لو فرضنا متحركاً واحداً يتحرك في زمانٍ واحد حركتي أين وكيف<sup>٣</sup> لكانت الحركتان متغيرتين بالضرورة؛ لتغير ما فيه الحركة. ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة<sup>٤</sup> وحدة ما منه وما إليه<sup>٥</sup>. ولا يشترط فيها<sup>٦</sup> وحدة المحرك<sup>٧</sup>؛ فإننا لو فرضنا تحركاً حرك جسماً من مبدأ وقبل انتهاء حركته ابتدأ محرك آخر في تحريكه فإنّ الحركة واحدة والمحركان متغيران.

لا يقال: المحرك الثاني إما أن يفعل شيئاً أو لا، والثاني<sup>٨</sup> يلزم منه إبطال النقص. والأوّل إما أن يكون فعله هو الحركة التي فعلها الأوّل أو لا. والأوّل يلزم منه إعادة المعدوم، والثاني يقتضي تغير الحركتين لتغير المحركين. لأننا نقول: إنّ فعل الثاني غير فعل الأوّل. ولا يلزم من ذلك تغير الحركتين؛ لأنّ وحدة الحركة هي اتّصالها<sup>٩</sup>، فالأثران واحد بالاتصال وإن تغيرا بنوع آخر.

١. ن: يتحرك.

٢. أ، ي: به.

٣. في حاشية م: الحركة موجبة للسخوفة، فحينئذ الحركة في الأين يلزمها الحركة في الكيف.

٤. في حاشية م: هي الموضوع والزمان والمسافة.

٥. في حاشية م: دون وحدة كلّ واحد منها؛ لأنّ وحدة المسافة لا تستلزم وحدة ما منه وما إليه؛ لأنّ الجسم يتحرك في مسافة من فوق إلى تحت، وجسم آخر يتحرك في تلك المسافة بعينها من تحت إلى فوق. وكذلك وحدة الزمان لا تستلزم وحدة ما منه وما إليه؛ لجواز حركة جسمين في زمان واحد حركتين مختلفتين، ولذلك وحدة الموضوع لا تستلزم اتّحاد ما منه وما إليه.

٦. ن: فيهما.

٧. م، ن: المتحرك.

٨. في حاشية م: قلت: لأنّه لم يكن متحركاً فضلاً أن يكون محركاً ثانياً.

٩. في حاشية م، ي: قلت: أحد وجوه قسمة الاتّصالات باختلاف الأعراس، ومنه اختلاف الفاعل.

## تضاد الحركة المستقيمة مع المستديرة

قال : ولا تضادّ المستقيمة المستديرة؛ لإمكان كون المستقيم وتراً لغير متناهٍ، وضدّ الواحد واحد، وما وجدت فيه مقنعاً.

أقول : المشهور عند الحكماء أنّ الحركات المستقيمة لا تضادّ الحركات المستديرة. واستدلوا على ذلك بأنّ الخطّ المستقيم يمكن أن يكون وتراً لقسيّ غير متناهية، نسبتها إليه في التضادّ واحدة؛ فإنّه لا خطّ يُفرض من المستديرات<sup>١</sup> مضاداً للمستقيم<sup>٢</sup> إلاّ وهناك (ما هو أكثر)<sup>٣</sup> تقييراً منه، فيكون أولى بالضدّية للمستقيم<sup>٤</sup>، فيلزم<sup>٥</sup> أن تكون الخطوط المستديرة الغير المتناهية ضدّاً لذلك الخطّ المستقيم، وتكون الحركة على ذلك الخطّ المستدير مضادّة<sup>٦</sup> للحركة<sup>٧</sup> على الخطّ المستقيم. وذلك يقتضي<sup>٨</sup> أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد، وهو محال.

واستدلوا على استحالته بأنّ الشيء الواحد لو كان له ضدّان فإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهة واحدة، فهما من نوع واحد وضدّه واحد، (وقد فرضناهما)<sup>٩</sup> ضدّين، هذا خلف. وإمّا أن يكونا<sup>١٠</sup> على غاية البعد عنه من جهتين، فيكون ذلك الشيء قد اشتمل على جهتين أو جبّنا مضادّة هذين الشئيين، وكلامنا

١. في حاشية م، ي: قلت: المستدير الذي هذا المستقيم قطره (م: + و) هو أكثر الكلّ تقييراً؛ لأنّ الأقرب إلى المركز أشدّ تقييراً لما بيّنه، والأقرب إلى المركز من المستدير المذكور؛ لأنّ الأقرب (م: منه) لا يمرّ بطرفي ذلك المستقيم، فيتعيّن ذلك المستدير للضدّية؛ لأنّه في غاية البعد. والأولى الاستدلال على عدم التضادّ بعدم اتّحاد الموضوع، إذ من شأن الضدّين التوارد على موضوع واحد، ومن الممتنع صيرورة المستقيم مستديراً من حيث هما كذلك.

٢. ي: للمنقسم.

٣. م: أكثر ممّا هو.

٤. ي: للمنقسم.

٥. أ: فلزم.

٦. أ: مضادّ.

٧. ن: الحركة.

٨. في حاشية م: لأنّ الخطوط المستديرة كثيرة.

٩. م: وقد فرضا، ن: وقد فرضنا.

١٠. أ، ن: أن يكون.

في الشيء الواحد من الجهة الواحدة<sup>١</sup>.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون شيء واحد ضدّاً لشيئين من غير تعدّد الحيثيات فيه، بل يكون هذا الوجه بعينه ضدّاً للمختلفين من غير أن يشمل المختلفين صفة واحدة؟

## تضادّ السكون بتضادّ ما فيه

قال: وتضادّ السكون بتضادّ ما فيه.

أقول: السكون يتعلّق بالموضوع لعرضيّته، وبما فيه السكون من الأين المخصوص والكيف المخصوص والكمّ المخصوص والوضع المخصوص، وبما به السكون من قوة طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة، وبالزمان وليس له تعلّق بما منه وما إليه<sup>٢</sup> وهو ظاهر، فتضادّ السكون لا يجوز أن يكون بالموضوع؛ فإنّ الحارّ والبارد قد يسكنان سكوناً واحداً<sup>٣</sup> في الأعلى والأسفل<sup>٤</sup>، أو في نوع<sup>٥</sup> من الكيف أو الكمّ ولا بالعلّة؛ فإنّ القوّة الطبيعيّة والقسريّة قد يوجبان سكوناً واحداً. والقوّة القسريّة قد توجب سكونين متضادّين، وكذلك الاختياريّة. ولا بالزمان؛ فإنّه واحد، فإذاً لا يوجب التضادّ في السكون إلّا تضادّ ما فيه، فالسكون في المكان الأعلى ضدّ السكون في المكان الأسفل، والسكون في نوع من الكيف ضدّ

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا غير جائز عند الحكماء، بناءً منهم على ما اعتقدوه من أنّ الواحد من حيث إنّه واحد لا

يقتضي إلّا واحداً، ومضادّة شيء واحد لشيء غير مضادّة ذلك الواحد لشيء آخر.

٢. في حاشية م: لأنّ ما منه وما إليه لا يتصوّر إلّا في الحركة؛ لانتقالها من مكان إلى مكان.

٣. في حاشية م: فلو كان الموضوع يقتضي تضادّ السكون لما سكتا سكوناً واحداً.

٤. أ: أو الأسفل، وفي م: أو في الأسفل.

٥. م: النوع.

السكون في ضدّ ذلك النوع، وكذلك الباقيان<sup>١</sup>.

## ماهية المكان ووجوده

قال: والمكان قيل: هو<sup>٢</sup> الفراغ المتوهم، وقيل: السطح الحاوي.

أقول: اختلف الناس في ماهية المكان أولاً، ثمّ في وجوده ثانياً، فقال قوم: إنّه ليس بوجوده، وإلّا لكان إمّا جوهرًا وإمّا<sup>٣</sup> عرضاً. والثاني باطل، وإلّا لزم احتياج الجسم إلى العرض. والأوّل باطل؛ لأنّه إن كان جوهرًا مجرداً استحال حلول الجسم فيه، وإن كان مقارنة لزم التداخل. وهذه المقالة عندي باطلة؛ فإنّا نحكم قطعاً بالنقطة<sup>٤</sup> مع بقاء الجسم المنتقل بأعراضه ولوازمه فلا بدّ من شيء ينتقل عنه<sup>٥</sup>.

وأيضاً: فالتعاقب<sup>٦</sup> دالٌّ<sup>٧</sup> على وجوده، فإنّا نصر<sup>٨</sup> الجسم في مكان ثمّ ينتقل عنه ويعقبه آخر حيث كان.

وأما ما احتجّوا به فوجه بطلانه أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المكان هو البعد وهو أمر تقديريّ على رأي قوم وجوهر غير مادّيّ على رأي آخرين، ونمنع<sup>٩</sup> استحالة حلول الجسم في المفارق؟ سلّمنا، فلم لا يجوز أن يكون المكان

١. م: الباقيين.

٢. من ي.

٣. م: أو.

٤. أ: بالنقطة.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المنتقل عنه جاز أن يكون أوضاعه لا أينته. وصاحب هذه المقالة من وراء منع ذلك حتّى

يقوم عليه دليل. ن: والتعاقب.

٧. م: دلّ.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الجسم مبصر بواسطة لونه، وأما كونه في مكانه فغير مدرك بالبصر مع أنّ إدراكه في مكانه

متوقّف على وجود المكان، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب.

٩. في حاشية م، ي: الدليل على امتناع ذلك أنّ المفارق لا يقبل الإشارة الحسيّة، والجسم قابل لها، والمكان عند

عرضاً، ولا استبعاد في احتياج الجسم إلى عرض قائم بجسم آخر فلا يدور الاحتياج؟

إذا عرفت هذا فنقول: قال قوم: إنَّ المكان عبارة عن الفراغ المتوهم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه، وهو مذهب المتكلمين. ويقرب من مذهب هؤلاء مذهب جماعة من الحكماء - كافلاطون<sup>١</sup> وغيره من القدماء - بأنَّ المكان عبارة عن البعد المفطور<sup>٢</sup>. ولهم خلاف في أنَّ ذلك البعد هل يجوز خلوه أم لا<sup>٣</sup>، وسيأتي البحث فيه.

وقال آخرون من الحكماء كأرسطو ومن تابعه<sup>٤</sup>: إنَّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فإذا ن المذاهب المشهورة إمَّا البعد وإمَّا السطح، فلنذكر بعض<sup>٥</sup> حجج الفريقين.

أما من قال: إنَّ المكان هو البعد، فقد احتجَّ عليه بوجوه: أحدها أنَّ المكان مساوٍ للمتمكَّن، والمساوي هو البعد لا السطح.

الثاني: أنَّ الناس يصفون المكان بالخلو والامتلاء، ولا يصفون السطح بذلك.

الثالث: أنَّ المكان لو كان سطحاً لزم حركة الساكن كالحجر الواقف في الماء والظير الساكن في الهواء، وسكون المتحرِّك كالشمس<sup>٦</sup>.

→ القائل به مقارن (م: مفارق) والمقارن (م: المفارق) للقابل للإشارة الحسّية قابل لها فلا يكون مفارقاً، هذا خلف.

١. في حاشية م، ي: قلت: مذهب أفلاطون أنَّها أبعاد موجودة في الخارج قائمة بذاتها جواهر. ومذهب المتكلمين أنَّها لا وجود لها إلا في الخيال فلا قرب بينهما، اللهم إلا أن يريد القرب من جهة أنَّهما قائلان بالبعد.

٢. م: المفروض. يراجع لمذهب أفلاطون: مطالع الانظار ٨٢؛ النجاة ٢٣٣ - ٢٤٤؛ المباحث المشرقية ١: ٢١٧ -

٢٢٠. ن: - لا.

٤. الحدود لابن سينا ٣٢؛ رسائل ابن سينا ١٠٨؛ المقابسات ٣٤٤؛ كشف المراد ١١١؛ إرشاد الطالبين إلى نهج

المسترشدين ٧١. م: - بعض.

٦. المباحث المشرقية ١: ٢٢٣ - ٢٢٦.

ولقائل أن يقول على الأوّل: إن عَنَيْتِم (بالمساواة المساواة المقداريّة فهو ممنوع، وإن عنيتم)<sup>١</sup> بها المساواة في النهايات فهو مسلّم، وهو ثابت على تقدير السطح.

وعلى الثاني أن الناس لا يصفون البعد بالخلوّ والامتلاء. نعم، يصفون بهما الجسم المحيط ونسبة السطح المحيط إليه أقرب من نسبة البعد إليه حتّى أنّهم لو توهّموا السطح محيطاً بالجسم من غير جسم<sup>٢</sup> لوصفوه بذلك، وإن لم يخطر ببالهم البعد.

وعلى<sup>٣</sup> الثالث أن الحركة إن عنيتم بها ما يكون مبدأ المفارقة فيه من المتحرك فليس الحجر والطيّر بمتحرّكين ولا ساكنين، ولا استبعاد في سلبهما عن الجسم. وإن عنيتم بها التبدّل في السطوح فهما متحرّكان، وإن عنيتم بها تبدّل النسب بالقياس إلى الأمور الثابتة<sup>٤</sup> فهما ساكنان. وأمّا الشمس فإنّها متحرّكة بالعرض لا في مكانها بل باعتبار تبدّل نسبتها إلى الأمور الثابتة.

واحتجّ القائلون بالسطح؛ بأنّه لو كان المكان بعداً لزم التداخل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والجاعلون المكان بعداً جوّزوا<sup>٥</sup> هذا التداخل. وإنّما يستحيل التداخل في الأبعاد المادّيّة، أمّا في البعد<sup>٦</sup> الغير<sup>٧</sup> المادّيّ والمجرّد فلا.

١. ليس في ن.

٢. في حاشية م: أي مجرداً عن الجسم، وإنّما قال: توهّموا؛ لأنّه لا يوجد في الخارج ولا في العقل منفكاً عن الجسم.

٣. أ: عن.

٤. م: الثانية.

٥. م: جوّز، وفي حاشية م، ي: قلت: الضرورة قاضية بأنّ الذراعين لا يصيران ذراعاً واحداً، بل الأبعاد لذواتها متمانعة عن التداخل. (و زاد في م:) قلت: إن أراد الضرورة قاضية بأنّ الذراعين الماديين لا يصيران ذراعاً واحداً فمسلّم، وإن أراد الذراعين اللذين أحدهما مادّيّ والآخر مجرد لا يصيران ذراعاً واحداً فهو عين المتنازع فيه، فكيف يدعي

٦. م: - البعد.

فيه الضرورة؟

٧. ليس في أ، ن. وفي م: غير.

## ليس المكان هو الهيولى أو الصورة

قال: ومن ظنَّ أنه الهيولى أو الصورة كذَّبه الأمارات الشهيرة.

أقول: قد ذهب إلى كلِّ واحد من هذين القولين قوم من القدماء، فاحتجَّ<sup>١</sup> القائل بأنَّ المكان هو الهيولى بأنَّ المكان يتعاقب عليه والهيولى يتعاقب عليها، فالمكان هو الهيولى.

واحتجَّ القائل بأنَّ المكان هو الصورة بأنَّ الصورة حاوٍ محدَّد<sup>٢</sup> والمكان حاوٍ محدَّد<sup>٣</sup>، فالصورة هي المكان. وهذان المذهبان فاسدان؛ فإنَّ الأمارات الشهيرة تكذِّب كلَّ واحد من القولين، فإنَّ من جملة الأمارات أنَّ المكان ينتقل عنه وإليه ويستقرُّ فيه<sup>٤</sup> ويشار إليه، وليس شيء من الهيولى<sup>٥</sup> والصورة كذلك.

والحجَّتَان المذكورتان عقيمتان؛ فإنَّهما من الشكل الثاني، وهو لا ينتج من موجبتين.

## في الحادث

قال: والحادث المسبوق بالعدم، والتقديم مقابله.

أقول: إنَّك<sup>٦</sup> ستعلم أقسام التقدُّم، والذي نعني به هاهنا منها إمَّا التقدُّم الذاتي أو التقدُّم الزماني، وأثبت المتكلِّمون قسماً آخر.

١. ي: واحتجَّ. ٢. أ: محدود.

٣. أ: محدود. ٤. م: -و.

٥. في حاشية م، ي: قلت: كون الهيولى والصورة غير مشار إليهما ممنوع؛ فإنَّ الجزء المشار إليه مشار إليه بالضرورة، فإنَّ قيد المشار إليه بالذات معنا كلتا المقدمتين. (و زاد في م:) قلت: لا نسلم أنَّ الجزء المشار إليه مشار إليه. ودعوى الضرورة باطلة، فإنَّ المركَّب من المفردات مشار إليه ولا يشار إلى مفرداته.

٦. م: إنَّه.

أما التقدّم الذاتي؛ فهو عبارة عن كون المتقدم قد يوجد من غير افتقار في وجوده إلى المتأخّر، ولا يعقل المتأخّر موجوداً<sup>١</sup> إلا إذا وجد المتقدم كالواحد مع الأثنين.

وأما التقدّم الزماني؛ فإنّ المراد منه أن يكون المتقدم موجوداً في زمان والمتأخّر موجوداً في آخر. وزمان المتقدم سابق على زمان المتأخّر، فيكون المتقدم بذلك<sup>٢</sup> الاعتبار<sup>٣</sup> متقدماً على هذا المتأخّر، فالمحدث هو الذي يسبقه العدم أحد هذين السببين، ويسمى بالمعنى الأوّل مُحدثاً ذاتياً، وبالمعنى الثاني مُحدثاً زمانيّاً. فإنّ الممكن يستحقّ الوجود من غيره ومن حيث هو هو لا يستحقّ الوجود والصفة الذاتية سابقة على الصفة العرضيّة سبقاً ذاتياً<sup>٤</sup>، فعدم استحقاق الوجود<sup>٥</sup> سابق على استحقاق الوجود. وأيضاً: إذا كان العدم حاصلًا في زمان متقدّم على زمان الوجود كان الحدوث زمانيّاً.

قال الأوائل<sup>٦</sup>: إن غنيتم بسبق العدم على الوجود أحد هذين الاعتبارين فهو مسلّم؛ فإنّ الاعتبار الأوّل لا ينافي القدم<sup>٧</sup>، فإنّ القديم الممكن محدث ذاتي،

١. في حاشية م: قلت: يجب أن يقيد بقولنا: مع افتقاره في وجوده إليه، ولولا ذلك لا يكون متقدماً بالذات.  
٢. أ: بهذا.

٣. في حاشية م: أي باعتبار أنّ المتقدم في زمان والمتأخّر في زمان، وزمان المتأخّر لا يجمع زمان المتقدم يكون المتقدم متقدماً على المتأخّر، فتقدّمه حينئذ بالعرض، لا تقدّم ذاتي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: السبب الذاتي لا بدّ فيه من احتياج المسبوق إلى السابق في وجوده. ومن المعلوم أنّه لا يلزم من كون شيء بالذات وآخر بالغير احتياج ما بالغير إلى ما بالذات. غاية ما في الباب أنّهما متأخّران عن الذات، وليس كلّ متأخّر عن شيء يحتاج أحدهما إلى الآخر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من سبق عدم استحقاق الوجود على استحقاق الوجود سبق العدم على الوجود، فلا يلزم الحدوث الذاتي لكلّ ممكن تفسيره، فإنّ الممكن القديم يتحقّق فيه السبق الأوّل دون الثاني. (و زاد في م: لأنّ استحقاقية الوجود أعمّ من العدم، ولا يلزم من ثبوت العامّ ثبوت الخاصّ).

٧. م: التقدّم.

٦. شرح المواقيف ١٤٨ - ١٥١.

والزمان<sup>١</sup> ليس بمحدث بالمعنى الثاني، وإلاّ لزم أن يكون للزمان زمان ويتسلسل. وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه.

والمتكلمون<sup>٢</sup>: جوّزوا تقدّم العدم على الوجود تقدّمًا لا يوجد المتقدّم منه مع المتأخّر من غير زمان، كتقدّم<sup>٣</sup> الأمس على اليوم<sup>٤</sup>. وبهذا الاعتبار فسّروا سبق العدم على الوجود في الحادث<sup>٥</sup>، وهو مُنافٍ للقدم، ولا يلزم منه وجود الزمان. وإذا عرفت معنى المحدث<sup>٦</sup> فالقديم ما يقابله، وهو الذي لا يسبقه العدم.

## أقسام التقدّم والتأخّر والمعيّة

قال: والسّبق بالزمان والذات والعلّيّة والشرف والمرتبة.

أقول: هذه الخمسة أنواع التقدّم عند الحكماء، أحدها: السبق بالزمان، والثاني: السبق بالذات، وقد مضى تفسيرهما.

الثالث: السبق بالعلّيّة كسبق حركة اليد على حركة الخاتم؛ فإنّك تعقل أنّه لولا حركة اليد لما تحرّك الخاتم، فتفرض أوّلاً لليد حركة، فتقول: «حرّكت يدي فتحرّك الخاتم». ولا تقول: «تحرّك<sup>٧</sup> الخاتم فتحرّكت يدي»، من غير أن يكون هناك زمان متقدّم على زمان المعلول.

١. م: - الزمان.

٢. نفسه.

٣. م: كتقديم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: هذا محال؛ إذ لا معنى للزمان إلاّ ما له التقدّم والتأخّر بالذات (م: اللذان) لا يجتمعان في الوجود بالذات. والعدم والوجود ليس لهما ذلك بالذات فلا بدّ من أمر يقارنهما له هذا المعنى بالذات دفعاً للتسلسل، وذلك هو الزمان. وتقدّم الأمس على اليوم تقدّم زمني، والتقدّم الزماني لا يقتضى زماناً مغايراً لما له التقدّم والتأخّر، إلاّ إذا كان ذلك التقدّم والتأخّر بالغير. وأما إذا كان بالذات فذلك أجزاء الزمان نفسه، فلا يحتاج إلى زمان آخر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: قد ذكرنا أنّ دليلكم لا ينتقض على ثبوت الحدوث الذاتي بهذا التقدير (ي: التفسير).

٦. م: تحرّكت.

٧. م: العادث.

لا يقال: إذا كان كل واحد من العلة<sup>١</sup> والمعلول يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدّم حينئذ؛ لأنّا نقول: ليس بحق أن كل واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه؛ فإنّ المعلول يرتفع بارتفاع العلة. وليست العلة ترتفع بارتفاع المعلول بل عند ارتفاع المعلول لا به، والفرق ظاهر. والفرق بين هذا التقدّم والذي قبله مع الاشتراك بينهما في أنّ المتقدّم مُستغني عن المتأخّر، والمتأخّر لا يصل إليه الوجود إلاّ بعد وصوله إلى العلة<sup>٢</sup> وهو مفتقر فيه إليها، إنّ التقدّم بالعلية يكون المتقدّم فيها كافياً في وجود المتأخّر بخلاف المتقدّم بالذات؛ فإنّ الواحد غير كافٍ في وجود الاثنين. ويقال للمعنى المشترك بينهما: التقدّم بالطبع، وقد يقال: المتقدّم<sup>٣</sup> بالطبع، للمتقدّم بالذات. ويقال للمشترك<sup>٤</sup> بينهما<sup>٥</sup>: المتقدّم بالذات، وقد يقال: (المتقدّم بالطبع، للمتقدّم<sup>٦</sup> بالذات. ويقال)<sup>٧</sup> للمتقدّم<sup>٨</sup> بالذات. ولا مشاحة<sup>٩</sup> في هذه الاصطلاحات، بل الواجب معرفتها لتلايق الخطأ بسبب الغفلة عنها.

الرابع<sup>١٠</sup>: السبق بالشرف، كتقدّم العالم<sup>١١</sup> على المتعلّم.

الخامس: السبق بالمرتبة<sup>١٢</sup>، وهي صنفان: مرتبة<sup>١٣</sup> حسيّة كتقدّم الإمام على المأموم إن جعل المبدأ القبلة وإلاّ انعكس الحكم عند انعكاس الفرض. ومرتبة<sup>١٤</sup>

١. م: العلة.

٢. أ: التقدّم.

٣. من ي.

٤. ليس في ن.

٥. أ: تشاجر.

٦. م: ي. قلت: في هذا المثال مناقشة، هي أنّه جاز أن يكون العالم مساوياً للمتعلّم في علمه، فلا يتحقّق

التقدّم عليه في العلم. والمثال الخالي عن الاحتمال تقدّم المعلّم على متعلّمه، فإنّه لا بدّ للمعلّم من مزية في العلم، وإلاّ

لم يكن معلماً وذلك متعلماً.

٧. ن، ي: بالرتبة.

٨. ي: رتبة.

عقلية، كتقدّم الجنس على النوع إن جعل المبدأ هو الأعمّ وإلا انعكس الحكم أيضاً عند انعكاس الفرض. والمتكلّمون أثبتوا قسماً آخر هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنّه ليس بالذات والعليّة لوجوب مقارنة المتقدّم فيها للمتأخّر وليس بالزمان وإلاّ لزم افتقار<sup>٢</sup> الزمان إلى زمان آخر. وظاهر نفي بقية الأقسام عنه، فهو قسم آخر.

وإذ قد عرفت أقسام التقدّم فاعرف منها أقسام التآخّر والمعيّة.

### بديهية تصوّر الوجود

قال: وتصور الوجود بديهيّ، وأخطأ من استدلّ بوجوديّ لمنع بدهية جزء البديهيّ ولبنائه على اشتراك الوجود الكسبيّ وانعكاسه بالنقيض إلى كسبيّة<sup>٣</sup>.  
أقول: إنّ قوماً من القدماء حدّوا جميع الأشياء حتّى الوجود والشبيّة وهو خطأ؛ فإنّهما من المعلومات البديهية. على أنّ تعريفاتهما لا تخلو عن تعريف الشيء بنفسه، فإنّهم إذا قالوا: إنّ الوجود هو الذي يعقل أو ما يخبر عنه وكذلك الشيء، أخذوا لفظة<sup>٤</sup> «الذي» و«ما» المرادفتين<sup>٥</sup> لمعنى «الوجود والشبيّة» في تعريفهما، وهو خطأ.

١. م، ن: فهما.

٢. في حاشية م، ي: قلت: للزوم ممنوع؛ فإنّ التقدّم الزمانيّ تقدّم لا يجامع معه المتقدّم المتأخّر في الوجود، فإن كانت هذه الحال للمتقدّم والمتأخّر لذاتهما - كتقدّم الأب على الابن - احتاج الأول إلى مقارنة زمان متقدّم بذاته على زمان المتأخّر. وإن كانت هذه الحال ذاتية فلا حاجة إلى مقارنة زمان آخر، فيتحقّق لهما هذه الحالة؛ لأنّها ذاتية.

٣. م، ن: كسبيته.

٤. في حاشية م: قال الشيخ في إلهيات الشفاء: لفظة «الذي» و«ما» إنّما يشار بها إلى متحقّق ثابت، ولا يشار بها إلى ما ليس بموجود. ينظر: إلهيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى ٢٩ - ٣٠.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الترادف ممنوع، والمرجع فيه إلى أهل اللغة.

وذهب بعض الناس إلى أن كون الوجود بديهيّ التصوّر مكتسب، فأخذ<sup>١</sup> في الاستدلال عليه بوجهين.

الأول: أتى أعلم بالبدئية أنني موجود، وهذا تصديق. والتصديق إذا كان بديهيّاً كانت تصوّراته بديهيّة؛ ضرورة أنّها سابقة عليه. والسابق على البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً.

الثاني: أتى أعلم بوجودي ضرورة، وهذا التصديق<sup>٢</sup> يتوقّف على تصوّر مطلق الوجود، وجزء التصوّر<sup>٣</sup> البديهيّ يكون بديهيّاً فيكون تصوّر مطلق الوجود بديهيّاً.

وهذان الوجهان<sup>٤</sup> ضعيفان<sup>٥</sup>؛ أمّا الأول فلأننا نمنع من وجوب كون التصوّر بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً؛ فإنّ التصديق البديهيّ عبارة عن الذي يكفي طرفه في الحكم، فجاز أن يكون تصوّر<sup>٦</sup> الطرفين مكتسباً (و يكون حصولهما كافياً في الحكم، فيكون التصديق بديهيّاً والتصوّر كسبيّاً)<sup>٧</sup> اللهم إلا أن يفسّر التصديق بمجموع التصوّرين مع الحكم، وحينئذ لا حاجة إلى الاستدلال على كون التصوّر<sup>٨</sup> بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً، فإنّ ذلك يكون معلوماً قطعاً.

١. أ. ن: فأخذوا. ٢. أ. م: التصوّر.

٣. م: الصور. ٤. ليس في أ. ن.

٥. م: عندي ضعيفان.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا التصديق ممّا يجزم به الأطفال والنساء. وبالجملة من لم يمارس الكسب فليس من قبيل ما تصوّراته كسبيّة. ٧. ليس في ن.

٨. في حاشية م، ي: قلت: عند الحكماء القائلين بأنّ التصديق هو الحكم، وعند الإمام القائل بأنّه المجموع أنّ بداهة التصديق وكسبيّته حالة من أحوال الحكم لا غير، على ما صرّحوا به في كتبهم. ولا استبعاد في أن يصطلح على أنّ بداهة التصديق عبارة عن بداهة جزءه (م: جزئه) الذي فيه الحكم، فلا يكون ما ذكره معلوماً قطعاً.

وأما الثاني: فلأن تصوّر وجودي إنما يستلزم تصوّر مطلق الوجود أن<sup>١</sup> لو كان مطلق الوجود جزءاً من وجودي<sup>٢</sup> وأنه مشترك، ولكن ذلك غير معلوم إلا بالدليل<sup>٣</sup>، فلا يكون تصوّره ضرورياً.

ثم نقول أيضاً بعد ذلك: إذا كان تصوّر وجودي متوقفاً على اشتراك الوجود - وهو كسبي - وجب أن<sup>٤</sup> لا يكون تصوّر وجودي بديهيّاً؛ لأنّ قوله: كلّ ما يتوقف عليه البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً، ينعكس بعكس النقيض، إلى قولنا: كلّ ما لا يكون بديهيّاً لا يتوقف عليه البديهيّ.

ثم نقول: اشتراك الوجود ليس ببديهيّ<sup>٥</sup>، فلا يتوقف عليه البديهيّ، وقد توقف عليه تصوّر وجودي، فلا يكون تصوّر وجودي بديهيّاً. وهذا الإلزام لم يتفظنوا له.

### بديهية تصوّر العدم

قال: وكذا العدم. سؤال<sup>٦</sup>: المطلق غير متصوّر، والمضاف يعرف بواسطة الوجود فهو كسبي. جواب: البديهيّ ما لا يتوقف على طلب وكسب. أقول: العدم أيضاً متصوّر بالبديهية، وإن كان قد نازع فيه جماعة، قالوا: إنّ ما لا ثبوت له لا يتخصّص ولا يتميّز عن غيره، فكيف يتصوّر؟

١. م: إذ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إنهم صرّحوا بأن الاشتراك بديهيّ، وما يذكرونه دليلاً إنّما هو للتنبية لا لأنّه كاسب لما ليس بمعلوم، فجميع كلامه إلى آخر الفصل غير تامّ. ٣. أ: كلّ.

٤. م: - أن.

٥. م: ن: بدليل.

٦. م: السؤال.

٦. ن: بديهيّ.

والحقّ أنّ العدم قد يكون مطلقاً، وذلك غير متصوّر<sup>١</sup>؛ لعدم امتيازه عن غيره بنفسه، ولا هو مضاف إلى ملكة يتصوّر باعتبار تصوّرها. ومنه مضاف وهي أعدام الملكات، وهي متصوّرة تبعاً لتصوّر ملكاتها.

ثمّ أورد سؤالاً على ذلك، وتقريره: أنّ العدم إمّا مطلق فهو غير متصوّر على ما ذكرتم، وإمّا مضاف وهو لا يعلم إلّا بواسطة ملكته، فلا يكون تصوّره بديهيّاً، وأنتم حكمتم بأنّ تصوّر العدم بديهيّ كالوجود؟

والجواب: أنّ البديهيّ هو الذي لا يتوقّف على طلب وكسب، و<sup>٢</sup> ليس هو الذي لا يتوقّف مطلقاً. والعدم المضاف إذا توقّف تصوّره على تصوّر ملكته<sup>٣</sup> لا يلزم أن يكون متوقّفاً على طلب وكسب.

١. في حاشية م، ي: قلت: لو كان غير متصوّر لما أمكن الحكم عليه بكونه غير ممتاز عن غيره.

٢. أ، م: -و.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إذا كانت الملكات في أنفسها غير أوّليّة التصوّر فيحتاج إلى كسبٍ لا محالة، والمحتاج إلى المحتاج محتاج.

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى



قال: الباب الثالث: في إثبات الصانع تعالى<sup>١</sup> و صفاته و خواصه.  
يدلّ على إثباته حدوث العالم؛ لأنّ كلّ محدث مفتقر إلى وجود محدث  
ضرورة.

## البرهان الأوّل على إثبات الصانع هو الحدوث

أقول: ذكر<sup>٢</sup> هاهنا برهاتين على وجود الصانع.

البرهان الأوّل: الاستدلال بالحدوث، و تقريره أن نقول: العالم محدث، و كلّ  
محدث فلا بدّ له من محدث. أمّا الصغرى فقد مرّ بيانها، و أمّا الكبرى فضروريّة.  
لا يقال: المحدث إمّا أن يؤثّر في المحدث حال<sup>٣</sup> وجوده و يلزم منه تحصيل  
الحاصل، أو حال<sup>٤</sup> عدمه، و ذلك جمع بين الضدّين و لأنّه في تلك الحال لا تأثير.  
و أيضاً: المؤثّر يستحيل تأثيره في ماهيّة الحادث، و إلّا ارتفعت ماهيّته عند  
ارتفاعه<sup>٥</sup>، فتكون تلك الماهيّة غير تلك الماهيّة<sup>٦</sup>، فيلزم<sup>٧</sup> اجتماع النقيضين؛  
ضرورة وجود الموضوع حال الاتّصاف بالمحمول. و بهذا يظهر أنّه يستحيل أن

١. ن: + و توحيدة. م: ذكره.

٢. أم، ن: حاله. ٣. أم، ن: حاله.

٤. في حاشية م: لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته.

٥. في حاشية م: وإذا قلت: السواد ليس بسواد، فالسواد موضوع وليس بسواد محمول، فيجب أن يكون السواد ثابتاً

٦. حال سلب السواد عنه. ٧. ن: و يلزم.

يكون مؤثراً في وجوده. ويستحيل أن يؤثر في موصوفية ماهيته بوجوده؛ أما أولاً فلما مرّ، وأما ثانياً فلأنّ الموصوفية لو كانت ثبوتية<sup>١</sup> لزم التسلسل<sup>٢</sup>.

لأنّا نقول على الأوّل: إن عنيتم بحالة الوجود زمان الوجود فالمؤثر مؤثر في تلك الحال في ذلك<sup>٣</sup> الوجود الحالي. وإن عنيتم بحال الوجود المقارنة الذاتية<sup>٤</sup> فلا، فإنّ المؤثر متقدّم على الأثر بالذات.

وعلى الثاني بأنّ المؤثر يؤثر في الماهية.

قوله: يلزم عند ارتفاعه أن تكون الماهية غير ماهية<sup>٥</sup>، مغالطة؛ لأنّ فرض الماهية يجب معه تلك الماهية وجوباً لاحقاً، فإنّ عند فرض تلك الماهية

١. أ: ثبوت.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم التسلسل أن لو كانت موصوفية الموصوف غيرها. وهو ممنوع؛ فإنّ كلّ صفة من نوع الموصوف هي عينه، كلزوم اللزوم مثلاً سلّمنا أنّها غيرها، لكنّها اعتبارية، ولا يلزم من ثبوتية (في م: ثبوت) فرد من أفراد كليّ، ثبوتية (م: ثبوت) جميع أفرادها، والتسلسل في الاعتبارات غير محال.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ربّما قيل: إذا كان في حال كونه موجوداً يؤثر في ذلك الوجود بعينه يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ الحاصل في حال غير تلك الحال. والحال الأوّل، هي الوجود الأوّل، فيمكن أن يقال لهذا القائل: إنّنا نعني بحال الوجود أن تحقّقه والفاعل يفعله في ذلك الآن، فإنّ التأثير والأثر معاً في الآن إن كان المعلول أنّي الوجود (م: + كالصور)، وفي الزمان إن كان زمنيّ الوجود، وإن كان التأثير متقدّماً على الأثر بالذات.

فإن قال: فإنّ عنى المشكك بالحال الوجود والعدم فإنّ الممكن لا يخلو عن أحدهما، فالتأثير إن وقع لابد أن يقارن أحدهما، ويلزم أحد المحالين المذكورين.

قلنا: نقول: تأثيره حال اتصافه بالوجود وأثره ذلك الوجود لا وجود آخر، ولا تكرار ذلك بعينه حتّى يلزم المحال. في حاشية م، ي: قلت: الاستفسار إنّما يكون في موضع يحتمل اللفظ تلك الأمور المستفسرة، وها هنا حال وجود المعلول ليس له دلالة على مقارنته مع علته (م: مقارنة ذاتية) بشيء من الدلالات الثلاث، فلا يكون محتماً فيصبح الاستفسار في ذلك في صناعة المناظرة. م: الماهية.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إن قال قائل: إذا كان الفاعل موجوداً كانت الماهية في نفسها متحقّقة (م: - متحقّقة)، فإذا زال الفاعل إن بقيت الماهية على ما كانت عليه فلا تكون العلة علة؛ لأنّ العلة يلزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول، وإن لم يبق فقد صارت تلك ليست هي في نفسها، ويلزم أن لا يكون تلك الماهية تلك الماهية، وهو ما ألزمه السائل.

يستحيل أن لا يكون تلك الماهية؛ بل عند ارتفاع المؤثر لا يكون هناك ماهية. على أن هذين الشكّين لا يسمعان؛ لقدحهما في الأمور الضرورية.

## البرهان الثاني هو الإمكان

قال: ولأنّه ممكن<sup>١</sup> على ما مرّ، فمفتقر بديهية<sup>٢</sup>.

أقول: هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى، وهو أوثق من البرهان الأوّل.

وتقريره أن نقول: إنّ<sup>٣</sup> هاهنا موجودات كثيرة<sup>٤</sup>، فهي إمّا أن تكون واجبة الوجود أو ممكنة الوجود. والأوّل باطل؛ لأنّها مركّبة، وكلّ مركّب ممكن، فالثاني حقّ. وإذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلا بدّ لها من مؤثر، فإنّ الممكن نسبة وجوده وعدمه إليه بالسوية، فيستحيل حصول أحدهما إلّا<sup>٥</sup> بشيء خارج عن الذات. وهذا حكم أولي<sup>٦</sup>، إنّ<sup>٧</sup> وقع فيه شكّ لبعض الناس فإنّما هو لخفاء في<sup>٨</sup> تصوّر الحدود لا لخفاء الحكم.

→ أمكن أن يقال له: إنّ ذلك إنّما يلزم إذا أخذ مقابل تلك الموجبة معدولة، وليس كذلك بل الذي يجب أخذه في مقابلتها السالبة، وربّما كان تحقّقها بانتفاء الموضوع. ولا يلزم وقوع متّصف برفعه بل رفع ذلك الموضوع.

١. م: لأنّها ممكنة.

٢. من ي.

٣. في حاشية م، ي: قلت: هذه الموجودات الكثيرة ليست موجوداً واحداً مركّباً من تلك الأفراد حتّى يقال: إنّّه ممكنٌ لتركّبه، وكلّ منها ممكن معلول لآخر منها إلى غير النهاية، فلا يلزم وجود موجود خارج عن هذه الممكنات الكثيرة.

٤. أ: لا.

٥. في حاشية ن: أي يحصل بلا مهلة، بل يحصل الجزم به من أوّله.

٦. ي: وإن، وفي ن: فإن.

٧. ن: - في.

## حقيقة الممكن في حالتَي الوجود والعدم

**قال:** سؤال: الممكن حال الوجود والعدم واجب وممتنع ليس إلا، فلا افتقار.

**أقول:** هذا سؤال على قوله: العالم ممكن، وتقديره أن نقول: ليس هاهنا ممكن؛ لأنَّ الممكن إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، إذ لا واسطة بين النقيضين؛ فإن كان موجوداً استحال عدمه وإلا اجتمع النقيضان، فهو واجب حينئذ. وإن كان معدوماً استحال وجوده وإلا اجتمع النقيضان، فهو ممتنع.

لا يقال: هذا إنما يلزم على تقدير أن نقول<sup>١</sup>: إنَّ الموجود في حال وجوده يصحَّ عدمه وكذلك المعدوم حال عدمه يصحَّ وجوده، وليس كذلك، بل نقول: إنَّه في حالة الوجود<sup>٢</sup> يصحَّ أن يُعدم في الزمان الثاني، وإنَّه في حالة العدم يصحَّ أن يوجد في الزمان الثاني؛

لأنَّا نقول: هذا باطل من وجهين، الأوَّل: أنَّ إمكان العدم في ثاني الحال إما أن يكون حاصلًا في الحال أو لا يكون. والأوَّل باطل<sup>٣</sup>؛ لأنَّ العدم في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال، فكيف يحصل إمكانه في الحال؟ والثاني: (يلزم منه أن يكون)<sup>٤</sup> إمكان العدم<sup>٥</sup> غير حاصل في الحال لا منسوباً إلى الحال ولا إلى

١. م: يكون. ٢. أ، ن: وجوده.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من تحقُّق إمكان شيء في وقت جواز حصول ذلك الشيء فيه؛ فإنَّ خسوف القمر في المقابلة ممكن لذاته؛ لتوقُّفه على غيره. وإمكان الممكن ضروري له، وكلَّ ضروريٍّ دائم فيكون ثابتاً في كلِّ وقت. ومن جملة الأوقات وقت التربيع، مع امتناع تحقُّق الخسوف فيه.

٤. م: يلزم أن يكون منه.

٥. في حاشية م: وهو أن لا يكون إمكان العدم في ثاني الحال ممكن الحصول في الحال (كلمات غير مقروءة)، وأنتم قلتم: إنَّ إمكان العدم حاصل في الحال وهو منسوب إلى ثانيه، هذا خلف.

ثانيه<sup>١</sup>.

الثاني: أنه في ثاني الحال إذا كان معدوماً كان ممتنعاً فيكون واجب العدم، فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال<sup>٢</sup> مع وجوبه فيه؟

## افتقار الممكن ذاتاً

قال: جواب تشكيك في البديهة، ولأنه مفتقر نظراً<sup>٣</sup> إلى الذات.

أقول: هذا سؤال مدفوع لا يسمعه المحصلون، فإنه تشكيك في الضروريات. على<sup>٤</sup> أننا نجيب عن هذا بأن<sup>٥</sup> نقول: إن الممكن مفتقر نظراً إلى الذات وتحقيق هذا أن قولكم: المحكوم عليه بالإمكان إما أن يؤخذ<sup>٦</sup> حال الوجود أو حال العدم، قسمة غير حاصرة؛ لأن معناه أن المحكوم عليه إما أن يعتبر مع الوجود أو مع العدم. ويبقى<sup>٧</sup> هاهنا قسم آخر، وهو أن لا يعتبر مع أحدهما بل يؤخذ من حيث هو هو، ووجوب وجود الموجود حالة الوجود إنما هو وجوب

١. في حاشية ن: لامتناع حصول العدم وإمكانه فيه، كما لا يخفى. وفي حاشية م: أي مستحيل الوجود بأنه لو يمكن وجوده لزم اجتماع النقيضين.

٢. في حاشية م: قلت: هذا مصادرة على المطلوب. الجواب: ليس هذا مصادرة؛ لأنه إذا كان معدوماً في ثاني الحال يستحيل وجوده، وإلا اجتمع النقيضان وهو محال، فيكون ممتنعاً.

٣. ن: - نظراً. ٤. أ: بل.

٥. أ: بأننا.

٦. في حاشية ي: قلت: المشكك قال: الممكن إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فالقسمة حاصرة بالضرورة. ولم يتعرض في هذا الشك لما ذكره وهو أن وجوده إما حال الوجود أو حال العدم، فلا يوجب لهذا الكلام على ما أورده المشكك، نعم، قوله: وجوب وجود الموجود (في م: وجوب الوجود) إلى آخره، يصلح جواباً له. وأما ما قبلها فزيادة لا دخل لها في الجواب. نعم، هذه الزيادة ربما صلحت جواباً للشك المتقدم على هذا الشك لكن يصير الكلام سبباً للترتيب.

٧. ي: يبقى.

لاحق حصل مع اعتبار الوجود، وكذلك وجوب العدم حالة<sup>١</sup> العدم، وهو لا يؤثر في الإمكان<sup>٢</sup>؛ لأنّ هاتين الحالتين هما<sup>٣</sup> حال الماهية مقيسة إلى الغير. وأما الشكّان<sup>٤</sup> الواردان على الإمكان<sup>٥</sup> الاستقباليّ فضعيفان؛ أمّا الأوّل: فلأنّه لا منافاة<sup>٦</sup> بين استحالة حصول العدم الاستقباليّ في الحال<sup>٧</sup>، وبين حصول إمكانه في الحال<sup>٨</sup>؛ فإنّه لم يؤخذ<sup>٩</sup> الإمكان مقيساً إلى حصول (العدم الاستقباليّ في حال، بل أخذ مقيساً إلى حصوله)<sup>١٠</sup> في الاستقبال. وحصول العدم في الاستقبال يستلزم إمكانه<sup>١١</sup> في الاستقبال<sup>١٢</sup>. وأمّا الثاني فإنّ العدم واجب<sup>١٣</sup> في ثاني الحال بالنسبة إلى حصول العدم<sup>١٤</sup> فيه، وليس بواجب<sup>١٥</sup> في الحال العدم حصول العدم في الحال.

١. م: حال.
٢. في حاشية ن: أي في افتقار الإمكان الذاتي.
٣. في حاشية ن: بالثنائية لا الأفراد.
٤. في حاشية ن: أي في حال كونها مقدّمة.
٥. في حاشية ن: أي كلّ من الوجوب اللاحق والعدم اللاحق.
٦. في حاشية م، ي: قلت: بل المنافاة ثابتة؛ لأنّ العدم فيه مقيد بالاستقبال، فالوجود المقابل له مقيد بالاستقبال أيضاً؛ لوجوب اتحاد النقيضين في الشرائط. والضرورة إذا كانت وقتية كان الإمكان المقابل لها مقيداً بذلك القيد، فيكون الإمكان المذكور مقيداً بالاستقبال أيضاً، فيمتنع حصوله في الحال بالوجه الذي امتنع به حصول العدم الاستقباليّ في الحال. وفي حاشية ن: الذي هو الوجود والعدم.
٧. في حاشية ن: أي حال الوجود لا الحال الثانية.
٨. في حاشية ن: أي حال الوجود.
٩. م: لم يوجد.
١٠. ليس في م.
١١. في حاشية ن: إذ لو لم يكن كذلك لامتنع حصوله.
١٢. في حاشية م: وإلا لمّا حصل. وإذا كان ممكناً في الاستقبال كان ممكناً في الحال، وإلا كان ممتنعاً، فيلزم الانقلاب.
١٣. م: وجب.
١٤. في حاشية م: وهو أنّه إذا كان معدوماً كان ممتنعاً.
١٥. في حاشية م: قلت: إنّما يتوجّه عليه هذا أن لورّد المشكك الضمير الثاني إلى قوله: مع وجوبه فيه إلى الحال. وأمّا إذا ردّ إلى ثاني الحال لم يتوجّه.

## استغناء الممكن الباقي

قال: سؤال: الممكن الباقي مسغني وإلا لزم إيجاد الموجود، فالإمكان ليس علة الاحتياج.

أقول: هذا سؤال ثانٍ على كون الممكن محتاجاً، وتقديره أن نقول: علة احتياج الممكن إلى المؤثر إما أن تكون هي الحدوث أو الإمكان<sup>١</sup>. والقسمان باطلان، فالممكن ليس بمحتاج.

أما الأول: فلأن الحدوث كيفية الوجود<sup>٢</sup> فهي متأخرة عنه، والوجود متأخر عن إيجاد الفاعل له، والإيجاد متأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر، والاحتياج متأخر عن علة الحاجة<sup>٣</sup>، فلو كان الحدوث هو العلة - لحاجة الأثر إلى المؤثر أو جزءاً منها أو شرطاً لها - لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. وبهذا ظهر فساد قول من ادعى أن علة حاجة الأثر إلى المؤثر إنما هي الحدوث.

وأما الثاني: فلأن الممكن الباقي مُستغني عن المؤثر؛ لأنه لو احتاج إلى المؤثر لكان تأثير المؤثر إما أن يكون في شيء كان موجوداً أو في شيء لم يكن موجوداً. والأول باطل، وإلا لزم إيجاد الموجود. والثاني يلزم منه أن يكون الباقي مستغنياً وأن<sup>٤</sup> المحتاج إنما هو الأمر الحادث. وإذا كان الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر، وهو ممكن استحالة كون الإمكان علة للحاجة<sup>٥</sup>، فظهر من

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الدليل إنما ينهض في الحدوث بالفعل. وأما إذا قلنا: الحدوث بالقوة لا ينهض ذلك فيه. لا يقال: القوة هي الإمكان، فيكون ذلك اختياراً للشق الآخر؛ لأننا نقول: القوة المذكورة أخص من الإمكان لوجهين. الأول: أن القوة إمكان مقارن لعدم الممكن. الثاني: أنها مقيدة بالحدوث، ولا يلزم من كون الأخص علة لشيء كون الأعم علة له. (وزاد في م): لأن الحدوث بالقوة ليس صفة للوجود؛ لتقدمه عليه.

٢. أ. ن: للوجود.

٣. ي: الحدوث.

٤. أ. ن: ولأن.

٥. م: - إنما.

٦. م: الحاجة. وفي حاشية م: لأنه متى وجدت العلة وجب وجود المعلول، واستحال تأخره عنها.

هذا أن الممكن غير محتاج إلى المؤثر.

## الممكن الباقي لا يحتاج إلى مؤثر

قال : جواب : الملازمة ممنوعة، والأثر تبقيته.

أقول : تقرير الجواب أن نقول: لا نسلم أن الممكن<sup>١</sup> الباقي لو احتاج إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود.

قوله : إما أن يؤثر في شيء كان موجوداً فيلزم ما ذكرنا أو في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج.

قلنا : لا يؤثر في حادث<sup>٢</sup> وهو التبقية؛ فإن تبقية الأثر<sup>٣</sup> لم تكن حاصلة في الزمان الأول، والمؤثر إذا أثر فيها لا يلزم منه إيجاد الموجود ولا استغناء الباقي عن المؤثر.

## في أن العدم غير معلل

قال : سؤال : العدم غير معلل وإلا فتمتيز فموجود فالوجود<sup>٤</sup> كذلك<sup>٥</sup>، وإلا كان في أحد الطرفين مسغنياً فلا ممكن.

أقول : هذا سؤال ثالث على أن الممكن محتاج إلى المؤثر. وتقريره أن نقول : الممكن هو الذي يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه، فلو افتقر في أحد طرفيه - وهو الوجود - إلى المؤثر لافتقر في طرف العدم إلى المؤثر. والتالي

١. ن : للممكن.

٢. في حاشية م، ي : قلت : البقاء ليس أمراً خارجياً حتى يحصله المبقى بل هو أمر اعتباري. وقلنا على ذلك : إن العدم قد يتصف به، فليس في الزمن الثاني إلا الوجود الأول، فلو أثر المؤثر فيه نفسه لزم تحصيل الحاصل.

٣. أ، م، ن : كذا.

٤. م : - فالوجود.

باطل، فالمقدّم مثله. بيان بطلان التالي: أنّ العدم نفي محض، فيستحيل أن يكون معللاً بغيره وعلّة لغيره وإلّا لكان متميّزاً، وكلّ متميّز موجود فيكون المعدوم<sup>١</sup> موجوداً، هذا خلف.

وأما بيان الشرطيّة فلأنّه<sup>٢</sup> لو كان الوجود محتاجاً إلى المؤثّر لكان الممكن في أحد طرفيه مستغنياً عن المؤثّر وفي الطرف الآخر محتاجاً إليه مع تساوي نسبتها إليه، وهو محال بالضرورة.

لا يقال: إنّ طرف العدم أولى به<sup>٣</sup>، فلأجل ذلك<sup>٤</sup> استغنى عن المؤثّر بخلاف طرف الوجود.

لأنّنا نقول مع هذه الأولويّة: إن كان يمكن<sup>٥</sup> طريان الطرف الآخر فلنفرض<sup>٦</sup> أحد الطرفين حصل في وقت والآخر في وقت آخر؛ فتخصيص<sup>٧</sup> أحد الوقتين بأحد الطرفين والوقت الآخر بالطرف الآخر إن كان لا لمرجّح لزم رجحان الممكن المتساوي<sup>٨</sup> لا لمرجّح، هذا خلف<sup>٩</sup>. وإن كان لمرجّح لم تكن الأولويّة كافية، بل لا بدّ من أمر آخر حتّى يحصل الطرف الأولى في وقت حصوله، أو من

١. ي: العدم.

٢. م، ن: فأبّه.

٣. ن: - به. وفي حاشية م: وحاصله أنّه لم يَجُوز أن يكون طرف العدم أولى من طرف الوجود، ويكون الممكن هو الذي يجوز عدمه ويجوز وجوده لا المساوي الطرفين والذي عُدّ استغنى طرف العدم عن المؤثّر؟

٤. م: فلذلك.

٥. م: ممكن.

٦. أ: فليفرض.

٧. م: فتخصّص.

٨. م: والمتساوي.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الواجب هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والممتنع هو الذي لا يحتاج في عدمه إلى غيره، والممكن ما ليس كذلك. وذلك لا يمنع من أن تكون ذاته أولى بأحد الطرفين، لا بأن تكون الأولويّة كافية في وجوده، بل بأن تكون ذاته مبدأ استيجاب الوجود مثلاً. ويحتاج في إيجاب الوجود إلى شرائط ليحصل الوجود لها منها لا من مؤثّر آخر، فيحتاج الدليل المذكور في إتمامه إلى نفي هذا الاحتمال.

عدم مرجح<sup>١</sup> الطرف المرجوع فلا تكون الأولوية أولوية، هذا خلف. وأما<sup>٢</sup> إن كان مع هذه الأولوية بل وجوباً لأحد الطرفين، وحينئذ يكون الطرف الآخر ممتنعاً.

## علة العدم هي عدم العلة لا غير

قال : جواب : علة العدم عدم العلة، والملازمة ممنوعة.

أقول : تقرير الجواب أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المعدوم<sup>٣</sup> معللاً؟ قوله: يكون متميزاً عن غيره، قلنا: مسلم. قوله: فيكون موجوداً، قلنا: ممنوع؛ فإنه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميزات، فإن أعدام الملكات متميزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها، ولهذا كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم غيره لا يوجب، وعدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الآخر فيه، وعدم غيره لا يوجب ذلك.

وإذا تقرّر هذا فنقول: إن علة العدم هي عدم العلة لا غير. وبيانه من وجهين:

الأول: أننا متى عقلنا عدم العلة حكمناه بعدم المعلول، ولا نفتقر في هذا الحكم إلى أمر آخر موجود يكون علة لذلك العدم.

الثاني: أن عدم المعلول لو استند إلى أمر غير عدم علته لكان عند وجود ذلك الأمر إما أن يعدم شيء من علته من شرط أو جزء أو لا يعدم، بل تكون على ما

٢. من ي.

٤. م: أنه.

١. م: ترجح.

٣. م: العدم.

٥. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون هذا العدم لازماً مساوياً للعلّة بين الوجود والعلّة خفية الوجود، فلذلك حكم بعدم المعلول عنده ولم يلاحظ غيره.

كانت عليه حالة الإيجاد. والأوّل هو المطلوب؛ لأنّه يكون العدم مستنداً<sup>١</sup> إلى عدم العلة التامة. والثاني<sup>٢</sup> باطل، وإلّا لزم وجود المعلول نظراً إلى وجود علته التامة، وعدمه نظراً إلى وجود علة العدم.

لا يقال: لا نسلم أنه<sup>٣</sup> عند وجود علته يجب أن يكون موجوداً، بل يكون معدوماً نظراً إلى علة العدم؛

لأنّا نقول: إنه<sup>٤</sup> لو لم يجب<sup>٥</sup> عند وجود العلة وجود المعلول لجاز تخلف المعلول عنها، فيكون تارة موجوداً وأخرى معدوماً، (فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إن كان لا مرجح لزم ترجيح الممكن لا لمرجح، هذا خلف. وإن كان لمرجح غير الأوّل لزم أن لا يكون الأوّل كافياً)<sup>٦</sup> في العلة مع فرضنا له علة تامة، هذا خلف. فيحتمل عدمه نظراً إلى علة العدم حالة وجود العلة التامة في الوجود. وأيضاً: فلو<sup>٧</sup> حصل العدم لأجل وجود<sup>٨</sup> علته حال وجود العلة التامة في الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلة التامة على وجود المعلول صحيحاً، وحينئذ يجوز أن تحصل علة العدم التامة من غير حصول العدم، فلا تكون علة للعدم.

## في أن وجود واجب الوجود أزليّ أبديّ

قال: وثبوته أزليّ أبديّ لأنّه واجب، وإلّا لزم التسلسل. وهو محال لما بيّنا،

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز اقتضاء العدم عدم المعلول وعدم شيء من العلة، فلا يلزم المطلوب.

٢. م: والتالي.

٣. أ: أن.

٤. من ي.

٥. م: لو يجب.

٦. ليس في ن.

٧. أ: لو.

٨. من ي.

أو الدور وهو محال إما بالضرورة أو بتقدّم الشيء على نفسه.

**أقول:** لما أثبت وجود<sup>١</sup> واجب الوجود شرع في بيان كَيْفِيَّة وجوده، فادّعى أنّه أزلّي أبديّ. والدليل على ذلك أنّه واجب الوجود<sup>٢</sup> لأنّه لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثّر فمؤثّره إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر فمؤثّره إن كان هو الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره لزم إمّا<sup>٣</sup> التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب. والثاني هو المطلوب، والتسلسل والدور باطلان. أمّا التسلسل فلما مرّ، وأمّا الدور فقد اختلفوا في بطلانه؛ فذهب المحقّقون إلى أنّه باطل بالضرورة، وأمّا غيرهم فاستدلّ على ذلك بأنّ العلة متقدّمة<sup>٤</sup> على المعلول تقدّم<sup>٥</sup> العلية، فلو كان كلّ واحد من الشئيين علة في صاحبه لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين، وهو محال<sup>٦</sup>.

## استحالة العدم عليه تعالى

**قال:** فلا يقبل العدم.

**أقول:** هذا نتيجة ما ذكر<sup>١</sup>؛ فإنّه إذا ثبت أنّه واجب الوجود استحالة عليه

١. ن: وجوب.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا مستدرك لأنّه لما بيّنت (م: ثبت) أنّه واجب الوجود من قبل فتفريع الأبدية عليه كافٍ في إثبات المطلوب، ولا حاجة إلى إعادة بيان إثبات الواجب.

٣. أ: إمّا.

٤. في حاشية ن: في قوله: والأقرب في إبطال التسلسل برهان التطبيق.

٥. ي: تتقدّم.

٦. أ: بتقديم.

٧. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم تقدّم الشيء على نفسه أن لو كان المعلول معلولاً لعلّة علّته وذلك ممنوع، بل علّته كافية في تحقّقه، فإنّه لو فرض انعدام كلّ شيء سوى العلة فإنّه يجب المعلول بها، فلو كان محتاجاً إلى علة العلة لما

وجب المعلول في الفرض المذكور.

٨. ن: ما ذكرنا.

العدم؛ لأنّ معنى واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه، فلو جاز العدم على الصانع - تعالى عن ذلك - لكان ممكناً؛ لأنّ ماهيته تكون قابلة للوجود - وإلاّ لما وُجد - وللعدم. ولو كان كذلك<sup>١</sup> لزم التسلسل<sup>٢</sup> أو الدور وهو<sup>٣</sup> ظاهر غنيّ (عن البيان، فيكون أزليّاً أبديّاً).

وذكر بعض المتأخّرين على استحالة عدم<sup>٤</sup> الباري تعالى حجّة، فقال: لو جاز عدمه لكان وجوده متوقّفاً على عدم سبب عدمه، وكلّ متوقّف على الغير ممكن<sup>٥</sup> فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف. وهذه الحجّة سخيفة؛ فإنّ عدم واجب الوجود مستحيل<sup>٦</sup> لذاته، فلو استحال باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتي معلّلاً<sup>٧</sup> بالغير، وهذا محال.

### في أن وجود واجب الوجود نفس حقيقته

قال: وهو غير زائد وإلاّ أثر المعدوم في الموجود أو وجدت<sup>٨</sup> الماهية مرّات غير متناهية أو تقدّم الشيء على نفسه أو افتقر.

أقول: اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو زائد على الماهية أم لا؛ فذهب

١. في حاشية م: أي قابلاً للوجود والعدم.

٢. في حاشية م: لأنّه حينئذ يكون ممكناً فلا بدّ له من علّة؛ فإن كان واجب الوجود استحالة عدمه، وإن كان ممكن الوجود افتقر إلى علّة ونقلنا الكلام إليه ولزم إمّا الدور وإمّا التسلسل.

٣. م. ن: وهذا.

٤. ليس في ن.

٥. م: فهو ممكن.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا مصادرة على المطلوب؛ لأنّه بصدق بيان ذلك. وأيضاً على تقدير جواز عدمه، لا بدّ له من علّة، إذ الجائز بالذات لا يجب بها بل بغيرها.

٧. في حاشية م: أي يكون له علّة غير الذات.

٨. ن: أو حدوث.

جمهور الأوائل إلى أن الوجود من حيث هو مقول بالتشكيك على الوجودات<sup>١</sup> الخاصة بكل<sup>٢</sup> ماهية (ماهية)<sup>٣</sup>، بمعنى<sup>٤</sup> أنها متفاوتة فيه إما بالتقدم والتأخر كوجود العلة والمعلول، أو بالألوية وعدمها كالوجودين المذكورين، أو بالأشدية والأضعفية كوجود الواجب ووجود الممكن. والمقول على أشياء بالتشكيك يستحيل أن يكون جزء من تلك الأشياء أو نفسها؛ فإن نفس الماهية<sup>٥</sup> وجزءها<sup>٦</sup> لا يقبل التفاوت بل يكون أمراً عارضاً لها. وأما الوجودات<sup>٧</sup> الخاصة بكل<sup>٨</sup> ماهية ماهية فإنه زائد على تلك الماهية إلا وجود الواجب<sup>٩</sup> الخاص به<sup>١٠</sup>؛ فإنه<sup>١١</sup> عندهم نفس حقيقته<sup>١٢</sup>. والوجود بالمعنى الأول عارض له ذهنياً إذ لا وجود للكلي من حيث هو كلي، إلا في الذهن.

وأما المتكلمون فذهب أكثر المعتزلة<sup>١٣</sup> والأشاعرة<sup>١٤</sup> إلى أن الوجود زائد على الماهية في حق واجب الوجود وفي حق غيره من الممكنات. وذهب آخرون - منهم أبو الحسين البصري<sup>١٥</sup> - إلى أن الوجود نفس

١. أ. ن: الموجودات. وفي م: الوجودان.

٢. م: كل.

٣. ن: تلك ماهية ماهية.

٤. م: - بمعنى، وفي أ: يعني.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الماهية قد تتفاوت بالكمال والنقص في نفس تلك الماهية كمقدار هو ذراع ومقدار هو ذراعان، فإنه لا تفاوت بينهما من حيث هما إلا بزيادة في نفس المقدارية. وأيضاً فالكلام المذكور جارٍ في العارض؛ فإنه لو قبل التفاوت لم يكن هذا العارض ذلك، فجوابكم عن ذلك في العارض هو الجواب في النفس والجزء.

٦. م: وجزء.

٧. ن: الموجودات.

٨. م: تلك.

٩. م: واجب الوجود. وفي أ، ن: وجود واجب الوجود.

١٠. م: هو.

١١. م: إنّه.

١٢. أ: الحقيقة، م: حقيقة.

١٣. المحصل ٢٢٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ - ١٠١؛ ذيل المحصل ٢٢٣؛ تلخيص المحصل ٢٥٧؛

قواعد المرام ٤٥ - ٤٦.

١٤. نفسه.

١٥. كتاب الأربعين في أصول الدين ٥٣ - ٥٤، ١٠٠ - ١٠٢.

الماهية<sup>١</sup> في حق واجب الوجود وفي حق الممكنات.

إذا عرفت هذا فنقول<sup>٢</sup>: إن<sup>٣</sup> الذي نذهب إليه أن<sup>٤</sup> الوجود في حق واجب الوجود نفس حقيقته<sup>٥</sup>.

والدليل على ذلك أنه لو كان زائداً على حقيقته لزم أحد الأمور الأربعة، وهي<sup>٦</sup>: إما تأثير المعدوم في الموجود، أو وجود الماهية مرات غير متناهية، أو تقدم<sup>٧</sup> الشيء على نفسه، أو افتقار واجب الوجود إلى الغير، والكل باطل. وبيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة لها، والصفة مفترقة إلى الموصوف، فيكون الوجود ممكناً. وكل ممكن لا بد له من مؤثر، فالمؤثر في وجود واجب الوجود، إما أن يكون نفس الماهية أو أمراً آخر. والقسمان باطلان.

أما الأول: فلأن الماهية لو أثرت في وجودها لكانت إما معدومة حالة<sup>٨</sup> التأثير أو موجودة؛ فإن كانت معدومة لزم منه<sup>٩</sup> تأثير المعدوم في الموجود، وهو<sup>١٠</sup> أحد الأقسام الأربعة. وإن كانت إنما تؤثر فيه وهي موجودة فإما أن تكون موجودة بغير هذا الوجود أو بعين هذا الوجود، ويلزم من الأول وجود الماهية مرتين. ثم إننا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الذي جعلناه شرطاً في التأثير، فيلزم<sup>١١</sup>

١. في حاشية م: فالحاصل أن الناس اختلفوا في هذه المسألة على أقوال ثلاثة؛ فمنهم من يقول: إنه زائد مطلقاً، أي في الواجب والممكنات. ومنهم من يقول: إنه نفس الماهية مطلقاً. ومنهم يفضل ويقول: هو زائد في الممكنات ونفس

في الواجب. م: فيقول.

٣. ن: -إن.

٥. في حاشية م، ي: قلت: ينبغي أن ثبت أولاً أن مفهوم الوجود - عاماً كان أو خاصاً - له هوية خارجة حتى يتأتى القول بكونه زائداً في الخارج أو عيناً فيه، فإن القائل بكونه خاصاً و عاماً أمر اعتباري يمنع إمكانه، بل يقول بامتناعه

في الخارج، فلا يتم الكلام. م: وهو.

٧. أ: تقديم.

٩. م: - منه.

١١. أ، م: فلزم.

١٠. ي: وهذا.

٨. م: حال.

أن يكون هناك وجودات غير متناهية، وذلك أحد الأقسام الأربعة. ويلزم من الثاني تقدّم الشيء على نفسه؛ فإنّ هذا الوجود إذا كان شرطاً في تأثير الماهية في هذا الوجود يلزم<sup>١</sup> تقدّمه من حيث هو شرط وتأخّره من حيث هو معلول، وهو أحد الأقسام الأربعة.

وأما الثاني - وهو أن يكون المؤثر في الوجود أمراً آخر غير ماهية واجب الوجود - فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى الغير فيكون ممكناً وهو أحد الأقسام الأربعة، فقد ظهرت الملازمة. وأما بطلان الأقسام الأربعة فظاهر<sup>٢</sup>.

## لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهية؟

قال: سؤال: لِمَ لا تؤثر<sup>٣</sup> من حيث هي هي كالفردية والقبول؟

أقول: تقرير هذا السؤال<sup>٤</sup> أن نقول<sup>٥</sup>: لم لا يجوز أن يكون الوجود<sup>٦</sup> زائداً على الماهية، ويكون ممكناً والمؤثر فيه هو الماهية؟  
قوله: إمّا أن تؤثر فيه وهي موجودة أو وهي<sup>٧</sup> معدومة.

قلنا: نمنع الحصر بل تؤثر الماهية فيه من حيث هي هي، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم. كما أنّ ماهية الثلاثة تقتضي الفردية من حيث هي هي، لا باعتبار أنّها موجودة ولا باعتبار أنّها معدومة، وكذلك<sup>٨</sup> سائر لوازم الماهيات.

١. أ. ن: فيلزم. ٢. أ. ن: أو ظاهر.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الحصر بديهي، بل هذا الحكم أوّل الأوائل فكيف يمكن لطالب الحقّ منعه؟ والماهية من حيث هي هي، إن كانت موجودة وإلا فليست موجودة، ولا معنى للعدم إلا ذلك. نعم، يتأتى أن نختار أنّها موجودة،

ولا مدخل للوجود في التأثير. ٤. ن: سؤال.

٥. في ن: بياض، وفي أ: يقال. ٦. م: الموجود.

٧. م: أو هي. ٨. م: وكذا.

وأيضاً فإنَّ العلةَ القابليَّةَ<sup>١</sup> لا تقتضي التقدُّمَ<sup>٢</sup> بالوجود على المقبول؛ فإنَّ ماهيةَ الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وإلاَّ لزم ما ذكرتم<sup>٣</sup> في العلةِ الفاعليَّةِ، فإنَّ ماهيةَ الممكن<sup>٤</sup> إنَّما تقبل الوجود من حيث هي، فلم لا يجوز أن تكون العلةُ الفاعليَّةُ كذلك، وتندفع المحاذير المذكورة؟

## الفرق بين العلةِ الفاعليَّةِ في الوجود وبين تأثير الماهيةِ في لوازمها

قال: جواب: الضرورة حكمت بوجود الموجد بخلافهما.

أقول: يريد أن يبيِّن وجه الفرق بين العلةِ الفاعليَّةِ في الوجود وبين تأثير الماهيةِ في لوازمها وقبول<sup>٥</sup> الماهيةِ للوجود، ووجه الفرق أنَّ الضرورة قاضية بأنَّ العلةَ المؤثرة<sup>٦</sup> في الوجود لا بدَّ وأنَّ<sup>٧</sup> تكون موجودة وإلاَّ لكانت إمَّا معدومة، أو تؤخذ<sup>٨</sup> من حيث هي هي. وعلى التقدير الأوَّل يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال بالضرورة. وعلى التقدير الثاني يلزم منه تأثير الماهيةِ الذهنيَّةِ في الوجود، وهو محال بالضرورة. وهذا بخلاف لوازم الماهيةِ؛ فإنَّ الماهيةِ إذا اقتضت من حيث هي هي أمراً ليس هو الوجود كانت مقتضية له حاليَّة

١. م: القابل.

٢. م: التقديم.

٣. في حاشية م: من تحصيل الحاصل واجتماع الوجود والعدم.

٤. ن: للممكن.

٥. م: أو قبول.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إن أردت المؤثرة في وجود موجود غيرها فمسلَّم ولا ينفعه، وإن أردت أعمَّ من وجودها ووجود غيرها فممنوع؛ فإنَّ الوجود هنا من لوازم الماهيةِ ومقتضياتها من حيث هي، فلا يشترط فيه سبق وجودها، ولو كان ذلك ضرورياً لا شتركتنا فيه، ونحن عند الرجوع إلى بديهة عقلا لا نجدنا تحكم بذلك.

٧. ي: أن.

٨. أ: توجد.

الوجود العينيّ والذهنيّ<sup>١</sup>. ولا استبعاد في أن تقتضي الماهية من حيث هي هي صفة معقولة كالزوجية والفردية، بخلاف الوجود الثابت عيناً. وكذلك القبول: فإنّ الماهية الممكنة لو قبلت<sup>٢</sup> الوجود من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل، فإنّ إنّما تقبله من حيث هي هي والماهية حينئذ إنّما<sup>٣</sup> تكون عقلية، والحكم بالقبول أمر ذهنيّ اعتباريّ بخلاف العلية.

### في أنّ الوجود مشترك

قال: سؤال: الوجود مشترك لعدم الوساطة بين التقيضين.

أقول: اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو<sup>٤</sup> وصف مشترك فيه بين الموجودات أم لا؟ فذهب أكثر المتكلمين<sup>٥</sup> إلى أنّه وصف مشترك بين الموجودات، وذهب أبو الحسين البصريّ<sup>٦</sup> وجماعة من المتأخرين إلى أنّ وجود كلّ شيء نفس<sup>٧</sup> حقيقته، فحينئذ يستحيل أن يكون مشتركاً.

وأما الحكماء<sup>٨</sup> فقد ذهبوا إلى أنّ الوجود من حيث هو هو وصف اعتباريّ ذهنيّ تشترك فيه جميع الموجودات، وهو مقول بالتشكيك على وجودات<sup>٩</sup> الماهيات، وإنّ وجود كلّ ماهية مخالف بالحقيقة لوجود الماهية الأخرى،

١. في حاشية م: لأنّ ماهية الإنسان لما اقتضت الضحك بالقوة كانت مقتضية له حالة الوجود الذهنيّ والخارجي.

٢. م: لو قبل. ٣. أ: - إنّما.

٤. ن: - هو.

٥. المحصل ٧٦: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ - ١٠١: تلخيص المحصل ٧٤.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ - ١٠١، ٥٣ - ٥٤: المحصل ٧٦ - ٧٧: تلخيص المحصل ٧٤. ولم يصرح

الأخيران باسمه. ٧. م: - نفس.

٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ - ١٠٢، ٥٣ - ٥٥: المحصل ٧٦: تلخيص المحصل ٧٤: شرح المواقف

٩. م: الوجودات. ٤٧١.

فالحاصل أنهم أثبتوا لكلّ موجود وجوداً خاصّاً به مخالفاً لغيره من الوجودات<sup>١</sup>، ووجوداً آخر مشتركاً بين الجميع<sup>٢</sup>، وأنّ هذا المشترك إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج.

## هل الوجود هو نفس الماهية؟

إذا عرفت هذا فنقول: أورد هاهنا سؤالاً على أنّ الوجود نفس الماهية. وتقريره: أنّ الوجود وصف مشترك، فيكون زائداً. أمّا الصغرى فيدلّ عليها ثلاثة أوجه. الأوّل: أنّ العدم أمر واحد<sup>٣</sup> ليس فيه تعدّد وامتياز، فالمقابل له - وهو الوجود - إن كان متغيراً متكثرّاً ثبتت الوساطة بين قولنا: المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً وهو محال بالضرورة<sup>٤</sup>، وإن كان شيئاً واحداً فهو المطلوب.

## تقسيم الوجود إلى واجب وممكن دليل على اشتراكه

قال: ولتقسيمه إلى الواجب والممكن.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ<sup>٥</sup> على أنّ الوجود مشترك. وتقريره: أنّا

١. م، ن: الموجودات.

٢. وفي حاشية م: والحاصل أنّ الناس اختلفوا في اشتراك الوجود على ثلاثة أقوال؛ فمنهم من يقول: إنّه ليس بمشترك، ومنهم من يقول باشتراكه. والقائلون باشتراكه اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنّه طبيعة واحدة، ومنهم من قال: إنّه مقول بالتشكيك وهم الحكماء.

٣. في حاشية م، ي: قلتُ: لما نعى أن يمنع هذه المقدّمة (في م: وحدة العدم) بل عدم كلّ معدوم غير العدم الآخر. ولو سلّم ذلك فلا نسلم الوساطة على تقدير تعدّد الوجود؛ فإنّا نقول: الشيء إمّا أن يكون موجوداً بأحد الوجودات أو معدوماً، ولا يبقى واسطة.

٤. في حاشية م: لأنّه ليس بين التقيضين واسطة؛ لاقتضائهما الصدق.

٥. م: - الدالّ.

نقسم الوجود إلى الواجب والممكن<sup>١</sup>، فنقول: الوجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً وتكون القسمة صادقة. ومورد التقسيم مشترك بين أقسامه وإلا لبطل التقسيم؛ فإنّه لا يصحّ<sup>٢</sup> أن نقول<sup>٣</sup>: الوجود إمّا أن يكون واجباً أو عدماً؛ لعدم صدق الوجود على العدم. وإذا ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت أنّه مشترك بينهما.

## الوجود وصف مشترك بين جميع الأحوال

قال: ولبقائه اعتقاداً حال زوال اعتقاد الخصويّات.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن نقول: إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا حينئذٍ بوجود سببه، فإذا اعتقدنا أنّ ذلك السبب جوهر جسمانيّ<sup>٤</sup> ثمّ زال اعتقاد كونه جوهرًا وحصل<sup>٥</sup> لنا اعتقاد كونه عرضاً ثمّ زال اعتقاد كونه عرضاً وحصل اعتقاد كونه مجرداً، لزم زوال اعتقاد الجوهرية والعرضية والتجرّد، واعتقاد الوجود باقي في الأحوال بأسرها، فدلّ ذلك على أنّه وصف مشترك<sup>٦</sup> بين

١. في حاشية م، ي: قلت: الموجود هو الذي نقسمه (م: ينقسم) إلى الواجب والممكن لا الوجود، فإنّ الواجب ما وجب له الوجود، والوجود لا وجود له حتّى يجب له.

٢. أ: لا يصلح.

٣. أ: يقال.

٤. أ: أو حصل.

٥. من ي.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا الكلام (في م: هذا الدليل) يقتضي أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية، وذلك أنا إذا اعتقدنا أنّ السبب مفهوم الوجود ثمّ زال ذلك الاعتقاد واعتقدنا أنّه غيره فيجب أن يكون الوجود الباقي في الحالين غير الوجود الزائل (مشتركاً بينه وبين غيره، وكذلك نقول في وجود الباقي. ليس في م) وهلمّ جرّاً، فيكون الدليل فاسداً. وأيضاً: الباقي في الأحوال كلّها أحد الوجودات المختلفة بالذات، لأنّه اعتبر (في م: اعتقد) أولاً أنّه موجود بأحدها، فلا يلزم وجود واحد في نفسه باقي في الأحوال ليكون مشتركاً.

الجميع؛ فإنّ الوجود لو كان هو<sup>١</sup> نفس الماهيّة<sup>٢</sup> الجوهريّة<sup>٣</sup> لزم زوال اعتقاده حال زوال اعتقاد الجوهريّة. ولما لم يكن كذلك بل بقي<sup>٤</sup> مع اعتقاد العرضيّة كان مشتركاً بينهما.

## الدليل الأوّل على زيادة الوجود على الماهيّة

قال: فيكون زائداً وإلاّ تسلسل العلل والمعلولات.

أقول: هذا بيان الكبرى، وهو أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً. وتقريرها أن نقول: إذا ثبت اشتراك الوجود فلا يخلو حينئذٍ إمّا أن يكون نفس الماهيّة فيلزم تشارك الماهيّات بعضها<sup>٥</sup> بعضاً في خصوصيّاتها<sup>٦</sup>، هذا خلف. وإمّا أن يكون جزء من الماهيّات فيكون جنساً؛ لأنّ الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات. ولو كان جنساً افتقر إلى الفصل فيكون الفصل موجوداً، ضرورة أنّ الفصل علّة للجنس، وعلّة الموجود موجودة. وإذا كان الفصل موجوداً لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس<sup>٧</sup>، فيفتقر إلى فصل آخر. وهكذا الكلام في كلّ فصل، ويلزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات، وهو محال. وإذا بطل أن يكون نفس الماهيّة وجزءها لزم أن يكون أمراً خارجاً عنها زائداً عليها، وهو المطلوب.

وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ لقائل أن يقول: إن كان المطلوب من هذه

١. أن: - هو.

٢. من ي.

٣. أن: الجوهر.

٤. م: بقي.

٥. م: بعضاً

٦. في حاشية م: لأنّ الخصوصيّة كالضحك مثلاً تكون موجودة، فيكون نفس ماهيّة زيد مثلاً والفرس ماهيّة مشاركة لماهية الإنسان على ذلك التقدير، فيلزم أن يكون مشاركاً له في خصوصيته.

٧. في حاشية م: وهو الوجود لكون كلّ واحد منهما موجوداً.

الحجّة أنّ الوجود زائد على كلّ ماهيّة يحمل عليها الموجود<sup>١</sup> فهي غير تامّة، فإنّ الذي أبطلتموه كون الوجود جزء من كلّ ماهيّة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود زائداً على كلّ ماهيّة. وإن كان المطلوب كون الوجود زائداً على بعض الماهيات فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود واجب الوجود زائداً على ماهيّته. على أنّنا نقول: لا نسلم أنّ الوجود إذا كان جزء مشتركاً لزم التسلسل. وإنّما يلزم ذلك على تقدير أن يكون جنساً، وعلى تقدير أن يكون الفصل علّة لوجود الجنس<sup>٢</sup>، وعلى أنّ الوجود إذا كان صفة للفصل كان جزءاً منه، والكلّ ممنوع. وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الأسئلة بما فيه بعض الدقّة.

## الدليل الثاني

قال: وانتفت البسائط، فانتفت المركّبات.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً؛ لأنّه<sup>٣</sup> لو كان جزء من كلّ<sup>٤</sup> موجود لزم نفي البسائط؛ لأنّها موجودة، والوجود جزء منها.

١. ي: الوجود.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الوجود لما كان جزءاً من الجميع فيصير مبدأ لمحمول ذاتيّ هو تمام المشترك بينها، فيكون جنساً للجميع. ولا شك أنّ الفصل رافع للإبهام الملازم للجنس، وبدون انتفاء إبهامه وتحصله لا يمكن وجوده، فصار الفصل علّة لتوقّف وجوده عليه. ولما كان التقدير أنّه جزء من جميع الموجودات يكون جزءاً من الفصل لكونه موجوداً؛ لأنّ علّة الموجود (في م: الوجود) موجودة. ويمكن إصلاح دليل الكبرى بتغيير ما، وهو أنّه إذا كان مشتركاً كان زائداً على الواجب؛ لأنّه لو كان عينه لزم اشتراك الواجب بين جميع الموجودات واحتياجه إلى الممكنات. وإن كان جزء لزم تركّب الواجب وذلك محال، فتسقط الاعتراضات المذكورة كلّها.

٣. م: إلاّ أنّه.

٤. في حاشية م، ي: قلت: يرد عليه السؤال الذي أورده المصنّف على الدليل المتقدّم.

والمراد بالبسيط<sup>١</sup> هاهنا الموجود الذي لا جزء له، وقد يطلق على معنى آخر، وهو الذي يساوي جزئه في الحدّ والحقيقة. وإذا انتفت البسائط انتفت المركّبات<sup>٢</sup>؛ لأنّ المركّبات إنّما تتركّب من البسيط، وإذا انتفى البسيط<sup>٣</sup> انتفى المركّب؛ ضرورة استلزام عدم الجزء عدم الكلّ.

### في ردّ من قال بعدم اشتراك الوجود

قال : جواب : أمتع<sup>٤</sup> الصغرى والتقسيم وجود<sup>٥</sup> الماهيّة وعدمها، فلا واسطة.

أقول : منع هاهنا صغرى القياس، وهي أنّ الوجود مشترك.

وأجاب عن الوجه الأوّل من الأوجه الثلاثة الدالّة عليها<sup>٦</sup>، وهو أنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً لبطل الحصر بأن قال : الحصر<sup>٧</sup> حاصل، على تقدير عدم اشتراك الوجود؛ لأنّنا نقسم<sup>٨</sup> بالنسبة إلى وجود كلّ ماهيّة وعدمها فنقول : كلّ ماهيّة إمّا أن تكون موجودة أو<sup>٩</sup> معدومة. وهذه القسمة حاصرة<sup>١٠</sup> سواء كان هناك معنى مشترك أو لم يكن.

١. أ: البسائط.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ذلك بناءً على جواز تركّب كلّ مركّب من مركّبات، وتلك المركّبات من مركّبات، وهلمّ جرّاً. وكلّ جزء أخذت منه فإنّه يكون مركّباً ولا ينتهي الحال إلى بسيط أصلاً، لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل. (و زاد في م: ) قلت: بديهية العقل قاضية ببطلانه، مع أنّه يلزم منه استحالة تعقّل ماهيّة من الماهيات.

٣. ن: من البسيط.

٤. ي: ووجود.

٥. أ: فإنّ الحصر.

٦. ن: منع.

٧. أ، ن: عليه.

٨. م: لا نقسم.

٩. في حاشية م، ي: قلت: لما كان الوجود متعدّداً فإن جعلت المقابل لمفهوم عدم الوجود الخاصّ بها بقي في العقل احتمال أن توجد بغير ذلك الوجود، وبالعكس ليس هناك وجود شامل للكُلّ لا يبقى معه احتمال، فلا يبقى الحصر العقليّ المجزوم به بالبديهية.

١٠. م: حاصرة.

## في أن مورد التقسيم الماهية لا الوجود

قال : ومورد التقسيم الماهية.

أقول : هذا جواب عن الوجه الثاني، وهو أننا لا نسلّم<sup>١</sup> أن مورد التقسيم هو الوجود بل الماهية، فنقول: الماهية إما أن تكون واجبة أو ممكنة، وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمين.

## منع بقاء اعتقاد الوجود

قال : وبقاء<sup>٢</sup> الاعتقاد ممنوع.

أقول : هذا جواب عن الوجه الثالث، وهو أن بقاء اعتقاد<sup>٣</sup> الوجود حاصل حال زوال اعتقاد الخصوصيات. وتقريره: أن نمنع بقاء<sup>٤</sup> اعتقاد الوجود؛ فإن من جزم بوجود ممكن وجزم بأن سببه وهو الجوهر موجود ثم زال الجزم بكونه جوهرًا وحصل له الجزم بكونه عرضاً يزول<sup>٥</sup> اعتقاد وجود الجوهرية ويحصل له اعتقاد وجود العرض؛ فالحاصل<sup>٦</sup> أننا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيات، وفي هذا نظر<sup>٧</sup>.

## هل الماهية باعتبار الوجود واجبة ؟

قال : سؤال : الماهية باعتبار الوجود واجبة، ومن حيث (هي هي)<sup>٨</sup> ممكنة.

٢. م: ويقال.

١. م: نسلّم.

٤. م: يقال.

٣. ن: الاعتقاد.

٦. م: والحاصل.

٥. م: بزوال.

٧. في حاشية م، ي: قلت: يمكن أن يكون النظر هو أن العاقل المنصف يجد ذلك البقاء من (م: في) نفسه، فمنعه مكابرة

٨. أ، م: هي.

وخروج عن طلب الحق.

جواب: منع الصغرى.

أقول: هذا دليل ثانٍ<sup>١</sup> على أنّ الوجود زائد على الماهية. وتقريره أن نقول: إذا<sup>٢</sup> أخذنا ماهية الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود، وإلاّ لجاز عدمها من حيث هي موجودة، فيلزم<sup>٣</sup> اجتماع النقيضين وهو محال. وإذا أخذنا الماهية من حيث هي كانت ممكنة الوجود والعدم فالماهية من حيث هي موجودة مغايرة للماهية<sup>٤</sup> من حيث (هي هي)<sup>٥</sup> فيكون الوجود زائداً عليها. والجواب: أنّا نمنع الصغرى ونقول: إنّ الماهية<sup>٦</sup> من حيث هي (موجودة لا تخرج)<sup>٧</sup> عن كونها تلك الماهية وإلاّ لكان الوجود أعداماً للماهية، هذا خلف. وإذا كان كذلك كانت من حيث هي موجودة ممكنة؛ لأنّها من حيث هي هي تقتضي الإمكان، ومن<sup>٨</sup> حيث هي هي حاصله من حيث هي موجودة<sup>٩</sup>.

## الدليل الثالث

قال: سؤال: يفرّق بين تصوّر الماهية وتصديق الوجود جواب لفظاً.

١. أن: - ثانٍ.

٢. م: أنّا.

٣. أ: لزوم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من المغايرة الزيادة؛ لجواز أن يكون جزءاً، بل يحتاج بيان ذلك إلى ضمنية.

٥. م: للماهية.

٥. م: هي.

٦. م: وهي من.

٧. م: موجود تخرج.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الماهية من حيث هي موجودة هي الماهية ملاحظاً معها صفة الوجود، والماهية من حيث هي الماهية، بشرط أن لا يلاحظ معها غير ما هو معتبر (م: + معها) في حقيقتها، فيجب أن لا يكون الوجود ملاحظاً معها؛ فلو كانت الماهية من حيث هي لازمة لاعتبار كونها موجودة للزم (م: لزوم) أن يكون الوجود ملاحظاً وغير ملاحظ، وذلك محال. وأيضاً: من المقرّر عندهم أنّ الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة، وإنّما تصير أحد هذه بضمّ أحد الأمور المذكورة إليها.

**أقول:** هذا دليل ثالث على أنّ الوجود زائد. وتقديره: أننا نفرّق بالضرورة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود<sup>١</sup>. وذلك يدلّ على أنّ الوجود أمر زائد على الماهية.

**والجواب:** أنّ الفرق إنّما هو باعتبار مغايرة لفظ الوجود للفظ السواد. أمّا باعتبار مغايرة المعنى فلا<sup>٢</sup>. ويتنزّل<sup>٣</sup> ذلك منزلة قولنا: إنّنا نفرّق بين قولنا: الإنسان إنسان، وبين قولنا: الإنسان البشر. وذلك يدلّ على المغايرة بين الإنسان والبشر. ولما كان هذا باطلاً وأنّ المغايرة اللفظية كافية هاهنا فكذلك ثمّ<sup>٤</sup>.

### في أنّ المعدوم ليس بشيء

**قال:** فتلخّص من هذا أن لا شيءية للمعدوم.

**أقول:** هذا نتيجة ما دلّ الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهية<sup>٥</sup>، فإنّ الوجود لمّا لم يكن ثابتاً في العدم بالاتّفاق لم يكن العدم<sup>٦</sup> شيئاً. وهذا الكلام أراد به مناقضة أبي هاشم<sup>٧</sup> وأصحابه؛ فإنّهم أثبتوا المعدوم<sup>٨</sup>.

### تحقيق في المعدوم

و تحقيق قولهم أن نقول: المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في

١. م: موجودة.

٢. في حاشية م، ي: قلت، لو قطع النظر عن الألفاظ ونظر إلى المعاني وجد الفرق حاصلاً، فليس الفرق ناشئاً عن اللفظ.

٣. م: ينزّل. وفي أ، ن: تنزّل.

٤. م: - ثمّ.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الدليل الذي تقدّم هو أنّ الوجود نفس ماهية واجب الوجود، وذلك لا يؤدّي إلى النتيجة المذكورة، ويمكن أن يقال لزم ذلك في (م: من) تضاعيف الكلام السابق ضمناً.

٦. م: المعدوم.

٧. المحصل ٨٢؛ تلخيص المحصل ٧٤.

٨. في حاشية م: لأنّ الوجود والنسبة لفظان مترادفان.

كونه نفيًا محضاً، وإما أن يكون ممكن الثبوت. فذهب جماعة من المعتزلة كأبي علي<sup>١</sup> وأبي هاشم<sup>٢</sup> وأبي يعقوب الشحام<sup>٣</sup> وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم البلخي وأبي عبدالله البصري<sup>٤</sup> وأبي إسحاق بن عيَّاش وعبد الجبار<sup>٥</sup> وغيرهم إلى أنّ المعدومات الممكنة ذواتٌ وأعيانٌ وحقائق ثابتة في العدم، وليس للفاعل تأثير في جعلها ذواتاً، وإنما تأثيره في جعل الذات<sup>٥</sup> موجودة. واتَّفَقوا على تباين تلك الذوات وأنها غير متناهية، ثم اتَّفَقوا على أنّ تلك الذوات متساوية في حقائقها، وإنما تباين<sup>٦</sup> بصفات ميّزة لها، وتسمى تلك الصفات صفات الأجناس.

فذهب الجمهور كأبي علي<sup>٧</sup> وأبي هاشم<sup>٨</sup> إلى أنّ تلك المعدومات كما أنّها ثابتة بذواتها فهي متميزة حالة العدم بصفات، كالجوهريّة للجوهر.

وآخرون منهم قالوا: إنّ تلك الصفات لا تحصل إلّا مع الوجود.

وذهب الفريق الأوّل إلى أنّ الصفات التي للجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة، كالحياة وسائر ما يكون (مشروطاً بها)<sup>٩</sup> كالقدرة والعلم.

وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد، وهي أربع صفات. إحداها: الصفة الحاصلة له<sup>٩</sup> حالة الوجود والعدم، وهي صفة الجوهريّة التي بها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف. وثانيها<sup>١٠</sup>: صفة الوجود، وهي التي تحصل بالفاعل. وثالثها<sup>١١</sup>: صفة التحيز، وهي الصفة التابعة للحدوث الصادر<sup>١٢</sup> عن صفة الجوهريّة بشرط<sup>١٣</sup> الوجود.

١. المحصل ٧٨ - ٨٣؛ ذيل المحصل ٧٨؛ تلخيص المحصل ٨١ - ٨٢.

٢. نفسه؛ تلخيص المحصل ٨٢ - ٨٣.

٣. نفسه؛ تلخيص المحصل ٨١ - ٨٣.

٤. نفسه.

٥. ي: الذوات.

٦. م: تباين.

٧. المحصل ٨٣ - ٨٤؛ تلخيص المحصل ٨٢ - ٨٣.

٨. أ: من مشروطاتها.

٩. في حاشية م: أي للجوهر.

١٠. أ، ي: وثالثها.

١١. ن، ي: وثالثها.

١٢. م: الصادرة.

١٣. م، ن: شرط.

وراعتها<sup>١</sup>: الحصول في الحيّز، وهي<sup>٢</sup> الصفة المعلّلة بالمعنى.

والفرق بين هاتين الصفتين أنّ التحيّر هو الصفة المختصّة بالجواهر التي باعتبارها احتاج الجواهر إلى حيّز<sup>٣</sup>، وتقتضيها الجوهرية. وأمّا الحصول في الحيّز فهي<sup>٤</sup> الصفة المعلّلة بالمعنى وهي<sup>٥</sup> علّة للكائنية. وجماعة من الناس يحسبون أنّ ذلك المعنى هو الكائنية وهو خطأ؛ فإنّ (الكائنية معلولة)<sup>٦</sup> للحصول في الحيّز، والحصول في الحيّز معلول ذلك المعنى.

قالوا: وليس للجواهر صفة سوى هذه، فليس له بكونه أبيض أو أسود صفة.

وأما الأعراض فلا يعقل فيها الصفات الراجعة إلى الجملة ولا الحصول في الحيّز؛ فلها<sup>٧</sup> إذن ثلاث صفات، إحداها: صفة الجنس، كالسوادية في السواد والبياضية في البياض. وثانيتها<sup>٨</sup>: الوجود، وهو الحاصل بالفاعل. وثالثتها<sup>٩</sup>: الحلول<sup>١٠</sup>، وهي الصفة الصادرة عن صفة الجنس التي باعتبارها كان حالاً في المحلّ. وتمادى بعضهم في هذا المحال إلى أنّ جعل الذات<sup>١١</sup> المعدومة يصحّ اتّصافها بالصفات المتزايلة وتراكيبها بأنواع التراكيب.

وآخرون جعلوا للمعدوم بكونه معدوماً صفة زائدة على ذاته. وهذا كلّه دخول<sup>١٢</sup> في الجهالات.

- |                       |                        |
|-----------------------|------------------------|
| ١. أ، ن، ي: ورابعها.  | ٢. م، ن: وهو.          |
| ٣. ي: حيّزه.          | ٤. م: في.              |
| ٥. م: وهو.            | ٦. م: الكلّيّة معلول.  |
| ٧. ي: فإنّها.         | ٨. أ، ن، ي: وثانيتها.  |
| ٩. أ، ن، ي: وثالثتها. | ١٠. أ، م، ن: - الحلول. |
| ١١. ن: للذوات.        | ١٢. م: - دخول.         |

## في ثبات المعدوم الممكن: الحجّة الأولى

قال: احتجّ من أثبتّه بأنّ المعدوم متصوّر متميّز فنابت.

أقول: هذه حجّة أبي هاشم<sup>١</sup> وأصحابه على أنّ المعدوم الممكن ثابت.

وتقريرها أن نقول: المعدوم متصوّر، وكلّ متصوّر متميّز، وكلّ متميّز ثابت،

فالمعدوم<sup>٢</sup> ثابت؛ فهنا ثلاث مقدّمات؛

الأولى: أنّ<sup>٣</sup> المعدوم متصوّر، وهي ظاهرة فإنّنا نتصوّر طلوع الشمس غداً

من مشرقها وهو معدوم الآن.

المقدّمة الثانية: أنّ كلّ متصوّر متميّز. وهي ظاهرة أيضاً، فإنّ الشيء الذي لا

يتميّز عن غيره يستحيل تصوّره وتعلّق العلم به؛ فإنّه (لا يكون حينئذ)<sup>٤</sup> إليه<sup>٥</sup>

إشارة عقلية ولا حسية تخصّصه<sup>٦</sup> عن غيره، فثبت من هاتين<sup>٧</sup> المقدّمتين أنّ كلّ

معدوم متميّز<sup>٨</sup>.

ويدلّ على ذلك أيضاً أنّي<sup>٩</sup> قادر على الحركة يَمَنَةً وَيَسْرَةً وغير قادر على

الحركة إلى السماء؛ فالحركتان تمايزتان وهما معدومتان<sup>١٠</sup>.

وأيضاً فإنّني<sup>١١</sup> أريد اللذات<sup>١٢</sup> وأكره الآلام وهما معدومان، فظهر<sup>١٣</sup> بهذه

الأمر أنّ المعدوم متميّز.

١. المحصل ٨٣؛ تلخيص المحصل ٨١-٨٣.

٢. م: والمعدوم.

٣. ن: في أنّ.

٤. م: حينئذ لا يكون.

٥. م، ن: - إليه.

٦. م: مخصّصة.

٧. ي: بهاتين.

٨. في حاشية م، ي: قلت: كيف تلمزم هذه الكلّية وصغراه جزئية، لأنّها مبنية بمثال جزئيّ؟

٩. م: أمّ: أنّي.

١٠. م: أمّ: أنّي.

١١. م: أمّ: أنّي.

١٢. م: أمّ: أنّي.

١٣. م: أمّ: أنّي.

وأما أن كلّ متميّز ثابت فلأنّ كلّ متميّز فهو متحقّق متعيّن في نفسه<sup>١</sup> مغاير لما عداه، وإلا لما كان متميّزاً. ولانعني بكون المتميّز ثابتاً إلاّ هذا.

## الحجّة الثانية

قال: وبأنّ<sup>٢</sup> ممكن العدم معناه تقرّر ما هيّته مع العدم كالوجود.  
أقول: هذه حجّة ثانية لهم على أنّ المعدوم ثابت. وتقريرها: أنا إذا وصفنا الممكن الموجود بأنّه يمكن عدمه كان معناه أنّ ماهيّته يمكن أن<sup>٣</sup> تتّصف بالعدم، فتكون متصوّرة حالة العدم. كما أنّنا إذا وصفنا الماهيّة بإمكان الوجود كان معناه<sup>٤</sup> أنّ تلك الماهيّة يمكن أن تتقرّر حالة الوجود. وقد يحتجّون أيضاً بأنّ الإمكان ثبوتي؛ لأنّه نقيض الامتناع العدمي، فيكون الموصوف به ثابتاً، والمعدوم موصوف به.

## جواب الحجّة الأولى

قال: وجوابه أنّ التصرّح لا يقتضي الثبوت، كالممتنعات والمركّبات والوجود.

أقول: هذا جواب الحجّة الأولى، وهو بالظن في المقدّمة الثالثة؛ فإنّنا نسلم أنّ المعدوم متصوّر وأنّ كلّ متصوّر متميّز، ونمنع أن كلّ متميّز ثابت. وسند المنع

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنّه متعيّن في نفسه بالتعيّن الذهنيّ فسلم ولا ينفعه ذلك؛ لأنّ دعواهم أنّه متحقّق في الخارج عارٍ عن صفة الوجود. وإن أراد غير ذلك التحقّق فذلك ممنوع يحتاج إلى بيان.

٢. أ: وبأنّه. م: ٣. - أن.

٣. م: ٤. - أنا. أ: معناها.

أنا نتصوّر الممتنعات كشريك الباري<sup>١</sup>، ونتصوّر المركّبات كجبل من ياقوت، ونتصوّر الوجود. وهذه الأمور متميّزة، ومع ذلك فليست ثابتة في العدم بالاتّفاق، فإن تصوّرتم المعدومات الممكنة على هذا المعنى فذلك لا<sup>٢</sup> يقتضي الثبوت، وإن كان على غير هذا المعنى<sup>٣</sup> فلا بدّ من بيانه.

وقولهم: المعدوم مقدور فيكون ثابتاً، يلزم منه تحصيل الحاصل<sup>٤</sup>. وكذلك قولهم: المعدوم مراد والمراد ثابت.

### جواب الحجّة الثانية

قال: ومعنى الممكن<sup>٥</sup> هو الذي يمكن ارتفاع ماهيّته بأن يعدم لا بأن يوصف بالعدم، وهو ثابت.

أقول: أجاب عن الحجّة الثانية بأنّ في تفسيرهم مغالطة؛ فإنّ معنى قولنا: الماهيّة يمكن عدمها، أنّه يمكن ارتفاع تلك<sup>٦</sup> الماهيّة وعدمها عدماً محضاً ونفياً صرفاً حتّى تخرج عن كونها تلك الماهيّة. وليس معناه أنّ تلك الماهيّة توصف بالعدم وهي<sup>٧</sup> ثابتة. وكذلك في تفسيرنا الممكن في طرف الوجود؛ فإنّه لا يصحّ اتّصاف الماهيّة بالوجود بشرط<sup>٨</sup> انضمام الوجود إليها، بل إنّما توصف به من حيث هي هي.

١. م: + تعالى.

٢. ن: - لا.

٣. أ، م، ن: - المعنى.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم منه تحصيل الحاصل أن لو كان القادر له تأثير في غير الوجود، وهم لا يقولون فلهم منعه إلى أن يقام عليه دليل.

٥. في حاشية م: في قولنا الموجود الممكن يمكن عدمه.

٦. م: - وهي.

٧. م: - تلك.

٨. ن: وبشرط.

وقولهم<sup>١</sup>: الإمكان ثابت، ممنوع. وليس الإمكان نقيضاً للامتناع، بل على أنه لو كان ثابتاً لزم التسلسل<sup>٢</sup>. وأيضاً: إذا اتّصفت<sup>٣</sup> الماهية المعدومة به اقتضى ذلك خروجها عن الذاتية، وهو عندهم باطل.

### برهان على أنّ المعدوم ليس بثابت

قال: برهان المعدوم إن ساوى المنفيّ أو كان أخصّ فكلّ معدوم منفيّ، وكلّ منفيّ فليس بثابت. وإن كان أعمّ لم يكن نفيّاً، فهو ثابت، وهو مقول على المنفيّ<sup>٤</sup>، فالمنفيّ ثابت.

أقول: هذا برهان دالّ على أنّ المعدوم ليس بثابت. وتقريره أن نقول: المعدوم إمّا أن يساوي المنفيّ أو يكون أخصّ منه أو أعمّ. وعلى التقديرين الأولين يلزم منه صدق المنفيّ على كلّ المعدوم ضرورة صدق أحد المتساويين على كلّ أفراد الآخر وصدق العامّ على كلّ أفراد الخاصّ، فيصدق كلّ معدوم منفيّ وكلّ منفيّ ليس بثابت اتفاقاً. وينتج: كلّ معدوم ليس بثابت. وأمّا إن كان المعدوم أعمّ من المنفيّ فنقول: إنّه يجب أن لا يكون نفيّاً صرفاً،

١. م: فقولهم.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إمكان الإمكان عينه فلا تسلسل، وإن سلّمت مغايرته، وإمكان الإمكان وما بعده من المراتب أمور اعتباريّة تنقطع بانقطاع الاعتبار، فلا تسلسل أيضاً.

٣. م: إذا لم يصف. ٤. أ، ن: النفي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنّه لا يكون نفيّاً أنّه لا يكون مفهومه مفهوم النفي اخترناه، ومنعنا أنّه لو لم يكن كذلك لكان ثبوتاً في حدّ مفهومه؛ لأنّ الأشياء كلّها بالنظر إلى مفهوماتها ليست نفيّاً ولا ثبوتاً، بل أحدهما صادق عليها. وإن أراد أنّه لا يصدق عليها النفي اخترنا صدقه ومنعنا لزوم كون العامّ عين الخاصّ؛ فإنّه لا يلزم من صدق شيء على شيء اتّحاد مفهوميهما كالحيوان والإنسان.

وإلا لكان العامّ هو الخاصّ، هذا خلف. وإذا لم يكن نفيّاً كان ثبوتاً<sup>١</sup>؛ ضرورة أنّه لا خروج عنهما، فإذّن الثبوت مقول على المعدوم والمعدوم مقول على المنفيّ، ضرورة صدق العامّ على الخاصّ فيكون الثبوت مقولاً على المنفيّ، هذا خلف.

## برهان آخر على أن المعدوم ليس بشيء

قال: برهان: هي إما (أن تكون)<sup>٢</sup> متناهية وهو محال اتفاقاً، أو غير متناهية فتنقص بإخراج الموجود منها فتناهي.

أقول: هذا برهان آخر دالّ على أن المعدوم ليس بشيء. وتقريره أن نقول: المعدومات الثابتة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية. والقسمان باطلان. أمّا إنّها تكون<sup>٣</sup> متناهية فالاتفاق، ولأنّه يلزم إذا أخرجها الله تعالى إلى الوجود أن لا يبقى لله تعالى قدرة، فتناهي<sup>٤</sup> قدرة الله تعالى، وهو محال. وأمّا إنّها (لا تكون متناهية)<sup>٥</sup>، فلأنّ الله تعالى إذا أخرج منها شيئاً إلى الوجود إن بقيت كما كانت أو لا<sup>٦</sup> لزم أن يكون الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، هذا خلف. وإن نقصت<sup>٧</sup> تناهت<sup>٨</sup>.

١. أ. م: ثبوتياً.

٢. من ي.

٣. م: لا تكون.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لم قلت إنّ ذلك المتناهي يخرج إلى الفعل بكلّيته حتى يلزم ما ذكرت.

٥. أ: تكون غير متناهية. وفي م، ن: لا تكون غير متناهية.

٦. ن: أزلأ.

٨. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلم التناهي، فإنّا إذا أخذنا من الجملة الغير المتناهية من جانب المتناهية من جانب الأعداد (في م: كالأعداد) الآخذة من الواحد إلى غير النهاية جملة متناهية ثمّ أخرى متناهية، وعلى هذا فلا يلزم (م: فإنّه لا يلزم) تناهي الجملة في الجملة التي هي فيها غير متناهية.

## الصفات الثبوتية وأنه تعالى قادر

قال: وأما الصفات، فمنها كونه قادراً وإلا لكان موجباً فيلزم القدم<sup>١</sup> أو التسلسل، وهما محالان.

أقول: القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا كان الفعل ممكناً ولم يمنعه مانع.

إذا عرفت هذا فنقول: الباري<sup>٢</sup> قادر وإلا لكان موجباً. والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المؤثر إما أن يؤثر مع جواز (أن يؤثر)<sup>٣</sup> أو مع وجوب أن يؤثر. والأول القادر، والثاني الموجب، فلا خروج عنهما<sup>٤</sup>. وبيان بطلان التالي أنه لو كان موجباً لكان إما أن يكون موجباً للأثر على الإطلاق أو بشرط. وعلى التقدير الأول يلزم القدم<sup>٥</sup>؛ لأن عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول. وعلى التقدير الثاني نقول: ذلك الشرط إما أن يكون قديماً أو حادثاً<sup>٦</sup>؛ فإن كان الأول لزم القدم؛ لأن عند وجود العلة والشرط يجب المعلول. وإن كان الثاني كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث العالم، وذلك يؤدي إلى التسلسل<sup>٧</sup>. والقدم

١. م: ن: العدم.

٢. م: ن: متعالى.

٣. م: ن: لا يؤثر.

٤. م: ن: منهما.

٥. م: ن: العدم.

٦. م: ن: أو محدثاً.

٧. في حاشية م، ي: قلت: التسلسل في الحوادث المتعاقبة التي لا تجتمع في الوجود لم يتقدم دليل صحيح على بطلانه (م: إبطاله). والتسلسل هنا من هذا القبيل، فاستحالته ممنوع. وأيضاً استحالة قدم (م: عدم) أنه ممنوع لجواز أن يوجد (م: يوجد) الواجب تعالى جوهراً قديماً مجرداً يكون هو المؤثر فيما عداه بالاختيار. لا يقال هذه الوساطة منتفية (م: منتفية) بإجماع المسلمين ولأنها جزء العالم وقد تقدم حدوثه؛ لأننا نقول: حقيقة الإجماع مبنية على الاختيار؛ لأن الإجماع مبني على النبوة المبنية على المعجزة المبنية على أنه تعالى لا يفعل القبيح وإلا لجاز خلق

والتسلسل باطلان فالإيجاب باطل فثبت الاختيار.

## في إحداه العالم

قال: سؤال: هو<sup>١</sup> موجب في وقت أو تقديره فلا قدم ولا تسلسل. جواب: التسلسل لازم؛ لأنّ الكلام في الوقت كذلك.

أقول: تقرير السؤال أن نقول: العالم إمّا أن يصحّ قدمه أو لا. وعلى التقدير الأوّل يلزم الإيجاب<sup>٢</sup> والقدم<sup>٣</sup>. وعلى التقدير الثاني نقول: إنّ الفعل كما يعتبر في حصوله وجود العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في وجوده حصول القابل. والعالم<sup>٤</sup> قبل وجوده كان محالاً فلم تكن العلة موجبة له في ذلك الوقت. وفي وقت الإمكان تكون العلة موجبة له<sup>٥</sup> فلا يلزم التسلسل ولا القدم، ولا يتنافي ذلك بالإيجاب.

وأجاب المتكلمون عن هذا السؤال بأنّ التسلسل لازم؛ لأنّ العلة إذا كانت موجبة في وقت دون وقت لذاتها<sup>٦</sup> فالكلام في ذلك الوقت<sup>٧</sup> كالكلام في العالم؛ فإنّا نقول: ذلك الوقت إن كان قديماً لزم قدم العالم<sup>٨</sup>، وإن كان حادثاً فلا بدّ له من

→ المعجز على يد الكاذب للإضلال. والقبیح ما يذمّ عقلاً فاعله أو ما نهى عنه شرعاً، وذلك إمّا يكون في الأفعال الاختيارية؛ فإنّ الحجر إذا وقع على رأس إنسان فسجّه فإنّه لا يذمّ بذلك ولم يُنّه شرعاً عن ذلك، والذي ثبت حدوته من قبل هو الأجسام لا كلّ ممكن. لا يقال: بل كلّ ممكن، لأنّ تأثير الفاعل فيه إمّا حال وجوده ويلزم (م: + منه) تحصيل الحاصل، أو حال عدمه ويلزم منه (م: - منه) الحدوث؛ لأنّا نقول: التأثير حال الوجود الذي هو الأثر لا غيره حتّى يكون تحصيلاً للحاصل، ولأنّ الإيجاد استتباع لوجود آخر، وجاز أن يكون ذلك الوجود تابعاً في جميع زمان تحقّقه، ولا يلزم منه (م: - منه) تحصيل الحاصل.

١. أ: وهو. ٢. أ، م: يلتزم بالإيجاب، وفي ن: يلزم بالإيجاب.

٣. م: والعدم. ٤. م: + والعامل.

٥. م: - له. ٦. م: - لذاتها.

٧. ي: - الوقت.

٨. في حاشية م، ي: قلت: إمّا يوصف بالقدم والحدوث أن لو كان متحقّقاً، أمّا إذا كان مقدّراً فلا.

وقت آخر تكون العلة موجبة له فيه دون ما قبله.

## رأي المتكلمين في عدم افتقار الأحداث إلى وقت

قال: وهذا غير مرضيّ عندي؛ لأنّ الأحداث جاز أن لا يكون في وقت، على رأي المتكلم<sup>١</sup>.

أقول: أخذ يعترض على المتكلمين في هذا الجواب. وتقريره: أنّ الأحداث عند المتكلمين لا يفتقر إلى الوقت في جانب المختار، وإلّا لزم التسلسل، كما أزموه في جانب الموجب<sup>٢</sup>. وإذا لم يتوقف إحداث المختار على وقت فلم لا يجوز أن يقال بأنّ تأثير الموجب لا يتوقف على وقت؛ فإنّ الاختيار والإيجاب لا تأثير لهما<sup>٣</sup> في الاستغناء عن الوقت والحاجة إليه.

## تأثير العلة كافٍ في الإيجاد

قال: إلّا أنّ الجواب هو أنّه: إن لم يحدث أمر لم يتجدّد الفعل ضرورة، وإن حدث تسلسل.

أقول: لمّا اعترض على كلام المتكلمين أجاب بما هو الحقّ في نفسه.

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الكلام غير متوجّه على المتكلم؛ لأنّ المتكلم قال: الفاعل مختار؛ لأنّه لو كان موجّباً لزم التسلسل. اعترض الحكيم بأنّه إنّما (م: لا) يجب التسلسل أن لو (م: - لو) لم يتوقف الإيجاد على تحقّق الإمكان (م: + الذي) بيّن أنّه ليس بأزليّ، فعند حصول الشرط يجب فيكون العالم حادثاً من غير شرط. أجاب المتكلم بأنّ ذلك الشرط إمكاناً كان أو وقته أوهما معاً لحدوثه يحتاج إلى شرط آخر، ويتسلسل. ومن الجليّ الواضح عدم توجّه هذا الكلام عليه.

٢. في حاشية م: لأنّ تأثير الله تعالى في ذلك الوقت يفتقر إلى وقت آخر، ويتسلسل.

٣. ي: له.

وتقرير الجواب أن نقول: لو تأخّر تأثير العلة الموجبة عن ذاتها لكانت ذاتها غير كافية في الإيجاد، وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجّح. بل لا بدّ لها من أمر ينضاف إليها<sup>١</sup> تتمّ به فيحصل الأثر، فنقول: إمّا أن يحصل<sup>٢</sup> ذلك الأمر الذي فرضناه متمّماً لها في التأثير أو لا. وعلى التقدير الأوّل<sup>٣</sup> يلزم التسلسل، وعلى التقدير<sup>٤</sup> الثاني يلزم أن لا يتجدّد الفعل ضرورة.

### قدرته تعالى أزليّة

قال: وهي أزليّة؛ لأنّها إمّا عين ذاته فظاهر، وإمّا مغايرة؛ فإمّا واجبة فظاهر أو ممكنة فمفتقرة<sup>٥</sup> إمّا إليه بلا شرط أو بشرط قديم، فيلزم القدم وإلاّ تسلسلت الشرائط<sup>٦</sup>.

أقول: لما فرغ من إثبات<sup>٧</sup> أصل القدرة شرع في أحكامها فقال: إنّ كون الله تعالى قادراً أمر أزليّ، والدليل عليه أنّ هذه الصفة إمّا أن تكون عين<sup>٨</sup> ذات الله تعالى، أو مغايرة له. وعلى التقدير الأوّل يلزم قدمها، إمّا ثبت من وجوب قدمه

١. أ: + حتى.

٢. م: يتحصّل.

٣. في حاشية م: وهو أن يحصل الأمر الذي فرض متمّماً يلزم التسلسل؛ لأنّ أمره تعالى في ذلك الأمر يكون موقوفاً على أمر آخر، وذلك الآخر على الآخر وهكذا. م: ٤. - التقدير.

٥. م: فمفتقر.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا إعادة الدليل الأوّل. والاعتراض الذي أورده المعترض باقي، وهو أنّه إنّما يلزم التسلسل أن لو لم يتوقّف على الإمكان الذي بان أنّه غير أزليّ. ويعدّ جواب المتكلّم بأنّ تجدد هذا الشرط يحتاج إلى مرجّح، ويلزم التسلسل. ويمكن أن يجاب بجواب غير ما ذكره، وهو أنّه إذا امتنع محمول لذات موضوعه وجب نقيض ذلك المحمول لذات ذلك الموضوع، وإمكان العالم لحدوثه يمتنع في الأزل لذاته فيجب الحدوث لذلك الإمكان لذاته، فلا يحتاج إلى غيره في حدوثه فلا يتسلسل.

٨. م: غير.

٧. م: من أسباب.

تعالى.

وعلى التقدير<sup>١</sup> الثاني نقول<sup>٢</sup>: هذه الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها؛ فإن كان الأوّل لزم اجتماع واجبي الوجود، وهو محال لما يأتي. ومع استحالته فهو مستلزم للمطلوب؛ لأنّها إذا كانت واجبة لزم قدمها، لما ثبت من قدم واجب الوجود. وإن كانت ممكنة فلا بدّ لها من مؤثّر، فمؤثّرها إما أن يكون هو ذات الله تعالى أو غيره. والثاني محال، وإلا لكان واجب الوجود منفعلاً عن الغير، وهو محال<sup>٣</sup>. وأيضاً: فإنّ ذلك الغير ممكن لما يأتي، فالمؤثّر فيه<sup>٤</sup> هو الله تعالى بالقدرة، فيلزم التسلسل أو الدور. وإن كان الأوّل<sup>٥</sup> فإمّا<sup>٦</sup> أن يكون الله تعالى مؤثّراً فيها على الإطلاق فيلزم قدمها؛ لأنّ عند قدم العلة التامة يلزم قدم المعلول. وإمّا أن يكون مؤثّراً فيها بشرط فذلك الشرط إن كان قديماً لزم قدم الصفة، وإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث القدرة<sup>٧</sup>؛ لأنّ حدوثه إن كان من الله تعالى بواسطة القدرة لزم تقدّم القدرة عليه، فيلزم الدور. وإن كان بالإيجاب لزم أن يكون تأخّره عن ذات الله تعالى الموجبة له إنّما كان لأجل شرط حادث،

١. م: القدرة.

٢. أ: فنقول.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المحال هو احتياجه إلى غيره في ذاته، وأمّا في صفاته فلا؛ فإنّه يحتاج في صفاته الإضافيّة والسلبية إلى الغير، فلم لا يجوز ذلك في الحقيقيّة؟ فإن قال: القدرة تتوقف جميع الأعيان عليها، فلو توقّف على الغير، دار. قلنا (في م: قلت): فذلك رجوع إلى الدليل الثاني، فيبقى الأوّل مستردكاً.

٤. م: فيها. وفي حاشية م: إن أثر بقدرة أخرى؛ لأنّ تلك القدرة الأخرى حيثنذ حاصلة في الغير وهو ممكن أيضاً، فالمؤثّر فيه هو قدرة الله تعالى، وهكذا إلى غير النهاية.

٥. في حاشية م: وهو أن يكون المؤثّر فيها هو الله تعالى.

٦. م: - فأمّا.

٧. في حاشية م: بأن نقول: تأثير الله علة في ذلك الشرط، إمّا أن يكون موقوفاً على شرط أولاً؛ فإن كان الثاني لزم قدمه، وإن كان الأوّل فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان قديماً لزم قدمه، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه، ويتسلسل.

ويتسلسل.

## الوجه الأوّل على أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور

قال: وقدرته على كلّ مقدور؛ لأنّ علّة تعلّق القدرة بالمقدور الإمكان، وهو حاصل في الكلّ فالكلّ مقدور.

أقول: اختلف الناس في أنّه تعالى هل هو قادر على كلّ مقدور أم لا؟ فأثبته جماعة ونفاه أكثر المعتزلة<sup>١</sup> والفلاسفة<sup>٢</sup> والمجوس<sup>٣</sup> والصابئة<sup>٤</sup> والثنويّة، ومن أصحابنا السيّد المرتضى<sup>٥</sup> والشيخ أبو جعفر الطوسي<sup>٦</sup>. والحقّ عندي هو الأوّل، ويدلّ عليه وجهان.

الأوّل: أنّ علّة صحّة تعلّق قدرة الله تعالى بالأثر إنّما هي الإمكان. وبيانه: أنّ الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممتنعة أو ممكنة. وعلى التقديرين الأوّلين يستحيل تعلّق القدرة بها فلم يبق إلّا الثالث، فعلمنا أنّ علّة صحّة التعلّق إنّما هي الإمكان.

لا يقال: إنّ الصحّة أمر عدميّ فلا يعلّل. وأيضاً: قولكم: الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممتنعة أو ممكنة<sup>٧</sup>. وعلى تقدير وجوبها وامتناعها لا يصحّ تعلّق القادر بها، فلم يبقَ لصحّة التعلّق علّة<sup>٨</sup> سوى الإمكان، مغالطة. لأنّ الماهيّة وإن كانت

١. المحضّل ٢٥٧ - ٢٥٩، تلخيص المحضّل ٢٩٨ - ٣٠٠؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٩ - ١٤٠.

٢. نفسه.

٤. نفسه.

٥. نفسه. وفي حاشية م: ذهب السيّد إلى أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد.

٦. الذخيرة في علم الكلام ٨٢؛ تمهيد الأصول ٢٤؛ أنوار الملكوت ٨٨.

٧. في حاشية م، ي: قلت: يلزم ممّا ذكره توقّف تعلّق القدرة بالشيء على إمكانه. وأمّا أنّ الإمكان هو العلّة الموجبة للتعلّق المذكور فلم يلزم من ذلك؛ لجواز توقّفه على شرط آخر.

٨. أ، ن: أو ممكنة أو ممتنعة. ٩. ن: عليّة.

لا تخلو عن هذه القضايا لكنّها مغايرة لها، فإنّ الماهيّة من حيث هي هي ليست أحد<sup>١</sup> هذه الثلاثة، فلا يلزم من سقوط درجة الوجوب والامتناع عن الاعتبار جعل الإمكان علّة؛ لجواز أن تكون الماهيّة هي العلّة. وأيضاً: يلزم كون العبد قادراً على كلّ مقدور؛ لأنّ له مقدوراً<sup>٢</sup> وعلّة تعلقه<sup>٣</sup> بذلك المقدور ليس إلّا الإمكان، وهو مشترك. وأيضاً لا يلزم من صحّة نسبة الممكنات بأسرها إليه نسبة المقدوريّة صحّة نسبته<sup>٤</sup> إليها بصحّة القادريّة؛ فإنّ كون الأثر يصحّ استناده إلى هذه الذات من حيث هو مغاير كون الذات يصحّ تأثيرها في هذا الأثر من حيث الذات وغيره<sup>٥</sup> مستلزم له. ألا ترى أنّ الأشياء يصحّ نسبتها إلى العلم نسبة<sup>٦</sup> المعلوميّة، ونسبة العلم إليها لا يصحّ من حيث هو.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ صحّة المقدوريّة وإن كانت عدميّة لكنّها أمر اعتباريّ حكم بها العقل لبعض الذوات، فلا بدّ له من علّة لأجلها صحّ نسبة ذلك الأمر الاعتباريّ<sup>٧</sup> إلى تلك الذات دون غيرها.

وعن الثاني: بأنّ هذه الاعتبارات وإن كانت مغايرة للذات لكن العقل إذا لحظ الماهيّة من حيث وجوب وجودها أو امتناعه استحالة إسناد<sup>٨</sup> الحاجة إليها. وإذا لحظ الإمكان حكم بالحاجة، فالإمكان إن كان هو العلّة فهو المطلوب<sup>٩</sup>، وإن

١. م: إحدى.

٢. م: صحّة تعلقه.

٣. م: نسبة.

٤. في حاشية م، ي: قلت: القادر والمقدور من حيث هما كذلك متضايقان، والمتضايقان متكافيان في الوجود، فلا يعقل صحّة وجود أحدهما وامتناع الآخر. والعلم والمعلوم إن أخذنا مطلقين فهما يتلازمان (م: ملازمان)، وإن أخذنا معيّنين فكذلك، وإن أخذنا مختلفين فلا تلازم من الجانبين.

٥. م: - نسبة.

٥. ي: غير.

٦. م: - استناد.

٧. م: - الاعتباريّ.

٨. أ، ن: استناد.

٩. ي: فالمطلوب.

كان العلة هو الإمكان مع الماهية لزم المحال؛ لأن الإمكان وحده كافٍ. وإسناد<sup>١</sup> الحكم إلى مجموع يكون أحد أفرادها كافياً فيه<sup>٢</sup> باطل.

وعن الثالث: أن قدرة العبد لَمَّا كانت جسمانية كانت متعلقة بالوضع، فلا يعقل<sup>٣</sup> إلا بمشاركته، فانحصرت مقدراتها<sup>٤</sup>، بخلاف قدرة الله تعالى فإنه لتجرده تكون نسبتها إلى جميع المقدورات على السوية<sup>٥</sup>، فافتقرت القدرتان<sup>٦</sup>.

وعن الرابع: أن الأشياء الممكنة إذا صحَّ نسبتها إلى مقدورية<sup>٧</sup> الله تعالى وجب صحّة نسبة قدرته تعالى إليها؛ لأنها<sup>٨</sup> متماثلة من حيث الإمكان، فإذا صحَّ على البعض نسبة القدرة إليه صحَّ على الباقي ذلك، بخلاف العلم المتعلق بالشيء المخصوص على ما هو به فلا يصحَّ نسبتها إلى جميع الأشياء نسبة واحدة، كما لا يصحَّ نسبة جميع<sup>٩</sup> الأشياء إليه نسبة واحدة.

## الوجه الثاني على أنه تعالى قادر على كل مقدور

قال: ولأنه إن صحَّ وجب لأنها صفة نفسية متى صحّت وجبت وإلا توقفت فلا تكون نفسية. وبيان المقدم: أنه حيّ.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على كونه تعالى قادراً على كل مقدور. وتقريره أن نقول: إن صحَّ على واجب الوجود أن يقدر على كل مقدور وجب أن

١. ن: واستناد.

٢. م: - فيه.

٣. ي: فلا تغفل.

٤. ي: مقدراته.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لما منع أن يمنع ذلك؛ فإنَّ عنده نسبتها إلى الممكنات مختلفة.

٦. م: القدرتان.

٧. أ: مقدور.

٨. في حاشية م، ي: قلت: العلة في ذلك، المطابقة لا الإمكان؛ فإنَّ لو فرضنا الممتنع مقدورة له بالقوة لكان قادراً عليها بالقوة.

٩. م: جمع.

يقدر على كلّ مقدور<sup>١</sup>. والمقدّم حقّ، فالتالي مثله. وبيان<sup>٢</sup> الشرطيّة: أنّه إذا صحّ أن<sup>٣</sup> يقدر على كلّ مقدور، (فلو لم يجب)<sup>٤</sup> حصول هذه الصفة نظراً إلى ذاته لافتقر في حصول هذه الصفة إلى الغير، فلا تكون هذه الصفة نفسيّة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا بيان صحّة المقدّم<sup>٥</sup> فلاّنه تعالى حيّ، والحيّ من حيث هو حيّ لا يستحيل عليه أن يقدر على كلّ مقدور<sup>٦</sup>.

### قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد» وجوابها

قال: سؤال: هو واحد لا يصدر<sup>٧</sup> منه إلاّ واحد، فلا يقدر على الكلّ. وبيان الملازمة: أنّ مفهوم صدور غير ب فإن دخلاً أو أحدهما<sup>٨</sup> تركّب، وإلاّ تسلسل. أقول: لَمّا ذكر المذهب الحقّ والاستدلال عليه شرع الآن في تقرير<sup>٩</sup> المذاهب الباطلة والاحتجاج عليها وفسخ تلك<sup>١٠</sup> الحجج؛ فمن المذاهب الباطلة مذهب الفلاسفة في هذا المقام، فإنّهم قالوا: إنّهُ تعالى واحد حقّاً من كلّ جهة،

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الدليل بعينه يقتضي أن يكون مريداً لكلّ مراد، وأنتم تقولون: يمتنع إرادته للقبائح.

٢. م: والبيان.

٤. م: فلو وجب.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الصحّة هي الإمكان، ولا يلزم من إمكان شيء وقوعه؛ لجواز أن يبقى الممكن على حالة الدم دائماً؛ إمّا لعدم علته الممكنة دائماً أو امتناعها (م: لامتناعها لذاتها)، فلا يلزم من كون القدرة صحيحة بالذات وقوعها حتّى يحتاج إلى غير الذات لو لم يجب وقوعها بالذات. وإن سلّم فالمقدور كون الصحّة نفسيّة لا الوقوع، فلا خلف لو وجب بالغير.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كلّية هذه المقدّمة منوعة ومنقوضة بجميع الحيوانات، فإنّها حيّة، وليست يصحّ قدرتها

على كلّ مقدور، ولأنّ كلّ ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، ومن المحال أن تخلق البقّة السماوات والأرض

وجميع الملائكة. ٧. أن، ي: لا يصحّ.

٨. م: وأحدهما.

٩. م: في تقدير.

١٠. م: - تلك.

والواحد حقاً يستحيل أن يصدر عنه أكثر من واحد. أمّا الصغرى فسيأتي الاستدلال عليها، وأمّا الكبرى فقد احتجّوا عليها بثلاث حجج.

الأولى: أنّ الواحد لو صدر عنه ا و ب ومفهوم صدور ا غير مفهوم صدور ب وإلاّ لكان من عقل أنّ ذاتاً قد صدر عنها أحد المعلولين وجب أن يعقل صدور المعلول الآخر عنها، وهو محال. وإذا تغيّر المفهومان فإمّا أن يكونا من مقوّمات الذات أو<sup>١</sup> من عوارضها، أو<sup>٢</sup> يكون أحدهما من المقوّمات والآخر من العوارض. فإن كان الأوّل لزم التركيب في تلك العلة، وكذلك إن كان أحدهما من المقوّمات والآخر من<sup>٣</sup> العوارض. وإن<sup>٤</sup> كانا من العوارض نقلنا الكلام إليهما<sup>٥</sup> ونقلنا: إن<sup>٦</sup> صدور أحد هذين المفهومين مغاير لصدور المفهوم الآخر، فإمّا أن يكون هذان المفهومان من المقوّمات أو من العوارض أو بالتفريق، ويعود البحث ويلزم التسلسل.

## الحجة الثانية

قال: ولأنّ صدور<sup>٧</sup> شيء، وما ليس بذلك تناقض<sup>٨</sup>.

أقول: هذه هي<sup>٩</sup> الحجة الثانية على أنّ «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد» وتقريرها: أنّه لو صدر عن العلة ا و ب<sup>١١</sup> وب ليس فحينئذ يكون قد صدر عن

١. م: و.

٢. م: - من.

٣. م: إليها.

٤. م: ناقض.

٥. م: ناقض.

٦. م: ناقض.

٧. م: ناقض بل صدر عنه ا، وشيء يلزمه أنّه ليس ا.

تلك العلة ا وليس ا، وهو تناقض<sup>١</sup>.

### الحجة الثالثة

**قال :** ولأنّ اختلاف الآثار يدلّ على الاختلاف، فعلى التعدّد أولى.  
**أقول :** هذه الحجة الثالثة وتقريرها: أنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرين<sup>٢</sup>، فإنّا نستدلّ على اختلاف طبيعتي النار والماء بصدور الحرارة عن النار والبرودة عن الماء، والحرارة والبرودة مختلفتان، فتكون الطبيعتان مختلفتين. فإذا كان اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرين فبأن يدلّ على تعدّدها<sup>٣</sup> وتغايرها أولى؛ فإنّ دلالة الشيء على وجود العامّ أولى من دلالته على الخاصّ.

### الجواب الأوّل

**قال :** جواب: الصدور ذهنيّ وإلاّ تسلسل، ومعارض بالسلوب<sup>٤</sup>.  
**أقول :** أجاب عن الوجه الأوّل من حيث النقض ومن حيث المعارضة؛ أمّا النفض فبأن منع القسمة وحصرها فإنّ مفهوم صدور ا ومفهوم صدور ب إنّما ترد عليهما القسمة بالتقويم والعروض والتفريق<sup>٥</sup> على تقدير أن يكونا وجوديين أمّا على تقدير أن يكونا مفهومين ذهنيين لا ثبوت لهما في الخارج فإنّ القسمة تكون باطلة.

٢. م: المؤثر.

١. ن: محال.

٤. م: بالسكوت.

٣. بياض في ن.

٥. أ: - والتفريق.

ثم استدلّ على هذا المنع<sup>١</sup>، وقال: لو كان صدور المعلول عن العلة أمراً خارجياً لكن إما واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل، أمّا أولاً فلاستحالة التعدّد في واجب الوجود. وأمّا ثانياً؛ فلأنّ الصدور من الصفات الاضافيّة فهي متأخّرة عن المضافين، فكيف تكون واجبة الوجود؟ وإذا كان ممكن الوجود لم يكن له بدّ من علة يصدر عنها، فصدوره عن تلك العلة<sup>٢</sup> إن كان واجباً لزم المحال، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إليه، ويلزم التسلسل.

وأما المعارضة<sup>٣</sup> فبأن نقول: لو صحّ ما ذكرتم لزم أن لا يسلب عن الشيء الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتّصف الواحد إلّا بشيء واحد. وبيانه: أن سلب ا عن ج مغاير لسلب ب عنه؛ لأننا نعقل<sup>٤</sup> أحد السليين<sup>٥</sup> ونغفل<sup>٦</sup> عن الآخر فيما أن يكونا من المقومات أو من العوارض أو بالتفريق ونسوق الكلام. وكذلك اتّصاف ا، ب غير اتّصافه بـج، فهذان المفهومان إمّا أن يكونا من المقومات أو من العوارض، ويعود البحث. ولما كان هذا باطلاً قطعاً فكذلك ما ذكرتم<sup>٧</sup>.

لا يقال: اتّصاف الشيء بغيره وسلب الشيء عن غيره لا يعقل إلّا بين شيئين.

١. في حاشية م، ي: قلت: المنع لا يستدل عليه المنع على ما هو مقرّر في صناعة المناظرة، مع أنّ هذا ليس استدلالاً على المنع بل على سنده، وهو أفحش من الأوّل عند أرباب هذه الصناعة.

وأيضاً: الدليل الذي ذكره مدخول؛ لجواز أن يكون صدور الصدور عنه فلا يحتاج إلى علة أخرى، أو نقول: يجوز (في م؛ لجواز) أن يكون صدور المعلول عن العلة أمراً خارجياً وصدور الصدور أمراً اعتبارياً، فإنه لا يلزم من وجود (م؛ وجوديّة) جزئيّ من (م؛ عن) جزئيات كليّ، وجود (م؛ وجوديّة) جميع جزئياته، وعلى الوجهين لا يتم لزوم (م؛ لزوم) التسلسل.

٢. في حاشية م: وهو صدور الواجب عن الغير وتمدّده.

٣. م، ي: المعارضة. وفي حاشية م، ي: قلت: المعارضة في اصطلاحهم الدليل الذي يقيمه السائل على نقيض المدعى (بعد تسليم دليل المدعى - ليس في م) الذي أقامه المعلل عليه، وهذا ليس كذلك، وإمّا ذلك نقض اجماليّ عندهم، فإن اصطلاح على أن يُسمّى مثل ذلك معارضة فلا مشاحة في الاصطلاحات، لكنّه يكون خارجاً عن المتعارف بينهم.

٥. ن: الشيين.

٤. م: لأنّ العقل.

٧. م: ذكرت.

٦. م: فصل.

ونحن نجوِّز أن يصدر عن الواحد، باعتبارات متغايرة، معلولات كثيرة. فإن أجب بأنَّ الصدور كذلك لا يعقل إلا بين الشيئين.

قلنا: الصدور يؤخذ<sup>١</sup> على وجهين، أحدهما: كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول. وهذا الاعتبار لاحق للماهية من حيث هي هي لا باعتبار المعلول<sup>٢</sup>.  
وثانيهما: المعنى الإضافي الذي لا يفهم إلا بين شيئين؛ لأننا نقول: كما عقلتم الصدور<sup>٣</sup> مأخوذاً بهذين الاعتبارين<sup>٤</sup> فاعقلوا في<sup>٥</sup> السلب والاتصاف كذلك؛ فإنَّ كون الماهية<sup>٦</sup> بحيث يسلب عنها شيء أو<sup>٧</sup> بحيث تتصف بأمر اعتبار مغاير (المعنى السلب)<sup>٨</sup> والاتصاف بالمعنى الإضافي.

## الجواب الثاني

قال: والتناقض لازم من الصدور وعدمه.

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، وهو ظاهر؛ فإنَّ التناقض إنما يلزم أن لو قلنا: إنه يصدر عن العلة<sup>١</sup> ولم يصدر عنها<sup>٢</sup>. أما إذا قلنا: إنه يصدر عنها<sup>٣</sup> وما ليس

١. أ. ن: يوجد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا المعنى، أعني الأول من المعنيين المذكورين، لا يُعقل بدون المعلول؛ لأنَّ الصدور فيه مقيد بالمعلول، فلا فرق بين الأمرين في كونهما إضافيتين.

٣. في حاشية م: المراد بالصدور المعنى الأول، فلا يكون لذلك أي لا يعقل إلا بين شيئين، بل الحق في الجواب أن نقول... (بياض).

٤. في م: - في.

٥. م: - في.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الحال وإن كان ما ذكرتموه، لكن يكفي العلة مع كونها في ذاتها بحيث يجب عنها المعلول في وجود المعلول خارجاً، ولا يكفي المسلوب عنه مع الحيثية المذكورة في تحقق السلب؛ فإنه حكم ذهني لا يمكن تحقُّقه إلا بعد تصوُّر المسلوب، والاتصاف يحتاج إلى تحقُّق الصفة والقبول إلى تحقُّق المقبول، ولا يكفي الذات مع

٧. ن: لو.

٨. فعاد الكلام الأول.

ن: للسلب.

بـ لا يلزم منه تناقض.

## الجواب الثالث

قال: والتخلف يدل<sup>١</sup> لا<sup>٢</sup> الاختلاف.

أقول: هذا جواب الوجه الثالث<sup>٣</sup>، وتقريره أن نقول: إنَّما استدلنا على كون طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار بأنَّ طبيعة الماء يصدر عنها البرودة وتتخلف البرودة عن النار، وأنَّ النار يصدر عنها الحرارة (و تتخلف<sup>٤</sup>) عن الماء، فنستدل بتخلف أثر كل واحد منهما على مخالفتها، ولا نستدل بالاختلاف على الاختلاف.

## مذهب النظم في أنه تعالى غير قادر على القبيح

قال: سؤال للنظام: فعل القبيح سفه أو حاجة؟ وهما محالان عليه.

أقول: هذا المذهب من جملة المذاهب الباطلة، وهو مذهب النظام<sup>٥</sup>، فإنَّه زعم<sup>٦</sup> أن الله<sup>٧</sup> لا يقدر على القبيح.

واحتج عليه بأنَّه لو كان قادراً على القبيح لصحَّ منه فعله. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان<sup>٨</sup> الشرطيّة: أنَّ معنى القادر هو الذي يصحَّ منه الفعل، فلو لم يصحَّ منه القبيح لم يكن قادراً عليه. وبيان بطلان التالي: أنَّ فعله محال، (وكل ما

١. أ: يدل.

٢. م: إلا، ن: على.

٣. م: الثاني.

٤. م: فيه يتخلف.

٥. تلخيص المحصل ٣٠٠؛ المعتمد في أصول الدين ١٤٠؛ قواعد المرام ٩٧؛ أنوار الملكوت ٨٩.

٦. في ن: يزعم.

٧. م، ن: + تعالى.

٨. م، ن: وبيان.

٩. م: فلأن.

فعله محال<sup>١</sup> فإنه لا يكون صحيحاً. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأن فعله مستلزم للمحال، فيكون محالاً. بيان الأول: أن من فعل القبيح فلا يخلو إما أن يكون عالماً به أو جاهلاً؛ فإن كان عالماً به فإما أن يكون محتاجاً إليه أو لا يكون. والثاني سفه<sup>٢</sup>؛ فإن العالم بقبح القبيح الغني عنه لو صدر عنه كان سفيفاً<sup>٣</sup>، فإذا فعل القبيح يستلزم أحد محالات ثلاثة، هي<sup>٤</sup> إما الجهل أو السفه أو الحاجة. والثلاثة باطلة في حق الله تعالى، فيكون فعل القبيح محالاً منه.

### جواب المؤلف على مذهب النظام

قال: جواب: بالنظر إلى الداعي محال، وإلى القدرة ممكن.  
أقول: تقرير الجواب (أن يقال:)<sup>٥</sup> ما ذكرتموه إنما يدل على استحالة صدوره منه مطلقاً، وذلك لا يستلزم استحالة قدرته عليه؛ لجواز أن يكون استحالة صدوره منه إنما كانت باعتبار عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة؛ فإن الفعل كما يمتنع أن يقع باعتبار عدم القدرة عليه كذلك يمتنع أن يقع باعتبار عدم الداعي إليه، فالحاصل أن امتناع الفعل أعم من عدم القدرة فلا يجوز استدلال<sup>٦</sup> به عليه. هذا تقرير ما أجاب به أبو الحسين<sup>٧</sup>.

١. م: وكل محال إلى ما فعله محال.

٢. أ: سفيف.

٣. ي: سفيفاً. وفي حاشية م، ي: قلت: إن أردت (في م: أراد) بالسفه لزوم ما يتعارفه الجمهور، وهو صرف الأموال في الوجوه التي لا تلائم تصرفات أهل العرف فلا نسلم لزوم ذلك، وإن سميت الفعل القبيح الذي لا (م: لا) يعلم الفاعل قبحه وهو غني عنه سفيفاً، فلم قلت: إنه محال عليه تعالى؟ وإن أردت معنى آخر فاذكره وبين لزومه واستحالته.

قلت: المراد الثاني، واستحالته ضرورية.

٤. م: وهي.

٥. م: الاعتدال.

٦. ليس في م.

٧. المحصل ٢٨٠ - ٢٨١؛ تلخيص المحصل ٣٢٥.

## مذهب أبي الحسين البصري في القدرة

قال: وأشكل على أبي الحسين بأنه لو امتنع تحقّق الداعي لامتنع القبيح؛ لتوقّفه عليه وتخلّص بالتزامه ولا يدلّ على عدم القدرة.

أقول: تقرير الإشكال أن نقول: الداعي إلى القبيح إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن لا يكون؛ فإن كان الأوّل وثبتت القدرة لزم أحد المحالات المذكورة<sup>١</sup>. وإن كان الثاني<sup>٢</sup> كان الفعل ممتنعاً؛ لتوقّفه على الداعي، فيكون القبيح ممتنعاً فلا يكون مقدوراً عليه.

وهذا الإشكال في غاية السقوط؛ فإنّه ليس بمحال أن يكون الفعل ممتنعاً نظراً إلى الداعي، ويكون مقدوراً. والذي يدلّ على أصل المسألة<sup>٣</sup> ما بيّنا من كونه تعالى قادراً على كلّ ممكن.

وللمعتزلة طريق آخر، وهو أنّه تعالى قادر على الكذب وهو قبيح، فإنّه تعالى إذا كان قادراً على أن يقول: العالم ليس بقديم، كان قادراً<sup>٤</sup> على أن يقول: العالم قديم؛ فإنّ القادر على مجموع أفعال قادر على كلّ واحد من تلك الأفعال. وأيضاً: الله<sup>٥</sup> تعالى قادر على الجهل<sup>٦</sup>، وهو قبيح؛

١. في حاشية م: وهي إمّا الجهل أو الحاجة أو السفه.

٢. في حاشية م: وهو أن لا يكون الداعي موجوداً. ٣. في حاشية م: وهو أن الله تعالى قادر على القبيح.

٤. في حاشية م: والقبيح من جملة الممكنات، فيكون قادراً عليه.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أردت (في م: أراد) أنّه قادر على أن يتلفّظ بهذه الألفاظ فذلك غير صحيح؛ لأنّ ذلك بالآلات الجسمانيّة، وذلك ممتنع في حقّه تعالى. وإن أردت أنّه قادر على خلق هذه الألفاظ في جسم فمسلّم، لكنّ (في ي: لكان) الخالق لمّا يدلّ على التصديق الكاذب لا يكون كاذباً. وإن أردت أنّه قادر على أن يحكم بهذا الحكم مصدّقاً به فللنظام أن يمنع ذلك، ودليلك لا يثبت ذلك.

٦. أم، ن: هو.

٧. في حاشية م: أي على خلق الجهل المركّب في شخص.

لأنه تعالى قادر على العلم، والقادر على الشيء قادر على ضده<sup>٢</sup>.

## مذهب عبّاد بن سليمان في القدرة

قال : سؤال لعبّاد<sup>٣</sup>: ما علم عدمه غير مقدور الوجود وإلا لزم الجهل.

أقول : هذا أحد المذاهب الباطلة في هذا المقام، وهو مذهب عبّاد بن سليمان؛ فإنه ذهب إلى أنّ ما علم الله تعالى عدمه فإنه لا يكون وجوده مقدوراً، والمحقّقون على خلافه.

واستدلّ عبّاد على مذهبه بأنّه إذا علم أنّ الشيء لا يوجد (استحال أن يوجد)<sup>٦</sup> وإلا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وإذا كان مستحيل الوجود لم يكن مقدوراً.

## جواب مذهب عبّاد

قال : جواب: الجهل لازم للوقوع لا للقدرة، وهو محال من حيث العلم.

أقول : تقرير الجواب أن نقول: الله تعالى إذا علم (بعدم الشيء)<sup>٨</sup>، فوقوعه يكون مستلزماً للجهل، فيكون محالاً لغيره لا لذاته. وبيان ذلك: أنّ العلم تجب فيه

→ وفي حاشية م، ي: قلت: من قال إنّ علمه تعالى عين ذاته فجهله ممتنع لذاته، فليس شيء منهما مقدوراً له. ومن قال بزيادة علمه قال بأنّ الذات موجبة له فلا يكون شيء منهما مقدوراً. وإن أردت جهل خلقه فلا نسلم قبحه؛ لأنّه تعالى يفعله، إذ كلّ مولود يولد جاهلاً، قال تعالى: ﴿والله خلقكم في بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾. (وزاد في م): قلت: المراد بالجهل، الجهل المركّب لا الجهل البسيط.

١. أ: لأنّ الله.

٢. في حاشية م: هنا على أنّ القدرة تتعلّق بالضدين.

٣. م: العبّاد.

٤. المحصل ٢٥٩؛ تلخيص المحصل ٣٠١.

٥. م: - أنّ.

٦. ليس في ن.

٧. ن: وإن.

٨. ي: بعدم وقوع الشيء.

المطابقة، فإذا وصفت العلم بالعدم وجب أن يكون العدم<sup>١</sup> موضوعاً قبل وضع العلم حتى يتعلّق به العلم، فإنّ العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه، وحال فرض العدم يكون الوجود محالاً؛ لأنّه يكون العدم واجباً حينئذ للفرض لا لذاته، ويكون هذا الوجوب لاحقاً لا سابقاً فلا يؤثر في إمكان الممكن. كما أنّك إذا فرضت الماهية معدومة فإنّها بهذا الاعتبار يستحيل أن تكون موجودة، وتكون هذه الاستحالة غير ذاتية بل إنّما حصلت من ذلك الفرض ولا تكون مؤثّرة في الإمكان الذاتي، فإنّ هو ممكن باعتبار ذاته فهو مقدور عليه من تلك الحيثية، وغير مقدور عليه من حيث وضع أحد الطرفين وتعلّق العلم به. ولا يلزم من ذلك استحالة<sup>٢</sup> لتعدّد الحيثيات.

### مذهب البلخي في القدرة

قال: سؤال للبلخي<sup>٣</sup> لا يمكن أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلّق بما علمناه مكتسباً وإلاّ لأمكن<sup>٤</sup> أن يخلق العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتساباً، ثمّ نشكّ في وجوده مع العلم الضروريّ بقدرته.

أقول: هذا مذهب رابع، وهو من المذاهب الباطلة ذهب إليه أبو القاسم البلخي<sup>٥</sup>، (و هو أنّه)<sup>٦</sup> تعالى غير قادر على أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلّق بما

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان يقتضي اعتبار الوجوب الحاصل من فرض العدم واقعاً، وعبّاد لم يعتبر إلاّ الوجوب الحاصل من كونه معلوماً؛ لأنّه ألزم من انتفاء الوجوب.

٢. أ: استحالته، وفي م: استحالة التعدّد. ٣. ي: البلخي.

٤. م: لا يمكن.

٥. غاية المرام في علم الكلام ٩٦؛ تلخيص المحصل ٣٠١؛ أنوار الملكوت ٩١.

٦. م: وأنّه.

علمناه مكتسباً.

واحتجّ عليه بأنّه لو قدر على أن يخلق فينا علماً كذلك لأمكن أن يخلق فينا علماً ضرورياً بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة<sup>١</sup> ظاهر؛ فإنّ العلم بالقدرة أحد العلوم المكتسبة. وبيان بطلان التالي: أنّه لو صحّ ذلك لجاز وقوع الشكّ في الضروريات؛ لأنّه يجوز الشكّ في النظريات، فإذا شككنا في وجود زيد الكسبيّ فإمّا أن نتشكك حينئذ في قدرته أو لا. والثاني<sup>٢</sup> باطل، وإلاّ لكان العلم حاصلاً بأنّ زيدا قادر مع الشكّ في وجوده، وهو سفسطة. والأوّل يلزم منه وقوع الشكّ في الضروريات، فإنّ لا يمكن أن يخلق لنا العلم الضروريّ بالصفة مع علمنا بالذات اكتساباً.

وأيضاً لو أمكن أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً لأمكن أن نعلم بالاكتساب ما هو الآن معلوم لنا بالاضطرار، فيلزم تجويز أن يكون (علمنا بأنفسنا)<sup>٤</sup> ولذاتنا وآلامنا<sup>٥</sup> مكتسباً وعلماً بالشرائع والنبوّات ضرورياً، وذلك محال.

وأيضاً: لو أمكن أن يخلق فينا العلم الضروريّ<sup>٦</sup> بما علمناه مكتسباً لزم منه<sup>٧</sup> حصول العلم الضروريّ بالشيء مع الجهل به. والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا تعلق علمنا الضروريّ بشيء يمكن أن يتعلّق به<sup>٨</sup> علمنا الكسبيّ صحّ منّا الاستدلال على ذلك الشيء؛ لأنّا عقلاء، والأدلة

١. ن: للشرطيّة.

٢. أ، ن: - لنا.

٣. في حاشية م: لأنّه معلوم بالضرورة، ويمكن وجوز أن يعلم بالكسب على ذلك التقدير.

٤. في حاشية م: لأنّه معلوم بالكسب، ويجوز أن يخلق الله تعالى فينا علماً ضرورياً.

٥. أ: - منه.

٦. م: - به.

قائمة، والمطلوب<sup>١</sup> يصحّ اكتسابه. وإذا صحّ منّا الاستدلال عليه مع علمنا الضروريّ به وحصول الاستدلال لا يستلزم العلم بل قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل فيكون الجهل حاصلًا، فعلى تقدير عدم حصول العلم الكسبيّ عقيب الاستدلال يكون الجهل حاصلًا والعلم الضروريّ حاصل به، هذا خلف.

### جواب مذهب البلخي في القدرة

قال: جواب: العلم بالقدرة منفكّة عن الوجود محال غير مقدور، ولا يلزم استحالة العلم بالقدرة مع الوجود.

أقول: هذا جواب شبهته<sup>٢</sup> المذكورة في الأصل. وتقريره: أنّ العلم بالقدرة حالة عدم محال، والمحال غير مقدور<sup>٣</sup> والكلام مفروض في علم ممكن الوجود الكسبيّ لا في شيء محال ولا يلزم من استحالة العلم بالقدرة حالة عدم استحالة العلم بالقدرة حالة الوجود، فنحن نقول: إنّه يجوز أن يخلق فينا العلم الضروريّ المتعلّق بوجود زيد الكسبيّ وبقدرته.

والجواب عمّا ذكر ثانياً بالمنع<sup>٤</sup> من الشرطيّة؛ فإنّ العلوم الضروريّة لا يمكن أن يخلو الإنسان منها، فلا يكون الخلو<sup>٥</sup> منها<sup>٦</sup> ممكنًا. والكسبيّ شرطه<sup>٧</sup> الخلو ولو

١. م: المطلوب.

٢. م: شبهة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: هذا غير وارد عليه؛ لأنّه ما فرض عدم بل فرض الشكّ، ولا يلزم من كون الشيء مشكوكاً في وجوده كونه معدوماً، بل الجواب أنّ التقدير أنّه معلوم بالكسب. وعلى تقدير العلم بالشيء يكون الشكّ محالاً، والمحال جاز أن يلزمه المحال الذي ألزمه. (و زاد في م:) قلت: مراد المصنّف بقوله: حالة عدم، حالة عدم العلم لا حالة عدم المعلوم، وعدم العلم هو الشكّ.

٤. م: المنع.

٥. ن: - الخلو.

٦. م: - منها.

٧. في حاشية م، ي: قلت: لو كان ذلك شرطاً لما أمكن الاستدلال بدليل ثانٍ على ما ثبت بدليل أول، لكنهم يستدلّون

سَلَّمنا الشرطيّة لمنعنا امتناع التالي.

وعن ما ذكره ثالثاً أنّ الاستدلال على الشيء مع العلم به محال؛ لما فيه من تحصيل الحاصل، فإنّ لا يمكننا حال العلم بالشيء علماً ضرورياً أن نستدلّ عليه.

## مذهب آخر للبلخيّ في أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد

قال: سؤال للبلخيّ<sup>٢</sup>: لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه تواضع أو عبث.  
أقول: هذا أحد المذاهب الباطلة، وهو مذهب البلخيّ أيضاً، فإنّه زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدلّ عليه بأنّ فعل العبد إمّا<sup>٣</sup> تواضع أو عبث. والله تعالى يستحيل منه فعل هذين، فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد.

→ على مطلوب واحد بعدة أدلّة.

لا يقال: المطلوب من الدليل الثاني كونه دالّاً على ذلك المدلول وذلك غير المدلول.  
لأنّا نقول: المطلوب من الدليل نتيجته، ونتيجته هي المدلول، وكونه دالّاً لازم من ذلك، والاعتراض بعينه وارد على ما بعده. بل الجواب: لا يلزم من جواز ورود العلم الضروريّ على المكتسب عكسه، فإنّه جاز أن يتّضح وينجلي بعد اكتسابه جلاء الضروريات بحيث لا يفتقر إلى إحضار الوسط وملاحظته. وأمّا تراجع العلم الضروريّ الجليّ إلى مرتبة يحتاج إلى وسط ملاحظ فذلك إمكانيه في حيّز المنع يحتاج إلى دليل، مع أنّه واضح البطلان.

وعن الثاني: أنّ الاستدلال إذا كان جامعاً لجميع شرائط الصحة لا يمكن أن يتخلّف عنه العلم، فلا يحصل الجهل.

١. أ: فلاناً.

٢. م: البلخيّ. قواعد المرام ٩٧؛ تلخيص المحصل ٣٠١؛ أنوار الملكوت ٨٩؛ شرح المواقف ٤٨٦.

٣. أ، م، ن: إمّا.

## جواب الجبائين عن البلخي

قال: جواب الجبائين<sup>١</sup> هي صفات وعوارض لا تؤثر في التماثل الذاتي.  
أقول: قد أجاب أبو علي<sup>٢</sup> وأبو هاشم<sup>٣</sup> عن هذه الشبهة بأن كون الفعل طاعة أو عبثاً صفة عارضة للفعل<sup>٤</sup> واعتبار لاحق به يحصل بواسطة قصد العبد، وهي لا تؤثر في تماثل الأفعال ولا يقتضي الاختلاف الذاتي.

### مذهب المعتزلة في أنه تعالى

### لا يقدر على عين مقدور العبد

قال: سؤال للمعتزلة<sup>٥</sup> غير أبي الحسين<sup>٦</sup> لا يقدر على مقدور العبد، وإلا صح<sup>٧</sup> منه خلافه إذ هو شان القادر فيجتمع<sup>٨</sup> الضدّان.

أقول: ذهب جماعة<sup>٩</sup> من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد، وخالفهم في ذلك أبو الحسين البصري. وبني أولئك مذهبهم على امتناع

١. ن: للجبائين. ٢. المحصل ٢٨١ - ٢٨٧، تلخيص المحصل ٢٢٦ - ٢٣٣.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لو كان مراد المستدل أنه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه (و زاد في م: أي وقوع الفعل مع صفاته) بدونها لا ينهض الجواب المذكور، بل الجواب أنه إن أراد بالعبث ما ليس بطاعة معنا عدم جوازه من الله تعالى؛ فإن أفعاله كلها كذلك. وإن أراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة عقلاً وشرعاً فالعبر ممنوع؛ فإن المباحات كلها ليست طاعة ولا عبثاً (في م: ولا عبثاً) بهذا التفسير. سلّمنا العبر، لكن لا نسلم أنه لا يقدر على الطاعة والعبث؛ فإنهما ممكنان وكلّ ممكن مقدور له لكن الصارف يصرّفه عن ذلك، ولا يلزم من ذلك عدم القدرة.

٤. تلخيص المحصل ٣٠١؛ قواعد المرام ٩٧؛ أنوار الملكوت ٨٨؛ شرح المواقف ٤٨٦.

٥. المحصل ٢٨٠؛ تلخيص المحصل ٣٢٥ - ٣٢٦؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل) ٤٤٨ - ٤٥١.

٦. أ: ولا يصح. م: فيجمع.

٨. م: الجماعة.

اجتماع قادرين على مقدور واحد، وجوّزه أبو الحسين.

## الوجه الأوّل: في استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد

احتجّوا بوجوه الأوّل: أنّ معنى القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك، فإذا اجتمع قادران على مقدور واحد وأوجد أحدهما الفعل صحّ من الآخر خلافه إذ هو شأن القادر، فيلزم منه اجتماع الضدّين، وهو محال.

### الوجه الثاني

قال: ولأنّه إذا كرهه أحدهما وأراده الآخر<sup>١</sup> إن وقع وقع المكروه، وإن عدم عدم المراد.

أقول: هذا هو<sup>٢</sup> الوجه الثاني. وتقريره: أنّه لو اجتمع قادران على مقدور واحد لجاز اختلافهما في الإرادة، ولو جاز ذلك فإذا أراد أحدهما الفعل وكرهه الآخر فإمّا أن يقع الفعل أو لا يقع؛ فإن وقع لزم وقوع المكروه فلا يكون الكاره قادراً؛ لأنّ من شأن القادر أنّه الذي إذا كره الفعل لا يقع، وإن لم يقع لم يقع المراد فلا يكون المريد قادراً؛ إذ من شأن القادر أنّه الذي إذا أراد الفعل وقع.

### الوجه الثالث

قال: ولأنّ تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلّة، وهنا يمتنع التعدّد فكذا ثمّ.

٢. أ. م. ن. - هو.

١. ن. للآخر.

**أقول:** هذا وجه ثالث على استحالة اجتماع القادرين على مقدور واحد؛ وذلك لأنَّ تعلقَ الفعل بالقادر كتعلقَ المعلول بالعلَّة، بمعنى أنَّ تعلقه به يوجب له الاستغناء عن غيره وإلَّا لم يكن القادر عليه قادراً عليه، هذا خلف<sup>١</sup>. فكما أنَّه يتمتع تعدُّد<sup>٢</sup> العلل على المعلول الشخصيِّ فكذا يتمتع تعدُّد القادرين<sup>٣</sup> على المقدور الواحد. وإنَّما قلنا: إنَّه يتمتع تعلقَ المعلول الشخصيِّ بعلمتين تامتين؛ لأنَّه بالنظر إلى كلِّ واحدة منهما<sup>٤</sup> (يكون واجباً<sup>٥</sup>، والواجب مُستغنى عن المؤثر، فهو بالنظر إلى كلِّ واحدة منهما)<sup>٦</sup> مُستغنى عن كلِّ واحدة منهما، فيلزم افتقاره إليهما حالة استغنائه عنهما، هذا خلف.

### الوجه الرابع

**قال:** ولأنَّ الله تعالى<sup>٧</sup> إن قدر<sup>٨</sup> على الفعل فإن وقع على جهة الخشوع فمحال، وإلَّا افتقر اتِّصاف الفعل به إلى سبب، فيقوم المعنى بالمعنى<sup>٩</sup>.  
**أقول:** هذا وجه رابع، وتقريره: أنَّ أفعالنا لا تقع إلَّا<sup>١٠</sup> على وجه الخشوع والعبث والتذلل، فإمَّا أن تكون هذه الصفات واجبة للأفعال لذواتها أو جائزة<sup>١١</sup> لها؛ فإن كان الأوَّل<sup>١٢</sup> لزم أن يكون<sup>١٣</sup> الله تعالى إنَّما يفعل هذه الأفعال على هذه

١. في حاشية م: لعدم استغنائه عن غيره.

٢. م: بعدد.

٣. أ: منها.

٤. أ: القادر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنَّما يتم في العلتين الموجودتين معاً، أمَّا إذا كانت العلتان متشاركتين في الوجود فلا، فإنَّه يجب بالموجودة لا بالمعدومة. (وزاد في م): قلت: كيف يتصور أن يكون العلة معدومة والمعلول موجود وعدم

العلَّة علَّة العدم؟

٦. ليس في م.

٧. أ، ن: - تعالى.

٨. م: قدره.

٩. في حاشية م: أي العرض بالعرض.

١٠. ن: - إلَّا.

١١. م: جائزة.

١٢. ن: للأوَّل.

١٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من قدرته عليها وقوعها منه؛ لجواز أن يصرفه عنها صارف.

الجهات والصفات، وهو محال. وإن كان الثاني كان اتّصاف هذه الأفعال بهذه الصفات مفتقراً إلى سبب، ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى<sup>١</sup> وهو محال.

## جواب الوجه الأوّل: توقّف الفعل على الفاعل والقابل معاً

قال: جواب الأوّل أنّ الفعل كما يتوقّف على الفاعل يتوقّف على القابل، فالمحلّ إذا حصل الضدّ فيه بالفاعل امتنع حصول الآخر.

أقول: هذا جواب الوجه الأوّل<sup>٢</sup>. وتقريره: أنّ وجود الفاعل في الفعل غير كافٍ بل لابدّ مع ذلك<sup>٣</sup> من حصول القابل، فالفاعل إذا فعل في المحلّ أحد الضدّين<sup>٤</sup> استحال قبول المحلّ حينئذٍ للضدّ<sup>٥</sup> الآخر<sup>٦</sup>، فيستحيل صدوره من القادر الآخر، نظراً إلى حصول ضده<sup>٧</sup> من حيث هو.

١. في حاشية م، ي: قلت: الافتقار لا يلزم منه قيام المعنى بالمعنى، وإنّما يلزم ذلك من الوقوع، وجاز افتقار مسبب إلى سبب مع أنّه لا يقع أصلاً.

٢. في حاشية م: حاصل السؤال الأوّل أنّه إذا اجتمع قادران على مقدور واحد وأوجد أحدهما الفعل صحّ من الآخر خلافة، فيلزم اجتماع الضدّين في محلّ واحد وهو محال. وحاصل الجواب: أنّه لا يلزم من خلافة من الآخر حصوله؛ لعدم القابل.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ليس كلّ فعل يحتاج إلى قابل، وإنّما ذلك في (م: من) الأعراض والصور لا غير، فلا يكون الجواب عامّاً، بل الجواب العامّ أنّ فعل أحد القادرين جاز أن يكون مانعاً للقادر الآخر عن فعله، والمانع لا يخرج القادر عن كونه قادراً، إذ عدم المانع شرط في وجود الفعل لا في القدرة عليه. (وزاد في م:): قلت: الضرورة حاكمة بأنّه كما أنّه يشترط في الفعل حصول الفاعل كذلك لابدّ فيه من القابل، وبالنظر إلى المانع لا يمكن حصوله فلا يكون من تلك الجهة مقدوراً، وهو مراد المستدلّ.

٤. ن: للضدّين.

٥. م: - الآخر.

٥. ي: الضدّ.

٧. ن: إلّا.

## جواب الوجه الثاني: كفاية مؤثر واحد لوجود الفعل

قال: والثاني أن جانب الوجود يكفي فيه<sup>١</sup> مؤثر واحد، (و العدم لا بدّ فيه من عدم كلّ مؤثر)<sup>٢</sup>.

أقول: هذا جواب الوجه الثاني وتقريره أن نقول: وجود الفعل يكفي فيه وجود مؤثر واحد تامّ، وعدمه لا يكفي فيه عدم مؤثر واحد بل لا بدّ فيه من عدم كلّ مؤثر، فالقادر إذا أراد الفعل فقد حصل المؤثر التامّ فيجب حصول الفعل<sup>٣</sup>. ولا يلزم من كراهة القادر الآخر لذلك<sup>٤</sup> الفعل<sup>٥</sup> أن لا يقع الفعل؛ فإنّ عدم إرادة واحدة<sup>٦</sup> غير كافية في الأعدام بل عدم كلّ إرادة.

## جواب الوجهين الثالث والرابع: منع المماثلة والملازمة

قال: وجواب الثالث<sup>٧</sup>: منع المماثلة، والرابع: منع الملازمة وتجوز قيام

١. ن: إلا.

٢. ليس في ن.

٣. ن: للفعل.

٤. م، ن: كذلك.

٥. م: والفعل.

٦. أ: واحد. وفي حاشية م، ي: قلت: الكراهة ليس عدم الإرادة، بل كما أنّ الإرادة معنى موجود في القادر بانضيافه إلى القدرة بصير القادر سبباً تاماً لوجود المراد، كذلك الكراهة معنى يوجد في القادر بانضيافه إلى القدرة بصير القادر سبباً تاماً؛ لانعدام المكروه وعدم الإرادة لازم له. ولما كان الحال كذلك فجعل أحدهما موجباً لما يتعلّق به دون الآخر تحكّم، بل الجواب أنّه يقع فعل أقوى القادرين، كما إذا أراد الله تعالى فعلاً وكرهه العبد ومنع قوّة القادر القويّ القادر الآخر لا يخرجها عن قدرته؛ إذ فعل القادر مشروط بعدم المانع (م: الموانع).

٧. في حاشية م: حاصل الجواب الثالث أنّ تعلّق الفعل بالقادر لتعلّق المعلول بالعلّة، وكما يستحيل تعدّد العلّة على المعلول الواحد بالتممّص لذلك يستحيل تعدّد القادر على الفعل الواحد، وحاصل الجواب: الفرق بين القادر والعلّة الموجبة. (وفي حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من المفارقة بينهما من الجهة التي ذكرها عدم المماثلة من الجهة التي حكم المستدلّ بالمماثلة بينهما بها؛ لجواز المماثلة بين شيئين من جهةٍ وتخالّفهما من جهةٍ أخرى. والمماثلة التي

المعنى بالمعنى<sup>١</sup>.

أقول: أما جواب الوجه الثالث فبالمنع<sup>٢</sup> من المماثلة بين القادر والموجب<sup>٣</sup>، فإنَّ القادر معه لا يجب الفعل والموجب يجب معه الفعل فلا يكون استناد الفعل إلى القادر كاستناده إلى الموجب.

وأما جواب الوجه الرابع فالمنع<sup>٤</sup> من الملازمة، فإنَّنا نقول: إنَّ صفة الخشوع<sup>٥</sup> والخضوع اعتبارات ليس لها تحقُّق في الخارج، فلا يقال: إنَّها ذاتية أو<sup>٦</sup> حاصلة بسبب آخر.

ولو سلَّمنا ذلك، فلمِ لا يجوز قيام المعنى بالمعنى؟

واستدلَّ أبو الحسين<sup>٧</sup> على مذهبه بأنَّ عين مقدور العبد ممكن، والله تعالى قادر على كلِّ الممكنات فيكون قادراً عليه. وأيضاً: إذا التصق جزء<sup>٨</sup> واحد بكفِّي قادرين، وجذبته أحدهما حال دفع الآخر<sup>٩</sup> فإمَّا أن يحصل في ذلك الجزء حركتان تستند كلُّ حركة إلى قادر، أو يحصل في ذلك الجزء حركة واحدة. والأوَّل باطل

→ ذكرها واقعة: لأنَّ المعلول يستغني بعلمته الموجبة عن غيرها في وجوده، كذلك الفعل يستغني بالقادر الواحد المرید لذلك الفعل الخالي عن الموانع في وجوده عن غيره؛ لأنَّه يكفي في وجوده، حتَّى لو لم يوجد فاعل آخر قادر أو موجب لوقع ذلك الفعل بذلك القادر، فثبتت المماثلة بالمعنى المذكور. وهذا المعنى هو الذي أوجب لذاته عدم تعدُّد العلل لمعلول شخصي على ما علم من دليلهم على ذلك، فوجب عدم تعدُّد القادر؛ لأنَّ ما بالذات لا يزول، فالجواب ليس بتامٍّ، بل الجواب أنَّه إن أرادوا بالقادر المستجمع لجميع شرائط التأثير فعدم الاجتماع حقٌّ، لكن لا يلزم مدِّعاهم الشامل لكلِّ قادر، وإن أرادوا القادر مطلقاً متعناً استثناء الفعل به عن غيره.

١. في حاشية م: أي العرض بالعرض.

٢. أ، م: فالمنع.

٣. في حاشية ي: أي الموجد.

٤. ن: بالمنع.

٥. في حاشية ي: قلت: الخشوع حالة نفسانية يجدها العاقل من نفسه كما يجد من نفسه جوعه وعطشه، فليست مجرد اعتبار لا وجود له.

٦. ن: و.

٧. المحصل ٢٨٠، تلخيص المحصل ٣٢٥-٣٢٦؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل) ٤٤٨ و ٤٥١.

٨. م: بجزء.

٩. ن: للآخر.

لوجهين؛ أمّا أولاً فلاستحالة اجتماع الأمثال<sup>١</sup>. وأمّا ثانياً فلاّته ليس استناد إحدى الحركتين إلى أحد القادرين أولى من الآخر<sup>٢</sup>. وإن كان الثاني فيما أن تحصل تلك الحركة بهما أو بأحدهما. والثاني باطل لحصول<sup>٣</sup> الترجيح من غير مرجّح؛ فالأوّل حقّ وهو المطلوب<sup>٤</sup>.

## تتمّة في أنّ القدرة مقدّمة على الفعل

قال: تتمّة؛ القدرة متقدّمة على الفعل لتكليف الكافر.

أقول: الصفة (المؤثّرة في الحيوان إمّا أن تؤثّر بالشعور أو بدونه. ويقال للأوّل قدرة، والثاني إن كان)<sup>٥</sup> المؤثّر من ذات الجسم فهي القوة الطبيعيّة، وإلاّ فهي القوّة القسريّة.

واختلف الناس في القدرة، فذهب جماعة إلى أنّ معناها في الحيوان سلامة الأعضاء.

وذهب آخرون إلى أنّها أمر وراء سلامة الأعضاء.

واحتجّوا عليه بأنّ الحركة المختار<sup>٦</sup> متميّزة عن حركة المرتعش ولا مائز إلاّ

١. في حاشية ي: قلت: كونها أمثالاً ممنوع؛ فإنّ أحدهما جذب والآخر دفع.

٢. في حاشية م، ي: قلت: سلب الأوليّة ممنوع، فعليكم الدليل.

٣. م: الحصول.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الغالب أنّ مطلوبهم عدم اجتماع قادرين على مقدور واحد بحيث لا يكون (في م: يكون) كلّ منهما موجداً له بانفراده، وهنا مجموعهما موجود بالفعل (في م: موجد للفعل) حتّى أنّه لو انفرد أحدهما لم يحصل بذلك القدر من القوّة وقوع الحركة على ذلك الحدّ من السرعة والبطء.

٥. ليس في م.

٦. في حاشية م، ي: قلت: حركة المختار متميّزة عن حركة الملقى من شاقق إلى أسفل، مع أنّ سلامة الأعضاء فيها حاصلة.

القدرة، فيقال لهم: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المائز هو سلامة الأعضاء؟

## هل القدرة مقدّمة على الفعل؟

إذا عرفت<sup>١</sup> هذا فنقول: اختلف الناس في أنّ القدرة هل هي متقدّمة على الفعل أم لا، فذهب الأشعري<sup>٢</sup> وأصحابه إلى أنّها مقارنة للفعل غير متقدّمة عليه وذهب جماعة المعتزلة<sup>٣</sup> إلى أنّها متقدّمة<sup>٤</sup> على الفعل.

## الوجه الأوّل

واحتجّوا عليه بوجوه، الأوّل: أنّ الله تعالى قد كلّف الكافر بالإيمان، (و التكليف بالإيمان)<sup>٥</sup> واقع قبل الإيمان، فالقدرة على الإيمان إمّا أن تكون موجودة حالة التكليف أو لا. والأوّل هو المطلوب، والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق<sup>٦</sup>، وهو محال.

لا يقال: هذا لازم لكم؛ لأنّ حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وإلّا لزم اجتماع الضدّين وحال حصول الفعل لا قدرة عليه لأنّه واجب. لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل<sup>٧</sup>؛ فإنّ الفعل من

١. م: عرف.

٢. مقالات الإسلاميين ١: ٢٧٥؛ المحضّل ١٥٢؛ تلخيص المحضّل ١٦٥.

٣. نفسه؛ الذخيرة في علم الكلام ٨٨.

٤. م: مقدّمة.

٥. ليس في م.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الإطاقة شرط وقت الفعل لا وقت التكليف، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

٧. م: - الفعل.

حيث هو هو ممكن، وباعتبار مقارنة القدرة للكفر يكون الإيمان<sup>١</sup> ممتنعاً.  
 سلّمنا<sup>٢</sup>، لكن لم لا يجوز أن يقال بأنّه حال حصول القدرة مكلف بالفعل لا في  
 تلك الحال، بل في ثاني الحال؟  
 وأيضاً: لا نسلم أنّه حال حصول الفعل لا قدرة بل القدرة حاصلة حالة الفعل.  
 قوله: إنّ الفعل يكون واجباً.  
 قلنا: إذا أخذ حالة الفعل مقارنة للفعل كان الفعل غير مقدور؛ لأنّه يكون  
 واجباً. وأما إذا أخذت حالة الفعل منفكّة عن اعتبار وقوع الفعل لا يلزم أن يكون  
 الفعل واجباً، وفيه دقّة.

## الوجه الثاني

قال: ولأنّ القدرة على الموجود<sup>٣</sup> حين الوجود تحصيل الحاصل.  
 أقول: هذا هو الوجه الثاني من استدلالات المعتزلة<sup>٤</sup>. وتقديره: أنّ القدرة لو  
 كانت مقارنة للفعل لزم إيجاد الموجود. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان  
 الشرطيّة: أنّ القدرة إمّا أن تكون مؤثّرة حال وقوع الفعل أو لا تكون؛ فإن لم  
 تكن، لم تكن قدرة، وإن كانت مؤثّرة فإمّا أن تؤثّر في ذلك الذي فُرض موجوداً  
 أو في غيره. والأوّل يلزم منه تحصيل الحاصل<sup>٥</sup>، والثاني يقتضي أن تكون القدرة

١. في حاشية م: فالإيمان بالنظر إلى ذاته ممكن، وباعتباره مقارنة القدرة للكفر يصير ممتنعاً، فإمكانه حاصل بالذات  
 وامتناعه حاصل بالغير، فلا يخرج عن كونه ممكناً.

٢. في حاشية م: أي سلّمنا أنّه حال حصول القدرة أمكنه الفعل.

٣. في ي: الوجود. ٤. المحضّل ١٥٢؛ تلخيص المحضّل ١٦٥-١٦٦.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لزوم تحصيل الحاصل ممنوع وإنما يلزم أن لو كان هناك وجود وآثرت القدرة وجوداً غيره  
 وذلك ممنوع؛ ليجوز أن يكون مؤثّرة فيه بعينه وهي موجودة حالة تأثيرها فيه لا قبله. وأيضاً: لا يلزم من تأثيرها  
 في غيره تقدّمها؛ ليجوز مقارنتها له وتأثيرها في غيره.

متقدّمة<sup>١</sup>. وأمّا بيان بطلان التالي فظاهر.

لا يقال: ينتقض ما ذكرتم بالعلّة مع المعلول؛ فإنّها مؤثّرة فيه مع أنّها غير متقدّمة عليه.

لأنّا نقول: العلّة يستحيل أن تكون مؤثّرة من حيث هي متقدّمة ومن حيث هي مقارنة، بل تؤثّر من حيث هي هي. ولا يصحّ التقسيم في قولنا: العلّة<sup>٢</sup> إمّا أن تؤثّر حالة وجود الأثر أو قبله أو بعده؛ لأنّ القبلية والبعدية والمعيّة أمور زائدة على ماهيّة العلّة واعتبارات مغايرة لها<sup>٣</sup>. وهي من حيث تلك الاعتبارات<sup>٤</sup> غير مؤثّرة، وإنّما تؤثّر من حيث هي هي.

### الوجه الثالث

قال: ولأنّه يلزم القِدَم.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقديره أن نقول: لو استحال تقدّم القدرة على المقدور لزم إمّا حدوث قدرة الله تعالى أو قدم المقدور<sup>٥</sup>. والتالي<sup>٦</sup> بقسميه باطل،

١. م: مقدّمة.

٢. في حاشية م: الألف واللام هنا للمهد ولا يصحّ تقسيم الأشاعرة.

٣. م: لهما.

٤. في حاشية م، ي: قلت: غاية ما ذكرتم أنّه ليس للاعتبارات المذكورة مدخل في تأثير العلّة، ولا يلزم من ذلك أن لا يصحّ التقسيم المذكور؛ لوجوب أن يصاحب أحد الأقسام التأثير وإن لم يكن له مدخل فيه، ووجوب المصاحبة المذكورة ضروري.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لزوم قدم المقدور ممنوع؛ فإنّ القدرة لا توجب المقدور ما لم ينضمّ (م: يُصَف) إليها الداعي، وجاز كون تعلق الداعي (م: للداعي) حادثاً، أو نقول: القادر له أن يرجّح إلى مرجّح، فجاز تأخّر المقدور عن قدرته، فيوقعه متأخراً لا لمرجّح أوجب ذلك.

٦. م: والتالي.

فالمقدّم مثله. وبيان<sup>١</sup> بطلان التالي وبيان الشرطيّة<sup>٢</sup> ظاهران.

## قول الأشعريّ بأنّ القدرة عرض لا يبقى

قال: احتجّ الأشعريّ<sup>٣</sup> بأنّها عرض يمتنع<sup>٤</sup> أن يبقى وإلّا قام العرض بالعرض<sup>٥</sup>، وهو محال اتفاقاً إلاّ معترّاً<sup>٦</sup>، ولأنّه لا بدّ من الانتهاء إلى محلّ، فالكلّ فيه.

أقول: تقرير حجّة الأشعريّ: أنّ القدرة عرض والعرض لا يبقى، فالقدرة لا تبقى، فلو كانت متقدّمة<sup>٧</sup> على الفعل لكانت باقية. أمّا أنّ القدرة عرض فظاهر؛ لافتقارها إلى محلّ<sup>٨</sup> تقوم فيه. وأمّا أنّ العرض لا يبقى فلوجهين، الأوّل: أنّ البقاء عرض لما يأتي، فلو قام بالعرض<sup>٩</sup> لزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

أمّا أوّلاً فلا اتفاق المتكلّمين على أنّ العرض لا يقوم بالعرض إلاّ ما نقل عن معترّاً<sup>١٠</sup>، وهو مذهب الفلاسفة<sup>١١</sup>. واحتجّوا عليه بأنّ كلّ عرض يحلّ في محلّه فإنّه

١. أ. م. - وبيان.

٢. المحضّل ١٥٢؛ تلخيص المحضّل ١٦٧ - ١٨٠؛ أصول الدين للبغداديّ ٥٠.

٣. م. ممتنع.

٤. م. - بالعرض.

٥. في قوله يراجع: أصول الدين للبغداديّ ٩٤.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الأعراض التي نراها مستمرة في محلّها عندك يا أشعريّ توجد أنا فأنا، فليكن القدرة كذلك فتكون موجودة قبل الفعل ولا تكون باقية.

٧. في حاشية م، ي: قلت: الصور (م: الصورة) مفتقرة إلى المحلّ وليست بعرض. (وزاد في م:): الجواب: المتكلّم لا يقول بوجود الصورة حتّى يرد عليه أنّها حاصلة في محلّ وليست لعرض.

٨. ن: العرض بالعرض.

٩. المحضّل ١٦١؛ تلخيص المحضّل ١٧٨؛ أصول الدين للبغداديّ ٩٤.

١٠. نفسه.

لابدّ وأن يفيد محلّه صفة، والسرعة<sup>١</sup> عرض تجعل الحركة سريعة، ولا يوصف<sup>٢</sup> بها الجسم. والوحدة إن جعلناها عرضاً كانت وحدة العرض قائمة به مفيدة له صفة. والنقطة<sup>٣</sup> (عارضة للخطّ على)<sup>٤</sup> رأيهم، وهما عرضان.

وأما ثانياً فلأنّه لو قام العرض بالعرض لكان العرض الذي هو المحلّ<sup>٥</sup> لابدّ له من محلّ هو جوهر، فيكون العرض الحالّ بالحقيقة فيه<sup>٦</sup> حالاً في الجوهر.

وفي هذا نظر؛ فإنّ قيام بعض الأعراض ببعض وقيام البعض الآخر بالجوهر لا يدلّ على كون العرض غير قائم بالعرض؛ (فإنّا قد بيّنا)<sup>٧</sup> أنّ معنى القيام هو الاختصاص الناعت.

### الوجه الثاني: لو كان العرض باقياً لما عدّم

قال: ولأنّه لو بقي لامتنع عدمه، وإلّا فإمّا واجب وهو<sup>٨</sup> انقلاب الحقائق، أو ممكن مفترق إمّا إلى سبب وجودي. إمّا طريان ضدّ<sup>٩</sup> وهو محال لتوقّفه على انتفائه فيدور، وإمّا فاعل مختار وهو محال؛ لأنّه إن أتر فهو إيجاد لضدّ<sup>١٠</sup> لا أعدام وإلّا فلا أثر وأمّا عدمي هو انتفاء الشرط وهو الجوهر، والكلام فيه كما في الأوّل.

١. ن: والسرع. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقرير السؤال: لم لا يجوز أن تكون السرعة قائمة بالجسم لا بالحركة؟

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذه الصفة من الأمور المحمولة بهو هو، والمحمولات أمور عقلية لا تحقّق لها خارجاً، فليس هناك عرض قائم في الخارج بعرض خارجي، والنزاع في ذلك.

٣. أ: بياض.

٤. ليس في م.

٥. م: الحلّ.

٦. م: ن: - فيه.

٧. أ: بياض.

٨. م: - هو.

٩. أ، ن: الضدّ.

١٠. أ، ن: الضدّ.

أقول: هذا هو الوجه<sup>١</sup> الثاني على أنّ العرض يمتنع<sup>٢</sup> بقاؤه، وتقديره أن نقول: لو كان العرض باقياً لما عُد. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان<sup>٣</sup> الشرطيّة: أنّ عدمه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. والأوّل باطل وإلّا لكان ممتنعاً لذاته، وقد كان ممكناً لذاته فيلزم انقلاب الحقائق وجواز انتقال<sup>٤</sup> الشيء من الإمكان إلى الوجوب وهو محال. وإن كان ممكناً<sup>٥</sup>، فلا بدّ له من سبب، والسبب إمّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، والوجوديّ<sup>٦</sup> إمّا أن يكون<sup>٧</sup> طريان الضدّ أو الفاعل، وهما باطلان. أمّا تعليقه<sup>٨</sup> بطريان الضدّ فلأنّه يلزم منه الدور؛ لأنّ<sup>٩</sup> الضدّ الطاري إنّما يصحّ طريانه إذا انتفى الضدّ<sup>١٠</sup> الباقي، فشرط<sup>١١</sup> طريان الضدّ انتفاء الضدّ الأوّل، فلو عللنا انتفاء الضدّ الأوّل بطريان الحادث لزم الدور، ولأنّه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي بل الباقي أولى؛ فإنّ منع الغير من الدخول في الوجود أولى من إعدام الغير.

لا يقال: إنّ انتفاء الباقي بطريان الحادث<sup>١٢</sup> أولى؛ لأنّ الحادث أقوى من الباقي، لكونه متعلّق السبب بخلاف الباقي فإنّه مُستغنٍ عن السبب، ولأنّ اندفاع الحادث بالباقي يلزم منه اجتماع الوجود والعدم في الحادث<sup>١٣</sup> وقت حدوثه وهو

- |                |                    |
|----------------|--------------------|
| ١. م: - الوجه. | ٢. م: ممتنع.       |
| ٣. ن: وبيان.   | ٤. ن: انقلاب.      |
| ٥. ي: + لذاته. | ٦. ي: + هو.        |
| ٧. أ، م: + هو. | ٨. أ: تعلّله.      |
| ٩. ن: ولأنّ.   | ١٠. أ، ن: - الضدّ. |
| ١١. ي: بشرط.   |                    |

١٢. في حاشية م: لأنّ الحادث مع السبب، والثاني لا مع السبب.

١٣. في حاشية م: لأنّه لا يعدم إلا وهو وجوده، فيكون موجوداً معدوماً.

محال، ولأنَّ الحادث جاز أن يكون أكثر أجزاء من الباقي فيفيه<sup>١</sup>؛  
 لأنَّا نقول: الحقُّ عندنا أنَّ الباقي متعلِّق السبب أيضاً؛ لأنَّه ممكن، وقد بيَّنا  
 هذا فيما مضى. وما ألزمتوه<sup>٢</sup> من اجتماع الوجود والعدم في الحادث فهو لازم  
 في الباقي، على أنَّنا نقول: إنَّما يلزم ذلك أن لو وجد الحادث<sup>٣</sup> ونحن نمنع منه؛  
 فإنَّ الباقي يمنعه من الدخول في الوجود فلا يجتمع النقيضان.

وما ذكروه من كثرة أجزاء<sup>٤</sup> الحادث فهو مبنيٌّ على إمكان اجتماع الأمثال،  
 وهو ممنوع. وأمَّا أنَّه لا يجوز أن يكون إعدامه بالفاعل فلأنَّ الفاعل (إنَّما أن  
 يكون)<sup>٥</sup> قد أثر شيئاً أو لم يؤثر. والأوَّل يلزم منه أن يكون تأثير الفاعل في إيجاد  
 الضدِّ<sup>٦</sup> (لا في الأعدام)<sup>٧</sup>؛ لأنَّ الأعدام ليس بشيء. والثاني يلزم منه أن لا يكون  
 الأعدام مستنداً إلى الفاعل. وأمَّا العدميُّ فليس إلَّا انتفاء شرط، لكن شرط العرض  
 هو الجوهر، فيكون الكلام في كيفية انتفاء الجوهر كالكلام في كيفية انتفاء العرض.

### جواب الوجه الأوَّل : منع عرضية البقاء

قال : جواب الأوَّل : منع عرضية البقاء وجواز قيام العرض بمثله في هذا.  
 أقول : منع أوَّلاً كون البقاء عرضاً، وسيأتي سند هذا المنع. ثمَّ مع تسليم  
 عرضيته منع من امتناع قيام العرض بالعرض لما بيَّناه أوَّلاً. سلَّمنا، لكن لم لا يقوم

١. أ. م. : فيفيه.

٢. في حاشية م. : إن وقع الحادث للباقي إنَّما يكون حال وجوده.

٣. ي. : وإنَّ.

٤. أ. : بياض.

٥. في حاشية م. ، ي. : قلت : جاز أن يكون أثره رفع ذلك العرض عن الوجود.

٦. أ. : بياض.

٧. أ. : التزموه، وفي م. : ألزموه.

٨. م. : - أجزاء.

٩. ي. : فإنَّ.

مثل هذا العرض بالعرض؟

### جواب الوجه الثاني: المنع من الشرطيّة

قال: والثاني لم لا يستغني<sup>١</sup> كما هو عندكم في الزمان الثاني؟ وحصر الأسباب ممنوع، وحصر الشرط في الجوهر ممنوع؛ لجواز اشتراطه بعرض لا يبقى.

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، وهو المنع من الشرطيّة.

قوله: عدمه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون واجباً في الزمان الثالث أو الرابع<sup>٢</sup> كما هو عندكم في الزمان الثاني؟ سلّمنا أنّه ممكن، لكن لا نسلم حصر الأسباب فيما ذكرتم. سلّمنا، لكن لم لا ينتفي بانتفاء شرطه.

قوله<sup>٣</sup>: شرطه<sup>٤</sup> الجوهر.

قلنا: لا نسلم، بل لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بأعراض غير باقية تنتفي لذاتها وينتفي هذا العرض لانقائها؟ وأبو الحسين<sup>٥</sup> قد ادّعى الضرورة في صحّة بقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض.

### في أن العرض ممكن البقاء

قال: ويدلّ على البقاء أنّها ممكنة في الأوّل فكذا في الثاني، وإلا استغني<sup>٦</sup>

١. ن: يستغني.

٢. م: والرابع.

٣. أ: فشرطه.

٤. ي: وقوله.

٥. م: لاستغني.

٦. ذيل المحصل ١٦٣؛ تلخيص المحصل ١٨١.

العالم عن مؤثر.

**أقول:** لما أبطل كون العرض يمتنع بقاؤه استدلالاً على (أنه ممكن) البقاء. وتقريره: أن العرض في الزمان الأول ممكن الوجود وإلا لما كان موجوداً فيه، هذا خلف. فيكون في الزمان الثاني ممكناً<sup>٢</sup> وإلا لانتقل<sup>٣</sup> الشيء من الإمكان إلى الامتناع وهو محال؛ لأنه لو جاز انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع لجاز انتقاله من الإمكان إلى الجوب، وذلك يوجب استغناء العالم عن المؤثر، وهو محال. وفي هذا الدليل بحث ذكرناه في كتاب «مناهج اليقين»، فليطلب من هناك<sup>٤</sup>.

## في أن الصوت يمتنع بقاؤه

**قال:** ويشكل<sup>٥</sup> بالصوت.

١. أ: أنها ممكنة.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من إمكان وجود شيء في وقت (م: + إمكان) وجوده في وقت آخر؛ فإن الخسوف ممكن في وقت المقابلة وليس يمكن وقت التبريع، ولا يلزم من ذلك الانقلاب؛ لأن المنفي إمكان معين، ولا يلزم من رفع إمكان مخصوص دفع مطلق الإمكان. والانقلاب لازم (في م: يلزم) من الثاني دون الأول (في م: لا من الأول). (وزاد في م:): قلت: إمكان الخسوف وقت المقابلة لإمكان حصول علته، وهي الحيلولة وامتناع حصوله وقت التبريع لامتناع حصول علته، فهو بالنظر إلى ذاته ممكن، وبالنظر إلى عدم العلة ممتنع.

٣. ي: وإلا انتقل.

٤. في حاشية م، ي: قال في المناهج (في م: في مناهج اليقين): إن عتوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأول فهو حق، لكن ذلك لا يدل على جواز البقاء. وإن عتوا به (م: -) أنه إذا كان ممكن الوجود في الزمان (في م: الزمن) الأول ثم وُجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأول، فهو ممنوع. ولا يلزم من عدم الإمكان بهذا المعنى انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان؛ وذلك لأن الممتنع هاهنا ليس هو المطلق، وإنما الممتنع هاهنا هو الوجود المقيد بكونه بعد وجود أول، أعني البقاء وهو نفس المتنازع. ولا يلزم من امتناع الوجود المقيد كون الشيء ممتنعاً في نفسه. ينظر: مناهج اليقين، البحث الحادي والعشرون من المنهج الثاني؛ في أحكام الأعراض ١٢٧ - ١٣٠.

٥. أ: ويشكك.

أقول: اتفق المتكلمون إلّا من شدّد على<sup>١</sup> أنّ الصوت يمتنع بقاؤه، فقال: هذا الدليل الذي ذكرتموه يمكن<sup>٢</sup> انسحابه على الصوت، وهو أن نقول: الصوت ممكن الوجود في الزمان الأوّل، فكذا في الثاني. وذلك يوجب إمكان بقاء الصوت<sup>٣</sup>، وهو محال.

## معارضة الأشعريّ بالجواهر على عدم بقاء العرض

قال: ويعارضون بالجواهر.

أقول: يريد معارضة الأشعريّة<sup>٤</sup>، ووجه المعارضة أن نقول: الجواهر لو بقي لما عدم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان<sup>٥</sup> الشرطيّة: أنّ عدمه (إمّا أن يكون)<sup>٦</sup> لذاته أو لغيره، ونسوق ما ذكرتم من الحجّة إليه، ومع ذلك فهو باقٍ بالضرورة. لا يقال: إنّه يعدم لانتفاء شرطه وهو البقاء (بأن لا يفعله الله تعالى)<sup>٧</sup>؛ لأنّنا نقول: فلم لا ينتفي العرض لانتفاء شرطه؟

## في جواز تعلق القدرة بالضدّين

ويجوز تعلقها بالضدّين؛ لأنّ القادر على الفعل قادر على الترك، وإلّا لزم

١. أن: ن. إلى. ٢. م: ممكن.

٣. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول إنّه ممكن البقاء بالنظر إلى ذاته، وإنّما امتنع بقاؤه بالنظر إلى علته؛ فإنّها الحركة القارعة أو القالمة (م: البالغة)، وعدم بقاء العلّة يوجب بقاء المعلول، فإنّهم يحتاجون في مقام (ي: قيام) النقص إلى رفع هذا الاحتمال.

٤. أصول الدين للبغداديّ: ٥٦؛ المحصل ١٦٢؛ تلخيص المحصل ١٨٠.

٥. م: بيان. ٦. أ: إنّما يكون.

٧. ليس في أن.

الجبر.

أقول : اختلف المتكلمون في جواز تعلق القدرة بالضدين<sup>١</sup>؛ فذهب إليه جماعة<sup>٢</sup> المعتزلة<sup>٣</sup>، وأنكره الأشاعرة<sup>٤</sup>. والحق أنه إن عني بالقدرة مبدأ الفعل مستجمعا للشرائط فلا تكون القدرة قدرة على الضدين. وإن عني بها سلامة الأعضاء أو الصفة<sup>٥</sup> المؤثرة على سبيل الصحة فهي متعلقة بالضدين قطعاً؛ لأنّ القادر على الفعل لو لم يكن قادراً على الترك لزم الجبر<sup>٦</sup>. والتالي باطل، فالمقدم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

### احتجاج الجويني على أنّ القدرة لا تصلح للضدين، و جوابه

قال : احتجّ الجويني<sup>٧</sup> بأنّ من<sup>٨</sup> ضرورة التعلق بهما المقارنة فيجتمع الضدان. جوابه: الفعل يعتبر معه حصول القابل.

أقول : احتجّ الجويني على أنّ القدرة<sup>٩</sup> لا تصلح للضدين بأنّ القدرة مبدأ الفعل؛ فلو كانت القدرة متعلقة بالضدين كانت مبدأ لهما، وعند حصول المبدأ يجب حصول ذي المبدأ، فيجتمع الضدان.

والجواب: أنّ اجتماع الضدين محال لذاته، فإذا أثرت القدرة في أحد المقدورين استحال<sup>١٠</sup> تأثيرها في ضده؛ لعدم القبول. على أنّا نقول: إنّ القدرة

١. في حاشية م: وإلزام اجتماع الضدين.

٢. ي: + من.

٣. المحصل ١٥٣؛ تخلص المحصل ١٥٣.

٤. نفسه.

٥. أ: ن: فالصفة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم الجبر أن لو لم يكن مذهبهم أنّ لكلّ ضدّ قدرة أخرى تتعلّق به وتوجد معه، وذلك

ممنوع. ودليل الجويني يُبنى على ذلك.

٧. الإرشاد للجويني ٢٠١.

٨. م: التقدير.

٩. أ: - من.

١٠. في حاشية م: فالحاصل أنّ الاستحالة إنّما حصلت باعتبار الغير، ولا يلزم من ذلك الاستحالة الذاتية.

ليست هي المبدأ<sup>١</sup> على سبيل الوجوب.

## في معنى التَّرك، والأقوال فيه

قال: وقيل: التَّرك إن كان عدم الفعل فلا أثر فلا قدرة ولأنه باقٍ، وإن كان فعل الضدِّ لزم عدم الخلق عن التأثير واستحالة حدوث العالم أو قدمه.

أقول: اختلف الناس في معنى التَّرك ما هو؟ فذهب<sup>٢</sup> طائفة إلى أنه عبارة عن عدم الفعل<sup>٣</sup>، وآخرون قالوا: إنه عبارة عن فعل الضدِّ<sup>٤</sup>.

وكلا القولين يرد عليه<sup>٥</sup> الإشكال. أمَّا الأوَّل فمن وجهين. أحدهما: أنَّ العدم ليس بأثر والقدرة مبدأ الأثر<sup>٦</sup>، فلا يكون العدم حاصلًا بالقدرة. الثاني: أنَّ العدم باقٍ من حيث إنَّه حاصل أزلاً، والباقي لا يستند إلى الفاعل.

وأما الثاني فمن وجهين: أحدهما: أنه يلزم أن لا يخلو الفاعل عن التأثير، وهو باطل. الثاني: أن الله تعالى إمَّا أن يكون في الأزل فاعلاً للعالم أو لضده. وعلى التقدير الأوَّل يلزم قدم العالم، وعلى التقدير الثاني يكون العالم ممتنعاً؛ لأنَّ ضده قديم فيستحيل<sup>٧</sup> عدمه، فيستحيل وجود العالم. وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الإشكالات<sup>٨</sup>.

١. م: البدل.

٢. ي: فذهبت.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٥؛ أصول الدين للرازي ٩٠؛ البراهين ١: ١٠٥.

٤. أصول الدين للرازي ٩١.

٥. ن: على.

٦. م: للأثر.

٧. ي: يستحيل.

٨. في حاشية م: قلت: (ي) - قلت: الجواب عن الأوَّل منع أنَّ العدم ليس بأثر؛ فإنَّ الممكن هو الذي لا يجب (م: + له) لذاته وجود (م: لا وجود) ولا عدم، ووقوع أحد الجانبين بلا مرجح محال، فكلُّ منهما يحتاج إلى مرجح. وعن الثاني أنَّ للممكن (م: الممكن) حالة البقاء وجوداً كان أو عدماً علَّة الاحتياج وهي الإمكان حاصلة له، فيتحقَّق

## هل العجز صفة وجودية؟

قال : والعجز هل هو صفة وجودية؟ جزم به الأشاعرة، ونحن نتوقف.  
 أقول : ذهبت<sup>١</sup> الأشعرية<sup>٢</sup> إلى أن العجز صفة وجودية تتميز بها ذات العاجز  
 عن غيرها، كما أن القدرة صفة وجودية تتميز بها ذات القادر؛ لأنّ ذاتيهما  
 متساويتان<sup>٣</sup>، وقد تعذّر على إحدهما الفعل، فلا بدّ من مميّز وموجب هو العجز.  
 ونحن نقول<sup>٤</sup>: العجز عبارة عن عدم القدرة<sup>٥</sup> عمّا<sup>٦</sup> من شأنه أن يكون قادراً.

## في أنّه تعالى عالم

قال : ومنها كونه عالماً؛ لأنّه فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو  
 بالضرورة عالم، والأولى<sup>٧</sup> محسوسة.

أقول : العالم هو المتبيّن للأشياء. والدليل على كونه تعالى عالماً أنّه تعالى  
 فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم (بالضرورة)<sup>٨</sup>. ينتج أنّه  
 تعالى عالم. أمّا المقدّمة الصغرى فالحسّ يدلّ عليها؛ فإنّ مخلوقات الله تعالى إمّا

→ الحاجة حالة البقاء. وعن الثالث يمنع استحالة دوام التأثير، والذي ثبت (م + هو) استحالة ذلك في وجود العالم  
 لا مطلقاً. وعن الرابع منع استحالة زوال القديم مطلقاً.

١. م: ذهب. ٢. أصول الدين للرازي ٩٠؛ إرشاد الطالبين ٩٦.

٣. م: متساويان.

٤. في حاشية م: قلت: إن كان هذا عناية فلا يكفي العناية في مثل هذا المقام، إذ الغرض تحقيق الحالة التي يجدها  
 العاجز عن عجزه عن عمل. وإن أراد أنّ تلك الحالة هي العدم المذكور في نفس الأمر فهو دعوى مجردة عن الدليل  
 على ذلك، ولم لا تكون الحالة أمراً ملزوماً لهذا العدم؟

٥. نهج المسترشدين ٢٧؛ أصول الدين للرازي ٩٠.

٦. م: عن ممّا. ٧. م: أو الأولى، وفي ن: والأول.

٨. من ي.

بسائط أو مركّبات<sup>١</sup>، والبسائط إمّا فلكيّات أو عنصريّات.

أمّا الفلكيّات فالحكمة فيها ظاهرة، ولو لم يكن إلّا لاشتمالها<sup>٢</sup> على المصالح العائدة إلى عالم العناصر<sup>٣</sup> بسبب قرب الشمس وبعدها، فيحصل بسبب القرب الحرّ، ويحصل بسببه نضج الثمار وتكوّن النار في عالم العناصر، وبسبب البعد يحصل البرد فتحدث الغيوم والأمطار اللذان هما سبب لحدوث الأبخرة<sup>٤</sup> وتكوّن المركّبات.

وأمّا العنصريّات فإنّ الحكمة<sup>٥</sup> فيها ظاهرة، ولولاها<sup>٦</sup> لما حصل نوع الإنسان؛ فإنّها موادّه وعناصره<sup>٧</sup>.

وأمّا المركّبات فالحكمة فيها ظاهرة أيضاً، ولو لم يكن إلّا في الإنسان نفسه كما قال<sup>٨</sup> تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾<sup>٩</sup>. وأمّا الكبرى فضروريّة<sup>١٠</sup>.

## الدليل الثاني على علمه تعالى : قدرته

قال : ولأنّه تعالى قادر، والقادر هو الذي يفعل بالشعور والإدراك.

١. م، ن: وإمّا مركّبات.

٢. م: اشتمالها.

٣. م، ن: للعناصر.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الحقّ العكس، وهو أنّ الغيوم والأمطار مسبّب عن الأبخرة، والبرد في الجوّ يحقن الحرارة في باطن الأرض فتكوّن الأبخرة، والمحلّل الخارجيّ ضعيف فيتكوّن الغيوم.

٥. أ، ن: فالحكمة.

٦. أ: ولولا م: ولولا هتا، ن: ولولا.

٧. في حاشية م، ي: قلت: كلّ ما ذكره فإنّه مبنيّ على قواعد الفلاسفة القائلين بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. وأمّا على طريقة المتكلّمين فالكلّ مستند إلى الله تعالى بلا واسطة، فلا تكون الآثار المذكورة مستندة إلى الأمور المذكورة، فلا تكون محكمة، إذ (في م: أو) في الإحكام ذلك.

٨. أ: + الله.

٩. الذاريات: ٢١.

١٠. م: ضرورة.

أقول : هذا دليل ثانٍ على أنه تعالى عالم. وتقريره: أنه تعالى قادر، وكلّ قادر عالم. أمّا الصغرى فقد مضى تقريرها، وأمّا الكبرى فلأنّ القادر هو الذي يفعل بواسطة الداعي، والقصد إلى أحد الطرفين دون الآخر، والقصد إلى أحد الطرفين مشروط بالعلم به<sup>٢</sup> بالضرورة، فإذن لا تتمّ القدرة إلّا مع العلم.

## أزليّة علمه تعالى

قال : وهي أزليّة لما مرّ.

أقول : يعني به صفة العلم، وما مرّ هو البرهان الدالّ على أزليّة القدرة. وتقرير انسحابه هاهنا أن نقول: كونه عالمًا إمّا أن يكون هو نفس الذات أو غيرها؛ فإن كان الأوّل فهي صفة قديمة، وإن كان الثاني فهي إمّا ممكنة أو واجبة. وعلى التقدير الثاني فهي أزليّة، وعلى التقدير الأوّل لا بدّ فيها من مؤثّر؛ فالمؤثّر إن كان هو الذات بلا شرط واختيار فهي أزليّة. وإن كان بشرط فذلك<sup>٣</sup> الشرط إن كان قديمًا لزم القدم وإن كان محدثًا تسلسل؛ لأنّ علّة حدوث ذلك الشرط إن كان هو الذات بلا اختيار لزم القدم مع فرض الحدوث، هذا خلف.

وإن كان بواسطة الاختيار لزم العلم بذلك الشرط، فذلك<sup>٤</sup> العلم إن كان قديمًا فهو المطلوب، وإن كان حادثًا نقلنا الكلام إليه. وإمّا إن كان المؤثّر غير الذات لزم احتياج واجب الوجود إلى غيره<sup>٥</sup>، هذا خلف.

١. م: - هو.

٢. م: - به.

٣. م: فكذاك.

٤. م: فكذاك.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المحال (م: + هو) احتياج الواجب لذاته إلى الغير في وجوده وتعيّنه، وأمّا في غير ذلك فلا ينافي كونه واجبًا لذاته، ويحتاج (م: فيحتاج) إلى دليل مستأنف، ولم يذكره.

## في أن العلم أمر نسبي

قال: سؤال: العلم أمر<sup>١</sup> نسبي لا بد<sup>٢</sup> من ثبوتها<sup>٣</sup>. جواب: لا يشترط عيناً.  
أقول: هذا سؤال يورد<sup>٤</sup> على قوله<sup>٥</sup>: العلم أزلي. وتقريره: أن العلم أمر نسبي بين العالم والمعلوم، والنسبة لا تثبت إلا بعد ثبوت كلا المنتسبين، فوجود العلم أزلاً يستدعي وجود المعلوم، ويلزم من ذلك القدم.  
وتقرير الجواب أن نقول<sup>٦</sup>: وضع النسبة يستدعي وضع المنتسبين<sup>٧</sup>، ولا يلزم منه الثبوت الخارجي؛ فإننا نعلم كثيراً من المعدومات، وإن لم تكن ثابتة في الخارج.

## في أنه تعالى عالم بكل معلوم

قال: وعالم<sup>٨</sup> بكل معلوم؛ لأنه يصح منه<sup>٩</sup> ذلك لأنه حي، والمقتضي لذلك ذاته. ونسبتها إلى الكل بالسوية، فيجب أن يعلم الكل.  
أقول: استدل على كونه تعالى عالماً بكل معلوم بوجهين، كما استدل في القدرة. الأول: أنه تعالى حي، والحي يصح أن يعلم كل معلوم، (فالله تعالى يصح أن يعلم كل معلوم)<sup>١٠</sup>. والمقتضي لهذه الصحة هي ذاته؛ لاستحالة انفعاله عن

١. م: أمره.

٢. ي: فلا بد.

٣. م: ثبوتها.

٤. م: يرد.

٥. م: قولهم.

٦. في حاشية م، ي: قلت: تحقق النسبة بأحد التحققين بدون تحقق المنتسبين بذلك النوع من التحقق محال بالضرورة. ولما قدر أن العلم نسبة ومتحقق في الخارج لزم وجوب تحققها خارجاً. قوله: يعلم المعدومات، قلنا: المعلوم صورتها لا نسبتها إلى أمر، فلا يلزم تحققها خارجاً.

٧. م: عالم.

٨. أ، ن: - منه.

٩. ليس في أ.

الغير<sup>١</sup>، ولاستحالة<sup>٢</sup> التسلسل. ونسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السوية، فيجب منه<sup>٣</sup> أن يعلم كل معلوم، وإلا لزم إما عدم علمه بشيء من المعلومات، وهو باطل لما يتنا من كونه تعالى عالماً، وإما الترجيح من غير مرجح وهو محال.

لا يقال: إن حملت صحة العلم بكل معلوم على الحي حمل الحدية منعنا كونه تعالى حياً بهذا المعنى<sup>٤</sup>؛ فإن النزاع إنما وقع فيه. وإن حملته حمل الخبرية منعنا صدقه؛ فإن الحي هو الذي يصح أن يعلم في الجملة، ولا يلزم من ذلك صحة أن يعلم كل معلوم، كما أننا عالمون في الجملة وإن لم يصح منا العلم بكل معلوم. وإن سلمنا أن ذاته من حيث القبول متساوية النسب<sup>٥</sup> إلى جميع المعلومات، لكن لا نسلم تساوي نسبتها من حيث التأثير في صحة العلم بكل معلوم<sup>٦</sup>. (ولا يلزم من حصول قبول العلم (إلى الماهية)<sup>٧</sup> بكل معلوم وجوب العلم بكل معلوم)<sup>٨</sup>.

لأننا نقول: إننا نعلم بالضرورة أنه إذا صح نسبة العلم<sup>٩</sup> إلى الماهية ببعض المعلومات صح نسبة العلم إليها بجميع المعلومات<sup>١٠</sup>. وأما الحي منا فإننا نمنع من امتناع نسبتته إلى جميع المعلومات، بل نجوز فيه<sup>١١</sup> ذلك. وإن سلمنا أن ذلك محال

١. في حاشية م: لأن ذلك الغير إن كان قديماً لزم تعدد القدماء وهو محال، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه.

٢. م: واستحالة.

٣. أ: - منه.

٤. في حاشية م: لأن الحد لا يطلب بالزمان فلا يمكنه منعه، فهذا منع كونه حياً.

٥. في ن: السند.

٦. في م: بكل المعلومات.

٧. ليس في م، ن.

٨. ليس في أ.

٩. م: نسبتته إلى العلم.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: هذا مكابرة صريحة؛ فإن كلاً منا لا يجد من يدهته ذلك مع رعاية الإنصاف. (وزاد في م:)

قلت: الاتصاف بجميع العلوم ليس بواجب ولا ممتنع بالضرورة، وإذا انتفى الوجوب والامتناع بقي الإمكان، وهو

المراد بالصحة.

١١. في حاشية م، ي: قلت: عندهم أن العلم بذات الله تعالى على ما هي عليه مخصوص به تعالى ممتنع على غيره،

في حقنا لكنه ليس بمحال في حقه تعالى، فإنه تعالى لذاته يقتضي العلم، فوجب تعلقه<sup>١</sup> بالكلّ بخلاف ذواتنا.

قوله: إن ذاته تقتضي قبول العلم بكلّ معلوم، لا وجوب<sup>٢</sup> التأثير في أن يعلم كلّ معلوم.

قلنا: هذا باطل بالضرورة؛ فإنّ الإنسان<sup>٣</sup> إذا قال: إني أعلم لذاتي ما في دار زيد، قال له<sup>٤</sup> العقلاء بأسرهم: إذا كنت لذاتك<sup>٥</sup> تعلم ما في دار زيد علمت ما في دار عمرو. ولولا حصول العلم الضروريّ بأنّ المقتضي للعلم<sup>٦</sup> إذا كان هو الذات وجب تعلقه بالجميع، وإلاّ لما صحّ في حقّ<sup>٧</sup> العقلاء بأسرهم ذلك.

## الدليل الثاني

قال: ولاّنها صفة نفسية متى صحّت وجبت<sup>٨</sup>.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب أن يعلم كلّ معلوم. أمّا الصغرى فقد مضى بيانها. وأمّا الكبرى فلأنّ كونه

→ وكذلك (في م: ولذلك) العلم بغير المتناهي مفضلاً دفعة ممتنع بالنسبة إلينا (وفي م: إليها).

١. في حاشية م، ي: قلت: ليمّ لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى علماً دون علم (في م: دون العلم) بل يكون الثاني ممتنعاً بالنسبة إليه، كما أنّ أنواعاً من الأفعال ممتنعة عليه كالشمّ واللمس؟

٢. م، ن: لأنّ وجوب.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لذلك (م: ذلك) الإنسان أن يقول لهؤلاء العقلاء: جاز اقتضاء ذاتي العلم بشيء دون آخر، فليس كلّ ما اقتضى شيئاً اقتضى كلّ شيء، ولا نسلم أنّ العقلاء يقولون ذلك بل يمتنعون من قوله؛ لتجويز عقولهم

٤. ن: - له.

خلافه.

٥. م: العلم.

٥. ي: كذلك.

٦. م: وجب.

٧. م: - حقّ.

تعالى بحيث<sup>١</sup> يعلم كلّ معلوم صفة نفسية؛ لامتناع<sup>٢</sup> انفعاله عن الغير. والصفات النفسية متى صحّت وجبت<sup>٣</sup>، وقد مضى بيان ذلك في باب القدرة.

## في معنى الأفعال المحكمة الإشكال الأول

قال: فإن (قيل: إن)<sup>٤</sup> عنيت بالمُحكّمة<sup>٥</sup> مطابقة المنفعة من كلّ وجه فممنوع، وإن عنيت من بعض الوجوه فلا يدلّ على العلم كالزنبور والمحتذي.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً وكيفية علمه تعالى<sup>٦</sup> شرع في الاعتراض مع الجواب، فقال:

إن عنيت<sup>٧</sup> بالمُحكّمة<sup>٨</sup> مطابقة المنفعة من كلّ وجه فلا نسلم أنّ الباري تعالى عالم بهذا المعنى؛ فإنّ في<sup>٩</sup> أفعال<sup>١٠</sup> الله تعالى ما ليس مطابقاً للمنفعة من كلّ وجه؛ فإنّ النار وإن كان فيها منفعة لكن لا تخلو من ضرر، كما حرق ثوب الزاهد<sup>١١</sup>، وكذلك خلق الكافر.

وإن عنيت به مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نسلم أنّه يدلّ على العلم؛

١. م: + أن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الذي ثبت هو أنّ الواجب لا يحتاج (وزاد في م: إلى غيره) في ذاته وصفاته التي يحتاج في مبدئية العالم إليها، وأما غير ذلك فلا، فلمّ قلتم إنّ العلم بجميع المعلومات من قبيل الأوّل حتّى لا يفتقر الواجب فيه

٣. م: وجب.

إلى غيره؟

٤. أ: بالمحكم، وفي ن: بالحكمة.

٤. ليس في م.

٥. أ: إن عنيتم.

٦. م: - تعالى.

٦. أ: ن: من.

٧. ن: بالحكمة.

٨. م: الفعل.

٩. في حاشية م: فإنّه وإن كان فيه منفعة التعويض، لكن فيه ضرر وهو إتلاف ماله.

فإنه لا فعل من الأفعال سواء كان مصدره عالماً به أو لم يكن إلا وهو مطابق للمنفعة من بعض الوجوه. ثم إنه ينتقض بالزنبور والمحتذي، فإن الزنبور يفعل أفعالاً يعجز عن فعلها أذكىاء الناس، والمحتذي لفعل غيره يفعل فعلاً محكماً وليس بعالم.

## الإشكال الثاني على علمه تعالى

قال: سلّمنا، لكن نمنع<sup>١</sup> انتفاء الوساطة.

أقول: هذا اعتراض ثان على كونه تعالى عالماً، وتقريره: أن هذا إنما يتم أن لو كان الله تعالى هو الفاعل للأفعال المحكمة، ولكنه ممنوع؛ فإنه يجوز أن يكون الله تعالى فَعَلَ شيئاً وهو غير عالم به، ثم إن ذلك الشيء<sup>٢</sup> فَعَلَ هذه الأفعال المحكمة، فتكون الوساطة هي العالمة لا ذات الله تعالى.

## في كيفية علمه تعالى

قال: ويُعارضُ بآئه تعالى<sup>٣</sup> لو كان عالماً فعلمه إما زائد وهو محال، وإلا تعدّد الواجب، أو افتقر أو تركّب. وإما ليس بزائد، فيكون معقولهما واحداً.

أقول: تقرير هذه الشبهة أن نقول: لو كان الله تعالى عالماً فعلمه إما أن يكون زائداً على ذاته أو هو نفس ذاته. والأوّل باطل؛ لأنه لو كان زائداً على ذاته فإمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل، وإلا لزم أن يكون هناك موجودان واجب الوجود: الذات والصفة، هذا خلف. ولأنّ<sup>٤</sup> الصفة مفتقرة إلى

٢. أ: + الذي.

٤. ن: ولأنّه.

١. م: مع.

٣. من ي.

الموصوف فلا تكون واجبة. والثاني<sup>١</sup> باطل؛ لأنّ المؤثّر في ذلك الممكن إمّا أن يكون غير واجب الوجود أو ذات واجب<sup>٢</sup> الوجود. والأوّل باطل، وإلّا لزم افتقار واجب الوجود في صفة العلم إلى الغير، هذا خلف. والثاني<sup>٢</sup> باطل؛ لأنّه يلزم منه كون الذات الواحدة قابلة فاعلة وهو محال، وإلّا لزم وقوع التركيب؛ لأنّ نسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب<sup>٣</sup>، ونسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان. ويستحيل أن يكون الشيء الواحد نسبته<sup>٤</sup> إلى الشيء الواحد نسبة الإمكان والوجوب، فلا بدّ وأن يكون هناك<sup>٥</sup> شيء قابل وآخر فاعل، وذلك يوجب التركيب. والثاني - وهو أن يكون العلم نفس الماهية - باطل أيضاً، وإلّا لزم أن يكون معقولهما أمراً<sup>٦</sup> واحداً، فكلّ من علم واجب الوجود علم كونه عالماً، هذا خلف.

### شبهة في نسبة علمه تعالى وقدرته، وجوابها

قال: ولأنّه لو علم الواقع وجب والمعدوم<sup>٨</sup> امتنع، فلا قدرة.

أقول: هذه شبهة ثانية، وتقريرها: أنّه لو كان عالماً لم يكن قادراً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا علم أنّ الشيء سيقع فلا يخلو إمّا أن يجوز أن لا يقع أو لا يجوز. والأوّل باطل، وإلّا لزم انقلاب علمه<sup>٩</sup> تعالى جهلاً، والثاني يلزم منه وجوب أن يقع والواجب غير مقدور؛ لأنّ المقدور هو الذي

٢. م: الواجب.

٤. م: الوجود.

٦. أ: - هناك.

٨. م، ن: المعدوم.

١. أ: والتالي.

٣. أ، ن: والتالي.

٥. م: نسبة.

٦. أ، ن: - أمراً، وفي م: معقولاً.

٩. ن: علم الله.

للقادر<sup>١</sup> أن لا يفعله، والواجب ليس للفاعل أن لا يفعله وكذلك إذا علم أن الشيء لا يقع استحال أن يقع والمستحيل غير مقدور، فلو<sup>٢</sup> كان الله تعالى عالماً لم يكن قادراً. وأما<sup>٣</sup> بطلان التالي فظاهر<sup>٤</sup> (مما مرَّ)<sup>٥</sup> في باب القدرة.

## في أنه تعالى عالم بالجزئيات، خلافاً للفلاسفة

قال: ولأنه تعالى ليس بعالم<sup>٦</sup> بالجزئيات، والآ لتغيّر حسب تغيّرها.

أقول: هذه شبهة الفلاسفة؛ فإنهم زعموا أنه تعالى لا يعلم الجزئيات. والمراد من الجزئيات ها هنا أنه لا يعلم أن المعلوم هل وقع<sup>٧</sup> أو سيقع أو هو واقع الآن<sup>٨</sup>. نعم، يصح أن يعلمه<sup>٩</sup> مقروناً بسببه وبالزمان، لا من حيث إنه وقع<sup>١٠</sup> أو سيقع. مثلاً، يعلم أن عند وصول الشمس إلى حدّ معين يقع التوسّط بين الشمس والقمر للأرض فيحصل الخسوف. وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعده ومعه، ولا يعلم أنه وقع الخسوف أو سيقع أو هو واقع الآن، فهذا<sup>١١</sup> تقرير مقالتهم.

واحتجّوا عليه بأنه لو علم بالجزئيات لزم منه التغيّر في صفاته. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنه إذا علم أن الكسوف المعين سيوجد فإذا وجد هل يبقى علمه بأنه سيوجد أو يزول علمه ويتعلّق به علم آخر بأنه قد وجد؛ فإن كان الأوّل لزم الجهل وهو محال. وإن كان الثاني لزم عدم العلم الأوّل ووجود<sup>١٢</sup> علم

١. م: القادر.

٢. أ: فإن.

٣. ي: + بيان.

٤. م: و ظاهر.

٥. ليس في أ. وفي م، ن: بما مرَّ.

٦. ي: غير عالم.

٧. ن: يقع.

٨. ن: لأنّ.

٩. أ، ن: أن يعلم.

١٠. أ: واقع.

١١. ن: فهذه.

١٢. ن: والأوّل وجود.

آخر، فيلزم التغيّر.

## في أنّه تعالى عالم بذاته، خلافاً لبعض الفلاسفة

قال: ولأنّه لا يعلم ذاته لأنّه نسبة بين<sup>١</sup> شيئين.

أقول: هذا مذهب لبعض القدماء زعموا أنّه لا يعلم ذاته؛ لأنّ العلم نسبة بين العالم والمعلوم، فلا بدّ في<sup>٢</sup> تعلق العلم من التكثر، ولا تكثر للشيء مع نفسه، فلا يتعلّق علمه تعالى بذاته.

## في أنّه تعالى عالم بذاته وبغيره

قال: ولأنّه لو علم غيره لحصل صور متساوية في ذاته كثيرة.

أقول: هذا مذهب لقوم آخرين من القدماء زعموا أنّه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره. قالوا: لأنّ العلم إمّا أن نعني<sup>٣</sup> به النسبة بين العالم والمعلوم أو صورة متساوية للمعلوم في العالم. والأوّل باطل، وإلّا لزم أن لا يكون العالم عالماً بذاته، ولأنّه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم فلا يتعلّق العلم بالمعدومات. ولأنّه يلزم أن لا يكون علم ما جهلاً؛ لأنّ الجهل كون الصورة الذهنيّة غير مطابقة للأمر الخارجي، فوجب أن يقال<sup>٤</sup>: العلم إنّما هو عبارة عن حصول صورة مساوية<sup>٥</sup> للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى<sup>٦</sup> عالماً بغيره لزم منه حصول صور<sup>٧</sup> كثيرة في ذاته تعالى وهو محال؛ لأنّه يلزم منه أن يكون فاعلاً لتلك<sup>٨</sup> الصور قابلاً

١. ن: من.

١. م: بين.

٢. م: أن لا يقال.

٣. أ: يعني.

٤. م: - تعالى.

٥. م، ن: متساوية.

٦. ن: لذلك.

٧. ي: صورة.

لها، وأن يكون الله تعالى محلاً لمعلولاته<sup>١</sup> المتكثرة، وأن لا يكون فاعلاً لشيء إلا بتوسط صورة في ذاته. وكل ذلك محال، فإذن يستحيل أن يعلم غيره.

## في استحالة علمه تعالى بما لا يتناهي

**قال:** ولأنه ليس بعالم بما لا يتناهي، وإلا فهو محصور.

**أقول:** هذا مذهب لجماعة من الأوائل، وهو أنه تعالى ليس بعالم بما لا يتناهي؛ لأنّ المعلوم متميّز<sup>٢</sup> عن غيره وإلا لم يتعلّق به العلم دون غيره<sup>٣</sup>. ولأنه لا يكون هناك اثنيّة فلا غيريّة<sup>٤</sup>، هذا خلف. والمتميّز عن غيره محصور، لأنه يكون غيره خارجاً عنه، فيستحيل تعلّق العلم بما لا يتناهي.

## معنى الفعل المحكم

**قال:** والجواب<sup>٥</sup>: عيّت المطلق والزبور والمحتذي عالمان.

**أقول:** هذا جواب السؤال الأوّل<sup>٦</sup>، وهو الاستفسار عن معنى المحكم، فقال: المعنيّ به مطابقة<sup>٧</sup> المنفعة من حيث هي هي، أعني كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه. مثلاً، أحكام السكّين مطابقتها للمنفعة المطلوبة منها وهو القطع وإن تبعها شيء آخر، والزبور والمحتذي عالمان بما يصدر<sup>٨</sup> عنهما، فلا يتّجه نقضاً<sup>٩</sup>.

١. م: لمعلوماته.

٢. م: متميّز. وفي حاشية م: وكلّ متميّز ثابت، وغير المتناهي ليس بثابت فلا يكون متميّزاً، فلا يكون معلوماً.

٣. في حاشية م: هذا دليل آخر على أنّ المعلول متميّز.

٤. في حاشية م: لأنّ كلّ اثنين بينهما امتياز، فإذا انتفى الامتياز انتفت الاثنيّة.

٥. م: فالجواب. ن: جواب الوجه الأوّل.

٦. م: يصدق. أ: مطابقتة.

٧. م: بعضاً.

## في نفي الوسطة بين العالم والمعلوم

قال: والوسطة منفيّة بالإجماع<sup>١</sup>، ولأنّها لو ثبتت<sup>٢</sup> كان المؤثر هو الله تعالى بالاختيار فهو عالم، وفيه إشكال.

أقول: استند في دفع الوسطة إلى الإجماع، لعدم برهان قاطع على ذلك، وفيه إشكال. وذكر بعض المحقّقين<sup>٣</sup> في دفع الوسطة شيئاً آخر، فقال: إنّ الوسطة من جملة العالم، فيكون الله تعالى مؤثراً فيها بواسطة القدرة، فيكون عالماً بها.

وفيه نظر؛ فإنّا نمنع أن يكون الله تعالى مؤثراً في تلك الوسطة بالاختيار، بل يجوز أن يكون الله تعالى موجباً لتلك الوسطة، وتلك الوسطة مختارة في إيجاد بقية العالم وعالمه<sup>٤</sup> به. وهاهنا يفتقر المتكلّمون المستدلّون على نفي هذه الوسطة إلى بيان امتناع وجود جوهر مجرد، والأولى الاعتماد على الإجماع<sup>٥</sup>. (فيه إشكال؛ لأنّ الإجماع فرع النبوة، وهي متوقّفة على العلم فلو أثبت بها دار)<sup>٦</sup>.

١. في حاشية أ: الاستدلال بالإجماع على نفي الوسطة لتوقّف إثباته على نفيها أو صحّة الإجماع معروفة من النصّ، وثبوته موقوف على معرفة وجود الله تعالى وقدرته وعلمه، وأنّه تعالى لا يفعل قبيحاً، وأنّ المعجز عقليّ، فلا يستدلّ في مثل هذا بالإجماع ولكن بدليل غير هذا...

٢. م: ثبت.

٣. في حاشية م: خواجه نصير الملة والحقّ والدين الطوسي رحمه الله تعالى. ينظر: تلخيص المحصل ٨٥ - ٩٢.

٤. أ، ن: عالم، وفي م: عالميّة. وفي حاشية م: لأنّ الذي يقول بالوسطة يقول إنّها بشيء واحد، وهي لا يجوز أن تكون مادّة ولا صورة؛ لاستحالة الفردان إحداهما عن الأخرى، ولا نفساً لافتقارنا إلى البدن، ولا جسماً لتركيبه من المادّة والصورة أو من الجواهر الأفراد.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المطلوب في المسائل الأصوليّة اليقين وثبوت الإجماع في هذه المسألة، وكون الإجماع حجّة مفيدة لليقين غير حاصل باليقين؛ لتوقّفه على النقل، واستفادة ذلك من الألفاظ التي تنطرق إليها الاحتمالات

٦. من ي.

المشهوره.

## الاستدلال على أنّ علمه تعالى زائد على ذاته

قال: قوله<sup>١</sup>: لو كان زائداً تركّب. قلنا: ممنوع؛ لجواز القبول والفعل لواحد. أقول: هذا جواب المعارضة الأولى، وتقريره أن نقول: لم لا يجوز أن يكون علمه زائداً على ذاته ويكون المؤثر فيه هو ذاته؟ ولا استبعاد في أن يكون الشيء الواحد قابلاً فاعلاً<sup>٢</sup>.

قوله: نسبة الفاعل نسبة الوجوب، ونسبة القابل نسبة الإمكان. قلنا: مسلم، ولا استحالة في اجتماع النسبتين<sup>٣</sup> للشيء الواحد بالقياس إلى شيء واحد باعتباري التأثير والقبول.

سلمنا أنّه لا بدّ من التغير، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنّ الفاعل من حيث إنّهُ فاعل مغاير للقابل من حيث إنّهُ قابل، فتكون الذات واحدة والتغاير<sup>٤</sup> حصل باعتبار الفعل والقبول. وهذا النوع من التغير كافٍ في تعدّد النسب بالإمكان والوجوب، فالحاصل أنّ الذات التي عرض لها القبول والفعل شيء واحد، وتغاير<sup>٥</sup> بنوع<sup>٦</sup> من الاعتبار.

## في تبعيّة العلم للقدرة

قال: وعن الثاني أنّ العلم تبع القدرة<sup>٧</sup> والمعلوم فلا يؤثر فيهما.

٢. ن: وفاعلاً.

١. ن: - قوله.

٣. أ، ن: الشيتين.

٤. في حاشية م، ي: (م: + قلت:) ما لم يكن الفاعل في حد ذاته بحيث يفعل، يمتنع الفعل، وما لم يكن القابل في نفسه بحيث يقبل يمتنع القبول، فالفعل والقبول يتوقّف كلّ منهما على حيثية. وقد سلّمت تغايرهما، فلا يكون الفاعل هو القابل. وأيضاً السؤالان المذكوران واحد، فلا يكون تانيهما على تقدير القبول غير أولهما.

٦. م: نوع.

٥. م، ن: و متغاير.

٧. أ: للقدرة.

**أقول:** هذا جواب الشبهة الثانية. وتقريره: أن العلم بالوقوع<sup>١</sup> تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة عليه. وكذلك العلم بالعدم تبع للعدم<sup>٢</sup> الذي هو تبع للقدرة عليه<sup>٣</sup>، فلا يكون مؤثراً في الوقوع ولا في العدم. ولا نعني بالتبعية<sup>٤</sup> هاهنا التأخر عنه في الوجود، بل إن العلم إذا تعلّق بوجود زيد على صفة يجب أن يكون زيد مفروضاً بتلك<sup>٥</sup> الصفة حتّى يتعلّق العلم<sup>٦</sup> به.

والجوب والامتناع أمران لاحقان بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت المعلوم في الفرض لا سابقان، فلا ينافيان الإمكان<sup>٧</sup> المقتضي للقدرة. ولا يستبعد<sup>٨</sup> أن يكون العلم تابعاً وهو متقدّم، فإن الحكاية قد تتقدّم على المحكيّ، فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضوع<sup>٩</sup> ليندفع به جميع ما يشكل<sup>١٠</sup> به المغالطون في هذا المقام.

## قول أبي الحسين البصريّ: إن التغيّر في التعلّقات

**قال:** وعن الثالث اختيار أبي الحسن<sup>١١</sup>، وهو أن التغيّر في التعلّقات. ومن

١. م: بالواقع. ٢. م، ن: للمعدوم.

٣. م: - عليه.

٤. في حاشية م، ي: قلت: المعلّل ما ادعى مؤثريّة العلم في الجوب بل استلزامه له، والاستلزام لا ينافي التبعية. (و في م): لأنها في التبعية.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا في العلم الانفعاليّ، وأما العلم الفعليّ فيوجد زيد على تلك الصفة؛ لأنّ العلم به وقع على هذا الوجه، وعلم الله تعالى من قبيل الثاني.

٦. في حاشية ي: قلت: هذا يقتضي تعليلهما بالعلم، وذلك مناقض لما مرّ من قبل من عدم مؤثريّته فيهما.

٧. أ: فلا ينافيان للإمكان.

٨. في حاشية م: لأنّا نحكي عن الأشياء المستبعدة، كقولنا: الشمس تطلع غداً.

٩. م: الموضوع. ١٠. أ، ن: ما يشكل.

١١. شرح مسألة العلم ٢٩؛ شرح المواقف ٤٩٠.

قال من المعتزلة والأشاعرة<sup>١</sup> بأن العلم بالاستقبال<sup>٢</sup> علم بالحال إذا وجد فقد أحال وإلا لقام مقامه، ولأنّ الأوّل غير مشروط بالوقوع بخلاف الثاني.

أقول: هذا جواب الشبهة الثالثة. وقد اختلف المتكلّمون في الجواب، فقال قوم: إنّ التغيّر في التعلّقات وهو مذهب أبي الحسين ويجعل العلم صفة حقيقية<sup>٣</sup> تستلزم التعلّق بالمعلوم وعند<sup>٤</sup> تغيّر المعلوم يتغيّر التعلّق<sup>٥</sup> ولا يتغيّر العلم الذي هو الصفة الحقيقيّة<sup>٦</sup>، كالقدرة على تحريك جسم؛ فإنّه إذا عدم الجسم كان القادر قادراً على تحريك مساوية، وإن عدم التعلّق الذي بينه وبين الجسم الأوّل، ولا يضرّ عدم الجسم الأوّل في قدرته.

وهذا وإن كان أقرب ما يقال هاهنا إلّا أنّه لا يخلو من نظر؛ فإنّ العلم يستدعي المطابقة، فلا يتعدّد متعلّقه.

وقال آخرون، وهو مذهب أبي هاشم<sup>٧</sup>: إنّ العلم (بأنّ الشيء)<sup>٨</sup> سيوجد هو بعينه علم بوجوده<sup>٩</sup> إذا وجد.

١. نفسه ٣٤؛ شرح المواقف ٤٩٠.

٢. م: حقيقة.

٣. م: وعنده.

٤. م: الحقيقة.

٥. م: بالشيء.

٦. نفسه ٣٤؛ شرح المواقف ٤٩٠.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنّما يجب إذا قيل: إنّ العلم حصول صورة المعلوم، وأما إذا قيل: العلم صورة (م: صفة) حقيقية صالحة للتعلّق بجميع المعلومات فلا. وتكون المطابقة إذا كان التعلّق تعلّقاً به على ما عليه الأمر في نفسه، واللامطابقة إذا لم يكن كذلك، بل اللازم من مذهب أبي الحسين أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته. وذلك باطل. بل (م: و) الأجود في الجواب (م: - في الجواب) أن يقال: جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد كلّ منها على ما هو عليه في حينه الذي يختصّ به منكشف لله تعالى أزلاً وأبداً، و(م: - و) لا يتغيّر ذلك الإنكشاف ولا شيء منه أصلاً، فيعلم الثابت ثابتاً والمتغيّر حاصل في حينه غير حاصل في غيره من الأحيان، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء أزلاً وأبداً من غير أن يحصل لذاته المقدّسة حلول صفة فيها أو تغيّر من حال (و زاد في ي: ) إلى أخرى.

وبيان ذلك أنه إذا علم العالم<sup>١</sup> أن عند رأس الشهر يقدم زيد، ثم جاء رأس الشهر فإنه يعلم بقدمه<sup>٢</sup> بعلمه الأول من غير تجدد علم آخر. وقد رد<sup>٣</sup> على هؤلاء القوم مقالتهم بوجهين.

الأول: أن العلم بأن الشيء سيوجد لو كان هو العلم بالوجود إذا وجد لقام مقامه وسد مسدّه<sup>٤</sup>. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أن العلم بأن الشيء سيوجد<sup>٥</sup> مشروط بالعدم الحالي والعلم بالوجود غير مشروط به فهما متغايران. وأما ما ضربوه من المثال فغير صحيح؛ لأن من علم أن عند رأس الشهر يقدم زيد لا يكتفي في علمه بقدم زيد عند رأس الشهر، إلا أن يعلم أن رأس الشهر قد حصل حتى يتجدد له علم ثالث بمجيء زيد، حتى (أنا لو)<sup>٦</sup> فرضناه غير عالم بذلك لم يعلم بقدم زيد إذا قدم.

## كفاية نوع من التغيرات بين العالم والمعلوم

قال: وعن الرابع أنه يكفي (نوع ما)<sup>٧</sup> من التغيرات.

أقول: هذا جواب من أحال علم الشيء بذاته بالاكتماء بالمغايرة ولو بجهة ما. والمغايرة هاهنا حاصلة؛ فإن الذات<sup>٨</sup> من حيث إنها عالمة مغايرة لها من حيث إنها معلومة. هكذا قالوا في هذا الموضوع<sup>٩</sup> وهو ضعيف؛ فإن العلم متوقف على

١. أ. ن. - العالم. ٢. م. : قدمه.

٣. م. : يرد.

٤. في حاشية م: لأن كل واحد من الشيئين سد مسد صاحبه، فكون الشيء الواحد يسد مسد نفسه بطريق الأولى.

٥. في حاشية م: لأننا نعلم بالضرورة أن العلم بأن زيداً يوجد ليس هو العلم بوجوده إذا وجد، لما ذكره في الوجه الثاني.

٦. أ. : إذا. ٧. ن. : نوع.

٨. أ. ن. : بأن الذات. ٩. م. : الموضوع.

التغاير، فلو كان التغاير<sup>١</sup> إنما يحصل<sup>٢</sup> بكون الذات عالمة ومعلومة الذي لا يحصل إلا بالعلم لزم الدور.

### العلم بالشيء ليس بحصول صورته

قال: وعن الخامس أن العلم ليس بحصول صورة، وإلا لكان الذهن حاراً واجتمعت<sup>٣</sup> الأمثال في علم الواحد بنفسه<sup>٤</sup>.

أقول: هذا جواب الشبهة الخامسة، وهو أن العلم لا يستدعي حصول صورة<sup>٥</sup> مساوية للمعلوم في العالم. ويانه من وجهين.

الأول: أنه يلزم<sup>٦</sup> أن من علم الحرارة أن يحصل في ذهنه صورة<sup>٧</sup> مساوية للحرارة فيكون الذهن حاراً<sup>٨</sup>، ومن علم المقادير العظام أن يتقدّر الصغير<sup>٩</sup> بالعظيم وهو محال.

الثاني: أنه يلزم من ذلك<sup>١١</sup> اجتماع الأمثال عند علم الواحد بنفسه. وربما اعتذروا عن ذلك بأن العلم هاهنا لا يستدعي حصول الصورة، ويلزمهم ما أسلفناه

١. في حاشية م، ي: قلت: التغاير يحصل بكون الذات عالمة أو معلومة بالقوة، والذي يتوقف على العلم هو حصولهما بالفعل فلا دور. (وزاد في م:) الجواب: أن معلومات الله تعالى ليس فيها شيء بالقوة، كما تقدم من أن صفاته نفسه،

فإن صح له وجب له.

٢. أ: حصل.

٣. ن: وإذا اجتمعت.

٤. أ، م: نفسه.

٥. م: ضرورة.

٦. ن: - يلزم.

٧. ن: - صورة.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الفرد الخارجي من تلك الماهية هو الذي يقتضي تسخين محله. وأنا الشخص الذهني منها فممنوع اقتضاؤه ذلك وكذلك المقادير؛ فإنّ المقدار الكليّ الذهني لا يقتضي تقدير المحلّ به، بل المقتضي هو

الشخص الخارجي.

٩. م: وأن من.

١٠. م: - مع صغر.

١١. م: - من ذلك.

من الإشكال<sup>١</sup>.

## علمه تعالى بالمتناهي وبما لا يتناهي

قال: وعن السادس أنه يعلمه كما هو.

أقول: هذا جواب الشبهة السادسة، وهو ظاهر فإنه تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه، وإن كان متناهيًا<sup>٢</sup> تعلق به العلم كذلك، وإن كان غير متناهٍ تعلق به العلم<sup>٣</sup> كذلك. ولا يلزم من ذلك تناهيه؛ فإن التمييز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي.

## تتمّة: في أن تصوّر العلم بديهيّ، وفي أقسام الاعتقاد

قال: تتمّة: قيل تصوّر العلم بديهيّ؛ لأنّ علمي بوجودي بديهيّ، وفيه ما مرّ. أقول: الاعتقاد إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون، والأوّل إمّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون. والأوّل إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون؛ فالجازم المطابق الثابت هو الاعتقاد العلميّ، والخالي عن الثابت هو اعتقاد المقلّد، والخالي عن المطابقة هو اعتقاد الجهّال، والذي لا يكون جازماً فالراجع هو الظنّ، والمرجوح هو الوهم، والمساوي هو الشكّ، وليساً<sup>٤</sup> من قبيل الاعتقاد.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنّه غنيّ عن التعريف وهو حقّ، واستدلوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً بديهيّاً، وهذا

١. في حاشية م، ي: (م: + قلت:؛) هو إنّ العلم يقتضي التفجير؛ ضرورة أنّ العلم (و في م: العالم) غير المعلوم. وجوابه: المغايرة الاعتبارية كافية، وقد تقدّم الكلام فيه. ٢. م: هاهنا.

٣. أ، ن: - العلم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان ليساً من قبيل الاعتقاد فكيف جاز جعلهما قسمين منه في هذا التقسيم؟

علم خاصّ مسبوق بالعلم الكلّي فيكون العلم الكلّي بديهياً، وقد عرفت ما في هذا، في<sup>١</sup> باب الوجود.

وقال آخرون: إنّه يحدّ، واختلفوا في حدّه، فقال قوم: إنّه<sup>٢</sup> اعتقاد الشيء على ما هو به، وآخرون قالوا: إنّه صفة تقتضي سكون النفس، وكلاهما غير مانعين<sup>٣</sup>. وآخرون قالوا: إنّه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وقد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّ هذه الصورة تارة تقارن<sup>٤</sup> حكماً وأخرى عدمه، فيقال للأوّل تصديق، وللثاني تصوّر. ويشترط في الأوّل<sup>٥</sup> الثاني.

## هل العلم عرض أم جوهر؟

قال: وهو عرض، وكذا الصورة عند الشيخ<sup>٦</sup>. وقيل: هو<sup>٧</sup> جوهر؛ لما مرّ<sup>٨</sup> من تفسيره. وقيل: عرض وجوهر، وهو فاسد.

أقول: اختلف الناس في العلم؛ فالمحقّقون من المتكلمين والأوائل<sup>٩</sup> على

١. م: - في.

٢. م: هو.

٣. في حاشية م: أمّا الأوّل فله جعل اعتقاد المقلّد؛ لأنّه يعتقد الشيء على ما هو عليه. وأمّا الثاني فله حلول الجهل المركّب؛ لأنّ الجاهل يسكن نفسه عند اعتقاد الشيء وإن كان غير مطابق.

٤. م: تقادر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالأوّل المركّب من الصورة والحكم (م: - والحكم) أو الحكم فقط فليس شيء منهما صورة مساوية لمعلوم، بل نفس معلوم. وإن أراد بالصورة (م: الصورة) التي قارنها (م: تقارنها) الحكم لا على وجه يدخل الحكم فيها فليس الأوّل مشروطاً بالثاني.

٦. إلهيات الشفاء، الفصل الثامن من المقالة الثالثة ١٤٠ - ١٤٤؛ المباحث المشرقيّة ١: ٣٢٥.

٧. أ: كما مرّ.

٨. أن: - هو.

٩. شرح مسألة العلم ٢٥ - ٣٥.

أنّه عرض لا يقوم بنفسه، بل يفتقر إلى محلّ يقوم فيه، وهو من أنواع الكيف. أمّا إذا جعلناه إضافة فظاهر (أنّه عرض)<sup>١</sup>. وأمّا إذا جعلناه صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا شكّ في أنّ العلم بالعرض عرض أيضاً<sup>٢</sup>. بقي الإشكال على هذا القول في العلم بالجوهر،

فقال الشيخ أبو عليّ بن سينا: إنّه عرض أيضاً؛ لافتقاره إلى محلّ يقوم فيه، هو ذات العالم.

وقال آخرون: إنّه جوهر؛ لأنّ معنى الجوهر هو الذي إذا<sup>٣</sup> وجد في الأعيان كان لا في موضوع، وهذه الصورة (إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهذا خطأ؛ فإنّ هذه الصورة)<sup>٤</sup> مثال<sup>٥</sup> للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له في حقيقته، ووجودها في الأعيان إنّما يكون لوجودها في موضوعها الذي هو النفس.

وذهب قوم غير محقّقين إلى أنّها جوهر لما مرّ<sup>٦</sup>، وعرض لافتقارها. وهذا أسخف من الأوّل، وفساده ظاهر<sup>٧</sup>.

١. من ي.

٢. أ: لو.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المراد بالمثال أنّه جزئيّ من جزئيات تلك الماهيّة تشخّصاته ذهنيّة ولا وجود لها خارج الذهن، وذو الصورة جزئيّ آخر لتلك الماهيّة تشخّصاته خارجيّة، ولولا ذلك لما كان مطابقاً له في الأحكام المتعلّقة بالماهيّة، وقد نصّ عليه المحقّق في شرح الإشارات في النمط السادس، وهو مساوٍ في الحقيقة مغاير من حيث اللواحق الذهنيّة.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ظهوره خفيّ، فإنّه جاز الحكم بعرضيّته لقيامه بالنفس في الحال، وجاز الحكم عليه بالجوهريّة لكون حقيقته المشتركة بينه وبين الموجود الخارجيّ لو وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع. (وزاد في م: ) الجواب: لا شكّ في أنّ فساد هذا المذهب ظاهر؛ لأنّ الضرورة قاضية باستحالة كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا. وأمّا: فإنّ الجوهر لذاته مستغن عن الموضوع، والعرض لذاته مفتقر إلى الموضوع، فلو كان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا لزم أن يكون مستغنياً لذاته مفتقرًا لذاته، وهو باطل بالضرورة.

٥. ن: وأيضاً.

٦. ليس في ن.

٧. ن: بياض.

## العلم لا يتعلّق بمعلومين

قال: وهل يتعلّق بمعلومين؟ الحقّ أنّه ليس كذلك؛ لتعدّد الإضافات والصور بما لها ذلك.

أقول: اختلف المتكلّمون في العلم، هل يصحّ تعلّقه بمعلومين أم لا؟ فذهب قوم إلى أنّه قد يتعلّق بمعلومين، وآخرون منعوا من ذلك. حجّة الأوائل<sup>١</sup> أنّه لو وجب<sup>٢</sup> في كلّ معلوم أن يكون له علم على انفراده لزم أن يكون لله تعالى علوم غير متناهية. والتالي باطل، فالمقدّم مثله<sup>٣</sup>، (والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنّ وجود ما لا يتناهي محال<sup>٤</sup> خصوصاً إذا كان بين أفرادهِ ترتيب عقليّ، وهو حاصل هنا فإنّ العلم بالشيء والعلم<sup>٥</sup> بالعلم بالشيء أمران<sup>٦</sup> أحدهما مرتّب على الآخر، وكذلك إلى ما لا يتناهي من المراتب.

وأما الآخرون فقالوا إنّ العلم هو<sup>٧</sup> إمّا صورة مساوية للمعلوم في العالم، ولا شكّ في استحالة<sup>٨</sup> مساواة الشيء<sup>٩</sup> الواحد للشيئين<sup>١٠</sup>. وإمّا إضافة بين العالم والمعلوم، ولا شكّ في وجوب تغيير الإضافة عند تغيير المضاف إليه.

١. شرح مسألة العلم ٢٥ - ٤٥.

٢. م: لوجب.

٣. في حاشية م: لأنّ معلوماته تعالى غير متناهية.

٤. في حاشية م، ي: قلت: استحالة ذلك إنّما ثبت في الوجود الخارجي، وأما في الوجود العقليّ فلا، فإنّ الأجسام (في م: الأحكام) الغير المتناهية بل كلّ الأجسام (في م: الأحكام) الحقّة والباطلة موجودة بالوجود العقليّ المسمّى بنفس

الأمر واللوح المحفوظ، كما تقرّر في موضعه. ٥. ليس في ن.

٦. ن: أفراد. م: هو.

٧. ن: استحالته. م: هو الشيء.

٨. في حاشية م، ي: قلت: قد قلت قبل هذا: إنّ العلم مثال لا يشارك الشيء في حقيقته، فجاز مساواة ماهيته (في م: مساواته) لشيئين في عوارض خاصّة بهما صار لمساواته لأحدهما في عوارض علماً به، ولماواته للآخر (م: للآخرى) عوارض علماً به، لا بدّ لفي ذلك من دليل.

## في اختلاف العلم باختلاف المتعلق

قال : وهل يختلف باختلافه ؟ يتبني على الإضافة.

أقول : اختلف الناس في العلم المتعلق بالمعلومات<sup>١</sup> المختلفة، هل هو مختلف ؛ فقال قوم باختلافه، وآخرون جوّزوا عدم الاختلاف.

والحقّ أن نقول : إن كان العلم هو الصورة المساوية فلا شك<sup>٢</sup> في اختلافه<sup>٣</sup> عند اختلاف المعلوم، وإن جعلناه إضافة ؛ فإن قلنا : إنّ اختلاف المضافات<sup>٤</sup> يوجب اختلاف الإضافات، فلا شك في اختلافه، وإلاّ جاز (أن لا يكون)<sup>٥</sup> مختلفاً.

## العلم إمّا فعليّ وإمّا انفعاليّ

قال : والعلم منه فعليّ وانفعاليّ، وعلم الباري من الأوّل.

أقول : العلم قد يكون سبباً لوجود<sup>٦</sup> المعلوم، كمن<sup>٧</sup> حصل في ذهنه صورة نقش غير موجود<sup>٨</sup> في الخارج وفعل ما يطابق<sup>٩</sup> تلك الصورة في الخارج، وقد يكون مستفاداً من الأمر الخارجيّ. ويقال للأوّل علم فعليّ<sup>١٠</sup> وللثاني علم انفعاليّ. وعلم واجب الوجود تعالىّ يستحيل أن يكون من قبيل القسم الثاني<sup>١١</sup>، فيأذن علمه

١. أ: بالإضافات.

٢. ن: ولا شك.

٣. في حاشية م، ي (م: + قلت): إذا قلت بدم المساواة بين العلم والمعلوم في الحقيقة، وإمّا المساواة في عوارض خاصة جاز كون ماهية واحدة بواسطة صفتين (في م: حقيقتين) علماً بمعلومين (في م: لمعلمين) مختلفين.

٤. ي: المضاف.

٥. م: أن يكون.

٦. م: بسبب الوجود.

٧. ن: لمن.

٨. م: من ي.

٩. م: يطابق.

١٠. م، ن: فعل.

١١. في حاشية م، ي: قلت: إذا حدث من أحدنا فعل اختياريّ، فقبل حدوده لو علم الله تعالىّ حدوده كان جهلاً، فعلمه به

فعلِيّ أو لا فعلِيّ ولا انفعاليّ.

## معنى عناية الله تعالى

**قال :** والعلم بالشيء على الوجه الأكمل علة لوجوده، وهو معنى العناية.  
**أقول :** ذهب الحكماء<sup>١</sup> إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض. ثم إنهم رأوا النظام في العالم مستمراً على وجه يستحيل استناده إلى الاتفاق والعبث، فالتزموا بثبوت<sup>٢</sup> عناية الله تعالى فيه، وفسروا تلك العناية بعلم واجب الوجود تعالى بذلك النظام على الوجه الأكمل،<sup>٣</sup> وهو سبب الوجود.

## في أنه تعالى مرید

**قال :** ومنها كونه مریداً، ذهب جماعة إلى أن الإرادة والكرهية هي الداعي والصارف، وهما نوعان من العلم. وأبو الحسين<sup>٤</sup> أثبت الزيادة عليهما شاهداً لا غائباً، وجمهور المعتزلة والأشاعرة<sup>٥</sup> أثبتوها شاهداً وغائباً.  
**أقول :** اختلف المسلمون في الإرادة بعد اتفاقهم على وصف الله تعالى بكونه مریداً، فذهب جماعة من المتكلمين<sup>٦</sup> إلى أن الإرادة عبارة عن الداعي الذي هو العلم بمصلحة الفعل، والكرهية عبارة عن الصارف الذي هو العلم بمفسدة الفعل. وذهب أبو الحسين البصري<sup>٧</sup> إلى أن الإرادة والكرهية هما العلم<sup>٧</sup> في حق

→ بعد حدوثه أو معه وعلمه، ليس سبباً له وإلا توارد علتان على معلول واحد، بل حاصلًا منه ليطابقه فيكون انفعاليًا.

١. المحصل ٢٩٦؛ ذيل المحصل ٢٩٦؛ غاية المرام في علم الكلام ٢٢٤؛ تلخيص المحصل ٣٤٣-٣٤٤.

٢. م، ن: ثبوت.

٣. م: -و.

٤. نفسه.

٥. قواعد المرام ٨٨.

٦. نفسه.

٧. تلخيص المحصل ٢٨١.

الله<sup>١</sup> تعالى<sup>٢</sup> وزائدان في حقنا. وجمهور المعتزلة والأشاعرة<sup>٣</sup> أثبتوا الزائد في حقنا وفي حقه تعالى. وذهب النجّار<sup>٤</sup> إلى أنّ معنى<sup>٥</sup> الإرادة في حقه أنّه غير مغلوب ولا مُستكره في أفعاله. وقال الكعبي<sup>٦</sup>: إنّ الإرادة لأفعاله كونه تعالى عالمًا بها<sup>٧</sup>، وفي أفعالنا كونه تعالى أمرًا بها.

## الاستدلال على أنّ الإرادة غير القدرة والعلم

قال: لأنّ أفعاله مختصة بأوقات مع جواز غيرها، فلا بدّ من مخصّص غير القدرة الموجدة<sup>٨</sup> حسب والعلم التابع.

أقول: هذا دليل على كونه تعالى متّصفاً بالإرادة. وتقريره: أنّ أفعاله مختصة بأوقات، مع جواز وقوعها قبل تلك الأوقات وبعدها فلا بدّ من مخصّص<sup>٩</sup>، وذلك المخصّص لا يجوز أن يكون هو القدرة؛ لأنّ القدرة<sup>١٠</sup> شأنها الإيجاد لا غير، وهو ممكن في جميع الأوقات فلا يصلح للتخصيص<sup>١١</sup>. وإليه أشار بقوله: الموجدة<sup>١٢</sup> حسب، ولا يجوز أن يكون هو العلم؛ لأنّ العلم بالوقوع في وقت معيّن

١. م.: الله، وفي أ: الباري.

٢. ن.: -و.

٣. م.: والأشعرية. تلخيص المحصل ٢٨١، ٣٠٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٣.

٤. الملل والنحل ١: ٨١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٣؛ تلخيص المحصل ٢٨١، ٣٠٦؛ المعتمد في

أصول الدين ٧٤. م.: -م. معنى.

٦. أصول الدين للرازي ١٠٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٤٧؛ المحصل ٢٤٣؛ تلخيص المحصل ٢٨١.

٧. أ، ن.: -بها. ن: والموجدة.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الوقت من جملة أفعاله فلا يكون صدوره بالإرادة، وهو خلاف مذهبهم.

١٠. م.: القدرة.

١١. م.: التخصّص.

١٢. م.: الموجد.

تابع اللوقوع في ذلك الوقت، فلا يجوز أن يكون هو العلة الموجبة للوقوع فيه، وإليه أشار بقوله: التابع.

## الإشكال على الإرادة نقضاً، وجوابه

قال: فإن قلت: لا نسلم تساوي الأوقات. سلّمنا، لكن يترجّح<sup>٢</sup> بلا مرجّح كما هو عندكم. سلّمنا، (لكنّ علمه بمصلحة الفعل مرجّح ويجامع التبعية. سلّمنا)<sup>٣</sup>، لكنّ القدرة متعلّقة بوقت معيّن لذاتها. سلّمنا<sup>٤</sup>، لكنّ الإرادة لا تصلح للتخصيص فإنّ معها إن أمكن الترك افتقر إلى مخصّص وإلا كان موجباً.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال شرع في الاعتراض، وهو من حيث النقض ومن<sup>٥</sup> حيث المعارضة.

أمّا النقض فبأنّ منَعَ تساوي الأوقات؛ فإنّه يجوز أن تكون الأوقات مختلفة، ولا يلزم من صحّة وجود الفعل في بعض الأوقات صحّة وجوده فيما يخالفه.

وأيضاً فلو سلّم<sup>٦</sup> تساوي الأوقات، لكن لا نسلم أنّه يفتقر إلى المخصّص؛ فإنّه يجوز أن يرجّح<sup>٧</sup> إيجاد العالم في وقت دون آخر لا لمرجّح، كما هو مذهبكم<sup>٨</sup> في باب القادر.

سلّمنا أنّه لا بدّ من مرجّح، لكن لمّ لا يجوز أن يكون هو القدرة؟

١. في حاشية م، ي: قلت: العلم التابع (و في م: البالغ) هو الانفعالي، وأمّا الفعلية فتبعيته ممنوعة، وإن سلّم فهو تابع على ما قدّمه أعني المطابقة، ومثل ذلك (م: + لم) لا يكون علة. وإن سلّم ذلك كلّه فليم قلتم بأنّ ذلك الأمر المتغير هو (م: - هو) موجود بأحد المعاني التي ذكرها قبل في معنى الإرادة، لجواز أن يكون معنى غيرها؟

٢. م، ن: يترجّح. ٣. ليس في م، ن.

٤. في حاشية أ: سلّمنا، لكن القدرة متعلّقة بوقت لذاتها. سلّمنا، لكن علم مصلحة الفعل مرجّح ويجامع التبعية.

٥. ي: - من. ٦. أ: نسلم.

٧. ي: يترجّح. ٨. م: مذهبهم.

قوله : القدرة شأنها الإيجاد.

قلنا : لم لا تقتضي القدرة الإيجاد في وقت معيّن دون غيره لذات القدرة؟ سلّمنا، لكن لا نسلم أنّ الإرادة صالحة للتخصيص؛ فإنّ مع هذه الإرادة إمّا أن يمكن التّرك أو لا يمكن؛ فإنّ أمكن لم تكن الإرادة كافية في التخصيص بل لا بدّ من مرجّح آخر. وإن لم يمكن<sup>٢</sup> لزم كون الله تعالى موجِباً، وهو محال.

### شُبّه في الإرادة

قال : ويعارض بأنّه<sup>٢</sup> لو كان مريداً (لكان مريداً)<sup>٤</sup> لذاته كالعلم، فيريد ما أراه زيد وضدّه المراد لعمرو. ولو كان بإرادة محدثة فإن حلّت فيه<sup>٥</sup> كان محلاًّ للحوادث أو في غيره فهي صفته، أو لا في محلّ فهو محال؛ لاحتياج العرض إليه ولأدائه إلى التسلسل. ولو كان بإرادة قديمة لم يكن تعلّقها بالبعض أولى، فيراد الكلّ قياساً على العلم، ولأنّه يكون ناقصاً.

أقول : هذا هو النوع الثاني من الاعتراض، وهو<sup>٧</sup> من حيث المعارضة. وقد ذكر هاهنا شبهتين.

الأولى : أنّه لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة محدثة أو بإرادة قديمة، والكلّ باطل.

أمّا الأوّل : فلأنّ المرید لذاته لا اختصاص<sup>٨</sup> له بمراد<sup>٩</sup> دون مراد، فإمّا أن لا

٢. م: لم يكن.

٤. ليس في ن.

٦. ن: -و.

٨. م: لاختصاص.

١. م: ممكن.

٣. م: + تعالى.

٥. م: - فيه.

٧. م: فهو.

٩. م: مراد.

يريد شيئاً وهو ينفي الإرادة، أو يريد الكلّ وهو يستلزم إرادة الضدّين إذا أراد أحدهما زيد والآخر عمرو.

وأما الثاني: فلأنّ تلك الإرادة الحادثة<sup>١</sup> إما أن تكون حالة في ذاته تعالى<sup>٢</sup> أو<sup>٣</sup> في غيره أو لا في محلّ<sup>٤</sup>. والأوّل باطل؛ لأنّه يلزم منه كونه تعالى محلاًّ للحوادث. والثاني يلزم منه أن يكون ذلك الغير هو الموصوف بتلك<sup>٥</sup> الصفة لا ذات الله تعالى. والثالث يلزم منه وجود عرض (لا في محلّ<sup>٦</sup>)، وهو غير معقول. وأيضاً فلو كانت الإرادة محدثة<sup>٧</sup> لزم التسلسل<sup>٨</sup>؛ لأنّ حدوثها في وقت دون وقت إن لم يكن لمرجّح انسداد باب الإرادة، وإن كان لمرجّح هو الإرادة لزم التسلسل.

وأما الثالث<sup>٩</sup>: فلأنّه لو كانت تلك الصفة قديمة لم تكن مختصةً بمرادٍ دون مراد بالقياس على العلم القديم، فإنّه واحد يتعلّق بجميع المعلومات<sup>١٠</sup>، ويلزم المحذور الذي سلف.

الشبهة الثانية: أنّه تعالى لو كان مريداً لزم أن يكون ناقصاً لذاته، فإنّ المريد هو الذي يفعل<sup>١١</sup> ما هو الأولى به والأحسن أن يفعله، فيكون مستفيداً لهذه الأولويّة من الفعل فيكون ناقصاً لذاته، تعالى الله عن ذلك.

١. في حاشية م: وهو أن يكون مريداً بإرادة حادثة.

٢. ن: + حالة.

٣. م: تلك.

٤. في حاشية م: وهو أن يكون مريداً بإرادة قديمة.

٥. ن: الثالثة.

٦. ن: - يفعل.

٧. في حاشية م: نقلنا الكلام إلى الإرادة، ولزم التسلسل.

٨. في حاشية م: وهو إرادة النقيضين.

## جواب الشُّبه

قال : فالجواب<sup>١</sup> أنّ الفعل متى كان ممكناً في بعض الأوقات فهو ممكن في الكل<sup>٢</sup>، وإلّا انقلبت<sup>٣</sup> الحقائق.

قوله : ترجّح<sup>٤</sup> بلا مرجّح.

قلنا : هذا<sup>٥</sup> باطل بالضرورة.

قوله : القدرة مرجّحة.

قلنا : القدرة إنّما تتعلّق بالفعل لأنّه ممكن، وهو في الكلّ كذلك.

قوله : علمه بمصلحة الفعل<sup>٦</sup> مرجّح.

قلنا : يجوز أن يكون فعله وتركه مصلحة، ولأنّ المصلحة إمّا لازمة للفعل فلا

تختصّ بوقت، أو عارضة فتفتقر إلى مخصّص لها في وقت دون وقت.

قوله : خلاف المراد إن أمكن افتقر.

قلنا : بالنظر إلى الذات<sup>٧</sup> ممكن، واجب<sup>٨</sup> بالنظر إلى الإرادة.

قوله : لو كان مريداً لذاته لأراد الكلّ.

قلنا : ممنوع، والقياس يفتقر إلى الجامع مع<sup>٩</sup> ضعفه، والنقصان خطائي

وإرادته قديمة لما مرّ.

أقول : أمّا الجواب عن اختلاف الأوقات فأن نقول : إنّنا نعلم بالضرورة

خلاف ذلك، وأنّه متى صحّ وجود الفعل في وقت فإنّه يصحّ وجوده في كلّ

٢. في حاشية م : أي كلّ الأوقات.

٤. أ. م : ترجيح.

٦. م : لمصلحة للفعل.

٨. أ : وواجب.

١. ن : والجواب.

٣. م : انقلب.

٥. م : - هذا.

٧. أ : إلى الأوّل.

٩. م : - مع.

الأوقات، وإلا لزم انقلاب الحقائق، وهو انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع<sup>١</sup>.  
 وأما الجواب عن الترجيح بلا مرجح فإن نقول: هذا باطل بالضرورة.  
 ولا شيء أجلى من قولنا: المتساوي لا يترجح بذاته، فيفتقر في الترجيح  
 إلى المرجح<sup>٢</sup>. ومن جَوَزَ الترجيح من غير<sup>٣</sup> مرجح للقادر انسداد عليه  
 باب<sup>٤</sup> الإرادة. وأما إسناد<sup>٥</sup> المرجح إلى القدرة فبطلانه ظاهر.  
 وأما الجواب عن العلم فعند أبي الحسين<sup>٦</sup> أن العلم بالمصلحة في حق<sup>٧</sup> هو  
 الإرادة.

وأما من جعل الإرادة أمراً زائداً على العلم<sup>٨</sup> فلا بد له من تكلف الجواب.  
 وهو من وجوه.  
 أحدها: أنه يجوز أن يكون الفعل والترك كل واحد منهما قد اشتمل على نوع  
 من<sup>٩</sup> المصلحة، فلو كفى العلم بالمصلحة في الإيجاد<sup>١٠</sup> لزم اجتماع الوجود  
 والعدم.

١. في حاشية م، ي: قلت: طلوع الشمس من الأفق لا يمكن في غير أول النهار، كذلك (م: ولذلك) توسطها (م):  
 أوسطها) لا يمكن إلا في وسط النهار، وكذلك (م: لذا) الغروب وغيره من أحوالها إلى غير ذلك من الأمور الفاتنة  
 الحصر (في م: للحصر). ولا يلزم من امتناعه في وقت امتناعه الذاتي، وإنما يلزم (م: + أن) لو امتنع مطلقاً. (وزاد في  
 م: الجواب: هذا لا يتم على مذهب المتكلمين؛ فإن عندهم أن الله قادر على أن يأتي بالشمس من المغرب كما هو  
 قادر أن يأتي بها من المشرق، وكذا في باقي أحوالها.

٢. ي: مرجح.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من بطلان الدليل الذي ذكرتموه انسداد باب إثبات (و في م: إثبات باب) الإرادة؛

لجواز إثباتها بالسمع أو بدليل آخر عقلي.

٥. ن: استناد.

٦. المحصل ٢٤٣؛ تلخيص المحصل ٢٨١.

٧. م: + تعالى.

٨. م: على العلة.

٩. م: - من.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: مراده العلم بالمصلحة الراجعة، والنيضان لا يشتمل كل منهما على ذلك. (وزاد في م:)

الجواب: هذا تخصيص من غير دليل عليه، فلا يصار إليه.

الثاني: أن المصلحة إما أن تكون لازمة للفعل أو لا تكون؛ فإن كانت لازمة كان تخصيص إيجاد الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة يمكن<sup>١</sup> حصولها في كل الأوقات، لكونها لازمة<sup>٢</sup> ترجيحاً من غير مرجح. وإن كانت عارضة تفتقر إلى مخصص في إيجاد تلك المصلحة في وقت دون وقت. وأيضاً في نسبتها إلى هذا الفعل دون غيره من الأفعال.

الثالث: أن العلم بالمصلحة تابع<sup>٣</sup> لوجود المصلحة في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل في ذلك الوقت؛ فإن المصلحة تابعة للوجود الذي هو تابع لعلة تخصيصه<sup>٤</sup> بذلك الوقت. فلو كان علة تخصيصه هو العلم لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

وأما الجواب عن الجبر فظاهر، وذلك أن الوجوب لاحق لا يبوّثر في الإمكان السابق فلا يقدر في القدرة والوجوب بالإرادة<sup>٥</sup> كالوجوب بالعلم. وأما الجواب عن كيفية إرادته فإننا<sup>٦</sup> نقول: لم لا يجوز أن يكون مريداً لذاته؟

قوله: يلزم إرادة كلّ مراد<sup>٧</sup>.

١. م: ممكن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يكون لازمة للفعل في (م: -) في ذلك الوقت فلا يلزم ما ذكره؟

٣. في حاشية م، ي: قلت: تبعية العلم للمعلوم تبعية مطابقة لا تبعية في الوجود، ولا ينافي ذلك تقدم التابع في المطابقة

٤. م: تخصّصه.

على المتبوع في الوجود.

٥. أ، ن: - وأما.

٦. أ: والإرادة.

٧. م: فلاناً.

٨. في حاشية م، ي: فيلزم إرادة القبائح. (وزاد في م: ) الجواب: أن القبح ليس يمكن بالنسبة إليه تعالى نظراً إلى

حكّمته.

(قلنا: ممنوع، والقياس على العلم لا يفيد اليقين<sup>١</sup> وإن سلّمنا إرادة كلّ مراد لكن إنّما يلزم إرادة كلّ مراد<sup>٢</sup> ممكن وإرادة مراد زيد ومراد عمرو تكون إرادة لما لا يمكن إرادته.

وأما الجواب عن النقصان فإن نقول: إنّ حديث<sup>٣</sup> النقصان والكمال خطائياً لا يفيد اليقين.

### في أنه تعالى متكلّم

قال: ومنها كونه متكلّماً، ومعناه أنه أوجد حروفاً وأصواتاً في جسم تدلّ على معانٍ؛ لأنّ كلّ<sup>٥</sup> عاقل يسبق هذا إلى فهمه، ويكذب ما يغيّره.

أقول: المتكلّم عند المعتزلة<sup>٦</sup> من فعل<sup>٧</sup> الحروف والأصوات في جسم من الأجسام الدالّة على معانٍ. وليس الكلام عندهم إلّا الحروف والأصوات. وأما الأشعرية<sup>٨</sup> فعندهم الكلام هو الطلب، وهو معنى قائم بالنفس<sup>٩</sup> تدلّ عليه العبارات، وهو غير العلم والإرادة. والمتكلّم من قام به ذلك المعنى النفسانيّ. ثمّ

١. في حاشية م، ي: قلت: إنّه لم يقس على العلم بل قال: الدليل الذي دلّ على عموم العلم دلّ على عموم الإرادة، فيلزم إمّا بطلان الدليل أو عموم الإرادة. ٢. ليس في م.

٣. م: حدوث.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إنّه برهانيّ لا خطائياً؛ لأنّ الأحسن بالشيء كمال من كماله (وفي م: جمال من جماله)، أي ممّا ينبغي أن يكون له، فلو كان ذلك لغيره لكان الغير مفيداً له ما ينبغي له، وذلك محال؛ لأنّه واجب من جميع جهاته.

٥. م: لا كلّ.

٦. المحضّل ٢٥٠، ٢٦٥؛ تلخيص المحضّل ٢٨٩؛ المعتمد في أصول الدين ٩٢.

٧. ي: جعل.

٨. المحضّل ١٥٥ - ١٥٦، ٢٥٠؛ ذيل المحضّل ١٥٦؛ تلخيص المحضّل ١٧٠، ٢٨٩؛ المعتمد في أصول الدين

٩. م: في النفس.

زعموا أنّ الكلام شيء واحد ليس بخبر ولا أمر ولا نهى ولا استفهام،<sup>١</sup> بل هذه<sup>٢</sup> معانٍ عارضة لذلك المعنى.

والحقّ ما قاله المعتزلة، ويدلّ عليه سبق ما ذكرناه إلى أفهام العقلاء من غير العلم بالمعنى، ولأجل ذلك لا يصفون الأخرس بالمتكلّم. والطلب الذي ذكره الأشاعرة إن عَنَوَا به الإرادة فهو معلوم، وإن عَنَوَا به معنى آخر فلا نسلم<sup>٣</sup> ثبوته.

## الاستدلال على أنّه تعالى متكلّم بإجماع الأنبياء

قال : ويدلّ عليه الإجماع.

أقول : الدليل على كونه تعالى متكلّمًا إجماع<sup>٤</sup> الأنبياء، وقوله تعالى : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>٥</sup>.

١. في حاشية م : أي يعرض لذلك المعنى أن يصير خبراً وأمراً ونهياً واستفهاماً.

٢. في حاشية م : أي الخبر والأمر والنهي والاستفهام.

٣. م : فلا يسلم.

٤. م : اجتماع. وفي حاشية م، ي : قلت : أي دليل قام على إجماع الكلّ من الأنبياء على ذلك فإنّه المفهوم (و في م : فإنّه هو المفهوم) من كلامه، إذ الأنبياء جمعٌ محلّي بالألف واللام وهو للعموم. وأيضاً إجماعهم لا مدخل له في ثبوت ما اتفقوا عليه، بل الموجب قول كل واحد ولو انفرد؛ لعصمتهم.

الجواب : أمّا على طريقة المنطقيين فظاهر؛ لأنّ فيه «إجماع الأنبياء مهملة، والمهملة في قوّة الجزئية». وأمّا على طريقة الأصوليين فله أن يمنع أن الجمع المحلّي بالألف واللام للعموم. وقوله : إجماعهم لا مدخل له، نفي قوله : بل الموجب قول كل واحد منهم لعصمتهم، ليس بشيء؛ لأنّ المطلوب إذا ثبت بقول كل واحد منهم فيقول الجميع أولى.

٥. النساء : ١٦٤.

## الكلام النفسي عند الأشعري

قال: والأشعري<sup>١</sup> أثبت معنى قائماً في النفس سمّاه كلاماً، وهو غير معلوم.  
أقول: قد عرفت ما ذكره الأشعري أولاً، والردّ عليه بأنّه غير متصوّر،  
والتصديق<sup>٢</sup> يستدعي مسبوقة التصوّر.

## الإشكال على الإجماع و جوابه

قال: سؤال: الإجماع متوقّف على صدق الرسول المتوقّف على الكلام  
فيدور، ولأنّه متكلم بكلام إما أن يكون قديماً فيلزم الكذب، أو حادثاً فيه فيكون  
محللاً للحوادث، أو في غيره فهو صفته.

جواب: صدق الرسول لا يتوقّف على كلام الله بل على المعجز، سواء كان  
غير كلام<sup>٣</sup> أو كلاماً، لا من حيث هو مستند إليه بل من حيث إعجازه، وكلامه  
حادث لا فيه وهو موصوف به، إذ معناه من فعله.

أقول: الإجماع إنّما يعلم كونه حجة بالقرآن<sup>٤</sup> بقوله<sup>٥</sup> تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ  
سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>٦</sup>، وغيره من الآيات. ويقول<sup>٧</sup> الرسول عليه السلام: «لا تجتمع  
أمتي على الخطأ»<sup>٨</sup> وبغيره من الأخبار، فيكون الإجماع متوقفاً على صدق<sup>٩</sup>

١. المحضّل ١٥٥ - ١٥٦؛ ذيل المحضّل ١٥٦؛ تلخيص المحضّل ١٧٠ - ٢٨٩؛ قواعد المرام ٩٢ - ٩٣؛ شرح  
الأصول الخمسة ٥٢٨. م: والصدق.

٢. في م: غير الكلام.

٤. في حاشية م: لما استدلّ على كونه تعالى متكلماً بالإجماع أخذ الغرض على ذلك فقال: الإجماع إنّما يعلم كونه  
حجة إلخ. م: لقوله.

٦. النساء: ١١٥. م: ولقول.

٨. مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٤٥؛ صحيح الترمذي ٤: ٤٠٥ رقم ٢١٦٧.

٩. من ي.

الرسول<sup>١</sup> المتوقّف على الكلام، فإننا نستدلّ بالقرآن على النبوة، فيلزم الدور<sup>٢</sup>، فهذا وجه الاعتراض على المقدمات.

ثمّ عارض بأنّه لو كان متكلماً<sup>٣</sup> لكان كلامه إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً. وعلى التقدير الأوّل يلزم الكذب في قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾،<sup>٤</sup> ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾<sup>٥</sup> وغير ذلك ممّا يكثر عدده. وإن كان حادثاً فإنّما أن يكون حالاً فيه، فيلزم أن يكون الله تعالى محلاًّ للحوادث، أو في غيره فيكون ذلك الغير هو المتّصف<sup>٦</sup> بالكلام دونه تعالى.

وأجاب عن الأوّل بأنّ صدق الرسول يتوقّف على المعجز، وهو أعمّ من الكلام فينتفي الدور. وإن سلّمنا أنّه يتوقّف على القرآن، لكن<sup>٧</sup> (لا يتوقّف عليه من حيث هو مستند إلى الله تعالى، بل يتوقّف على القرآن)<sup>٨</sup> من حيث هو معجز، فاندفع الدور.

وأجاب عن الثاني بأنّ كلامه محدث لا في ذاته تعالى بل في غيره، ويكون الله تعالى هو الموصوف به<sup>٩</sup> لا ذلك الغير. وبيانه: أنّ المتكلم من فعل الكلام<sup>١١</sup>، لا من قام به الكلام<sup>١٢</sup>، كما أنّ الضارب من فعل الضرب لا من قام به الضرب.

١. في حاشية م، ي: قلت: الذي استدلّ به هو إجماع الأنبياء، وهذا لا يدلّ على حجّية الجماعة.

٢. في حاشية م: لأنّ كلام الله تعالى إمّا يُعلم بالإجماع، والإجماع إمّا يُعلم لقول الرسول، والرسول إمّا يُعلم كونه رسولاً بالقرآن الذي هو كلام الله، فيكون ثبوت كلام الله تعالى متوقفاً على كلام، فيدور.

٣. في حاشية م: أي مقدمات الدليل الذي استدلّ به على كون الله تعالى متكلماً.

٤. القدر: ١.

٥. نوح: ١.

٦. ن: - لكن.

٧. ي: الوصف.

٨. ن: بأنّه.

٩. من ي.

١٠. ن: المتكلم.

١١. أ: - به.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا منافٍ لما حدّد أهل العربية اسم الفاعل به؛ فإنهم قالوا في حدّه: ما اشتقّ من فعلٍ لمن قام

## حدوث كلام الله تعالى

قال: وهو حادث لأنه مركّب يتقدّم بعض أجزائه على بعض، وللمسمع<sup>١</sup>.  
 أقول: ذهب<sup>٢</sup> المعتزلة<sup>٣</sup> إلى أنّ الكلام حادث. (وأما الأشعرية<sup>٤</sup>) فقد ذهبوا إلى أنّ الكلام بالمعنى الذي أراهه المعتزلة حادث، والمعنى قديم. وأما الحنابلة<sup>٥</sup> فقالوا: إنّ الحروف والأصوات قديمة.  
 واحتجّت المعتزلة بالعقل والنقل. أما العقل فلأنّ الكلام مركّب من الحروف والأصوات المتتالية التي لا توجد دفعة واحدة، فالمتأخّر من الحروف حادث لمسبقيته<sup>٦</sup> بالمتقدّم، والمتقدّم<sup>٧</sup> حادث لعدمه، فإنّ القديم لا يعدم، فالمرکّب بالضرورة حادث.

وأما النقل فقوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾<sup>٨</sup>، وصف الذكر بالحدوث<sup>٩</sup>، والذكر هو القرآن، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾<sup>١٠</sup>.

→ به، بمعنى (و في م: يعني) الحدوث. ثم إنّ الفعل إن كان لازماً كان معنى المصدر قائماً بالفاعل، وإن كان متعدّياً كان الفاعل موجداً له (و في م: موجبا له) في القابل، وتكلم لازم، وضرب متعدّ، فافترقا.

١. م: والسمع.

٢. المخصّل ٢٥٠؛ تلخيص المخصّل ٢٨٩؛ قواعد المرام ٩٢.

٣. ليس في ن: المخصّل ٢٥٠ - ٢٥١؛ تلخيص المخصّل ١٧٠ - ١٧١؛ قواعد المرام ٩٢.

٤. قواعد المرام ٩٢ و ٩٤؛ مقالات الإسلاميين ٢: ٢٣٣.

٥. م: لمسبقية.

٦. م: والمقدّم.

٧. الأنبياء: ٢.

٨. وفي حاشية م، ي: قلت: قالوا: وصفه بالحدوث باعتبار نزوله لا باعتبار ذاته. (وزاد في م: الجواب أن نقول: الله تعالى مطلقاً ولم يعبد بحال دون حال، والتخصيص على خلاف الظاهر، والأصل عدمه.

٩. النحل: ٤٤.

## الكلام المعنويّ و قدّم الكلام عند الأشعريّ

قال : احتجّ الأشعريّ بأنّه صفة<sup>١</sup> له، فتكون قديمة. جوابه<sup>٢</sup>: صفة إضافية، والمعنى إن عنى به العلم فمسلم، وإلاّ فغير معقول.

أقول : الأشعريّ احتجّ على قدم الكلام بأنّه صفة لله<sup>٣</sup> تعالى فلا تكون حادثة، وإلاّ قامت الحوادث بذاته.

والجواب : إنّ الصفات منها<sup>٤</sup> حقيقة تلزمها الإضافة كالقدرة والعلم، ومنها إضافية<sup>٥</sup> محضة كالأولى والآخريّة والخالقيّة والرازقيّة. والقسم الأوّل ليست حادثة<sup>٦</sup>، وأمّا القسم الثاني من الصفات فإنّها حادثة لافي ذاته تعالى. والكلام من<sup>٧</sup> الصفات الإضافيّة؛ إذ معنى المتكلّم من فعل الكلام، فأما المعنى فإن عنى به العلم فهو مسلم، وإن عنى به معنى آخر فغير معقول<sup>٨</sup>.

## في أنّه تعالى صادق

قال : ومنها كونه صادقاً؛ لأنّ الكذب قبيح، ولأنّ النبيّ عليه السلام أخبر بذلك.

أقول : اتفق أرباب الملل على كونه تعالى صادقاً. واحتجّ المعتزلة على ذلك بأنّ الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح، فلا يفعل الكذب.

١. المحصل ١٥٥ - ١٥٦؛ تلخيص المحصل ١٧٠.

٢. م: جواب.

٣. م: + ما هي.

٤. م: بحادثة.

٥. م: في.

٦. م: في حاشية م، ي: قلت: هذه دعوى مجردة عن الدليل، فلا تسمع. (و زاد في م:) الجواب ما يحكم العقل بطلانه بالضرورة، لا يحتاج إلى دليل.

أما الصغرى فادّعوا فيها الضرورة<sup>١</sup>، وأما الكبرى فسيأتي بيانها. وأيضاً: النبي عليه السلام أخبر بكونه تعالى صادقاً فيجب المصير إليه.

وقد احتج الأشعري<sup>٢</sup> على ذلك بوجهين. الأول: أنه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم<sup>٣</sup>، وحينئذ يستحيل صدقه<sup>٤</sup>. الثاني: أن الكذب صفة نقص، وهو على الله تعالى محال.

والوجهان ضعيفان؛ أما الأول فلاّته مبني على ثبوت الكلام النفساني وكونه<sup>٥</sup> قديماً، وهما<sup>٦</sup> ممنوعان على ما مرّ. ولو سلّم ذلك لكنّ الصدق والكذب إنّما يعرضان للخبر، وعندكم الكلام النفساني الأزلي حقيقة واحدة ليست أمراً ولا نهياً ولا خبراً، وإنّما هذه أمور عارضة لها عند وجود المتعلقات. سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز انقسام كلامه إلى جزئين يكون أحدهما صادقاً دائماً والآخر كذباً دائماً<sup>٧</sup>.

سلّمنا ذلك، لكنّه معارض بمثله؛ فإنّا نقول: لو كان صادقاً لاستحال منه الكذب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطيّة، ظاهرة<sup>٨</sup> وبيان بطلان التالي: أن من قدر على<sup>٩</sup> أن يقول: العالم ليس بقديم، كان بالضرورة<sup>١٠</sup> قادراً على أن يقول:

١. في حاشية م، ي: قلت: دعوى الضرورة في مقام اختلاف العقلاء في صحته غير مسموعة. وأيضاً: أحدنا يراجع نفسه بطريق الإنصاف لا يجد ذلك ضرورة، وخبر النبي صلى الله عليه وآله يفيد الظن، وهو من المسائل المطلوب فيها اليقين، فلا يتم.

٢. ذيل المحصل ٢٦٨؛ تلخيص المحصل ٣١٠.

٣. في حاشية م: وإن كان الكلام ليس بخبر استحال اتصافه بالصدق والكذب.

٤. في حاشية م، ي: قلت: استحالة انعدام القديم (في م: انعدامه) ممنوعة؛ لجواز اشتراطه بعدم حادث.

٥. ن: وأنه. ٦. في حاشية م: أي ثبوت الكلام النفساني وكونه قديماً.

٧. في حاشية م: أي عروض الصدق والكذب لكلامه تعالى.

٨. في حاشية ي: يعني ما ذكره في بطلانها. ٩. أ: - على.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: لهم أن يمنعوا ذلك بناءً منهم على أن كلامه قديم، وزوال القديم محال. (و زاد في م): الجواب: الضرورة قاضية، ومانع الضروري مكابر لا يلتفت إليه.

العالم قديم.

سَلَمْنَا، لكن هذا الوجه دالٌّ على أنّ الكلام النفسانيّ صدق، وليس بدالٍّ على أنّ هذه العبارات الدالّة على المعنى النفسانيّ غير كذب<sup>١</sup>.

لا يقال: هذا وارد على المعتزلة لتجويزهم الحذف والإضمار، وهما يرفعان الوثوق بوعدته ووعيده<sup>٢</sup>.

لأنّا نقول: لا نسلّم تجويز الحذف والإضمار في الوعد والوعيد<sup>٣</sup>؛ فإنّ الله تعالى لحكمته يجب عليه إزاحة عذر المكلف، ومع تجويز الحذف والإضمار يكون عذر المكلف في التكليف قائماً، وهو ناقض للغرض من التكليف.

وأما الثاني: فلأنّ كون الكذب نقصاً إنّما أن يُعلم بالعقل وهو اعتراف بالحسن والقيح العقليّين<sup>٤</sup>، أو بالنقل ويلزم منه الدور؛ لأنّ كون الكذب نقصاً إنّما يُعلم

١. في حاشية م، ي: قلت: كذب العبارات إنّما يكون لعدم مطابقة معانيها لنفس الأمر، ومعانيها هو الكلام النفسانيّ، فإذا فرض صدقه لزم صدق العبارات؛ فإنّ صدقها وكذبها بالعرض والتبعية، والمعاني لها ذلك بالذات. (وزاد في م:):  
الجواب: كذب العبارة قد يكون لعدم مطابقة معانيها لنفس الأمر، وقد يكون لعدم مطابقتها للمعنى القائم بالنفس،  
وهنا كذب العبارة باعتبار عدم مطابقتها للمعنى القائم بالنفس.

٢. في حاشية م: والمحذور اللازم من الكذب ارتفاع الوثوق بوعدته ووعيده.

٣. في حاشية م: كما لا يبقى وثوق بخبره لو كان كاذباً.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ليس كلّ من أثبت معلوماً (في م: مطلوباً) بالعقل يلزمه الاعتراف بالحسن والقيح العقليّين؛  
لجواز أن لا يشته باستحقاق الذمّ عليه بل بغيره. (وزاد في م:): توضيحه أنّ الحسن والقيح يُطلقان على كون بعض  
الأشياء صفة كمال كالعلم، وبعضها صفة نقصان كالجهل. ويطلقان على كون بعض الأشياء ملائماً للطبع كاللذة  
وبعضها غير ملائم. وبهذين المعنيين لا نزاع في كونهما عقليّين، بمعنى أنّه لا يحتاج في معرفة الكمال والنقصان  
والملاءمة وعدمها إلى حكم الشرع.

ويطلقان على كون بعض الأفعال موجباً للمدح في الدنيا والثواب في الآخرة، وعلى كون بعضها موجباً للذمّ في  
الدنيا والعقاب في الآخرة. والنزاع إنّما هو في هذا القسم في أنّه هل ثبت بالعقل أو بالشرع، وحينئذٍ ظهر أنّه لا يلزم  
من إنكار الحسن والقيح العقليّين بهذا المعنى إن ثبت مطلوباً بالحسن والقيح العقليّين مطلقاً؛ لجواز انتفائه بالمعنيين

بالنقل الذي لا يُعلم إلا بصدق المنقول عنه الذي لا يُعلم<sup>١</sup> إلا بعد نفي الكذب الذي لا يُعلم إلا بعد كون الكذب<sup>٢</sup> نقصاً.

## إشكال على إثبات صدقه تعالى بتصديق الرسول (ص)

قال : سؤال : يلزم الدور، لتوقف صدقه على تصديقه إيّاه، والتصديق إخبار يحتمل الكذب.

جواب : تصديق الله<sup>٣</sup> قد لا يكون<sup>٤</sup> بالكلام، ولأنّ صدقه يتوقف<sup>٥</sup> على قوله : هذا رسولي، وهو إنشاء.

أقول : هذا سؤال على الاستدلال بقول الرسول<sup>٦</sup> على الصدق<sup>٧</sup>؛ لأنّ قول الرسول يتوقف على صدقه، وصدقه متوقف<sup>٨</sup> على تصديق الله تعالى<sup>٩</sup> إيّاه.

→ الآخريين.

والجواب عنه أنّ عند الاشاعرة أنّ كون الكذب قبيحاً ليس شامل المعنيين الأولين بل بالمعنى الأخير، فلو اعترفوا أنّه يُعلم بالعقل لزهم الاعتراف بالحسن والقبح العقليين.  
١. في حاشية م، ي : قلت : جاز أن يعلم صدقه بالمعجز العقليّ، كأن يوقع في نفس الحاضر اليقين بصدقه أو غير ذلك من الأمور.

الجواب : حاصل هذا الاعتراض أنّه يجوز أن يعلم صدق المنقول عنه بالمعجز العقليّ فلا دور، فعلى هذا يجوز أن لا يعلم بالمعجز العقليّ؛ لأنّه لا يلزم من الجواب اللزوم، وحينئذ يمكن لزوم المحال، وهذا المحال إنّما لزم من معرفة كون الكذب نقصاناً بالعقل فلا يعرف به، وهو المطلوب.

٢. في حاشية ي : قلت : جاز أن يعلم نفي الكذب بطريق آخر، فلا دور.

٣. م : + تعالى.

٤. ن : فلا يكون.

٥. م، ن : متوقف.

٦. م، ن : + عليه السلام.

٧. في حاشية م : وتقريره أن يقول : لو استدللّ على صدقه تعالى بقول الرسول لزم الدور؛ لأنّ الاستدلال بقول الرسول... إلى آخره.

٨. ي : يتوقف.

٩. م : - تعالى.

(وتصديق الله)<sup>١</sup> عبارة عن إخبار الله تعالى بكونه رسولاً له<sup>٢</sup> حقاً. والإخبار محتمل<sup>٣</sup> الكذب، فلا يكون دالاً على التصديق إلا إذا علمنا أن إخبار الله تعالى<sup>٤</sup> عن رسالته صدق، وذلك يستلزم الدور.

والجواب: أن تصديق الله تعالى قد لا يكون بالكلام بل بخلق المعجز مقارناً للدعوى. وإن سلّمنا أن تصديقه يكون بالكلام لكن لا بالخبر بل بقوله: هذا رسولي، فإنّ هذا كافٍ في التصديق. وهذا إن شاء لا يحتمل الصدق والكذب، فاندفع الدور<sup>٥</sup>.

### تتمّة: في الصوت وحقيقته

تتمّة: الصوت مدرك بالحسّ، ونقل عن النظم<sup>٦</sup> أنّه جسم. وهذا<sup>٧</sup> خطأ؛ لأنّه مبصر وبارق، لأننا ندرك الطويل العريض العميق<sup>٨</sup>، فإن كانت هي الجسم<sup>٩</sup> فالمقصود وإلا حصل في الجوهر، لامتناع تعدّد المحالّ، فيلزم الانقسام، وفيه نظر.

أقول: لمّا فرغ من البحث في الكلام أراد أن يبحث عن جنسه أعني الصوت، وهو مدرك بحاسة السمع. ونقل عن النظم أنّ جسم، وهو خطأ من

١. م: وتصديقه تعالى.

٢. أ: له.

٣. م: ن: يحتمل.

٤. أ، ن: - تعالى.

٥. في حاشية م، ي: قلت: العبارة المذكورة مشتركة بين الإنشاء والإخبار، فلا يجزم سامعها بالإنشاء الموجب للتصديق إلا بقرينة (في م: لقرينة) مقالّة تعيّن المراد ويعود الكلام فيها. (وزاد في م: الجواب: لا نسلم أنّه لا يحصل لها مع الجزم ولا لقرينة مقالّة، ولم لا يجوز أن يحصل له الجزم بقرينة حالّة أو عقليّة؟ لا بدّ لنفي ذلك من دليل.

٦. المحضّل ١٥٩؛ تلخيص المحضّل ١٧٥؛ المعتمد في أصول الدين ٩١.

٧. م: وهو.

٨. من ي.

٩. أ: الجسميّة.

وجهين. الأول: أن الجسم مبصر، والصوت غير مبصر. الثاني: أن الجسم باقٍ، والصوت غير باقٍ. وهذان قياسان<sup>١</sup> من الشكل الثاني ينتجان (أن الجسم غير الصوت)<sup>٢</sup>. ويبن صغرى القياس الأول بأننا ندرك الطويل العريض العميق، فهذه المقادير إما أن تكون نفس الجسم أو حالة فيه. والأول هو المطلوب، والثاني باطل؛ لأن الجسم مركّب من الجواهر الأفراد على ما يأتي، فالطول إن حلّ في الجوهر الفرد<sup>٣</sup> لزم انقسامه وهو باطل، وإن حلّ في جوهرين وأزيد لزم أن يكون العرض الواحد حالاً في محالّ متعدّدة وهو محال، وإلاّ لجاز أن يكون الجسم الواحد حالاً في مكانين.

وهذا عندي ضعيف؛ أمّا أولاً فلأننا نمنع<sup>٤</sup> تأليف الجسم من الجواهر الأفراد<sup>٥</sup>. وأمّا ثانياً فلأننا لا نسلّم أن حلول العرض في المركّب يستلزم حلوله في أفرادهِ. وأمّا ثالثاً فلأننا نقول: لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالجواهر المتعدّدة، ويكون كلّ واحد من أفراد تلك الجواهر<sup>٦</sup> محلاًّ لبعض أجزاء هذا العرض، ويكون هذا العرض منقسماً. وأمّا رابعاً فلأننا نقول: لو كان الطول نفس الجوهر لزم الانقسام<sup>٧</sup>، بل هو نفس<sup>٨</sup> تأليف الجواهر في سَمْتٍ مخصوص، والتأليف عرض

١. ي: القياسان.

٢. أن: أن الصوت غير جسم. وفي حاشية م، ي: قلت: المُدْرَك بحسّ البصر الضوئ واللون بالذات لا غير، وغيرهما يدركه (في م: يدركهما) العقل بواسطة إدراكهما بأنّ الحكم بأنّ هذين المذكورين (في م: المدركين) عرضان، لا بدّ (م: لا بدّ) لهما من (م: من) محلّ، وهو الجسم. ٣. في حاشية أ: عرض على أصله فصّح.

٤. م: فلا نمنع.

٥. في حاشية م: فإنّ العشريّة حالة في العشرة، وليست حالة في أجزائها بل في المجموع من حيث هو مجموع.

٦. م: الجوهر.

٧. في حاشية م: أمّا إذا لم يكن ليس الجوهر فلا يلزم الانقسام.

٨. أ: - نفس.

فيكون المرئي هو العرض.

## في أن الصوت غير باقٍ

قال : ولأنها ممكنة، أولاً فكذا ثانياً، وليس الصوت كذلك.

أقول : لما كان بيان الكبرى في القياس الأول ظاهراً أعرض عنه وشرع في بيان صغرى القياس الثاني بأن الأجسام ممكنة في الزمان الأول، فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلا لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، هذا خلف؛ فثبت أنها<sup>١</sup> يجوز عليها البقاء. وأما الصوت فإنه لا يجوز<sup>٢</sup> عليه البقاء بالضرورة<sup>٣</sup>. وفي هذا الكلام منع دقيق ذكرناه في كتاب المناهج<sup>٤</sup>.

## كيفية إدراك الصوت

قال : ولا يتوقف في إدراكه على وصول الهواء إلى سطح الصّماخ، للسمع من وراء الجدار ولإدراك جهته بخلاف اللمس.

أقول : ذهب جمهور الحكماء<sup>٥</sup> إلى أن الصوت إنما يُسمع بواسطة التموج للهواء الحاصل بسبب القرع والقلع الواصل إلى سطح الصماخ. وأنكر جماعة من

١. أن : أنه.

٢. م : فلا يجوز.

٣. في حاشية م، ي : قلت : هذا الكلام (في م : الدليل) بعينه يقتضي أن يكون الصوت جائز البقاء فيكون فاسداً. وأيضاً : لا يلزم من مطلق الإمكان أو المقيد بالزمان الأول تحقّق الإمكان مقيداً بكونه في الزمن الثاني، بل الإمكان الذي قارن الزمان مقارن للثاني، ولا يلزم منه تحقّق القيد بالثاني؛ لأنه أخصّ منه.

٤. مناهج اليقين ٦٧ - ٧٠.

٥. المباحث المشرقيّة ١ : ٣٠٥ - ٣٠٦؛ المحضّل ١٥٩؛ تلخيص المحضّل ١٧٥ - ١٧٦؛ رسائل إخوان الصفا ٣ :

المتكلمين<sup>١</sup> ذلك، واستدلّوا عليه بوجهين.

الأوّل: أنه<sup>٢</sup> لو توقّف السماع<sup>٣</sup> على وصول الهواء إلى سطح الصّماخ كما أدركنا من وراء الجدار الصوت على هيئته؛ فإنه<sup>٤</sup> من المحال أن يبقى التّموج على شكل الصوت<sup>٥</sup> مع صدم الجدار له ونفوذه<sup>٦</sup> في مسامته.

الثاني: أن الحواسّ على قسمين، منها ما يحسّ بالملافة كالذوق واللمس والشمّ، ومنها ما يحسّ بالمباينة<sup>٨</sup> كالإبصار<sup>٩</sup>. والنوع الأوّل لا يحسّ بجهة المحسوس، والنوع الثاني يدرك جهة المحسوس، فلو كان السماع إنّما يحصل بالتّموج الواصل إلى الصماخ لكان من قبيل النوع (الأوّل، فكان) <sup>١٠</sup> السامع لا يدرك جهة الصوت، ولما كان التالي باطلاً كان المقدّم مثله.

### في أن الصوت غير باقٍ بالضرورة

قال: وليس بباقي بالضرورة. واحتجاج الأشعري<sup>١١</sup> بأنّه عرض لا يبقى، ضعيف<sup>١٢</sup> الكبرى.

١. المحضّل ١٥٩؛ مباحث المشرقيّة ١: ٣٠٥؛ تلخيص المحضّل ١٧٥-١٧٦.

٢. أ. م. - أنه.

٣. في حاشية م: وقالوا: إنّ الله تعالى جعل للسامع قوّة يدرك بها الصوت من غير وصوله إلى الصماخ.

٤. م. - لما. ٥. ي: فإنّ.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع، فلا بدّ له من دليل. (و زاد في م:) الجواب، الضرورة قاضية بذلك، فلا يحتاج إلى دليل. ٧. أ: وتفرّده.

٨. في حاشية م: أي بالبعد؛ لأنّنا لو ألصقنا المرئيّ بالعين لم يشاهد.

٩. في حاشية م، ي: قلت: يبيّني (في م: بقي) قسم آخر وهو ما يحسّ بهما، والصوت من هذا القبيل.

١٠. م. الثاني، وكان. ١١. المحضّل ١٦٢؛ تلخيص المحضّل ١٨٠.

١٢. م: ضعف.

أقول: ادعى المحققون في الصوت عدم البقاء، والتجاؤوا فيه إلى الضرورة. وأما الأشعري فقد احتج بأن الصوت عرض والعرض لا يبقى لما مرّ، والكبرى فيه ممنوعة لما بيّنا.

## في الحروف وأنها من الكيفيات المسموعة

قال: والحرف هيئة عارضة للصوت يتميّز بها عن صوت آخر مثله تميّزاً في المسموع.

أقول: الحرف<sup>١</sup> من الكيفيات المسموعة، وهو عارض<sup>٢</sup> لكيفية أخرى هي الصوت توجب له الامتياز عن صوت<sup>٣</sup> آخر لا مطلقاً بل في المسموع. والحرف إمّا مصوّت وهو حروف<sup>٥</sup> المدّ واللين<sup>٦</sup> ولا توجد إلّا في زمان، وإمّا صامت وهو ما عداه، فمنه ما يعرض في آن واحد كالباء والتاء والذال والطاء، ومنه ما يحصل في آن على سبيل الظن<sup>٧</sup> كالحاء والخاء، ومنه ما يحصل في زمان كالسين والشين فإنّها تمتدّ (عند امتداد)<sup>٨</sup> الصوت. وأما الحاء والخاء فإنّها تأتي متوالية في آناات متعدّدة، فيحسبها السمع حرفاً واحداً مستمراً.

١. أ: الحروف.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج أن تقيد بقولنا: مثله في الحدة والنقل، وإلّا لكان كلّ من الحدة والنقل حرفاً.

٣. م: عن الصوت.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الذي صرح به أهل الصناعة ويشهد له الوجدان أنّ الحرف عارض من عوارض الصوت لا عارض لمعارضه (و في م: لمعارضه) كما يفهم من كلامه، ولم يبيّن وجه خلافه للقوم.

٥. أ، ن: حرف.

٦. في حاشية م: وهي الواو والألف والياء.

٧. في حاشية م، ي: إنّها آنيّة وهي زمانية في الحسّ، فإنّه يظنّ أنّ هذه حالات متوالية كلّ واحد منها آنيّ، لكنّ الحسّ لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنّها حرفاً واحداً زمانياً.

٨. م: بامتداد.

## في أنه تعالى حيّ

قال: ومنها كونه تعالى حيّاً، ومعناه أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم لأنه عالم فهو حيّ.

أقول: معنى الحيّ عند المحققين أنه<sup>١</sup> الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم. ولمّا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً كان بالضرورة حيّاً. وعند جماعة من المعتزلة والأشاعرة<sup>٢</sup> أنّ الحياة لله تعالى صفة زائدة على ذاته<sup>٣</sup>؛ لأنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يقدر ويعلم بأمره وإلا لم يثبت<sup>٤</sup> لها تلك الصحّة، فذلك الأمر هو الحياة. وهو ضعيف؛ لأنه يلزم منه التسلسل.

## في أنه تعالى سميع بصير

قال: ومنها كونه تعالى سميعاً بصيراً، ومعناه أنه عالم بالمسموع والمبصر<sup>٥</sup>، وأنه حيّ لا آفة به. ويدلّ عليه الإجماع، وأنه عالم بكلّ معلوم.

أقول: اتفق المسلمون على كونه تعالى سميعاً بصيراً، واختلفوا في معناه؛ فذهب الكعبيّ وأبو الحسين البصريّ<sup>٦</sup> إلى أنّ معناه أنه عالم بالمسموع والمبصر<sup>٧</sup>. وذهب جماعة من الأشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية<sup>٨</sup> إلى أنّهما صفتان

١. ن: لأنه

٢. في حاشية م: بناء منهم على أنّ ذاته كغيرها من الذوات.

٣. أ، ن: لما ثبت.

٤. في حاشية م، ي: قلت (م) - قلت: ما الدليل على أنّ هذا حقيقة سمعه وبصره؟ وما المانع أن يكونا من (م) - من) غير ذلك؟

٥. المحضّل ٢٤٨، ذيل المحضّل ٢٤٩؛ غاية المرام في علم الكلام ١٢٤.

٦. م: والمتصرّف.

٧. المحضّل ٢٤٨؛ تلخيص المحضّل ٢٨٧؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٣٤١.

زائدتان على العلم. وفسره بعضهم بأنه تعالى حيّ لا آفة به. ويدلّ على كونه تعالى سمياً بصيراً بالمعنى الأخير الإجماع<sup>١</sup>، وبالمعنى<sup>٢</sup> الأوّل كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فيدخل تحته المسموع والمبصر.

### في أنه تعالى سميع بصير بذاته

قال: (و من قال)<sup>٣</sup> إنه معهما أكمل فقد أحال القياس والافتقار.

أقول: استدللّ جماعة من الأشاعرة على أنه تعالى سميع بصير بأنهما صفتا كمال وضدّهما نقص، وهو على الله تعالى محال. وهذا ضعيف؛ أمّا أولاً؛ فلأنّنا لانسلم<sup>٥</sup> أنّهما صفتا كمال. والقياس على الشاهد ضعيف؛ فإنّه لا يفيد اليقين، ولأنّه ينتقض بالملتدّ والصحيح البنية وغير ذلك. وأمّا ثانياً فلأنّ الله تعالى لا يستفيد الكمال من هاتين الصفتين، بل هو كامل لذاته<sup>٦</sup>.

### في الإدراك

قال: سؤال: الإدراك إمّا نفس الذات أو صفة قديمة أو حادثة. والأولان محالان؛ لتوقّفهما على المدرك لإضافته. والثالث كذلك؛ لأنّه ليس بمحلّ الحادث<sup>٧</sup>، ولأنّ السمع والبصر إمّا يكونان<sup>٨</sup> بالآت.

١. في حاشية م، ي: قلت: الإجماع لا يفيد إلا الظنّ، والمسألة من اليقينيّات.

٢. ن: والمعنى.

٣. ليس في م.

٤. م: لولا.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان منشأهما الذات، فمكانه (وفي م: فكأنّه) من ذاته لا من غيره فيكون كاملاً بذاته (م):

لذاته. (وزاد في م:): قلت: لا يجوز أن يكون متساوي الذات وإلّا لزم الإيجاب ويعود إليها وهما محالان، أو

حدوثهما وهو محال أيضاً.

٦. أ: للحوادث، وفي ن: للحادث.

٧. أ، ن: يكون.

جواب: الأوّل صفة قديمة ومتعلّقتها حادث، والثاني: أنا لا نشترط الآلات.  
 أقول: تقرير السؤال الأوّل: أن نقول: الإدراك إمّا أن يكون نفس الذات أو  
 أمراً زائداً عليها؛ فإن كان الثاني فإمّا أن يكون قديماً أو محدثاً. والأوّل والثاني -  
 وهو أن يكون نفس الذات أو قديماً - باطلان، وإلّا لزم (قدم المدرك؛ لأنّ الإدراك  
 نسبة وإضافة يستلزم وجودها وجود المضافين. والثالث باطل)؛ لأنّه إن كان  
 حالاً فيه لزم أن يكون محلاً للحوادث وهو باطل، أو في غيره فهو صفته. السؤال  
 الثاني: أنّ السمع والبصر إنّما يكون<sup>٢</sup> بالآلات، والله تعالى ليس له آلة في  
 الإدراك، فلا يكون مدركاً.

والجواب<sup>٣</sup> عن الأوّل: أنّ الإدراك صفة زائدة على الذات قديمة، ومتعلّقتها  
 حادث كالقدرة والعلم. وعن الثاني: (أنا لا نشترط)<sup>٤</sup> في الإدراك الآلات على ما  
 مرّ بيانه.

## في أنه تعالى مدرك

قال: وهل هو زائد على العلم في حقّه؟ منعه أبو الحسين<sup>٥</sup> وأثبتته الجبائيّان

٢. م: يكونان.

١. ليس في م.

٣. ن: الجواب. وفي حاشية م، ي: قلت: هذا ينافي مذهب المصنّف أنّ صفاته تعالى غير زائدة على ذاته. (وزاد في  
 م): قلت: لا نسلم المنافاة، وإنّما يكون ذلك كذلك أن لو أراد بالزيادة، الزيادة في الخارج. ولئن سلّمنا ذلك فيجوز أن  
 يكون الجواب إلزامياً.

٤. م: ألا يشترط. وفي حاشية م، ي: قلت: لا شك أنّ إدراك هذه الجزئيات بالآلات أمر واقع، وأمّا إدراكها من غير  
 هذه الآلات فأمر لم يُقَمْ عليه برهان. واستدلّاهم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات لا يتم؛ لأنّنا نجد تفرقة  
 ضرورية بين العلم بالسموع مثلاً وبين إدراكه بالقوة السامعة، فلا يلزم من وجود الأوّل وجود الثاني.

٥. قواعد المرام ٩٥؛ أصول الدين للبغداديّ ٤٤.

والسيد المرتضى والأشعري والخوارزمي<sup>١</sup>. لأبي الحسين: إن كان هو العلم فهو المقصود أو الإحساس فمحال في حقه أو غيرهما فغير معقول. وفيه نظر إذ لا يلزم من نفي تعقله<sup>٢</sup> نفيه.

أقول: قد نقلنا عن أبي الحسين أنه يجعل الإدراك نوعاً من العلم، وعن الأشاعرة وأبي عليّ وابنه أبي هاشم والسيد المرتضى ومحمود الخوارزمي أنه أمر زائد على العلم.

واحتجّ أبو الحسين بأن الإدراك إما أن يكون نفس العلم أو الإحساس<sup>٣</sup> أو شيئاً آخر. والأوّل هو المطلوب، والثاني محال في حقه تعالى، والثالث غير معقول، فلا يكون ثابتاً في حقه تعالى<sup>٤</sup>. وهذا فيه نظر؛ فإنه لا يلزم من عدم تعقله<sup>٥</sup> نفيه؛ فإنّ عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء.

### علّة الإدراك هي الحياة

قال: واحتجّ الخوارزمي بأنّ علّة الإدراك الحياة بالدوران، والله<sup>٦</sup> حيّ فهو مدرك. والدوران ضعيف وهو يدلّ عليه لا على زيادته، والأليق نفي<sup>٧</sup> الزائد على التفسيرين.

١. نفسه؛ تقريب المعارف ٤٩؛ غاية المرام في علم الكلام ١٢١؛ المغني ٤: ٣٣.

٢. م: تملّقه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الإحساس هو ظهور الجزئيات التي من شأنها أن تظهر بالآلات الحاسة للمدرك، ولا يلزم من كونها من شأنها (وفي م: بيانها) أن يظهر للمدرك بالحاسة أن لا تظهر له بغيرها. (و زاد في م: قلت: المحسوس هو المدرك بالحواس، فإذا ظهر بغير ما لم يكن محسوساً بالضرورة.

٤. من ي.

٥. م: تملّقه.

٦. م: + تعالى.

٧. م: النفي.

أقول: احتجّ الخوارزمي<sup>١</sup> على أنّ الإدراك صفة زائدة على العلم بأنّ الحياة علّة الإدراك<sup>٢</sup>، والله تعالى حيّ فهو مدرك. أمّا المقدّمة الأولى فبالدوران، وهو ترتّب الحكم على الوصف الصالح للعليّة<sup>٣</sup> وجوداً وهدماً. وبيان تحقّقه هاهنا أنّ الإدراك قارن الحياة وجوداً في صورة الحيوان وهدماً في الجماد، فتكون الحياة علّة الإدراك<sup>٤</sup>. وأمّا أنّ الله تعالى<sup>٥</sup> حيّ فقد مضى.

وهذا الدليل ضعيف من وجهين. الأوّل: أنّ الدوران غير دالّ<sup>٦</sup> على العليّة<sup>٧</sup>، بل يجوز أن يكون على سبيل الاتّفاق. ثمّ إنّهُ يلزم منه الدور<sup>٨</sup>، وأيضاً ينتقض بالجزء الأخير من العلة والشروط المساوية. الثاني<sup>٩</sup>: أنّ هذا الدليل وإن دلّ على أنّ الحياة علّة الإدراك لكنّه غير دالّ على أنّ الإدراك هل هو زائد على العلم أم لا<sup>١٠</sup>؟ والنزاع إنّما وقع فيه.

واعلم أنّ الأولى<sup>١١</sup> نفي الزائد على التفسيرين<sup>١٢</sup> اللذين فسّر الإدراك بهما.

١. قواعد المرام ١٩٥، غاية المرام في علم الكلام ١٢٦، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ - ١٧٠.

٢. ن: على الإدراك.

٣. م: العليّة.

٤. أ، م: للإدراك.

٥. م: - تعالى.

٦. م: غير ذلك.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هم يدّعون دلالة ظناً لا قطعاً، وذلك ضروريّ. (وزاد في م): قلت: الظنّ لا يبغي من الحقّ شيئاً.

٨. في حاشية م، ي: قلت: اللازم هو توقّف العليّة على الدوران الموقوف على صلاحية العليّة لا على العليّة، فلا دور.

٩. أ: والثاني.

١٠. ي: أو لا.

١١. أ: الأوّل.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: كيف يمكن نفي الزائد على المذهب الثاني؟

## في أنه تعالى باقٍ

قال: ومنها كونه باقياً لوجوبه، وأثبتته أبو الحسن<sup>١</sup> موجوداً<sup>٢</sup>، ونفاه القاضي<sup>٣</sup> وجماهير المعتزلة وهو الحق، وإلا لكان المعدوم<sup>٤</sup> المستمر<sup>٥</sup> ثابتاً لثبوت صفة.

أقول: لا يجوز العدم على واجب الوجود تعالى، وإلا لكانت ماهيته قابلة للوجود تارة وللعدم أخرى، فيكون ممكناً فلا يكون واجباً. وهذا الحكم وإن كان متفقاً عليه لكن قد وقع التشاجر بين القوم في إثبات معنى لله<sup>٦</sup> تعالى هو البقاء، فمال إليه الأشعريّ ونفاه القاضي أبو بكر والمعتزلة، وهو الحق.

والدليل عليه أنه لو كان معنى موجوداً لكان المعدوم ثابتاً. والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية<sup>٧</sup>: أن المعدوم<sup>٨</sup> مستمرّ، فلو كان الاستمرار وصفاً ثبوتياً لكان الموصوف به وهو المعدوم ثابتاً. وأما بطلان التالي فقد مضى.

## في كون البقاء معنى لله تعالى عند الأشاعرة الحجة الأولى

قال: احتجوا بانتقال الشيء إلى البقاء بعد أن لم يكن. جوابه: ليس الانتقال<sup>٩</sup>

١. المحصل ٢٥٢؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ تلخيص المحصل ٢٩٢؛ شرح المواقيف ٤٩٩.

٢. م: وجوداً.

٣. نفسه.

٤. أ: ن: العدم.

٥. أ: مستمرّاً.

٦. م: الله.

٧. م: الشرط.

٨. ن: للمعدوم، وفي حاشية م، ي: قلت: من الجائز أن يكون لطبيعة وصف فردان: فرد موجود وفرد معدوم، فلا يلزم

من موجودية البقاء في الله تعالى موجودية في المعدوم المستمرّ.

٩. ن: للانتقال.

دليل الوجود؛ فإنّ الحادث ينتقل إلى الحدوث، ولو كان<sup>١</sup> ثبوتياً تسلسل.

أقول: هذه حجة<sup>٢</sup> الأشعريّ، وتقريرها: أنّ الشيء ينتقل من عدم البقاء إلى البقاء، فلا بدّ وأن تكون إحدى الحالتين ثبوتية، وعدم البقاء ليس بثبوتية فالبقاء ثبوتية. وبيان الانتقال أنّه حالة الحدوث غير باقٍ، فإذا استمرّ صار باقياً<sup>٣</sup>.

والجواب: أنّ انتقال الشيء من صفة إلى أخرى لا يدلّ على وجود إحدى الحالتين؛ فإنّ الشيء إذا كان معدوماً ثمّ حدث انتقل إلى الحدوث بعد أن لم يكن حادثاً، والحدوث لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتياً، وإلّا لزم التسلسل<sup>٤</sup>.

### الحجة الثانية

قال: ولأنّه لو احتاج الباقي إلى<sup>٥</sup> البقاء المحتاج إليه لكونه صفة، دار.

أقول: هذه حجة ثانية على أنّ البقاء ليس وصفاً وجودياً. والدليل عليه: أنّ الباقي لو افتقر في بقائه إلى هذا الوصف لزم الدور. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ هذا الوصف لا يُعقل قائماً بذاته وإلّا لم يكن وصفاً. ولا يُعقل قيامه بغير ذات الباقي فلا بدّ وأن يفترق في القيام إلى ذات الباقي، لكن الباقي مفترق في البقاء إليه فيلزم الدور.

لا يقال: إنّه يفترق إلى الباقي في الحلول والباقي يفترق إليه في البقاء<sup>٦</sup>.

١. أ: + ذلك.

٢. أ: - حجة.

٣. في حاشية م: الحدوث أوّل الوجود والبقاء استمرار الوجود، وفرق بين ابتداء الوجود واستمراره.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الحدوث حادث بنفسه لا بحدوث زائد عليه، ولئن (م: وإن) سلّم فلا يلزم من ثبوتية فرد من أفراد صفة، ثبوتية جميع أفرادها.

٥. م: - إلى.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنّما يتمّ أن لو كان بقاء البقاء أمراً موجوداً زائداً عليه وذلك ممنوع، بل بقاء البقاء أمر اعتباري.

فتغايرت<sup>١</sup> الجهتان؛ لأننا نقول: الحال مفتقر في بقائه إلى المحلّ.

### الحجة الثالثة

**قال:** ولأنّ صحّة اتّصاف الجوهرية إن كان لذاته أو للازمه<sup>٢</sup> لزم أن يتّصف به حال الحدوث، وإن كان لعارض سُقنا الكلام إليه، ويتسلسل.

**أقول:** هذه حجة ثالثة على أنّ البقاء ليس وصفاً ثبوتياً، وتقريره: أنّ صحّة اتّصاف الجوهر بالبقاء إمّا أن يكون لذات الجوهر، أو لأمر لازم للجوهر، أو لأمر عارض له<sup>٣</sup>. والأوّل والثاني يلزم منهما اتّصاف الجوهر بالبقاء حالة الحدوث؛ لأنّ العلة وهي الجوهر أو اللازم<sup>٤</sup>، وهما موجودان حالة الحدوث فيستلزم<sup>٥</sup> وجود المعلول الذي هو البقاء، هذا خلف. والثالث يلزم<sup>٦</sup> منه التسلسل؛ لأنّ صحّة اتّصاف الجوهر بذلك العارض إمّا أن تكون لذات الجوهر أو للازمه أو لعارضة. وعلى التقدير الأوّل والثاني يصحّ اتّصاف الجوهر<sup>٧</sup> بالبقاء حالة الحدوث، هذا خلف. وعلى التقدير الثالث<sup>٨</sup> يعود الكلام فيه.

### الحجة الرابعة

**قال:** ولأنّ البقاء إن قام بذات الله تعالى احتاج إليها، وإلاّ تعدّدت الواجبات

١. م: فتغايرت.

٢. م: وللأزمه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون لأمر مباين له كما في الوجود، بل الحاصل له لأمر مباين وهو الفاعل. (وزاد في م:): قلت: الفاعل وحده غير كافٍ في وجود المعلول، بل لابدّ من حصول باقي الشروط ليتحقّق العلة التامة، وبين العلة والمعلول تلازم فالحصر متحقّق.

٤. أ: أو للازم.

٥. م: + منه.

٦. م: ملزوم.

٧. م: - الجوهر.

٨. من ي.

أو يلزم الدور.

**أقول:** هذه حجّة رابعة على أنّ البقاء ليس وصفاً ثبوتياً في حقّ الله تعالى. وتقريرها<sup>١</sup>: أنّ البقاء إمّا أن يكون قائماً بذاته<sup>٢</sup>، (أو قائماً بذات الله تعالى. والأوّل يلزم منه وجود واجبي الوجود)<sup>٣</sup> وهو محال على ما يأتي، ولأنّه غير معقول. والثاني يلزم منه الدور<sup>٤</sup>؛ ضرورة افتقاره إلى الذات وإلّا تعدّدت الواجبات، ولأنّه غير معقول<sup>٥</sup> أيضاً.

### الحجّة الخامسة

**قال:** ولأنّ صفاته باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

**أقول:** هذه حجّة خامسة على أنّ البقاء غير ثبوتي. وتقريرها<sup>١</sup>: أنّ صفات الله تعالى باقية، فلو<sup>٢</sup> كان البقاء معنى ثبوتياً<sup>٣</sup> قائماً بالباقي لزم منه قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة، وهذا عندهم<sup>٤</sup> باطل.

١. م: وتقريره. ٢. ن: بذات واجب الوجود. وفي م: بذاته واجب الوجود.

٣. ليس في ن.

٤. في حاشية م، ي: قلت: اتحاد جهة الاحتياج ممنوع؛ فإنّ احتياج البقاء (م: احتياج جهة البقاء) إلى المحلّ، في وجوده واحتياج المحلّ إليه، في بقائه؛ فلا دور. (وزاد في م: م): قلت: هذا الاعتراض قد يقدم قبيل هذا. وأجاب الشارح عنه بأنّ الحالّ محتاج في بقائه إلى المحلّ، كما هو محتاج في قيامه؛ لأنّ البقاء يكون واجباً، لأنّه لو كان ممكناً لجاز زواله، فيجوز زوال البقاء عن الواجب، وهو محال.

٥. في حاشية م، ي: أي قيام شيء بمحلّ وهو غير محتاج إلى ذلك المحلّ. (وزاد في م: م): غير معقول.

٦. م: وتقريره. ٧. م: ولو.

٨. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يكون بقاء الذات أمراً ثبوتياً وبقاء الصفات أمراً اعتبارياً، فإنّه لا يلزم من وجود طبيعته في فرد وجود جميع أفرادها. (وزاد في م: م): قلت: القائلون بأنّ البقاء أمر ثبوتي لم يذهبوا إلى ذنب. وهذا الدليل إلزامي لهم، وإلّا فبقاء المعنى بالمعنى جائز. ٩. ي: عندهم.

## جواب القائلين بثبوت البقاء عن الحجّة الخامسة الوجه الأوّل

قال: أجاب<sup>١</sup> المبتون بأنّ الصفات تبقى ببقاء الذات. قيل: فتعلم<sup>٢</sup> الصفات بعلم الذات. أجابوا بمنع الملازمة وبالفارق بأنّ الصفات لازمة لذاته، فإذا بقيت بقيت<sup>٣</sup>، إذ دوام الملزوم ملزوم لدوام اللازم، وليس كذلك في العلم.

أقول: أجاب القائلون بثبوت البقاء عن الحجّة الخامسة بوجوه ثلاثة. الأوّل: أنّ الصفات تبقى ببقاء الذات لا ببقاء آخر قائم بها.

اعترض عليهم الثّفاة بأنّه لو جاز أن تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز<sup>٤</sup> أن تعلم الصفة بعلم الذات وتقدر بقدرة الذات، فيكون كلّ واحد من الصفات قادراً عالماً حياً موجوداً فيلزم تعدّد الآلهة، وهو محال.

أجابوا بمنع الملازمة، فإنّ الصفات مختلفة، فالقدرة والعلم مغايران للبقاء فلا يلزم من كون الصفة باقية لأجل بقاء الذات كونها عالمة بعلم الذات.

وأيضاً: الفرق حاصل بين بقاء الصفة لبقاء الذات وعلمها بعلمها<sup>٥</sup>، وذلك لأنّ الصفة لازمة لذاته، ودوام الملزوم يستلزم<sup>٦</sup> دوام اللازم<sup>٧</sup>. وليس علم الملزوم يستلزم علم اللازم ولا قدرته قدرته، فاندفع الإشكال.

١. ن: وأجاب.

٢. أ: يعلم.

٣. م: - بقيت.

٤. ن: جاز.

٥. م: لعلمها.

٦. في حاشية م، ي: قلت: استلزامه دوام اللازم لا يقتضي أن يكون دوام الملزوم عين دوام اللازم الذي هم يصدّد بيانه

(م: إثباته)، فإنّه زعم أن الصفات باقية (و في م: بالله) ببقاء (و في م: لبقاء) الذات لا ببقاء آخر.

٧. م: للازم.

## الوجه الثاني

**قال:** وأجاب أبو إسحاق<sup>١</sup> بأنّ الذات باقية بالبقاء والصفات بذاتها.  
**أقول:** هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة. وتقريره: أنّ الذات تبقى بالبقاء. وأمّا الصفات فإنّها تبقى<sup>٢</sup> لذواتها، وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى.

## الوجه الثالث

**قال:** وأجيب أيضاً بأنّه قام بذاته بقاآن. أحدهما للذات والآخر للصفات<sup>٣</sup>، وكلّ واحد<sup>٤</sup> منهما يبقى بصاحبه<sup>٥</sup>.  
**أقول:** هذا هو الوجه الثالث. وتقريره أن نقول: الصفات باقية ببقاء آخر، ويكون ذلك البقاء قائماً بذات الله تعالى؛ (فإنّ الموصوف به<sup>٦</sup> لمّا كان قديماً بذات الله تعالى)<sup>٧</sup> كان البقاء الذي هو الصفة أولى بالقيام<sup>٨</sup> به، فالحاصل أنّه قام بذاته تعالى<sup>٩</sup> بقاآن: بقاء الذات وبقاء الصفات.  
لا يقال: كلّ واحد من البقاءين باقي، وذلك<sup>١٠</sup> يستلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل؛ لأنّنا نقول: إنّ كلّ واحد منهما<sup>١١</sup> باقي بالآخر، وهما قائمان

١. المحصل ٢٥٢-٢٥٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ الإرشاد للجويني ١٣٣.

٢. م: -تبقى. وفي حاشية م، ي: قلت: لو بقيت لذواتها لما احتاجت إلى المحلّ حال بقائها، لكن بقاؤها بدون محلّ

محل. م: الصفات. ٣.

٤. من ي. م: لصاحبه. ٥.

٦. أ، ن: -به. م: ليس في م. ٧.

٨. في حاشية م، ي: قلت: هذا مبني على أنّ القائم بالقائم بالشيء قائم بذلك (ي: + الشيء)، وهو غلط ناشئ من أخذ

اللاحق مكان الملحوق. م: ليس في ي. ٩.

١٠. ن: -ذلك. م: منها. ١١.

بذاته<sup>١</sup> تعالى، فاندفع المحذوران.

## جواب الوجه الأوّل

قال : والكلّ ضعيف.

أقول : أمّا وجه ضعف الأوّل فلأنّ الصفات إنّما تبقى لبقاء الذات، ومن جملة الصفات البقاء. والذات إنّما تبقى بالبقاء، فيلزم الدور.

لا يقال : ذات<sup>٢</sup> (البقاء تقتضي بقاء الذات، وبقاء الذات مع الملازمة بينها وبين البقاء)<sup>٣</sup> يقتضي بقاء<sup>٤</sup> البقاء فلا دور؛ لأنّنا نقول : ذات البقاء إنّما تقتضي البقاء للذات لو كان باقية فيعود الإلزام.

## جواب الوجه الثاني

وأما وجه ضعف الثاني فلأنّ الصفات إذا كانت باقية لذواتها فلم لا تبقى الذوات لذواتها من غير معانٍ قائمة بها؟ بل هذا أولى؛ فإنّ الحاجة بالصفات أولى من الذات.

## جواب الوجه الثالث

وأما وجه ضعف الثالث فمن وجهين. الأوّل: أنّ بقاء الصفات صفة لها فلا يُعقل قيامه في غيرها<sup>٥</sup>. والثاني<sup>٦</sup>: أنّ كلّ واحد من البقاءين إنّما يقتضي البقاء

٢. م: دلّ.

٤. م: لها.

٦. م: الثاني.

١. أ: بذات الله.

٣. م: ي.

٥. م: غير.

لصاحبه لو كان باقياً، فيعود الدور.

واعلم أنّ التحقيق هاهنا أنّ البقاء عبارة عن مقارنة الوجود للزمان الواحد بعد الزمان الأوّل<sup>١</sup>. وهذا لا يعقل إلا فيما يكون وجوده زمائياً.

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالذي وجوده زمانيّ الذي وجوده تدريجيّ كالحركة فلا نسلم أنّ مقارنة الوجود للزمان (م: الزمان) لا يعقل إلا فيه؛ فإنّ إثبات الوجود كالصور والأعراض موافقة للوجود (م: للزمان) في الوجود. وإن أراد ما يوافق وجوده وجود الزمان - أي يستمرّ وجوده مع استمراره وإن كان أنّيّ الوجود - فقلوله (م: قوله) لا يعقل إلا فيما يكون وجوده زمائياً، صحيح. لكن لم قلت: إنه يلزم من ذلك أن لا يكون الواجب تعالى باقياً؟

## الصفات السليّة

### استحالة رؤيته تعالى

قال: وأمّا<sup>١</sup> الصفات السليّة، فمنها أنّه يستحيل رؤيته؛ لأنّ الرؤية إنّما تكون للمقابل أو في حكمه كالعرض والصورة<sup>٢</sup>، وهما منفقان عنه تعالى.

أقول: اختلف الناس في أنّ الله تعالى هل يصحّ أن يُرى؛ فذهب<sup>٣</sup> (المعتزلة والأوائل<sup>٤</sup> إلى امتناع ذلك. وذهبت<sup>٥</sup> المجسّمة إلى جواز ذلك، وهو مذهب الأشاعرة<sup>٦</sup>. فهما<sup>٧</sup> وإن اتّفقا على هذا الحكم لكن بينهما اختلاف في المعنى؛ فإنّ المشبّهة إنّما جوّزوا رؤيته<sup>٨</sup> لكونه تعالى جسماً، تعالى الله عن ذلك. والأشاعرة جوّزوا رؤيته، وإن كان غير جسم. وهذا لم يذهب إليه ذاهب غيرهم.

١. أ، م، ن: ومن.

٢. أ، م، ن: بالضرورة.

٣. ي: فذهبت.

٤. المحضّل ٢٧٢ - كتاب الأربعين في أصول الدين ١٩١؛ أصول الدين للبزديّ ٧٧ - ٧٨؛ تلخيص

٥. ليس في م.

المحضّل ٣١٦.

٦. المحضّل ٢٧٢ - ٢٧٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٩ - ١٩٧؛ أصول الدين للبزديّ ٧٧ - ٧٨؛ تلخيص

٧. ن: فهما.

المحضّل ٣١٦ - ٣١٧.

٨. أ: ذلك.

## الأدلة العقلية على امتناع رؤيته تعالى الوجه الأول

والدليل على امتناع رؤيته تعالى المعقول والمنقول<sup>١</sup>. إمّا المعقول فوجهان، الأول: أنّ الرؤية إنّما تكون للمقابل أو في حكم المقابل. ونعني بحكم المقابل العرض والصورة المرئية في المرآة، والله تعالى ليس مقابلاً ولا في حكم المقابل، فلا يكون مرئياً<sup>٢</sup>. والصغرى ضرورية، والكبرى مبرهنة.

### الوجه الثاني

قال: ولأنّه لو صحّ لرأيناه الآن، إذ<sup>٣</sup> الشرط فيه صحّة الرؤية وسلامة الحاسة.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على امتناع رؤيته تعالى. وتقريره يستدعي بيان مقدّمتين، إحداهما: أنّ شرائط الرؤية اثنا عشر: سلامة الحاسة، وكون المبصر تصحّ رؤيته، وكونه كفيفاً ومقابلاً أو في حكم المقابل، وأن لا يكون في غاية الصغر، ووقوع الضوء عليه، وأن لا يكون الضوء مفرطاً، وأن لا يكون في

١. م: أو المنقول.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لقائل أن يقول: من الجائز أن تكون القوّة الباصرة من شأنها أن تدرك ما ليس بمقابل بشرط (م: بشروط) غير موجود في العالم (م: هذا العالم) وهو موجود في العالم الأخرى، فلا يلزم من عدم رؤيتها لغير المقابل في هذا العالم عدم رؤيتها مطلقاً. أو يقول: جاز أن يخلق الله تعالى للعين في الآخرة قوّة تدرك من غير اشتراط المقابلة. لا بدّ في إثبات الدعوى المذكورة كلياً من إبطال هذين الاحتمالين بالبرهان، ودعوى الضرورة لا يكفي في ذلك، (و هذا بعينه وارد على الوجه الثاني أيضاً) (ليس في م: م). وأيضاً: رؤية الله تعالى للمقارنات غير مشروطة بالمقابلة، فُلم أنّ طبيعة الرؤية غير مشروطة بها. (وزاد في م: م) وهذا بعينه وارد على الوجه الثاني أيضاً.

٣. م: إذا.

غاية القرب، ولا في غاية البعد، وتوسط الشفّاف بين المبصر والمبصر<sup>١</sup>، وأن يتعمّد الناظر للإبصار<sup>٢</sup>، وأن لا يقارن الإبصار<sup>٣</sup> شيئاً يوجب الغلط.

الثانية: اتّفتت المعتزلة والفلاسفة<sup>٤</sup> على أنه متى حصلت هذه الشرائط وجبت<sup>٥</sup> الرؤية، وإلاّ لجاز أن يكون بين أيدينا جبال وأنهار ونحن لا نشاهدها وإن اجتمعت هذه الشرائط. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبهذا الحرف عوّلوا على أنه<sup>٦</sup> لا شرط سوى هذه.

والأشاعرة جوّزوا عدم الإبصار عند حصول هذه الشرائط؛ لأنّهم إنّما يوجبون الإبصار بالمعنى<sup>٧</sup>. واستدلّوا على ذلك بأنّا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيراً، وليس ذلك إلاّ لأنّنا نرى بعض أجزائه دون البعض، ضرورة تساوي نسبتها إلى البصر<sup>٨</sup> قريباً وبعداً.

والحقّ خلاف هذا؛ فإنّ سبب رؤية<sup>٩</sup> الكبير صغيراً<sup>١٠</sup> أنّه يخرج من العين خطّان إمّا فرضاً كما يقوله أصحاب الانطباع، أو فعلاً كما يقوله<sup>١١</sup> أصحاب الشعاع، على هيئة ساقّي مثلث زاويتيها<sup>١٢</sup> العين وقاعدتهما المرئيّ، وكلّما بُعد

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الشرط ينبغي أن يؤخذ على وجه أعمّ، وهو أن لا يكون بين البصر والمبصر كثيف يمنع من اتصال شعاع البصر بالمبصر أو انطباع شبحه فيه على الخلاف فيه، حتّى لو كان بينهما خلاء لحصلت الرؤية. وأما توسط الشفّاف فلا مدخل له في الاتّصال والانطباع: (م: أو الانطباع) المذكورين (م: المذكور)، وإن كان قد ذكر في طبيعيات الشفاء: أنّ الشفّاف ينقل الصورة إلى البصر ولم يتّضح لي وجهه.

٢. ي: الإبصار. ٣. أ: المبصر. م، ن: البصر.

٤. المحصل ٢٧٢ - ٢٧٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٩٠ - ١٩١؛ أصول الدين للبردويّ ٧٧ - ٧٩؛ تلخيص

المحصل ٣١٦ - ٣٢٢. ٥. أ: وجب.

٦. ي: أنّ. ٧. المحصل ١٥٨؛ تلخيص المحصل ١٧٤.

٨. ن: للبصر. ٩. ن: رؤيته.

١٠. أ: أنّ. ١١. م: يقول.

١٢. ن: وزاويتيها.

المرئي صُغرت الزاوية. والرؤية إنّما تكون عند الزاوية عند أصحاب الانطباع، فيكون القدر المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد أصغر منه عند القرب، فيصغر مقدار الجسم. وأما عند أصحاب الشعاع فإنّ المرئي كلما بُعد تفرقت الأشعة الخارجة إليه من العين، فلا يقوى على الإبصار التام. ثمّ منعوا تساوي نسبة الأجزاء إلى العين؛ فإنّ وسط المرئي أقرب إلى العين؛ لأنّ الخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئي يحيط مع الخطّ الواصل بين طرف المرئي وطرف هذا الخطّ بزاوية قائمة يؤترها الخطّ الواصل بين الناظر<sup>١</sup> وطرف المرئي، والخطّ الواصل بين الناظر وطرف المرئي يحيط مع الخطّ الواصل بين هذا الخطّ وبين وسط المرئي بزاوية حادة يؤترها الخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئي. ولا شك أنّ وتر القائمة أعظم من وتر الحادة على ما يبيّن في الهندسة، فيكون الوسط<sup>٢</sup> أقرب إلى المرئي من الطرف.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: هذه الشروط<sup>٣</sup> يستحيل تحقّقها في رؤية الله تعالى اتّفاقاً؛ لأنّها لا تعقل إلّا مع الجسميّة إلّا بشرطين، أحدهما: سلامة الحاسة، والثاني: كونه تعالى يصحّ أن يُرى. وهذان الشرطان موجودان الآن، فكان يجب أن يُرى. ولما امتنع ذلك علمنا كونه بحيث يمتنع أن يُرى ضرورة سلامة حواسنا.

لا يقال: إذا جوّزتم أن يكون للمقارنات شروط في الرؤية يمتنع تحقّقها في الله تعالى، فلم لا يجوز أن يكون لله تعالى شرط في الرؤية غير هذه الشروط وهو مُنتفٍ الآن، فلماذا لا تحصل الرؤية؟

٢. ن: في الوسط.

٤. ن: -إلا.

١. م: هذا الناظر.

٣. أ: الشرائط.

لأننا نقول: لو جاز ذلك لجوزنا<sup>١</sup> أن يكون للمقارنات شروط آخر وهي غير حاصلة، وذلك يلزم منه السفسطة.

## الأدلة النقلية على امتناع رؤيته تعالى الدليل الأول

قال: ولقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ تمدح بعدمها فتمتنع.

أقول: لما فرغ من الأدلة العقلية شرع في الأدلة النقلية، وهي ثلاثة.

الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>٢</sup> ووجه<sup>٣</sup>

الاستدلال منه<sup>٤</sup>: أنه نفى الإدراك المقرون بالبصر، وهو معنى الرؤية وإلا لجاز إثبات الرؤية مع عدمه وهو باطل بالضرورة فيستحيل ثبوته في حقه؛ لأنه جعل ذلك النفي مدحاً له<sup>٥</sup>، ضرورةً توسطه بين مدحين. ويمتنع من الحكيم أن يأتي بكلام ليس فيه مدح متوسط بين مدحين. وإذا تمدح بنفي الرؤية كان إثباتها نقصاً، فيمتنع تحققه في حق الله تعالى<sup>٦</sup>.

لا يقال: التمدح إنما يكون أو كان الله تعالى تمكن رؤيته<sup>٧</sup> ثم يحجب الأبصار عن رؤيته أما إذا كان ممتنع الرؤية استحال أن يتمدح بنفيها وإلا لجاز أن يمدح المعدوم بكونه غير مرئي؛

١. في حاشية ي: قلت: الملازمة ممنوعة؛ لجواز اشتراط رؤية المقارنات بشرط غير هذه دون المقارنات.

٢. الأنعام ١٠٣.

٣. م، ن: وجه.

٤. ي: فيه.

٥. م: + ويمتنع.

٦. ي: في حقه تعالى.

٧. في حاشية م: ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل. لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وهو

يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير.

لأنّا نقول: هذا أبلغ<sup>١</sup> ما يكون من التمدّح، فإنّ الموجود تصحّ رؤيته<sup>٢</sup> وإدراكه، والله تعالى موجود لا تصحّ رؤيته وتمتّع؛ لكونه في نهاية الكمال وغاية الجلال، فلا يصحّ أن تتاله العيون وأن تحيط بكنهه العلوم، بخلاف المعدوم. لا يقال: قوله<sup>٣</sup>: لا تدركه الأبصار سالبة جزئية؛ ضرورة كون قولنا: تدركه الأبصار، موجبة كلية<sup>٤</sup>؛ لأنّا نقول: نمنع<sup>٥</sup> عموم ما دخل عليه اللام من أسماء الجموع.

لا يقال: هذا غير مبطل لما ذهبنا إليه؛ لأنّ النفي إنّما هو الإدراك<sup>٦</sup> البصري ونحن نقول بذلك، إلّا أن موضع الخلاف هو أنّ الناظر متّاً إنّما يدرك الشيء إمّا بواسطة الشعاع أو بواسطة<sup>٧</sup> الانطباع، ويحصل<sup>٨</sup> له عند إحدى<sup>٩</sup> هاتين الحالتين معنّى زائد وهو الإدراك، فهل يجوز حصول مثل هذا المعنى الزائد في حقّ الله تعالى من غير الانطباع (والشعاع أم لا<sup>١٠</sup> ولا شك<sup>١١</sup>) أنّ الإدراك البصري المنفصّل في الآية إنّما هو الانطباع<sup>١٢</sup> والشعاع.

١. م: بلغ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: من الموجودات الخارجيّة (م: الخارجة) أنواع كثيرة لا يمكن رؤيتها، كأنواع القوى الباطنة والظاهرة والحسّ الناطقة وجميع المدركات المعقولة والمحسوسة بغير حسّ البصر، فأبى فضيلة في ذلك حتّى تمدح به؟ بل الأولى أن يُقال: إنّ المراد لا يدرك كنه ذات شيء (م: بشيء) من المدركات لنقصها وقصورها، وذكر الأبصار من بينها على سبيل التمثيل (م: التمسك)، وإنّما خصّها بالذكر لظهور إدراكها ووضوحه.

٣. م: + تعالى.

٤. في حاشية م، ي: قلت: قد قرّر (م: تقرّر) ذلك في أصول الفقه مع أنّ جواز الاستثناء منه تحقّق عمومه.

٥. ن: يمتنع.

٦. ن: للإدراك.

٨. أ: حصل.

٧. م: وبواسطة.

٩. ي: - إحدى.

١٠. أ، ن: أم لا يمكن.

١١. ليس في م.

١٢. م: بالانطباع. وفي حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع، فإنّ النكرة في سياق النفي للعموم، والفعل موضوع على

لأنّا نقول: ذلك المعنى الذي تشيرون إليه<sup>١</sup> إن عنيتم به نهاية العرفان فهو مسلم ولا تنازعكم فيه، فإنّه يجوز أن يعلم الله تعالى<sup>٢</sup> علماً ضرورياً في الآخرة من غير انطباع وشعاع. وإن عنيتم به معنى آخر فلا بدّ من بيانه، فيرجع<sup>٣</sup> حاصل النزاع إلى أنّ الإدراك هل هو معنى زائد على العلم أم لا؟ وهل يصحّ ثبوت ذلك المعنى من غير آلة أم لا؟ فنقول: إن جعلنا<sup>٤</sup> الرؤية نفس العلم فالله<sup>٥</sup> مرئيّ بهذا المعنى، وإن جعلناها أمراً زائداً عليه يستحيل<sup>٦</sup> وجودها من دون الآلات فلا شكّ في استحالتها في حقّ الله تعالى. بقي أن يقال: إنّها أمر زائد على العلم، وإنها يصحّ حصولها من غير آلة، فهذا تحرير هذه الموضع.

## الدليل الثاني

قال: ولقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾<sup>٧</sup> النافية للأبد نقلاً<sup>٨</sup>.

أقول: هذه حجة ثانية نقلية على استحالة رؤيته تعالى، وهي أن نقول: إنّ موسى عليه السلام لما سأل رؤية الله تعالى كان الجواب: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ولن لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة. وإذا كان موسى يستحيل أن يرى الله تعالى كان غيره كذلك قطعاً<sup>٩</sup>.

١. م: - إليه.

٢. أ، ن: - تعالى.

٣. أ: فأنه. وفي م: + تعالى.

٤. الأعراف: ١٤٣.

→ التنكير.

٢. أ، ن: - تعالى.

٤. م: جعلناه.

٦. أ: فيستحيل.

٨. م: فعلاً.

٩. في حاشية م، ي: قلت: لا يدلّ ذلك (م: دليل) على امتناع الرؤية؛ لجواز أن يكون قد رآه من قبل هذا السؤال، ثمّ سأل الله تعالى الرؤية مرّة أخرى، فأخبره أنّه ممنوع عن (م: من) الرؤية أبداً (م: - أبداً) لمصلحة (م: أو

## الدليل الثالث

قال: ولأنّها معلّقة<sup>١</sup> على استقرار الجبل حال حركته. وفيه نظر؛ لأنّ استثناء نقيض المقدّم عقيم.

أقول: هذا هو الوجه الثالث. وتقديره: أنّ الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل حال حركته. واستقراره حال الحركة محال، والمعلّق على المحال محال<sup>٢</sup>، فتكون الرؤية محالة. أمّا الصغرى فإنّ قوله ﴿انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ معناه: إن استقرّ حال نظرك إليه، وحال نظره إليه إمّا<sup>٣</sup> أن يكون متحرّكاً أو ساكناً. والثاني<sup>٤</sup> باطل، وإلّا لوجب أن يرى الله تعالى فالأوّل<sup>٥</sup> حقّ وأمّا الكبرى فضروريّة<sup>٦</sup>.

وفيه<sup>٧</sup> نظر؛ لأنّ قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾<sup>٨</sup> متّصلة لا ينتج باستثناء نقيض مقدّمها فلا يلزم منه امتناع الرؤية.

→ بمصلحة (اقتضت ذلك استأثر (م: استأنف) الله تعالى بعلمها. ويُمنع أنّه إذا كان موسى (ع) يستحيل عليه الرؤية كان غيره كذلك؛ فإنّنا قد وجدنا أنّ الخضر قد خصّه الله تعالى بعلم لم يعلمها موسى، فجاز اختصاص غيره بجواز الرؤية دونه.

١. م: متعلّقة.

٢. ن: - محال. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون المعلّق على المحال ممكناً لا يقع دائماً. لا يقال: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. (ي: ولو فرض وقوع ما ذكرتم لزم وقوعه بدون شرطه وذلك محال)؛ لأنّنا نقول: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، جاز امتناعه بالنظر إلى عدم علته أو شرطه، وربّما (م: وبها) استلزم فرضه المحال لذلك.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من موافقة الشرط لأحد النقيضين في الوجود صيرورة ذلك النقيض الموافق داخلاً في الشرطيّة، وإلّا لزم من اشتراط شيء بشيء اشتراطه بأمر غير متناهية؛ لأنّ الأمور المتغيرة لذلك الشرط غير متناهية، ولا بدّ من موافقة أحد نقيضي كلّ من تلك الأمور لذلك الشرط في الوقوع.

٤. م: والتالي.

٥. ن: والأوّل.

٦. م: فضرورته.

٧. م: فيه.

٨. الأعراف: ١٤٣.

ويمكن أن يجاب عن هذا<sup>١</sup> بأنه لما قال: لن تراني، عَلِمْنَا أَنَّ الرُّوْيَةَ واستقرار الجبل متلازمان، واستثناء نقيض المقدّم المساوي<sup>٢</sup> يستلزم نقيض التالي، وفيه أيضاً<sup>٣</sup> إشكال<sup>٤</sup>.

## الحجج الثلاث للأشاعرة على عدم استحالة رؤيته تعالى

قال: احتجّوا بأنّ الجوهر والعرض مرتئان، فلا بدّ من مشترك وليس الحدوث لتركبه من قيدين أحدهما عدميّ، ولا الإمكان لكونه عدميّاً فلم يبقَ إلّا الوجود لسؤال موسى [عليه السلام] ولتعلّقها<sup>٥</sup> على استقرار الجبل الممكن.

أقول: احتجّت الأشاعرة<sup>٦</sup> على قولهم بحجج ثلاثة.

الأولى: عقلية، وهي أنّهم قالوا: الجوهر والعرض تصحّ رؤيتهما فقد اشتركا في هذا الحكم. والحقائق المختلفة إذا اشتركت في الأحكام فلا بدّ وأن تكون مشتركة في علل تلك الأحكام؛ لامتناع استناد المعلولات المتساوية إلى العلل المختلفة، ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلّا الوجود أو الحدوث<sup>٧</sup> أو الإمكان. والحدوث لا يصلح للعلية؛ ضرورة كونه مركّباً من قيدين، أحدهما عدميّ، فيكون عدميّاً. وكذلك الإمكان فإنّه لو كان وجوديّاً لزم التسلسل، فلم يبقَ إلّا الوجود.

١. م: هذه.

٢. في حاشية م: لقولنا: إن كان هذا الإنسان فهو ناطق لكنّه إنسان، ينتج أنّه ناطق، لكنّه ليس بناطق، ينتج أنّه ليس بإنسان.

٣. أ، ن: - أيضاً.

٤. في حاشية م، ي: قلت (ي: - قلت): يمكن أن يكون الإشكال أنّه ما استدلّ لنفي المقدّم على نفي التالي حتّى يلزم ما ذكرتم، بل استدلّ باشتراطه محال على استحاليته، فلا يلزم ما ذكرتم.

٥. أ، م: وتلقها. ن: وتعليقها.

٦. المحصل ١٣٥ - ١٣٦، ١٩٠: كتاب الأربعين في أصول الدين ١٩١: تلخيص المحصل ١٤٢ - ١٤٣ و ٣١٦ -

٧. م: الحدث.

والله تعالى موجود فيجب أن تصحّ رؤيته.

الثانية: نقلية، وهي أنّ الرؤية لو كانت ممتنعة لما سألها موسى عليه السلام لأنّ منصب النبوة أجلّ من أن يجهل مثل هذه الصفة: هل هي ممتنعة أو جائزة.  
الثالثة: نقلية أيضاً، وهي<sup>٢</sup> أنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، وهو ممكن لكونه جسماً، والمعلّق على الممكن ممكن.

### جواب المصنّف عن أدلّة الأشاعرة

قال: جواب الأوّل<sup>٣</sup>: أتبا نعلل المتفق بمختلفات والحدوث هو الوجود المسبوق فهو ثبوتيّ. سلّمنا، (لكن الإمكان عدميّ، وإمكان الرؤية عدميّ. سلّمنا)<sup>٤</sup> لكنّ الوجود المسبوق علّة<sup>٥</sup>. سلّمنا، لكن تخلف لمانع. سلّمنا، لكن يقتضي رؤية<sup>٦</sup> جميع الموجودات كالقدرة والعلم. والثاني: يجوز أن يسأل، ليوافق<sup>٧</sup> النقل العقل وليقرّر<sup>٨</sup> لأصحابه ذلك. والثالث: ما مرّ من أن الاستقرار حال الحركة محال.

أقول: الجواب عن الحجّة الأولى من وجوه.

الأوّل: أنا لا نسلّم أن كلّ حكم يجب تعليله، وإلاّ لزم تعليل علّة<sup>٩</sup> العلّة، وذلك يستلزم التسلسل<sup>١٠</sup>.

١. م: - أو.

٢. ن: وهو.

٣. م: - الأوّل.

٤. ليس في ن.

٥. م: عليه.

٦. ن: رؤيته.

٧. م: الوافق.

٨. م: أو ليقرّر.

٩. أ: علّة. في م: علته بالعلّة. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول: لا يلزم من تعليلنا الحكم المذكور تعليل كلّ حكم، بل كلّ حكم غير ضروريّ يجب تعليله حتّى ينتهي إلى الضروريّ، فينقطع التعليل عنده.

١٠. م: - التسلسل. في حاشية م: حتّى يلزم من اشتراك الحقائق المختلفة في الحكم، اشتراكها في علّة الحكم.

الثاني: لم لا يجوز أن يكون الحكم معللاً<sup>١</sup> بالأمر المختلفة<sup>٢</sup>، فإنّ الحقائق المتكثّرة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

الثالث: أنّ صحّة رؤية الجوهر مخالفة لصحّة رؤية العرض<sup>٣</sup>، فلم لا يجوز تعليله بالأمر المختلفة؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون معللاً بالحدوث؟ وليس الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم حتّى يتركّب من قيد عدميّ، بل هو الوجود المسبوق بالغير<sup>٤</sup>.

الخامس: لم لا يجوز أن يكون الوجود هو العلة بشرط<sup>٥</sup> كونه مسبوqاً بالعدم؟ والعلة الوجودية يجوز<sup>٦</sup> اشتراطها بأمر عدميّ.

السادس: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الإمكان؟ قوله: الإمكان عدميّ، قلنا: وإمكان الرؤية عدميّ؛ لكونه أخصّ من مطلق الإمكان، وتعليل العدميّ بالعدميّ جائز.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود (بشرط الإمكان)<sup>٧</sup>؟

الثامن: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود<sup>٨</sup>، لكنّه<sup>٩</sup> مشروط بشرط

→

١. في حاشية م: لأنّها حكم، وكلّ حكم لابدّ له من علة على قولهم، ولابدّ لهم في بيان مطلوبهم من أن يكون لكلّ حكم علة، وإلّا لم يلزم أن يكون لصحّة رؤية الجوهر والعرض علة.

٢. في حاشية م: حاصله أنّنا نسلم أنّ كلّ حكم له علة، لكن لا نسلم أن تلك العلة يجب أن تكون متّحدة؛ لجواز أن يكون الحكم معللاً بعلم مختلف لكونه واحداً بالنوع لا بالشخص.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المخالفة هنا إنّما هي بالإضافة إلى الجوهر والعرض، والإضافة أمر اعتباري لا يحتاج إلى علة خارجيّة، فيتعيّن أنّ المعلّل إنّما هو طبيعة صحّة الرؤية من حيث هي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: هذا هو الحدوث الذاتي، والمعلّل إنّما أراد الحدوث الزمانيّ.

٥. م: يشترط. أ: يصحّ.

٧. في حاشية م: حاصله أنّ الوجود الممكن علة في الرؤية، ووجود الواجب ليس بممكن فلا يكون علة.

٨. ليس في م. أ: لكونه.

يتمتع تحقّقه في الله تعالى، وعدم العلم به لا يوجب عدمه. على أنّ هاهنا شروطاً آخر وهي المذكورة أولاً.

التاسع: لم لا يجوز أن يكون الوجود علّة وقد تختلف<sup>١</sup> الحكم لمانع في حقّ الله<sup>٢</sup> تعالى؟

العاشر: لم لا يجوز أن يكون هناك علّة لا تعلمونها؟ (والاستقرار لا يفيد اليقين)<sup>٣</sup>.

الحادي عشر: هذا يقتضي رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات، وهو محال بالضرورة.

الثاني عشر: هذا يقتضي أن يكون الله تعالى محدثاً؛ لأنّ الجوهر والعرض محدثان، فاشتراكهما في صحّة الحدوث يستلزم الاشتراك في العلّة، ونسوق<sup>٤</sup> الكلام.

وأما الجواب عن سؤال موسى عليه السلام فإنّه من وجهين. الأوّل: أنّه كان عالماً بأنّه يستحيل رؤيته بالدليل العقليّ فأراد الاستدلال عليه بالنقل، كما في سؤال إبراهيم عليه السلام. الثاني: أنّ<sup>٥</sup> السؤال وقع<sup>٦</sup> لقومه، لقوله ﴿قَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾<sup>٧</sup>.

وأما الجواب عن الثالث فإنّه ليس معلقاً على الممكن؛ لأنّه معلق على استقرار<sup>٨</sup> الجبل حال الحركة على ما مرّ.

١. ن. ي: تخلف. ٢. م: -الله.

٣. ليس في ن. ٤. م: فنسوق.

٥. ي: -أنّ. ٦. أ: واقع.

٧. الأنعام: ١٥٣.

٨. في حاشية م، ي: قلت: قال تعالى: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) وليس الاستقرار الذي

## نفي الجسميّة عنه تعالى

قال : ومنها: نفي الجسميّة؛ لأنّ كلّ جسم محدث لما مرّ، ولأنّه يفتقر إلى الحيّز فهو ممكن، ولأنّه يلزم أن لا يفعل شيئاً؛ إذ الجسم إنّما يفعل بصورته فيما يشاركه<sup>١</sup> في وضعه<sup>٢</sup>، ولا مشاركة بين الجسم والهولي والصورة والمجرّد.

أقول : يريد إبطال مذهب المشبّهة، وتقريره من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّا قد بيّنا أنّ كلّ جسم محدث و<sup>٢</sup> واجب الوجود ليس بمحدث، فهو

ليس بجسم.

الثاني: أنّ كلّ جسم لابدّ له من الحيّز<sup>٤</sup> فهو مفتقر في وجوده إليه، وواجب الوجود لا يفتقر، فلا يكون جسماً.

الثالث: أنّه لو كان جسماً لا تمتنع منه فعل الجسم. والتالي باطل، فالمقدّم

مثله.

وبيان الشرطيّة يتوقّف على مقدّمات، إحداها: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته؛ لأنّه إنّما<sup>٥</sup> يفعل إذا كان موجوداً بالفعل وإنّما يكون موجوداً بالفعل

→ هو الشرط مقيداً بحال من الأحوال، والتخصيص خلاف الظاهر والأصل عدمه. (وزاد في م: الجواب: المصنّف قد أقام الدليل على أنّه في تلك الحالة كان متحرّكاً.

١. م: ما شاركته، ن: فيما شاركه.

٢. أ، ن: في وصفه.

٣. ي: + أنّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كونه لابدّ له من الحيّز ممنوع؛ فإنّه لو فرض جسم غير متناهٍ لم يكن له حيّز، والجسم الذي هو نهاية الأجسام لا حيّز له. هذا إن قلنا بالسطح. وإن قلنا بالبعد المجرّد فنفس البعد المجرّد لا حيّز له. وإن أريد الفراغ المتوهّم (م: الموهوم) فكيف يتصوّر توقّف الجسم الموجود (م: الوجود) في الخارج في وجوده على ما لا تحقّق له في الخارج؟ (وزاد في م: الجواب: فرض جسم غير متناهٍ محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال. وإن سلّم ذلك فلا نسلم أنّه لا يكون له حيّز، فلا بدّ لنفي ذلك من دليل. وقوله: والأجسام الذي هو نهاية الأجسام... إلى آخره، قد تقدّم الكلام عليه، فلا فائدة في إعادته.

٥. م: - إنّما.

بصورته<sup>١</sup>، فإنّه بحسب المادّة يكون موجوداً بالقوّة. الثانية: أنّ الصورة إنّما تفعل بمشاركة الوضع. وهذا الحكم وإن كان غنياً عن البيان إلاّ أنّنا نقول على سبيل التنبيه: إنّ الصور<sup>٢</sup> منها ما هو مقارن للمادّة<sup>٣</sup>، ومنها ما هو مفارق لها.

والتنوع الأوّل<sup>٤</sup> إنّما تفعل إذا كانت موجودة في مادّتها فيما يقرب منها، وتفعل في البعيد بتوسّط فعلها في القريب، فإنّ النار إنّما تحرق ما لاقاها، وتوسّطه<sup>٥</sup> لما بُعد عنها.

والتنوع الثاني إنّما يفعل بتوسّط الوضع<sup>٦</sup> أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مفارقة الذات إلاّ أنّها غير مفارقة الفعل فيه<sup>٧</sup>، وإلاّ لكانت عقلاً، وهذا خلف. الثالثة: أنّ الفاعل المطلق في مركّب فاعل في أجزائه<sup>٨</sup>، وهذا ظاهر المقدّمة. الرابعة: أنّ الهيولى لا وضع لها<sup>٩</sup>، وإلاّ لزم التسلسل. الخامسة: أنّ الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل

١. في حاشية م، ي: قلت: يلزم من ذلك توقّف فعله على صورته لا أنّه يفعل بصورته؛ لجواز أن يكون فعله بمادّته بشرط صورته. ولا يلزم من كونه بحسب المادّة بالقوّة إذا أخذت منفردة عن الصورة أن لا يكون فاعله بشرط انضمام الصورة. وإن أراد أنّه يفعل بصورته توقّف الفعل عليها فكذلك المادّة، أو يقال الفاعل هما معاً. (وزاد في م: ) الجواب: المادّة قابلة، وعند الحكيم أن القابل لا يكون فاعلاً، فيتعيّن أن يكون الفاعل إمّا الصورة أو المجموع، وعلى ذلك التقدير يلزم المطلوب. ٢. أ: الصورة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: نسبة التأثير والتأثر إذا جاز وقوعها بدون وضع في البراري (م: في الثاني) والمادّيات فلم لا يجوز بعكس ذلك، وهو كون (م: هو أن يكون) الفاعل مادّياً والتأثير (م: والمتأثر) غير ذي وضع؟ وما المخصّص للأوّل بالجواز والثاني بالامتناع؟ ودعوى الضرورة في كليّته هذا (م: - هذا) الحكم خروج عن الإنصاف.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع كليّاً، وربّما لا يفيد اليقين إذا كان جزئياً.

٥. م: بتوسّط.

٦. في حاشية ي: قلت: الصورة الجزئيّة لا توقع الجزم بالحكم الكلّي فضلاً عن اليقين.

٧. من ي.

٨. في حاشية م، ي: قلت: جاز كون بعض أجزاء المركّب واجباً لذاته، ولا يقدح ذلك في كون الفاعل مطلقاً؛ لأنّه الذي لا يفتقر (م: + المركّب) إلى فاعل غيره.

٩. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم ذلك أن لو وجب أن يكون لكلّ (م: كلّ) ما له وضع هيولى مغايرة له، وذلك

فيما لا وضع له.

وإذ قد مهدنا هذه المقدمات فنقول: لو كان الله تعالى جسماً (لما كان فاعلاً للجسم. والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه لو) فعل الجسم لكان فاعلاً لأجزائه، ولا وضع له بالنسبة إلى أجزائه، أعني الهيولى والصورة<sup>٢</sup>. ولا يكون فاعلاً للمجرّد أيضاً، فلا يكون فاعلاً مطلقاً، هذا خلف.

### أدلة القائلين بالتجسيم

قال: احتجّوا بالعلم بالصور<sup>٤</sup> الجسمانيّة قبل حصولها، فلا بدّ من محلّ هو الله تعالى فهو جسم وبأنّ الفطرة تنفي<sup>٥</sup> وجود مجرّد، وبالنقل. جواب الأوّل: أنّ العلم لا يفتقر إلى الصورة<sup>٦</sup>. والثاني: أنّ الفطرة تجوّزه<sup>٧</sup> كالإنسان الكلّي. والثالث: تأويله، وإلاّ عارض النقل العقل، فإن عمل بهما فهو محال، أو بالنقل<sup>٨</sup> قدح في نفسه.

أقول: احتجّ القائلون بأنّه<sup>٩</sup> جسم بالمعقول والمنقول. أمّا المعقول فمن

→ ممنوع.

١. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يكون الوضع المعين شرطاً في تأثير ذي الوضع فيما لا وضع له، كما تعقل الصورة الخياليّة (م: الحاليّة) بوضعها كلياً في الصورة العقلية المنتزعة منها؟

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المتكلم لا يقول بذلك، ويمكن أن يقال (م: يقول): أريد إيراد (م: لا يراد) طريقة الحكيم (م: العليم) في إثبات هذا المطلوب. وأيضاً: الصورة ذات وضع في نفسها حتّى أنّ الهيولى يصير ذات وضع بها، فجاز أن يكون الجسم الفاعل بها أنّها وضع، فالبيان لا يتمّ فيها.

٤. م: بالصورة. ٥. ن: تبقى.

٦. م: الصور. ٧. أ: مجرّدة.

٨. م: بالتقدّم. ٩. م: + تعالى.

وجهين، الأول: أن الله تعالى يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها، والعلم نسبة لا بدّ في ثبوته<sup>١</sup> من ثبوت المنتسبين، وإذ ليس الثبوت<sup>٢</sup> خارجياً فيكون في العالم، وكلّ من حلّ فيه الطول والعرض والعمق فهو جسم، فيكون الله تعالى جسماً. الثاني: أن الفطرة الإنسانيّة لا تعقل (وجوداً مجرداً)<sup>٣</sup> ليس في جهة ولا في مكان، بل تجزم بنفيه. وأمّا المنقول فظاهر من القرآن.

والجواب عن الأول: أنّ العلم لا يفتقر إلى الصورة وإنّ<sup>٤</sup> سلّمنا افتقاره، إلاّ أنّه يستحيل أن يكون كذلك في حقّ واجب الوجود. وعن الثاني أن نمنع<sup>٥</sup> أنّ ذلك النفي من حكم العقل بل من حكم الوهم. وكيف لا يكون كذلك والعقل قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس وهي<sup>٦</sup> المعاني الكلّيّة المعقولة المستخرجة من الأمور الشخصيّة؟ وهذا أعجب من ذلك.

وأما النقل فالجواب عنه التأويل<sup>٧</sup>؛ لأنّنا قد بيّنا<sup>٨</sup> بالدليل العقليّ امتناع كونه جسماً، فإذا عارضه النقل<sup>٩</sup> فإن عمل بهما<sup>١٠</sup> لزم الجمع بين النقيضين، وإن أهملنا لزم الترك للنقيضين<sup>١١</sup>، وإن عمل بالنقل وترك العقل لزم إبطال العقل والنقل معاً؛ لأنّ العقل أصل للنقل، ومع بطلان الأصل يبطل الفرع، فلم يبق إلاّ العمل بالعقل

١. م: في ثبوتهنّ.

٢. م: ن: وجود مجرد.

٣. م: ن: ولن.

٤. م: وهو.

٥. م: بيّناه.

٦. م: ن: ثبوته.

٧. م: ن: أن.

٨. م: ممتنع.

٩. م: تأويل.

١٠. م: ن: العقل.

١١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالعمل بهما اعتقاد مقتضاهما فذلك ليس بمحال؛ لأنّ غايته اعتقاد فاسد وفي الوجود عقائد كثيرة فاسدة. وكذلك قوله: لا يعمل بهما، يكون معناه لا يعتقد بشيء من مقتضاهما، وذلك ليس بمحال بل واقع في العوالم الداهلين عن تصوّر النقيضين فضلاً عن اعتقادهما. وإن أراد وقوع مقتضاهما فنختار أنّ مقتضى هذا الدليل النقلّي هو الواقع، ويمنع أنّ ذلك الدليل العقليّ أصله، بل أصله دليل آخر عقليّ، فلا يلزم بطلان الأصل والفرع معاً.

١٢. م: بين النقيضين.

وتأويل النقل، وهو مشهور في كتبه.

## في أنه تعالى ليس في جهة

قال: ومنها أنه ليس في جهة ونفي الجسميّة كافٍ فيه، لكنّ بعضهم جوّز الحصول في الجهة لما ليس بجسم؛ لأنّه<sup>١</sup> إن حصل في حيّز يصحّ<sup>٢</sup> انتقاله إلى غيره فهو جسم قطعاً أو ما يتركّب<sup>٣</sup> منه، وإلاّ كان الحيّز مخالفاً لغيره، فيلزم قدمه وجوداً إذا الأعدام لا تتخالف.

احتجّوا بالسمع. جوابه: التأويل.

أقول: ذهب<sup>٤</sup> الكراميّة إلى<sup>٥</sup> أنه تعالى في جهة فوق، ونحن لمّا بيّنا أنه تعالى ليس بجسم استحال أن يكون في جهة؛ لأنّ الجهات لا تُعقل إلاّ للأجسام<sup>٦</sup> أو ما يتكوّم منه، إلاّ أنه قد جوّز<sup>٧</sup> بعض المتكلّمين وجود مجرد في جهة. وهذا<sup>٨</sup> وإن كان غير<sup>٩</sup> معقول إلاّ أنّا نريد إبطاله بأن نقول: حصوله في ذلك الحيّز إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. والثاني يجوز انتقاله عنه، فيكون جسماً بالضرورة أو ما يتركّب منه الأجسام من الجواهر الأفراد. والأوّل يلزم منه أن يكون الحيّز مخالفاً لغيره من الأحياز<sup>١٠</sup>، وهو يستلزم قدم الحيّز ضرورة امتناع وقوع التمايز في

١. أ: إلاّ أنه. م: يكون يصحّ.

٢. م: أو يتركّب. م: ذهب.

٣. ن: - إلى. م: الأجسام.

٤. ن: جوّزوا. ن: ولهذا.

٥. م: غيره.

٦. م: الأخبار. وفي حاشية م، ي: قلت: وجوب كونه في ذلك الحيّز لا يوجب مغايرته بالذات لباقي الأحياز، لجواز أن لا يكون ذلك (م: - ذلك) الوجوب ناشئاً عن ذات الحيّز بل عن ذات المتحيّز أو غيره. وأيضاً: لا يلزم من مخالفته

العدمت والاختلاف فيها، وذلك باطل لما بيّن من حدوث العالم.  
 واحتجّ القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين، الأوّل: أنّه لا يعقل وجود  
 موجود لا في جهة، ولما كانت جهة فوق أشرف الجهات - والله تعالى أشرف  
 الموجودات - كان الله تعالى موجوداً فيها. الثاني: النقل.  
 والجواب عن الأوّل من وجهين، الأوّل: أنّا قد بيّنا تعقّل وجود مجرد.  
 الثاني: أنّ العالم كرة فلا تكون هناك جهة هي فوق حقيقة<sup>٢</sup>، وعن الثاني بالتأويل.

### تتمّة في معنى الجهة

قال: تتمّة: الجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة، فتكون موجودة.  
 أقول: لما بيّن كونه تعالى ليس في جهة أراد أن يبيّن الجهة ما هي<sup>٣</sup> ويبحث  
 عن وجودها وما يتبع ذلك.  
 واعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف<sup>٤</sup> الامتداد باعتبار توجّه الحركة إليه أو  
 الإشارة<sup>٥</sup>، وهي موجودة.

- قدمه (م: قدم)؛ فإنّ من المتخالفات ما هي حادثة كلّها، ووجه مخالفتها غير وجه حدوثها. وأيضاً: لا يلزم من عدم عدم التمايز في عدم؛ لجواز تمايزها (م: تمايزهما) في الأذهان أو في نفس الأمر المحيط بكلّ شيء، عدمياً كان أو وجودياً.
١. ي: - تعالى.
٢. ي: حقيقتة.
٣. م: - هي.
٤. أ: طريق. في حاشية م، ي: قلت: كون الجهة طرف الامتداد ممنوع؛ فإنّ من الجائز أن يقال: الحركة في جهة كذا، أي في هذا السمت أي على هذا الخطّ، فإن كانت حركة المتحرّك عليه إلى غير النهاية لم يكن هناك طرف مقصود. وإن كانت متناهية كان مقطع الحركة نقطة على ذلك الخطّ وليست نقطة بعينها، بل يختلف بحسب اختلاف قصود المتحرّكين حركة متناهية بالقرب من المبدأ (م: المبتداء) والبعده، وحينئذٍ لا تكون الجهة على ما ظنّ نقطة بعينها ليس وراءها جهة.
٥. م: والإشارة.

واستدل<sup>١</sup> عليه الحكماء بوجهين، الأول: أنّ الجهة تقصد بالحركة، وما ليس بموجود لا يقصد بالحركة، فالجهة موجودة. الثاني: أنّ الجهة متعلّق بالإشارة الحسيّة، فيقال: هنا أو هناك، والإشارة لا تتناول ما ليس بموجود.

### في كَيْفِيَّة وجود الجهة

قال: وغير<sup>٢</sup> منقسمة، وإلاّ عند الوصول إلى المنتصف إن تحرك عنها فالخلف الجهة أو إليها، فالمطلوب الجهة.

أقول: لما بيّن وجودها شرع في بيان كَيْفِيَّة وجودها، فقال: إنّها شيء غير منقسم. والدليل على ذلك أنّها لو انقسمت لكان المتحرك إذا وصل إلى منتصفها إمّا أن يتحرك إلى الجهة أو عنها. وعلى التقدير الأوّل تكون الجهة هي المتوجّه إليه، فلا يكون الخلف جهة. وإن كان الثاني كان الخلف هو الجهة لا الذي يتوجّه إليه.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون متحركاً في الجهة؟

لأنّا نقول: المتحرك في الجهة إمّا أن يتحرك عن الجهة أو إليها بالضرورة<sup>٣</sup>. ويعود الإلزام، إلاّ أن يجعل الجهة هي المسافة، وهو محال.

### إشكال في كَيْفِيَّة الحركة في الجهة و جوابه

قال: والمتحرك إلى البياض يتوخّى حصوله، وإلى الجهة<sup>٤</sup> الحصول فيها.

١. أ: واستدلوا. ٢. م، ن: وغيره.

٣. في حاشية م، ي: قلت: بل عن جزء من الجهة إلى (م) + جزء) آخر منها. ودعوى الضرورة غير مسموعة، بل (م) + كلّ ذلك حكم وهميّ لمشاهدة الحركات المستقيمة في الغالب إلى فوق أو عن فوق، فتمرّن الوهم على ذلك وألفه، فحكم به كليّاً كما يحكم بأنّ كلّ موجود في جهة.

٤. أ: الجسميّة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن يقال: إنكم قلتُم: الجهة موجودة لأنّها تقصد بالحركة، وكلّ ما يقصد بالحركة فهو موجود. والكبرى كاذبة<sup>١</sup>؛ فإنّ الجسم إذا كان أسود وتحرك إلى البياض يكون قاصداً إلى شيء معدوم، فلم لا يجوز أن يكون المتحرّك في الجهة كذلك؟

و تقرير الجواب بالفرق بين الجهة والبياض؛ فإنّ المتحرّك<sup>٢</sup> إلى الجهة يقصد<sup>٣</sup> الحصول فيها فلا بدّ وأن تكون موجودة قبل الحركة، والمتحرّك إلى البياض يقصد حصوله فيستحيل أن يكون موجوداً.

## أنواع الجهة

قال: والطبيعيّة ثنتان، وغيرها غير مُتناهٍ.

أقول: الجهات منها ما لا يتبدّل بالوضع والفرض، ومنها ما يتبدّل. وتسمّى الأولى طبيعيّة، والثانية غير طبيعيّة. والطبيعيّة ثنتان هما الفوق والسفل. وأمّا غير الطبيعيّة فإنّها غير متناهية؛ لأنّها حاصلة بسبب فرض الامتدادات الممكنة في الجسم. ولما كانت تلك غير متناهية بالفرض كانت أطرافها - أعني الجهات - كذلك.

وإنما حكم الدّهماء<sup>٥</sup> بكون الجهات ستّاً لأمرين.

١. ي: ممنوعة.

٢. ن: فإنّ البياض المتحرّك.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المتحرّك متاً من مكان هو فيه إلى مكان آخر لا شكّ أنّه يقصد التحيز من (م: في) ذلك التحيز، مع أنّ ذلك التحيز غير موجود بالفعل، وإنّما يوجد بالفعل بواسطة تفريق المتمكّن الهواء المتصل في نفسه حتّى يحصل (و في م: يحدث) سطح يحيط (م: محيط) بالمتمكّن هو المكان الذي قصده، فلم لا يجوز في الجهة (م: من

٤. ن: - ما.

الجهة) مثل ذلك؟

٥. الدّهماء: عامّة الناس.

عامّي، وهو أنّ الإنسان له جهة فوق وسفل وهما ما<sup>١</sup> يلي رأسه وقدمه، ويمين وشمال هما ما<sup>٢</sup> يلي يديه، وقدام وخلف هما ما يقصده بالحركة طبعاً وما يقابله.

وخاصّي، وهو أنّ الجسم له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم لا أزيد منها، ولكلّ (بعد طرفان)<sup>٤</sup> هما جهتان له.

### عدم اتحاد الجهتين الطبيعيّتين عند الحكماء

قال: (فلا بدّ من محدّد محيط، وإلاّ تحدّد القرب دون البعد.

أقول:)<sup>٥</sup> ذهب الحكماء إلى أنّ الجهتين الطبيعيّتين لا تتحدّدان<sup>٧</sup> إلاّ بجسم كريّ. واستدلّوا عليه بأنّ تمايز الجهتين لا يمكن أن يكون في ملاء أو خلاء متشابه وإلاّ لم يكن أحد الطرفين بالفوقيّة<sup>٨</sup> أولى من الآخر، فلا بدّ من مايز بينهما. ويستحيل أن يكون مجرداً؛ لأنّه متساوى النسب<sup>٩</sup> إلى الأمور الماديّة، فلا بدّ وأن يكون جسماً، وذلك الجسم إمّا واحد أو اثنان. والأوّل إمّا أن يكون محيطاً أو غير محيط. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ واحد من الجسمين<sup>١٠</sup> إنّما تتحدّد به غاية القرب منه ولا يتحدّد به البعد<sup>١١</sup>. وأيضاً؛ فإنّه لا أوليّة في كون أحد الجسمين في جهة وعلى بعد معيّن من الآخر دون غير تلك الجهة وغير<sup>١٢</sup> ذلك البعد. وإن كان الثالث

١.أ: ن: مئا.

٢.أ: وهما.

٣.ن: وهما.

٤.ليس في م.

٥.ليس في م.

٦.أ: ذهبت.

٧.م: لا يتحدّدان.

٨.ي: - بالفوقيّة.

٩.أ: النسبة.

١٠.أ: الجهتين.

١١.م: التعدّد.

١٢.م: - غير.

تحدّد به القرب أيضاً دون البعد، فلم يبقَ إلّا أن يكون المحدّد محيطاً يتحدّد<sup>١</sup> بمحيطة القرب منه وبمركزه البعد عنه.

والاعتراض من وجوه، أحدها: لم قلتُم إنّ هناك جهتين متمايزتين<sup>٢</sup> بالطبع ومختلفتين في الحقيقة؛ فإنّ الجهة عندكم هي طرف البعد. ولا شكّ في أنّ أطراف البعد غير مختلفة في الحقيقة.

الثاني: أنّ الجهة إمّا أن تجعلوها طرف البعد أو أمراً لاحقاً له. والأوّل لا يستدعي المحدّد؛ لأنّ الأبعاد متناهية، فوجودها مُستغني عن المحدّد<sup>٤</sup> وتمايزها<sup>٥</sup> بسبب الوضع، فلا احتياج إلى المحدّد. والثاني لا يستدعي المحدّد أيضاً؛ لأنّ الحاجة إلى المحدّد إمّا أن تكون لوجود ذلك المعنى في نفسه، أو لوجوده في الطرف. والقسمان باطلان؛ فإنّ وجوده مستند<sup>٦</sup> إلى واجب الوجود، وكذلك اختصاص أحد الطرفين به دون الآخر.

الثالث: لم لا يجوز أن يقال: إنّ المحدّد جسم واحد غير<sup>٧</sup> محيط ويكون محدّداً لجهة القرب، وأمّا جهة البعد<sup>٨</sup> فغير محدّدة<sup>٩</sup> به؟

١. ي: يحدّد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لولا التمايز بالطبع لما قصدتها الأجسام بالحركة بالطبع إليها قصداً مختلفاً، لكنّ التالي باطل، فإنّ الأرض تقصد السفلى والهواء يقصد الفوق، كالزُّوق المنفوخ تحت الماء. وبيان اللزوم أنّ الطبيعة الواحدة تقصدها الطبيعة الواحدة أو تهرب عنها، والطبيعة الواحدة تهرب عن بعضها وتطلب البعض الآخر، فليست طبيعة واحدة. ثمّ إنّ اختلاف النهايات التي هي جهات ليس من حيث كونها أطرافاً ونهايات، بل من حيث ما لحقها من المركزية والمحيطية.

٣. م: - في.

٤. ليس في ن. في حاشية م، ي: قلت: الجهة ما احتاجت إلى المحدّد من حيث هي جهة لا غير، بل من حيث إنّها جهتا فوقي وسفلي متمايزتان بالطبع. وتناهي الأبعاد لا يوجب تحدّد هاتين الجهتين بل إحداهما لا غير.

٥. م: وممايزها.

٦. م: يستند.

٧. م: التحدّد.

٨. م: غيره.

٩. م: محدّد. في حاشية م، ي: قلت: غير المحدّدة (م: المحدود) غير مشار إليه حسّاً، وجهة البعد مشار إليها،

الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون بجسمين، ويكون كل واحد منهما على وضع معين لأمر<sup>٢</sup> آخر؟ على أن هذا الدليل مبني على نفي الاختيار<sup>٣</sup>، وهو باطل بما تقدم.

## أحكام المحدد

قال: ولا يفارق موضعه، وإلا لتحددت<sup>٤</sup> له لا به.

أقول: هذا إشارة إلى أحكام المحدد<sup>٥</sup>. قالوا: يستحيل أن يفارق موضعه وإلا لكان له جهتا طلبٍ وتركٍ سابقتان عليه، فلا يكون هو المحدد الأول بل غيره.

## في أن المحدد بسيط

قال: ويكون بسيطاً وإلا لانحلَّ فتحرك<sup>٦</sup> مستقيماً في الأين.

أقول: هذا حكم ثانٍ للمحدد<sup>٧</sup>، وهو أنه بسيط. واستدلوا على ذلك بأنه لو كان مركباً لصحَّ عليه الانحلال. والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن المركب إنما يتركب من بسائط، وكل واحد من تلك البسائط تكون ملاقاته

→ ويقصدها الأجسام الثقيلة (م: الصلبة) بالحركة (م: - بالحرارة) الطبيعية، فلا بد من كونها معينة محدودة في الخارج.

١. ي: - واحد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: ذلك الأمر لا يجوز أن يكون مجرد الأمر، فيكون جسماً ويعود المحال المذكور.

٣. ن: للاختيار. في حاشية م، ي: قلت: الاختيار يستلزم الوجوب؛ لأنَّ الترجيح بلا مرجح محال بالضرورة والتزامه مع كونه مخالفاً لصريح بديهية العقل فإنه يوجب أن لا يمكن إثبات الإرادة لله تعالى فلا بد من ضمنية مرجحة، والمجموع موجب وإلا لزم الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج إلى ضمنية أخرى فلا تكون الأولى (م: - الأولى)

٤. ي: تحددت.

ضمنية تامة، هذا خلف.

٦. أ، ن: فيتحرك.

٥. م: المتحدد.

٧. أ: للمتحدد.

للبيسط الآخر بأحد جانبيه غير واجبة، فيمكن زوالها وتغيّره عن ذلك الوضع<sup>١</sup> بالحركة المستقيمة. وأمّا بطلان التالي فلما مرّ من استحالة انتقاله عن وضعه؛ فإنّ ذلك دالٌّ على استحالة انتقال أجزائه؛ لاستدعائها جهةً متقدّمة عليها وهو سابق على الجهة، هذا خلف.

وهذه الحجّة عندي ضعيفة من وجوه؛ أحدها: لِمَ قلتُم: إنَّ كلَّ مركّب يصحّ عليه الانحلال؟ ولم لا يجوز اتّصافه بصورة نوعيّة توجب له<sup>٢</sup> حفظ بسائطه وتمنعها عن التغيّر؟ اللهمّ إلّا<sup>٣</sup> أن نعني بهذه الصّحة، الصّحة العائدة إلى الماهيّة<sup>٤</sup> لا الاستعداد، وحينئذ لا يتمّ هذا المطلوب. الثاني: أنّ هذا ينتقض بالأفلاك؛ فإنّها عندكم بسائط، فصحّ<sup>٥</sup> أن يلاقي مقعّر القمر مقعّر<sup>٦</sup> عطارد. الثالث: إنّما نمنع صحّة<sup>٧</sup> امتناع انتقاله عن موضعه، وقد مضى البحث فيه.

## في أن محدّد الجهات متحرّك بالوضع

**قال:** ووضعه غير واجب، فالنقلة جائزة، فيه<sup>٨</sup> ميل مستدير.  
**أقول:** يريد أن يبيّن أنّ محدّد الجهات متحرّك في الوضع دون الموضع،

١. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يكون بالحركة (م: لم لا يجوز أن يكون الحركة) المستديرة (م: مستديرة) في خلاف جهة حركته أو غيرها؟

٢. ن: - إلّا.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إذا أمكن بالنظر إلى ماهيته لا يلزم من فرضه محال بالنظر إليها، لكنّه يستلزم (م: يلزم) أنّ المحدّد بالنظر إلى ماهيته يستحيل عليه الحركة المستقيمة.

٤. أ: يصحّ، وفي م: فيصحّ. وفي حاشية م، ي: قلت: له أن يلتزم بهذه الصّحة فيها (م: - فيها) نظراً إلى بساطتها ويمنع لمعارض لها، بخلاف المحدّد.

٥. م: بمقعر.

٦. م: وفيه.

٧. م: - صحّة.

وهذا من أحكام المحدّد وغيره. وتقريره: أنّ وضعه غير واجب<sup>١</sup>؛ لكونه بسيطاً، فالنقلة عن ذلك الوضع ممكن ولا يمكن إلاّ بالميل على ما يأتي، ففيه<sup>٢</sup> ميل مستدير يوجب الحركة، فهو متحرّك على الاستدارة؛ لوجوب وجود المعلول عند وجود<sup>٣</sup> علته.

وهذا عندي ضعيف من وجوه.

الأوّل: إن عنيتم بإمكان انتقاله الإمكان الذاتي، فلا يستلزم وجود مبدأ ميل بالفعل. وإن عنيتم به الإمكان الاستعدادي، لزم الدور؛ لأنّه إنّما يتمّ لكم هذا إذا بيّنتم أنّه ذو ميل مستدير<sup>٤</sup>، فلو استدلتتم عليه به<sup>٥</sup> لزم الدور.

الثاني: أنّه لا أولويّة في حركة الفلك إلى جهة معيّنة دون غيرها.

الثالث: أنّ هذا ينتقض بالعناصر؛ فإنّها بسائط، فيلزم أن يكون لها ميل مستدير.

الرابع: لا نسلم أنّه عند وجود الميل يجب حصول الحركة<sup>٦</sup>؛ فإنّ الحجر الواقف في الهواء ذو ميل وليس بمتحرّك بالفعل.

وأجاب بعض المحقّقين<sup>٧</sup> عن الأوّل بأنّ الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي هاهنا؛ فإنّ مع فرض ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع يمكن فرض الحركة

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز وجوبه لنوعيته. ٢. أ: ومنه.

٣. من ي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: أيّ دليل دلّكم (م: قام لكم) على أنّه لا يمكن بيانه إلاّ بذلك (م: بدليل)، لجواز أن يكون لهم

طريق آخر. ٥. أ، م: - به.

٦. في حاشية م، ي: قلت: تجب الحركة مع عدم الموانع (م: المانع) ولا جسم عند الفلك في جهة حركته يمنعه عنها ولا مانع من ذاته؛ فإنّ الذات الواحدة البسيطة لا تقتضي شيئاً وهو الميل وما ينافيه.

٧. الإشارات والتنبيهات ٢: ٢١٦ - ٢٢٣؛ الشفاء، الطبيعيات ١: ٣٢٤ - ٣٢٨.

القسريّة المقتضية لوجود<sup>١</sup> ميل بالفعل طبعاً.

وهذا عندي ضعيف؛ لأنّه لا يكفي في حصول الشيء النظر إلى إمكانه الأصليّ من غير طبيعة تقتضيه<sup>٢</sup>. وفرض الحركة القسريّة لا يقتضي وجود الحركة القسريّة.

وأجاب عن الثاني بأنّه لا بدّ من مخصّص؛ فإنّه لبساطته تتساوى نسبهته إلى جميع الأوضاع، فحركته على بعضها توجب له المخصّص وإن لم نعلم ذلك على التفصيل<sup>٣</sup>.

وهذا عندي ضعيف؛ فإنّه يجوز أن يقال: إنّ الفلك بسيط ساكن له وضع معيّن مع إمكان غيره، وإنّما تخصّص بهذا الوضع لأمر غير معلوم.

وأجاب عن الثالث بأنّ الطبائع العنصريّة يستحيل وجود<sup>٤</sup> الميل المستدير فيها؛ لوجود مانع طبيعيّ وهو الميل المستقيم بخلاف المحدّد؛ فإنّه يستحيل وجود الميل المستقيم فيه، فلا مانع له.

وهذا عندي ضعيف؛ فإنّ انحصار المانع في وجود الميل المستقيم وامتناع حصول ذلك المانع<sup>٥</sup> في الأفلاك ووجوب حصوله في العناصر، أحكام ممنوعة،

١. م: الوجود.

٢. في حاشية م، ي: قلت: صورة تقرير كلام المحقّق أنّ الإمكان الذاتيّ يقتضي جواز فرض الحركة القسريّة، وفرض الممكن لا يستلزم محالاً، لكنّ الحركة القسريّة بدون الميل الطبيعيّ محال، فيكون الميل الطبايعيّ (م: الطبيعي) واقعاً حتّى يمكن (م: - يمكن) فرض الحركة القسريّة، ومعلوم أنّه لا يرد شيء ممّا ذكره على هذا الكلام.

٣. أ، م: - له. وفي حاشية م، ي: قلت: فإذا قطع النظر عن ذلك المانع ونظر إلى الإمكان الذاتيّ أمكن فرض الحركة ويتمّ الكلام إلى آخره، بخلاف المخصّص للجهة (م: - للجهة) فإنّه لو قطع النظر عنه أمكن الحركة إلى جهة أخرى بالنظر إلى ذاته، ولا يضرّنا ذلك في مطلوبنا وهو إمكان الحركة عليه.

٤. أ: يعود وجود. ٥. ي: لمانع.

فإنهم لم يأتوا في ذلك ببرهان<sup>١</sup>.

## ليس للمحدّد ميل مستقيم

قال: فليس<sup>٢</sup> له ميل<sup>٣</sup> مستقيم.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم من قولهم إنّه ذو ميل مستدير، فإنّه يستحيل<sup>٤</sup> اجتماع ميلين<sup>٥</sup>، أحدهما يوجب الحركة على الاستدارة، والآخر على الاستقامة. واعترضوا على أنفسهم، فقالوا: لم لا يجوز أن يكون له ميل<sup>٦</sup> يتحرّك به على الاستدارة<sup>٧</sup> عند إحدى حالتيه<sup>٨</sup> وميل<sup>٩</sup> يتحرّك به على الاستقامة<sup>١٠</sup> عند الحالة الأخرى، كما أنّ الأرض تقتضي الحركة عند الخروج عن الحيّز الطبيعيّ، وتقتضي السكون عند الحصول فيه.

وأجابوا عنه بالفرق بأن<sup>١١</sup> اقتضاء طبيعة الأرض للحركة والسكون في الحقيقة اقتضاء أمر واحد<sup>١٢</sup>، هو الحصول في المكان الطبيعيّ. وليس اقتضاء الميل كذلك؛ فإنّه لا وضع طبيعيّ هناك للفلك<sup>١٣</sup> حتّى يقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته.

١. أ: برهان.

٢. ن: وليس.

٣. من ي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلم الاستحالة؛ لا يمكن أن تقتضي طبيعته (م: طبيعة) حركته على مركز نفسه دائماً، ومع كونه كذلك يتحرّك على خطّ مستقيم دائماً إمّا هابطاً أو صاعداً.

٥. م: مثلين.

٦. م: مثل.

٧. م: الاستقامة.

٨. م: مثله.

٩. م: حالاته.

١٠. أ: فإنّ.

١١. م: على الاستدارة.

١٢. أ: للعلل.

١٣. أ: لأحد.

وهذا ضعيف، فإنَّ إبطال الميل<sup>١</sup> لا تخرج منه الجواب<sup>٢</sup>.

## بعض أحكام المحدد المتحرك على الاستقامة

قال: فليس<sup>٣</sup> بفساد ولا كائن ولا منخرق، وهذه أحكام<sup>٤</sup> يُتوقَّف في بعضها.

أقول: هذه الأحكام الثلاثة نتائج كونه غير<sup>٥</sup> متحرك على الاستقامة<sup>٦</sup>. وتقريره يبني على مقدّمة، هي: أنَّ المكان الواحد يستحيل أن يستحقّه بحسب الطبع جسمان مختلفان<sup>٧</sup> في الحقيقة.

إذا عرفت هذا فنقول: الفلك إذا جاز عليه الكون والفساد - بمعنى زوال إحدى<sup>٨</sup> الصور عنه ولبس أخرى - كانت طبيعته<sup>٩</sup> الآن مغايرة لما قبل الكون، فيجب أن ينتقل عن مكانه إلى مكان يستحقّه بحسب الصورة الجديدة، فيكون ذا ميل مستقيم. وكذلك لو جاز عليه الانحراف لكان إنَّما يكون بسبب<sup>١٠</sup> تباعد بعض أجزائه عن البعض على الاستقامة.

وهذه الحجّة عندي فاسدة؛ إمّا أولاً فلأنَّنا لم نرَ لهم برهاناً قاطعاً على أنَّ الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقّان مكاناً واحداً. وأمّا ثانياً فلأنَّها مبنية على أنَّ المحدد له مكان بحسب الصورة الأولى ويستحقّ بحسب الصورة

١. أن: المثال، م: في الميل.

٢. ي: فيه للجواب.

٣. أن: وليس.

٤. م: حكمية.

٥. م: غيره.

٦. م: استقامة.

٧. في حاشية م: لما تقرّر في المقدّمة من أنَّ المكان الواحد يستحيل أن يستجمع جسمان مختلفان في الحقيقة.

٨. أ: أحد.

٩. م: طبيعة.

١٠. م: - بسبب.

الأخرى<sup>١</sup> مكاناً آخر. وهو باطل؛ فإنَّ المحدّد عندهم ليس له مكان<sup>٢</sup> فلا يستحقّ بحسب الصورتين مكانين مختلفين، فلا يلزم<sup>٤</sup> الحركة المستقيمة.

### إبطال مذهب القائلين بالحلول

قال: ومنها أنه لا يحلّ في محلّ وإلا إن كان غنياً عنه فليس بحالّ وإلا افتقر.

أقول: يريد إبطال مذهب القائلين بالحلول كالنصارى وبعض الصوفيّة. والدليل على ذلك أنّ الحلول لا يعقل إلاّ مع حاجة الحالّ إلى المحلّ<sup>٥</sup>، فلو كان الله تعالى حالاً في الغير لزم احتياجه إليه فيكون ممكناً لا واجباً، هذا خلف.

### في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث

قال: ومنها<sup>٦</sup> أنه ليس بمحلّ للحوادث؛ لأنّ صفاته صفات كمال<sup>٧</sup> اتّفاقاً فلا تعدم وإلاّ نقص، ولأنّه قابل لها وقابليته تفتقر إلى مقبول وهو الحادث<sup>٨</sup>، فيكون أزلياً، وفيهما إشكال، والمعتمد السمع.

أقول: ذهب<sup>٩</sup> الكراميّة<sup>١٠</sup> إلى أنّه تعالى يصحّ أن يكون محلاً للحوادث،

١. ن: الآخر.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إذا أخذ المكان بمعنى البعد أو الفراغ الذي يشغله المتمكّن (م: الممكن) كما هو رأي بعضهم، تمّ ذلك.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ذلك، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان حلولاً طباعياً. وأما إذا كان حلولاً اختيارياً لمصلحة تعود إلى المحلّ فلا.

٤. ن: منها.

٥. م: كما أنّ.

٦. م: ذهب.

٧. المحض ٢٢٨؛ تلخيص المحض ٢٦٤ - ٢٦٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ٧٠.

وأنكره الباقر.

واحتج المنكرون<sup>١</sup> بوجوه، الأول: أن صفات الله تعالى صفات كمال، فيستحيل خلق الله تعالى منها. والمقدّمتان متفق عليهما، فلو كانت صفاته حادثة لزم خلوه ذاته عن الكمال، وهو محال.

الثاني: أنه لو كان قابلاً للحوادث لجاز كون الحادث أزلياً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله<sup>٢</sup>. بيان الشرطيّة: أن قابليته إما أن تكون لازمة لذاته أو عارضة<sup>٣</sup>. والتالي باطل؛ لأنه يلزم منه التسلسل، فإذا كانت القابليّة لازمة<sup>٤</sup> افتقرت إلى مقبول لكونها<sup>٥</sup> نسبة بين القابل والمقبول، ولأنّنا<sup>٦</sup> نعلم بالضرورة أن قابليّة اتّصاف الذات بصفة موقوف على قبول تلك الصفة للوجود، فإذا كانت القابليّة أزيّة لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث أزيّاً. وأمّا بطلان التالي، فلاستحالة الجمع بين النقيضين.

الثالث<sup>٧</sup>: السمع. والوجهان الأوّلان عندي ضعيفان.

أمّا الأوّل فلأنّ الكمال والنقصان خطايي<sup>٨</sup> لا مدخل له في<sup>٩</sup> العلميّات، ولأنّه

١. نفسه. ٢. م: - مثله.

٣. في حاشية م: لأنّ القابليّة العارضة تنفّر إلى قابليّة أخرى؛ ضرورة أنّ الذات قابلة لتلك القابليّة. وينقل الكلام إلى قابليّة تلك القابليّة، ويتسلسل.

٤. في حاشية م: وهو محال، فلا تكون القابليّة عارضة فتكون لازمة، وإذا كانت لازمة، إلى آخره.

٥. أ: لأنّها. ٦. م: أو لأنّا.

٧. م: الوجه الثالث.

٨. في حاشية م، ي: قلت: كمال الشيء (م: + هو) ما يقتضيه لذاته لو خلّيت ذاتها من الصفات، والنقصان زوال ذلك عنه. ومن البين أن الواجب تعالى لا ينافيه موجود؛ لأنّ الموجودات لوازمه واللازم لا ينافي الملزوم، فلا (م: ولا)

يقتضي شيء منها منع وجود ما تستوجه ذاته، فليس هذا من قبيل الخطابة بل من قبيل البرهان.

٩. أ: - في.

لا بدّ فيه من الإجماع<sup>١</sup>، المتوقّف على السمع فليستدلّ بالسمع. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون لله تعالى كمالان<sup>٢</sup> يستحيل اجتماعهما والخلوّ عنهما فيتّصف<sup>٣</sup> بأحد الكمالين في وقت، وبالكمال الآخر<sup>٤</sup> في وقت آخر؟

وأما الثاني فضعيف؛ أمّا أولاً فلأنّ القابليّة من الصفات الاعتباريّة يعتبرها العقل. ومعنى كونها لازمة للذات تعقلها<sup>٥</sup> عند تعقل<sup>٦</sup> الذات، وذلك لا يستلزم قدمها. وإذا كانت عارضة افتقرت إلى قابليّة أخرى يعتبرها العقل وتنقطع بانقطاع الاعتبار العقليّ. وأمّا ثانياً فلأنّ صحّة اتّصاف الذات بصفة لا تتوقّف على وجود تلك الصفة وهو ظاهر، ولا على صحّة<sup>٧</sup> تلك الصفة على الإطلاق فلأنّ صحّة<sup>٨</sup> صدور الفعل<sup>٩</sup> من القادر لا يستلزم صحّة الفعل مطلقاً بل يجوز أن يمتنع الفعل لأمر يرجع إلى العائق، ولا يؤثّر ذلك في تلك الصحّة. وأمّا ثالثاً فلأنّ نجوؤ<sup>١٠</sup> صحّة كون الحادث أزليّاً، وإلا لكان<sup>١١</sup> إمّا واجباً أو ممتنعاً<sup>١٢</sup>. ويلزم من الأوّل القِدَم، ومن

١. في حاشية م، ي: قلت: مراده من الإجماع موافقة الخصم على ذلك ليحصل بذلك إلزام الخصم. ولا يتوقّف ذلك على السمع بل على النقل عن الخصوم بالاعتراف بالمقدّميتين المذكورتين.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يلزم من ذلك زوال كماله، وقد بيّنا استحاله. وأيضاً يلزم تنافي لوازم الذات الواحدة من كلّ وجه، وذلك غير جائز.

٣. م: فيصف.

٤. م: تملّقها.

٥. م: آخر.

٦. م: تملّق. في حاشية م، ي: قلت، كونه في ذاته بحيث لو عقله عاقل لزّم في العقل ما ذكرتموه من القابليّة (النسبيّة أمر ثابت له سواء اعتبره معتبر أو لا، وهو أمر خارجي، ومراده بالقابليّة ذلك لا - ليس في م) النسبة العقليّة التي ذكرتموها.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هو ما ألزم إلّا جواز تلك الصفة نظراً إلى ذاتها وذلك يكفيه في حصول مطلوبه ويسقط عنه ما أوردته.

٨. أ: فإنّ صحّة، م: فإنّ الصفة.

٩. م: فلا يجوز.

١٠. م: لو صدقه العقل.

١١. ن: كان.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: يختار أنّ العادّات (من حيث إنّه حادث - ليس في م) ممتنع أزلاً ولا يمكن إيجاده من تلك

الثاني استحالة إيجاده<sup>١</sup> فيما لا يزال.

واحتج المجوزون بأنه تعالى لم يكن قادراً على إيجاد العالم في الأزل ثم صار قادراً، وكذلك لم يكن عالماً بوجوده في الأزل ثم صار عالماً، وكذلك لم يكن مدركاً ثم صار مدركاً.

والجواب: أن القدرة والعلم قديمان على ما مرّ، ومتعلّقتما<sup>٥</sup> حادث. وكذلك التعلّق<sup>٦</sup> الذي هو الإضافة بين الصفات والمقدور والمعلوم<sup>٧</sup>، وكذلك القول في الإدراك.

### في أنه تعالى لا يتحد بغيره

قال: ومنها أنه لا يتحد<sup>٨</sup> بغيره؛ لأنّ مع الاتّحاد إن بقيا فائتان وإن عدما ووجد آخر، أو عدم أحدهما فلا اتّحاد بل هو<sup>٩</sup> استئناف موجود وعدم آخر<sup>١٠</sup>. أقول: الاتّحاد يطلق بحسب المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بحسب

→ الجهة في شيء من الأوقات فإنّ الحدوث أمر عديمي معتبر (م: يعتبر) معه هذا إن أريد بالحادث، الحادث من حيث إنّه حادث. وإن أريد بالنظر إلى ذاته من حيث هو فلا نسلم بطلان التالي (م: الثاني)، إذ لا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين وإنما يلزم إذا أخذ (م: أخذاً) بالاعتبار الأوّل.

١. أ: اتّحاد. ٢. م: وكذا.

٣. م: وكذا. ٤. ن: كما.

٥. م: متعلّقتها.

٦. في حاشية م، ي: قلت: قبل حدوث التعلّق هل (في م: على) كان معلوماً لله تعالى (زاد في م: أولاً) أولاً؛ فإن كان الثاني لزم الجهل بجميع الحوادث لله تعالى أولاً، تعالى الله عن ذلك. وإن كان الأوّل لم يكن العلم بذلك (زاد في م: الحادث) بالتعلّق المذكور، وهذا بعينه مطّل لقول الكراميّة.

٧. م: المعلوم. ٨. م: لا يتحدّد.

٩. م: - هو. ١٠. م: أجزاء.

الاستحالة واللون<sup>١</sup>، كما تقول: صار الأسود أبيض والهواء ماء، وبحسب التركيب بأن ينضاف إلى الصائر شيء آخر يحدث الكائن منهما، كما تقول: صار التراب طيناً. ويقال بحسب الحقيقة لا على هذين المعنيين بل على أن شيئاً واحداً بعينه صار شيئاً آخر بعينه، وهذا غير معقول.

وقد ذهب إليه في حق الله تعالى النصارى<sup>٢</sup>، فإنهم قالوا باتحاد الأقسام الثلاثة: أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح القدس. وذهب إليه فرفورْيوس؛ فإنه قال: إن الله تعالى إذا عَقَلَ شيئاً اتَّحدت ذاته بذلك الشيء المعقول. ووافقهُ<sup>٤</sup> على ذلك جماعة من الأوائل غير محققين، وردَّ ابن سينا عليهم في كتبه، ونصر هذه المقالة في كتاب المبدأ والمعاد<sup>٥</sup>.

وإبطال هذا المذهب وإن كان قريباً من الواضح، إلا أن التنبيه عليه هو أن نقول: لو اتَّحدت الذاتان فبعد<sup>٦</sup> الاتحاد إن بقيتا<sup>٧</sup> فهما اثنان<sup>٨</sup> فلا اتحاد، وإن عُدِمتا<sup>٩</sup> ووجد شيء ثالث فليس باتحاد بل إعدام لشيء وإيجاد لآخر، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضاً بل هو إعدام لشيء.

وأما نفي الاتحاد بالمعنى المجازي عنه تعالى فإنه ظاهر؛ لاستحالة انفعاله بالاستحالة والتركيب.

١. أ. م: الكون.

٢. أ. م: أقنوم.

٣. أ. م: أو وافقه.

٤. أ. م: بقيا.

٥. المبدأ والمعاد ٣ - ٤؛ ذيل المحصل ٢٢٥؛ تلخيص المحصل ٢٦٠ - ٢٦٢.

٦. أ. م: فنند.

٧. في حاشية م، ي: قلت: إنما يكونان اثنين أن لو لم تتحد العينان أيضاً والوجودان، لكنّه ممنوع.

٨. ن: عندهما.

## في مخالفته تعالى للكل بذاته

قال: ومنها مخالفته للكل بذاته خلافاً لأبي عليّ وأبي هاشم<sup>١</sup> والألتركب<sup>٢</sup>، ولأنّ الاتّفاق في الذوات ملزوم الاتّفاق في الصفات اللازمة، فلا اختلاف. احتجوا بأنّ الذوات مشتركة للتقسيم، ومختلفة بما عداها. جوابه: الذوات إن عني بها الحقائق فليست بمشتركة، وإن عني بها<sup>٣</sup> الشئيّة فعارضة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ ذات الله تعالى مساوية لغيرها من الذوات، وإنّما تمتاز عنها بحالة خامسة توجب أحوالاً أربعة<sup>٤</sup>، هي: القادريّة والعالميّة والموجوديّة<sup>٥</sup> والحيّة. ونقل عن أبي عليّ أنّ<sup>٦</sup> ذاته مساوية للذوات وإنّما تمتاز عنها بالماهية<sup>٧</sup>.

والحقّ خلاف هذا، ويدلّ عليه وجوه. الأوّل: أنّه لو كان مساوياً لغيره فيما يكون مخالفاً له أو لا. والثاني باطل، وإلّا لكان واحداً<sup>٨</sup>. وإن كان الأوّل فما به المخالفة إن كان مقوماً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فيما أن يكون مساوياً لذاته تعالى أو مخالفاً. وعلى التقدير الأوّل يلزم التسلسل<sup>٩</sup>. وإن كان مخالفاً لذاته

١. المحضّل ٢٢٣؛ تلخيص المحضّل ٢٥٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ٦٨.

٢. م: لركّب.

٣. من ي.

٤. ن: أربع.

٥. ن: وللوجوديّة.

٦. م: بالمباينة.

٧. م: بأنّ.

٨. في حاشية م، ي: قلت: لمنع ذلك لجواز أن يكون النوع واحداً والاختلاف بالكمال والنقص في تلك الذات، كالذراع والذراعين من المقدار.

٩. في حاشية م: لأنّنا نقول: إذا كان ماهية المخالفة مساوياً لذاته تعالى؛ فيما أن يخالفها بوجه من الوجوه، وإن كان الثاني كانا واحداً، وإن كان الأوّل متّاه بالمخالفة إن كان مفهوماً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فيما أن يكون مساوياً لذاته أو مخالفاً، وهكذا إلى نهاية.

بالذات فهو أولى<sup>١</sup> بالذاتية.

الثاني (: أن الذاتين)<sup>٢</sup> المتساويتين يجب اشتراكهما في اللوازم<sup>٣</sup>، فلو ساوت ذات الله تعالى غيرها لزم انقلاب القديم محدثاً والمحدث قديماً والواجب ممكناً والممكن واجباً.

الثالث: أن الذاتين متساويتان فلا اختصاص لأحدهما بما يوجب الاختلاف دون الأخرى.

الرابع: ما به المخالفة إن كان متساوياً فلا اختلاف، وإن كان مختلفاً بأحوال أخرى تسلسل، وإن كان لذاته فلتكن الذوات كذلك.

واحتج المخالفون بأننا نقسم الذات فنقول: هي إما واجبة أو ممكنة. وأيضاً هي إما جوهر أو عرض أو غيرهما. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

والجواب: إن عنيتم بالذوات الحقائق والماهيات فلا شك في اختلافها، وإن عنيتم بها الشئية<sup>٥</sup> فهي عارضة. قالوا: الذات هي ما يصح العلم بها على الاستقلال والذوات بأسرها متساوية في هذا الحد. والجواب: صحة تعلق العلم بالذات على سبيل الاستقلال من أحكام الذات<sup>٦</sup>.

١. في حاشية م، ي: قلت: الأولوية ممنوعة؛ لجواز أن يكون صفة قائمة به.

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إنما يلزم ذلك أن (م) - (أن) لو لم تختلف بالكمال والنقص ويكون الاختلاف في اللوازم ناشئاً عن ذلك. ويرد هذا بعينه على الثالث والرابع أيضاً.

٤. م: - أيضاً.

٥. م: لتشبيه.

٦. ن: الذوات.

## في عدم إمكان تعقل ذات الله تعالى

قال: ومنها عدم تعقله<sup>١</sup>؛ لأننا لا نعقل إلا السلوب والإضافات. احتجوا بأن التصديق مسبوق بالتصوّر. و<sup>٢</sup> جوابه: التصوّر بعوارض<sup>٣</sup>.

أقول: ذهب أكثر المتكلمين<sup>٤</sup> إلى أننا نعقل ذات الله تعالى، والفلاسفة<sup>٥</sup> أنكروا ذلك. وهو الحق؛ لأننا لا نعقل من الله تعالى إلا صفاته إمّا الحقيقيّة<sup>٦</sup> كالمقادير والعالم، وإمّا الإضافية<sup>٧</sup> كالأول والآخر والخالق والرازق، وإمّا السلبية<sup>٨</sup> ككونه ليس بجسم ولا عرض. وأمّا ما عدا ذلك فغير معقول<sup>٩</sup>. وأبو عليّ بن سينا وأبو الحسين البصري<sup>١٠</sup> وإن زعما أنّ وجود الله تعالى نفس حقيقته، وهو الذي نذهب نحن إليه<sup>١١</sup> إلا أنّهما قالا: إنّ ذلك الوجود غير معقول<sup>١٢</sup>.

احتجّ المتكلمون بأننا نحكم على الله تعالى بأحكام إيجابية وسلبية. والحكم<sup>١٣</sup> على الشيء يستدعي تصوّره.

والجواب: التصوّر المشترك<sup>١٤</sup> في التصديق هو مطلق التصوّر، سواء كان للذات من حيث هي أو من حيث بعض اعتباراتها<sup>١٥</sup>.

١. م: تعلّقه.

٢. ي: - و.

٣. م: لعوارض.

٤. المحصّل ٢٧١؛ تلخيص المحصّل ٣١٤.

٥. نفسه.

٦. م: الحقيقة.

٧. م: والإضافيّة.

٨. م: لكونه.

٩. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من أنا لا (م: - لا) نعقل منه غير هذه الأمور أن لا يعقل غيرنا غيرها، فلا يلزم المدعى الكلّي.

١٠. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ - ١٠٣.

١١. ي: إليه نحن.

١٢. أ: + منه.

١٣. ليس في م.

١٤. أ: المشروط.

١٥. في حاشية م، ي: قلت: الذات باعتبار كذا هو الذات مع ذلك الاعتبار لا الذات وحدها ولا الاعتبار وحده، فتصوّر الذات بالاعتبار يتضمّن معرفة الذات من حيث هي، إذ لو (وفي م: ولو) كان متضمّنًا لمعرفة الذات باعتبار وصف آخر تسلسل. (وزاد في م:) هذا آخر الحواشي.

## في أنه تعالى ليس بملتدّ

**قال :** ومنها: أنه ليس بملتدّ؛ لأنّها<sup>١</sup> ملاءمة المزاج، ولأنّه إن خلق الملتدّ<sup>٢</sup> أزلاً فهو محال، أو فيما لا يزال أيضاً لأنّه لا وقت قبل خلقه (إلا وهو ممكن وفعل الملتدّ<sup>٣</sup> الممكن كالواجب وكان يخلقه قبل خلقه).<sup>٤</sup> والثاني ضعيف، لجواز أن يلتدّ بكماله، كما يذهب إليه الفلاسفة.<sup>٥</sup> سلّمنا، لكن يكون الالتذاذ مشروطاً بالحصول في وقت معيّن، كتناول الطعام.

**أقول :** الألم واللذة يتمتع اتّصاف الله تعالى بهما عند المتكلّمين<sup>٦</sup>. ولما كان الألم ممتنعاً عليه عند الجميع وإنّما الخلاف في اللذة أهمل ذكر الألم. وأيضاً: فالدليل الأوّل<sup>٧</sup> على استحالة كونه تعالى ملتدّاً دالّ على استحالة كونه متألماً.

واعلم أنّ الفلاسفة<sup>٨</sup> يفسّرون اللذة بأنّها إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم بأنّه إدراك المنافي من حيث هو منافي. ولما كان الإدراك تارة يقع بواسطة القوى الجسمانيّة، وتارة يقع بالأموور العقليّة، انقسمت اللذة والألم إلى جسمانيّ ونفسانيّ ثمّ إنّ اللذة الأولى أضعف من الثانية. وكذلك الألم؛ لأنّ الإدراك العقليّ أتمّ من الإدراك الحسيّ من حيث الإدراك<sup>٩</sup> ومن حيث المدرك ومن حيث البقاء والثبات ونسبة اللذة إلى اللذة<sup>١٠</sup> كنسبة الإدراك إلى الإدراك<sup>١١</sup>.

١. م: لأنه. في حاشية ن: أي اللذة.

٢. في حاشية ن: أي الملتدّ به.

٣. في حاشية ن: أي أن يفعل ذلك الملتدّ به فيه.

٤. ليس في م.

٥. المحصل ٢٣٠؛ تلخيص المحصل ٢٦٦ - ٢٦٧.

٦. نفسه.

٧. ن: للأوّل.

٨. رسائل فلسفيّة لمحمّد بن زكريّا الرازيّ ١٤٢؛ إيضاح المقاصد ٢٠٩؛ شرح المواقف ٣٠٧؛ الحكمة المتعالية ١

٩. في حاشية أ: عُرض على أصله فصّح. ١١٩.

١٠. في حاشية ن: أي اللذة الأولى إلى اللذة الثانية. (وزاد في م:) والألم إلى الألم.

١١. في حاشية ن: أي الإدراك الأولى إلى الإدراك الثانية.

والأوّل<sup>١</sup> يستحيل في حقّه<sup>٢</sup> تعالى.

وأما اللذة العقلية فقد جوّزوها<sup>٣</sup> عليه تعالى؛ فإنّه مدرك لذاته على أبلغ إدراك، وذاته أكمل الموجودات وهي ملائمة له، فلذّته وابتهاجه بها أتمّ اللذات وأكمل الابتهاجات.

وأما المتكلّمون فإنّهم أنكروا اللذة والألم بالمعنى الأخير<sup>٤</sup>؛ فعندهم (اللذة ليست)<sup>٥</sup> إلاّ ملاءمة المزاج، والألم عبارة عن منافرته، والله تعالى ليس له مزاج، فليس بمتألّم ولا<sup>٦</sup> ملتدً.

وأيضاً: فلذّته إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان. أمّا الثاني فلما مرّ من استحالة كونه محلاً للحوادث. وأمّا الأوّل فلأنّ الملتدّ به إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان الأوّل لزم القدم، وهو محال. وإن كان الثاني<sup>٧</sup> فلا وقت يوجد الملتدّ فيه إلاّ ويمكن خلقه قبل ذلك الوقت، فيجب خلقه قبل ذلك الوقت؛ لأنّ الفعل الملتدّ به إذا كان ممكناً كان واجباً أن يفعله الملتدّ. لكن يستحيل وجود الأثر<sup>٨</sup> قبل وجوده<sup>٩</sup>. وهذا الثاني ضعيف؛ فإنّه يجوز أن يقال: لم لا يلتدّ بذاته وبإدراكه لا بشيء آخر كما يذهب إليه الفلاسفة؟ سلّمنا، لكن لم لا يكون الالتذاذ مشروطاً بحصول الفعل في وقت معيّن، كتناول الطعام للأكل؛ فإنّه إنّما يلتدّ به في وقت معيّن، وقبل ذلك الوقت<sup>١٠</sup> لا التذاذ. وهذا الأخير قد يمكن الجواب عنه،

١. في حاشية ن: أي الإدراك الذي يقع بواسطة القوى الجسمانية.

٢. م: في حقّ الله.

٣. ن: جوّزها.

٤. في حاشية ن: أي العقلين.

٥. ن: ليس اللذة. في م: اللذة فليست.

٦. م: وإلاّ.

٧. في حاشية ن: أقول الأوّل أن يقال: فإن كان الثاني فهو باطل ومحال أيضاً؛ للزومه تقدّم الأثر الذي هو اللذة على

المؤثر الذي هو الملتدّ به، وهو باطل بالضرورة. ٨. في حاشية ن: الذي هو اللذة.

٩. في حاشية ن: أي وجود الملتدّ به.

١٠. أ، م: - الوقت.

والأوّل قويّ، وقد يستدلّ على ذلك بالسمع.

## في أنّه تعالى واحد

قال : ومنها: أنّه واحد؛ لأنّه لو كان واجبان فإمّا أن يتميّزا بعد الاشتراك فيتركبا أو لا يتميّزا فواحد، ولأنّه إن<sup>١</sup> أراد أحدهما فعلاً والآخر عدمه فإن وقعا لزم المحال، أو من أحدهما فهو الإله، أو لا يقعا فيلزم وقوعهما، وللمسمع.

أقول : ذهب المسلمون والفلاسفة<sup>٢</sup> إلى أنّ الله تعالى واحد. واستدلّوا عليه بوجوه.

الأوّل : أنّه<sup>٣</sup> لو كان هناك موجودان واجبا الوجود لكان قد اشتركا في كون كلّ واحد منهما واجب الوجود فإمّا أن يتميّزا<sup>٤</sup> بعد الاشتراك بشيء أو لا يتميّزا. والثاني باطل، وإلّا لكانا واحداً. والأوّل باطل. أمّا أولاً فلاستحالة التركيب في واجب الوجود. وأمّا ثانياً فلأنّ ما به الاشتراك إمّا أن يكون عارضاً لما به الاختلاف أو لازماً أو معروضاً أو ملزوماً؛ فإن كان (لازماً كان)<sup>٥</sup> معلولاً<sup>٦</sup> لما به يقع<sup>٧</sup> الاختلاف، وكذلك إن كان عارضاً. ويفتقر العروض إلى سبب فيتضاعف الافتقار. وإن كان ملزوماً امتنع تكثّره، وإن كان معروضاً افتقر ما به الاختلاف إلى سبب موجد وإلى موجب للعروض<sup>٨</sup> فيتضاعف<sup>٩</sup> الافتقار.

١. ي: إذا.

٢. المحصل ٢٧٩؛ تلخيص المحصل ٣٢٢-٣٢٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٠-١٠١؛ غاية المرام في علم

الكلام ٢٠٣. أ: - أنه.

٣. ليس في م.

٤. م: يتمايزا.

٥. في حاشية م: يكون معلول الافتقار إلى العروض كالضحك فإنه عارض للإنسان وملزوم به.

٦. ن: لما يقع به. ٨. في حاشية م: لأنّ العروض أمر ممكن فلا بدّ من مسبّب.

٩. في حاشية م: وأمّا وجد وحده فينحصر في شخص واحد.

لا يقال: لم لا يقع الاشتراك في واجب الوجود ويقع الامتياز بقيد سلبّي؟  
لأنّا نقول: القيد السلبّي إنّما يكون بالقياس إلى الغير فلا يحصل<sup>١</sup> إلاّ بعد  
تحصيل الغير، فإن كان ذلك الغير هو الأوّل لزم الدور<sup>٢</sup>.

واعلم أنّ أشكل ما يرد<sup>٣</sup> على هذه الحجّة أن يقال: الوجوب أمر اعتباري  
نسبته إلى الوجود والعدم على السواء كالإمكان، وليس له حظّ من الوجود بل  
يحصل نوعاً من الحصول في الذهن عند مقايسة الوجود إلى الماهيّة، ولا يلزم من  
الاشتراك في مثل هذه الصفات وقوع التركيب.

وقد أجاب عن هذا بعض المحقّقين<sup>٤</sup> بأنّ الوجوب لا شكّ في كونه أمراً  
اعتبارياً إلاّ أنّ واجب<sup>٥</sup> الوجود يستحيل أن يكون<sup>٦</sup> أمراً اعتبارياً. ونحن إنّما  
بحثنا في مفهوم واجب الوجود وقلنا: إنّهُ يستحيل حمله على شيئين.

وهذا الجواب عندي ضعيف؛ فإنّ مفهوم واجب الوجود شيء ما له وجوب  
الوجود والشّيئيّة والوجوب من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأولى ولا  
يلزم من الاشتراك فيها الاشتراك في الذات، كما أنّه لا يلزم من اشتراك ممكنين  
في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر، فهذا ما  
عندي في هذه الحجّة.

الثاني: الدليل المشهور للتكلمين<sup>٧</sup>، وهو المعروف بدليل التمانع. وتقريره:  
أنّا لو قدرنا إلهين واجبي الوجود، وأراد أحدهما حركة الجسم والآخر سكونه؛

١. م: فلا يتحصّل.

٢. أ: يورد.

٤. المحض ٩٧، كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٢، تلخيص المحض ٩٩ - ١٠١، قواعد المرام في علم

٥. م: الواجب.

الكلام ١٠٠.

٧. ن: عند المتكلمين.

٦. م: أن.

فإِذَا أَن يَقَعُ الْمَرَادَانُ أَوْ لَا يَقَعَانِ، أَوْ يَقَعُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ. وَالْأَوَّلَانِ بَاطِلَانِ بِالضَّرُورَةِ، وَلِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَقَعْ<sup>١</sup> مَرَادُهُمَا لَزِمَ أَن يَقَعَ لِأَنَّ الْمَانِعَ مِنْ وَقُوعِ مَرَادِ أَحَدِهِمَا هُوَ وَجُودُ مَرَادِ الْآخَرِ، فَيَلْزِمُ أَن يَقَالَ: إِنَّمَا لَمْ يَقَعْ الْمَرَادَانِ لِأَنَّهُ قَدْ وَقَعَ الْمَرَادَانِ، هَذَا خَلْفٌ.

وَالثَّلَاثُ: يَلْزِمُ مِنْهُ أَن يَكُونَ الَّذِي وَقَعَ مَرَادُهُ هُوَ الْإِلَهَ، وَالْآخَرُ عَاجِزٌ غَيْرُ صَالِحٍ لِلْإِلَهِيَّةِ. وَلِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَادِرٌ عَلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، فَلَا أَوْلِيَّةَ فِي عَجْزِ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ.

لَا يَقَالُ: إِنَّهُمَا حَكِيمَانِ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمَا الْمَخَالَفَةُ. وَأَيْضًا: فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَن يَكُونَ أَحَدُهُمَا إِذَا أَرَادَ الْحَرَكَةُ امْتِنَاعَ السُّكُونِ فَيَسْتَحِيلُ إِرَادَةُ الْآخَرِ لَهُ<sup>٢</sup>.

لِأَنَّا نَقُولُ: أَمَّا الْأَوَّلُ فَإِنَّهُ<sup>٣</sup> يَجُوزُ أَن يَكُونَ الْفِعْلُ وَعَدْمُهُ مَصْلِحَتَيْنِ، فَيُخْتَارُ أَحَدُ الْحَكِيمَيْنِ مَصْلِحَةُ الْفِعْلِ<sup>٤</sup> وَالْآخَرُ مَصْلِحَةُ التَّرْكِ. وَأَمَّا الثَّانِي فَضَعِيفٌ<sup>٥</sup>؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا قَدْ كَانَ قَادِرًا عَلَى الْفِعْلِ لَوْلَا الْآخَرُ وَكَذَلِكَ<sup>٦</sup> الْآخَرُ. فَإِذَا فَضَرْنَا تَوَجُّهَ قَصْدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الضَّدِّينِ دَفْعَةً وَاحِدَةً اسْتَحَالَ مَنَعُ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ<sup>٧</sup>؛ لِأَنَّهُ لَا تَقَدَّمَ لِأَحَدٍ الْقَصْدَيْنِ<sup>٨</sup>.

الثَّلَاثُ: السَّمْعُ، وَرَبِّمَا اسْتَدَلَّ مَشِيخُ الْمَعْتَزِلَةِ<sup>٩</sup> بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ إِثْبَاتُ ثَانٍ لِجَازِ إِثْبَاتِ مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ مِنَ الْآلِهَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا عَدَدَ إِلَّا وَيُمْكِنُ أَن يَكُونَ هُنَاكَ أَكْثَرَ مِنْهُ، فَإِذَا أَن يَثْبِتَ الْكُلَّ أَوْ يَثْبِتَ وَاحِدًا مِنْهَا<sup>١٠</sup>. وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ،

٢. ن: - له.

١. م: إذا يقع.

٤. م: المصلحة الفعلية.

٣. ي: فلأنه.

٦. م: وكذا.

٥. م: ضعيف.

٨. أ: الضدين.

٧. أ: الآخر.

٩. شرح الأصول الخمسة ٢٨٤ - ٢٨٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٠ - ١٠١؛ التوحيد للماتريدي ١٩ - ٢٠؛

١٠. أ، ن: منهما.

المغني ٤: ٢٤١ - ٢٤٥.

فالثاني<sup>١</sup> حقّ وبأنّه لا دليل عليه فيجب نفيه فإنّه لو جاز إثبات (ما لا دليل عليه لجاز إثبات)<sup>٢</sup> ما لا نهاية له. وهذان الوجهان ضعيفان، ولا يخفى وجه ضعفهما.

## إبطال قول الثنوية

**قال:** فإذا لا اثنان هما نور وظلمة، خلافاً للثنوية<sup>٣</sup> القائلين بهما وبعدم تناهيهما.

**أقول:** هذا نتيجة ما مضى من الأدلّة، فإنّه إذا ثبت أنّ الإله واحد بطل قول الثنوية، (فإنهم زعموا)<sup>٤</sup> أنّ الإله اثنان هما النور والظلمة وقالوا بقدمهما، وأنّ النور لا يتناهى من جهاته الخمس وكذلك الظلمة، وإنّما يتناهيان من جهة التقائهما<sup>٥</sup>، والنور<sup>٦</sup> منبع الخير في هذا العالم، والظلمة منبع الشرّ.

## في التناهي وعدم التناهي

**قال:** واعلم أنّ التناهي وعدمه بمعنى العدول أمر يعرض<sup>٧</sup> للمقدار، فإن كانا غير مقدارين صحّ السلب لا العدول وإن كانا مقدارين فيدلّ على تناهيهما أنّا لو فرضنا خطّين مُتّناهٍ وغير مُتّناهٍ متوازيين وزال المتناهي إلى المسامته حدثت<sup>٨</sup> أوّل نقطة، لكن لا أوّلية في غير المتناهي إذ هي مسبوقه بغيرها.

**أقول:** لَمّا اَبطل اثنيّنة الواجب بطل قول الثنوية. وأراد زيادة الإيضاح في

١. ي: والثاني.

٢. ليس في م.

٣. غاية المرام في علم الكلام ٢٠٦؛ التمهيد للباقلاني ٦٨؛ ذيل المحصل ٢٥٩؛ تلخيص المحصل ٣٠٠؛ شرح

الأصول الخمسة ٢٨٤ - ٢٨٥.

٤. ليس في م.

٥. ن: وإنّ النور.

٥. م: التقائهما.

٦. م: حدث.

٧. أ: أو يعرض.

إبطال قولهم بعدم تناهيهما. والتناهي وعدمه بمعنى العدول أمران يعرضان للمقدار لذاته ولغيره بواسطة، فالنور والظلمة إمّا أن يكونا مقدارين أو غير مقدارين؛ فإن كان الثاني استحال عروض التناهي وعدمه بمعنى العدول لهما، وصحّ سلب التناهي<sup>١</sup> عنهما. والفرق بين السلب والعدول أنّ السلب عبارة عن عدم شيء عن شيء مطلقاً، والعدول عبارة عن عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن جنسه أن يعرض له.

إذا عرفت هذا فنقول: الذي يدلّ على تناهيهما إن كانا مقدارين وجوه ثلاثة. الأول: أنّا نفرض كرة خرج من مركزها إلى محيطها خطّ موازٍ لخطّ آخر مفروض لا يتناهي ثمّ تحرّكت الكرة فإنّ (الخطّ الخارج من المركز ينتقل بعد الموازاة إلى المسامطة، ولا بدّ وأن يحدث في) الخطّ الذي لا يتناهي نقطة هي أول نقط المسامطة، لكن كلّ نقطة يفرضها هي أول نقط المسامطة؛ فإنّ المسامطة تكون قد حصلت مع الخطّ قبلها، فهناك نقطة قبل هذه هي نقطة المسامطة وهكذا إلى ما لا يتناهي، هذا خلف.

وهذا الوجه<sup>٢</sup> عندي ضعيف؛ لأنّ الجوهر الفرد إمّا أن يكون حقّاً أو باطلاً؛ فإن كان حقّاً سقطت هذه الحجّة؛ لأنّ وجود نقطة قبل أول نقط<sup>٥</sup> المسامطة المفروضة إنّما يصحّ على تقدير انقسام تلك الحركة. ومع القول بالجوهر الفرد لا بدّ وأن تنتهي الحركة في الانقسام إلى ما لا ينقسم، وهناك أول نقط المسامطة.

١. في حاشية م: إذ التناهي وعدمه اسمان عارضان للمقدار، أو ليس بواسطة المقدار إذ ليس شيء من شأنه التناهي وعدمه سوى المقدار.

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م: وهذا محال إمّا لزم من عدم التناهي، ولو تناهى الخطّ الذي صدر فيه نقطة المسامطة كان نقطة أول نقطة المسامطة من آخر الخطّ.

٤. م: وباطلاً.

٥. أ: نقطة.

وإما إن كان باطلاً فإننا نقول: إن وجود أول نقط المسامطة كوجود أول جزء من الحركة، ولما كان كل جزء نرضه من الحركة أولاً فإن<sup>١</sup> هناك جزءاً سابقاً عليه، كذلك ها هنا.

## البعد و التناهي

قال: ولأنه يمكن أن نرض خطين كساقَي مثلث لا يتناهيان، فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين.

أقول: هذا دليل ذكره الشيخ في الإشارات<sup>٢</sup> وهو غير عام، ومع ذلك فهو غير تام. وتقريره يفتقر إلى مقدمات.

أحدها<sup>٣</sup>: أن الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكن أن يفرض فيها<sup>٤</sup> خطان كساقَي مثلث يمتدان إلى غير نهاية.

الثانية: أنه يمكن فرض أبعاد بين الخطين يتزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية.

الثالثة: أن كل بعد نرضه فإنه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه.

إذا تقررت هذه المقدمات فنقول: لا يخلو إما أن يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تنتهي أو لا يوجد؛ فإن وجد كان هو آخر الأبعاد وإلا لكان فوقه بعد آخر، فلا يكون مشتملاً على جميع الزيادات، هذا خلف. وإن لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل<sup>٥</sup> عليه فيكون هو آخر الأبعاد. وهذه الملازمة الأخيرة مشكلة؛ فإنه لا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا

٢. شرح الإشارات والتنبيهات ٢: ٦١-٦٦.

٤. أ: فيه.

١. أ: كان.

٣. م: إحداهما.

٥. م: غير مشتملة.

يتناهى وجود بعد هو آخر الأبعاد، اللهم إلا أن يقال: إذا كانت كل واحد من الزيادات في بعد كان الكل كذلك، وحيثذ يكون المنع أوجه.

وقد ذكر بعضهم هذا البرهان بعبارة أخرى، فقال: إننا نفرض (الامتدادين غير المتناهيين)<sup>٢</sup> محيطين (مثلثي)<sup>٣</sup> قائمة فيجب أن يكون الخطّ الواصل بينهما مساوياً لهما فما لا يتناهى محصور بين حاصرين، هذا خلف.

### في تناهي الأبعاد

قال: وللتطبيق<sup>٤</sup> بين خطّ قد فصل منه متناهٍ وآخر فإن نقص تناهياً وإلا تساوياً، وهو محال.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على تناهي الأبعاد، وتقريره: إننا نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد، ثمّ فصل من أحدهما قطعة متناهية، وأطبق أحدهما على الآخر، بمعنى أنّا جعلنا المبدأ من أحدهما هو المبدأ من الآخر، والثاني منه هو الثاني من الآخر وهكذا، فإن استمر<sup>٥</sup> كان الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، وهو محال. وإن نقص المفصول تناهى فيتناهى الآخر بالضرورة.

### ردّ قول المجوس و الشنوية

قال: وبطل قول المجوس بأن<sup>٦</sup> الشيطان الفاعل<sup>٧</sup> للشر<sup>٨</sup> ممكن قد فعله الله تعالى،

١. م.: - إلا.

٢. م.: امتدادين غير متناهيين.

٣. ي: و المتطابق.

٤. أ: فإن.

٥. م: الشر.

٦. ي: بياض.

٧. ن: استمر.

٨. ي: لهو الفاعل.

فهو شرّير على أصلهم.

أقول: المجوس لعنهم الله ذهبوا إلى إثبات صانع عالم<sup>١</sup> قادر حكيم، ونسبوا إليه الخيرات، سمّوه «يزدان» ثمّ إنه أفكر فكرة رديّة، وتلك الفكرة هي أنّه: لو كان لي من ينازعي في الملك كيف يكون<sup>٢</sup> حالي معه؟ فحدث من تلك الفكرة الشيطان، وهو جسم محدث سمّوه بـ«أهرمن»، ونسبوا إليه الشرّ<sup>٣</sup>.

وذهب آخرون منهم إلى أنّه غير جسم ولا جسمانيّ، وأنّه قديم أيضاً، قالوا: ثمّ إنّ<sup>٤</sup> يزدان وأهرمن تحاربا واقتتلا مدّة من الزمان، ثمّ اصطلحا<sup>٥</sup> إلى مدّة، وتركا سيف القتال عند القمر إلى تلك المدّة. ولهم مقالات سخيفة<sup>٦</sup> لا تصدر عن له أدنى بصيرة.

وطريق إيصال قولهم ظاهر؛ فإنّنا قد بيّنا أنّ الله تعالى واحد موصوف بصفات الكمال.

ثمّ إنّنا نقول: اعترفتم<sup>٧</sup> بكون الله تعالى حكيماً صانعاً للخيرات، والشيطان ممكن وهو شرّ لكونه فاعلاً للشرّ، فيكون الله تعالى شرّيراً على قاعدتكم.

## ردّ قول النصارى والقول بالأقانيم الثلاثة

قال: وبطل قول النصارى بالأقانيم؛ فإنّها إن لم تكن زائدة<sup>٨</sup> فهي أسماء، وإن كانت زائدة؛ فإن كانت قديمة بذواتها فهو محال اتفاقاً، وإن قامت به فهي

١. م: - عالم.

٢. المحصل ٢٥٩؛ ذيل المحصل ٢٥٩؛ تلخيص المحصل ٣٠٠.

٣. أ: - إنّ.

٤. م: هجينة.

٥. م: قد اعترفتم.

٦. م: يزادة.

٧. م: كانت.

٨. م: اصطلاحنا.

صفات.

أقول: ذهب النصارى<sup>١</sup> إلى أنّ الباري تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس. والأوّل عَنوا به الوجود، والثاني العلم، والثالث الحياة. ولم يحصل المتكلّمون من أقاويلهم معنى يبحثون معهم فيه. وطريق الردّ عليهم أن نقول: إن عنيتم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها واجبة الوجود فهو باطل؛ لما بيّنا من الوحدة. وإن عنيتم بها معاني قائمة بذات الله تعالى هي الوجود والعلم والحياة فهذا قد يمكن تسليمه لكم، وتكون المنازعة معهم كالمنازعة مع أصحاب المعاني. وإن عنيتم بها أسماء غير دالّة على أمور زائدة على الذات فلا مشاحة في ذلك إلاّ من حيث الإذن الشرعيّ.

### تتمّة في أقسام الواحد

قال: تتمّة: الواحد منه ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض.

أقول: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم، فإن لم يكن منقسماً من جهة أخرى فهو الواحد على الإطلاق. وهو إمّا أن يكون نفس هذا المعنى وهو الوحدة<sup>٢</sup> أو أمراً يقارنه هذا المعنى، فإن لم يكن ذا وضع فهو المجرد وإلاّ فهو النقطة. وإن انقسم من غير هذه الجهة فجهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة فجهة الوحدة<sup>٣</sup> إن كانت مقوّمه للأخرى فهي الوحدة بالجنس<sup>٤</sup> وتفاوت بتفاوت<sup>٥</sup> الأجناس قرباً وبعداً. وإذا كانت عارضة فهي الوحدة بالعرض كاقتران شيئين في

١. م: + منهم الله. وفي قولهم ينظر: ذيل المحصل ٢٢٥؛ تلخيص المحصل ٢٦٠.

٢. م: الواحدة.

٣. أ: - الوحدة.

٤. في حاشية م: كالإنسان والفرس؛ فإنّ فيها جهة كثرة وهو ظاهر، وجهة وحدة وهو الحيوانية وجهة الوحدة مقوّمه

من الكثرة. م: تفاوت.

موضوع<sup>١</sup>، كقولنا: إنَّ زيداً وابن<sup>٢</sup> عبداً الله واحد، أو محمول كقولنا: الثلج والقطن واحد، (أي في البياض)<sup>٣</sup>. والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد بالنوع قد يكون واحداً بالعدد، وقد لا يكون. والواحد بالاتصال يستدعي الكثرة من جهة أخرى، والوحدة<sup>٤</sup> مقولة بالتشكيك على هذه المعاني.

## الكثير وأنواعه

قال: ويقابله الكثير<sup>٥</sup> مقابلة التضاييف.

أقول: لا شك أنَّ بين الواحد والكثير مقابلة، بمعنى أنَّه يستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة. وأصناف التقابل أربعة، وليس الموجود منها هنا إلاَّ تقابل التضاييف، فإنَّ الواحد مقوِّم للكثير فلا يصحُّ بينهما التقابل بالسلب والإيجاب، ولا العدم والملكية، ولا التضادَّ فإنَّ أحد الضدِّين لا يقوِّم الآخر. واعلم أنَّه كما لا يصحُّ تقوِّم أحد الضدِّين بالآخر فكذلك لا يصحُّ تقوِّم أحد المتضاييفين بالآخر، فإذا الحقَّ أنَّه ليس بينهما تقابل التضاييف إلاَّ بالعرض، فإنَّ الواحد مكيال والكثير مكيل، والمكياليَّة والمكياليَّة متضاييفان، فكان<sup>٦</sup> التقابل العارض للواحد والكثير من هذه الجهة أعني العارضين (لا من)<sup>٧</sup> حيث الذاتان<sup>٨</sup>.

## أقسام التقابل

قال: والكثير إمَّا مقابل وأصنافه أربعة، وإمَّا مماثل. والحقُّ أنَّه داخل

١. م: موضع.

٢. ي: وإنَّ.

٣. ن: في البياض.

٤. م: والواحدة.

٥. ن: -الكثير.

٦. م، ن: وكان.

٧. ن: من.

٨. م: الذاتين.

تحت الأوّل ومنه مختلف.

أقول: المتكثّران إمّا أن يكونا متقابلين أو غير متقابلين. ونعني بالمقابل<sup>١</sup> الذي يستحيل اجتماعه مع الآخر من وجه واحد في وقت واحد (في محلّ واحد)<sup>٢</sup>. والمتقابلان إمّا أن يكونا وجوديين<sup>٣</sup>، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. والوجوديّان إمّا أن يكون كل واحد منهما مصاحباً للآخر في التعقل والوجود غير منفكّ عنه وهما المتضايقان، أو لا يكونا كذلك وهما الضدّان. والمتضايقان إمّا حقيقيّان<sup>٤</sup> وهما الوصفان للذات لا يعقل كل واحد منهما إلّا بالقياس إلى الآخر، وإمّا مشهوران وهما الذاتان اللتان<sup>٥</sup> عرض لهما هذان الوصفان، أو مجموع العارض والمعرض. والضدّان هما<sup>٦</sup> اللذان يستحيل اجتماعهما، وبينهما غاية الخلاف. وبعضهم لم يعتبر هذا القيد. ومن الضدّين ما يصحّ تعاقبهما، ومنه ما لا يصحّ. وأيضاً فقد يصحّ خلوّ المحلّ<sup>٧</sup> عنهما وقد لا يصحّ. ولا يتضادّ إلّا الأنواع، وهو مستفاد من الاستقراء.

والغير والشرّ عارضان<sup>٨</sup> وأحدهما عدمي. ويشترط في الأنواع دخولها تحت جنس واحد، ومستنده الاستقراء أيضاً. والشجاعة والتهوّر الداخلتان تحت

١. أ: بالتقابل.

٢. ليس في أ.

٣. في حاشية م: احترز به عن مثل زيد الذي هو ابن لعمر و ابن خالد. وقوله: في وقت واحد، احترز به عن مثل الإنسان يصح في وقت ويمرض في آخر. وقوله: في محلّ واحد، احترز به عن الصور كالإنسانية والفرسيّة؛ فإنّه لا تقابل بينهما؛ لأنّهما ليس داخل أحدهما في محلّ خلوّ الآخر فيه، إذ الصور لا يحلّ في محلّه أي موضع.

٤. أ: حقيقيّان.

٥. أ، ي: اللذان.

٦. ن: وهما.

٧. في حاشية م: ضابط، كلّما كان غير أحد الضدّين مساوياً لنقيض الآخر استجاز أن يخلو المحلّ عنهما، وإلّا جاز.

٨. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر. تقرير السؤال: إنكم قلتم: إنّ الأجناس لا تتضادّ، والغير والشرّ أجناس وهما ضدّان. وتقرير الجواب: أنّ الشرّ والغير عرّضان عامّان وليسا جنسين. ولئن سلّمنا ذلك وأحدهما وجودي والآخر عدمي والضدّان يجب أن يكونا وجوديين.

الفضيلة والرذيلة ليس دخولهما دخول نوع تحت جنس<sup>١</sup>.  
 وأما إن كان أحد المتقابلين وجودياً والآخر عديمياً فإمّا أن يؤخذ من حيث الضمير وهو السلب والإيجاب، أو من حيث الاعتبار إلى الموضوع وهو العدم والملكية. وفي حصر التقابل في هذه الأربعة نظر، خصوصاً عند من يشترط في التضاد غاية البعد، وفي العدم<sup>٢</sup> إمكان الثبوت لموضوع معيّن.  
 وأما غير المتقابلين فإمّا أن يكون أحدهما يسدّ مسدّ صاحبه أو لا، والأوّل مماثل، والثاني مخالف. وقد ذهب قوم إلى أنّ المثليين ضدّان، قالوا: لأنّهما يستحيل اجتماعهما مع كونهما وجوديين؛ لأنّه لو جاز اجتماعهما لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم؛ لوجوب اشتراك المثليين فيهما، وبالعوارض؛ لأنّهما لمّا اتّحد محلّهما كانت نسبة عروض العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر.

## التقابل أعم من التضاد

قال: والتقابل من حيث هو تقابل أخصّ من أحد أنواعه، ولا بعد.  
 أقول: لمّا ذكر أنّ التقابل جنس يندرج تحته أربعة أنواع أحدها المضاف، وكان التقابل من أنواع المضاف ورد عليه الشكّ، وذلك لأنّ التقابل إذا كان جنساً للمضاف<sup>٤</sup> كان أعمّ منه وهو نوع منه؛ فإنّ المقابل من حيث هو مقابل<sup>٥</sup> إنّما يعقل

١. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر. تقرير السؤال: إنكم قلتم: إنّ الأنواع لا تتضادّ إلا إذا دخلت تحت جنس واحد، والشجاعة والتهور ضدّان، مع أنّها ليسا داخليين تحت جنس واحد؛ لأنّ الشجاعة داخله تحت جنس الفضيلة، والتهور تحت جنس الرذيلة، وتقرير الجواب ما ذكرنا.

٢. م: -و.

٣. م: عدم.

٤. في حاشية م: لأنّ المضاف أعمّ من المقابل؛ لأنّ كلّ مقابل مضاف دون العكس.

٥. في حاشية م: أي من المضاف؛ لأنّ كلّ ما يعقل بالقياس إلى غيره فهو مضاف، والمضاف أعمّ من أن يكون مقابلاً أو غير مقابل.

بالقياس إلى مقابله فيكون أخصّ منه، وهذا تضادّ<sup>١</sup>. وطريق الجواب أن نقول: المقابل أعمّ من المضايّف باعتبار ذاته، فإنّه يصدق على<sup>٢</sup> التضادّ ولا يصدق عليه المضايّف، ومن حيث هو مقابل<sup>٣</sup> أعني من حيث هذا الوصف يكون أخصّ منه، ولا استبعاد في عروض وصف (يصير به العامّ)<sup>٤</sup> أخصّ من أخصّه أو مساوياً كحال جنس الجنس وحدّ الحدّ.

### في أنّه تعالى غنيّ

قال: ومنها: أنّه غنيّ، ولم أجد للمتكلّمين دليلاً شافياً في ذلك، والأولى أن يقال: إنّه لو كان محتاجاً فإمّا في ذاته أو في صفاته، فيكون ممكناً. والأوّل ظاهر، والثاني لأنّه لا يوجد إلّا مع أحد الأمرين<sup>٥</sup>. أمّا وجود الصفة أو عدمها وكلاهما مفتقر إلى الغير فلا يوجد إلّا مع الغير فافتقر. وقيل: الحاجة إمّا إلى جلب نفع أو دفع ضرر (إمّا في الذات)<sup>٦</sup> أو الصفات، والقسمان باطلان. أمّا الأوّلان<sup>٧</sup> فلا تجوزان إلّا على ذي المزاج وهو ضعيف، وكذلك جلّ<sup>٨</sup> ما قالوا في هذا الباب.

أقول: المتكلّمون خبطوا في هذا الباب، واضطربوا في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة. وأقرب ما يمكن أن يقال هنا إنّه لو كان محتاجاً لكانت الحاجة إمّا في ذاته أو في صفاته. والأوّل باطل وإلّا لكان ممكناً، والثاني باطل أيضاً لأنّه يستحيل أن يكون موجوداً إلّا على تقدير وجود تلك الصفة له أو عدمها، وهما

١. في حاشية م: أي لغير الشيء أعمّ من شيء وبعض منه تضادّ.

٢. ي: تقابل.

٣. ن: عليه.

٤. م: الآخرين.

٥. م: العامّ يصير به.

٦. أ، م، ن: أو الذات.

٧. أ، م، ن: أو الذات.

٨. ي: كلّ.

ممكناً فيتوقّف وجوده على وجود الممكن، فيكون ممكناً.

وأما المشايخ فقد استدّلوا بأنّه لو كان محتاجاً في ذاته لزم الإمكان، فبقي أن يكون محتاجاً إلى جلب نفع أو دفع ضرر وهما محالان؛ لأنّهما إنّما يجوزان على من تجوز عليه الشهوة والنفار؛ لأنّ النفع هو عبارة عن اللذّة والسرور، والضرر عبارة عن الألم والغمّ. وهذه أمور عارضة للأجسام ذوات المزاج، وهذا الكلام ضعيف كما ترى. والقاضي عبد الجبار<sup>١</sup> استدّلّ بأنّه لا دليل على الحاجة فيجب فيها، وهذا أسقط من الأوّل.

## تتمّة في الصفات

قال: تتمّة في الصفات.

قال أبو الحسين والفلاسفة: إنّ هذه الصفات ليست وجوديّة. وقال قوم: إنّها وجوديّة، وهو الحقّ؛ وإلّا صحّ<sup>٢</sup> حملها على المعدوم. احتجّوا بأنّه يكون<sup>٣</sup> قابلاً وفاعلاً. جوابه: التزامه<sup>٤</sup>، والطعن في التالي.

أقول: اختلف الناس في صفات الله تعالى، هل هي وجوديّة<sup>٥</sup> أم لا، فذهبت الأشعريّة إلى أنّها أمور وجوديّة، وهو مذهب جماعة من المعتزلة<sup>٦</sup>. وعند الفلاسفة وأبي الحسين البصريّ خلاف ذلك<sup>٧</sup>.

احتجّ<sup>٨</sup> القائلون بالوجود بأنّها لو كانت عدميّة لصحّ حملها على المعدوم.

١. المغني ٤: ٧-١٠، شرح الأصول الخمسة ٢١٣.

٢. م. أ. م. وإلّا صحّ.

٣. م. أ. ن. قابلاً فاعلاً.

٤. ي. موجود.

٥. ي. وافتح.

٦. المعصّل ٢٢٣؛ تلخيص المعصّل ٢٥٧-٢٥٨.

٧. ي. واحتجّ.

٨. نفسه.

والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الشيء إذا لم يصدق عليه أحد النقيضين صدق عليه النقيض<sup>١</sup> الآخر؛ لاستحالة الخروج عنهما، فلولا لم يصحّ حملها على المعدوم لصحّ حمل نقيضها الوجودي عليه<sup>٢</sup>، هذا خلف. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

وهذا الوجه عندي ضعيف؛ أمّا أولاً فلأنّه مبنيّ على أنّ نقيض العدميّ يجب أن يكون وجوديّاً، وهو باطل بالامتناع والامتناع<sup>٣</sup> وبالإمكان<sup>٤</sup> فإنّه عدميّ مع أنّ نقيضه - وهو اللامكان<sup>٥</sup> كذلك. وأمّا ثانياً فلأنّ الشيء إذا كان عديميّاً لا يجب صدقه على العدميّ كالوجوب.

واحتجّ<sup>٦</sup> القائلون بأنّها عدميّة بأنّها لو كانت موجودة لكانت إمّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود. والأوّل باطل؛ أمّا أولاً فلاستحالة تعدّد الواجب، وأمّا ثانياً فلكونها صفات مفتقرة إلى الذات<sup>٧</sup>. والثاني باطل؛ لأنّ المؤثّر فيها لا يجوز أن يكون غير الله تعالى، وإلّا لزم الدور<sup>٨</sup> (لا الله تعالى)<sup>٩</sup> بالقدرة (كذلك أيضاً)<sup>١٠</sup> بل على سبيل الوجوب، فيكون قابلاً وفاعلاً<sup>١١</sup>. وهذا أيضاً ضعيف؛ فإنّا نمنع استحالة كون البسيط قابلاً وفاعلاً، وقد مضى.

١. م: نقض. في حاشية م: فيقال المعدوم قادر.

٢. في حاشية م: وهو حمل هذه الصفات على العدم.

٣. م: ولا امتناع. أ، ن: وإلّا امتناع.

٤. أ: بالإمكان. وفي ن: وإلّا إمكان وفي م: بالاممكن.

٥. أ، ن: وهو الإمكان. م: وهو الممكن.

٦. أ، ن: احتجّ.

٧. ن: الذوات.

٨. في حاشية م: وإلّا لزم إمّا الدور أو التسلل؛ لأنّ الصورة من جملة الصفات، فيكون مؤثراً فيها بقدرة أخرى.

٩. م: والله تعالى.

١٠. ي: لذلك.

١١. في حاشية م: أي كذلك لا يجوز أن يكون مؤثراً على سبيل الوجوب، وإلّا لزم أن يكون قابلاً وفاعلاً.

## هل صفات الله تعالى زائدة؟

قال: وهي زائدة خلافاً لهم أيضاً؛ لأننا نعقل الذات ونشك في الصفات، ونعقل واحدة ونشك في أخرى، وللفرق<sup>١</sup> بين التصوّر والتصديق بها، ولأنه يلزم اتّحاد الصفات<sup>٢</sup>.

أقول: اختلف الناس في أنّ صفات الله تعالى هل هي زائدة على ذاته أم لا؟ فذهب إلى الزيادة جماعة الأشاعرة<sup>٣</sup> وآخرون من المعتزلة<sup>٤</sup>، ونفاه الباكون منهم والفلاسفة<sup>٥</sup>. والحقّ عندي أنّ هذه الصفات أمور زائدة على ذاته في التعقّل، وأمّا في الخارج فلا.

احتجّ القائلون بالزيادة بوجوه، الأوّل: أنّا نعقل ذات الله تعالى ونشك في هذه الصفات، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. الثاني: أنّا نعقل القادر ونشك في كونه عالماً، فلو كانت هذه الصفات نفس الذات استحال الشكّ في بعضها مع العلم بالآخر<sup>٦</sup>. الثالث: أنّا نفرّق بين أن نقول: ذات الله تعالى، وبين أن نقول: ذات الله تعالى قادرة. الرابع: أنّها لو كانت نفس الذات لكانت القدرة هي العلم وهي الحياة، وهذا باطل بالضرورة.

وهذه الوجوه بأسرها ضعيفة؛ فإنّها إنّما تدلّ على الزيادة ذهنياً. واعتبر هذا بقولنا: شريك الباري تعالى<sup>٧</sup>، فإنّه معلوم<sup>٨</sup> وامتناعه<sup>٩</sup> مشكوك فيه إلا بالدليل،

١. م، ن: والفرق.

٢. ن: للصفات.

٣. قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل ٤٤٨ - ٤٤٩): شرح المواضع ٤٧٩.

٤. نفسه.

٥. المحصل ٢٦٠ - ٢٦١؛ تلخيص المحصل ٢٨١ و ٣٠٢؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل ٤٤٨)؛ شرح

الإشارات التنبهات ١: ٣١١ - ٣١٦؛ شرح المواضع ٤٧٩.

٦. م: بالأخرى.

٧. أ، ن: - تعالى.

٨. أ: غير معلوم.

٩. أ: فامتناعه.

ونفرّق بين قولنا: شريك الباري، وبين قولنا: شريك الباري ممتنع. والوجه الرابع ضعيف؛ لأننا نقول: إنّ المعلوم أنّ القدرة تعقلها مغاير لتعقل العلم، لا أنّ للقدرة<sup>١</sup> وجوداً وللعلم<sup>٢</sup> وجوداً آخر.

### أدلة القائلين بعدم زيادة الصفات

قال: احتجّوا بأنه يلزم احتياجه في العلم إلى علم، ولأنه يلزم قدماً كثيرة. جوابه: أنا لا ندعي<sup>٣</sup> زيادة على العلم حتّى يكون محتاجاً فيه إلى غيره ويجوز قدماً لا ذوات بل ذات<sup>٤</sup> وصفات. وبعض الناس أثبت ثلاثة أمور: الذات<sup>٥</sup> والتعلّق والقدرة، وأنا أثبتته في العلم وأتوقّف في الباقي.

أقول: احتجّ القائلون بعدم الزيادة بوجهين، الأوّل: أنّه يلزم من ذلك افتقار واجب الوجود إلى الغير؛ لأنّه إنّما يكون عالماً بالعلم وقادراً بالقدرة، وذلك محال. الثاني: أنّه يلزم منه إثبات قدماً كثيرة. والجواب عن الأوّل: أنا لا نشب شيئاً غير ذات الله تعالى وكونه عالماً، ولا يفتقر الله تعالى في هذا الوصف إلى العلم الذي يذهب إليه الأشاعرة<sup>٦</sup>، أعني المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة والوجود وغير ذلك، القائمة<sup>٧</sup> بذات الله تعالى. وعن الثاني: أنا نجوز قدماً الذات وصفات لا قدم ذوات. والحقّ عندي خلاف هذا. وأمّا الأشعرية فقد أثبتوا أموراً ثلاثة: القدرة والذات القادرة والنسبة التي هي التعلّق بين القادر والمقدور، وكذلك في بقية الصفات. وسمّوا ذلك التعلّق بالعالمية والقادرية، وهي أحوال

١. لأنّ للقدرة. وفي م، ن: لأنّ القدرة.

٢. ن: والعلم.

٣. ن: أنّه لا يدعى.

٤. ن: ذوات.

٥. م: ذات الذات.

٦. المحض ٢٦٠؛ تلخيص المحض ٣٠٢.

٧. أ: القائم.

صادرة عن العلم و(القدرة<sup>١</sup>)، وهي المعاني. هذا مذهب أكثرهم، وذهب جماعة يسيرة منهم إلى أنّ القدرة هي القادريّة، وأنّ العلم هو العالميّة، وهؤلاء هم نفاة الأحوال منهم. وهذا هو مذهب الجبائيّين، إلا أنّ أبا عليّ وأبا هاشم قالوا: لا نسّمّي<sup>٢</sup> هذا الزائد قدرة وعلماً، بل قادريّة وعالميّة. ثمّ إنّ أبا هاشم جعلها غير معلومة لكونها حالاً، وأبو عليّ ذهب إلى أنّها معلومة<sup>٣</sup>.

واعلم أنّ الأقوى ثبوت ثلاثة أمور في جانب العلم؛ لما بيّنا من أنّه يلزم من عدم المعلوم عدم التعلّق، فلو لم تثبت أمراً آخر هو العلم لزم تطرّق التغيّر إلى علم واجب الوجود، وإن كان هذا القول لا يخلو عن ضعف.

## في خواص الصانع في أنّه لا يجب بذاته وبغيره معاً

قال: وأما الخواصّ فإن لا يجب بغيره وبذاته، وإلّا فمع عدم الغير<sup>٤</sup>: يجب عدمه ووجوده.

أقول: يريد خواصّ واجب الوجود التي تلزمه لمفهوم كونه واجب الوجود، فمنها أنّه لا يجب بذاته وبغيره معاً؛ لأنّ ما يجب بغيره يجب عدمه عند عدم ذلك الغير<sup>٥</sup> لما بيّنا من أنّ عدم العلة علّة العدم، ويجب وجوده بالنظر إلى ذاته، هذا خلف.

١. ن: بياض. ٢. أ، ن: لا يسّمّي.

٣. المحضّل ٢٦٠ - ٢٦١؛ تلخيص المحضّل ٢٨١؛ أصول الدين للبزدويّ ٤٢.

٤. ن: التغيّر.

٥. أ: - الغير.

٦. م: - من.

## في أنه تعالى لا يتركب عن غيره

قال : فلا يتركب عن غيره.

أقول : هذه خاصية<sup>١</sup> أخرى لواجب الوجود لازمة من الخاصية<sup>٢</sup> الأولى ؛ لأنه لو تركب عن غيره لكان واجباً بغيره، أعني أجزاءه، وهو واجب بذاته، هذا خلف.

## في أنه تعالى لا يشارك الممكنات في الوجود

قال : ولا يشارك الممكن في الوجود ؛ لأنّ المشترك إن استغنى لم يكن تمام<sup>٣</sup> الوجود بالغير، عارضاً، وإلاّ أمكن الواجب.

أقول : هذه خاصية<sup>٤</sup> ثالثة، وهي أنّ الوجود ليس مفهوماً مشتركاً بين الواجب بالذات والواجب بالغير. والدليل على ذلك أنّ المشترك إن استغنى عن الغير لم يكن الوجود بالغير محتاجاً، هذا خلف. وإن افتقر كان الواجب بالذات مفترقاً. وأيضاً يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركباً<sup>٥</sup>. والوجه الأول عندي ضعيف ؛ فإنه لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركب. واستدلّ على نقيضه بأننا نقسّم الواجب إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك.

١. ن : خاصّة.

٢. ن : الخاصّة.

٣. م : مفروضاً.

٤. في حاشية م : لأنّ الطبيعة النوعية إذا اقتضت شيئاً عمّ مقتضاها.

٥. في حاشية م : ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، وكلّ مركب ممكن فيلزم أن يكون الواجب ممكناً، وهو محال.

٦. في حاشية م : والثاني أضعف ؛ لأنه لا يلزم من الاشتراك التركيب وإلاّ لزم نفي سائر البسائط.

## في أنه تعالى لا يتركب منه غيره

قال : ولا يتركب منه غيره لعدم علاقته به، وفيه نظر.

أقول : هذه خاصية<sup>١</sup> رابعة للواجب، وهي<sup>٢</sup> أنه لا يتركب منه غيره، ففيل لأنه لا علاقة له بالغير. وهذا ضعيف؛ لأن العلاقة إن عني بها علاقة الانفعال والامتزاج فهو محال في حقه. ولكن لا نسلم أنه يلزم من تركبه مع غيره هذا النوع من الانفعال.

واعلم أن عدم تركب غيره منه ظاهر غني عن البيان<sup>٣</sup>؛ فإن التركيب إما أن يكون خارجياً فلا يكون إلا مع الانفعال، وإما أن يكون ذهنياً وهو (إمّا يكون)<sup>٤</sup> بين الأجناس والفصول، وواجب الوجود ليس أحدهما.

## في أن وجوبه تعالى ليس بزائد

قال : ووجوبه ليس بزائد، وإلا تسلسل أو كان الواجب أولى بالإمكان.

أقول : هذه خاصية خامسة لواجب الوجود، وهي أن وجوبه أمر ذهني واعتبار عقلي ليس في الخارج شيئاً ثابتاً موجوداً. ويدلّ عليه أنه لو كان موجوداً في الخارج لكان إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل؛ أمّا أولاً فلاستحالة التعدّد في الواجب، وأمّا ثانياً فلاّته يلزم التسلسل، وأمّا ثالثاً فلاّته صفة لا يعقل قيامه بانفراده. والثاني<sup>٥</sup> باطل؛ لأنّه إذا كان الوجوب ممكن الوجود أمكن زواله، والواجب إمّا هو واجب<sup>٦</sup> باعتبار هذا الوجوب، فعلى تقدير

١. ن: خاصة.

٢. أ، م، ن: وهو.

٣. في حاشية م: وإن عني به شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه.

٤. م: إمّا أن يكون.

٥. ن: والثالي.

٦. أ: - واجب.

زواله يخرج الواجب عن كونه واجباً.

لا يقال: الذهنيّ إن طابق الخارجيّ لزم المحال وإلا فلا عبرة به<sup>١</sup>؛ لأنّه يكون جهلاً.

لأنّا نقول: الجهل هو الحكم على الذهنيّ بمطابقته<sup>٢</sup> لما<sup>٣</sup> في الخارج مع أنّه ليس كذلك ليس الحصول الذهنيّ<sup>٤</sup> لا غير.

### في أنّه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته

قال: وواجب الوجود من جميع جهاته، وإلا افتقر إلى مؤثّر بالنظر إلى بعضها.

أقول: هذه خاصيّة سادسة لواجب الوجود، وهي أنّه واجب من جميع جهاته، أعني من حيث القدرة والعلم والحياة والوجود<sup>٥</sup> والإرادة وغير ذلك من الصفات الحقيقيّة، وهو ظاهر.

٢. ي: بمطابقة.

١. ن: فلا غيريّة.

٣. ن، ي: ما.

٤. في حاشية م: أي ليس شيء يحصل في الذهنيّ ولا يحكم بأنّه مطابق لما في الخارج.

٥. أ، ن: - والوجود.

الباب الرابع : في العدل



## قال: الباب الرابع: في العدل، وفيه مسائل

### الحسن والقبح العقليّان

مسألة: التحسين والتقييح عقليّان، لما نعلم من قبح الظلم ضرورة لا شرعاً؛ لعلم البراهمة، ولأنّه يرتفع الوعد والوعيد ويلزم تكذيب النبيّ وتصديق مسيلمة.

أقول: لما فرغ من الدلالة على وجود واجب الوجود وعلى ثبوت صفاته، شرع في كَيْفِيَّة أفعاله وأنّه تعالى عادل، بمعنى أنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، وقبل ذلك ذكر البحث في الحسن والقبح.

واعلم أنّ الفعل إمّا أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثة، وإمّا أن يكون. والأوّل مثل حركة الساهي وكلام النائم. والثاني إمّا أن يكون لفاعله أن يفعله<sup>١</sup> وهو الحسن، أو لا يكون وهو القبيح. والحسن إمّا أن يكون له صفة زائدة على حسنه أو لا. والثاني المباح، والأوّل الواجب والمندوب. والقبيح هو ما يتعلّق الذمّ بفعله فهو الحرام لا غير.

وقد اختلف الناس في أنّ الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة بهذا المعنى عقلاً أم لا، فذهبت<sup>٢</sup> المعتزلة إلى ذلك<sup>٣</sup>، وزعموا أنّ العلم بقبح الظلم وبحسن<sup>٤</sup> ردّ الوديعة والصدق ضروريّ. والأشاعرة أنكروا ذلك<sup>٥</sup>، وقالوا: إنّ الحسن هو الذي أمرنا

١. م: أن يفعل.

٢. المحض ٢٩٣ - ٢٩٤؛ تلخيص المحض ٣٣٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٦ - ١٠٧؛ الإرشاد للجويني

٣. ٢٢٨ - ٢٢٩. ي: وحسن.

٤. المحض ٢٩٣؛ تلخيص المحض ٣٣٩؛ الإرشاد للجويني ٢٢٨؛ اللع للأشعري ١١٧.

الشارع بفعله، والقبیح هو الذي نهانا عنه. وأمّا الفلاسفة فقالوا<sup>١</sup>: إنّ العلم بقبح بعض<sup>٢</sup> الأشياء وحسنها مستفاد من العقل العمليّ من حيث إنّ كمال النوع إنّما يتمّ بهذه الأمور، وليس حاصلًا من العقل النظريّ كالعلم بكون الكلّ أعظم من الجزء، وغير ذلك من القضايا العقلية.

## احتجاج المعتزلة على ثبوت الحسن والقبیح العقلیین

وقد احتجّت المعتزلة على مذهبه بوجوه.

الأوّل: ما ذكره أبو الحسين<sup>٣</sup>، وقال<sup>٤</sup>: ينبغي أن نبحت أولاً في العلم بقبح بعض الأمور وبحسنها. وهذا لا شكّ فيه؛ فإنّ تكليف الأعمى نقط المصحف وتكليف الرّمين<sup>٥</sup> الطيران إلى السماء وذمّ الإنسان غيره على كون الكواكب في السماء - وغير ذلك<sup>٦</sup>، معلوم لكلّ العقلاء. وثانياً في أنّ العلم بهذه الأشياء مستفاد من العقل؛ وذلك لأنّنا نجد<sup>٧</sup> أنفسنا خالية من القضايا الشرعيّة والاعتقادات السميّة، ثمّ نعرض عليها مثل هذه القضايا فإنّنا نجدها حاکمة بذلك، بخلاف قبیح ترك الصلاة؛ فإنّنا مع فرض خلوّنا عن الشرع لا نحكم بذلك فافترقا.

الثاني: أنّ من ينكر الشرائع يعترف بقبح بعض الأشياء كالبراهمة، ويستندون في ذلك إلى العقل.

الثالث: أنّه لو لم يقبح في العقل شيء لا ارتفع الوعد والوعيد؛ لأنّنا حينئذ

١. المحصل ٢٩٣؛ تلخيص المحصل ٣٤٠-٣٤١.

٢. م: لبعض.

٣. المحصل ٢٩٣؛ تلخيص المحصل ٣٤٠-٣٤١؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل) ٤٥٢.

٤. أ: فقال.

٥. أ: م: الرمني.

٦. ي: - وغير ذلك.

٧. م: نفرض.

نجوز صدور الكذب من الله تعالى لكونه غير قبيح، وذلك ينفي القول بالشرائع.  
 الرابع: لو لم يحسن بعض الأشياء ويقبح الآخر لجاز تكذيب النبي الصادق  
 وتصديق المتنبي الكاذب، وهو باطل بالضرورة.

لا يقال: إن<sup>١</sup> العقلاء يجزمون بقبح<sup>٢</sup> بعض الأشياء وحسن بعضها، ولكن ذلك  
 الجزم جاز أن يكون من القضايا الوهميّة، فإن قلتم: إنهم يعلمون<sup>٣</sup> بذلك ضرورة،  
 منعناكم؛ فإن أقصى ما يمكن ادّعاؤه هنا الجزم. وأيضاً إن عنيتم بالعلم بالقبح  
 النفرة الطبيعيّة وبالحسن الميل الطبيعيّ، فهو مسلّم، وإن عنيتم كون الفعل متعلّق  
 المدح والذمّ فهو ممنوع؛ لأننا نقول: السؤال الأوّل يلزم منه تجويز الشكّ في  
 العلوم الضروريّة<sup>٥</sup>. والثاني باطل؛ فإن الحسن والقبح لو كانا عبارتين عن النفرة  
 والميل لوجب اختلاف العقلاء في ذلك كما اختلفوا فيهما<sup>٦</sup>.

## احتجاج الأشاعرة على أن الحسن والقبح من الشرع

وقد احتجّت الأشاعرة على قولهم<sup>٧</sup> بوجوه، الأوّل: أن العلم بذلك ليس  
 كالعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فلا يكون ضروريّاً. الثاني أنّه لو كان هناك قبيح  
 لكان إمّا من الله تعالى وهو باطل اتّفاقاً، أو من العبد وهو باطل؛ لأنّ أفعاله  
 مستندة إلى القدرة والداعي، وعندهما يجب الفعل، وهما صادران عن الله تعالى،  
 فالقبيح في الحقيقة مستند إليه. الثالث: أنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن تخليص

١. أ: - إن.

٢. م: لقبح.

٣. ن: أنتم تعلمون.

٤. ن: هذا.

٥. م: الضرورة.

٦. في حاشية م: لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الملازمة وعلان التالي ظاهران. وإذا بطل هذا القسم تعيّن

٧. أ: على ذلك.

القسم الآخر، وهو ضروريّ ومنه مكابرة.

النبيّ، ولأنّ من قال: لأكذبنّ غداً، يحسن منه الكذب لأنّه إن وجب عليه الوفاء بهذا كان الكذب حسناً (أيضاً).<sup>١</sup>

## جواب المصنّف على أدلّة الأشاعرة

والجواب: عن الأوّل بمنع<sup>٢</sup> الفرق بين العلمين، فإنّ العقلاء كما يعلمون أنّ الكلّ أعظم من الجزء كذا<sup>٣</sup> يعلمون قبح إيلام الأعمى على ترك نقط المصحف. وعن الثاني: أنّ وجوب<sup>٤</sup> الفعل بالنظر إلى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار، وقد مضى ذلك.

وعن الثالث: بأنّه<sup>٥</sup> لا يجوز<sup>٦</sup> له الكذب، بل يجب عليه التورية. وما ذكره في قول القائل: لأكذبنّ غداً، فمندفع أيضاً؛ لأنّ قوله: لأكذبنّ غداً، عزم على الكذب وليس إخباراً عن الكذب بل عن العزم، فلا يلحقه الكذب لوجود العزم<sup>٧</sup>. واعترض<sup>٨</sup> بعض المتأخّرين عليه بأنّ الكذب هو الإخبار الذي لا يطابق المخبر عنه وهو هنا كذلك، وليس الإخبار هاهنا<sup>٩</sup> عن العزم حتّى يكون صادقاً لوجود العزم. وذكر في الجواب: أنّ قوله لأكذبنّ غداً، إخبار عن الكذب وعزم عليه، وتتميم هذا العزم<sup>١٠</sup> قبيح وفعل الكذب قبيح، فلو كذب في الغد لكان قد فعل فعلاً فيه وجهاً قبيحاً، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك القبيح وترك تتمّة العزم على

١. في م: وإلا كان حسناً أيضاً.

٢. م: ن: منع.

٣. م: كذلك.

٤. ن: وجوه.

٥. ي: أنّه.

٦. أ: ن: يجوز.

٧. في حاشية م: وإذا ترك العزم لا يكذب؛ لأنّ ترك العزم ليس بكذب.

٨. ي: اعترض.

٩. ي: هنا.

١٠. في حاشية م: وإلا لم يبق فرق بين قوله: «عزمت على أن أكذب غداً» وبين قوله: «أكذب غداً». لكنّ التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

القبيح، وهما وجهها حسن. أقصى ما في الباب أنه يتضمّن وجهاً واحداً من وجوه القبح، وهو الكذب الماضي، لكن فعل شيء يتضمّن وجهي حسن ووجه قبح<sup>١</sup> أولى من فعل شيء يتضمّن وجه حسن ووجهي قبح.

## هل الحسن والقبح في الأشياء بذاتها أم باعتبارات أخرى؟

قال: وهل الأشياء قُبِحَتْ<sup>٢</sup> لذاتها أو لصفات؟ البصريون<sup>٣</sup> على الأول، والبغداديون<sup>٤</sup> على الثاني؛ لأنّ من ظلم أو منع الوديعة سارعوا<sup>٥</sup> إلى ذمّه، ولا يكون لذواتها كضرب اليتيم للتأديب.

أقول: هذا يفرّع<sup>٦</sup> على القول بالحسن والقبح العقليين، وهو<sup>٧</sup> أنّ<sup>٨</sup> الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة لذواتها، أو لوجوه واعتبارات تقع عليها؟ فالبصريون قالوا: إنّها لذواتها كذلك، والبغداديون قالوا: إنّما هي بالحيثيات حسنة وقبيحة؛ لأنّ من ظلم أو منع الوديعة سارع العقلاء إلى ذمّه، فإذا سُئلوا عن ذلك قالوا: لأنّه ظلم أو منع الوديعة، فلولا أن يكون هذان الوصفان يوجبان القبح وإلّا لما عللوا ذمهم (له بهما)<sup>٩</sup>. ولا يكون الفعل حسناً لذاته ولا قبيحاً لذاته؛ لأنّ ضربه اليتيم إذا قصد بها<sup>١٠</sup> التأديب كانت حسنة، وإن قصد بها الظلم كانت قبيحة، فلو كان الفعل لذاته حسناً أو قبيحاً<sup>١١</sup> لما اختلف الحال بالنسبة إلى الوجه الذي وقع عليه الفعل.

١. ن: قبيح.

٢. ي: قبيحة.

٣. قواعد المرام في علم الكلام ١٠٤-١٠٧؛ شرح الأصول الخمسة ٣٠٦-٣٠٨.

٤. شرح الأصول الخمسة ٣١٠.

٥. م: شرعوا.

٦. م: تفرّج.

٧. ي: و هي.

٨. م: أنّ.

٩. ليس في أن.

١٠. أن: منها.

١١. م: + لذاته.

## في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب

قال: مسألة: الله تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنّ الصارف موجود، إذ هو علمه بالقبيح والغنى عنه. والداعي مُنتفٍ لأنّه إمّا داعي الحاجة أو الحكمة، وهما منتفیان<sup>١</sup>. سؤال: كلّف من لا يؤمن بالإيمان؟ جواب: منع القبيح.

أقول: ذهب<sup>٢</sup> المعتزلة<sup>٣</sup> إلى أنّ الله تعالى<sup>٤</sup> لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب. وذهبت الأشعرية<sup>٥</sup> إلى أنّه<sup>٦</sup> يفعل القبيح ويخلّ بالواجب، تعالى الله عن ذلك.

احتجّت المعتزلة بأنّ الصارف عن القبيح موجود داعي إليه مفقود، وكلّ من كان كذلك استحال منه الفعل. أمّا أنّ الصارف موجود فلأنّ<sup>٧</sup> الصارف عنه هو علمه بالقبيح<sup>٨</sup> والغنى عنه، والله تعالى عالم بكلّ المعلومات غنيّ عن كلّ شيء. وإنّما كان الصارف ذلك؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم قبح أمر وكان غنيّاً عنه استحال وقوعه منه إذا كان حكيماً. وإمّا أنّ<sup>٩</sup> الداعي مفقود فلأنّ الداعي إلى الفعل إمّا أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة؛ لأنّ الفعل إن كان قبيحاً وفَعَله العالم به كان محتاجاً إليه إذا كان حكيماً، وإن كان حسناً كان الداعي إليه داعي الحكمة. ولا شكّ في أنّ الله تعالى ليس بمحتاج، والحكمة غير موجودة في فعل القبيح،

١. ي: منفيان. ٢. م: ذهب.

٣. تلخيص المحصل ٣٣٩ - ٣٤٠؛ المغني ١/٦: ١٧٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١١.

٤. ن: - تعالى.

٥. المحصل ٢٩٣؛ تلخيص المحصل ٣٣٩؛ اللع للأشعري ١١٧ - ١٢٠.

٦. أ: + تعالى.

٨. أ: بالقبح.

٩. ن: وإذا.

فلا داعي له إليه، وأما الكبرى فظاهرة.

## احتجاج الأشاعرة على أنه تعالى يفعل القبيح، و جوابه

وقد احتجّت الأشعرية بوجوه:

الأول: أن الله تعالى كلّف بما لا يطاق، وهو قبيح. أمّا الأول: فلأنّه كلّف بالهلب بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، وخلاف معلوم الله<sup>١</sup> محال. وأيضاً فقد أخبر عنه<sup>٢</sup> بأنّه لا يؤمن، فلو آمن لزم الكذب. وأيضاً فقد كلّفه بتصديقه في إخباره، ومن جملة ما أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد<sup>٤</sup> كان مكلّفاً بأن يؤمن بأن لا يؤمن.

الثاني: أن الله تعالى فعل القدرة والداعي وهما يوجبان الفعل، و فاعل السبب فاعل المسبّب، ففاعل القبيح هو الله تعالى.

الثالث: أنّه قد علم من الكافر أنّه لا يؤمن ثمّ كلّفه، فذلك التكليف إمّا أن يكون لفائدة أو لا لفائدة. والثاني عبث وهو قبيح. والأول: تلك الفائدة إمّا النفع أو الضرر، والثاني قبيح. والأول إن كان عائداً إلى الله تعالى فهو محال، وإن كان إلى العبد فهو عالم بعدم وصول ذلك إليه، فيكون التكليف عبثاً وهو قبيح. وإن كان إلى الغير فهو قبيح؛ لأنّ إيلام زيد لأجل نفع عمر وقبيح.

والجواب عن الأول: أنّنا لا نسلّم أنّه كلّف ما لا يطاق. وخلاف المعلوم ممكن من حيث هو هو، والوجوب أمر لاحق حصل باعتبار العلم فلا يؤثر في القدرة، كما في حقّ الله تعالى. وهذا هو الجواب عن الكذب؛ فإنّ الإيمان<sup>٦</sup> محال

٢. م. - عنه.

٤. م. قد.

٦. أ: الإيجاب.

١. أن: + تعالى.

٣. ي: أنّه.

٥. من ي.

من حيث الإخبار (ووجوب العدم)<sup>١</sup> لاحق.

قوله: إنه مكلف بتصديق الله تعالى فيما أخبر عنه.

قلنا: لا نسلم أنه مكلف بتصديقه في هذا الخبر. ولو سلمنا لكنّه مكلف

بالإيمان<sup>٢</sup> من حيث القدرة، والإخبار وقع من حيث العلم، والعلم لا ينافي القدرة.

سلمنا، لكنّه مكلف بالإيمان ومكلف بتصديق الله تعالى في هذا الخبر، لا من

حيث إنه خبر عن عدم إيمانه بل من حيث إنه خبر صدر عن الله تعالى، ولا شكّ في تغاير الحثيئين<sup>٣</sup>.

وعن الثاني بالمنع في الكبرى.

وعن الثالث: أنّ الفائدة تعريضه للشواب، على معنى أنّه يجعله متمكناً من

الوصول إلى النفع، وهذه الفائدة حاصلة.

## قول جهم بن صفوان في أن لا فاعل إلا الله تعالى وبيان معنى الكسب

قال: مسألة: ذهب جهم<sup>٤</sup> إلى أن لا فاعل إلا الله تعالى<sup>٥</sup>، والأشعرية<sup>٦</sup> قالوا

بالكسب. وفسّره أبو الحسن<sup>٧</sup> بإجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار والقدرة،

وغيره بالطاعة والعصيان، وغيره بأنّه غير معلوم. والعدلية<sup>٨</sup> ذهبوا إلى أنّ الفعل

١. أ: وهو وجوب المعدوم.

٢. أ، ن: - بالإيمان، وفي م: به.

٣. أ، ن: الجنسين.

٤. م: + بن صفوان. شرح الأصول الخمسة ٣٢٤ و٣٦٣؛ أصول الدين للبزديّ ١٠٠.

٥. م: - تعالى.

٦. قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨؛ أصول الدين للبزديّ ١٠٠.

٧. اللمع للأشعرية ٧٢ - ٧٦؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨.

٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٧.

للحيوان، فقال أبو الحسين<sup>١</sup>: هو ضروريّ، والجماهير من المعتزلة والإماميّة<sup>٢</sup> إلى اكتسابه. والأوّل الحقّ، واستدلّوا بأنّ العبد يذمّ على فعل قبيح اختياريّ ولا يذمّ على ضروريّ، ولأنّه مأمور فلولا أنّ له فعلاً وإلاّ لجاز أمر الجماد، ولأنّه يلزم الظلم منه تعالى.

**أقول:** ذهب جهم بن صفوان إلى أنّ العبد ليس له أثر في إيجاد ولا كسب، وليس للعبد قدرة بل الله تعالى هو الفاعل. وقالت الأشعريّة والنجاريّة: إنّ الله تعالى يُحدِث الفعل والعبدُ يكتسبه، وإنّ للعبد قدرة ولكنّها غير مؤثّرة، بل<sup>٣</sup> الله تعالى يخلق الفعل مع القدرة. ثمّ اختلفوا في تفسير الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ: معنى الكسب أنّ الله تعالى أجرى العادة بأنّ العبد متى اختار الطاعة فعلها الله فيه وجعل<sup>٤</sup> فيه القدرة، والعبد متمكّن من الاختيار، وليس للقدرة في الفعل أثر. (وقال قوم)<sup>٥</sup> من أصحابه: إنّ معنى الكسب أنّ للقدرة تأثيراً في كون الفعل طاعة أو معصية أو عبثاً، وأنّ الثواب والعقاب إنّما هما على هذه الصفات. وقال قوم: إنّ ذلك الكسب غير معلوم.

## ردّ العدليّة على الأشاعرة

وأما العدليّة فقد أثبتوا للحيوان فعلاً، واختلفوا في مدرك ذلك، فقال أبو الحسين: إنّ الضرورة، وهو الحقّ عندي. وقال آخرون: إنّ الاستدلال.

١. نفسه.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٧-٢٢٨؛ أصول الدين للبيزدي ٩٩-١٠٠.

٣. ي: +. وإنّ.

٤. أ، م، ن: وفعل.

٥. م: وإنّ.

واستدلّوا على ذلك بوجوه. الأوّل: أنّ العقلاء يذمّون الإنسان على فعل المعصية ولا يذمّونه على سواده، فلولا أنّهم علموا أنّ العبد فاعل للمعصية وليس فاعلاً للسواد لاستحال<sup>١</sup> ذلك. لا يقال: هذا يلزم منه الدور؛ لأنّ العقلاء إنّما يذمّون العبد إذا عرفوا أنّه فاعل، فلو استدللنا على أنّه فاعل بذلك لزم الدور؛ لأنّا نقول: إنّنا<sup>٢</sup> نستدلّ بذلك على علمهم<sup>٣</sup> بكونه فاعلاً لا على كونه فاعلاً. وهذا الجواب يتأتّى من أبي الحسين لا من المشايخ.

والثاني: أنّ العبد مأمور بالطاعة ومنهّب عن المعصية. ولو لا أن يكون فاعلاً وإلا لاستحال<sup>٤</sup> أمره ونهيه من الحكيم. ألا ترى أنّه يقبح من أحدنا أمر الأعمى بنقط المصاحف والزّمن بالطيران إلى السماء، ويقبح متّاً أمر الجماد؟ قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر؛ فإنّ حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضربته لظفّره، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربته فإنّه لا يظفره ويروغ عنه؛ لأنّه فرّق بين ما يقدر على ظفره وبين<sup>٥</sup> ما لم يقدر عليه<sup>٦</sup>. وبشر لا يفرّق بين المقدور له وغير المقدور.

الثالث: أنّه يلزم منه الظلم من الله تعالى، فإنّه يخلق فينا المعصية ويعاقبنا عليها. وأما الأدلّة النقلية فأكثر من أن تحصى.

### في أدلّة المجرّة

قال: احتجّوا بأنّ الله تعالى<sup>٧</sup> إن علم الوقوع أو العدم وجب أو امتنع، ولأنّه إذا أراد العبد شيئاً والله خلافه فإن وقع لزم المحال، وإن عدا لزم أن يقع أو

١. ن: استحال.

٢. ي: إنّما.

٣. أ، ن: + الضروري.

٤. م: - على.

٥. ن: استحال.

٦. أ: - وبين.

٧. م: - عليه.

٨. من ي.

أحدهما دون الآخر ولا أولويّة<sup>١</sup>. جواب: الأوّل: أنّ العلم تابع لا يؤثّر في المعلوم<sup>٢</sup>، ولأنّه يلزم القدم<sup>٣</sup>. والثاني: أنّ التقدير تجوز استحالته. سلّمنا، لكن نمنع عدم الأولويّة.

أقول: احتجّت المجبّرة على قولهم بوجوه.

الأوّل: أنّ الله تعالى إن علم وقوع الفعل وجب وإلاّ انقلب علمه جهلاً. وكذلك إذا علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع لا قدرة عليهما.

الثاني: أنّ الله تعالى إذا أراد شيئاً وأراد العبد خلافه فإن وقع المرادان لزم اجتماع الضدّين، هذا خلف. وإن لم يقعا لزم وقوعهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما إنّما لم يقع مراده لأنّ الآخر قد وقع مراده، فيلزم أن يكون مرادهما<sup>٤</sup> لم يقعا لأنّهما وقعا. وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح.

الثالث: أنّ العبد لو كان فاعلاً لكان عالماً بما يفعله. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنّ المتحرّك في مسافة لا يعلم ما يفعله من أجزاء الحركة ولا ما يفعله من السكون المتخلّل بينها إن قلنا إنّ بطء الحركات لتخلّل السكنات، وإلاّ فهو غير<sup>٥</sup> عالم بخصوصيّة الكيفيّة اللاحقة بالحركة من الشدّة والضعف.

### جواب المصنّف عن رأي المجبّرة

والجواب عن الأوّل: أنّ العلم تابع فلا يؤثّر في المتبوع، وقد مضى هذا مراراً. وعن الثاني: بالمنع من صحّة هذا الفرض. ولو سلّمناه<sup>٦</sup> لكن لم لا يجوز أن

١. م: ولو أولويّة، وفي أ: فلا أولويّة.

٢. م: في العلم.

٣. م: العدم.

٤. م: مراداً منها.

٥. م: ن: ولو سلّمنا.

٦. م: ن: ولو سلّمنا.

يقال: إنَّ قدرة الله تعالى أولى بالفعل من قدرة العبد؛ لأنَّ قدرته أقوى من حيث إنَّها قدرة على ما لا يتناهى. وهذا الدليل نقلوه من دليل التمانع إلى هاهنا، وهناك يتمشى من حيث كون الآلهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع<sup>١</sup>.

وعن الثالث أنَّ الإيجاد لا يستدعي العلم، فإنَّ النار موجودة للإحراق والماء موجود للبرودة مع عدم شعورهما، بل لإيجاد الاختياريِّ مشروط بالعلم لكن لا مطلقاً بل من حيث الإجمال، ولا يشترط فيه العلم بالعلم أيضاً.

### في أنَّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: مسألة: الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي؛ لأنَّ له داعياً إلى الأوَّل وصارفاً عن الثاني لكونه حكيماً، ولأنَّ إرادة القبيح قبيحة<sup>٢</sup>، وللمسمع.

أقول: ذهب الأشعرية<sup>٣</sup> إلى أنَّ الكائنات مرادة لله، سواء كانت طاعة أو معصية أو غيرهما. والمعتزلة<sup>٤</sup> ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى إنَّما يريد ما ليس بمعصية.

وقد احتجَّت المعتزلة (بوجوه على ذلك)<sup>٥</sup>، الأوَّل: أنَّ الله تعالى<sup>٦</sup> له داعٍ إلى الطاعات وله صارف عن المعاصي. وكلٌّ من كان كذلك كان مريداً للطاعات وكارهاً للمعاصي. إمَّا أنَّ له داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي فلاَّته حكيم، والحكيم لا بدَّ وأن يكون له داعٍ إلى الحسن وصارف عن القبيح<sup>٧</sup>. وأمَّا الكبرى فظاهرة.

الثاني: أنَّ الله تعالى لو أراد القبيح لكان فاعلاً للقبيح. والتالي باطل بما مرَّ،

١. ن: الوضع. ٢. م: - قبيحة.

٣. أصول الدين للبرزوي ١٠٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨.

٤. نفسه ٤٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٢. ٥. م: على ذلك بوجوه.

٦. ن: في ن. ٧. ن: - و.

فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: أن إرادة القبيح قبيحة بالضرورة<sup>١</sup>.

الثالث: السمع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾<sup>٢</sup> إشارة إلى ما عدّه من الفواحش، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾<sup>٣</sup> وغير ذلك من الآيات.

الرابع: لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الخامس: أن الله تعالى أمر بالطاعات فيكون مريداً لها، ونهى عن المعاصي فيكون كارهاً لها؛ لاستحالة أمر الحكيم بما لا يريده (ونهيه عمّا يريده)<sup>٤</sup>. والأشعريّة خلصوا من الرابع بأنّ الطاعة موافقة الأمر، ومن الخامس بأنّ الأمر قد يأمر بما لا يريد، كما هو<sup>٥</sup> في صورة السيّد إذا أمر عبده عند السلطان بفعل فإنّه لا يريده منه إظهاراً لمخالفته، ولأنّ إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده وهو غير مراد.

والجواب عن الأوّل: أنّ الأمر لا يتحقّق إلّا مع الإرادة، وبها<sup>٦</sup> تخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية والسهو والإباحة، وما ذكره<sup>٨</sup> من الصورة<sup>٩</sup> الأولى<sup>١٠</sup>، فهي ممنوعة؛ فإنّ السلطان كيف يليق به امتحان العبد في تلك الحال، فإنّ العبد لو كان أعصى خلق الله لما حصلت منه المخالفة في تلك الحال. على أنّ الفرق حاصل؛ فإنّ السيّد في تلك الصورة قد اضطرّ إلى الأمر بما لا يريد، بخلاف الباري

١. في حاشية م: ومتى أتى إرادة من فعله تعالى فيكون فاعلاً للقبيح.

٢. الإسراء: ٣٨.

٣. الزمر: ٧.

٤. ي: - تعالى.

٥. ليس في م.

٦. من ي.

٧. م: به.

٨. ن: وما ذكره.

٩. ن: الصور.

١٠. م: الأوّل، ن: والأولى.

تعالى.

وعن الصورة الثانية: أن إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بمقدّمات الذبح، ويدلّ عليه: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾<sup>١</sup> وأطلق على مقدّمات الذبح اسم الذبح مجازاً، لما كانت تؤول إليه.

لا يقال: لو كان مأموراً بالمقدّمات لما كان<sup>٢</sup> بلاء عظيماً؛ لأننا نقول: إن الأمر بالمقدّمات مع غلبة الظنّ بالأمر بالذبح بلاء عظيم. ويحتمل أن يقال: إنّه<sup>٣</sup> وإن كانت الصيغة صيغة<sup>٤</sup> أمر لكتّها غير أمر في الحقيقة، بل هي<sup>٥</sup> ابتلاء واختبار كصيغة التهديد؛ فإنّها ليست أمراً في الحقيقة. ويحتمل أن يقال: ما نقل عن بعضهم بأنّه عليه السلام كلّم قطع ودجاً أو صلّه الله تعالى إلى<sup>٦</sup> آن الذبح. ويدلّ عليه قول إسماعيل<sup>٧</sup>: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾<sup>٨</sup>.

## في التكليف

قال: مسألة<sup>٩</sup>: التكليف إرادة من تجب طاعته على جهة<sup>١٠</sup> الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام.

أقول: هذا حدّ التكليف عند المعتزلة، فالإرادة كالجنس، وذكر الإرادة ولم يذكر الأمر والنهي ليدخل فيه التكاليف العقلية، والتقييد بصدورها عمّن تجب

- |                      |                   |
|----------------------|-------------------|
| ١. الصاقّات: ١٠٥.    | ٢. ي: كانت.       |
| ٣. ن: - إنّه.        | ٤. م: - صيغة.     |
| ٥. أ: هو.            | ٦. ن: - إلى.      |
| ٧. م: + عليه السلام. | ٨. الصاقّات: ١٠٥. |
| ٩. ي: - مسألة.       | ١٠. ن: وجه.       |

طاعته فصل له يخرجُه عن إرادة من لا تجب طاعته؛ فإنَّه لا يسمَّى تكليفاً. ويدخل في ذلك طاعة العبد لله تعالى وطاعة الناس للرسول<sup>١</sup> عليه السلام والإمام<sup>٢</sup>، وطاعة الولد للوالد والعبد للسَّيِّد، والمنعم عليه للمنعِم<sup>٣</sup>. وقولنا: على جهة الابتداء فصل آخر؛ فإنَّ إرادة أحد هؤلاء لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفاً؛ فإنَّ إرادة الوالد من الولد الصلاة لا يسمَّى تكليفاً، لمَّا كانت إرادة الله تعالى سابقة عليه. وقولنا: ما فيه مشتقَّة، احتراز من الأفعال التي لا مشقَّة فيها؛ فإنَّ التكليف مأخوذ من الكُلْفَة وهي المشقَّة. وقولنا: بشرط الإعلام فصل آخر؛ فإنَّ المكلف إذا لم يعلم بإرادة<sup>٥</sup> الملَكِّف لا يكون مكلفاً. ويطلق التكليف على الأفعال الصادرة عن المكلف على سبيل المجاز.

## في حُسن التكليف

قال: وهو حسن لأنَّ الله<sup>٦</sup> فعله.

أقول: اتَّفقت المعتزلة<sup>٧</sup> على حسنه، خلافاً للبراهمة حجَّة المعتزلة أنَّ الله تعالى قد فعله، والله<sup>٨</sup> تعالى لا يفعل القبيح. وقد احتجَّت البراهمة<sup>٩</sup> على قولهم بوجوه، الأوَّل: أنَّ الجبر حقٌّ، فالتكليف باطل. أمَّا الصغرى فلِما مرَّ، وأمَّا الكبرى فلأنَّه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح. الثاني: أنَّ التكليف إن وقع حال وقوع الفعل

١. ن: الرسول.

٢. ن: وللإمام.

٣. م: على المنعم.

٤. ن: كما.

٥. أ: إرادة.

٦. أ، ن: + تعالى.

٧. المحصَّل ٢٩٧؛ قواعد العقائد (ضمنية تلخيص المحصَّل) ٤٥٢؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٥.

٨. م: وإنَّه.

٩. نفسه ٣٠٨؛ تلخيص المحصَّل ٣٤٥-٣٥٨.

كان تكليفاً بتحصيل<sup>١</sup> الحاصل، وإن كان قبله لزم التكليف بالفعل حالة<sup>٢</sup> عدمه، وهو جمع بين النقيضين. الثالث: التكليف<sup>٣</sup> إن وقع حالة<sup>٤</sup> استواء الداعي لزم الترجيح حالة الاستواء، وإن وقع حالة الرجحان لزم التكليف بالواجب. الرابع: أن التكليف ليس فيه غرض بما يأتي فيكون قبيحاً.

والجواب: عن الأوّل بالطعن في الصغرى على ما مرّ. وعن الثاني: أن التكليف وقع حال<sup>٥</sup> عدم الفعل لا بأن يوجد الفعل في حالة العدم بل بإيجاد الفعل في ثاني الحال. وعن الثالث: أن التكليف وقع حالة<sup>٦</sup> الاستواء بأن يوقعه حالة الرجحان. وعن الرابع: أن الغرض منه<sup>٧</sup> ما ذكره بعد.

### تكليف الله تعالى لا يكون إلا لغرض

قال: وجهة الحسن التعريض للنفع، ولا يصحّ من دونه وإلاّ فعبث.

أقول: تكليف الله تعالى إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض، والثاني عبث يستحيل صدوره عن الله تعالى. والأوّل إمّا أن يكون عائداً إليه أو إلى غيره. والأوّل محال؛ لأنّ الغرض العائد إليه إمّا جلب نفع أو دفع ضرر، وكلاهما مستحيل في حقّ<sup>٨</sup> واجب الوجود. والثاني: إمّا أن يكون عائداً إلى المكلف أو إلى غيره. والثاني محال؛ لأنّ تعذيب الشخص لنفع الغير<sup>٩</sup> قبيح. والأوّل إمّا أن يكون (جلب نفع أو دفع ضرر أو التعريض للنفع. والأوّل باطل بتكليف الكافر، فيتعيّن

- |                  |              |
|------------------|--------------|
| ١. م: تحصيل.     | ٢. ي: حال.   |
| ٣. ن: - التكليف. | ٤. ي: حال.   |
| ٥. أ: حالة.      | ٦. ي: حال.   |
| ٧. م: فيه.       | ٨. ن: - حقّ. |
| ٩. ن: غيره.      |              |

الثاني فإمّا أن يكون<sup>١</sup> الابتداء به ممكناً في الحكمة أو لا، والأوّل محال وإلّا لكان توسّط التكليف قبيحاً، والثاني هو المطلوب.

وهذا النفع هو الثواب، وهو عبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال<sup>٢</sup>، ويدعون العلم الضروريّ بأنّ الابتداء بمثل هذا قبيح.

### معنى الغرض في أفعال الله تعالى

قال: (سؤال: الغرض إن كان قديماً لزم القدم، وإن كان حادثاً تسلسل. جواب: الأغراض تنقطع)<sup>٣</sup> سؤال: الغرض بالنسبة إليه سواء وإلّا افتقر. جواب: نفع الغير يعلم قطعاً صلوحه للغرضيّة.

أقول: هذان سؤالان للأشاعرة، وتقريرهما أن نقول: الغرض إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً. والأوّل باطل وإلّا لزم أن تكون أفعال الله تعالى قديمة، وهو محال. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ محدث لا بدّ فيه من غرض وإلّا كان عبثاً، ويتسلسل.

والجواب عن هذا أن نقول: التسلسل ممنوع؛ فإنّ الغرض هو<sup>٤</sup> عبارة عن الأمر الذي لأجله فعل الفعل، وجاز أن يكون بعض الأشياء تفعل لذواتها. الثاني: قالوا: الغرض بالنسبة إليه على السويّة وإلّا لكان<sup>٥</sup> الله تعالى ناقصاً مستكماً بذلك الغرض. وإذا كان فعله وتركه بالسويّة لم يكن غرضاً. والجواب أن نقول: لا نسلم أنّه لما استوى وجوده وعدمه بالنسبة إليه لم يكن غرضاً؛ فإنّ نفع الغير صالح لأنّ يكون غرضاً للحكيم وإن لم ينتفع به.

٢. ن: والتجليل.

٤. م: - كان.

٦. م: كان.

١. ليس في م.

٣. ليس في م.

٥. أ: - هو.

## التكليف واجب خلافاً للأشاعرة

قال: وهو واجب وإلا لكان مغرباً بالقبيح للطلب الطبيعي له فلا بد له من زاجر.

أقول: ذهبت المعتزلة<sup>١</sup> إلى أنّ التكليف واجب على الله، خلافاً للأشاعرة<sup>٢</sup>. واستدلوا على ذلك بأنّه لو لم يكلف من كملت شرائط التكليف فيه لزم الإغراء بالقبيح. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا خلق شخصاً<sup>٣</sup> وأكمل عقله وركّب فيه الشهوة الطبيعيّة وعرف أنّه غير مكلف أقدم على فعل القبائح وترك الحسن، فلو لم يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح وإلا لكان مغرباً له بالقبيح. وأمّا بطلان التالي فلأنّ الإغراء بالقبيح قبيح.

لا يقال: إنّ العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن (ومدح العقلاء على فعله)<sup>٤</sup> وقبح القبيح وذمّ العقلاء على فعله، والمدح داعٍ إلى الفعل والذمّ صارف عنه فلا يلزم من عدم التكليف الإغراء بالقبيح؛

لأنّا نقول: العلم بالمدح والذمّ<sup>٥</sup> غير كافٍ في الفعل والترك، فإنّ العقلاء يستسهلون الذمّ وترك المدح في قضاء أوطارهم وتحصيل مآربهم من اللذات القبيحة، فلا بدّ من مرجح آخر هو التكليف.

حجّة الأشاعرة أنّ<sup>٦</sup> الحاكم هو الشرع، ولا حكم على<sup>٧</sup> الشرع. والجواب: أنّ الحكم هاهنا ليس هو الوجوب الشرعيّ، بل يكون<sup>٨</sup> فاعله بحيث يستحقّ المدح

١. المحصل ٢٩٥؛ تلخيص المحصل ٣٤١؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٥.

٢. نفسه.

٣. ي: شيئاً.

٤. م: غيره.

٥. ليس في أ.

٦. م: بالذمّ.

٧. ن: - أنّ.

٨. أ: مع.

٩. م: كون.

## في انقطاع التكليف

قال: وهو منقطع وإلا لزم الإلجاء.

أقول: الدليل على أنّ التكليف منقطع أنّه إمّا أن يصل كلّ مستحقّ إلى ما يستحقّه من الثواب أو لا. والثاني ظلم، وهو قبيح على الله تعالى. والأوّل يلزم منه الإلجاء، وهو قبيح.

## مسألة في اللطف

قال: مسألة: اللطف ما كان المكلف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين ولم يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا حدّ اللطف؛ فالأوّل كالجنس. وقولنا<sup>١</sup>: لم يكن له حظّ في التمكين، ليخرج عنه الآلات فإنّها وإن كان المكلف معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية إلاّ (أنّها لها)<sup>٢</sup> حظّ في التمكين. وقولنا<sup>٣</sup>: ولم يبلغ حدّ الإلجاء؛ لأنّ الإلجاء ينافي التكليف، بخلاف اللطف.

## وجوب اللطف

قال: وهو واجب؛ لأنّه متى أراد الطاعة وعلم أنّها تتوقّف على أمر فلو لم يفعله لنقض غرضه.

٢. ن: أنّ لها.

١. أ، ن: وبقولنا.

٣. ن: -و.

**أقول:** اختلف الناس في أنّ اللطف هل هو واجب أم لا؛ فذهبت المعتزلة<sup>١</sup> إلى وجوبه، وخالفهم في ذلك جماعة الأشاعرة<sup>٢</sup>. والدليل على ذلك أنّه لو لم يكن واجباً لكان الله تعالى ناقضاً لغرضه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الله تعالى إذا كلف العبد بفعل وعلم أنّه لا يفعله إلاّ عند حصول أمر يفعله به<sup>٣</sup> فلو لم يفعله لكان<sup>٤</sup> الله<sup>٥</sup> ناقضاً لغرضه، وكلّ من كان كذلك فهو ناقص، (تعالى الله)<sup>٦</sup> عن ذلك.

لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى مخللاً بالواجب أو يخرج اللطف عن كونه لطفاً. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الله تعالى أراد من الكافر الإيمان؛ فإمّا أن يكون قد فعل له اللطف أو لا. والأوّل يخرج اللطف عن حقيقته؛ لأنّ معنى اللطف هو الذي يحصل معه<sup>٧</sup> الفعل الملطوف فيه<sup>٨</sup>. والثاني يلزم منه<sup>٩</sup> أن يكون الله تعالى قد أخلّ بالواجب<sup>١٠</sup>. وأيضاً: فما ذكرتموه بيان لوجه الوجوب، ولا يلزم منه الوجوب إلاّ بعد أن تبيّنوا انتفاء وجه القبح عنه، فإنّه لا يلزم من حصول وجه من وجوه الوجوب (حصول الوجوب)<sup>١١</sup>.

١. المحصل ٢٩٥؛ تلخيص المحصل ٣٤١ - ٣٤٢؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٧؛ شرح الأصول الخمسة

٥٢٠ - ٥٢١.

٢. المحصل ٢٩٥؛ ذيل المحصل ٢٩٥؛ شرح الأصول الخمسة ٥١٩ - ٥٢٠.

٣. م: - به.

٤. ن: كان.

٥. أ: + تعالى.

٦. م: الله تعالى.

٧. م: به.

٨. من ي.

٩. م: - منه.

١٠. في حاشية م: لا بدّ في الوجوب من شيئين: اشتماله على مصلحة، وعدم اشتماله على مفسدة.

١١. ليس في م.

لأنَّنا نجيب عن الأوَّل بأنَّ الله تعالى فعل اللطف للكافر. وليس معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل، بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل إذا لم يكن هناك معارض، والمعارض هاهنا قد حصل وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر ورغبته في اللذة العاجلة وإهمال أحوال آخرته. وعن الثاني بأنَّ وجوه القبح محصورة معلومة؛ لأنَّنا كلَّفنا بتركها، فلو لم تكن معلومة لزم تكليف ما لا يطاق، ولا شيء من تلك الجهات حاصل هاهنا<sup>١</sup>.

### فرع على وجوب اللطف

قال : مسألة : إذا علم الله تعالى أنَّ مع زيادة الشهوة يعصى العبد، ويطيع مع عدمها. قال أبو علي<sup>٢</sup> : لا تحسن زيادتها لأنَّها تكون مفسدة. وجوزها أبو هاشم<sup>٣</sup>؛ لزيادة المشقة وتعريضها للتوابع الزائد كالتكليف المبتدأ مع العلم بالعصيان.

أقول : هذا فرع على وجوب اللطف اختلف فيه أبو علي وابنه<sup>٤</sup> أبو هاشم. وكلام أبي عليٍّ أوجَّه؛ لأنَّ نقصان الشهوة يكون لطفاً فيكون واجباً على الله تعالى. وقياس أبي هاشم على<sup>٥</sup> التكليف مع العلم بالعصيان باطل لظهور الفرق؛ فإنَّ التكليف في نفسه حسن. ولا يمكن أن يقال: إنَّ عدم التكليف لطف في التكليف ولا عدم العصيان لطف فيه<sup>٦</sup>، بخلاف<sup>٧</sup> المقيس.

١. في حاشية أ: عرض على أصله فصح.

٢. الذخيرة في علم الكلام ١٤٠ - ١٤١: المغني ١١: ٢٣٣.

٣. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦ - ١٤١: المغني ١١: ٢٢٩.

٤. من ي. ٥. ي: + أن.

٦. ن: - فيه. ٧. أ، ن: خلاف.

## تبقية الكافر

قال : واختلفا في تبقية الكافر إذا علم منه الإيمان. قال أبو علي<sup>١</sup>: تبقيته لطف، فتجب<sup>٢</sup>. وقال أبو هاشم<sup>٣</sup>: هو تمكين<sup>٤</sup> وليس بلطف فحسُن فعله وأن لا يفعل. ولم يختلفا في عدم وجوب موت المؤمن إذا علم منه الكفر؛ لأنّ تكليفه في المستقبل تعريض للتواب فحسن كالمبتدأ المعلوم منه الكفر. وأوجبه محمود<sup>٥</sup>؛ لأنّه يكون مفسدة. والفرق أنّ المبتدأ لم يحصل منه الغرض وهذا حصل منه غرض<sup>٦</sup>، فبقاؤه نقض لغرضه وهو حسن.

أقول : اختلف أبو عليّ وأبو هاشم في أنّ الله تعالى إذا علم من الكافر أنّه يؤمن إذا بقي إلى وقت هل يجب عليه تبقيته إلى ذلك الوقت أم لا؟ فأوجبه أبو عليّ، ونفاه أبو هاشم. حجة أبي عليّ أنّ تبقيته لطف، فيكون واجباً. وحجة أبي هاشم أنّه تمكين وليس بلطف، فلا يكون واجباً. وكلام أبي هاشم أوجّه. ثمّ اتّفقا على أنّ الله تعالى إذا علم من المؤمن أنّه يكفر إذا بقي فإنّه يحسُن من الله تعالى إبقاؤه. وخالفهما في ذلك محمود الخوارزمي. احتجّ بأنّ تكليفه في المستقبل تعريض<sup>٧</sup> للتواب، فحسُن من الله تعالى فعله كالمبتدأ إذا علم الله منه الكفر. واحتجّ محمود بأنّه<sup>٨</sup> مفسدة لا يحسن<sup>٩</sup> من الله تعالى فعله. والفرق بين هذا

١. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦، المغني ١١: ٢٣٠ - ٢٦٤.

٢. أن - فتجب.

٣. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦ - ١٤١، المغني ١١: ٢٤٩ - ٢٦٤.

٤. م: تمكّن.

٥. المحصل ١٥٢؛ تلخيص المحصل ١٦٤؛ الذخيرة في علم الكلام ١٣٧؛ شرح الأصول الخمسة ٥١٨؛ أوائل

المقالات ١٢٩. م: + التواب.

٧. م: تعرّض. م: + يكون.

٩. فلا يحسن، وفي ن: ولا يحسن.

والتكليف المبتدأ أنّ التكليف المبتدأ لم يحصل<sup>١</sup> منه الغرض وهو التعريض للثواب، وهذا قد حصل منه الغرض وهو التعريض للثواب؛ فلو أبقاه لنقض غرضه. وفي هذا الكلام بعض القوة.

## مسألة في العوض

**قال:** مسألة: العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وإجلال.  
**أقول:** هذا حدّ العوض، فالنفع كالجنس. وبقولنا: المستحقّ، يخرج عنه النفع الفضليّ. وبقولنا: الخالي من<sup>٢</sup> تعظيم وإجلال، يخرج عنه الثواب.

## هل العوض مساوٍ للألم؟

**قال:** وهو إمّا أن يكون مساوياً للألم وهو العوض علينا، أو زائداً وهو عليه، وإلاّ لقبح إمّا بإيلامه أو بإباحته أو تمكين غير العاقل؛ لأنّ الله خلقه ومكّنه مع عدم خلق ما يميّز القبيح. وذهب قوم إلى أنّها لا يُستحقّ بها<sup>٣</sup> عوض، وآخرون إلى أنّ العوض عليها.

**أقول:** العوض إمّا أن يقع في مقابلة الألم<sup>٤</sup> أو العمل. أمّا الثاني فإنّه بالقياس إلينا، وأمّا بالقياس إليه تعالى فإنّه يكون ثواباً. وأمّا الأوّل فالألم الصادر إمّا أن يكون منّا أو من الله تعالى. أمّا الصادر منّا فالعوض مساوٍ له، وأمّا الصادر من الله تعالى سواء كان بفعله أو بإباحته كإباحة دم المرتدّ التائب أو بتمكين غير العاقل منه فإنّه يجب أن يكون أزيد من الألم، وإلاّ لكان فعله قبيحاً؛ ضرورة خلوه عن

١. ي: عن.

٢. ن: الآلام.

٣. أ: لا يحصل.

٤. أ: بها.

فائدة. واختلف الناس في تمكين غير العاقل، هل يستحقّ بفعلها عوض أم لا وعلى من يستحقّ، على ثلاثة أقوال.

## في أنّ العوض على الله تعالى

قال قوم: إنّ العوض عليه تعالى<sup>١</sup>؛ لأنّ الله تعالى مكنها وخلق فيها ميلاً طبيعياً إلى الإيلام، ولم يخلق لها عقلاً زاجراً عنه مع أنّه يمكن أن لا يخلقها أو لا يخلق فيها ميلاً أو يخلق فيها عقلاً. وقال آخرون<sup>٢</sup>: إنّ العوض عليها. وقال آخرون<sup>٣</sup>: إنّّه لا عوض عنها. والأقرب إلى الصواب الأوّل.

## وجوب العوض

قال: وهو واجب إذ الألم بدونه ظلم.

أقول: ذهب المعتزلة<sup>٤</sup> إلى أنّ العوض واجب، خلافاً للأشعرية<sup>٥</sup>. والدليل عليه: أنّه لولا ذلك لكان ظلماً، وهو قبيح يستحيل<sup>٦</sup> صدوره من الله تعالى، والعلم به ضروري.

١. شرح الأصول الخمسة ٥٠٠-٥٠٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩-٢٦٦؛ أوائل المقالات ١٣٠.

٢. نفسه.

٤. الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩-٢٤٢؛ شرح الأصول الخمسة ٢٣٢-٣٤٢؛ المغني ١٣: ٤٣٧-٥٦٨.

٥. أ: أنّ.

٦. المغني ١٣: ٣٨٧-٤٠٤؛ شرح الأصول الخمسة ٤٩٣-٥٠٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩.

٧. أ: فيستحيل.

## بحث في التفضّل

قال: وهل يجوز تمكين الله من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله؟ ذهب البلخيّ وأبو هاشم<sup>١</sup> إلى جوازه، واختلفا؛ فقال البلخيّ يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضّل الله عليه، ومنعه الجبائيّ بأنّ الانتصاف واجب والتفضّل جائز، فلا يعلّق الواجب بالجائز. وذهب السيّد المرتضى<sup>٢</sup> إلى منعه؛ لأنّ التفضّل والبقاء جائزان والانتصاف واجب، فلا يعلّق<sup>٣</sup> بهما.

أقول: اختلفت العدليّة في أنّه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه؟ فجوّزه أبو القاسم الكعبيّ المعروف بالبلخيّ وأبو هاشم، ومنعه السيّد المرتضى؛ احتجّاً بأنّه من المستبعد أن يكون في جنب الظالم القاهر اليد أعواض توازي ظلمه الواصل إلى كلّ واحد واحد. وهذا ضعيف؛ فإنّه لا استبعاد في أن يحصل له من الآلام التي يفعلها الله تعالى به ما يستحقّ بها<sup>٤</sup> أعواضاً كثيرة توازي ما يفعله من الظلم؛ فإنّ العوض المستحقّ عليه مواز لفعله<sup>٥</sup> والمستحقّ على الله تعالى<sup>٦</sup> أزيد. ثمّ إنهما اختلفا؛ فقال البلخيّ: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضّل الله عليه. وقال أبو هاشم: لا يصحّ؛ لأنّ التفضّل جائز والعوض واجب، ولا يصحّ تعليق<sup>٧</sup> الواجب بالجائز، فردّ عليهما السيّد المرتضى رحمه الله بأنّ الانتصاف واجب والتبقيّة والتفضّل جائزان، فلا تعلّق<sup>٨</sup> بهما.

١. المغني ١٣: ٤٦٨ - ٥٦٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٣٢ - ٣٤٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٤٣.

٢. الذخيرة في علم الكلام ٢٤٤ - ٢٤٥؛ شرح الأصول الخمسة ٤٩٣ - ٥٠٧.

٣. أ: فلا يعلّق.

٤. أ: به.

٥. م: أو.

٦. ي: - تعالى.

٧. أ: تعلق.

٨. أ: ولا تعلق.

## بحث في المقتول

قال: مسألة: اختلفوا في المقتول<sup>١</sup> لو لم يُقتل. قال<sup>٢</sup> قوم: يجوز أن يعيش. وقال آخرون: يموت قطعاً. وآخرون: يعيش قطعاً. والثاني باطل وإلا لما ذُمَّ الذابح غنم غيره، بل كان محسناً<sup>٣</sup>، وهو ضعيف لتفويته الأعواض الزائدة على الله تعالى. والثالث باطل وإلا لزم الجهل إذ يعلم حياته إلى وقت. وهو ضعيف؛ لجواز أن يعلم أنه<sup>٤</sup> إن لم يُقتل مات في وقت آخر.

أقول: اختلف الناس في المقتول؛ فقال الجمهور: إنه قد كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. وجزم آخرون بموته، وآخرون بحياته.

احتج الأولون بأنه لو لا ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلاً؛ لأنه إذا كان عالماً بأنه يعيش إلى وقت معلوم ثم قُتل قبل ذلك<sup>٥</sup> لزم الجهل. وهذا ضعيف؛ لأننا نقول: إنه تعالى يعلم أنه لو لم يُقتل لعاش إلى تلك الغاية ثم ردّ. وأقول: من جزم بالموت بأنه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره يستحق المدح لكونه محسناً. والثالي باطل، فالمقدّم مثله.

وهذا الردّ ضعيف لوجهين، الأول أنه لم لا يكون محسناً؟ وإنما لم<sup>٦</sup> لم يعدّه الجمهور محسناً؛ لما ترسّخ في أذهانهم أنها كانت يجوز أن تعيش، وليس كذلك. الثاني: أنه لا يكون محسناً من حيث إنه يفوته الأعواض على الله تعالى بموتها. ولا شك في أنّ العوض عليه أكثر من العوض علينا. وهذا عندي ضعيف؛ فإن

٢. أ: فقال.

٤. أ: - أنه.

٦. م: وإلا.

١. أ: أن المقتول.

٣. م: محبباً.

٥. أ: + الوقت.

٧. ن: - لم.

العقلاء إنّما ذمّوه باعتبار ذبحها وإفقادها<sup>١</sup> الحياة لا باعتبار تفويت الأعضاض  
على الله تعالى.



الباب الخامس: في النبوة



## قال: الباب الخامس: في النبوة.

محمد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّه (ظهرت المعجزة على يده و) <sup>١</sup> هو القرآن بالتواتر وهو معجزة <sup>٢</sup>، ولإخباره عن الغيب كقوله ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ <sup>٣</sup> إلى غير ذلك. وتواتر معنى الأخبار بنبوع الماء وانشقاق القمر وإشباع الخلق، وإن كان كل واحد لم يبلغ التواتر فمعنى الكلّ متواتر كشجاعة عليّ، ولم يعارضه أحد وإلا لنقل؛ لتوقّر الدواعي <sup>٤</sup> إليه. وأما أنّ كلّه من كان كذلك فهو نبيّ لأنّه يقوم مقام التصديق، كمن ادّعى رسالة ملك وقال: إن كنت صادقاً فخالف عادتك، فكلمّا قال له ذلك خالفها <sup>٥</sup> حكم الكلّ بتصديقه، وكلّ من صدّقه فهو صادق لصدقه، ولأنّه لا يفعل القبيح.

أقول: النبيّ هو الإنسان المُخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر؛ فبالإنسان <sup>٦</sup> يخرج الملك، وبالمُخبر عن الله <sup>٧</sup> يخرج المخبر عن غيره، وبقولنا «بغير واسطة أحد من البشر» يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبيّ. والمعجز هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحذّي مع عدم المعارضة، فالأمر يتناول <sup>٨</sup> الفعل الخارق والمنع عن الفعل المعتاد، والخارق للعادة فصل له. وقولنا: «مقرون

١. م: ظهر على يده المعجز.

٢. م: معجز.

٣. الروم: ٣.

٤. م: الداعي.

٥. أ: كلّ.

٦. م: خالفهما.

٧. أ: ن: فالإنسان.

٨. م: + تعالى.

٩. أ: تناول.

بالتحدّي»، ليخرج عنه الكرامات والإرهاص والمدّعي الكاذب إذا أخذ معجزة غيره، والتحدّي هو الممارسة<sup>١</sup> في الفعل والمنازعة في الغلبة<sup>٢</sup>.

### دلائل نبوة محمد ﷺ

إذا عرفت هذا فنقول: محمد رسول الله صلى الله عليه وآله، خلافاً للمشركين. ويدلّ عليه أنه ظهرت على يده المعجزة مقرونة<sup>٣</sup> بالتحدّي. وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ حقّاً. أمّا المقدّمة الصغرى فلاّنه ظهر على يده القرآن، والقرآن معجز. أمّا الصغرى فبالتواتر، وأمّا الكبرى فلاّنه تحدّى به في قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾<sup>٤</sup> ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾<sup>٥</sup>، مع توقّف دواعيهم إلى معارضته وإظهار تكذيبه من غير حاجة إلى القتال. وأيضاً: فإنّه أخبر بالغيّب في قوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾<sup>٦</sup>.

وأيضاً: فإنّه<sup>٧</sup> روي عنه أمور كثيرة خارقة للعادة، كانشقاق القمر، وحنين الجذع، وإحياء الميت، وإطعام الخلق الكثير من الزاد القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة. وهذه الوقائع الجزئية وإن كان كلّ واحد منها غير متواتر إلاّ أنّها قد اشتركت في معنّى كلّّي منقول<sup>٨</sup> بالتواتر، وهو كونها خارقة للعادة<sup>٩</sup>، أو نقول: إنّ كثرة هذه الأخبار توجب صدق أحدها، وأيّها كان دلّ على الإعجاز كما في شجاعة عليّ عليه السلام؛ فإنّه لم تُنقل<sup>١٠</sup> الوقائع الجزئية

١. ٢. ن: العلية.

٤. هود: ١٣.

٦. الروم: ٣.

٨. م: مقبول.

١٠. م: لم يفعل.

١. م: المباراة.

٣. م: المعجز مقروناً.

٥. يونس: ٣٨.

٧. أ: + قد.

٩. م: للإجماع.

بالتواتر، لكن نُقل عنه بالتواتر معنىً كَلِّبٍ تشترك فيه الجزئيات المنقولة بالآحاد، فقد ثبت<sup>١</sup> أنه<sup>٢</sup> ظهر على يده المعجزة<sup>٣</sup> ولم يعارضه أحد وإلا لنقل؛ لأنه من الوقائع المشهورة التي تشتدّ الدواعي إلى نقلها، ولما لم تُنقل دلّ على أنها لم توجد. وأما أن كلّ من كان كذلك فهو نبيّ فلأنّ خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق؛ فإنّ الإنسان إذا ادّعى رسالة الملك وقال: أيّها الملك، إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فخالف عادتك، ففعل الملك ذلك، وتكرّر السؤال من الرسول والفعل من الملك، فإنّ العقلاء يجزمون بصدق الرسول، فكذلك هاهنا. وأما أن كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق، فلأنّ الله تعالى صادق، فلو صدّق الكذاب لم يكن صادقاً، ولأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح. وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح فهو قبيح، ولأنّ يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق.

### في معنى التواتر

قال: فإن قيل: إن عَيِّتُم بالتواتر ما حصل به العلم - وأنتم تستدلّون بالتواتر على حصول العلم - دار.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه، فاستفسر أولاً عن معنى التواتر، وقال: إن عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم الدور؛ لأنكم الآن في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة، فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم إثبات

١. أ: وقد.

٢. أ: + قد.

٣. م: المعجز.

٤. أ: - تعالى.

الشيء بنفسه. وإن عنيتم به معنى آخر فلا بدّ من بيانه.

## كيفية حصول العلم بالتواتر

قال: سلّمنا، لكن لا يفيد العلم؛ لأنّ كلّ واحد يجوز كذبه، فكذا<sup>١</sup> الكلّ كالحوادث، ولأنّ حصول العلم بكلّ واحد محال لجواز كذبه، فعند الاجتماع إن حصل زائد تسلسل وإلا لم يفد العلم.

أقول: لما استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلّم ذلك الاعتراض وشرع في بيان أنّ التواتر<sup>٢</sup> لا يفيد العلم، وهذا مذهب لقوم. واستدلّ عليه بوجهين، الأوّل: أنّ كلّ واحد من المتواترين يجوز كذبه، فالمجموع كذلك. كما أنّ كلّ واحد من الحوادث حادث والمجموع<sup>٣</sup> حادث. الثاني: أنّ حصول العلم إمّا أن يكون معللاً بقول كلّ واحد أو بقول المجموع، والقسمان باطلان. أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ واحد يجوز كذبه، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولأنّه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ واحد لمّا لم<sup>٤</sup> يكن علّة في حصول العلم فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر زائد لم يكن المجموع مفيداً للعلم، وإن حصل فحصول ذلك الأمر الزائد إمّا أن يكون معللاً بكلّ واحد أو بالمجموع. والأوّل باطل وإلا لكان كلّ واحد علّة لعلّة العلم، وهو باطل لما مضى. والثاني يلزم<sup>٥</sup> التسلسل.

٢. م: المتواتر.

٤. م: الخير.

٦. أ: + منه.

١. م: فكذلك.

٣. ي: فالمجموع.

٥. م: - لم.

## في أن تحصيل العلم بالتواتر غير معلوم، وجوابه

قال: سلّمنا، لكن يتوقّف على الإحساس ولا يفيد العلم؛ لجواز<sup>١</sup> خلق شخص مماثل، لقوله: ﴿وَلَكِنْ شُبَّهَ لَهُمْ﴾<sup>٢</sup>.

أقول: بعد تسليم عدم<sup>٣</sup> ورود الوجهين الدالّين على أن خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان أنّه وإن كان يمكن<sup>٤</sup> أن يفيد العلم لكنّه غير معلوم. وبيانه: أنّ خبر التواتر شرطه الانتهاء إلى المحسوس، فإنّ أهل الأرض لو أخبروا بكون الإله تعالى موجوداً أو قادراً أو عالماً لما<sup>٥</sup> أفاد إخبارهم العلم. وإذا كان كذلك فنقول: الحسّ قد يكذب؛ فإنّه لا يميّز بين الشيء ومثله، ولهذا إذا توالى الأمثال على الحسّ حسبها شيئاً واحداً، فنقول: لم لا يجوز أن يكون المرئيّ ليس هو النبيّ بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له، فإنّه ممكن. والذي يدلّ على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ شُبَّهَ لَهُمْ﴾. وإذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام فلم لا يجوز في سائر الأنبياء؟

## إعجاز القرآن و تواتره

قال: سلّمنا، لكن يجوز إنزال القرآن على نبيّ اسمه محمّد فقّته<sup>٦</sup> هذا وأخذه منه. سلّمنا، لكن لا<sup>٧</sup> نسلمّ إعجازه. قوله: للتحديّ<sup>٨</sup>، لقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾<sup>٩</sup>.

٢. النساء: ١٥٧.

٤. م: ممكن.

٦. أ: فقبله.

٨. أ: التحديّ.

١. م: الجواز.

٣. أ: - عدم.

٥. م: - لما.

٧. م: - لا.

٩. يونس: ٣٨.

قلنا: منع أنه من القرآن والمتواتر<sup>١</sup> إنما هو المجموع<sup>٢</sup>؛ لأنّ حفظته كانوا في زمانه عليه السلام ستّة أو سبعة، ولاإنكار ابن مسعود<sup>٣</sup> الفاتحة والمعوذتين مع تعظيم<sup>٤</sup> الصحابة له.

أقول: بعد تسليم التواتر بأنّ محمّداً عليه السلام أتى بالقرآن، ورد عليه المنع من جهة أخرى، وهو أن يقال: لِمَ قلتُم إنّ ذلك الذي ظهر على يده هو هذا؟ ومع تسليم هذا لا نسلم إعجاز القرآن، وآيات التحديّ نمنع أنّها من القرآن. لا يقال: إنّها متواترة كما أنّ باقي القرآن كذلك؛ لأنّا نقول: المتواتر هو مجموع القرآن لا كلّ (واحد واحد)<sup>٥</sup> من أفرادهِ؛ فإنّ حفظته في زمانه كانوا قليلين، ولأجل هذا أنكر ابن مسعود المعوذتين والفاتحة، مع أنّه كان من أكابر الصحابة.

### حقيقة الاختلافات في القرآن

قال: ولأنّ قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>٦</sup> يدلّ على أنّه من غيره، للاختلاف<sup>٧</sup> اللفظيّ كالقراءات<sup>٨</sup>، والمعنويّ كالمتشابهات والمحكمات.

أقول: بعد تسليم أنّ القرآن معجز مَنع أن يكون من عند الله<sup>٩</sup>. واستدلّ عليه بالقرآن، وهو قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. وهذا

١. م: والتواتر.

٢. الدر المنثور ١: ٢ و٦: ٤١٦؛ فتح الباري ٨: ٦٠٤.

٣. أ: تسليم.

٤. النساء: ٨٢.

٥. أ: كالقرآن.

٦. م: للمجموع.

٧. أ: واحد.

٨. م: بالاختلاف.

٩. م: + تعالى.

يدلّ على أنّه لو كان من عند الله لَمَا وجد<sup>١</sup> فيه الاختلاف، لكنّ الاختلاف فيه موجود؛ فإنّ<sup>٢</sup> الاختلاف إمّا لفظيًّا وإمّا معنويًّا. أمّا الاختلاف اللفظي فظاهر في القرآن؛ فإنّ القراءات اختلاف لفظي. وأمّا المعنوي فلأنّ<sup>٣</sup> فيه محكمًا ومتشابهًا وناسخًا ومنسوخًا وعمامًا وخاصًّا، وهذه معانٍ وأحكام مختلفة.

## الاعتراض على التحدي بألفاظ القرآن، وجوابه

قال: سلّمنا، لكن دلالات الألفاظ ظنيّة، فلا يكون التحدي معلومًا. سلّمنا، لكن نمنع وصول التحدي إلى كلّ الأئمة. سلّمنا، لكن نمنع عدم المعارضة. قوله: وإلّا لوصل للداعي<sup>٤</sup>. قلنا: نمنع الداعي.

أقول: المستدلّ بين التحدي بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ وغيره من الآيات، فاعترض<sup>٥</sup> عليه المعترض بأنّ هذا دليل<sup>٦</sup> لفظي، والدلائل اللفظية لا تفيد اليقين؛ لتوقفها<sup>٧</sup> على ظنّيات عشرة على ما مضى.

سلّمنا وجود التحدي، لكن لا يلزم من وجود التحدي الإعجاز؛ لوجهين. الأوّل: أنّه يجوز أن يكون التحدي قد وصل إلى بعض الأئمة ولم يصل إلى الباقي، فلعل<sup>٨</sup> الذي لم يصل إليه قد كان قادرًا على المعارضة. الثاني: لمّ لا يجوز أن يكون قد عورض؟ قوله: لو كان كذلك لنقل لوجود<sup>٩</sup> الداعي. قلنا: لا نسلم وجود الداعي بل الداعي حاصل بالنسبة إلى عدم النقل للخوف.

٢. م: بأنّ.

٤. ن: الداعي.

٦. أ: الدليل.

٨. أ: ولعلّ.

١. أ، م، ن: وجدنا.

٣. ن: فإنّ.

٥. ن: واعترض.

٧. ن: لتوقفه.

٩. م: الوجود.

## عدم المعارضة لا يدلّ على الإعجاز

**قال :** سلّمنا أنّهم ما عارضوا، لكن لا يدلّ على الامتناع؛ لجواز كون<sup>١</sup> خطبهم أفصح وأشهر عند العقلاء. سلّمنا، لكن القارئ آتٍ بالمثل.

**أقول :** المستدلّ ذكر أنّهم لم يعارضوه فكان معجزاً، فاعترض عليه السائل بأنّ عدم المعارضة لا يدلّ على الإعجاز. نعم، عدم القدرة على المعارضة يدلّ عليه، لكن لا يلزم من عدم المعارضة عدم القدرة عليها، فلم لا يجوز أن يكون<sup>٢</sup> قد كانوا قادرين على المعارضة ولم يعارضوا فلا يكون معجزاً؟ سلّمنا ذلك، لكن هنا ما يدلّ على أنّهم عارضوا. وبيانه: أنّ القارئ للقرآن آتٍ بمثل القرآن لاستحالة أن يكون القارئ آتياً بنفس القرآن المنزّل.

## اعتراض آخر على إعجاز القرآن، وجوابه

**قال :** وأخبار الغيب نمنع تواتر آياتها. سلّمنا، لكن المنجمين يخبرون بالغيب، والمعجزات ما بلغت مجموعها تواتراً.

**أقول :** هذا اعتراض على الوجهين الآخرين الدالّين على أنّه أتى بالمعجز. أمّا على الوجه الأوّل فلم قلتم إنّّه أخبر بالغيب، وما تذكرونه من الآيات فلم قلتم إنّّه من القرآن؟ ونحن نمنع أن يكون متواترة<sup>٣</sup> كما هو في آيات التحدّي. سلّمنا أنّه أخبر بالغيب، لكن لا يدلّ على الإعجاز؛ فإنّ العادة جارية بذلك كما في حقّ المنجمين. وأمّا على الوجه الثاني فلأنّ مجموعها ما بلغت تواتراً ولا آحادها، فلا تفيد العلم.

٢. ي: أن يكونوا.

٤. م: - هو.

١. ي: أن تكون.

٣. ي: متواتراً.

## اعتراضات على المعجزة، وجوابها

قال: سلّمنا، لكن تجويز المعجز يدلّ على السفسطة؛ لجواز انقلاب البحر ذهباً<sup>١</sup> النبيّ.

أقول: هذه معارضة دالّة على أن لا معجز هناك، وهي ظاهرة.

### في أنّ المعجز من فعل الله تعالى

قال: سلّمنا، لكن نمنع أنّه فعل الله<sup>٢</sup>؛ لجواز اختصاصه بمزاج أو نفس أو غذاء اقتضى هذا، أو أعانته الجنّ أو الملائكة. والقول بعصمتهم ثابت بنبوته فلا يندفع به الاحتمال، وإلّا دار.

أقول: هذا اعتراض على المقدّمة الثانية، وهي أنّ المعجزة من فعل الله تعالى. وبيانه من وجوه، أحدها: (أن يقال:)<sup>٣</sup> إنّ الإنسان عبارة عن العناصر المتمترجة نحواً<sup>٤</sup> من الامتزاج. ولا شكّ أنّ مقادير تلك العناصر مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص، فلمّ لا يجوز أن يكون مزاج النبيّ اقتضى هذا الفعل الخارق، ومزاج غيره مخالف له عاجز عنه؟

وثانيها: أن يقال: إنّ<sup>٥</sup> الإنسان عبارة عن النفس الناطقة، فنقول: يجوز أن تكون النفوس مختلفة، فيحصل من بعضها من الآثار الغريبة ما لا يحصل من الأخرى.

وثالثها: أن نسلّم تساوي الأشخاص في المزاج والنفوس إلّا أنّ للأغذية

٢. م، ن: + تعالى.

٤. أ، م، ن: + ما.

١. م: ذهناً.

٣. ليس في م.

٥. أ: - إنّ.

تأثيرات عظيمة مختلفة في الأبدان، فليَمَ لا يجوز أن يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الأثر الغريب وقد تناوله النبي ولم يتفق لغيره؟

ورابعها: أنه يجوز<sup>١</sup> أن يكون ذلك من فعل الجنّ والشياطين. والقطع بثبوتهم وإن كان مستفاداً منه<sup>٢</sup> إلا أن التجويز حاصل قبل ثبوت نبوتهم.

وخامسها: أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة. لا يقال: الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح، وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح؛ لأننا نقول: عصمتهم إنما ثبتت بقولهم، وقولهم إنما يكون حجة بصدقهم<sup>٣</sup>، وصدقهم متوقف<sup>٤</sup> على عصمتهم، فيلزم الدور.

### فعل المعجز لأجل التصديق

قال: سلّمنا، لكن لا نسلم أن الغرض التصديق؛ لجواز أن يكون ابتداء عادة؛ فإن كل حادث خارق<sup>٥</sup> للعادة، ولجواز أن يكون التصديق لنبي آخر وللإرهاص<sup>٦</sup>، أو فعله عقيب الادّعاء كالمتمشابه.

أقول: هذا اعتراض<sup>٧</sup> على المقدّمة الثالثة، وهي: أن الله تعالى فعّله<sup>٨</sup> لأجل التصديق. وبيانه من وجوه:

الأول: أن يكون ابتداء عادة؛ فإن ابتداء خلق كل شيء يكون خارقاً للعادة وليس معجزاً؛ لأن المراد استمراره.

١. ي: جَوَز.

٢. م: منهم.

٣. ي: لصدقهم.

٤. ن: يتوقّف.

٥. م: - خارق.

٦. ي: والإرهاص.

٧. م: الاعتراض.

٨. أ: جمعه.

الثاني : أن يكون تكرار<sup>١</sup> عادة متطاولة؛ فإنّ فلك الثوابت لا تتمّ دورته إلاّ في ستّة و ثلاثين ألف سنة، فوصوله إلى النقطة<sup>٢</sup> التي فارقتها إذا كان في هذه المدّة توهم العقلاء أنّه خارق للعادة، وليس كذلك.

الثالث : لمّ لا يجوز أن يكون ذلك تصديقاً لنبيّ آخر أو<sup>٣</sup> إرهاباً؟

الرابع : أنكم تستدلّون على أنّه فعله لأجل التصديق بأنّه فعله<sup>٤</sup> عقيب الدعوى، فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحاً إذ فيه إغراء بالجهل، فنقول : لمّ لا<sup>٥</sup> يكون قد فعله عقيب الدعوى لا للتصديق<sup>٦</sup> بل لشيء آخر حتّى تشتدّ البليّة وتَعْظَم المشقّة فيزداد الثواب، وذلك كما في إنزال المتشابهات.

## شبهات منكري النبوات :

### الشبهة الأولى

قال : سلّمنا، لكن يعارض بأنّ التكليف محال؛ لأنّ الجبر حقّ فلو كلف فعل القبيح.

أقول : احتجّ منكرو النبوات بوجوه، الأوّل : أنّ القول بالتكليف محال، فالقول بالنبوة محال. أمّا الأوّل فلأنّ الجبر حقّ على ما مضى، فلو كان التكليف حاصلًا لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا الثاني فلأنّ النبيّ إنّما يأتي لبيان التكليف، فإذا انتفت انتفت النبوة.

٢. ي : المدّة.

١. أ، م، ن : تكرير.

٤. ي : فعل.

٣. أ : و.

٦. أ : التصديق.

٥. ن : - لا.

## الشبهة الثانية

قال: ولأنَّ الغرض<sup>١</sup> إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه وإلا فعبث أو العدم فظلم.

أقول: هذا هو الوجه الثاني لثفاة النبوة، وتقريره: أنَّ الغرض من النبوة هو التكليف، فهو إما أن يكون معلوم الوقوع وهو يستلزم الغنى عن النبوة فتكون النبوة عبثاً، أو معلوم العدم فيلزم الظلم؛ لأنَّه إذا كلف مع علمه بأنَّه لا يقع كان الظلم حاصلًا.

## الشبهة الثالثة (شبهة البراهمة)

قال: ولأنَّ الفعل إما معلوم الحسن أو القبح فلا<sup>٢</sup> حاجة إليه، أو مجهولهما. فإن احتج<sup>٣</sup> إليه حسن وإلا ترك؛ لاحتمال الضرر فلا حاجة إلى النبيّ.

أقول: هذه شبهة ثالثة، وهي من شبه البراهمة<sup>٤</sup>. قالوا: إنَّ النبيّ لا فائدة فيه، فلا يجوز إرساله من الله تعالى. أمَّا الصغرى فلأنَّ الفعل إما أن<sup>٥</sup> يُعلم كونه حسناً أو قبيحاً أو لا يعلم أحد الوجهين فيه؛ فإن علم منه<sup>٦</sup> أنه حسن جاز فعله، سواء كان هناك نبيّ أو لم يكن. وإن علم قبحه لم يجز فعله، وإن جهل الأمران فلا يخلو إما أن يكون فعله في محلّ الحاجة والضرورة أو لا يكون، فإن كان الأوّل جاز فعله لمكان الضرورة، وإن كان الثاني لم يجز فعله لجواز أن يكون مفسدة، فقد ظهر أنَّه

١. ن: العوض.

٢. م: ولا.

٣. م: احتج.

٤. شرح الأصول الخمسة ٣٨٠-٣٨٣، المغني ١٥: ١٩، كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٠٢: الذخيرة في علم

الكلام ٣٢٦: تمهيد الأصول في علم الكلام ٣١٤: تلخيص المحصل ٣٥٨.

٥. م: - منه.

٦. م: - أن.

لا فائدة في النبوة. وأما الكبرى فظاهرة.

### الشبهة الرابعة

قال: ولأنّ الشرع عبث، فإنّ يوم العيد وقبلة متساويان مع اختلاف الحكم. أقول: هذه شبهة رابعة، وتقريرها: أنّ الشرع عبث فلا يجوز فعله من الله تعالى. بيان الصغرى: أنا نعلم بالضرورة أنّ آخر يوم من رمضان مساوٍ لأوّل يوم من شوال مع أنّ صوم الأوّل واجب وصوم الثاني حرام، فقد اختلفا في الحكم مع أنّه لا حكم<sup>١</sup> هناك يقتضي هذا الاختلاف. وأما الكبرى فظاهرة.

### شبهة اليهود في إبطال نبوة نبيّنا ﷺ

قال: ولأنّ النسخ باطل؛ لأنّ موسى إن بيّن دوام شرعه لم يُنسخ وإلاّ كذب وجاز في شرعكم، ولو<sup>٢</sup> لم يبيّن اقتضى الفعل مرّة وإن بيّن عدمه نقل، ولأنّه يلزم البداء، ولأنّ اليهود تواتروا بقول موسى<sup>٣</sup>: تمسّكوا بالسبت أبداً.

أقول: هذه شبهة اليهود على إبطال نبوة محمّد عليه السلام. وتقريرها: أنّ النسخ باطل، فالقول بنبوة محمّد عليه السلام باطل. أمّا الصغرى فمن وجوه:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام إمّا أن يكون قد بيّن أنّ شرعه دائم، أو بيّن أنّ شرعه غير دائم، أو لم يبيّن واحداً منهما. فإن كان الأوّل استحالة انقطاعه وإلاّ لزم كذبه، ولأنّه لو جاز أن يخبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك. وإن كان

١. أ: لا حكمة.

٢. ن: + عليه السلام.

٣. الكتاب المقدّس (العهد العتيق و العهد الجديد)، سفر الخروج، الفصل ٣١، الآية ١٣ ص ١٦٣ (من النسخة

الفارسية)؛ أصول السرخسي ٢: ٥٥، المحصول للرازي ٣: ٣٠١.

الثاني لزم أن ينقل إلينا نقلاً متواتراً كمنقل أصل شرعه؛ لتوقّر الدواعي على نقله. ولما لم ينقل علمنا أنه لم يبيّن عدم دوامه. وإن كان الثالث اقتضى الفعل مرّة واحدة؛ لأنّ الأمر المطلق لا يدلّ على التكرار، وهو باطل اتّفاقاً.

الثاني: أنّه يلزم البداء أو فعل القبيح على الله تعالى. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الفعل المأمور به إمّا أن يكون مصلحة أو مفسدة؛ فإن كان الأوّل استحال النهي عنه، وإلّا لزم الأمر الثاني. وإن كان الثاني فإمّا أن يكون الله تعالى عالماً به وقد أمر أو لا. وعلى التقدير الأوّل يلزم الثاني، وعلى التقدير الثاني يلزم الأوّل. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

الثالث: أنّ اليهود قد تواتروا بنقل قول موسى عليه السلام: تمسّكوا بالسبت أبداً.

### جواب شبهة منكري الإعجاز والتواتر

قال: والجواب: أنّا نستدلّ بالتواتر على ضرورة العلم. وأمّا الكلام على التواتر فكلام على الضرورة مردود. وقوله: كلّ واحد يجوز كذبه، قلنا: ليس إذا ثبت حكم لكلّ<sup>١</sup> فرد ثبت لكلّ<sup>٢</sup> العشرة، والمثال لا يفيد الكلّيّة. قوله: إن لم يحصل زائد لم يُفد العلم، ممنوع.

أقول: أجب عن السؤال الأوّل بدفع الدور. وتقديره: أنّ التواتر استدللنا به على كون العلم ضرورياً لا على حصول العلم، فلا نقول: العلم قد حصل؛ لأنّ خبر التواتر قد حصل حتّى يلزم الدور.

و<sup>٣</sup> عن الاعتراض بالوجهين على الدور من حيث الإجمال ومن حيث

٢. ن: عبر.

١. م: الكلّ.

٣. م: -و.

التفصيل. أما من حيث الإجمال فلاّنه كلام على الضروريّ فلا يسمع. وأما من حيث التفصيل فنقول:

قوله في الوجه الأوّل: كلّ واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك، متّصلة غير واضحة للزوم<sup>١</sup>؛ فإنّه ليس إذ أُثبت الحكم لكلّ فرد يلزم ثبوته للمجموع، بل الحقّ أنّها كاذبة؛ فإنّ كلّ واحد من العشرة فرد واحد، والمجموع ليس كذلك. وما ذكره من المثال في الحوادث وإن كان مذهباً لبعض المتكلّمين<sup>٢</sup> فليس بصحيح عندنا، والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصحّة. والفرق أنّ كلّ واحد إذا سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم؛ لوجوب تأخر المجموع عن أجزائه المتأخّرة<sup>٣</sup> عن العدم.

قوله في الوجه الثاني: إن لم يحصل زائد لم يُفد العلم، ممنوع؛ فأين البرهان؟ ثمّ إنّنا نقول: هذا يقتضي أن لا تحصل ماهيّة مركّبة، وهو باطل بالضرورة.

## قتل النبي لا ينافي رسالته

قال: قوله: يجوز أن يقتل النبيّ، قلنا: هذا مُنتفٍ بالضرورة، ولأنّ القرآن يدلّ على تخصيصه بقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾<sup>٤</sup> ويوم أُحُدٍ ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾<sup>٥</sup>، ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيِّ﴾<sup>٦</sup> إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وقائعه عليه السلام.

أقول: هذا الجواب ظاهر، فإنّنا نعلم قطعاً أنّه هو المرسل.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٠٥-٣٠٦.

٤. التوبة ٢٥.

٦. التحريم: ٣.

١. م: للزوم.

٣. أ: المتأخّر، م: بالتأخّر.

٥. آل عمران ١٥٣.

## في تواتر القرآن جملة

**قال :** قوله<sup>١</sup>، المتواتر<sup>٢</sup> جُمَلْتُهُ<sup>٣</sup>، قلنا: وآحاده بالضرورة. قوله: الحفظه قليلون، قلنا: لجملته وتفاريقه محفوظة بجملة<sup>٤</sup> متواترة، وقراءة ابن مسعود من الآحاد لا تعارض المتواتر. سلّمنا، لكنّ ابن مسعود أنكر كونهما قرآناً لا نزولهما، ونحن يكفينا النزول.

**أقول :** الجواب عن قوله: آيات التحدّي غير متواترة فإنّ الحفظه للقرآن قليلون، أن نقول: كما علمنا أنّ جملته متواترة فكذلك<sup>٥</sup> آحاده بالضرورة، وكون الحفّاظ له قليلين لا يقدح في تواتره وتواتر آحاده؛ لأنّ آحاده محفوظة بجملة<sup>٦</sup> متواترة.

و الجواب عن قوله: إنّ ابن مسعود أنكر المعوّذتين، أنّ قول ابن مسعود لا يفيد اليقين، فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين. على أنّا لو سلّمنا ذلك لكنّا نقول: ابن مسعود أنكر كونهما قرآناً ولم ينكر نزولهما، والنزول كافٍ لنا في هذا المقام.

## اختلاف الألفاظ والقراءات لا يضرّ بتواتر القرآن

**قال :** قوله: الاختلاف يدلّ على كونه من عند غير الله، قلنا: استثناء عين التالي عقيم، وإن انعكس فالجزئية لا تصلح مقدّمة الاستثناء. سلّمنا، لكنّ القراءات ليست مختلفة، لقوله عليه السلام: أنزل<sup>٧</sup> القرآن<sup>٨</sup> على سبعة

١. م: قول.

٢. أ: التواتر.

٣. أ، ن: جملة.

٤. أ: لجملة، م: الجملة.

٥. أ: فكذا.

٦. أ: لجملة.

٧. ي: نزل.

٨. أ، ن: - القرآن.

أحرف<sup>١</sup>، والمعنى متفق على تأويل العلماء.

أقول: تقرير الجواب عن قوله: لَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>٢</sup> أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ لوجود الاختلاف اللفظي والمعنوي، أن نقول: كونه من عند غير الله إذا كان ملزوماً للاختلاف لا يقتضي أن يكون الاختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله؛ فإنَّ استثناء عين التالي لا ينتج؛ لاحتمال كونه أعمّ. لا يقال: نعكس هذه القضية إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ثم نستثني عين المقدم فينتج عين التالي؛ لأننا نقول: القضية الجزئية لا تصلح مقدّمة للاستثناء<sup>٣</sup>؛ لجواز أن يكون زمان الاتّصال غير زمان وجود المقدم. سلّمنا ذلك، لكن نمنع وجود الاختلاف والقراءات<sup>٤</sup> من عند الله<sup>٥</sup>، فَإِنَّهُ تَقُلُّ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ. وَأَمَّا الْمَعْنَى فَلَيْسَ بِمَخْتَلَفٍ؛ فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ تَأَوَّلُوا تِلْكَ الْأَلْفَاظَ الْمُتَشَابِهَةَ بِتَأْوِيلَاتٍ غَيْرِ بَعِيدَةٍ عَنِ الْإِسْتِعْمَالِ.

## في أن الدلائل اللفظية يقينية

قال: قوله: الدلائل اللفظية ظنيّة. قلنا: قد تنتفي المفاصد بالضرورة، وهو هنا كذلك. قوله: نمنع وصول التحدي إلى الكلّ. قلنا: يكفي الفصحاء. قوله: لا نسلّم الداعي. قلنا: الداعي ظاهر؛ لكونه من الأمور الشهيرة، ولأنّه مسقط للتكليف<sup>٦</sup>.

١. بصائر الدرجات ٢١٦ حديث ٨؛ الكافي ٢: ٦٣٠ حديث ١٣؛ صحيح البخاري ٦: ١٠٠؛ مسند أحمد بن حنبل

١: ٢٤ (وموارد كثيرة).

٢. النساء: ٨٢.

٣. ي: الاستثناء.

٤. أن: والقرآن.

٥. أ، م: + تعالى.

٦. أ: - إن.

٧. م: للتكليف.

قوله: لعلّ أشعارهم أفصح. قلنا: هذا جهالة. قوله: القارئ آتٍ بالمِثل. قلنا: هذا ركيك؛ فإنّ من حفظ قصيدة شخص ثمّ أنشدها وعارضه بها سقّفه كلّ عاقل. والتزم أبو الهذيل والجبائيّ<sup>١</sup> لهذه الشبهة أن<sup>٢</sup> الحكاية نفس<sup>٣</sup> المحكيّ، وهو باطل ضرورة<sup>٤</sup>.

أقول: الدلائل النقلية تتوقّف على عشرة أمور ظنيّة قد بيّناها فيما مضى، وقد تنفي تلك الأمور فتكون الأدلّة النقلية يقينيّة. وهاهنا كذلك؛ فإنّا نعلم بالضرورة أن آيات التحديّ لم يُردّ منها<sup>٥</sup> المجاز ولا هي مشتركة ولا أريد بها التخصيص ولا نُسخت، وغير ذلك من المفسدات المذكورة. والداعي إلى المعارضة أن القرآن من الأمور الشهيرة، فتتوقّر الدواعي على معارضته<sup>٦</sup> لو أمكنت بالضرورة، ولأنّ المعارضة مُسقطّة للتكليف. وأجاب عن قوله: إنّ القارئ آتٍ بالمِثل<sup>٧</sup>، بأنّه باطل بالضرورة؛ فإنّا نعلم أنّ من أنشد قصيدة لغيره لا يقال: إنّه مُعارض له. وأبو الهذيل وأبو عليّ الجبائيّ ذهبا إلى<sup>٨</sup> أن الحكاية هي نفس المحكيّ حذراً من هذه الشبهة. وقد التزما في هذا ما هو معلوم البطلان؛ فإنّ الحروف والأصوات تُعدم في ثاني زمان الوجود، فكيف يمكن أن يقال: إنّ ما ينطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم مع أن المعدوم تستحيل إعادته، ولأنّه لو تكلم شخصان بالقرآن يكون العرض الواحد قائماً في محلّين، ولأنّه يلزم أن يكون من تكلم بالحلاوة والحرارة أن يدركهما في لسانه، وهذا باطل بالضرورة.

١. المغني ٧: ١٨٧ - ١٩١.

٢. ن: إذ.

٣. م: النفس.

٤. ن: بالضرورة.

٥. ي: بها.

٦. م: معارضة.

٧. م: - بالمثل، ن: بمثله.

٨. م: - إلى.

## في أن آيات الغيب متواترة كآيات التحدي

قال: و آيات الغيب متواترة كآيات التحدي. قوله<sup>١</sup>: المنجمون يخبرون به. قلنا: لا نسلم، بل بأمور معتادة متطاوله من طبيعة ذلك الشكل حصول المخبر.  
أقول: الفرق بين المنجم والرسول أن الأول إنما يخبر بما يكون معتاد الحصول عند بعض التشكلات السماوية، وأمّا الرسول فإنه ليس كذلك.

## إنكار تواتر مجموع القرآن إنكار للبديهي

قال: وإنكار تواتر المجموع إنكار البديهي. قوله: انخراق العادة محال، ممنوع فإن كل جسم يصحّ عليه ما يصحّ على الباقي.  
أقول: جسم العضا وجسم الحيّة متساويان في الجسميّة، فيجب استوائهما في القبول للصور المختلفة والأعراض المتغايرة، فجاز انقلابها من أحدهما إلى الآخر، ولا يلزم من ذلك المحال.

## المعجزة من فعل الله تعالى

قال: وأمّا فعل المعجزة<sup>٢</sup> فإننا بيّنا أنه فعلها وإلا لفعل القبيح.  
قوله: يجوز أن يكون غرضه غير التصديق. قلنا: هذا باطل بالضرورة، ولدلالته على القبيح<sup>٣</sup>، فخرج جواب الابتداء وتصديق آخر والإرهاص - على أن المعتزلة<sup>٤</sup> ينفونه - والكرامات. والفرق بينه وبين إنزال المتشابهات

١. ي: وقوله.

٢. أ: المعجز.

٣. ن: القبح.

٤. المغني ١٥: ٢١٧-٢١٨؛ شرح المواقيت ٥٤٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٢-٣٣٧.

أنّ<sup>١</sup> المفسدة الحاصلة عنه<sup>٢</sup> لا يمكن رفعها، بخلاف المتشابه لدفعها بالنظر.  
 أقول: قد مضى أنّه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالى لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقيح، وكذلك لو كان غرضه غير التصديق. والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من الكاذب وبين إنزال المتشابهات (أنّ المفسدة الحاصلة من فعل<sup>٣</sup> المعجز لا يمكن رفعها لا بالضرورة ولا بالنظر، بخلاف المتشابهات)<sup>٤</sup>؛ فإنّا نعلم بالنظر أنّ الله تعالى ليس بجسم فيتأول المتشابه، فافترقا.

### حسن التكليف ودفع الشبهة فيه

قال: والتكليف قد مرّ وجوبه، وكذا الغرض والحسن والقيح وإن كانا معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره. وأمّا العبث فممنوع؛ لجواز مصلحة مجهولة. وأمّا شرع موسى عليه السلام فجاز أن يكون قد بيّن انقطاعه ولم يُنقل؛ لفقد تواترهم. قوله: «يفضي إلى البداء» ممنوع، لجواز حدوث مصلحة في وقت آخر. وبالأوّل خرج الجواب عن التواتر.

أقول: المعارضة الأولى والثانية لنفاة التكليف قد<sup>٥</sup> سبق الجواب عنهما<sup>٦</sup> في باب حسن التكليف. وعن الثالثة من وجهين، الأوّل: أن نقول<sup>٧</sup>: الحسن والقيح وإن كانا معلومين لكنّ فائدة النبوة التأكيد؛ فإنّ في تطابق الأدلّة العقلية والسمعية يحصل من القوّة ما لا يحصل من أحدهما. وأيضاً: فهنا فوائد أخر غير التأكيد، وهو من وجوه:

١. أ: أن.
٢. أ: ن: منه. م: - عنه.
٣. أ: ن: - فعل.
٤. ليس في م.
٥. أ: وقد.
٦. أ: ن: عنها.
٧. م: + إن.

أحدها: انقطاع عذر المكلف في ترك الطاعة كما قال تعالى: ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾<sup>١</sup>. قالوا: وتلك الحجّة أن يقول العبد: إن الله لو خلقني لعبادته لأرسل إليّ من يعرفني كيفية العبادة، أو أنّ العبد يقول: إن الله خلقني في الشهوة والميل الطبيعيّ والسهو<sup>٢</sup> والغفلة فهلّا أرسل رسولاً يذكرني حين<sup>٣</sup> الغفلة ويتوعّدني حال الفعل للقيح<sup>٤</sup>، أو أن يقول: علمت أنّ الإيمان حسن والكفر قبيح ولم أعلم استحقات الثواب الدائم على الأوّل والعقاب الدائم على الآخر<sup>٥</sup>.

وثانيها: أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش إلّا مع مشاركة<sup>٦</sup> من بني نوعه واجتماع، وهو مظنة النزاع<sup>٧</sup> والفساد، فلا بدّ من زاجر. والعلم بالقيح<sup>٨</sup> غير كافٍ؛ لاستسهال أكثر الناس صدور القبيح عنهم، فلا بدّ من الرسول المنذر بوقوع (العقاب<sup>٩</sup> الزاجر عن وقوع)<sup>١٠</sup> الفساد.

وثالثها: الصناعات خفيّة لا يمكن الاطلاع عليها، وهي<sup>١١</sup> أمور ضروريّة<sup>١٢</sup> في بقاء النوع، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

ورابعها: تعليم الأخلاق الفاضلة النافعة في المعاش، والعقائد الحقّة النافعة في المعاد.

وخامسها: زوال الخوف عن<sup>١٣</sup> المكلف؛ فإنّه حين استكمال عقله إن<sup>١٤</sup> اشتغل بالعبادة حصل له الخوف من حيث إنّّه تصرف في ملك غيره. وأيضاً: فلا

- |                  |                  |
|------------------|------------------|
| ١. النساء: ١٦٥.  | ٢. ي: - والسهو.  |
| ٣. م: حال.       | ٤. م، ن: القبيح. |
| ٥. أ، م: الأخير. | ٦. ي: مشارك.     |
| ٧. ي: النزاع.    | ٨. أ، ن: بالقبح. |
| ٩. أ: العذاب.    | ١٠. ليس في ن.    |
| ١١. ن: وهو.      | ١٢. م: ضرورة.    |
| ١٣. أ، ن: + غير. | ١٤. ن: فإن.      |

يعلم كيفية ما يتعبّد به وإن لم يشتغل خاف من التفريط.

الثاني: أن نقول: إن<sup>١</sup> من الحسن ما هو معلوم، فنفع الأنبياء فيه التأكيد. ومنه ما هو مجهول، فنفعهم فيه التعريف، وكذلك القبيح.

وأما الجواب عن شبهة اليهود فإننا نقول: إن موسى عليه السلام بيّن أن شرعه سيُنسخ، وتواتر اليهود منقطع؛ فإن بُخِتَ نَصْرٌ<sup>٢</sup> استأصلهم. والفرق بين النسخ والبداء ظاهر؛ لاختلاف الوقت في الأوّل دون الثاني، فجاز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت. قوله: إن اليهود تواتروا بنقل قول<sup>٣</sup> موسى عليه السلام: تمسكوا بالسبت أبداً. قلنا: الجواب عنه من وجهين: أحدهما ما مرّ من انقطاع تواترهم<sup>٥</sup>. والثاني: أن لفظ التأييد قد يأتي للزمان المتناول. وقد جاء منه في التوراة شيء كثير. وأما شرعنا فإننا نعلم بالضرورة المستندة إلى التواتر أن محمداً عليه السلام أخبر بأنه دائم إخباراً لا يحتمل التأويل.

١. م: - إن.

٢. بُخِتَ نَصْرٌ: ثاني ملوك الكلدانيين في بابل (حكم من سنة ٦٠٤ أو ٦٠٥ إلى سنة ٥٦٢ ق. م). وكان قبلها قائداً للجيش من قبل أبيه نبوبولاسر، وقد بعثه لحرب نكو فرعون مصر فهزّمه وبسط نفوذه على سوريا وفلسطين. ثم اعتلى عرش بابل بعد موت أبيه، ونشبت حرب أخرى بينه وبين المصريين تحالف فيها اليهود مع مصر متجاهلين بذلك وصيّة النبي إرمياء، غير أن الملك البابلي استطاع السيطرة على أورشليم (القدس) سنة ٥٩٧ ق. م، فأسر ملك اليهود ونفاه إلى بابل. وسمى اليهود للتمرّد على بخت نصر، فجهّز حملة ثانية على أورشليم، فأسره وجلا آلافاً منهم إلى بابل، وأرغم الكثير منهم على الفرار إلى مصر.

٣. ن: - قول.

٤. الكتاب المقدّس (المهد المتيق والعهد الجديد) سفر الخروج، الفصل ٣١ الآية ١٣ ص ١٦٣ (من النسخة الفارسية)؛

٥. أ، ن: - و.

أصول السرخسيّ ٢: ٥٥.

## عصمة الأنبياء

قال: وإذا ثبت نبوته فنقول: إنه معصوم وباقي الأنبياء. أما عن الاعتقاد الباطل فبالإجماع إلا بعض الخوارج<sup>١</sup>. وأما عن نقل الشرائع فبالإجماع لا سهواً ولا عمداً. واختلفوا في السهو في الفتوى، وأفعالهم لا تقع الكبيرة عمداً ولا سهواً إلا عند الحشوية<sup>٢</sup>. وفي تعمد الصغيرة خلاف قال به أكثر المعتزلة<sup>٣</sup>. والحقّ مذهب الإمامية<sup>٤</sup> أنه لا تقع منهم الكبيرة والصغيرة<sup>٥</sup> عمداً وسهواً من أول العمر إلى آخره؛ لأنّه لو بعث من يعصي لنقض غرضه إذ الغرض تعزيف المصالح، ولا يتمّ إلا بقبول<sup>٦</sup> قوله والطمأنينة إليه، ومتى جوز العصيان لم يسكن إليه، ولأنّه يجوز أن يؤدّي بعض ما لم يؤمر أو ينقص، ويكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات؛ لكونه منقراً عنه فيخلّ بالعرض.

أقول: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعة وفعل المعصية، مع إمكان وجوده. وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكّن من فعل<sup>٧</sup> المعصية وهو خطأ، وإلا لم يستحقّ الثواب، فلم يكن له فضيلة في ذلك، فإذا الحقّ بقاء المعصوم على الاختيار، فإذا حصلت للإنسان ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي، وانضاف إلى تلك الملكة العلم بما<sup>٨</sup> في

١. أوائل المقالات ٦٨ - ٧٠؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٧ - ٣٤١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩ - ٣٣١؛

تلخيص المحصل ٣٧٠؛ البراهين في علم الكلام ١: ٦٨ - ٧٠.

٢. أوائل المقالات ٦٨ - ٦٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٨٧.

٣. أوائل المقالات ٦٨ - ٦٩؛ تنزيه الأنبياء ١٥ - ٢٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٣٨.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩ - ٣٣١؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٧ - ٣٤١؛ أوائل المقالات ٦٨ - ٦٩؛

شرح الأصول الخمسة ٣٨٧. ٥. ي: ولا الصغيرة.

٦. م: بالقبول. ٧. أ، م، ن: - فعل.

٨. ي: بأن.

الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة مع خوف المؤاخذة على ترك الأولى والفعل المنسي<sup>١</sup> فقد تكملت شرائط العصمة.

إذا عرفت هذا فنقول: أفعال الأنبياء لا تخلو من أربعة. أحدها: الاعتقاد الديني وثانيها: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية. وثالثها: تبليغ الأحكام ونقل الشرائع. ورابعها<sup>٢</sup>: الأفعال المتعلقة بهم في الدنيا.

والقسم الأول اتفق العقلاء على امتناع الخطأ فيه، إلا ما نُقل عن بعض الخوارج - وهم الفضيلية - من تجويز الكفر عليهم؛ لأن المعصية عندهم كفر، وجوزوا صدور المعصية منهم<sup>٣</sup>. وأما الثاني فقد اختلف الناس فيه؛ فجوز بعضهم الكبائر عليهم، وآخرون منعوا منه وجوزوا الصغائر. والإمامية<sup>٤</sup> منعوا من القسمين عمداً وسهواً قبل النبوة وبعدها. وأما الثالث فقد اتفق الجمهور على المنع من الخطأ فيه عمداً وسهواً. وأما الرابع فقد جوز أكثر الناس السهو عليهم فيه<sup>٥</sup>، وخالف في ذلك الإمامية، وهو الحق. والدليل على وجوب العصمة أنه لو جاز على الرسول الخطأ لزم نقض الغرض من البعثة. والتالي باطل، المقدم مثله. بيان الشرطية: أنه إنما بعث الأنبياء لتعريف الأحكام وإظهار الشرائع، فلو جوزنا عليهم المعصية عمداً أو خطأً<sup>٦</sup> جوزنا كون الشرع كذباً. وتجويز ذلك يقتضي التوقف في صحة قوله. وأما بطلان التالي فظاهر. وأيضاً: فإنه يجوز أن يؤدي بعض ما لم يؤمر أو ينقص بعض ما أمر بتبليغه. ويجب أن يكون النبي منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات؛ لكون ذلك مستلزماً للتفكير، وذلك يخلّ بالغرض

١. ي: المنهي.

٢. م: الرابع.

٣. ي: عنهم.

٤. الذخيرة في علم الكلام ٣٣٧؛ تنزيه الأنبياء ١٥ - ٢٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٩ - ٢٣١.

٥. م: وخطأ.

٥. ن: - فيه.

(من المتابعة)<sup>١</sup>.

## الكرامات

**قال:** قال أبو الحسين<sup>٢</sup>: يجوز ظهور الكرامات وهو الحق؛ لقصة<sup>٣</sup> مريم عليها السلام. سؤال: يجوز أن يكون إرهاباً ولأنه حينئذ لا يمكن الاستدلال على النبوة. جوابه: الإرهاب فاسد؛ لأنه إنما يخص<sup>٤</sup> به ذلك<sup>٥</sup> النبي على أنه سيجيء لا غيره. وأمّا الثاني فممنوع؛ لأنّ الدعوى مع المعجز مخصّص بالنبي.

**أقول:** اختلف الناس في جواز إظهار المعجز على غير نبي على مذهبين وتفصيلهما أن نقول: ذهب أبو عليّ وأبو هاشم<sup>٦</sup> واتباعهما إلى المنع من إظهار المعجز على يد الصالحين وعلى من سبعت إرهاباً لنبوته وعلى الكذاب على العكس. وحكى عن ابن الإخشيد<sup>٧</sup> جواز جميع ذلك من جهة العقل، وجوز أبو الحسين<sup>٨</sup> إظهار المعجز على يد الصالحين، ومنع البصريّون<sup>٩</sup> من الإرهاب، ومنع قاضي القضاة<sup>١٠</sup> من ظهور المعجز على العكس فما<sup>١١</sup> سأله الكاذب نحو ما

١. ن: لوجوب أتباعه.

٢. البراهين في علم الكلام ٢: ١٣٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٤-٣٨٧؛ أصول الدين لليزدوي ٢٢٧-

٣. أ: كقصة.

٢٣٠.

٤. م: يختص.

٤. م: يختص.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٤-٣٨٨؛ المغني ١٥: ٢١٧-٢١٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٣-٣٣٥؛

نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٧-٤٩٨؛ أصول الدين لليزدوي ٢٢٧.

٧. ي: الاخذ، ينظر: المغني ١٥: ٢٣٧-٢٤٠.

٨. المغني ١٥: ٢٤١؛ البراهين في علم الكلام ٢: ١٣٦-١٤٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٤-٣٨٧؛

تلخيص المحصل ٣٣٧؛ أصول الدين لليزدوي ٢٢٧-٢٢٩.

٩. شرح المواقف ٥٤٨. ١٠. المغني ١٥: ٢٣٦-٢٤٠.

١١. أ: م: متاً.

روي أنّ مسيلمة قيل له: إنّ محمّداً عليه السلام دعا لأعور فردّ الله عينه<sup>١</sup>، فافعل أنت مثله. فدعاه، فذهبت عينه الصحيحة<sup>٢</sup>.

إذا عرفت ذلك<sup>٣</sup> فنقول: احتج المجوّزون لظهور الكرامات بقصّة مريم عليها السلام. لا يقال: يجوز أن يكون ذلك إرهاباً لعيسى عليه السلام. وأيضاً لو جوّزنا ظهور الكرامات لانسدّ إثبات<sup>٤</sup> النبوة؛ لجواز أن يكون الذي ظهرت على يده<sup>٥</sup> صالحاً غير نبيّ؛ لأنّنا نقول: أمّا الأوّل فضعيف؛ لأنّ الإرهاب إنّما يختصّ بالنبيّ الذي سيظهر لا بغيره، والكرامة إنّما حصلت لمريم عليها السلام. وأمّا الثاني فكذلك؛ لأنّ الدعوى مع المعجز مختصّ<sup>٦</sup> بالنبيّ. وقد يحتجّ المانع بأنّه يلزم خروج المعجزة عن كونها معجزة؛ لكثرتها. والجواب: أنّ الشرط عدم الكثرة كما في جانب إظهار المعجزة على يد نبيّ آخر. واحتجّ القاضي على مذهبه بأنّ نفي المعجز يكفي في تكذيبه؛ فأظهار المعجز عليه لتكذيبه عبث. وهذا ضعيف؛ لأنّه يجوز أن تكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه.

## تتمّة في أنّ البعثة هل تجب في كلّ حال؟

قال: تتمّة: قال بعض الناس: تجب بعثة الأنبياء في كلّ حال. ومنعه المعتزلة<sup>٧</sup>؛ لأنّ المصالح تختلف. وهو إنّما بعث للمصالح، فجاز أن تكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيّات. احتجّوا بقوله<sup>٨</sup>: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا

١. م: عنه.

٢. أ، ن: هذا.

٣. ي: عليه.

٤. ي: يختصّ.

٥. المغني ١٥: ٢٨ - ٢٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٤ - ٣٢٥.

٦. م: + تعالى.

٧. الإقبال لابن طاووس ٤٤٩؛ بحار الأنوار ٢١: ٢٩٦.

٨. ي: باب.

نَذِيرٌ<sup>١</sup> والمراد الأمة الذين لهم مصلحة في البعثة.

أقول: اختلف الناس في أنه هل تجب بعثة الأنبياء في كل أمة؟ فذهبت<sup>٢</sup> المعتزلة<sup>٣</sup> إلى أنه لا يجب ذلك، وذهب آخرون إلى الوجوب. احتج الأولون بأن الأنبياء إنما يجب بعثتهم<sup>٤</sup> بحسب المصالح، وهي قد تختلف فلذلك صحّ النسخ وتعدّد الرسل، فعلى هذا التقدير جاز أن تكون مصلحة بعض الأمم عدم تكليفهم بالسمعيات، فلا تجب البعثة حينئذ.

واحتج الآخرون بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾. والجواب: لا نسلم أن المراد بالنذير الرسول. وإن سلّمنا ذلك، لكن المراد من الأمة الذين لهم مصلحة في البعثة، وحينئذ لا يبقى فيه دلالة.

### هل يجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؟

قال: قال<sup>٥</sup> أبو عليّ: تجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؛ لجواز ظهور نبيّ بعد نبيّ ومعجزة بعد أخرى، فجازت<sup>٦</sup> البعثة بالعقليات<sup>٧</sup>، وإن كفى العقل. وأجاب أبو هاشم<sup>٨</sup> بأنه لا يجوز إلا إذا كانت<sup>٩</sup> المصلحة في أداء الشرع مقرونة بهما، وكذا المعجزة الثانية. أو يستدلّ بها بعض من لم تصل الأولى إليه.

أقول: ذهب أبو عليّ الجبائيّ إلى أنه يجوز بعثة رسول بغير شرع، وهو

١. فاطر: ٢٤. ٢. أم: ذهب.

٣. المغني ١٥: ٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٢٢-١٢٤؛ مجمع البيان ٤: ٤٠٥.

٤. أم: نصيهم. ٥. م: قال.

٦. م: فجاز.

٧. المغني ١٥: ٢١؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٤-٣٢٥؛ مجمع البيان ٤: ٤٠٥.

٨. المغني ١٥: ٢٠. ٩. م: كان.

منقول عن تقدمه. وذهب أبو هاشم إلى المنع من ذلك. احتج أبو عليّ بأنّه يجوز ظهور نبيّ بعد نبيّ وخلق معجزة عقيب أخرى، وإن حصل الاستغناء بواحد من هذه فتجوز البعثة بالعقليّات وإن كفى العقل. وقد أجاب أبو هاشم عن ذلك بأنّه لا يجوز بعثة نبيّ بعد آخر إلّا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع لا تتمّ إلّا بهما. وكذلك خلق المعجز عقيب معجز آخر لا يجوز إلّا على هذا الوجه، أو يستدلّ به بعض من لم يصل المعجز الأوّل إليه. ثمّ إنّ أبا هاشم احتجّ على مذهبه بأنّ العقل كافٍ في العقليّات، فأرسال نبيّ لتعريفها يكون عبثاً، وهو قبيح.

الباب السادس: في الإمامة



قال: الباب السادس: في الإمامة<sup>١</sup>.

### معنى الإمامة

وهي واجبة لكونها لطفاً؛ فإنَّ الناس مع رئيس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد. واللطف واجب بما مرَّ.  
أقول: الإمامة رياسة عامَّة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.

### في وجوب الإمامة

واختلف الناس في وجوبها؛ فذهب جماعة كالأصمَّ<sup>٢</sup> وغيره إلى أنَّها غير واجبة، وذهب الجمهور<sup>٣</sup> إلى وجوبها. واختلفوا في مقامين:  
الأوَّل: ذهب أبو عليّ وأبو هاشم<sup>٤</sup> وأتباعهما وجماعة الأشاعرة إلى أنَّ طريق وجوبها السمع. وذهبت<sup>٥</sup> الإمامية<sup>٦</sup> ومعتزلة بغداد<sup>٧</sup> وأبو الحسين البصري<sup>٨</sup>

١. في هامش ي: في الإمامة بطريق الهداية.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٧-٤٢٨؛ أصول الدين للرازي ١٤١-١٤٥؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٨١.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦-٤٢٧؛ أصول الدين للرازي ١٤١-١٤٥؛ المغني ٢٠: ١٦.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦-٤٢٧؛ أصول الدين للرازي ١٤١؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٧٨؛ الشافي

١٠٣: ١. م. ذهب.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦-٤٢٧؛ أصول الدين للرازي ١٤١-١٤٥؛ نهاية الإقدام في علم الكلام

٤٨٤؛ المغني ٢٠: ٤١. ٧. نفسه.

إلى أنّه العقل.

المقام<sup>١</sup> الثاني: ذهب الإماميّة إلى أنّها واجبة على الله تعالى. وذهب أبو الحسين البصريّ وغيره إلى أنّها واجبة على العقلاء. والحقّ مذهب الإماميّة.

### الدليل على مذهب الإماميّة في وجوب الإمامة باللفظ

والدليل عليه أن نقول: الإمامة لطف، واللفظ واجب على الله تعالى<sup>٢</sup>، فالإمامة واجبة على الله. أمّا الصغرى فلاّنا نعلم أنّ الناس متى كان لهم رئيس يخافون سطوته فإنّهم يكونون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وبالعكس عند خلوّهم من مثل هذا الرئيس. وأمّا الكبرى فقد مضى بيانها.

### الاعتراضات على وجوب الإمامة باللفظ

قال: فإن قلت: متى يكون<sup>٣</sup> لطفاً إذا كان ظاهراً أم لا (الأوّل مسلّم، والثاني)<sup>٤</sup> ممنوع. ومتى يجب اللفظ إذا خلا من جهات القبح أو لا، ولم لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح<sup>٥</sup> خفيّ علينا؟  
فإن قلت: هذا يطرد في كلّ واجب كالمعرفة.

قلت: الفرق أنّ ظنّ الخلوّ كافٍ في الوجوب علينا، بخلافه تعالى فإنّه لا يجب عليه إلّا إذا علم انتفاء الجميع، ومتى تكون الإمامة واجبة إذا<sup>٦</sup> قام غيرها مقامها أم<sup>٧</sup> إذا لم يَقم ممنوع.

٢. أ: - تعالى.

٤. من ي.

٦. ن: فإذا.

١. م: - المقام.

٣. م: كان.

٥. م: قبيح.

٧. أ: أو إذا.

أقول: لما ذكر الحجّة على وجوب الإمامة على الله تعالى أخذ في الاعتراض عليها، وذكر هاهنا أقوى ما تمسك به المخالف من الاعتراضات. أولها: أن<sup>١</sup> نقول: لا نسلم أن الإمامة مطلقاً لطف، وإنما تكون لطفاً إذا كان الإمام ظاهراً مبسوط اليد. أمّا إذا كان مستوراً خائفاً فإنه لا يكون لطفاً، وذلك ظاهر.

وثانيها: لا نسلم أن اللطف واجب مطلقاً، بل إنّما يكون واجباً إذا خلا من جهات القبح، فإنّ الفعل المشتمل على نوع مفسدة وإن اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره من الله تعالى، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الإمامة وإن كانت لطفاً إلاّ أنّها قد اشتملت على نوع مفسدة خفية علينا؟ وعلى هذا التقدير استحال الجزم بوجوبها على الله تعالى.

لا يقال: هذا الاعتراض ساقط؛ لأنّه يلزم منه أن لا يجب شيء أصلاً؛ لأنّه ما من واجب<sup>٢</sup> إلاّ ويمكن أن يقال: إنّ<sup>٣</sup> قد اشتمل على نوع مفسدة، فيستحيل الجزم بوجوبه، ويلزم من ذلك أن لا تكون المعرفة واجبة. وذلك باطل بالإجماع؛ لأنّنا نقول: إنّ الواجب منه ما يجب على المكلف، ومنه ما يجب على الله تعالى. والقسم الأوّل يكفي في<sup>٤</sup> الجزم بوجوبه ظنّ خلوه عن المفسد. (والقسم الثاني لا يكفي فيه ذلك، بل لابدّ من القطع بخلوه عن المفسد)<sup>٥</sup>، فافترق الأمران.

وثالثها: أن الإمامة إنّما تكون واجبة إذا كانت لطفاً لا يقوم غيرها مقامها. وهو ممنوع؛ فإنّه على تقدير قيام غيرها مقامها يستحيل الجزم بوجوبها، فهذا أقوى اعتراضات هذه الحجّة.

٢. م: الواجب.

٤. ن: - في.

١. أ: أنا.

٣. م: - إنّ.

٥. ليس في: ن.

## جواب الاعتراضات

قال : والجواب<sup>١</sup> : إنَّها لطف مطلقاً؛ فإنَّ التجويز كافٍ في القرب إلى الصلاح، وهو حاصل كلِّ وقت. قوله: يجوز اشتغالها على مفسدة مجهولة. قلنا: القبائح معلومة؛ لأنَّا مكلفون بها وهي منتفية، ولأنَّها إمَّا لازمة فيلزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، أو عارضة يجوز زوالها، وحينئذ يجب فعلها.

قوله: لطف يقوم غيره مقامه. قلنا: مسارعة الأذهان إلى أنّ الزجر عن الفساد إنّما يكون بالإمامة يقتضي انحصاره، إذ لا يتوقّف على الجزم بنفي آخر. والأولى أن يقال: مصلحة الإمام راجحة أو خالصة، وترك الراجع لأجل المرجوح مفسدة.

أقول: الجواب عن السؤال الأوّل أنّا<sup>٢</sup> نقول: الإمامة لطف مطلقاً أمّا إذا كان منبسط اليد فظاهر، وأمّا إذا لم يكن فلاّنّ المكلف يجوز ظهوره في كلِّ وقت، فيكون ذلك زاجراً له<sup>٣</sup> عن الإقدام على المعصية فيحقّق<sup>٤</sup> كونها لطفاً مطلقاً. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون اللطف هو كونه موجوداً<sup>٥</sup> ظاهراً.

لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقيح من حيث إخلاله بالإمام القاهر اليد؛ لأنّنا نقول: إنّ الله تعالى إنّما يفعل اللطف على وجه لا ينافي التكليف، (وخلق الله الأعوان للإمام ينافي التكليف)<sup>٦</sup>؛ فإنّ لطف الإمام إنّما يحصل بخلق الإمام وتمكينه والنصّ عليه<sup>٧</sup>. وهذا قد فعله الله تعالى<sup>٨</sup>، وبتمكّنه للإمامة<sup>٩</sup> وهو

١. أ: فالجواب.

٢. أ: أن.

٣. ن: - له.

٤. م: فيتحقّق.

٥. م: - موجوداً.

٦. ن: - ظاهراً.

٧. ليس في أ.

٨. م: - عليه.

٩. أ، م، ن: - تعالى.

١٠. ي: الإمامة.

قد فعله الإمام، وبنصره الرعيّة له وهو لم تفعله الرعيّة، فيكون ترك اللطف من جهتهم.

والجواب عن السؤال الثاني من وجهين، الأوّل: أنّنا نعلم القبائح بأسرها وهي<sup>١</sup> منفيّة عن الإمامة، فتكون الإمامة واجبة. أمّا المقدّمة الأولى فلا تُمكن مكلّفون بالاجتناب لها، والتكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق. وأمّا المقدّمة الثانية فظاهرة.

الثاني: أنّ المفسدة إمّا أن تكون لازمة للإمامة أو عارضة؛ فإن كان الأوّل لزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الثاني كانت الإمامة واجبة عند عدم المعارض<sup>٢</sup>.

والجواب عن السؤال الثالث: أنّ مسارعة الأذهان في سائر الأماكن إلى أنّ الزجر عن الفساد إنّما يكون بالسلطان القاهر يقتضي انحصاره فيه. وإذا عرفت هذا فنقول: يمكن الاستدلال على وجوب الإمامة بطريق آخر، وهو أنّ مصلحة الإمامة إمّا أن تكون خالصة من المفسدة أو راجحة. وعلى التقدير الأوّل يجب وجودها، وعلى التقدير الثاني كذلك؛ لأنّ ترك المصلحة الراجحة لأجل المفسدة المرجوحة مفسدة راجحة، غير أنّ هذا لا يتمشى على قواعد المعتزلة.

## وجوب عصمة الإمام

قال: ويجب أن يكون الإمام معصوماً وإلّا دار أو تسلسل. فإن قلت: نمنع الملازمة، لجواز أن يكون خوف العزل من الأئمة قائماً<sup>٣</sup> مقام الإمام. سلّمنا، لكن

٢. ن، ي: المعارض.

١. م: فيكون. وفي ن بياض إلى سطر.

٣. م: قام.

ينتقض بالنائب الذي في المشرق؛ فإنه لا يخاف سطوة الإمام وليس بمعصوم. قلت: من عرف (العوائد علم أن) <sup>١</sup> الأمة عاجزة عن عزل الملوك. وأما <sup>٢</sup> النائب فإن خوفه من عزله يكون لطفاً له. فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون خوف الأمير من عقاب الآخرة <sup>٣</sup> قائماً مقام الإمام؟ قلت: الإمام يشارك غيره في الخوف مع أنه ليس بكافٍ، و<sup>٥</sup> لأنَّ رغبة الناس في الدنيا وخوفهم من ضررها أشدَّ من الآخرة.

أقول: ذهب الإمامية <sup>٦</sup> إلى أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً. وخالفهم في ذلك الجمهور <sup>٧</sup>. وقد عوّل الشيعة على وجوه. الأول إنه لو لم يكن معصوماً لزم إثبات ما لا يتناهى من الأئمة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنَّ الإمام إنَّما وجب لكونه لطفاً للمكلفين الجائز عليهم الخطأ. والإمام مكلف، فلو جاز عليه الخطأ لاحتاج إلى لطف هو <sup>٨</sup> إمام آخر. وأما بطلان التالي فظاهر.

لا يقال: نمنع الملازمة؛ فإنَّها إنَّما تتمَّ على تقدير انحصار الألفاظ في الإمام. ولِمَ لا يجوز أن يكون للإمام لطف يقوم مقام الإمام، وذلك اللطف هو خوفه من العزل عند إقدامه على المعصية، ولا شكَّ أنه كافٍ في الامتناع من الإقدام؟ سلّمنا صحّة الملازمة، لكن ما ذكرتموه قائم في النائب الذي في المشرق؛ فإنه لا يخاف

١. ليس في: أ.

٢. ن: إن.

٣. ن: الآخرة.

٤. م: قام.

٥. م: و.

٦. نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٥؛ الشافي في الإمامة ١: ٣٠٠-٣١٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣؛

المغني ١/٢٠: ٧٥-٩٨.

٧. أصول الدين للرازي ١٤١-١٤٥؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٠؛

أ: وهو.

المغني ١/٢٠: ٧٥-٩٨.

من<sup>١</sup> سطوة الإمام لبعده عنه ومع ذلك فليس بمعصوم.

لأننا نجيب عن الأول بأن من عرف العوائد علم أنّ الأئمة عاجزة عن عزل الملوك. وعن الثاني بأن خوف النائب من<sup>٢</sup> عزل الإمام لطف له، فيمنعه<sup>٣</sup> ذلك من الإقدام على المعصية.

لا يقال: لو كفى خوف الأمير من عزل الإمام له في اللطف لكفى خوف الإمام من عقاب الآخرة في اللطف، فاستغنى عن الإمام المعصوم.

لأننا نقول: لو كان خوف العقاب لطفاً للإمام لكان لطفاً لغيره من المكلفين، لاشتراكهم فيه. ولو كان (كافياً للإمام لكان) كافياً لغيره. ولما لم يكن كذلك بل الفساد ظاهر عند عدم السلطان علمنا أنه غير كافٍ.

وأيضاً الفرق بين خوف الأمير من العزل وخوف الأمير<sup>٥</sup> من العقاب أنّ الناس أرغب في ثواب الدنيا وأخوف من عقابها بالنسبة إلى ثواب الآخرة وعقابها؛ لاستحقاقهم البعيد عند حضور الآخر<sup>٦</sup>.

## الوجه الثاني

قال: ولأنّ الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً. بيانه: أنّ الحافظ لا يكون هو القرآن بالإجماع، ولعدم إحاطته بجميع الشرعيّات والسنة كذلك، ولأنّها متناهية<sup>٨</sup> بخلاف الحوادث، ولا الإجماع لأنّ عصمة كلّ الأئمة غير ثابت بالعقل كإجماع النصارى بل بالسمع، وهو يتطرّق إليه النسخ والتخصيص، فلا بدّ أن

١. م. ن. - من.

٢. م. ن. - فمنعه.

٣. ي. الإمام.

٤. ن. غير متناهية.

٥. ن. عن.

٦. ليس في م.

٧. أ: الأخير، وفي ن: الآخرة.

٨. ن: غير متناهية.

يعرف هذا<sup>١</sup> الناسخ والمخصّص<sup>٢</sup> بأنّه لو كان لوصل. وإتّما يكون كذلك أن<sup>٣</sup> لو عرفنا أنّهم معصومون، فإنّ ذلك يلزم الدور، فالحافظ بعض الأئمة فيكون معصوماً، وإلّا تطرقت إليها لزيادة والنقصان.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على وجوب العصمة، وتقريره أن نقول: الإمام حافظ للشرع، فيجب أن (يكون معصوماً. أمّا الصغرى فلأنّ مكلفون بالضرورة، فلا بدّ من حافظ يحفظ الشرع ويوصله إلينا. والحافظ للشرع إمّا أن يكون هو القرآن أو السنة أو الإجماع أو<sup>٤</sup> بعض الأئمة. والأوّلان باطلان. أمّا أوّلًا فبالإجماع، وأمّا ثانياً فلعدم إحاطتهما بجميع الأحكام<sup>٥</sup> الجزئية. والثالث (أيضاً باطل)<sup>٦</sup>، وإلّا لزم الدور. وبيان الملازمة: أنّ الإجماع إمّا يكون حافظاً للشرع إذا علمنا كونه حجّة. وعلمنا بكونه حجّة إمّا أن يكون عقلياً أو نقلياً. والأوّل باطل وإلّا لزم أن يكون كلّ إجماع حجّة فإجماع اليهود والنصارى حجّة وهو محال، فلم يبقَ إلّا أن يكون نقلياً، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>٧</sup> وقوله عليه السلام: لا تجتمع أمّتي على الخطأ<sup>٨</sup>. إلى غير<sup>٩</sup> ذلك من الأدلّة النقلية. والأمور النقلية يتطرّق إليها النسخ والتخصيص، فحينئذ أدلّة الإجماع إنّما توجب العلم إذا علم نفي النسخ والمخصّص لها، وذلك النفي غير معلوم بالضرورة بل إنّما نعرفه بأن نقول: لو وجد لوصل. وإتّما يتمّ هذا إذا ثبت أنّ الأئمة لا تخلّ بنقل<sup>١٠</sup>

١. ي: عدم.

٢. ن: والتخصيص.

٣. ي: - أن.

٤. بياض في ن.

٥. م: أحكام.

٦. أ: باطل أيضاً.

٧. النساء: ١١٥.

٨. المغني ١/٢٠: ١٢١؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٢٧؛ الشافي في الإمامة ١: ٢٦٤ - ٢٦٥؛ سنن ابن ماجه ٢:

١٣٠٣؛ أسرار الإمامة ١٢٤ و ٢٣٥ و ٤٠٠. م: ٩ - غير.

١٠. م: نقل.

شيء من الشرائع، وإنما نعلم ذلك إذا علمنا أن الأمة معصومون. فلو استدللنا على كونهم معصومين بالنقل لزم الدور، فثبت أن الحافظ بعض الأمة وهو الإمام. وأما الكبرى فظاهرة؛ فإنه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الخطأ، فلا يكون حافظاً.

### وجوه أخرى دالة على عصمة الإمام

قال: ولأنه لو صدر عنه<sup>١</sup> الذنب فإمّا أن يتّبع وهو محال أو لا يتّبع فلا يكون مقبول القول، ولأنه لا يبقى بقوله وثوق، ولقوله<sup>٢</sup> ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>٣</sup>.

أقول: هذه وجوه أخر دالة على العصمة، أحدها: أن الذنب لو صدر عن الإمام فإمّا أن يتّبع أو لا، والأوّل باطل قطعاً، وإلّا لما كان ذنباً. والثاني<sup>٥</sup> باطل؛ لأنه لا يكون قوله مقبولاً ولا فعله متّبعاً فلا فائدة في وجوده. وثانيها: أنه لو صدر عنه الذنب لم يبق وثوق بقوله؛ لجواز أن يكون كذباً، ولا بفعله لجواز أن يكون خطأً، وذلك مناقض للغرض من نصب الإمام. وثالثها: قوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ أشار بذلك إلى عهد الإمامة، والفاسق ظالم.

### في أن الإمامة بالنص

قال: فيكون منصوباً عليه؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة لا يعرفها إلا الله تعالى.

أقول: هذه نتيجة ما ذكره من الأدلة، فإنه إذا ثبت أن الإمام يجب أن يكون

٢. م. + تعالى.

٤. م. + يتّبع.

١. ي. - عنه.

٣. البقرة: ١١٥.

٥. م. ن. و التالى.

معصوماً وجب أن يكون طريق العلم بالإمام النصّ؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة المجهولة لنا، والخلاف في ذلك مع الجمهور فإنهم لا يشبّون الإمامة بالنصّ.

## الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام

قال: فإذا ن الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو عليّ عليه السلام؛ لأنّ الناس قائلان إمّا بوجوب العصمة فالإمام عليّ، أو بعدمها فغيره فالجمع بين العصمة والغير<sup>١</sup> خلاف الإجماع.

أقول: هذا<sup>٢</sup> نتيجة ما مضى، وقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب؛ أحدها: مذهب الإماميّة والزيدية<sup>٣</sup> أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو عليّ عليه السلام. الثاني: مذهب الجمهور<sup>٤</sup> أنّ الإمام هو أبو بكر. الثالث: مذهب جماعة<sup>٥</sup> أنّ الإمام هو العباس.

والدليل على المذهب الأوّل وجوه، أحدها: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وغير عليّ عليه السلام ليس بمعصوم. أمّا الصغرى فقد مضى بيانها. وأمّا الكبرى فلأنّ الناس قائلان؛ قائل يقول: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً فهو عليّ عليه السلام، وقائل يقول: (إنّ الإمام)<sup>٦</sup> لا يجب أن يكون معصوماً (فهو غير

١. م. - والغير.

٢. ن: هذه.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤١؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥٧-٧٥٨؛ المغني ١/٢٠: ١٣١؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٩-٤٤٠؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧؛ الشافي في الإمامة ٢: ١٠٧؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥٨.

٥. الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٧.

٦. ليس في أ.

عليّ<sup>١</sup>، فلو قلنا بعصمة غير عليّ من الأئمة لكان خارقاً<sup>٢</sup> للإجماع.

## نقض إمامة أبي بكر

قال: ولأنّ إمامة أبي بكر إن كانت بالنصّ فقوله: أقبيلوني، فلستُ بخيركم<sup>٣</sup> من أعظم المعاصي، فلا يكون إماماً، وبغيره لا يصلح للتعين.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنّ أبا بكر ليس بإمام، فيجب أن يكون عليّ عليه السلام هو الإمام. أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ إمامة أبي بكر إمّا أن تكون بالنصّ أو بغيره. والثاني باطل؛ لأنّنا قد بيّنا أنّ الإمام لا يتعيّن إلاّ بالنصّ. والأوّل باطل لوجهين؛ أمّا أوّلاً فلأنّه خلاف الإجماع. وأمّا ثانياً فلأنّ قوله: أقبيلوني، فلست بخيركم وعليّ فيكم، من أعظم المعاصي فلا يصلح للإمامة. وأمّا الكبرى فلأنّ العباس ليس بإمام على ما يأتي، فتعيّن<sup>٥</sup> أن يكون عليّاً عليه السلام<sup>٦</sup>، وإلّا لزم خرق الإجماع.

## تواتر النصّ الجليّ عليّ عليه السلام

قال: وللتواتر<sup>٧</sup> الدالّ على النصّ الجليّ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أنّ الشيعة تواترت كلمتهم خلفاً عن سلف في مشارق الأرض ومغاربها، مع كثرتهم وانتشارهم، على النصّ الجليّ من

١. ليس في م. ٢. م: خرقاً.

٣. الإمامة والسياسة ١: ١٤؛ الشافي في الإمامة ٢: ١١٤؛ المغني ٢٠/١: ٢٢٣؛ الرياض النضرة ١: ١٧٥؛

الاحتجاج للطبرسي ١: ١٠٤، ٢٨٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧: ١٥٥؛ الصواعق المحرقة ٥٠.

٤. م: ولا. ٥. م: فيتعيّن.

٦. م: عليه السلام. ٧. ن: والتواتر.

النبي عليه السلام عليه بقوله: أنت الخليفة من بعدي، واسمعوا له وأطيعوا<sup>١</sup>، إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة الدالة على إمامته.

لا يقال: إن الشيعة في ابتداء الأمر كانوا قليلين، ومن شرط التواتر بلوغ الطرفين (والواسطة في الكثرة حدًّا)<sup>٢</sup> يمتنع اجتماعهم على الكذب. وأيضاً: فإنه لو كان متواتراً لآفادنا العلم كما أفادكم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله<sup>٤</sup>. والشرطيّة ظاهرة؛ فإنّ الموجب للعلم هو سماع الخبر، فلا يتفاوت حصوله لبعض دون بعض.

لأننا نجيب عن الأول بالمنع من ذلك؛ فإنّ الشيعة الآن كثيرون وهم قد أخبروا عن جماعة متواترة أنّهم قد أخبرهم جماعة متواترة إلى آخر المراتب. على أنّ الخبر المتواتر لا يشترط فيه العدد الكثير، فإنه يجوز أن يحصل العلم بخبر أربعة أو خمسة إذا انضمّ إليه قرائن تفيد العلم، فيكون متواتراً. وعن الثاني: ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله، وهو أنّه شرط<sup>٥</sup> في حصول العلم بالخبر أن لا يكون السامع معتقداً خلاف الخبر<sup>٦</sup>. وأيضاً فلا يجب من عدم علمك<sup>٧</sup> بالمخبر أن لا يكون الخبر متواتراً.

## خبر الغدير ودلالته على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ويوم الغدير.

١. الذخيرة في علم الكلام ٤٦٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٨٧؛ إرشاد القلوب للديلمي ٢: ٢٥١؛ الصوارم

المهرقة ١٨٨؛ إحقاق الحقّ ٤: ٢٨٥. م.٢: - من.

٢. م.٣: والواسط حدًّا. ٤. في حاشية أ: عُرِضَ على أصله فصّح.

٥. أ: يشترط.

٦. م.٦: المخبر. ينظر: الذخيرة في علم الكلام ٣٤٩؛ الشافي في الإمامة ٢: ٦٨ - ٧٠.

٧. م: علمكم.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو أنّه قد حصل التواتر بأنّ النبيّ عليه السلام لمّا رجع من حجّة الوداع قال في غدير خمّ: معاشر المسلمين، ألسنّ أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه (فهذا عليّ) <sup>١</sup> مولاه. اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصّر من نصره واخذل من خذله وأدر الحقّ معه <sup>٢</sup> كيف ما دار <sup>٣</sup>. و <sup>٤</sup> هذا الخبر مع تواتر الشيعة به <sup>٥</sup> تلقّته الامّة بالقبول، وشرع المخالف في تأويله وذلك دليل على صحّته.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظة «مولى» يراد بها تارةً الأولى بالتصرّف، وتارة السيّد، وتارة العبد، وتارة ابن العمّ وتارة الجار. والمراد بها هنا المعنى الأوّل لا غير؛ لأنّه عليه السلام مهّد للمسلمين قاعدة، هي أولويّته <sup>٦</sup> بالتصرّف. وذكر هذا الكلام عقيب ذلك طالباً منه مساواة عليّ عليه السلام له. ومن المحال أن ينصب الرسول عليه السلام أمتعة الناس على شكل المنبر ويصعد عليه ثمّ يقول للمسلمين: من كنت ابن عمّه فعليّ ابن عمّه، أو <sup>٧</sup> من كنت جاره (فعليّ جاره!) <sup>٨</sup> وإذا ثبت أنّه أولى بالتصرّف في المسلمين منهم كان إماماً؛ لأنّنا لا نعني بالإمام إلّا ذلك.

١. م. ي. فعليّ.

٢. م. مع عليّ.

٣. مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٤، ١١٨، ١١٩ (و موارد كثيرة)؛ سنن ابن ماجه ١: ٤٥؛ سنن الترمذي ٥: ٢٩٧؛

الذخيرة في علم الكلام ٤٤٢ - ٤٤٣؛ الشافي في الإمامة ٢٥٨ - ٢٥٩؛ المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩ -

١١٠، ١١٦؛ المغني ١/٢٠: ١٢٥؛ الرسائل العشر ١٣٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٠؛ نهاية الإقدام

في علم الكلام ٤٩٣؛ غاية المرام في علم الكلام ٣٧٥.

٤. أ. - و.

٥. م. له.

٦. ي. أوليته.

٧. ي. و.

٨. ن. بياض.

## وجود النص من النبي على إمامة علي عليه السلام

قال: ولأن النصّ متحقّق. لأنّه<sup>١</sup> عليه السلام كان إذا خرج من المدينة استخلف على الرعيّة، فكيف يتركهم بعد موته؟ ولأنّه علّمهم الاستنجاء من عِظم<sup>٢</sup> شفقتهم، والإمام<sup>٣</sup> من أعظم المصالح، فهو عليّ لاستقالة أبي بكر.

أقول: هذا وجه خامس، وتقريره: أنّ النصّ موجود من النبي عليه السلام، ومتى كان كذلك كان الإمام عليّاً عليه السلام. أمّا الصغرى فلأنّ النبي عليه السلام كان في غاية الشفقة على المسلمين، فإنّه (كان إذا)<sup>٥</sup> خرج من المدينة إلى بعض الأسفار والغزوات استخلف عليهم من يرتضيه، وكان يعلمهم الاستنجاء وكيفية ما يجري مجراه من الأمور النافعة الجزئية. ومن كان كذلك كيف يُعقل تركه للمسلمين بعد موته من غير أن ينصب لهم نائباً عنه؟ وأمّا الكبرى فبالإجماع، فإنّ الناس قائلان، منهم من يقول بالنصّ، فالإمام هو<sup>٧</sup> عليّ عليه السلام<sup>٨</sup>. ومنهم من لا يقول به<sup>٩</sup>، فيقول بإمامة غيره، فالجمع بين النصّ وإمامة غيره خارق للإجماع. وأيضاً فلأنّ أبابكر استقال، فلو كان منصوصاً عليه لكان فاسقاً، فلا يصلح للإمامة. و<sup>١٠</sup> في هذا الوجه من المتأنة ما ليس في بعض الأوجه المذكورة، فإنّه برهان لمّي قاطع، والأدلة الباقية فيها براهين إنئية.

- |                 |                     |
|-----------------|---------------------|
| ١. م: أنه.      | ٢. ي: عظيم.         |
| ٣. م: والإمامة. | ٤. أ: وأما.         |
| ٥. ن: إذا كان.  | ٦. ن: -إتما.        |
| ٧. أ، ن: -هو.   | ٨. م: -عليه السلام. |
| ٩. أ، ن: -به.   | ١٠. م: -و.          |

## في أن علياً عليه السلام أشجع الصحابة

قال: ولأنه أعلم الصحابة وأشجعهم، والمقصود من الإمامة هذان. أقول: هذا برهان سادس لمتي أيضاً. وتقريره: أن علياً عليه السلام كان أعلم الصحابة وأشجعهم، فيكون هو الإمام. أما أنه أعلم الصحابة فلما يأتي، وأما أنه أشجعهم فبالتواتر. وأما الكبرى فلأن المقصود من الإمامة<sup>١</sup> إنما هو حمل الناس على الحق، وذلك إنما يكون بتعليمهم<sup>٢</sup> الحق وفعلهم<sup>٣</sup> له وذلك يستدعي العلم، وبقرهم على فعله عند تركهم له وذلك إنما تكون بالشجاعة، فإذا تم هذان الوصفان لشخص<sup>٤</sup> استحق منصب الإمامة. ولا شك في بلوغ علي عليه السلام في هذين الوصفين مبلغاً لم يلحقه أحد من الصحابة فيه، فيكون<sup>٥</sup> أولى بالإمامة.

## في أن علياً عليه السلام أفضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

قال: ولأنه أفضل الخلق لقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾<sup>٦</sup>. ومحمد عليه السلام أفضل الخلق، فكذا مساويه، إذ المراد بالنفس المساوي، ولخبر الطير<sup>٧</sup>.

أقول: هذا برهان سابع من البراهين اللمّية. وتقريره: أنه أفضل الخلق

١. ي: الإمام.

٢. أ: وتعلمهم.

٣. م: بشخص.

٤. أ: وكان.

٥. آل عمران: ٦١. وراجع في تفسيره: كتاب لأربعين في أصول الدين ٤٦٥: المغني ١/٢٠: ١٤٢.

٦. في ي: الطير. والحديث في: أسرار الإمامة ٣: ٨٦-١٠٠؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين

الكلام ٤٩١-٤٩٣؛ الشافي في الإمامة ٣: ٨٦-١٠٠؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين

٤٦٥: أنساب الأشراف ٢: ١٤٣؛ المناقب لابن المغازلي ٤٣٥؛ إعلام الوري ١٦٤؛ المعيار والموازنة ٢٢٤؛

المغني ١/٢٠: ١٢٢.

فيكون مستحقاً للإمامة. أما الأوّل فلوجهين، أحدهما قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ﴾ إلى قوله - ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾. ولا خلاف بين العقلاء أنّ المراد بالنفس هاهنا هو عليّ عليه السلام، ويستحيل أن تكون نفس عليّ هي نفس محمّد عليه السلام، فإنّ ليس المراد إلاّ المساواة، ومحمّد عليه السلام كان أفضل الخلق، فمساويه يجب أن يكون كذلك. الثاني<sup>٢</sup>: خبر الطير، وهو أنّه نُقل نقلاً<sup>٣</sup> متواتراً أنّ النبيّ عليه السلام قال: اللهمّ آتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي، ف جاء عليّ عليه السلام. ومحبة الله تعالى لا معنى لها إلاّ زيادة الثواب. وذلك لا يكون إلاّ بالعمل، فيجب أن يكون عمل عليّ أكثر من غيره، فهو أفضل من غيره.

### في أنّ عليّاً أعلم الصحابة

قال: ولأنّه أعلم، لقوله<sup>٤</sup>: أقضاكم عليّ، وهو يستدعي العلم، ولا تفاق المفسّرين على أنّ الأذن الواعية هو عليّ، ولأنّ عمر<sup>٥</sup> أراد رجم حامل فنهاء فقال: لولا عليّ لهلك عمر<sup>٦</sup>، وأمر برجم امرأة أتت بولد لستّة أشهر<sup>٧</sup>، فنهاء بقوله ﴿وَحَمْلُهُ﴾ الآية<sup>٨</sup> فقال: لولا عليّ لهلك عمر؛ ولأنّه قال في خطبته: من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له عجوز: أتمنعنا<sup>٩</sup> ما أحلّ الله<sup>١٠</sup> لنا؟ بقوله:

١. م: - هي.

٢. م: - نقلاً.

٣. م: - إذا.

٤. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨ و ١٢: ٢٠٥؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٦؛ فرائد السمطين

٥: ٣٤٩ - ٣٥١؛ النقص ١٤٣؛ الفصول المهمة ١٨؛ كنز العمال ١: ١٥٤؛ تذكرة الخواص ١٥٧؛ قواعد المرام

٦. ن: - أشهر. وفي ماخذ الخبر يراجع الهامش الأسبق.

٧. في علم الكلام ١٨٤؛ التمهيد ٢٢٨.

٨. الأحقاف: ١٥.

٩. م: تمنعنا.

١٠. م: + تعالى.

﴿وَأَتَيْتُمُ إِخْدِيَهُنَّ قِنطَارًا﴾<sup>١</sup>، فقال: كلّ أفاقه من عمر حتّى المخدّرات في البيوت<sup>٢</sup>. فهذا يدلّ على علمه عليه السلام، ولقوله عليه السلام: والله لو كُسرَت لي الوسادة لَحَكَمْتُ بين أهل التوراة بتوارثهم<sup>٣</sup>، إلى آخره. ولأنّ فِرَقَ المتكلّمين بأجمعهم يُنسبون<sup>٤</sup> إليه، والنحو وسائر العلوم<sup>٥</sup>. وبالجملة فضائله أشهر من أن تذكر.

أقول: هذا برهان ثامن، وتقريره: أنّه عليه السلام كان أعلم الصحابة، فيكون هو الإمام. أمّا الصغرى فيدلّ عليها وجوه:

الأوّل: تواتر النقل عن النبيّ عليه السلام في قوله: أقضاكم عليّ. ولا شكّ أنّ القضاء يستدعي العلم، فلمّا كان عليه السلام أقضى الصحابة وجب أن يكون أعلمهم. وفيه دلالة على أنّه دين الصحابة أيضاً.

الثاني: اتّفق المفسّرون على أنّ قوله تعالى: ﴿وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَعَائِيَةٌ﴾<sup>٦</sup> المراد<sup>٧</sup> بالأذن فيها<sup>٨</sup> عليّ عليه السلام.

الثالث: ما روي أنّه ردّ على عمر في قضايا كثيرة، منها أنّ عمر أراد رجم امرأة قد زنت وهي حامل فنهاء وقال: إن كان لك سلطان عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان، فأطلقها عمر وقال: لولا عليّ لهلك عمر.

١. النساء: ٢٠.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧؛ نهج الحقّ ٢٧٧؛ الصوارم المهركة ٢١٧؛ الطرائف ٢: ٥١٦.

٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٣٦؛ فرائد السمطين ١: ٣٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧؛

قواعد المرام في علم الكلام ١٨٤. ٤. أ: ينتسبون.

٥. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧ - ٤٦٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٧.

٦. الحاقّة: ١٢. ينظر: قواعد المرام في علم الكلام: ١٨٣.

٧. ن: والمراد. ٨. م: + هو.

ومنها: أنَّ عمر أتى إليه بامرأة ولدت لستة أشهر، فأمر برجمها، فنهاه<sup>١</sup> عليه السلام وقال: ألم تسمع إلى قوله تعالى<sup>٢</sup> ﴿وَ حَنْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾<sup>٣</sup>، ثمَّ قال في موضع آخر: ﴿وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾<sup>٤</sup> فخلّى سبيلها وقال: لو لا عليّ لهلك عمر.

الرابع: أنَّ عمر قال في خطبة له: مَنْ غَالَى فِي مَهْر ابْنَتِهِ جَعَلْتُهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ، فَقَالَتْ لَهُ عَجُوز: أَمْتَمْنَا (ما أحله الله)<sup>٥</sup> لنا في قوله: ﴿وَ آتَيْتُمُ إِحْدِيهِنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾، فقال: كلُّ أفاقه من عمر حتّى المخدّرات في البيوت.

الخامس: قوله عليه السلام: وَاللَّهِ لَوْ كُسرَتْ لِي الْوَسَادَةُ وَ جَلَسْتُ<sup>٦</sup> عَلَيْهَا لِحَكَمْتِ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْفِرْقَانِ بِفِرْقَانِهِمْ. وَ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْرِفَتِهِ<sup>٧</sup> بِجَمِيعِ الشَّرَائِعِ.

السادس: أنَّ العلماء بأسرهم يُنسَبون<sup>٩</sup> إليه. أمَّا الْأَصُولِيّونَ فَلأنَّ أَخْذَهُمْ إِنْما كَانَ مِنْ خُطْبِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَإِنَّهَا قَدْ اشْتَمَلَتْ مِنْ عُلُومِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ وَمَسَائِلِ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ وَالتَّنْزِيهِ<sup>١٠</sup> وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَى مَا لَا<sup>١١</sup> يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ كَلَامُ أَحَدٍ. وَأَيْضاً: فَالْمَعْتَزِلَةُ يُنسَبون<sup>١٢</sup> إليه وَالأشاعرة يُنسَبون<sup>١٣</sup> إلى أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ، وَهُوَ تَلْمِيزُ أَبِي عَلِيٍّ الْجَبَائِيّ وَهُوَ مِنْ مَشايخِ الْمَعْتَزِلَةِ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَأمَّا النُّحُو وَالْأَدَبَ فظاهراً، وَكَذَلِكَ الْفَقْهَ.

١. أ: + عليّ.

٢. الأحقاف: ١٥.

٣. أ: ما أحلّ لنا، م: ما أحلّ الله.

٤. م: مرفقة.

٥. أ: ينتسبون.

٦. أ: ي: لم.

٧. أ: ينتسبون، م: منتسبون.

٨. أ: ن: - تعالى.

٩. البقرة: ٢٣٣.

١٠. ي: جلست.

١١. م: + هذه.

١٢. ن: - والتنزیه.

١٣. أ: ينتسبون، م: منتسبون.

السابع: ما نُقل عنه من القضايا الغريبة العجيبة الدالة على غاية الفضل والعلم، وهي أشهر من أن تخفى. وأما الكبرى فسيأتي بيانها.

### في قضايا دالة على أفضلية عليّ عليه السلام

قال: ولقصة خبير، وهي <sup>١</sup> أنه <sup>٢</sup> أعطى الراية أبا بكر فانهمز، ثم عمر <sup>٣</sup> فانهمز، فقال <sup>٤</sup>: لأعطينَ الراية <sup>٥</sup> رجلاً يحبّه الله ورسوله (ويحبّ الله ورسوله) <sup>٦</sup> كرّاراً غير قرّار. ثم قال: أين عليّ؟ فقيل: رَمِد العين، فتفل في عينه، ثم <sup>٧</sup> دفعها إليه <sup>٨</sup>. ولتقدّم إسلامه، ولقوله <sup>٩</sup>: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ﴾ <sup>١٠</sup> ولقوله: ﴿وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ <sup>١١</sup> والمفسرون قالوا هو عليّ <sup>١٢</sup>، ولأنّه أخوه وصهره وابن عمّه، ولقوله: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ﴾ <sup>١٣</sup>. فهذه وأمثالها تدلّ على الفضائل. والأفضل أولى بالإمامة؛ لأنّ تقديم المفضول قبيح عقلاً.

أقول: هذا وجه تاسع وتقريره: أنّ عليّاً عليه السلام كان أفضل الصحابة، فيكون هو الإمام. أمّا <sup>١٤</sup> الصغرى فيدلّ عليها وجوه.

٢. م: + عليه السلام.

١. م: وهو.

٤. م: + عليه السلام.

٣. م: لعمر.

٦. ليس في م.

٥. ي: + غداً.

٧. م: - ثمّ.

٨ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٩؛ الشافي في الإمامة ٣: ٨٧ - ٨٨؛ التمهيد ٢٢٧؛ صحيح البخاري ٤: ٤

و ٢٠٧؛ صحيح مسلم ٣: ١٤٤١؛ سنن الترمذي ٢: ٣٠٠؛ سنن ابن ماجه ١: ٤٣ - ٤٤.

١٠. الأنعام: ٩٠.

٩. م: + تعالى.

١١. المراد منه قوله تعالى: فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلِيَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ. التحريم: ٤.

١٣. الدهر: ٨.

١٢. ي: + عليه السلام.

١٤. أ: وأما.

الأول: قصة خبير، وهو أن الرسول<sup>١</sup> صلى الله عليه وآله أعطى الراية أبا بكر فانهزم، ثم دفعها<sup>٢</sup> في اليوم الثاني إلى عمر فانهزم، فقال عليه السلام: لأعطين الراية<sup>٣</sup> رجلاً يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله كزاراً غير فرار. ثم قال: أين عليّ؟ فقيل<sup>٤</sup>: إنّه رمّد العين، فقال: يتّوني به، فتفل في<sup>٥</sup> عينه ثمّ دفع إليه الراية.

الثاني: أن إسلامه كان متقدّماً على إسلام الصحابة. روي عن سلمان الفارسيّ أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً عليّ بن أبي طالب<sup>٦</sup>. وعن عبد الله بن الحسن<sup>٧</sup> أنّه قال: كان عليّ عليه السلام يقول: أنا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله، ولم يسبقني بالصلاة إلاّ نبيّ الله<sup>٨</sup>. وأيضاً روي عنه عليه السلام أنّه قال على المنبر في مجمع من الصحابة: أنا الصديق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم<sup>٩</sup>. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، والمتقدّم في الإسلام متقدّم في الفضيلة، لقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾<sup>١٠</sup>.

الثالث: أن عليّاً عليه السلام تجب محبّته دون غيره من الصحابة. أمّا الصغرى فلقوله

١. م. ن: رسول الله.

٢. م. دفع.

٣. ي. + غداً.

٤. ي. قيل.

٥. ن. - في.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٩؛ مناقب عليّ بن أبي طالب ٣: ٢٣٦؛ كشف اليقين ٢٦؛ شرح نهج

البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢٢٩؛ تاريخ بغداد ٢: ٧٩؛ المستدرک علی الصحیحین ٣: ١٣٦؛ تاریخ دمشق ١:

٨٢. م. - بن.

٨. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤: ١١٦ - ١١٩ و ١٣: ٢٢٩ - ٢٤٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٠؛

الصراف المستقيم ١: ٢٣٥؛ شواهد التنزيل ٢: ٣٨٧.

٩. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٣٠ و ٤: ١٢٢؛ الإرشاد للمفيد ١: ٣١؛ أنساب الأشراف ١٤٦؛ البداية

والنهاية ٧: ٣٧٠. ١٠. الواقعة: ١٠ - ١١.

تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>١</sup>. وأما الكبرى فظاهرة، وجوب المحبة دليل على الفضيلة.

الرابع: اتفق المفسرون على أن قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>٢</sup> المراد (فيه بصلاح المؤمنين)<sup>٣</sup> هو علي<sup>٤</sup> عليه السلام والمراد ناصره، فاختصاص علي<sup>٥</sup> عليه السلام بعد الله تعالى وجبرئيل بهذه الخصوصية دليل على نهاية الفضيلة.

الخامس: قرب علي<sup>٦</sup> عليه السلام كان أشد من قرب غيره، فإنه لما آخى بين الصحابة اتّخذة أخاً لنفسه<sup>٦</sup>، وذلك يدل على الأفضلية.

السادس: ما نقل بالتواتر أن علياً عليه السلام وفاطمة عليها السلام<sup>٧</sup> تصدقا يقوتهما ثلاثة أيام مع شدة حاجتهما إليه، حتى أنزل الله<sup>٨</sup> في حقهم ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾<sup>٩</sup>. فهذه الوجوه وغيرها مما لا يعد ولا يحصى دالة على كونه أفضل الصحابة. وأما الكبرى فلأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً.

## في دلالة آية «أولي الأمر» على إمامة علي<sup>عليه السلام</sup>

قال: ولقوله<sup>١٠</sup>: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>١١</sup> فإن

١. الشورى: ٢٣.

٢. التحريم: ٤.

٣. م: بصلاح المؤمنين فيه.

٤. م: + بن أبي طالب.

٥. م: عليه السلام.

٦. مصادر الحديث كثيرة، ينظر مثلاً: سنن الترمذي ٥: ٣٠٠؛ المستدرک علی الصحیحین ٣: ١٤؛ المعيار

والموازنة ٢٠٨.

٧. م: - عليها السلام.

٨. م: + تعالى.

٩. الدهر: ٨.

١٠. م: + تعالى.

١١. آل عمران: ٣٢.

كانوا كلّ الأئمة كان الشخص<sup>١</sup> مطيعاً لنفسه فهو بعضها واجب العصمة لعدم الأولوية، فهو عليّ عليه السلام<sup>٢</sup>.

أقول: هذا وجه عاشر، وتقريره: أنّ الله تعالى (أمر بإطاعة)<sup>٣</sup> أولي الأمر، فهذا المطاع إما أن يكون كلّ الأئمة أو بعضها. والأوّل باطل وإلاّ لكان الشخص مطيعاً لنفسه. والثاني إما أن يكون معصوماً أو غيره. والثاني<sup>٤</sup> باطل؛ لأنّ الناس قد اشتركوا في عدم العصمة، فالأمر<sup>٥</sup> بطاعة بعضهم مع تجويز الخطأ عليه ترجيح من غير مرجح، فيجب أن يكون معصوماً، فيكون هو عليّاً عليه السلام، لعدم القائل بعصمة غيره.

### في أنّ الظالم لا يصلح للإمامة

قال: ولأنّ أبا بكر وعبّاساً كانا كافرين قديماً فلا يصلحان للإمامة، لقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>٦</sup>.

أقول: هذا هو الحادي عشر من الوجوه. وتقريره أنّ أبا بكر والعبّاس كانا كافرين قبل بعثة الرسول عليه السلام وبعد بعثته مدّة، فلا يصلحان للإمامة، لقوله تعالى جواباً لإبراهيم الخليل عليه السلام وقد سأله مشاركة بعض ذراريه له في رئاسة الإمامة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. والكفر أبلغ درجات الظلم. وإذا انتفت الإمامة عن أبي بكر والعبّاس وجب أن يكون الإمام عليّاً عليه السلام<sup>٧</sup>؛ لعدم القائل بالفرق.

٢. م: - عليه السلام.

١. م: الشيء.

٤. ن: والتالي.

٣. م: أمرنا بالطاعة، ن، ي: أمر بطاعة.

٦. البقرة: ١٢٤.

٥. أ: والأمر.

٧. م: - عليه السلام.

## في دلالة آية «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»

### على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولقوله: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾<sup>١</sup> أي مع المعلوم منهم الصدق، ولا يكون إلا المعصوم.

أقول: هذا ثاني عشر الوجوه، وهو أن الله تعالى أمر<sup>٢</sup> بالكون مع الصادقين، أي مع المعلوم منهم الصدق. ولا يعلم الصدق من أحد إلا من المعصوم فيجب أن نكون مأمورين بالكون مع المعصوم، ولا معصوم إلا عليّ عليه السلام، فهو الإمام الذي أمرنا الله<sup>٣</sup> بالكون معه.

## في دلالة آية «إيتاء الزكاة في الصلاة»

### على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولقوله<sup>٤</sup>: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>٥</sup>، والوليّ بمعنى الناصر والمتصرّف. والأول مُتَنَفٍِّ لتخصيصها بشخص، والنصرة عامّة بقوله<sup>٦</sup>: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>٧</sup>. ومتى كان بمعنى التصرف فهو عليّ عليه السلام<sup>٨</sup>؛ إذ كلّ من قال بأنّها تدلّ على ذلك صرفها إليه، ولا تفاق أئمة التفسير<sup>٩</sup>.

١. التوبة: ١١٩. ينظر: نهج الحقّ: ١٩٠؛ الدر المنثور: ٣: ٣٩٠؛ شواهد التنزيل: ١: ٨٥.

٢. ن: أمرنا.

٣. م: الله.

٤. م: + تعالى.

٥. المائدة: ٥٥.

٦. م: لقوله تعالى. ن: لقوله.

٧. التوبة: ٧١.

٨. م: عليه السلام.

٩. التفسير الكبير للرازيّ: ١١: ٢٦؛ الكشاف: ١: ٦٤٩؛ أصول الدين للرازيّ: ١٥٠؛ كتاب الأربعين في أصول

أقول: هذا وجه ثالث عشر، وتقريره: أن لفظة «إنما» تفيد الحصر بالنقل عن أهل اللغة<sup>١</sup>. والولي يطلق على الناصر والمتصرف<sup>٢</sup>، ولا معنى للأول هاهنا؛ لأن هذه الآية مختصة<sup>٣</sup> ببعض الناس، والنصرة عامة، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. إذا ثبت هذا فنقول: إن المراد بالذين آمنوا هاهنا<sup>٤</sup> بعض المؤمنين؛ لأن الله تعالى وصفهم بإيتاء الزكاة حال ركوعهم، وليس هذا الوصف ثابتاً لكل المؤمنين. وأيضاً: لو كان المراد كل المؤمنين لكان الولي<sup>٥</sup> والولي عليه<sup>٦</sup> واحداً، وذلك باطل. وإذا ثبت أن المراد بعض المؤمنين كان ذلك البعض علياً عليه السلام؛ لأن الأمة أجمعوا على أن المراد بها إما بعض المؤمنين فهو علي عليه السلام<sup>٧</sup>، وإما جميع المؤمنين فيدخل علي عليه السلام (فيهم). وأيضاً: فإن من الناس من قال: إن المراد بها بعض المؤمنين، فهو علي عليه السلام<sup>٨</sup>. ومنهم من قال: كل المؤمنين، وقد بيّنا أن المراد هو البعض، فلو كان غير علي عليه السلام كان ذلك خارقاً للإجماع، ولاتفاق المفسرين على أن المراد بذلك هو علي عليه السلام.

### في دلالة «حديث المنزلة» على إمامة علي عليه السلام

قال: ولقوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى<sup>٩</sup>، وهارون كان خليفته،

١. المفردات في غريب القرآن ٢٧.

٢. م: - والمتصرف.

٣. م: والصر.

٤. أ: ي: متخصصة.

٥. أ: المولى. م: للمولى.

٦. أ: هنا.

٧. م: - عليه السلام.

٨. ن: والوالي عليه.

٩. ليس في م.

١٠. غاية المرام في علم الكلام ٣٧٤ - ٣٧٧ باختلاف؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ١٧٥؛ صحيح البخاري ٤: ٢٠٨؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٤؛ ترجمة الإمام علي بن أبي طالب (ع) ١: ٢٨١؛ المناقب لابن المغازلي ٢٧؛ كتاب

إلى غير ذلك<sup>١</sup> من الأخبار المتواترة لم نطوّل بذكرها. وكلّ دليل دلّ<sup>٢</sup> على إمامة عليّ عليه السلام<sup>٣</sup> فهو دالّ على باقي الأئمة الأحد عشر، ولقوله عليه السلام: «هذا ابني إمام<sup>٤</sup> - يعني الحسين عليه السلام - أخو إمام ابن إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم، صلوات الله عليهم»<sup>٥</sup>.

أقول: هذا وجه رابع عشر دالّ على إمامته عليه السلام، وهو قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي». وتقرير هذا يفتقر إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: تصحيح الخبر، وهو أنّه نقل نقلاً متواتراً. وأيضاً تلقّته الأئمة بالقبول، فتأوّل بعضهم، وبعضهم اعترف بدلالته على الإمامة.

الثانية: المراد بمنزلة عليّ عليه السلام كلّ منازل هارون من موسى. ويدلّ عليه أنّ المراد بها أكثر من منزلة واحدة، فيكون المراد جميع المنازل. أمّا الأوّل فلأنّه استثنى منها منزلة النبوة، والواحد بالشخص يستحيل استثناء شيء منه. وأمّا الثاني فلأنّ الناس قائلان؛ منهم من يقول: إنّ المراد من هذه المنزلة الواحدة، وهو كونه خليفته في حياته كما كان هارون من موسى<sup>٦</sup>. ومنهم من يقول: إنّ المراد بها<sup>٧</sup> كلّ المنازل<sup>٨</sup>، فلو قلنا: إنّ المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع

→ الأربعين في أصول الدين ٤٦٤؛ المغني ١/٢٠: ٢٠-١٢٦؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٥٢-٤٥٣؛ الشافي في الإمامة ٣: ١٤٤؛ الرسائل العشر ٩٧؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٣-٤٩٤؛ التمهيد للباقلاني ٢٢٨.

١. م: غيره.

٢. م: دالّ.

٣. م: عليه السلام.

٤. م: إمام.

٥. عيون أخبار الرضا (ج) ١: ٥٢؛ الطرائف ١٧٤؛ كفاية الطالب ٥٠١؛ أسرار الإمامة ١٤٨-١٤٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٩٠؛ الرسائل العشر ١٠٧.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٤؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٦٠؛ المغني ١/٢٠: ١٢٠.

٧. ي: - بها.

٨. في حاشية م: أي حين الحياة وبعده.

المنازل<sup>١</sup> لزم خرق الإجماع.

الثالثة: أن هارون لو عاش بعد موسى لكان خليفته. ويدلّ عليه أن هارون كان خليفة موسى في حياته إجماعاً، ويدلّ (عليه قوله)<sup>٢</sup>: ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي﴾<sup>٣</sup> فلو لم يكن خليفته<sup>٤</sup> بعد موته لكان معزولاً عن هذه المرتبة، وهو غير لائق بمنصب النبوة. وأيضاً: فإن هارون كان شريك موسى في الرسالة، فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة.

إذا تقرّر هذا فنقول: يثبت<sup>٥</sup> لعليّ عليه السلام منزلة (من النبيّ) صلى الله عليه وآله كجميع منازل هارون من موسى. وقد ثبت لهارون استحقاق الخلافة بعد وفاة موسى لو عاش، فيكون عليّ عليه السلام كذلك.

والأخبار المتواترة<sup>٦</sup> كثيرة في هذا المعنى قد طوّلت فيها أصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ أبي جعفر وغيرهما<sup>٧</sup>. ونحن<sup>٨</sup> أعرضنا (هاهنا عنها)<sup>٩</sup> لمخافة التطويل.

### في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام

وكلّ دليل دلّ<sup>١١</sup> على إمامة عليّ عليه السلام فهو دالّ<sup>١٢</sup> على إمامة باقي

١. في حاشية م: فيكون المراد جميع المنازل إلا النبوة.

٢. ي: عليها.

٣. م: ي: خليفة.

٤. م: من رسول الله.

٥. الذخيرة في علم الكلام ٤٩١؛ الشافي في الإمامة ٣: ٦٢ - ٦٧؛ تمهيد الأصول ٣٩٩.

٦. م: ن: عنها هاهنا.

٧. ي: + قد.

٨. أ: ١٢. أ: ذكر.

الأئمة<sup>١</sup>.

وأيضاً: فإنه لما ثبت أنه لا يجوز خلوّ الزمان من معصوم كان ذلك دالاً على إمامتهم؛ لانتفاء عصمة غيرهم بالإجماع. ويدلّ عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وآله للحسين صلوات الله عليه وسلامه: هذا ابني إمام أخو إمام ابن إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم<sup>٢</sup>. ووردت أخبار كثيرة في هذا المعنى.

١. م: + عليهم السلام.

٢. ينظر مثلاً: الإمامة والتبصرة من الحيرة ١١٠؛ الأصول من الكافي ١: ٥٣٣؛ الخصال ٤١٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٦؛ كمال الدين ٢٦٢؛ الصراط المستقيم ٢: ١١٨؛ الهداية الكبرى للخصيبي ٣٧٥؛ ينابيع المودة ٢: ٣١٦ و ٣: ٣٩٤ (وموارد كثيرة).



الباب السابع : في المعاد



قال : الباب السابع : في المعاد، وفيه مسائل.

### في الجوهر

مسألة : الجوهر حقٌّ؛ لأنَّ الحركة مركَّبة من أمور متتالية، لوجودها في الآن وعدم الباقيين<sup>١</sup>. والآن لا يقبل القسمة، وإلَّا فمنه مستقبل فليس بآن، فالوجود منها إن انقسم انقسم الآن، وإن لم ينقسم فكذا<sup>٢</sup> الجسم وإلَّا انقسمت، هذا خلف.  
أقول : هذه المسألة من أشرف المطالب وتبني عليها مباحث كثيرة، من جملتها إثبات النفس، ولأجل هذه المسألة قدَّم البحث عن الجزء.

### في الجزء

#### تركَّب الجزء من أجزاء متناهية

واعلم أنَّ الجسم على قسمين بسيط ومركَّب. والمركَّب إمَّا أن يتركَّب من مختلفات الطباع أو من متَّفقاتها. وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركَّب بالفعل، وأمَّا البسيط فلا شكَّ في أنَّه قابل للقسمة. والانقسامات المفروضة إمَّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. وأيضاً فهي إمَّا بالفعل أو بالقوَّة. وقد صار إلى كلِّ

واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، لكنّ المشهور منها ثلاثة.  
 أحدها: تركّب الجسم من أجزاء متناهية.  
 الثاني: قبول الجسم لانقسامات<sup>١</sup> غير متناهية مع بساطته.  
 الثالث: تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية.

## وجوه الاحتجاج عليه

والأوّل: مذهب جماعة من المتكلمين وطائفة من الحكماء<sup>٢</sup>. واحتجّوا عليه  
 بوجوه:

### الأوّل

إنّ الزمان مرّكب من أجزاء لا تتجزّأ، فالحركة كذلك فالجسم كذلك.  
 أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ الزمان موجود قطعاً؛ فإمّا أن يكون الموجود منه  
 منقسماً أو لا يكون. والأوّل باطل وإلّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر  
 حاضراً. والماضي والمستقبل معدومان، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف.  
 والثاني هو الآن الذي لا يقبل القسمة.  
 وأمّا المقدّمة الثانية فلأنّ الحركة الموجودة إنّما تكون موجودة في الآن لعدم  
 الماضي والمستقبل. والآن لا تقبل القسمة فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها وإلّا  
 لزم (انقسام الآن)؛<sup>٣</sup> لأنّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة.  
 وأمّا المقدّمة الثالثة فلأنّ الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إن  
 كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّ، لكنّ الحركة لا نصف لها

١. م: انقسامات.

٢. المحصل ١٩٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٥٣؛ تلخيص المحصل ٢١٧؛ شرح المواقيف ٣٥٨.

٣. أ: الانقسام.

فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزأ.

## الوجه الثاني

قال: ولأنّ النقطة موجودة؛ لأنّها نهاية الخطّ ولا تنقسم، فإن انقسم محلّها انقسمت وإلّا فالمطلوب حاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء<sup>١</sup>، وهو أنّا نقول: النقطة موجودة لأنّها نهاية الخطّ، ونهاية الخطّ موجودة. وهي لا تنقسم وإلّا لما كانت نهاية بل كان الطرف الآخر هو النهاية، هذا خلف. فهو<sup>٢</sup> إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا؛ فإن كان الأوّل ثبت المطلوب، وإن كان الثاني افتقرت إلى محلّ، فذلك المحلّ إن انقسم انقسمت النقطة. هذا خلف، وإلّا ثبت المطلوب.

## الوجه الثالث

قال: ولأنّ الكرة الموضوعة على سطح تلاقية بنقطة وإلّا تضلّعت، فإذا تدرجت تلاقى بنقط فكانت<sup>٣</sup> مركّبة منها.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنّا إذا فرضنا كرة حقيقيّة<sup>٥</sup> وضعناها على سطح مُستوٍ فإنّها تلاقية بما لا ينقسم وإلّا لكانت مضلّعة. فإذا أخرجنا من مركزها خطين إلى طرفي موضع الملاقة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين، لكونه وترًا للحاذة فلا يكون كرة حقيقيّة، هذا خلف. فإذا تدرجت تلك

٢. م: فهي.

٤. م: - إذا.

١. ي: الجوهر.

٣. ن: كانت.

٥. ن: - و.

الكرة لاقت السطح بنقط<sup>١</sup>، فيلزم تركّب السطح من النقط.

لا يقال: منع وجود كرة و سطح حقيقيين<sup>٢</sup> ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نسلم لزوم التأليف من النقط، بل كلّ آن نرضه يكون السطح مُلاقياً للكرة<sup>٣</sup> بنقطة. ثمّ بعد ذلك الآن يوجد زمان يلاقي السطح الكرة فيه بخطّ عند حركتها عليه، فاندفع المحذور.

لأنّا نقول: أمّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنّه الشكل الطبيعيّ للأجسام. وأمّا المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً؛ لأنّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض. ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض فيحصل الاستواء. والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً. وأمّا إيجاب الخطّ فضعيف؛ لأنّا إذا فرضنا ملاقاته للكرة للسطح بنقطة زماناً، ثمّ حصلت المفارقة بعد ذلك فإمّا أن تكون الملاقاة حينئذٍ بخطّ أو بنقطة. والأوّل باطل وإلّا لزم تضلّع<sup>٤</sup> الكرة، والثاني هو المطلوب.

لا يقال: إنّها<sup>٥</sup> تلاقيه بنقطة وبين النقطتين خطّ.

لأنّا نقول: الكرة دائماً إنّما تلاقي بالنقطة، فعند<sup>٦</sup> زوال الملاقاة عن النقطة الأولى<sup>٧</sup> إن حصلت الملاقاة بخطّ لزم التضليع<sup>٨</sup>، وإن حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو المطلوب، وإن لم تحصل الملاقاة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

٢. أ، م، ن: حقيقيّ.

٤. ي: تضليع.

٦. م: فيعد.

٨. م: التضلّع.

١. أ: بنقطة. م: + متتالية.

٣. م: الكرة.

٥. أ: لآتها.

٧. أ: - الأولى.

## الوجه الرابع

قال: ولأنّها لو انقسمت قوّة انقسمت فعلاً؛ لا تصاف كلّ جانب بالملاقاة إلى غير النهاية، ولأنّ إمكان النصفية مختصّ بالبعض وهكذا. واختلاف الأعراض يدلّ على الاختلاف فعلاً. والتالي باطل، وإلاّ لما لحق السريع البطيء، ولازادت<sup>٢</sup> المقادير بزيادتها<sup>٣</sup>، ولا<sup>٤</sup> أمكن قطع المتناهي في متناهٍ، والطفرة ضروريّة البطلان والتداخل لعدم الامتياز.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو يبطل مذهب الحكماء في قولهم: إنّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهى بالقوّة. وتقريره أن نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوّة لكانت حاصلة فيها بالفعل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أن كلّ جسم فإنّه قابل للقسمة إلى جزءين، وكلّ واحد من ذينك<sup>٥</sup> الجزءين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام<sup>٦</sup> الفعلّي، فلما صدّق على (طرفي أحد الجزءين)<sup>٧</sup> الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كلّ واحد من الطرفين متميّزاً عن صاحبه بالفعل، فيكون كلّ واحد من الجزءين منقسماً بالفعل إلى جزءين، ويكون أحد جزئي أحد الجزءين ملاقياً للآخر بأحد طرفيه دون (الآخر، فيكون منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتناهى. وأيضاً: إذا<sup>٨</sup> كان الجسم متصلاً فإنّه)<sup>٩</sup> قابل

١. ليس في م.

٢. أ. م: ولا زادت.

٣. م: زيادتها.

٤. ن: وإلاّ.

٥. م: من ذلك.

٦. م: انقسام.

٧. أ. - طرفي أحد الجزءين. م: على أحد الجزءين. ن: على أحد طرفي أحد الجزءين.

٨. أ. م: فإذا.

٩. ليس في ن.

للتنصيف. ولا شك أن (مقطع التنصيف)<sup>١</sup> مغاير لمقطع<sup>٢</sup> التثليث والتربيع وغير ذلك، فذلك الموضوع مختص<sup>٣</sup> عن غيره من الأجزاء. وكذلك<sup>٤</sup> مقطع التثليث والتربيع إلى ما لا يتناهى، فيكون مقطع التنصيف وغيره موجوداً بالفعل؛ لإتصافه<sup>٥</sup> بعرض لا يوجد للآخر، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهى.

وأما بطلان التالي فيدلّ عليه وجوه ثلاثة. الأول: أن الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى لما لحق السريع البطيء؛ فإنّ البطيء إذا تحرك مسافة ثمّ ابتدأ السريع فإنّه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلّا بعد قطع<sup>٦</sup> نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلّا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتّة.

الثاني: يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ مُتناهٍ؛ لأنّ المتحرّك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلّا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلّا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى، وعندى في هذين<sup>٧</sup> الوجهين نظر<sup>٨</sup>.

الثالث: أن زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار؛ فإنّا نعلم بالضرورة أن عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد، فإذا كان الجسم المتناهى لا تتناهى أجزاؤه

١. م: مقطع التنصيف.

٢. ن: لقطع.

٣. س: يختصّ.

٤. أ: وذلك.

٥. أ: + ولاتصافه.

٦. ن: - قطع.

٧. ي: هذا.

٨. في حاشية م: وتقريره أن نقول: قولهم: أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ متناهٍ، أي شيء يريدون به؟ إن أرادوا به عدم التناهي في المقدار فهو غير مسلم. وإن أرادوا به عدم التناهي في الأجزاء فهو. وإن المسافة المتناهية المقدار كما اشتملت على ما لا يتناهى من الأجزاء لذلك القدر المقطوع فيه المسافة من الزمان وإن تناهى إليه قد اشتمل من الأجزاء على ما لا يتناهى، فكلّ جزء من أجزاء المسافة مقابل لكلّ جزء من أجزاء الزمان.

فلنأخذ من تلك الأجزاء عدّة محصورة ونؤلف بينها في جميع الأقطار حتّى يحصل مقدراً متناهٍ ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي وهي <sup>١</sup> نسبة المتناهي <sup>٢</sup> في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناهٍ إلى متناهٍ هي نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، هذا خلف، فيجب أن لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد، فلا تحصل <sup>٢</sup> النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

### في بيان معنى الطفرة

واعلم أنّ الناقلين لهذا المذهب اعتذروا عن الوجهين الأوّلين بالطفرة، وعن الثالث بالتداخل. وعَنُوا بالطفرة: قطع المسافة من غير المرور على الوسط. واستدلّوا على صحتها بوجوه.

أحدها <sup>٤</sup>: أنا <sup>٥</sup> نفرض بيتاً طوله ألف ذراع وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أنّنا نعلم أنّه من المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة.

وثانيها: أنا <sup>٦</sup> نفرض سدّ (الثقب المذكور) <sup>٧</sup>، فإنّ الضوء يزول في لحظة واحدة، فلا بدّ من القول بالطفرة.

وثالثها: أنا <sup>٨</sup> نفرض بئراً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة وفيها حبل طوله خمسون ذراعاً، ثمّ أخذنا حبلاً آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة،

٢. م: التناهي.

٤. أ: الأوّل.

٦. ي: أن.

٨. أ: أن.

١. ن: وهو.

٣. ي: + هذه.

٥. ليس في أ. وفي ي: أن.

٧. م: ثقبه المذكورة.

ثم<sup>١</sup> أدخلناها في الحبل السفلائي، ثم جذبناه فإنّ الحبل فوقاني إذا صعد طرفه - وهو<sup>٢</sup> خمسون ذراعاً - صعد طرف الحبل الأسفل مائة ذراع، وذلك هو<sup>٣</sup> الطفرة.

وأما التداخل فإنهم قالوا: إنّ الجزءين يتحدان في الحيز وتكون مساحتها مساحة جزء واحد، فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء. و الطفرة باطلة بالضرورة؛ فإنه لا يُعقل حركة الجسم من أول المسافة إلى آخرها إلا بعد مروره بالوسط، وكذلك<sup>٤</sup> التداخل.

وأيضاً: التداخل<sup>٥</sup> يستلزم رفع الامتياز. أما الوضعي فظاهر، وأما العقلي فلأنه إنّما يكون بالتعدّد الذي لا يحصل إلا باختلاف الأعراض ضرورة تساوي الجزءين في الحقيقة، لكن الأعراض لا تختلف لتساوي نسبتها<sup>٦</sup> إليها.

### الوجه الخامس لثبوت الجزء

قال: ولأنّ معدّل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإن لم يلقَ أخرى لزم الطفرة وإلا تتالت النقط.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره: أنّ دائرة معدّل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين، وتقاطع فلك البروج على نقطتي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليهما اعتدل الليل والنهار وتقاطع دائرة الأفق<sup>٧</sup> على نقطتين مشرقية ومغربية<sup>٨</sup>.

١. من ي. ٢. ن: - وهو.

٣. أ، ن: هي. ٤. م: وكذا.

٥. أ، م، ن: فالتداخل. ٦. أ، م: نسبتها.

٧. في حاشية م: وهي دائرة عظيمة تفصل بين ما يُرى من الفلك وبين ما لا يُرى، وبالنسبة إليها يعرف الطلوع والغروب.

٨. في حاشية م: يقال لأحدهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال، وللأخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال.

فإذا تحركت دائرة المعدل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإن لم تَلقْ<sup>١</sup> نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركب الخط من النقط المتتالية.

## الاحتجاج الأول للحكماء على قبول الجسم ما لا يتناهى من الانقسامات

قال: احتجوا بحركة الجزئين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أول، فإنهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني، فانقسم الجميع.  
أقول: احتج الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهى من الانقسامات بوجوده.

أحدها: أنا نفرض خطأً مركباً من أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً، ثم نفرض الجزئين متحركين دفعة واحدة، فإنه لا يمكنهما قطع ذلك الخط إلا بعد تحاذيهما. فإن كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزئين قد تحرك ثلاثة أجزاء والآخر جزء، هذا خلف. وإن كان<sup>٢</sup> هو الجزء الثالث<sup>٣</sup> فكذلك، فلم يبق<sup>٤</sup> موضع التحاذي إلا مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزئين المتحركين والثاني والثالث جميعاً.

## الاحتجاج الثاني

قال: ولأن المربع المركب من عشرة يكون قطره عشرة، فإن تلاقت كان

٢. ن: - كان.

٤. م: + في.

١. أ: لم تكن.

٣. أ: الآخر.

القطر مثل الضلع، وإن وسع الجزء<sup>١</sup> ساواهما وهو محال بشكل الحمار، وإن كان لأقل<sup>٢</sup> انقسم.

**أقول:** هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنا نفرض مربعاً يكون كل واحد من أضلاعه عشرة، فإن قطره يكون أيضاً عشرة. الأول من الخطّ الأوّل والثاني من الثاني وهكذا، فإن كانت أجزاء القطر<sup>٣</sup> متلاقية كان القطر<sup>٣</sup> مثل الضلع. وهو محال بالضرورة ولأنّه وتر القائمة والضلع وتر الحادّة وتر القائمة أطول من وتر الحادّة، وإن كانت غير متلاقية كان بينهما فرج، فتلك الفرج إن وسعت للجزء<sup>٤</sup> كان القطر مثل الضلعين وهو محال، فإن إقليدس بيّن في الشكل المعروف بالحمار أن<sup>٥</sup> كل خطّ من أضلاع المثلث (فإنه أقصر)<sup>٦</sup> من الخطين الباقيين، وإن لم يتسع<sup>٧</sup> للجزء لزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

### الاحتجاج الثالث

**قال:** ولأنّ حركة الظلّ أقلّ من حركة الشمس، فإذا تحركت جزءاً تحرك أقلّ، وإلاّ تساوى المداران<sup>٨</sup>.

**أقول:** هذا وجه ثالث، وتقريره: أنا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثمّ طلعت الشمس عليه فإنّه يحصل له ظلّ، وكلّما ارتفعت الشمس نقص الظلّ، فنقول: إذا تحركت الشمس جزءاً فإن لم ينقص من الظلّ شيء<sup>٩</sup> جاز أن تتحرك

- |                 |                   |
|-----------------|-------------------|
| ١. أ. م: للجزء. | ٢. ن: النقطة.     |
| ٣. ن: النقطة.   | ٤. ن: للفرج.      |
| ٥. ن: - أن.     | ٦. م: فإنما قصر.  |
| ٧. ن: لم يتسع.  | ٨. م: المستداران. |
| ٩. ن: - شيء.    |                   |

الشمسُ آخرَ، (فإن لم ينقص الظلّ)<sup>١</sup> فحينئذٍ تصل الشمس إلى خطِّ نصف النهار والظلّ باقٍ بحاله، وذلك باطل بالضرورة، فيلزم أنه إذا تحرّكت الشمس أن ينقص<sup>٢</sup> الظلّ، فإن نقص<sup>٣</sup> جزءً كان (مدار الظلّ مثل مدار الشمس)<sup>٤</sup>، هذا خلف. وإن كان أقلّ لزم الانقسام.

## احتجاج آخر

قال: ولأنّ المنطقة أوسع من كلّ الدوائر، فإذا تحرّكت جزءً تحرك الباقي أقلّ، والتفكيك مستبعد ومفروض<sup>٥</sup> في الإنسان.

أقول: المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها، بعدها من القطبين بُعد واحد، وهي أعظم دائرة تُفرض في الكرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحرّكت الكرة تحرّكت المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة<sup>٦</sup>، فإذا تحرّكت المنطقة جزءً فإن تحرّكت الدائرة القطبية جزءً لزم تساوي المدارين، وإن<sup>٧</sup> تحرّكت أقلّ من جزء لزم الانقسام. والمتكلّمون اعتذروا عن هذا (بجواز التفكيك)<sup>٨</sup> حتى تتحرك الدائرة المنطقية جزءً والقطبية ساكنة.

وهذا الجواب<sup>٩</sup> في غاية الاستبعاد؛ فإنّه لا يعقل حفظ النظام بين أجزاء الرّحى، على تقدير تجويز وقوع التفكيك<sup>١٠</sup>. وأيضاً فهذا مفروض في الإنسان؛ فإنّه إذا

١. م: ولا ينقص الظلّ.

٢. م: ينقص.

٣. ن: + الظلّ.

٤. م: مدار الشمس مثل مدار الظلّ.

٥. م: معروض.

٦. م: + من القطبين.

٧. ن: فإن.

٨. م: يجوز بتفكيك. أ، ن: بجواز التفكك.

٩. أ: التفكك.

١٠. م: الجواز.

تحرّك على نفسه بالدور حصل له<sup>١</sup> دائرة عظيمة وصغيرة، مع أنّ وقوع التفكيك فيه معلوم بالطلان.

### برهان أقليدس من طريق انقسام الخطّ

قال: ولأنّ أقليدس برهن على<sup>٢</sup> أنّ كلّ خطّ ينصف، فإن كان من مفردات انقسم.

أقول: هذا ظاهر، فإنّ أقليدس برهن على أنّ كلّ خطّ فإنّه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطّاً مؤلفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء.

### برهان ثانٍ لأقليدس من طريق شكل العروس

قال: ولأنّ المربّع إذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مأتين بشكل<sup>٣</sup> العروس، فانقسم.

أقول: برهن أقليدس في الشكل المعروف بالعروس على (أنّ وتر كلّ) قائمة فإنّ مربّعه يساوي مجموع مربّعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربّعاً كلّ ضلع منه عشرة فإنّ قطره يكون جذر مأتين؛ لأنّ مربّعي الضلعين مأتان، فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مأتين<sup>٥</sup>. لكن ليس للمأتين جذر صحيح، فوجب انقسام الجزء.

٢. من أ.

١. م: - له.

٤. ن: أنّ ذلك.

٣. م: لشكل.

٥. م: المأتين.

## وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة البطيء والسريع

قال: ولأنّ البطء ليس لتخلّل السكون وإلاّ لخفيت حركات السهم، فالسريع إذا (تحرك جزءاً) <sup>١</sup> تحرك البطيء أقلّ.

أقول: الحركة قد توصف بالسرعة والبطء، فعند الحكماء أنّهما كَيْفِيَّةٌ واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدّة والضعف <sup>٢</sup> وتعرض لها الإضافة. وعند المتكلمين أنّ البطء والسرعة إنّما تحصل للحركة بسبب <sup>٣</sup> تخلّل السكون وعدمه، فالحركة الخالصة <sup>٤</sup> من السكنات في غاية السرعة، والمشوبة بها بطيئة. وتختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكنات وقتلّها.

واستدلّ الأوائل على مذهبهم بأنّ البطء لو كان بسبب تخلّل السكون لكان نسبة البطء إلى السرعة كنسبة كثرة (السكون إلى قتلته، لكن ذلك باطل، فإنّ حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة) <sup>٥</sup>، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة، فكانت تخفي حركاته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف. قالوا: فإذا كان كذلك وجب انقسام الجزء؛ فإنّ السريع إذا تحرك جزء فالبطيء إن لم يتحرك كان البطء بسبب السكون، هذا خلف. وإن تحرك مثل السريع انتفت <sup>٦</sup> السرعة والبطء، هذا خلف. وإن تحرك أقلّ لزم الانقسام.

٢. ي: -و.

٤. ي: الخالية.

٦. ي: اتفتت.

١. ليس في م.

٣. ي: بحسب.

٥. ليس في م.

## احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة

**قال :** ولأنّ ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر<sup>١</sup> اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل<sup>٢</sup> العروس وأقلّ من الأربعة بشكل<sup>٣</sup> الحمار.

**أقول :** إذا فرضنا خطأً مركباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطأً مركباً (من اثنين حتّى حصلت زاوية قائمة، فالوتر أزيد من ثلاثة بيران شكل العروس الدالّ على أنّ مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، وأقلّ من أربعة<sup>٤</sup> بشكل الحمار الدالّ على أنّ مجموع ضلعي المثلث أكثر من الثالث، فهو أكثر من)<sup>٥</sup> الثلاثة<sup>٦</sup> وأقلّ من الأربعة<sup>٧</sup>، فيلزم<sup>٨</sup> الانقسام؛ (فإنّ مربع كلّ واحد من الضلعين<sup>٩</sup> أربعة، فيجب أن يكون الوتر خطأً إذا ضرب في نفسه كان ثمينه، لكنّ الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان الوتر مساوياً للضلعين معاً وهو محال بشكل الحمار، فهو أكثر من الثلاثة وأقلّ من الأربعة فيلزم الانقسام)<sup>١٠</sup>.

## وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربع

**قال :** ولأنّ الخطّ الملاصق لضلع<sup>١١</sup> القائمة إذا سحب جزءاً من تحت انسحب<sup>١٢</sup> من فوق أقلّ بشكل العروس.

١. م: والأجزاء.

٢. م: لشكل.

٣. م: ليس في ن.

٤. م: أربعة. أ: الخمسة.

٥. في حاشية م: ومربع الضلعين ثلاثة عشر فيجب أن يكون مربع وتر القائمة ثلاثة عشر، فيكون الوتر أزيد من ثلاثة

٦. وأقلّ من أربعة بالضرورة.

٧. أ: بضع.

٨. م: من م.

٩. أ: انسحبت.

١٠. م: من م.

**أقول:** إذا فرضنا قائمة أحد ضلعيها عشرة وفرضنا خطأً ملاصقاً لذلك الضلع، ثم سحبناه<sup>١</sup> من تحت على الضلع الآخر جزءاً حصل مثلثٌ أحد أضلاعه عشرة وهو القطر، والضلع الآخر جزء واحد، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة<sup>٢</sup> كان مجموع مربعي الضلعين اثنين وثمانين<sup>٣</sup> ومربع الوتر مائة، هذا خلف. (وإن كان عشرة كان المربعان مائة وواحداً، ومربع الوتر مائة، هذا خلف)<sup>٤</sup>. فهو إذن أكثر من تسعة وأقل من عشرة (فيلزم الانقسام. ومتى كان أكثر من تسعة وأقل من عشرة)<sup>٥</sup> لزم انسحاب الخط من فوق أقل من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

### برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادة

**قال:** وحادة<sup>٦</sup> أقلّ يدس مختصةً بمستقيمة الخطين.

**أقول:** هذا جواب عن سؤال أورده المتكلمون،<sup>٧</sup> وهو أنهم قالوا إن أقلّ يدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم، وإلا لوجد ما هو أصغر<sup>٨</sup> منها، فيلزم ثبوت الجزء.

وتقرير الجواب: أن أقلّ يدس برهن على وجود زاوية حادة مستقيمة الخطين هي أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين تُفرض. ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة<sup>٩</sup> الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً.

١. ي: سحبنا.

٢. في حاشية م: لما ثبت من أن مربع الوتر يجب أن يكون مساوياً لمربعي الضلعين بالعروس.

٣. ليس في م.

٤. ليس في م. في حاشية م: لأن ضرب تسعة في تسعة أحد وثمانون، وضرب واحد في واحد، واحد.

٥. ن: واحادة.

٦. المباحث المشرقية ٢: ٣١-٣٢؛ كشف الفوائد ١٧؛ شرح المواقف ٣٦٠.

٧. ن: - أصغر.

٨. أ. ن: المستقيم.

## مسألة في إثبات الخلاء

قال : مسألة: الخلاء حقّ، وإلاّ لكانت الحركة محالة إذ تستدعي مكاناً، فإمّا أن يلزم التداخل أو الدور.

أقول : هذه مسألة يبنّي<sup>١</sup> عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث (المتكلّمون عنها)<sup>٢</sup>.

والخلاء هو وجود بُعد غير حالّ في المادّة، وقوم فسّروه بلا شيء. واختلف الحكماء في ذلك والمتكلّمون؛ فذهب أكثر المتكلّمين إلى ثبوته، (وذهب أكثر الحكماء إلى انتفائه)<sup>٣</sup>.

احتجّ المتكلّمون بوجهين. الأوّل: أنّ الخلاء لو لم يكن ثابتاً لامتنعت الحركة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة:<sup>٤</sup> أنّ المتحرّك إذا انتقل من حيّزه إلى الحيّز الثاني، (فإمّا أن يكون)<sup>٥</sup> الحيّز الثاني خالياً أو محتلاً. والأوّل المطلوب، والثاني يلزم منه التداخل.

لا يقال: إنّ حال حركته إلى الحيّز الثاني ينتقل الجسم الذي في الحيّز الثاني إلى الحيّز الأوّل؛ لأنّا نقول: فحينئذٍ تتوقّف حركة كلّ واحد منهما على حركة الآخر، وذلك دور. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

## الوجه الثاني لإثبات الخلاء

قال : ولأنّ<sup>٦</sup> السطحين إذا رفع أحدهما عن الآخر ثبت الخلاء.

١. أ: يبنى. ٢. م: عنها المتكلّمون.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠-٢٧٥؛ المحصل ١٩١-١٩٢؛ تلخيص المحصل ٢١٤-٢١٥.

٤. ليس في ن. ٥. م: فإن تكون.

٦. ن: + شخص.

أقول: هذا هو<sup>١</sup> الوجه الثاني. وتقريره: أنا نفرض سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر، ثم رفع أحدهما عن الآخر رفعاً متساوياً فإنه حينئذٍ يخلو الوسط؛ لأنّ الجسم لا ينتقل إلى الوسط إلاّ بعد حصوله في الطرف، وفي تلك الحال يكون الوسط خالياً.

## في التخلّل والتكاثف

قال: والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبيّان<sup>٢</sup> على المادّة، وهو ممنوع، ودليل الانفصال مدخول.

أقول: هذا الكلام يشتمل على مباحث.

## معنى التخلّل والتكاثف عند الفلاسفة والمتكلّمين

الأوّل: اعلم أنّ الجسم قد يزيد مقداره وينتقص. والمشهور عند المتكلّمين<sup>٣</sup> أنّ زيادته إمّا تكون بأحد أمرين، أحدهما: انضياف جسم آخر إليه، والثاني: انتفاش أجزائه بعد اكتنازها، وأنّ نقصانه إمّا يكون بانفصال بعض أجزائه عنه أو باندماجه بعد انتفاشه. وهذا هو المسمّى عند الحكماء بالتخلخل والتكاثف المشهورين. وعند الفلاسفة<sup>٤</sup> أنّ مقدار الجسم عرض حالّ في الجسم، ومادّة الجسم قابلة لما هو أزيد من ذلك المقدار أو أنقص، فهي<sup>٥</sup> من حيث هي هي غير<sup>٦</sup>

١. أ. - هو.

٢. م: بيتي.

٣. النجاة ٥٠٧؛ شرح حكمة العين ٤٣٢؛ تقريب المرام في علم الكلام ٢٦١؛ شرح تجريد العقائد ٢٩٧؛ كشاف

اصطلاحات الفنون ١: ٤٥٠؛ جامع العلوم ٢٧٩.

٤. رسائل ابن سينا ١١٣؛ التحصيل ٦٧٩؛ شرح حكمة الإشراق ٢٠٧؛ إيضاح المقاصد ٢٨٠.

٥. م: غيره.

٦. ن: وهي.

متقدّرة وقابلة (لكلّ المقادير)<sup>١</sup>، ويمكن أن تخلع مقداراً أكبر وتلبس أصغر وبالعكس، وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيان، وهو مبنيّ على وجود المادّة؛ فإنّه لولا وجود المادّة لكان المقدار هو الجسم، ولا سبب للتخلخل والتكاثف<sup>٢</sup> إلاّ ما ذكره المتكلّمون. وعلى تقدير ثبوت المادّة يتمشّى هذا.

## المادّة قابلة للاتّصال والانفصال

البحث الثاني: اعلم أنّ الجسم متّصل في الحسّ<sup>٣</sup>. و<sup>٤</sup> لما أبطل الأوائل الجزء الذي لا يتجزأ ثبت أنّه كذلك في الحقيقة. ولا شكّ في<sup>٥</sup> أنّه قابل للانفصال، والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول، والاتّصال لا يمكن حصوله مع الانفصال فهو غير قابل له، فلا بدّ من شيء آخر يقبل<sup>٦</sup> (الانفصال والاتّصال)<sup>٧</sup>، وهو المادّة.

## إنكار وجود المادّة من المتكلّمين

البحث الثالث: اعلم أنّ المتكلّمين<sup>٨</sup> نفّوا وجود المادّة، وجماعة من الأوائل أيضاً. وهو مذهب صاحب المعبر<sup>٩</sup>؛ وذلك لأنّ المادّة إمّا أن تكون متحيّزة أو غير

١. أ: لكلّ من المقادير.

٢. م: أو التكاثف.

٣. م: الجنس.

٤. م: وهو.

٥. م، ن: - في.

٦. ن: لا يقبل.

٧. م: الاتّصال والانفصال.

٨. المحضّل ١٩٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠؛ تلخيص المحضّل ٢١٧.

٩. المعبر في الحكمة ٢: ١٠ - ١٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠؛ المحضّل ١٩٣؛ تلخيص المحضّل

متحيّزة. والأوّل باطل وإلّا لكانت جسماً، فكان حلول الصورة<sup>١</sup> الجسميّة فيها ملزوماً للتداخل واجتماع الأمثال. وإن كانت غير متحيّزة استحال حلول<sup>٢</sup> المتحيّز فيها.

واعترضوا على دليل الإثبات بأن قالوا: لا نسلم نفي الجزء، وقد مضى الكلام فيه. وإن<sup>٣</sup> سلّمنا لكن<sup>٤</sup> لا نسلم أن القابل يجب حصوله مع المقبول. ولئن سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاتّصال والانفصال عرضين قائمين بالجسم؟ وأيضاً: فالمادّة<sup>٥</sup> متّصلة ومنفصلة<sup>٦</sup>، فيلزم ثبوت مادّة أخرى للمادّة<sup>٧</sup>. وقد يمكن تكلف الجواب عن بعض هذه الأسئلة.

### نتيجة بحث الخلاء

البحث الرابع في فائدة هذا البحث هاهنا<sup>٨</sup>، وذلك لأن<sup>٩</sup> المتكلّمين<sup>١٠</sup> استدلّوا على ثبوت<sup>١١</sup> الخلاء بلزوم التداخل أو الدور في الوجه الأوّل، وبلزوم خلوّ الوسط في الثاني. والحكماء<sup>١٢</sup> أجابوا عن هذين بأن قالوا: لم لا يجوز أن يكون الجسم الذي يتحرّك إنّما يتحرّك إلى مكان مملوّ، وذلك الجسم الذي في ذلك

١. م: صورة.

٢. أ: + غير.

٣. ن: ولئن.

٤. م: - لكن.

٥. ي: المادّة.

٦. أ، م، ن: وتفصل.

٧. أ، ن: - للمادّة.

٨. أ: هنا.

٩. ي: أنّ.

١٠. المحصل ١٩١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين: ٢٧٠؛ تلخيص المحصل ٢١٤.

١١. م: - ثبوت.

١٢. رسائل ابن سينا ١٠٩؛ طبيعيات الشفاء، المقالة الثانية من الفن الأوّل ١: ١٢٣-١٣٦؛ تلخيص المحصل ٢١٤ -

٢١٧؛ ذيل المحصل ١٩٢.

المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه، والجسم الذي يتحرك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء، وكذلك الوسط يكون<sup>١</sup> ممتلئاً يلبس<sup>٢</sup> الجسم الذي في الطرف مقداراً<sup>٣</sup> أكبر<sup>٤</sup> في آن واحد، فلا يلزم خلوّ الوسط.

واعلم أنّ هذا مبني<sup>٥</sup> على إثبات المادة كما قلناه أولاً، وإثبات المادة ممنوع بالدليل الذي ذكرناه. ودليل الانفصال الذي استدّلوا به على إثبات المادة مدخول بما ذكرناه.

### أدلة الفلاسفة على نفي الخلاء

قال: احتجّوا بتقديره.

أقول: احتجّ الفلاسفة<sup>٦</sup> على نفي الخلاء بوجوه، أحدها: أنّ الخلاء متقدّر لذاته، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ البعد الذي بين جداري البيت أعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس<sup>٧</sup>، فالخلاء كمّ متّصل وإلاّ لما طابق الجسم المتّصل ويقبل الانفصال فلا بدّ له من مادة، فالخلاء ملاء، هذا خلف.

### الدليل الثاني على نفي الخلاء

قال: ولأنّه يلزم أن تتساوى الحركتان<sup>٨</sup> المعوّقة وغيرها؛ لأنّ المعاوقة

١. ن: + الجسم.

٢. م: مقدار.

٣. أ، م: يبتني.

٤. م: يبتني.

٥. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠ - ٢٧٣؛ رسائل ابن سينا ١٠٩؛ طبيعيات الشفاء، المقالة الثانية من الفنّ الأول ١: ١٢٣ - ١٣٠.

٦. في حاشية م: فإنّ الخلاء الذي بين طرفي الطاس مطابق للملاء الذي فيه.

٧. ن: الحركات.

(بإزاء الغلط)<sup>١</sup>، فإذا فرضنا<sup>٢</sup> عديم<sup>٣</sup> المعاوقه تحرك مسافة في وقت (وآخر معها)<sup>٤</sup> في أزيد (وآخر أرق)<sup>٥</sup> بنسبة زمنيها، فتكون مساوية للخالية.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره أن نقول: لو كان الخلاء حقاً لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق. والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنا إذا فرضنا متحركاً تحرك مسافة خالية عن العائق فإنه يقطعها في زمان، فإذا فرضنا المسافة ممتلئة بملاء مفروض بحيث يتحرك المتحرك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي تحرك فيه مع عدم المعاوقه، ثم إذا فرضناها (ممتلئة بملاء)<sup>٦</sup> آخر (أرق من)<sup>٧</sup> الأول<sup>٨</sup> بنسبة الضعف كان المتحرك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقه الأولى؛ لأنّ المعاوقه بإزاء<sup>٩</sup> الغلط، فكان يجب تساوي زمني حركة عديم الملاء وحركة الممتلئ، هذا خلف.

## في إثبات الميل

قال: وهذا يدلّ على إثبات الميل؛ لأنّ المعاوق الذي نسبته إلى المعاوق الآخر كنسبة الحركة معه<sup>١١</sup> إلى عدمها يجب<sup>١٢</sup> أن يتحرك معه كما يتحرك مع عدمه.

أقول: الفلاسفة<sup>١٣</sup> استدّلوا بهذا الدليل على وجوب وجود<sup>١٤</sup> معاوق للحركة:

- |                                      |                         |
|--------------------------------------|-------------------------|
| ١. م: بأن الغلط.                     | ٢. ن: فرضناه.           |
| ٣. م: عدم.                           | ٤. ن: واحد ومعا.        |
| ٥. م: واحراق.                        | ٦. م: ممتلئة على.       |
| ٧. ن: أو من.                         | ٨. ي: من الملاء الأوّل. |
| ٩. م: بأن: ن: باخر.                  | ١٠. م: -و.              |
| ١١. ن: معها.                         | ١٢. ي: بحيث.            |
| ١٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٣. | ١٤. م: -وجود.           |

أما للطبيعية<sup>١</sup> فالملاء وأما للقسرية<sup>٢</sup> فالميل الطبيعي الذي يُعاوِق القاسِر، وقد مرَّ تقرير الأول.

وأما تقرير الثاني فيبانه أن المتحرّك إذا كان متحرّكاً بالقسر حركةً ما مع عدم المعاوقة<sup>٣</sup> في زمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع نصف المعاوقة الأولى فإنّه يجب أن يتحرّك المسافة في<sup>٤</sup> مثل زمان عديم المعاوقة<sup>٥</sup>، فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية، هذا خلف.

### الدليل الثالث على نفي الخلاء

قال: ولأنّه غير مُتناهٍ، محالٍ لما بيّناه<sup>٦</sup> ومُتناهٍ مشكل<sup>٧</sup>، ولا تنفعل الصورة إلا للمادّة.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أن الخلاء إما أن يكون متناهيّاً أو غير متناهٍ. والثاني باطل، لما بيّناه أولاً من أن كلّ بُعد فلا بدّ وأن يكون متناهيّاً. وإن كان الأوّل كان له شكل (بالضرورة، وذلك الشكل)<sup>٨</sup> لا يحصل لذات البعد، وإلاّ لكان<sup>٩</sup> كلّ<sup>١٠</sup> بُعد كذلك، هذا خلف. ولا<sup>١١</sup> للفاعل المجرد؛ لأنّ نسبته إلى الكلّ على السويّة، فلا بدّ وأن يكون بسبب الفاعل بواسطة الحامل فيكون الخلاء<sup>١٢</sup>

٢. أ: ن: القسرية.

٤. ن: - في.

٦. م: بيّنا.

٨. ليس في م.

١٠. أ: - كلّ.

١٢. أ: الملاء.

١. أ: الطبيعة. ن: الطبيعية.

٣. ي: المعاوق.

٥. ي: المعاوق.

٧. أ: بشكل.

٩. أ: ن: كان.

١١. م: وإلاّ.

ذامادة، هذا خلف.

## جواب أدلة الفلاسفة على نفي الخلاء

قال: جواب الأوّل: أنّ التقدير لما يحصل. والثاني أنّ الحركة لها قدر من الزمان، وبسبب<sup>١</sup> المعاوقة آخر. والثالث مبني<sup>٢</sup> على إثبات الشكل وعلى ثبوت المادة، وكلاهما<sup>٣</sup> ضعيفان.

أقول: الجواب عن الوجه الأوّل: أنّ التقدير ليس للبعد الخالي، بل للجسم الذي يقدر حصوله في هذا البعد<sup>٤</sup>. وعن الثاني أنّ هذا المحال إنّما لزم من حيث جعل الزمان بإزاء المعاوقة. أمّا إذا جعلنا بعضه مستحقاً للحركة لذاتها والباقي بسبب المعاوقة<sup>٥</sup> كان الأوّل محفوظاً في عديم<sup>٦</sup> المعاوقة وواجدها، والثاني مختصّ بالواحد<sup>٧</sup> للمعاوقة، ويتفاوتان<sup>٨</sup> بحسب تفاوت المعاوقة. وعن الثالث أنّه يبتني<sup>٩</sup> على وجود الشكل وعلى ثبوت المادة، وهما ضعيفان.

## مسألة في حقيقة النفس

قال: مسألة في النفس: قال قوم<sup>١٠</sup>: جوهر مجرد، وهو مذهب شيخنا المفيد<sup>١١</sup>

١. أن: ولسبب.

٢. ن: وهما.

٣. ي: المعاوق.

٤. م: الواحد.

٥. م: مبني.

٦. م: قوم.

٧. م: قوم.

٨. م: قوم.

٩. م: قوم.

١٠. م: قوم.

١١. تصحيح اعتقادات الإمامية ٧٩ - ٨٢: الاعتقادات ٤٧؛ أصول الدين للرازي ١١٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٧؛ أصول المعارف ١٥٣ - ١٥٨؛ الإشارات والتنبيهات ٢: ٣٦٨ - ٣٦٩؛ المبدأ والمعاد لابن سينا ١٠٠ - ١٠١.

وبني نوبخت من أصحابنا<sup>١</sup> وجمهور الفلاسفة<sup>٢</sup>، وآخرون قالوا: هو<sup>٣</sup> الهيكل،  
وعليه أكثر المعتزلة<sup>٤</sup>. وهو فاسد؛ لأنّ مقطوع اليد باقي، ولأنّ الأجزاء تتخلّل<sup>٥</sup>،  
ولها ثواب وعليها عقاب. وقال آخرون: هو أجزاء أصلية في البدن؛ لأنّ إعادة  
المعدوم محال، وندرك الألم بأجسامنا، ولأنّا نعلم الإنسان ونشكّ في المجرد.

أقول: اختلف الناس في حقيقة النفس، ما هي. وتحرير الأقوال الممكنة  
فيها أنّ النفس إمّا أن تكون جوهرًا أو عرضاً أو مركّباً منهما؛ وإن<sup>٦</sup> كانت جوهرًا  
فإمّا أن تكون متحيّزة أو غير متحيّزة؛ فإن<sup>٧</sup> كانت متحيّزة فإمّا أن تكون منقسمة  
أو لا تكون<sup>٨</sup>. وقد صار إلى كلّ<sup>٩</sup> من هذه الأقسام قائل. والمشهور مذهبنا.

أحدهما: أنّ النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا حالّ في الجسم، وهو مدبّر  
لهذا البدن. وهو قول جمهور الحكماء ومأثور عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من  
أصحابنا.

الثاني: أنّ النفس جواهر أصلية في هذا البدن حالة فيه من أوّل العمر إلى  
آخره، لا يتطرّق إليها التغيّر ولا الزيادة والنقصان<sup>١٠</sup>. وعند المعتزلة (أنّ  
النفس)<sup>١١</sup> عبارة عن الهيكل المشاهد المحسوس.

وأطبق العقلاء على بطلانه بوجهين، أحدهما<sup>١٢</sup>: أنّ مقطوع اليد باقي،  
ويستحيل بقاء الماهية عند عدم أحد أجزائها.

١. نفسه.

٢. نفسه.

٣. م: هذا.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٦٤ و٢٦٧ و٢٨٧؛ تلخيص المحصل ٢٨٢ - ٢٨٣.

٥. أ، م، ن: يتخلّل.

٦. ي: فإن.

٧. أ، م: وإن.

٨. ي: + منقسمة.

٩. م: + قسم.

١٠. م: ولا النقصان.

١١. ليس في م.

١٢. أ: أحدها.

الثاني: أن البدن دائماً في التحليل، والقوة الغازية دائمة الإيراد، فالأجزاء الفانية لها ثواب وعليها عقاب، فإن حُشرت الأجزاء بأسرها لزم المحال وإلا كان ظلماً.

واحتج القائلون بالأجزاء الأصلية بأن النفس لو كانت هي البدن مع أنه يعدم لزم إعادة المعدوم وهو محال، فلا بدّ وأن يكون شيئاً آخر يبقى إلى يوم القيامة، ويعاد<sup>١</sup> بمعنى جمع الأجزاء بعد تفريقها. وأيضاً: فإننا ندرك الألم بأجسامنا بالضرورة، وكذلك ندرك الطعوم والروائح<sup>٢</sup> بأجسامنا لا بالمجرد. وأيضاً: فإننا نعلم الإنسان قطعاً ونشكّ في المجرّد، فدلّ على التغير.

## أدلة الحكماء على أن النفس جوهر مجرد

### الوجه الأوّل

قال: واحتجّ الأوّلون (بأنّ المعلوم)<sup>٣</sup> غير منقسم كالوحدة والله تعالى، (فالعلم كذلك)<sup>٤</sup>، فمحلّه غير منقسم وإلاّ إن حلّ في الكلّ فهو علوم أو انقسم فليس بواحد أو لم يحلّ في الأفراد فلا يحلّ<sup>٥</sup> في المجموع، وكلّ جسم وجسمانيّ منقسم.

أقول: احتجّ الحكماء على أن النفس جوهر مجرد بوجوه، أحدها: أن هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين، أحدهما<sup>٦</sup>: أن واجب الوجود غير منقسم والوحدة

١. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقريره: أن الأجزاء إذا كانت باقية كيف تعاد، والعود عبارة عن وجود الشيء هو عدم مسبق بوجوده؟ وتقرير الجواب.

٢. م: والرائح.

٣. م: بالمعلوم.

٤. أ: + به.

٥. ن: أحدها.

٦. ن: فلم يحلّ.

غير منقسمة<sup>١</sup>. الثاني: أن<sup>٢</sup> المركب إنما يتركب من البسائط، (فلو كانت)<sup>٣</sup> منقسمة لزم عدم التناهي، فالعلم بهذه الأمور غير منقسم؛ لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئه إما علماً بذلك المعلوم أو ببعضه أو لا يكون علماً. والأول باطل، وإلا لزم تساوي الجزء والكل. والثاني يقتضي انقسام المعلوم البسيط. والثالث باطل؛ لأنه عند اجتماع الأجزاء إن لم يحصل أمر لم يكن هناك علم، وإن حصل فإن انقسم عاد المحال وإلا ثبت المطلوب، فمحل العلم غير منقسم، وإلا إن حل العلم في كل جزء لزم حصول علوم كثيرة، أو وجود<sup>٤</sup> العرض الواحد في المحال المتعددة، أو كان العلم منقسماً، هذا خلف. وإن لم يحل في شيء من الأفراد لم يحل في المجموع. وكل<sup>٥</sup> جسم (وجسماني)<sup>٦</sup> فهو منقسم؛ فمحل العلم الذي هو النفس ليس بجسم ولا جسماني.

## الوجه الثاني

قال: ولأن الكلي وجوده ذهنياً، فلو كان جسماً لم يكن كلياً بل<sup>٧</sup> مقارناً للمادة.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنا نعقل الكلي<sup>٨</sup> من حيث هو كلي<sup>٩</sup> صادق على كثيرين. وليس<sup>١٠</sup> هو<sup>١١</sup> في الخارج، لأن كل ما في الخارج فهو شخص<sup>١٢</sup>، فهو

- |                     |                   |
|---------------------|-------------------|
| ١. م: منقسم.        | ٢. م: - أن.       |
| ٣. ليس في م.        | ٤. ن: لو وجد.     |
| ٥. ي: - جسم.        | ٦. م: وكل جسماني. |
| ٧. م: له.           | ٨. ن: الكل.       |
| ٩. أ: - كلي، م: كل. | ١٠. ن: فليس.      |
| ١١. أ: هو هو.       | ١٢. م: شخص.       |

إذن في النفس. فلو كانت النفس جسماً استحال أن يكون كلياً؛ لكونه مقارناً للمادة وهيئات خاصة (لا تصدق)<sup>١</sup> على غيرها، هذا خلف.

### الوجه الثالث

قال: ولأن القوة الجسمانية لا تقدر على غير المتناهي، بخلاف العقلية.

أقول: تقرير هذا الثالث أن نقول: القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهي، (والقوة العقلية تقوى على ما لا يتناهي)<sup>٢</sup>، فهي غير جسمانية. أما الأول<sup>٣</sup> فلأن الجسمانية إما قسرية أو طبيعية. أما الأولى فإذا فرضنا قوة حرّكت من مبدأ مفروض جسماً وحرّكت جسماً أصغر من ذلك؛ فإن تساوت الحركتان في المدة أو العدة كانت القوة المؤثرة مع العائق الكثير كالقوة المؤثرة مع العائق القليل، هذا خلف. وإن نقصت إحدهما تناهت، ونسبة التأثير كنسبة الجسمين - وهما متناهيان - فالتأثيران<sup>٤</sup> كذلك. وأما الثانية فلأن الأكبر والأصغر متساويان في القبول عن طبيعته وإلا لكان العائق عن الطبيعيّ طبيعياً، هذا خلف. أو قسرياً، وقد فرض زواله. نعم، إن اختلفت الحركتان بسبب<sup>٥</sup> اختلاف المؤثر فإن قوة الأكبر أعظم، فإذا فرضنا الصغير<sup>٦</sup> تحرك<sup>٧</sup> بقوة مسافة لا تتناهي، فالكبير<sup>٨</sup> إن تحرك كذلك تساوى المؤثران، هذا خلف. وإن تحرك أزيد كان التفاوت في الجهة التي

١. أ: التصديق.

٢. ليس في م.

٣. ن، ي: الأولى.

٤. ن، ي: فالتأثير.

٥. أ، ن: بسبب.

٦. م: الصغيرة.

٧. ي: يتحرك.

٨. م: والكبير.

لا يتناهيان فيها، هذا خلف. وإن تحرك أصغر<sup>١</sup> بقوّته<sup>٢</sup> حركات متناهية ونسبة الأثر إلى المؤثر كنسبة الفاعل إلى الفاعل والثانية نسبة مُستناهٍ إلى مستناهٍ فالأولى كذلك. وأمّا الثانية فلأنّ أحد ما تعقله النفس الأعداد<sup>٣</sup>، وهي غير متناهية.

## الوجه الرابع

قال: ولأنّها<sup>٤</sup> دائمة التعقل للمحلّ أو لا تعقله البتّة.

أقول: هذا أحد الوجوه، وهو أنّ النفس لو كانت منطبعة في آلة كالقلب أو الدماغ لزم أحد الأمرين، وهو إمّا<sup>٥</sup> تعقل النفس لذلك المحلّ دائماً أو عدم تعقله البتّة في وقت من الأوقات. والتالي (بقسميه، باطل)<sup>٦</sup>، فالمقدّم مثله.

وبيان<sup>٧</sup> الشرطيّة: أنّ التعقل هو حصول صورة المعقول للعاقل<sup>٨</sup>. والنفس إذا كانت منطبعة في الآلة استحال أن يكون تعقلها<sup>٩</sup> لتلك الآلة لأجل حصول صورة لتلك الآلة مساوية لها في النفس؛ لاستحالة اجتماع الأمثال، بل إنّما كانت تعقل تلك الآلة بنفسها، فإن كانت تلك<sup>١٠</sup> الآلة معقولة للنفس كانت كذلك دائماً لحصول المعقول دائماً للعاقل، وإن لم تكن معقولة لم تكن كذلك دائماً. وأمّا بطلان التالي فلأنّنا نعقل الآلة التي<sup>١١</sup> تدعوها في وقت دون وقت.

١. أ: م: الصغير.

٢. أ: ن: للأعداد.

٣. ن: - إمّا. م: إمّا أن.

٤. م: ن: بيان.

٥. م: تعلّقها.

٦. أ: - التي.

٧. أ: بقوّة.

٨. ن: ولأنّه.

٩. ي: باطل بقسميه.

١٠. م: العاقل.

١١. م: - تلك.

## جواب الوجه الأوّل

قال: جواب الأوّل: نمنع انقسام الجسم إلى ما لا يتناهي، ومعه نمنع أن<sup>١</sup> الحالّ في المنقسم منقسم،<sup>٢</sup> سنده<sup>٣</sup> الإضافات والنقطة والوحدة.<sup>٤</sup> فإن قلت: ليست سارية، قلت: ما يدريك بسريان العلم؟ ولم حَصَرْت؟

أقول: هذا جواب الوجه الأوّل، وهو أن نقول: لا نسلّم أن الجسم ينقسم إلى ما لا يتناهي؛ فإنّا قد بيّنا ثبوت الجزء الذي لا يتجزّأ. وإن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أن الحالّ في المنقسم<sup>٥</sup> منقسم. ثمّ إنّنا نبتل ذلك بوجوه.

أحدها: الأعراض الإضافيّة عندكم موجودة في الخارج مفتقرة إلى المحلّ المنقسم مع أنّها لا تنقسم، فإنّه لا يعقل قيام نصف الأبوّة بنصف الأب.

وثانيها: النقطة (عندكم عرض)<sup>٦</sup> قائم في الجسم ولا تنقسم بانقسامه.

وثالثها: الوحدة القائمة بال عشرة لا تنقسم بانقسامها.

ورابعها: القوّة الوهميّة قد تعقل ما لا ينقسم كالصداقة، وهي جسمانيّة.

لا يقال: هذه الأعراض<sup>٧</sup> غير سارية، فلا يلزم من حلولها في المحلّ<sup>٨</sup> المنقسم

انقسامها بانقسام ذلك المحلّ؛ لأنّنا نقول: لمّ قلت: إنّ العلم من الأعراض السارية حتّى أنّه إذا حلّ في الجسم كان منقسماً؟

وأيضاً: فلمّ قلت: إنّ كلّ ما لا ينقسم فإنّه<sup>٩</sup> عرض غير سارٍ؟ ولم لا يجوز

وجود عرض غير منقسم، وإن كان ذلك العرض من شأنه أن يكون من الأعراض

١. م: بأن.

٢. م: منقسم.

٣. م: الواحدة.

٤. ن: سبق.

٥. ن: عرض عندكم.

٦. م: القسم.

٧. ي: المحلّ.

٨. م: أعراض.

٩. ي: فهو.

السارية؟ لا بدّ لهذا الحصر من دليل.

وأيضاً: فلم لا يجوز انقسام العلم، ويكون كلّ واحد من الجزئين علماً، ولا يلزم من<sup>١</sup> مساواة الجزء الكلّ في هذا مساواته من كلّ وجه؟ وأيضاً: فلم لا يجوز انقسامه إلى ما ليس بعلم وعند اجتماع الأجزاء يحصل العلم، وما ذكره ينفي الماهيات المركّبة؟ وهو باطل بالضرورة.

## جواب الوجه الثاني

قال: والثاني أنّه<sup>٢</sup> لا صورة كليّة ذهنياً، وإن كانت لكن<sup>٣</sup> باعتبار شخصيّة محلّها تكون شخصيّة، فكذا هنا.<sup>٤</sup>

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، وهو أولاً: بمنع وجود الكلّي في الذهن. وتقريره من وجوه:

أحدها: الذهن إن طابق الخارج لزم وجود الكلّي في الخارج وهو محال، ولأنّه يلزم إبطال الدليل، وإن لم يطابق فهو جهل.

وثانيها: الكلّي إمّا مقوم<sup>٥</sup> للجزئي وإمّا عارض له، ومقوم<sup>٦</sup> الشيء والعارض<sup>٧</sup> له يستحيل عروضة لغيره.

وثالثها: الذهن شخصي، فالعرض الحالّ فيه شخصي فلا كليّ.

وثانياً<sup>٨</sup>: لو سلّم وجود الكلّي في الذهن لكنّه صورة شخصيّة حالّة في نفس

٢. أ. م: أن.

١. ن: من.

٤. ي: هاهنا.

٣. م: ذلك. أ. ن: ولكن.

٦. م: ويقوم.

٥. م: يقوم.

٨. أ. ن: وثانيها.

٧. م: والتعارض.

جزئية<sup>١</sup>، وتؤخذ من حيث هي هي فتكون كلية، فنقول: لِمَ لا يجوز أن تكون النفس جسماً<sup>٢</sup> تكون هذه الصور حالة فيه، وتكون جزئية<sup>٣</sup> من حيث حلولها في هذا الجسم وكليّة من حيث هي هي؟

### جواب الوجه الثالث

قال: والثالث بمنع المقدّمين معاً إذ الجسمانيّة تقدر على سبيل الوساطة لا المبدئية<sup>٤</sup>، وعندكم: النفس قابلة للمعقولات.

أقول: هذا جواب الوجه الثالث، وهو بمنع المقدّمين معاً. أمّا الصغرى فلأنّ عندكم القوّة الجسمانيّة تقوى على ما لا يتناهى لا لذاتها<sup>٥</sup>، بل بواسطة انفعالها عن المفارق، والذي منعم منه كونها مستقلة بذاتها بالإيجاد. وأمّا الكبرى فلأنّ النفس لا تعقل ما لا يتناهى. نعم، تقبل صوراً عقليّة لا تنهاى، والتعقل عندكم قبول (أثر لا أثر)<sup>٦</sup>، والقوى الجسمانيّة تقبل آثاراً لا تنهاى بالاتّفاق، فليَمَ لا يجوز أن تكون النفس جسمانيّة وهي قابلة؟

### جواب الوجه الرابع

قال: والرابع: يجوز حصول شرط لها أو فقدان مانع، على أنّ التعقل ليس الحصول. وأقوى المذاهب هذان، وأثبتهما قوم<sup>٧</sup>. وأمّا ما يقال غير هذا ففساد، أخذوا مكان الشيء شرطه أو شرط لازمه، كمن يقول: هو الله تعالى، أو الماء،

١. أ. م: جزئه. ن: جزء.

٢. ن: أو.

٣. م: جزئه.

٤. أ. م: البداية.

٥. م: لا بذاته.

٦. م: أثر الأثر.

٧. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٦٤ - ٢٦٧.

أو النفس إلى غير ذلك، وبراهينهم عواقر.

أقول: جواب الوجه الرابع أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المنطبع في الآلة تختلف حاله في التعقّل بالنسبة إلى حصول شرط (التعقّل أو فقدان) <sup>١</sup> المانع، فيعقل مع <sup>٢</sup> هذين ويفقد التعقّل <sup>٣</sup> مع فقد أحدهما، فلا يجب دوام التعقّل <sup>٤</sup> ولا عدمه. على أنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ التعقّل <sup>٥</sup> يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم.

### مذاهب أخرى في النفس

واعلم أنّ أقوى المذاهب هذان المذهبان، وهاهنا <sup>٦</sup> مذاهب أخرى.

منها قول من قال: إنّ النفس هو الله تعالى.

ومنها قول من قال: إنّ النفس هي <sup>٧</sup> المزاج.

ومنها قول من قال: إنّ النفس هي <sup>٨</sup> الماء.

ومنها قول من قال: إنّ النفس هي النفس.

(ومنها قول) <sup>٩</sup> من قال: إنّ النفس هي النار، وقيل الهواء، وغير ذلك من

المذاهب السخيفة.

وسبب غلط هؤلاء أخذ شرط الشيء مكانه، أو أخذ شرط <sup>١٠</sup> لازم الشيء

مكان الشيء؛ فإنّ من قال: إنّ النفس هي المزاج أخذ شرط الشيء مكانه. ومن

٢.أ: من.

٤.ن: العقل.

٦.أ: وهنا.

٨.أ: ن: هو.

١٠.أ: - شرط.

١.ن: للتعقّل وفقدان.

٣.أ: العقل. ن: المتعقّل.

٥.ن: العقل.

٧.ن: هو.

٩.أ: ن: ومنهم.

قال: إنّه الهواء أو الماء أخذ شرط لازم الشيء<sup>١</sup> - وهي الحياة - مكانه، وبراهينهم عقيمة.

## حدوث النفس والأقوال فيه

قال: وهي حادثة على مذهبنا، وهو ظاهر. واستدلّ أرسطو<sup>٢</sup> بأنّها لو كانت قديمة لزم التعطيل أو قِدَم الأبدان وهما محالان، أو التناسخ وهو محال (لما يأتي)<sup>٣</sup>.

أقول: اختلف الناس في حدوث النفس؛ فمن قال: إنّ العالم حادث، قال: النفس حادثة لأنّها من جملة العالم. ومن أنكر ذلك اختلفوا، فذهب أرسطو إلى حدوثها، وأفلاطن<sup>٤</sup> إلى قدمها.

واحتجّ أرسطو بأنّها لو كانت قديمة لكانت إمّا متعلّقة ببدن أو لا. والثاني يلزم منه تعطيل النفس. والأوّل إمّا أن يكون البدن واحداً ويلزم منه القدم، أو أبداناً كثيرة متعاقبة لا نهاية لها ويلزم منه التناسخ. والأقسام بأسرها باطلة.

وأيضاً: فالنفس في الأزل إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة؛ فإن كانت واحدة فبعد تعلّقها بالبدن إن بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي نفس عمرو، وهذا خلف. وإن تغايرت بالقسمة كانت ذات مقدار، هذا خلف. وإن كانت في الأزل متكرّرة فإمّا أن تكون كثرتها بالماهية أو بالعوارض. والأوّل باطل؛ لأنّ النفوس متّحدة بالنوع. والثاني باطل؛ لأنّ الأمور العارضة إنّما تعرض بواسطة المادّة،

١. ن - الشيء.

٢. المبدأ والمعاد لابن سينا ١٠٧ - ١٠٨؛ المحصل ٣٣٢؛ تلخيص المحصل ٣٨٣ - ٣٨٤.

٣. ليس في ن.

٤. المحصل ٣٣٢؛ تلخيص المحصل ٣٨٣؛ شرح المواقف ٤٥٩ - ٤٦١.

فقبل حصول البدن لا مادة، فلا تكثر. وعندي في الحجّتين نظر.

## علّة حدوث النفس استعداد المزاج

قال : وعلّة حدوثها استعداد المزاج.

أقول : هذا تفريع على مذهب أرسطو<sup>١</sup> القائل بالحدوث والإيجاب؛ فإنّ النفس إذا كانت حادثة استحال استنادها إلى علّة قديمة وإلّا لم قدمها، لكنّ واجب الوجود قديم، فلا تستند إليه لحدوثها. والحادث لا يصحّ وجوده إلّا بعد سبق استعداد المادّة، والاستعداد هاهنا هو بحصول<sup>٢</sup> المزاج الملائم للنفس، فيفيض<sup>٣</sup> النفس حينئذ. وأمّا على مذهبنا فالفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار.

## في حقيقة المزاج

قال : وهو كفيّة متوسطة بين متضادّات متفاعلة بعضها في بعض. ومن ظنّ أنّ الصور تبطل أخطأ؛ لأنّه يكون كوناً وفساداً.

أقول : لما ذكر أنّ النفس تتوقّف على استعداد المزاج عرّف المزاج بأنّه كفيّة متوسطة بين كفيّات متضادّة متفاعلة بعضها في بعض، يكسر كلّ واحد منها سورة الآخر حتّى تستقرّ<sup>٤</sup> الكفيّة المتوسطة. مثلاً: الحارّ عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء، فإنّ سورة كلّ واحد منهما تنكسر<sup>٥</sup> بالآخر وتحصل كفيّة هي الفتورة، نسبتها إلى الحرارة والبرودة كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء.

١. النجاة ٣١٨ - ٣١٩، المحضّل ٣٣٢؛ تلخيص المحضّل ٣٨٣؛ شرح المواقيف ٤٥٩ - ٤٦١.

٢. ن: حصول.

٣. أ: فيفيض.

٤. ن: واحدة.

٥. م: يسبق.

٦. أ، ن: متكثّر.

واعلم أن عند امتزاج العناصر لابد وأن يفعل كل واحد منها<sup>١</sup> في الآخر، فالفاعل<sup>٢</sup> إن كان هو الكيفيّة والمنفعل هو الكيفيّة كان المغلوب غالباً إن كان أحد الأمرين<sup>٣</sup> متقدماً، وإلاّ لزم حصول كل واحد من الممتزجين على صرافته حال انكساره، هذا خلف. فإذا<sup>٤</sup> الفاعل هو الصورة، والمنفعل هو المادّة في الكيفيّة. وقد ذهب قوم من القدماء إلى أن عند الامتزاج تفسد الصورة<sup>٥</sup> وتوجد صورة أخرى للممتزج، وهو باطل وإلاّ كان فساداً<sup>٦</sup> لتلك الصورة وكوناً لهذه الصورة ولم يكن امتزاجاً، هذا خلف.

### في أن الصور تفعل في موادها بذاتها

قال: سؤال: الفاعل الصور<sup>٧</sup> بواسطة جواب: المنفعل المادّة فيها

لا<sup>٨</sup> هي.

أقول: تقرير السؤال: أن الصور إذا كانت فاعلة والكيفيات منفعلة لزم إبطال قاعدتين للحكماء، إحداهما: أن الصور إنما تفعل بواسطة الكيفيات. (و الثانية: أن الكيفيات الفعلية لا تكون منفعلة، فإذا الصورة<sup>٩</sup> إنما تفعل بواسطة الكيفيات).<sup>١٠</sup> وحينئذ يعود ما ذكرنا<sup>١١</sup> من المحال، وهو كون المغلوب غالباً وحصول الانكسار وعدمه دفعة.

- |                   |                |
|-------------------|----------------|
| ١. أن: منهما.     | ٢. ن: والفاعل. |
| ٣. أ: الأثرين.    | ٤. أ: فإن.     |
| ٥. أ: الصور.      | ٦. ن: إفساداً. |
| ٧. ي: الصورة.     | ٨. ن: إلا.     |
| ٩. أ: الصور.      | ١٠. يياض في ن. |
| ١١. ن: ما ذكرناه. |                |

والجواب: أنّ الصور<sup>١</sup> تفعل في موادّها بذاتها الكيفيّة التي ثلاثها، وتفعل في غير موادّها بنقصان<sup>٢</sup> الكيفيّة التي ثلاث صور<sup>٣</sup> تلك الموادّ. وإنّما تفعل الكيفيّة التي ثلاثها في غير موادّها بواسطة تلك الكيفيّة. مثلاً: الصورة الناريّة تفعل في مادّة النار الحرارة بذاتها لا بواسطة حرارة أخرى، وتفعل في مادّة الماء نقصان البرودة. وإنّما تفعل فيها الحرارة بواسطة الحرارة التي لها. وأمّا المنفعل فليس هو الكيفيات، بل هو المادّة في الكيفيات.

### جواز انعدام النفس خلافاً للفلاسفة

قال: ويجوز عدمها؛ لإمكانها واجتماع القبول والحفظ في شيء ممكن. أقول: مذهب الجمهور من الحكماء<sup>٤</sup> أنّ النفس لا تُعدّم، وهو مذهب جماعة من المسلمين. وقيل بجواز ذلك، وهو الحقّ. والدليل عليه أنّها ممكنة الوجود والعدم، فيصحّ عدمها.

واحتجّت الفلاسفة بأنّ النفس لو صحّ عدمها لكانت من حيث هي موجودة فيها حفظ البقاء، ومن حيث يصحّ عدمها فيها قبول العدم، وهما عرضان متغايران. ولا يجوز أن يكون ما يحفظ البقاء يقبل العدم، وإلاّ لكان<sup>٦</sup> كلّ حافظ للبقاء كذلك، فإذن القابل للعدم ليس هو الحافظ للوجود، فيكون كلّ قابل للعدم مركّباً، والنفس غير مركّبة. وهذه الحجّة عندي باطلة؛ فإنّه لا استبعاد في اجتماع القبول والحفظ لشيء واحد، وإلاّ لزم نفي الإمكان، هذا خلف.

١. ن: الصورة. ٢. أ، ي: نقصان.

٣. ي: الصور.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠ - ٢٧٩؛ المحصل ٣٣٤؛ تلخيص المحصل ٢٨٦.

٥. ن: وهذا. ٦. أ: كان.

## في أن النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها

قال: ولا تعقل الجزئيات لذاتها؛ لإدراك مربعين متساويين يتخللها آخر، ولا مائز إلا المحلّ وليس خارجياً،<sup>١</sup> فهو ذهنيّ.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها، بل لا بدّ لها من آلات تنطبع تلك الجزئيات فيها فتدركها النفس.

واحتجّوا على ذلك بأننا ندرك مربعين متساويين يتخللها مربع آخر وندرك التفرقة بينهما، فالمائز بين المربعين ليس أمراً خارجياً؛ لأننا نفرض المربعين في الذهن فلم يبق المائز<sup>٢</sup> إلا بالمحلّ، وهو أن يكون أحد المربعين حالاً في محلّ والآخر حالاً في آخر. وما ليس بجسم لا ينقسم، فمحلّ المربعين جسم، وهو آلة النفس.

### آلات النفس

#### الآلة الأولى: الحسّ المشترك

قال: وآلاتها حسّ<sup>٣</sup> مشترك؛ لإدراك النقطة خطأً.

أقول: لما فرغ من إثبات النفس وأحكامها شرع في آلاتها.

واعلم أن النفس لما لم تدرك الجزئيات بذاتها - على ما مرّ - ولا تدرك الكلّيات (إلا باقتناصها)<sup>٤</sup> من الجزئيات، وجب في حكمة الله تعالى خلق آلات للنفس تدرك بها الأمور الجزئية. والآلات النفسانية إمّا آلات التأديّة، وإمّا آلات الإدراك. والصنف الأوّل هي الحواسّ الظاهرة الخمس؛ فإنّها تؤدّي المحسوسات

٢. ن: التمايز.

٤. بياض في ن.

١. ن: خارجاً.

٣. أ، ن: جنس.

إلى الآلات الباطنة التي هي آلات الإدراك، فأول الآلات الباطنة الحس المشترك، وهو قوة مرتبة في مبادي عصب الحس في مقدم الدماغ. وسميت حساً مشتركاً لاشتراك الحيوانات فيها، ولتأدية الحواس بأسرها إليها، وهي تدرك صور المحسوسات.

واستدلوا على ثبوتها بأننا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً، والبصر إنما يدرك ما يقابله، والمقابل له نقطة والمرئي خطأ. والسبب فيه أن البصر إذا أدرك النقطة في مكان ارتسم ذلك في الحس المشترك، ثم إن النقطة تنتقل عن ذلك المكان إلى آخر، فيدركها البصر في المكان الثاني<sup>١</sup> وتتأدى إلى الحس المشترك قبل زوال الحصول في المكان الأول عنه، فيحصل نقطتان في سمت واحد، فيحصل خطأ.

لا يقال<sup>٢</sup>: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك في البصر لا في آلة أخرى؟ وأيضاً: فليَمَ لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بسبب حصول النقطة في مكان<sup>٣</sup>؛ فإنَّ الهواء المحيط بها يتشكّل<sup>٤</sup> بشكلها ثمَّ تنتقل إلى مكان آخر قبل زوال الشكل<sup>٥</sup> الأول فيحصل الخطّ في الهواء؟

لأننا نجيب عن الأول بأن ذلك قول بأن البصر لا يدرك المقابل، ولا<sup>٦</sup> ما هو في حكم المقابل.

وعن الثاني: بأن<sup>٧</sup> ذلك يقتضي الخلاء؛ لأنَّ بقاء النهايات المحيطة بالنقطة بعد خروجها عنها يقتضي إحاطة الهواء على ذلك الشكل بالخلاء، وفي الجواب

٢. في حاشية أ: عرض على أصله فصّح.

٤. ي: متشكّل.

٦. ن: أو.

١. أ: الثاني.

٣. أ: مكان.

٥. ي: التشكّل.

٧. أ، ن: أن.

الأول نظر. وقد يستدلون عليها<sup>١</sup> بالصور التي يشاهدها المرضى والنائمون، وغير ذلك من الأدلة الضعيفة.

### الآلة الثانية: الخيال

قال: وحافضة له<sup>٢</sup>؛ لتعدّد الفواعل بسبب الأفعال.

أقول: هذه الآلة الثانية - وهي الخيال - تحفظ ما أدركه الحس المشترك بعد الغيوبة عنه؛ فإن الصورة إذا كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحس المشترك، وإذا كانت متخيّلة كانت حاصلة في الخيال.

واستدلوا على ثبوتها بأنّها حافضة، والحس المشترك قابل. والحافظ يغيّر القابل لوجهين، الأوّل: أنّ القبول والفعل أثران مختلفان، فلا بدّ من مؤثريّن متغيّرين. الثاني: أنّ الماء يقبل ولا يحفظ، فدلّ على التغيّر. وهي مرتبة في التجويف الأوّل من الدماغ في الجانب الآخر<sup>٥</sup>، تحفظ ما أدركه الحس المشترك.

### الآلة الثالثة: القوّة الوهميّة

قال: وهم يدرك الجزئيّ الغير<sup>٦</sup> المحسوس.

أقول: هذه القوّة الثالثة، وهي القوّة الوهميّة المدركة للمعاني الجزئيّة المتعلّقة بالأشخاص، كصداقة زيد وعداوة عمرو. وهي مرتبة في الدماغ بأسره، لا سيّما التجويف الأوسط منه.

٢. ن: - من.

٤. ن: مغيّر.

٦. ي: غير.

١. أ: عليها.

٣. ي: - له.

٥. أ: الأخير.

واستدلّوا على ثبوتها بكونها مدرّكة وعلى مغايرتها للحسّ بأنّها تدرك ما لا يكون محسوساً، وعلى مغايرتها للنفس بأنّها تدرك الجزئيات.

## الألة الرابعة والخامسة: القوّة الذاكرة والقوّة المفكّرة

قال: وحافضة ومفكّرة.

أقول: الحافضة<sup>١</sup> للقوّة الوهميّة هي<sup>٢</sup> القوّة الذاكرة، وهي مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ.

واستدلّوا على مغايرتها للوهم بمثل ما مضى في الخيال. وأمّا المفكّرة فهي القوّة التي تركّب بعض الصور المأخوذة بالحسّ المشترك ببعض، وتفصل بعضها عن بعض فتركّب، وتفصل بين المعاني<sup>٣</sup> وبين الصور والمعاني؛ فإن استعملها العقل فهي مفكّرة، وإن استعملها الوهم فهي متخيّلة. واستدلّوا على مغايرتها للأوّل بأنّ أثرها مخالف لأثر أوّلئك.

## في أنّ النفوس البشريّة متّحدة في النوع

قال: وهي واحدة؛ لاتّحاد حدّها، وتختلف بالشرف بسبب الخواصّ النفسانيّة، كالنبوّة.

أقول: المشهور عند الأوائل أنّ النفوس البشريّة متّحدة في النوع. ونقل عن جالينوس<sup>٤</sup> أنّها مختلفة، والأقرب الأوّل.

١. أ: + هي. ن: الحافضة.

٢. أ: وهي.

٣. ن: + والصور.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٩٦؛ أصول الدين للرازيّ ١٢١؛ تلخيص المحض ٣٨٢.

واحتجوا على ذلك بأنها يشملها حدّ واحد، فلو كانت مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حدّ واحد. وهذه الحجّة لا تخلو عن<sup>١</sup> دور. واختلاف النفوس بسبب<sup>٢</sup> الشرف بحسب الخواصّ النفسانيّة كالنبوة لا يؤثر<sup>٣</sup> في التماثل الذاتي.

## بحث حول نفوس البهائم

قال : واختلفوا في نفوس البهائم، وتوقّف الشيخ<sup>٤</sup> فيها.

أقول : اختلف الناس في إثبات النفوس للبهائم؛ فأثبتها قوم ونفاها آخرون. احتجّ المُثبتون بأنّ البهائم تدرك الأمور الجزئية، فهي مدركة للأمور الكلّية<sup>٥</sup>؛ لأنّ مدرك المركّب مدرك لأجزائه، ومدرك الأمور الكلّية جوهر مجرد، والأولى نفيها. وهذه الحجّة ضعيفة؛ فإنّ كون الكلّي جزءاً من الأمر الجزئيّ أمر يعتبره العقل، والبهائم إذ ليس لها عقل فلا تدرك الكلّي، وإن كان جزءاً من الجزئيّ عند العقل.

## في حقيقة الجنّ

قال : والجنّ أنكرها قوم، وعلى قواعداً ممكنة.

أقول : اختلف الناس في الجنّ؛ فأثبتها جماعة ونفاها آخرون. والمثبتون<sup>٦</sup> قالوا: إنّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة. ومنعهم<sup>٧</sup> النفاة هذا،

١.أ: من.

٢.أ: لا يتغيّر.

٣.المبدأ والمعاد لابن سينا (في تكوين الحيوانات) ٩٣.

٤.ن: الكلّي.

٥.أ: ن: فالمُثبتون.

٦.أ: ومنع. ن: ومنعهم.

وقالوا: إنها إن كانت لطيفة وجب تشويشها وفساد تراكيبها، وإن كانت كثيفة وجب أن يشاهدها كل من له حس سليم.

واعلم أنّ وجود جسم لطيف - بمعنى الشفافية لا بمعنى (رقّة القوام)<sup>١</sup> - أمر ممكن، وهو المعنيّ بإمكان الجنّ. ونقل عن بعض المعتزلة<sup>٢</sup> أنّ الملائكة والجنّ والشياطين من نوع واحد ويختلفون باختلاف الآثار؛ فالذين لا يفعلون إلّا الخير هم الملائكة، والذين لا يفعلون إلّا الشرّ هم الشياطين، والذين تتوسّط أفعالهم بين (الخير والشرّ)<sup>٣</sup> هم الجنّ<sup>٤</sup>. والأخبار التي وردت بمشاهدة الجنّ لبعض الناس تلقّته الفلاسفة بالقبول، وأسندوه إلى الخيال ثمّ ارتسامه في الحسّ المشترك.

### النفوس السماويّة

قال: وأثبتوا نفوس السماء بتحركّها اختياراً، إذ الطبع لا يطلب متروكه،<sup>٥</sup> فلا قسر. وأقوى قولهم فيها أنّها مفارقة وإرادتها بالحركة التشبّه بالعقل في استخراج كماالاتها إلى الفعل، وإلّا لوقفت.

أقول: قد يتّينا أنّ الحركة لا تصدر عن ذات الجسم، وإنّما تصدر عن قوّة أخرى، وهي إمّا طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة. والحركة الدوريّة (لا يمكن أن تكون طبيعيّة؛ لأنّ الطبيعيّ لا يكون طلبه هو بعينه تركه، والحركة الدوريّة)<sup>٦</sup> كذلك فهي ليست طبيعيّة. وإذا<sup>٧</sup> لم تكن طبيعيّة لم تكن قسريّة؛ لأنّ القسر على خلاف الطبع،<sup>٨</sup> وحيث لا طبع فلا قسر، فهي إذن إراديّة، والإرادة لا تكون إلّا لنفس

١. أ: ن: الرقّة. ٢. تلخيص المحصل ٢٣٠؛ ذيل المحصل ٢٠٣.

٣. أ: الشرّ والخير.

٤. أ: متروك.

٥. أ: متروك. ٦. ليس في أ.

٧. أ: فإذا.

٨. إلى هنا نهاية النسخة «ي».

مريدة، فالحركة السماوية<sup>١</sup> تستند<sup>٢</sup> إلى النفس. ثم اختلفوا فيها؛ فتارةً يقولون: (إنها منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئية)<sup>٣</sup>، وتارةً يقولون: إنَّها مفارقة له، وهو المشهور عند المتأخرين.<sup>٤</sup>

واحتجوا عليه بأنَّ الحركة السماوية لا بدَّ لها من غاية وإلا لما دام الطلب. وتلك الغاية إما أن تكون حاصلة وهو محال، أو لا تكون حاصلة؛ فإن لم يمكن حصولها ألبتة لزم المحال أيضاً، فلا بدَّ وأن تكون ممَّا يمكن تحصيلها؛<sup>٥</sup> فإن كان دفعة لزم وقوف الحركة عند الانتهاء إلى الغاية فينقطع الزمان، هذا خلف. وإن كان على التدرج فهو المطلوب. ثمَّ ذلك الكمال الحاصل بالحركة لا يجوز أن يكون هو الحركة؛<sup>٦</sup> لأنَّها ليست من الكمالات الحسيَّة والعقليَّة. ولا يجوز أن يكون ذاتاً أو صفة ذات يمكن حصولها، فلا بدَّ وأن يكون ذلك الكمال هو التشبُّه بالعقل الفعَّال في استخراج الكمالات من القوَّة إلى الفعل، فهذا هو غاية الحركة الفلكية.

ثمَّ لما كان الفلك كاملاً في ذاته وصفاته كأيِّنه وكَمِّه وكيفه لم يكن له كمال مفقود في هذه الأشياء يطلب بالحركة التشبُّه بالعقل في الخروج منه إلى الفعل، فلم يَبْقَ له سوى الوضع. وأثبتوا عقولاً مختلفة بحسب اختلاف الحركات، وإلاَّ لكان<sup>٧</sup> التشبُّه واحداً.

وهل التكتُّر في العقول بسبب تكتُّر الحركة الفلكية أو بسبب تكتُّر الحركة الفلكية والكوكبية؟ المشهور هو الثاني، وهو الأولى على أصولهم.

٢. أ: يستبدل.

٤. إلهيات الشفاء: ١-٣٩٣-٤٠٩.

٦. أ: للحركة.

١. أ: السماوة.

٣. ليس في أ.

٥. ن: حصولها.

٧. ن: لكانت.

## في إمكان خلق عالم آخر

قال: مسألة: يمكن خلق آخر لقوله: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>١</sup>، ولأن الاستحالة إن كانت ذاتية استحالة الأول، فتكون عارضة يمكن زوالها.

أقول: اختلف الناس في أنه هل يمكن أن يخلق الله تعالى عالماً آخر غير عالم الأفلاك والعناصر؟ فأثبتته المسلمون، ونفاه الفلاسفة.<sup>٢</sup>

## إثبات المسلمين له

احتج المسلمون بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾<sup>٣</sup>، وثبوت السمع لا يتوقف على هذه المسألة، فجاز إثباته بها.<sup>٤</sup>

وأيضاً فإننا نقول: لو استحال وجود عالم آخر مُساوٍ لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة إما أن تكون ذاتية أو عارضية؛ فإن كان الأول لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له؛ لأن حكم المتساويين في الصحة والامتناع واحد. وإن كان الثاني لزم المطلوب؛ لأنه على تقدير زوال ذلك العارض تزول الاستحالة، فيمكن حينئذ خلق آخر.

## نفي الفلاسفة له

قال: احتجّت الفلاسفة<sup>٥</sup> بأنّ العالم كرة، فلو خُلِقَ آخر تلاصقت فحصل

١. يس: ٨١. ٢. النجاة: ٢٧٣؛ المباحث المشرقية ٢: ١٤٦-١٤٧.

٣. يس: ٨١. ويراجع: الكشاف ٤: ٣١؛ تفسير الصافي ٢: ٤١٨.

٤. ن: إثباتها به. ٥. النجاة: ٢٧٥؛ المباحث المشرقية ٢: ١٤٦-١٤٧.

الخلاء، ولأنّ الأرض الثانية حاصلة في وسط عالمها بالطبع، (و خارجة عن وسط العالم الآخر بالطبع).<sup>١</sup>

أقول: احتجّت الفلاسفة بوجهين: أحدهما عامّ، وهو أنّ العالم كرة، ومتى كان كذالم يمكن خلق آخر. أمّا الصغرى فيدلّ عليها أنّ الكلّ الذي تقتضيه الطبايع البسيطة هو الكرة؛ لأنّ فعل القوّة الواحدة في<sup>٢</sup> المادّة الواحدة<sup>٣</sup> فعل متساوٍ. وأيضاً: فلأنّنا إذا شاهدنا كسوفاً قمرياً ببلاد المشرق في أوّل الليل فإنّنا نشاهده في تلك الحال ببلاد<sup>٤</sup> المغرب في آخره، ولأنّ السائر إذا أمعن في جانب الشمال خفّيت عنه الكواكب الجنوبيّة وظهر له<sup>٥</sup> من الكواكب الشماليّة ما لم يكن ظاهراً، وكذلك الحال في العكس. وأمّا الكبرى فلأنّه لو وجد عالم آخر لزم تلاقي الكرتين فيحصل الخلاء، وهو محال.

وأما الوجه الخاصّ فهو أنّنا لو فرضنا أرضاً أخرى في وسط العالم الآخر، لزم أن تكون تلك الأرض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع وطالبة لذلك الوسط بالطبع، والمكانان طبيعيتان، هذا خلف.

## الردّ على الفلاسفة

قال: جواب الأوّل: منع الكريّة، واستدلّاهم بتخالف الجهات على محدّد كرويّ ممنوع؛ لمخالفتها<sup>٦</sup> واحتياجها (إلى جسم)<sup>٧</sup>. قولهم: المجرّد<sup>٨</sup> نسبته بالسويّة،

١. ليس في أ.

٢. ن: - في أ.

٣. ليس في أ.

٤. ن: بلاد.

٥. ن: لتخالفتها.

٦. ن: ليس في ن.

٧. ن: المحدّد.

ممنوع لجواز اقتضائه لذاته. وكرهته ممنوعة، ويمنع الاحتياج إلى طبيعة<sup>١</sup>، ومعه جاز تخالفهما أعني العالمين، ومعه يجوز تخصيصها كالمدرّة.

أقول: أجاب عن الحجّة<sup>٢</sup> الأولى للفلاسفة بأن مَنَعَ كرية العالم. وما ذكره من أن الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة ضعيف؛ لجواز أن يفعل المختلف عند تكثّر الآلات والشروط وغير ذلك ممّا يختلف بسببه أثر<sup>٣</sup> العلة. وأمّا رصد الكسوف وإظهار ما كان خفيّاً عند السائر فلا يدلّان على الكرية، بل على ظنّ القرب منها.

ثمّ إنهم استدّلوا على كرية العالم بوجهٍ آخر، وهو أنّهم قالوا: الجهات<sup>٥</sup> منها ما يختلف بالطبع كالفوق والسفل، ومنها ما لا يختلف إلّا بالعرض كاليمين والشمال. والأوّل<sup>٦</sup> لا بدّ له من مايز، وهو إن كان جسماً غير محيط يحدّد به القرب دون البعد، وإن كان مجرداً كانت نسبته إلى جميع ما يفرض جهة بالسوية، فلا بدّ وأن يكون محيطاً كريّاً.

والجواب: المنع من مخالفة الجهات، ومن احتياجها إلى جسم محدّد، ولم لا يتحدّد بالمجرّد؟

قولهم: إنّ نسبته إلى الجميع بالسوية ممنوع؛ لجواز اقتضاء ذاته المعيّنة التميّز بين هاتين الجهتين المتساويتين. ولو سلّمنا أنّه لا بدّ من جسم فلم يجب أن يكون كريّاً؟

والجواب عن الثاني بالمنع من احتياج إلى طبيعة تقتضي حصوله في مكانه. وإن سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز (اختلاف الطبيعتين، وإن سلّمنا اختلاف

٢. ن: الحجج.

٤. أ: غير.

٦. ن: والأولى.

١. ن: طبيعته.

٣. ن: - أثر.

٥. أ: لجهات.

الطبيعتين لكن لم لا يجوز) <sup>١</sup> تخصيص <sup>٢</sup> بعض طبائع الأرض بأحد الأمكنة لا لمخصص كاختصاص المدرة بأحد الأمكنة لا لمرجح مع تساوي الأمكنة الجزئية للأرض؟

## في أن العالم ممكن لذاته

قال : مسألة: جواب العالم ممكن؛ لأنّ العالم ممكن، ولأنّه لو استحال لذاته فواجب واطرد ولغيره، وإن كان لازماً اطرد وتسلسل <sup>٤</sup> وإلاّ جاز. والأخيرة مدخولة؛ لجواز (استحالة الملزوم فلا اطراد) <sup>٥</sup>، وتسلسل.

أقول : ذهب قوم من القدماء إلى أنّ العالم واجب الوجود لذاته <sup>٦</sup>، يستحيل عدمه استحالة ذاتية <sup>٧</sup>.

وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العالم ممكن لذاته واجب <sup>٨</sup> لغيره، وأنّ ذلك الغير <sup>٩</sup> يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير <sup>١٠</sup>.  
وأما المسلمون وأرباب الملل <sup>١١</sup> فذهبوا إلى أنّ العالم ممكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير.

واحتجوا على ذلك بوجهين، الأوّل: أنّ العالم ممكن لذاته، والممكن يجوز عدمه وإلاّ لكان واجباً لذاته، هذا خلف. وهذه الحجّة لا بدّ لها من تتمّة، هي أنّ

١. ليس في ن.

٢. ن: تخصص.

٣. ن: فإن.

٥. ن: استحالته للملزوم فلا اطرد.

٦. ينظر: فصل المقال لابن رشد (ضمن فلسفة ابن رشد ٢٠ - ٢١): المحصل ١٩٤ - ١٩٥؛ ذيل المحصل ١٩٥.

٧. ن: لاستحالة ذاته.

٨. ن: وجب.

٩. ن: للغير.

١٠. المحصل ١٩٤؛ تلخيص المحصل ٢١٩.

١١. المحصل ١٩٤ - ١٩٦؛ تمهيد الأصول في علم الكلام ١٨٥.

المؤثر في العالم قادر مختار، وقد مضى بيان ذلك.

الثاني: أنّ العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتية أو عرضية. والأوّل باطل، وإلاّ لكان واجب الوجود لذاته.

وأيضاً: يلزم الاطرّاد في كلّ أجزاء العالم بالنسبة إلى كلّ صفة صفة. والثاني لا يخلو إمّا أن يكون لأمر لازم أو مفارق. وعلى التقدير الأوّل يلزم الاطرّاد المذكور، وعلى التقدير الثاني يلزم المطلوب؛ لأنّ عند زوال ذلك المفارق يزول استحالة العدم.

وهذه الحجّة الأخيرة فيها نظر؛ لجواز أن يكون استحالة عدم العالم لأجل ملزومه، فلا يلزم التسلسل ولا الاطرّاد.

### أدلة الفلاسفة على استحالة عدم العالم

قال: احتجّوا بأنّ الزمان يستحيل عدمه وإلاّ فعدمه بعد وجوده بزمان، هذا خلف. ولأنّ كلّ قابل للعدم مركّب، ولا شيء من البسيط بمركّب، ولأنّ كلّ قابل للعدم ذو هيولي، ولا شيء من الهيولي له هيولي.

أقول: احتجّت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوه:

الأوّل: أنّ الزمان يستحيل عدمه، فالحركة يستحيل عدمها، فالجسم يستحيل عدمه.

أمّا استحالة عدم الزمان فلاّنه لو صحّ عدمه لكان عدمه بعد وجوده ببعديّة بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حالاً ما فُرض معدوماً.

وأما استحالة عدم الحركة والجسم فليما مرّ من أنّ الزمان مقدار<sup>٢</sup> الحركة،

والحركة عرض حالّ في الجسم فيستحيل عدمها؛ لاستحالة عدمه.

الثاني: البسيط يستغني<sup>١</sup> عن المحلّ فيستحيل عدمه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم فله إمكان العدم، وذلك الإمكان يستحيل أن يحلّ في البسيط وإلّا لصحّ وجوده حين عدمه، هذا خلف. فلا بدّ وأن يحلّ في المادّة، فكلّ قابل للعدم مركّب من المادّة والصورة أو<sup>٢</sup> يكون عرضاً أو صورة، فالجواهر المجرّدة والمادّة يستحيل عليها العدم.

الثالث: كلّ قابل للعدم له مادّة على ما مرّ، ولا شيء من المادّة له مادّة، فلا شيء من المادّة بقلابة للعدم.

### الردّ على الفلاسفة

قال: جواب الأوّل: لا نسلم أنّ التقدّم<sup>٣</sup> يفتقر إلى زمان؛ إذ الأجزاء الزمانيّة كذلك، ولمنع تركّب قابل العدم<sup>٤</sup>؛ لجواز قبول الشيء عدمه كالممكن، ويجب اقتضاء الإمكان للهولوي وإلّا تسلسل.

أقول: الجواب عن الوجه الأوّل أن نقول: لا نسلم أنّ التقدّم الذي لا يجمع المتقدّم فيه المتأخّر يجب أن يكون بالزمان؛ فإنّ أجزاء الزمان متقدّم بعضها على بعض من غير حاجة إلى الزمان.

وعن الثاني: أنا نمنع تركّب قابل العدم؛ فإنّ الممكن البسيط يجوز عدمه مع أنّه غير مركّب.

وعن الثالث: أنا نمنع اقتضاء الإمكان للهولوي<sup>٥</sup> وإلّا لزم التسلسل، لأنّها

٢. ن: إذ.

٤. أ: للعدم.

١. ن: المستغني.

٣. ن: العدم.

٥. ن: الهولوي.

ممكنة، فيكون لها هيولى، هذا خلف. وهذه الأجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث.

## أدلة القائلين بجواز انعدام العالم

قال : وهو واقع للسمع، وتوقف البعض، وإلا لاستحال إعادته وإلا لأعيد مع الوقت. فيكون مبدأ<sup>١</sup> معاداً، ولأنه لا يتميز عن مثله. وهذا هو الحقّ عندي وأقرّ الإعادة بالجمع<sup>٢</sup> إن قلت بالأجزاء، أو بإعادة بدن إن قلت بالنفس.

أقول : اختلف المتفقون على جواز عدم العالم في<sup>٣</sup> أنه هل يُعدم أم لا؟ فذهب الجمهور<sup>٤</sup> إلى أنه لا يُعدم<sup>٥</sup>، وإنما تفرقت أجزاءه.

واحتجّ القائلون بالعدم بآيات، منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾<sup>٦</sup>. وإنما هو أول من حيث إنه<sup>٧</sup> موجود ولا موجود سواه، فكذلك إنما يكون آخر بهذا الاعتبار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾<sup>٨</sup>، والفناء هو العدم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>٩</sup>.

ومنها قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾<sup>١٠</sup>. ولما كان الابتداء عن العدم

المحض وجب أن تكون الإعادة عن العدم أيضاً.

١. ن: مبتدأ.

٢. ن: بالجمع.

٣. ن: - في.

٤. المحض ١٩٤؛ تلخيص المحض ٢١٩.

٥. ن: يعدم.

٦. الحديد: ٣.

٧. ن: هو.

٨. الرحمن: ٢٦.

٩. الأنبياء: ١٠٤.

١٠. القصص: ٨٨.

## أدلة المانعين من إعادة العالم

قال المانعون: الجواب عن الآية الأولى أنه ليس فيه عموم، فيجوز أن يكون المراد هو أول الأحياء وآخرهم.  
وإن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد هو الأول والآخِر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان؟

وعن الثانية: أن الفناء قد يطلق على الموت، فلا دلالة فيه حينئذ.  
وعن الثالثة: أن الهلاك هو الخروج عن الانتفاع، والميت غير مُنتفع به.  
وأيضاً فإنّ ما عدا واجب الوجود هالك بالنظر إلى ذاته من حيث إمكانه، وهو لا ينافي دوامه بحسب الغير.  
وعن الرابعة: <sup>١</sup> أن التشبيه أعمّ من التشبيه من كلّ وجه أو من بعض الوجوه، ولا دلالة للعالم على الخاصّ.

ثمّ قالوا: لو عدم العالم لاستحال إعادته. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.  
بيان الشرطيّة من وجهين:

الأوّل: لو جاز إعادة المعدوم لأعيد مع الوقت؛ لأنّه من جملة مشخصاته، فيكون مبتدأ<sup>٢</sup> من حيث وجوده في أول زمان وجوده<sup>٣</sup>، ومعاداً من حيث إنّه وجد بعد عدمه<sup>٤</sup> عقيب وجوده<sup>٥</sup>. ويستحيل أن يكون الشيء مبدأً ومعاداً.

الثاني: أنّه لو صحّ إعادته لما تميّز عن مثله بتقدير خلقه؛ إذ لا مايز في العدم الصّرف. وأمّا بطلان التالي فبالاتّفاق. والتزم المصنّف بهذا المذهب.  
ولمّا أطبق الأنبياء<sup>٦</sup> على الإعادة، وهي تطلق بالحقيقة على إيجاد ما خرج

٢. أ: - مبتدأ.

٤. أ: عدم.

٦. الف: الأنبياء.

١. ن: الرابع.

٣. أ: + مبتدأ.

٥. أ: وجود.

عن صفة الوجود<sup>١</sup> وبالمجاز على غير ذلك، وجب صرف هذا اللفظ إلى المجاز، وذلك إنَّما (يكون)<sup>٢</sup> بجمع الأجزاء بعد تفريقها إن قلنا: إنَّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصليَّة في هذا البدن.

وإنَّما بإعادة النفس إلى بدن آخر بعد فناء البدن الأوَّل إن قلنا بالنفس الناطقة.

## في التناسخ

قال: ويلزمني صحَّة التناسخ، وأفسدوه بأنَّه نمنع اجتماع نفسين، وأمنع الملازمة.

أقول: هذا الإلزام على التفسير الثاني، وهو حمل الإعادة على إعادة النفس إلى بدنٍ آخر. واختلف الناس في صحَّة التناسخ، فأثبتته قوم ونفاه آخرون.

واحتجَّ الثُّفَاة<sup>٣</sup> بأنَّه لو صحَّ التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدنٍ واحد. وهذه الملازمة إنَّما تظهر بعد مقدِّمات:

إحداها: أنَّ النفس حادثة.

الثانية: أنَّ أصل العلة في حدوثها مجردٌ قديم.

الثالثة: أنَّ ذلك الأصل يوجب تمام القبض.

الرابعة: أنَّ المُحدَث لا بدَّ له من استعداد، وحامل لذلك الاستعداد هو المادَّة.

وهذه المقدِّمات قد مضى بيانها.

الخامسة: أنَّ مادَّة النفس البدن، وذلك إنَّما هو بيان أنَّ النفس بسيطة.

السادسة: أنَّ عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول. وقد مضى أيضاً

١. ن: الموجود. ٢. من ن.

٣. النجاة ٣٨٧؛ المحض ٣٢٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٣.

بيان هذه المقدمة.

وإذا عرفت هذا فنقول: لو صحَّ انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ حادثٍ لزم اجتماع نفسين على ذلك البدن الحادث؛ لأنَّ النفس حادثه، فعلةٌ حدوثها إن كانت بتامها قديمة لزم قدمها، فلا بدَّ وأن تكون حادثه والأصل قديم. والحادث هو القابل أعني المادة، ومادة النفس البدن، فعلةٌ حدوث النفس هو العقل الفعَّال مع حدوث البدن، فالبدن الحادث المفروض إذا أُحدث<sup>١</sup> لا بدَّ وأن يحدث له نفس لمعوم فيض العلة وإيجابها، فإذا انتقلت إليه نفس ببدن<sup>٢</sup> آخر لزم المحذور. والجواب عن هذا إنَّما هو بالمنع في هذه المقدمات، وقد مضى الكلام فيه. ومع التسليم نقول: إنَّ البدن قبل تمام تكوُّنه تتعلَّق به النفس المستسخة، ويكون ذلك التعلُّق تابعاً للبدن من استعداده لحصول النفس الأخرى وتعلُّقها به.

### بحث في شيئية المعدوم و جوابه

قال: والمثبتون راموا بأن يتخلَّصوا عن هذه<sup>٣</sup> بشيئية المعدوم. ولم يتخلَّصوا؛ فإنَّ عندهم الوجود غير حاصل في العدم، مع أنَّهم يحكمون بإعادته بعينه وإلاَّ يحصل وجود آخر متَّصف<sup>٤</sup> الذات بهما في وقتين، ويستدعي اتِّصافها بهما في وقت فيتزايد<sup>٥</sup> الوجود، وهو محال.

أقول: معترلة البصرة أرادوا أن يتخلَّصوا عن الدليل الدالَّ على استحالة إعادة المعدوم، وهو أنَّه لا يتميِّز عن آخر مثله، فالتجأوا إلى القول بأنَّ المعدوم شيء ثابت في الأعيان، فإذا أعدم الله بعض الجواهر تميِّز عن البعض الآخر؛

١. ن: حدث.

٢. ن: بدن.

٣. ن: هذا.

٤. أ: متصف.

٥. ن: فتزاد.

لثبوتها في الأعيان، فإذا أراد<sup>١</sup> إعادته، أعاده بعينه، وتميّز عن المخلوق ابتداءً لثبوتها معاً. وهذا التخلّص عندهم باطل؛ فإنّ مذهبهم أنّ الوجود ليس بثابت في العدم، فإذا ارتفع ذلك الوجود عند الإعدام انتفى الوجود نفيّاً محضاً، فإذا أعاد الله تعالى المعدوم أعاده بذلك الوجود الذي كان أولاً، فقد اعترفوا هاهنا أنّ المعدوم المعد لا يكون ثابتاً.

قالوا: والدليل على أنّ المعاد هو الوجود الأوّل لا وجود آخر: أنّه يستحيل اتّصاف الماهيّة بوجودين في وقتين؛ لأنّه لو صحّ ذلك لأمكن اتّصافها بهما في وقت واحد؛ لأنّ الذات إذا قبلت الاتّصاف (بالوجود الثاني)<sup>٢</sup> في وقت كانت قابلة له في كلّ وقت، ضرورة (كون القبول من لوازم الماهيّة، لكن يستحيل اتّصاف الماهيّة بالوجودين في وقت واحد؛ لاستحالة الزايد في الوجود.

## بحث في البقاء والفناء

قال: واختلفوا في كيفيّة الإعدام، فعندنا التفرّق، على ما مرّ. وبشر<sup>٣</sup> يقول: لا يفعل البقاء، وهو<sup>٤</sup> قول الكعبيّ<sup>٥</sup>، غير أنّ الكعبيّ يقول: البقاء محلّه الباقي، وبشر<sup>٦</sup> يقول: لا في محلّ، والجبائتيّان<sup>٧</sup>: يفعل معنّى لا في محلّ هو الفناء ضدّها، والنظام<sup>٨</sup> لا يقبل الإحداث. ويبطل الأوّل بأنّ البقاء ليس بزائد على ما بيّن، والمعنى غير معقول تجرّده

١. ن: + الله.

٢. من ن.

٣. في أ: غير مقروء.

٤. ن: - هو.

٥. أصول الدين للبغداديّ ٢٣١.

٦. نفسه ٤٢.

٧. أصول الدين للبغداديّ ٢٣١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٧.

٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٦.

مع عرضيته، وثبت أن الأجسام باقية، فبطل قول النّظام.

أقول: لما بين إعدام العالم ذكر الخلاف في كفيته، فقال قوم<sup>١</sup>: إن الله تعالى يفرّق أجزاء العالم ويزيل الهيئة التركيبية، وقد مضى الكلام فيه.

وقال آخرون: إن الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يفعل البقاء. وهو قول أبي القاسم الكعبي وبشر<sup>٢</sup>. واختلفا؛ فقال الكعبي: البقاء قائم بالباقي، وبشر يقول: لا في محل. وقال أبو علي وأبو هاشم<sup>٣</sup> وأتباعهما: إن الله تعالى يفعل معنى هو الفناء لا في محلّ يفني به جميع الجواهر وهو ضدّها.

وقال النّظام<sup>٤</sup>: إن الأجسام غير باقية بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يحدثها.

وهذه المذاهب عندنا فاسدة. أمّا قول الكعبي وبشر فلما مضى من الكلام في أن البقاء ليس زائداً على ذلك الباقي وإلا لزم التسلسل أو الدور، وكون الذات صفة والصفة ذاتاً. ويبطل<sup>٥</sup> قول بشر خاصة بأن البقاء عرض والعرض يفتقر<sup>٦</sup> إلى المحل. وبهذا (أيضاً يبطل)<sup>٧</sup> قول الجبائين. وأيضاً: فالفناء إن فني لذاته لم يوجد، وإن كان بفناء<sup>٨</sup> آخر تسلسل.

وأما قول النّظام فباطل؛ لما مرّ من أن الأجسام باقية. وهؤلاء القوم إنما التجأوا إلى هذه المذاهب لاعتقادهم أن الإعدام لا يستند إلى الفاعل.

١. أ. - قوم.

٢. ن. إنّه.

٣. أصول الدين للبغدادي ٤٢، ٢٣٠ - ٢٣١.

٤. أصول الدين للبغدادي ٢٣١.

٥. تلخيص المحصل ٢١١؛ أصول الدين للبغدادي ٤٢؛ المحصل ١٨٨؛ كشف المراد ١٣٥.

٦. ن. ذات.

٧. ن. أو.

٨. ن. بطل.

٩. ن. مفتقر.

١٠. ن. يبطل أيضاً.

١١. أ. يفني.

## مسألة في عذاب القبر

قال : مسألة : عذاب القبر واقع، لقوله : ﴿التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾<sup>١</sup> وغير ذلك.

وعندنا (أن الله تعالى)<sup>٢</sup> عالم بكلّ معلوم قادر عليه، فلو ذهب جزء في المشرق وجزء في المغرب جمعهما.

## في خلق الجنة والنار

واختلفوا، فقالت الأشاعرة والجبائيّ وأبو الحسين<sup>٣</sup>: الجنة والنار مخلوقتان الآن، وهو الحقّ. ومنعه<sup>٤</sup> أبو هاشم وعبد الجبار<sup>٥</sup>.

لنا : ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>٦</sup> ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾<sup>٧</sup>، والإعداد صريح في الثبوت. ولقوله<sup>٨</sup> ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾<sup>٩</sup> ولقصة<sup>١٠</sup> آدم.

حجتهما: أنّها كانت تهلك لقوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾<sup>١١</sup>، وليس لقوله : ﴿أَكُلْهَا دَائِمٌ﴾<sup>١٢</sup> أي مأكولها. ولقوله : ﴿عَرَضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾<sup>١٣</sup> وإنما<sup>١٤</sup> يكون لو كانت في حيّزها وإلاّ تداخلت، ولأنّه لا فائدة في وجودها ولا انتفاع بها.

١. المؤمن : ٤٦. ٢. أ: أنه.

٣. شرح المواقف ٥٨٤. ٤. أ: وتبعه.

٥. شرح المواقف ٥٨٤؛ أصول الدين للبغداديّ ٢٣٧ - ٢٣٨؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٩٢ - ٣٩٤؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٧؛ أصول الدين للرازيّ ١٢٧.

٦. آل عمران : ١٣٢. ٧. آل عمران : ١٣١.

٨. أ: قوله. ٩. النجم : ١٣.

١٠. ن: لقصة. ١١. القصص : ٨٨.

١٢. الرعد : ٣٥. ١٣. آل عمران : ١٣٣.

١٤. أ: إنّما.

والجواب: إنَّ المراد من الهلاك كونه مستفاداً من غيره، فهو بذاته. سلّمنا، لكنَّ الدوام محال؛ لأنَّ المأكول يفتنى<sup>١</sup> عند تناوله، فالمراد: كلِّما فنيت<sup>٢</sup> أخذت مثلها.

وعن الثاني: إنَّ المراد: بعدد عرض السماوات والأرض، وجزاز أن تكون خارجة.

وعن الثالث: إنّه قد يكون فيه مصلحة خفيّة، والسمع دلّ على ثبوت الصراط والميزان والحساب وتطير الكتب، وهو ممكن فواقع.

### في أن عذاب الكافر دائم

مسألة: اتفق الناس على أن الكافر إذا مات يُعذب دائماً. والمعتزلة<sup>٣</sup> على أن صاحب الكبيرة كذلك، وآخرون بسقوط العقاب جزماً، وآخرون بالتوقّف، وهو الحقّ.

لنا: أنّه حقّه، فيجوز الأمران، ولأنّ العفو إحسان وهو حسن، ولقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾<sup>٤</sup>، والغفران إنّما يكون للمستحقّ. ولقوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾<sup>٥</sup> و«على» حالية، ولأنّ الشفاعة للنبيّ عليه السلام متّفق عليها، وليس<sup>٦</sup> في زيادة المنافع وإلاّ لَكُنَّا إذا سألنا زيادة كرامته أن نشفع فيه<sup>٧</sup>، فبقيت في الإسقاط وهو العفو.

١. أ: يعني به. ٢. أ: قتلت.

٣. في هذه المسألة يراجع: أصول الدين للبغداديّ ٢٣٨؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٣٩ - ٣٤٠؛ شرح المواضع ٥٨٤ - ٥٨٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٠.

٤. النساء: ١١٦. ٥. الرعد: ٦.

٦. ن: وإن. ٧. أ: فيه.

## في عذاب صاحب الكبيرة

أقول: اتفق الجمهور على أن الكافر يعذب دائماً في النار، واختلفوا في صاحب الكبيرة<sup>١</sup>. والمراد من الكبيرة ما يزيد عقابها في كل وقت على ثواب فاعلها. وإنما اعتبرنا كل وقت لأنه إذا اختلفت فيه الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه (في وقت)<sup>٢</sup> وينقص عنه في وقت، لم يَجْزِ إطلاق الوصف بأنه كبير. والمراد من الصغيرة هي ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت. وكل واحد من الصغير والكبير يذكر في مسائله طاعةً ومعصية، فيقال: ذنب صغير في مقابله هذه الطاعة، أي ينقص عقابه عن ثوابها في كل وقت. في مقابله المعصية: أن ينقص عقابه عن عقاب المعصية، وكذلك الكبيرة.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الأشعرية<sup>٣</sup> أن صاحب الكبيرة يجوز العفو عنه، وأن عقابه منقطع، وهو الحقّ عندي. وذهبت المعتزلة<sup>٤</sup> إلى أنه مخلد. وقال قوم: إنه يسقط العقاب عنهم. والدليل على جواز العفو وجوه:

الأول: أن العقاب حقّ الله تعالى، فيجوز تركه.

الثاني: أن العفو إحسان، والإحسان حسن، فيجوز من الله تعالى فعله.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾،

فنقول: أثبت الغفران وهو إسقاط العقاب. وهو إما أن يكون إسقاطاً عمّن يستحقّ

١. قواعد المرام في علم الكلام ١٦٠؛ شرح المواقيف ٥٨٨.

٢. ليس في ن.

٣. المحصل ٣٤٣؛ تلخيص المحصل ٣٩٧؛ أصول الدين للزودي ١٣١.

٤. مقالات الإسلاميين ٢: ١٤٨؛ المحصل ٣٤٣؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٦٦؛ أصول الدين

للزودي ١٣١؛ تلخيص المحصل ٤٦٧ و٣٩٧؛ الفرق بين الفرق ٨٠.

عليه العقاب، أو لا يكون. والثاني باطل قطعاً، فالأول حقّ.  
 الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾<sup>١</sup>. أثبت المغفرة  
 حال الظلم؛ لأنّ «على» تدلّ على الحال.

### في الشفاعة

الخامس: أنّ الشفاعة للنبيّ عليه السلام متّفق عليها، فهي إمّا أن تكون في  
 زيادة الثواب أو في إسقاط العقاب. والأول باطل وإلّا لكنّا إذا سألنا الله تعالى  
 في زيادة ثواب النبيّ<sup>٢</sup> عليه السلام شافعين فيه، وهو باطل، فلم يبقَ إلّا أن يكون  
 في إسقاط العقاب المستحقّ، والشفاعة مقبولة، فثبت المطلوب.

### في العفو عن الفسّاق

قال: والبلخيّ منع العفو عقلاً، والبصريّون جوّزوه<sup>٣</sup> عقلاً لا سمعاً.

احتجّ البلخيّ بأنّه يكون إغراء بالقبيح؛ لتجوز العفو.

جوابه: لعلّ فيه مفسدة فلا يكون لطفاً، ولأنّه منقوض بالتوبة، فإن خلصت<sup>٤</sup>  
 عن الأوّل بأنّ المفسدة منتفية لأنّ العقاب أخبر الله عن ثبوته، وعن الثاني بأنّ<sup>٥</sup>  
 التردّد في حياته إلى حين التوبة زاجر. قلنا: الأوّل رجوع إلى السمع، والثاني  
 التردّد في العفو زاجر.

أقول: ذهب أبو القاسم الكعبيّ<sup>٦</sup> إلى أنّ العفو عن الفسّاق من أهل الصلاة

١. الرعد: ٦.

٢. ن: + الرسول.

٣. ن: جوّزه.

٤. ن: حصلت.

٥. أ: أنّ.

٦. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٨؛ مقالات الإسلاميين ٢: ١٤٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين

محال عقلاً، والبصريون<sup>١</sup> جوّزوه عقلاً ومنعوه سمعاً.

حجّة البلخيّ أنّه لو جاز العفو عن الفاسق لكان ذلك إغراء له بالقبيح وباعثاً له على فعله، والإغراء بالقبيح قبيح؛ (فالعفو قبيح)<sup>٢</sup>، فلا يصحّ من الله تعالى فعله حينئذ.

والثاني: أنّ ما ذكره منقوض بالتوبة، فإنّ الاتّفاق واقع على أنّ عند حصول التوبة يسقط العقاب، فيلزم أن يكون سقوط العقاب عند التوبة إغراء بالقبيح. ولما كان ذلك باطلاً قطعاً فكذا ها هنا.

لا يقال: الجواب عن الأوّل أنّ العقاب يستحيل اشتماله على شيء من المفساد؛ لأنّ الله تعالى أخبر عن ثبوته، وما أخبر الله عن ثبوته يكون ثابتاً. وعن الثاني أنّ الفاسق لا يقطع ببقائه بعد الذنب بل يجوز البقاء وعدمه. وهذا التجويز زاجر له عن فعل الذنب.

لأنّا نقول: أمّا الجواب عن الأوّل فهو اعتراف بأنّ استحقاق العقاب سمعيّ لا عقليّ. وأمّا الثاني فإنّا<sup>٣</sup> نقول: التردّد في العفو وعدمه زاجر له عن فعل الذنب، فإن كفى الأوّل كفى الثاني.

### في أنّ الفاسق غير مخلّد (الموازنة والإحباط)

قال: وما يذكر<sup>٤</sup> في القرآن من الخلود والأبدية متأوّل؛ لأنّ العبد مستحقّ للثواب قبل فسقه، ومعه<sup>٥</sup> إن لم يستحقّ العقاب فهو مطلوبنا، وإن استحقّ فلا يزيل

→ ٤١٩؛ أصول الدين للبرزوي ١٦٣؛ أوائل المقالات ٥٣ - ٥٤؛ شرح الأصول الخمسة ٤٦٣.

١. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٦٦. ٢. ليس في ن.

٣. ن: فلأنّا. ٤. أ: وما يذكره.

٥. ن: ومنعه.

الثواب؛ لأنّه إمّا أن يزيل الثواب السابق من الطاري شيئاً وهو مذهب أبي هاشم وهو الموازنة، أو لا يزيل وهو الإحباط مذهب أبي عليّ<sup>١</sup>.

والأوّل باطل؛ للزوم الدور، ولأنّهما إن كانا متضادّين لم يمكن زوال الطاري وإلاّ اجتمع النقيضان، فإذا زال السابق لم يزل شيء، ولأنّهما إذا تعاونا لم يكن إزالة القليل بمساويه<sup>٢</sup> أولى من مساويه الآخر.

والثاني باطل؛ لأنّ من عبّد الله<sup>٣</sup> ألف سنة ثمّ عزم على شرب الخمر لزم أن يحبط الله كلّ ذلك، وهو قبيح عقلاً. ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾<sup>٤</sup>. وإذا ثبت استحقاق الثواب فلا بدّ من إيصاله إليه، وليس قبل التعذيب اتّفاقاً فهو بعد التعذيب، فالخلود باطل.

أقول: لما ذكر الحقّ من أن الفاسق غير مخلّد، أجاب عن الآيات التي يستدلّون بها من قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾<sup>٥</sup>، وغيرها من الآيات بوجه إجماليّ وهو التأويل، فإنّ الخلود يطلق على اللبث المتطول، جمعاً بين الأدلّة. واستدلّ على وجوب انقطاع العقاب عنه بأنّه قبل فسقه مستحقّ للثواب وبعد الفسق إن لم يستحقّ العقاب فهو المطلوب، وإن استحقّ العقاب فلا بدّ من إيصال الثواب إليه؛ لأنّ العقاب المتأخّر لا يسقط الثواب المتقدّم، وذلك إمّا يتبيّن بعد إبطال مذهبيّ أبي عليّ وأبي هاشم من الإحباط والموازنة. أمّا أبو عليّ فإنّه قال: إنّ العقاب الطاري يزيل الثواب السابق بأسره ولا يفني. وأمّا أبو هاشم فإنّه قال: العقاب الطاري يزيل من الثواب السابق ما

١. تلخيص المحصل ٣٣٩، ٤٦٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٤؛ شرح الأصول الخمسة ٦٢٨ - ٦٢٩؛ كتاب

الأربعين في أصول الدين ٤١٤. ٢. ن. لمساويه.

٣. ن. + تعالى. ٤. الزلزال: ٧.

٥. النساء: ٩٣.

يساويه ثم يفني، وهو الموازنة.

## في إبطال الموازنة

أما إبطال الموازنة فمن وجوه:

الأول: أن إعدام كل واحد من الشئتين لصاحبه يقتضي الدور.

الثاني: أن الثواب والعقاب إما أن يكونا متضادين أو لا يكونا ضدّين، فإن كان الأوّل لم يمكن زوال الطاري؛ لأنّه لو زال الطاري لأجل وجود السابق والسابق موجود في أوّل زمان حدوث الطاري فيلزم عدمه في تلك الحال، وذلك اجتماع النقيضين. وإن كان الثاني أمكن اجتماعهما، وهو يبطل<sup>١</sup> الموازنة.

الثالث: أن العبد إذا فعل ذنباً استحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، بعد استحقاقه عشرة أجزاء من الثواب بسبب طاعة سابقة، لم تكن إزالة إحدى الخمستين دون الأخرى أولى من العكس<sup>٢</sup>.

## في إبطال الإحباط

وأما إبطال الإحباط فلأنّ مَنْ عَبَدَ اللهُ تَعَالَى أَلْفَ سَنَةٍ ثُمَّ عَزَمَ عَلَى مَعْصِيَةِ لَزِمَ أَنْ يَحْبَطَ اللهُ تَعَالَى كُلَّ ذَلِكَ، وَهُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا، وَلَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾<sup>٣</sup>. وكلمة «مَنْ» إذا كانت شرطاً للعموم، وإذا ثبت أنّ الفاسق يستحقّ الثواب فإن لم يصل إليه كان ظلماً، وإن وصل إليه قبل العقاب كان ذلك مخالفاً للإجماع، فلم يبقَ إلّا أنّه يعدّب بذنبه ثم يخرج

١. ن. - يبطل.

٢. تلخيص المحصل ٣٩٨.

٣. ن. - تعالى.

٤. الزلزال: ٧ - ٨.

ويوصل إليه الثواب.

## هل الثواب والعقاب استحقاق أم تفضّل؟

قال: مسألة: اتّفقت المعتزلة، إلاّ البلخيّ، على أنّ الثواب والعقاب استحقاق<sup>١</sup>، والبلخيّ تفضّل<sup>٢</sup>.

لنا: أنّ التكليف مشقّة، وهو قبيح بدون عوض لا يصحّ الابتداء به، وإلاّ فهو عبث.

سؤال: إن توقّف استحقاق الثواب والعقاب على الموافاة كان معلول العلة غير حاصل معها، بل مع عدمها. وإن لم يتوقّف أثيب المرتدّ ثواب المؤمن.

حجّة البلخيّ أنّ نعم الله كثيرة والعبادة شكر لها، فلا يُستحقّ بها ثواب<sup>٣</sup>.

جواب الأوّل: أنّ الاستحقاق يتوقّف على الاستمرار على الإيمان لا على الموت. والثاني: أنّ الشكر واجب عقلاً، فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء، وفي الأخير نظر.

أقول: ذهب المعتزلة، إلاّ البلخيّ، إلى أنّ الثواب والعقاب إنّما هو باستحقاق المكلف على طاعته ومعصيته. وذهب البلخيّ إلى أنّه تفضّل. والدليل على أنّ الثواب مستحقّ: أنّ التكليف بدون<sup>٤</sup> عوض قبيح من حيث إنّهُ مشقّة،

١. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤١٣ - ٤١٦؛ تلخيص المحصل ٣٩٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٣ - ٤١٢.

٢. شرح تجريد العقائد للقولنجي ٣٨٤؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٨ - ١٦٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٨ - ٣٩٠.

٣. شرح الأصول الخمسة ٤١٧ - ٤١٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٨ - ١٥٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٢ - ٤١٤.

٤. ن. دون.

فنقول: ذلك العوض إمّا أن يمكن الابتداء به أو لا؟ والأوّل باطل وإلّا لكان توسّط التكليف عبثاً، فلم يَبَقْ إلّا الثاني. والعوض الذي لا يصحّ الابتداء به هو الثواب، وهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.

لا يقال: استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية إمّا أن يتوقّف على الموافاة أو لا يتوقّف؛ فإن كان الأوّل كان معلول العلة<sup>١</sup>، وهو الاستحقاق، غير حاصل مع العلة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم أن يكون المرتدّ يُتاب ثواب المؤمن؛ لأنّ الإيمان الصادر عنه أوّلاً يستحقّ به الخلود، فإذا ارتدّ بعد ذلك لم يسقط استحقاقه الأوّل، لِمَا بيّنا من إبطال الإحباط والتكفير.

لأنّا نقول: إنّ استحقاق الثواب يتوقّف على الاستمرار على الإيمان، وعلامة ذلك الموافاة، لأنّ الموافاة سبب لحصول الاستحقاق.

واحتجّ البلخيّ بأنّ نعم الله تعالى كثيرة وشكره واجب، والشكر إنّما هو بالعبادة، فالعبادة واجبة لكونها شكراً للنعمة، فلا يجب بها ثواب آخر.

والجواب: أنّ شكر المنعم واجب عقلاً، فلو كانت العبادة شكراً لله تعالى<sup>٢</sup> لوجب أن يكون العلم بها وبتفاصيلها عقلياً، وهو باطل. وهذا فيه نظر؛ فإنّا نقول: لم لا يجوز أن يكون أصل الشكر واجباً، وإن كانت طُرُقه معلومة بالشرع؟

## هل استحقاق الثواب والعقاب عقليّ أم سمعيّ؟

قال: وهل استحقاقه عقليّ أو سمعيّ؟ قالت المعتزلة بالأوّل؛ لأنّ الله تعالى

١. ن. - تعالى.

١. ن. - العلة.

٢. ن. فقال.

٤. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٦ - ٤١٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٩٥، ٢٩٩ - ٣٠٠؛ شرح الأصول

كَلَّفَ للنفع، وإلَّا فهو قبيح. وقالت المرجئة: سمعي<sup>١</sup>. (و كذا الخلاف في الدوام، قالت المعتزلة: عقلي، والمرجئة: سمعي)<sup>٢</sup>

حجّة المعتزلة: أنّ العلم بالدوام لطف فكان واجباً، ولأنّ المدح والذمّ والثواب والعقاب معلولان للطاعة والمعصية. والأولان دائمان، فكذا الثاني؛ ضرورة دوام المعلول لدوام علته، فيدوم المعلولان الآخريان.

أقول: اختلف الناس في استحقاق الثواب والعقاب: هل هو عقلي أو سمعي؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه عقلي، وقالت المرجئة: إنه سمعي.

حجّة المعتزلة: أنّ التكليف بدون عوض قبيح عقلاً. وكذلك اختلفوا في دوام الثواب والعقاب، فقالت المعتزلة: إنه دائم عقلاً. والمرجئة قالوا: سمعاً. حجّة المعتزلة أنّ الدوام لطف، واللطف واجب عقلاً. أمّا الصغرى فإنّ المطيع إذا علم أنّ الثواب دائم والعقاب دائم أقدم على الطاعة وامتنع عن المعصية. وأمّا الكبرى فقد مضى بيانها.

وأيضاً: الطاعة علّة لاستحقاق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، والمعصية علّة لاستحقاق الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً، والمدح والذمّ دائمان، ودوام المعلول إنّما هو لدوام علته، فتكون المعصية والطاعة في حكم الدائمين وإن لم يكونا كذلك، وإذا كانا دائمين كان المعلولان الأخيران - أعني الثواب والعقاب - دائمين.

→ الخمسة ٤١٧ - ٤٢١.

١. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٦ - ٤١٧ و ٤١٩.

٢. ليس في ن.

## مسألة في التوبة

قال: مسألة: في التوبة، قال أبو هاشم<sup>١</sup>: إنها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة، ومحمود<sup>٢</sup> لم يشترط الثاني. وهل يصحّ من قبيح دون قبيح؟ قال أبو علي<sup>٣</sup>: نعم، ومنعه أبو هاشم<sup>٤</sup>. والأوّل الحقّ؛ لجواز الرغبة في العصيان بنوع دون آخر، ولأنّ الإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذا التوبة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على ترك المعاودة. وذهب محمود الخوارزمي إلى أنّ ترك المعاودة غير شرط في التوبة (ولا عزمها)<sup>٥</sup> ولا جزء منها؛ فإنّ الندم على ما فات يقتضي العزم على ترك المعاودة؛ لأنّه لو لم يعزم على ذلك لكشف عن كونه غير نادم.

وفيه نظر؛ فإنّه لا يلزم من اقتضاء ذلك هذا أن لا يكون داخلاً في الحدّ، فإنّ الحدّ للإنسان<sup>٦</sup> بـ«الناطق» وحده آتٍ<sup>٧</sup> بالحدّ الناقص، وإن اقتضى ذلك وجود الحيوان.

وختلف الشيخان في أنّ التوبة هل تصحّ من قبيح دون قبيح أم لا<sup>٨</sup>؟ فذهب أبو هاشم إلى أنّها لا تصحّ. وذهب أبو عليّ أنّها تصحّ. وهو الأولي؛ لأنّ الرغبة تختلف بحسب اختلاف المعاصي، فجاز الاستغفار عن ذنب دون آخر. وأيضاً

١. شرح الأصول الخمسة ٥٣٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ أوائل المقالات ١٠٠.

٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢.

٣. شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١.

٤. شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٩؛

الإرشاد للجويني ٣٤٠. ٥. ليس في ن.

٦. ن. ولأنّه. ٧. أ: الإنسان.

٨. من ن، وفي أ: بياض. ٩. أ: أولاً.

فالإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذلك التوبة من قبيح دون قبيح ممكن<sup>١</sup>؛ لأنّ الواجب إنّما يجب فعله لوجوبه<sup>٢</sup>، وكذلك التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه. ولما كان وجه الواجب عامّاً ولا يجب<sup>٣</sup> عموم الفعل فكذلك في التوبة.

حجّة أبي هاشم أنّ التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه، فلو تاب عن قبيح دون آخر لما كان تائباً عن ذلك لقبحه.

## هل سقوط العقاب عند التوبة واجب أم تفضّل؟

قال: واختلفوا في سقوط العقاب عندها: هل هو واجب؟ أطبق المعتزلة عليه<sup>٤</sup>، وقالت المرجئة<sup>٥</sup>: تفضّل؛ لأنّ السقوط إن كان لأنّ قبولها واجب فهو محال؛ لأنّ<sup>٦</sup> من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمّ اعتذر إليه وجب<sup>٧</sup> قبوله مع أنّه ليس كذلك، ولأنّ<sup>٨</sup> ثوابها أعظم. وهو باطل؛ لِمَا مرّ من إبطال التحابط.

حجّة المعتزلة: أنّ العاصي يجب أن لا يكلف، لأنّ إيصال الثواب إليه بعد استحقاق العقاب محال. وهو ضعيف؛ لأنّ سقوط العقاب قد يحصل بالعمو فصحّ تكليفه، أو نفل أكثر من المعصية فيحبطه عند من يقول به أو يعذب منقطعاً ويوصل إليه الثواب.

١. ن: - ممكن.

٢. أ: لوجه.

٣. ن: ولم يجب.

٤. قواعد المرام في علم الكلام ١٦٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٦؛ تمهيد الأصول ٢٧١.

٥. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٦؛ الإرشاد للجويني ٣٣٨.

٦. ن: لأنّه يلزم أن.

٧. أ: لوجب.

٨. ن: وإن كان لأنّ.

**أقول:** ذهب<sup>١</sup> المعتزلة إلى أنّ سقوط العقاب<sup>٢</sup> عند التوبة واجب. وقالت المرجئة: إنه تفضل، قالوا: لأنّ السقوط إن كان لأنّ قبولها واجب فهو محال؛ لأنّه يلزم أنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمّ اعتذر إليه وجب عليه قبول ذلك الاعتذار. ولما لم يكن كذلك لم يكن القبول واجباً، وإن كان لأنّ ثوابها أعظم فهو باطل، لما مرّ من إبطال التحابط.

واحتجّت<sup>٣</sup> المعتزلة بأنّه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما حسن تكليف العاصي بعد عصيانه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه لو كلفه بعد عصيانه فإمّا أن يستحقّ الثواب على فعل ما كلفه أو لا. والثاني<sup>٤</sup> باطل؛ لأنّه قبيح. والأوّل باطل أيضاً<sup>٥</sup>؛ لأنّه يستحيل اجتماع الثواب والعقاب لشخص واحد، فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما كان للعاصي طريق إلى استحقاق الثواب بعد المعصية ممّا كان يحسن تكليفه. وهذا ضعيف؛ أمّا أوّلاً فلأنّ سقوط العقاب قد يحصل بالغفو فيصحّ منه تكليفه، أو يسقط العقاب بسبب فعل أكثر من المعصية فيجب بها<sup>٦</sup>، على مذهب من يقول بالإحباط أو يقول إنّه يعذب منقطعاً على ما هو الحقّ فيوصل إليه الثواب بعد ذلك.

## في وجوب التوبة، وهل هو عقلي أم سمعي؟

**قال:** قال أبو هاشم<sup>٧</sup>: إنّها واجبة؛ لكونها دافعة للضرر. هذا في الكبيرة، وأمّا

١. أ: ذهب.

٢. ن: وحجّة.

٣. ن: أيضاً.

٤. ن: عليها.

٥. ن: + عنه.

٦. ن: والثالي.

٧. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٥؛ تمهيد الأصول ٢٧٢.

في الصغيرة<sup>١</sup> فأوجبها بالسمع، وأبو علي<sup>٢</sup> أوجبها بالعقل كالكبيرة. وهو حسن لبرهان أبي هاشم، فهذا ما أردنا أن نبينه في هذه المقدمة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة واجبة بالعقل إن كانت عن فعل المعصية الكبيرة؛ لأنها دافعة للضرر الذي هو العقاب، ودفع الضرر واجب فالتوبة واجبة. وأما المعصية الصغيرة فأوجب التوبة عنها بالسمع، وأبو علي أوجبها أيضاً بالعقل؛ لأنها دافعة للضرر أيضاً، وهو<sup>٣</sup> حسن. فهذا آخر ما أردناه في هذه المقدمة.

اللهم كما وفقتنا<sup>٤</sup> لإتمامه وأيدتنا لاختتامه، فصل على أشرف الذوات الطاهرات وأكمل النفوس العارفات محمد المصطفى وعترته الأخيار الأبرار الذين أذهبت<sup>٥</sup> عنهم الرجس وطهرتهم<sup>٦</sup> تطهيراً، وأجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا، ووفقنا للثبات على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة برحمتك يا أرحم الراحمين<sup>٧</sup>.

علقت بقلم حسن بن علي بن صدقة بن صابر، تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحه جنته بمحمد وآله وعترته، أمين رب العالمين.

١. ن: وأما الصغيرة.

٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٥؛ تمهيد الأصول ٢٧٢.

٣. ن: وهذا.

٤. أ: وفقنا.

٥. ن: أذهب الله.

٦. ن: وطهرهم.

٧. وفي ن: تم كتاب معارج الفهم في شرح النظم، والحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين وعلى عترته الطيبين الطاهرين.

فرغ من تعليقه لنفسه العبد الفقير إلى الله تعالى علي بن محمد بن إبراهيم بن الحسام عفا الله عنه، وذلك في العشر الأوسط من ربيع الأول من سنة أربع وثلاثين وسبعمئة، وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل، والله الحمد.



## الفهارس

الآيات القرآنية

الأحاديث و الأقوال

المصطلحات المشروحة

الأعلام

الفرق و المذاهب

الكتب المذكورة في المتن

مصادر التحقيق

الموضوعات



## فهرس الآيات القرآنية

٤٢٨	.....	أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي
٣٨٧	.....	إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ
٤٢٣	.....	أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
٤٨٨	.....	أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ
٤٨٨	.....	أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
٤٨٨	.....	أَكُلْهَا دَائِمًا
٤٨٨	.....	النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ
٢٥٨	.....	إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ
٢٥٨	.....	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ
٤٩٠، ٤٨٩	.....	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ
٢٨٩	.....	انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي
٤٢٥	.....	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا
٤٧٦	.....	أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِنْلَهُمْ
٤٨٨	.....	عَرَضُهَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
٣٧٩، ٣٧٧، ٣٧٤	.....	فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ
٣٧٤	.....	فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ
٢٨٩	.....	فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي
٤٢٣	.....	فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ
٤٩٤، ٤٩٣	.....	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ

- قَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً ..... ٢٩٣
- قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا ..... ٣٥٦
- قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ ..... ٤١٨، ٤١٧
- قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ..... ٤٢٣، ٤٢١
- كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ..... ٣٥٥
- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ..... ٤٨٨، ٤٨٢
- كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ..... ٤٨٢
- كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ..... ٤٨٢
- لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ..... ٣٩٣
- لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ..... ٢٨٦
- لَا يَتَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ..... ٤٢٤، ٤١١
- لَنْ تَرَانِي ..... ٢٨٨
- مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ ..... ٢٥٩
- وَآتَيْتُمْ أَحَدَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ..... ٤٢٠، ٤١٩
- وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ ..... ٣٨٧
- وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ..... ٤٢٢
- وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ..... ٤٢٦، ٤٢٥
- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ..... ٤٢٠
- وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ..... ٤٩١، ٤٨٩
- وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ..... ٤١٨، ٤١٧
- وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ..... ٢٥٩
- وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ..... ٣٩٩، ٣٩٨
- وَتَبِعَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ..... ٤١٩
- وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ..... ٤٢٠، ٤١٨
- وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ..... ٤٢١

- ٢٢٥ ..... وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ  
 ٢٥٦ ..... وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا  
 ٤٢٥ ..... وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ  
 ٣٥٥ ..... وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ  
 ٤٨٨ ..... وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى  
 ٣٧٧ ..... وَ لَكِنَّ شُبُهَةَ لَهُمْ  
 ٣٨٩، ٣٧٨ ..... وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا  
 ٤٩٤ ..... وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ  
 ٤٩٣ ..... وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا  
 ٣٧٤، ٣٧٣ ..... وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ  
 ٤١٠، ٢٥٧ ..... وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ  
 ٤٢٣، ٤٢١ ..... وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا  
 ٣٨٧ ..... وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ  
 ٤٨٢ ..... هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ

## فهرس الأحاديث و الأقوال

- ٤١٨ ..... اللهم آتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي
- ٣٨٩ ..... إن القرآن أنزل على سبعة أحرف
- ٤١٩ ..... إن كان لك سلطان عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان
- ٤٢٠، ٤١٨ ..... أتمنعا ما أحلّ الله لنا؟
- ٤١٩، ٤١٨ ..... أقضاكم عليّ
- ٤١٣ ..... أقبولني، فلست بخيركم وعليّ فيكم
- ٤٢٠ ..... ألم تسمع إلى قوله تعالى ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾
- ٤٢٢ ..... أنا الصديق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر
- ٤٢٢ ..... أنا أول من صلّى وأول من آمن بالله ورسوله، ولم يسبقني بالصلاة إلا نبيّ الله
- ٤١٤ ..... أنت الخليفة من بعدي، واسمعوا له وأطيعوا
- ٤٢٧، ٤٢٦ ..... أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي
- ٣٨٨ ..... أنزل القرآن على سبعة أحرف
- ٤٢٢ ..... أولكم وروداً على الحوض أولكم إسلاماً عليّ بن أبي طالب
- ٣٩٤، ٣٨٥ ..... تمسكوا بالسبت أبداً
- ٤١٥ ..... (فهذا عليّ) مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
- ٤٢٠، ٤١٩ ..... كلّ أفة من عمر، حتّى المخدرات في البيوت
- ٤٢٢، ٤٢١ ..... لأعطين الراية رجلاً يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله كزاراً غير فزار
- ٤١٠ ..... لا تجتمع أمّتي على الخطأ
- ٤٢٠، ٤١٩، ٤١٨ ..... لولا عليّ لهلك عمر

- ٤١٥ ..... معاشر المسلمين، ألسنُ أولى منكم بأنفسكم؟
- ٤٢٠ ..... من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال
- ٤٢٠، ٤١٩ ..... والله لو كُسر لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم
- ٤٢٩، ٤٢٧ ..... هذا ابني إمام - يعني الحسين عليه السلام - أخو إمام ابن إمام أبو أئمة تسعة

## فهرس المصطلحات المشروحة

اعتقاد الجهال: ٢٤٢	الآن: ١٢٣، ١٣٠، ٤٣٣، ٤٣٤
الاعتقاد العلمي: ٢٤٢	الإياء العقلي: ١١٨
اعتقاد المقلد: ٢٤٢	إبطال التسلسل: ١٠٤
الاعتماد: ٢٦، ١١٦	الاتحاد: ٣١٣
الإعدام: ٤٨٦	الاتصال: ٤٥١
الأعراض: ١٠٦، ١١١	الاجتماع: ١١٤
الأعراض النسيية: ١١١، ١١٣	الأجسام: ٦٩
الافتراق: ١١٤	الإحباط: ٤٩٣
الأفعال المحكمة: ٢٣٠	الإدراك: ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٧
الأقانيم: ٣٢٨	٣١٨
الأقانيم الثلاثة: ٣١٤، ٣٢٧	الأدلة العقلية: ٤٤
أقسام التأخر: ١٤٥	الأدلة الثقيلة: ٤٤
أقنوم الأب: ٣١٤، ٣٢٨	الإرادة: ١١١، ١١٨، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٣
أقنوم الابن: ٣١٤، ٣٢٨	الأزل: ٧٨، ٨٨
أقنوم روح القدس: ٣١٤، ٣٢٨	الأزلي: ٧٩، ٨١
الألم: ١١٨، ٣١٨، ٣١٩، ٣٦٥	الاستقراء: ٤٦، ٦٣
الألم الجسماني: ٣١٨	الإعادة: ٤٨٣
الألم النفساني: ٣١٨	إعادة المعدم: ٤٥٧
الأمرأة: ٤١، ٤٢	الاعتقاد: ١١٧، ٢٤٢

البصير: ٢٦٩	الإمامة: ٤٠٣
البطء: ٤٤٥	الامتناع: ٩٦، ٤٨
البعء: ١٢٣، ٧١	الإمكان: ٩٦، ٨٢، ٤٨
البقاء: ٤٨٧، ٤٨٦، ٢٨١، ٢٧٤، ١١٩	الإمكان الخاص: ١٠٥
التأخر: ٩٨	الإمكان العام: ١٠٦
التأليف: ١١٦	الأمر الخارجية: ٢١
التبعية: ٢٣٨	الأمر الذهنية: ٢١
تتالي الآنات: ١٣١	الإنسان: ٤٨٤، ٣٨١
تتالي النقط: ٤٣٦	الانفصال: ٤٥١
التحدّي: ٣٧٤	الانفعال: ١١٣
التحيز: ١٧٨	الانفعالات: ١١٢
التخلخل الحقيقي: ٤٤٩، ٤٥٠	الانفعاليات: ١١٢
التداخل: ٤٣٩، ٤٤٠	أنواع التقدّم: ١٤٣
التذكّر: ٢٨	أنواع الوجوب: ٣٠
الترتيب: ١٠٠، ٢٢، ٢١	أول الواجبات: ٣٩
الترتيب الطبيعي: ١٠١	أهرمن: ٣٢٧
الترتيب الوضعي: ١٠١	الأين: ١١٢
التترك: ٢٢٣	الإيجاب: ٣٣١
التركيب: ٣٣٩	البداء: ٣٩٤
التسلسل: ١٦٢، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٣٥	البديهي: ١٤٨، ١٤٧
التصديق: ٢٤٣	البرودة: ١١٥
التصديق البديهي: ١٤٦	برهان «إن»: ٤٢
التصوّر: ٢٤٣	برهان التطبيق: ١٠٤، ١٠١، ٧٨
التصوّر البديهي: ١٤٦	برهان «لم»: ٤٢
تضادّ الحركة: ١٣٣	البيسط: ٤٨١، ١٧٣

١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٩،	تضادّ السكون: ١٣٧
٣٠٢، ٤٣٣، ٤٣٤	التضليغ: ٤٣٦
الجسم التعليمي: ١٠٦	التعريف: ٢٢
الجسم الساكن: ٦٩، ٧٠، ٨٦	التعقل: ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٤
الجسم الطبيعي: ١٠٨	التعلق: ٣١٣، ٣٣٦
الجسم المتحرك: ٦٩، ٧٠، ٨٦	تقابل التضايغ: ٣٢٩
الجن: ٤٧٣، ٤٧٤	التقدم: ٨٣
الجنس: ١٧١	التقدم الذاتي: ١٤٢
الجوهر: ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٣، ٢٤٤،	التقدم الزماني (التقدم بالزمان): ٨٣،
٤٣٣	١٤٢
الجهل: ٢٣٤، ٣٤٠	التقدم بالطبع: ١٤٤
الجهل المركب: ١١٧	التقليد: ١١٧
الجهة (الجهات): ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣، ٤٧٨،	التكاثف الحقيقي: ٤٤٩، ٤٥٠
الجهة الطبيعية: ٣٠١	التكليف: ٣٥٧
الجهة غير الطبيعية: ٣٠١	التمثيل: ٤٦، ٦٤
الحادث: ١٤١، ٤٨٥	التناسخ: ٤٨٤
الحادث اليومي: ٩٤، ٩٥، ١٠٠	التناهي: ٣٢٣، ٣٢٤
الحجة: ٤٥	التواتر: ٣٧٥
الحدوث: ٦٩، ١٥١، ١٥٧، ٢٩١، ٢٩٢،	التوبة: ٤٩٨
حدوث الحركة: ٧١، ٧٢	التولد: ٢٦
حدوث العالم: ٩٩	الثقل: ١١٦
حدوث الكلي: ٧٧	الثواب: ٣٥٩، ٤٩٦
الحرارة: ١١٥	الجزء الذي لا يتجزأ: ١٢٠، ١٢٩، ٤٣٥
الحرف: ٢٦٨	الجزئيات: ٢٣٣
الحرف الصامت: ٢٦٨	الجسم: ٦٩، ٧٦، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧،

الحرف المصوّت: ٢٦٨	دليل التمانع: ٣٢١
الحركة: ٨٤، ٨٩، ١١٤، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢	الدليل العقليّ: ٤٢
الحركة الإرادية: ٤٧٤	الدليل المركب: ٤٢
الحركة الدورية: ٤٧٤، ١٢٧	الدور: ٣٥، ١٦٢
الحركة السماوية: ٤٧٥	الذات: ٣١٦
الحركة الفلكية: ٤٧٥	ذات الله: ٣١٦، ٣١٥
الحسن المشترك: ٤٧٠	الذوات: ٣١٦، ٣١٥
الحسن والقبح: ٣٤٥	ذوكم: ١٢٦
الحصول التدريجيّ: ١٢٢	الرسول: ٣٩١
الحكاية: ٣٩٠	الرطوبة: ١١٥
الحكيم: ٣٥٥	الرؤية: ٢٨٢، ٢٨٣
الحلول: ٧١، ١٧٨، ٣١٠	الزاوية الحادة: ٤٤٧
حمى الغيب: ٤٢	الزمان: ٨٤، ٩٦، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ٤٣٤، ٤٨٠
الحيّ: ٢٢٨، ٢٦٩	السالبة الجزئية (الكبرى): ٤٨، ٤٩، ٥٧
الحياة: ١١٦	السالبة الكلية (الكبرى): ٤٨، ٤٩، ٥٧
الحياة (الله تعالى): ٢٦٩	السبق بالذات: ١٤٣
الخطأ: ٨٣، ١٠٦، ١٠٧	السبق بالزمان: ١٤٣
الخفة: ١١٦	السبق بالشرف: ١٤٤
الخلاء: ٤٤٨	السبق بالعلية: ١٤٣
الخلود: ٤٩٣	السبق بالمرتبة: ١٤٤
الخيال: ٤٧١	السرعة: ٤٤٥
الدفعة: ١٢٢	السريع: ٤٤٥
الدلائل النقلية: ٤٣	السطح: ٧١، ٨٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧
الدليل: ٤١، ٤٢	السفل: ٤٧٨

صفات الأجناس: ١٧٧	السكون: ٧١، ٧٤، ٧٩، ٨٩، ١١٤، ١٢٣
الصفات الإضافية: ٢٦٠	السكون الأزلي: ٧٥
الصفات الحقيقية: ٢٦٠	السلب: ٣٢٤، ٣٣١
صفة التحيز: ١٧٧	السميع: ٢٦٩
صفة الجنس: ١٧٨	الشرط: ٩٠
صفة الجوهرية: ١٧٧	شرط حصول النظر: ٣١
الصفة المعللة: ١٧٨	الشفاعة: ٩١
صفة الوجود: ١٧٧	الشك: ١١٧، ٢٤٢
الصوت: ١١٦، ٢٦٤، ٢٦٦	الشكل: ٤٤٢
الصورة: ٢٢، ٨٢، ١١٠، ١٤١	الشكل الأول: ٤٧
الصورة النوعية: ٨٢	الشكل الثالث: ٤٨
الضرر: ٣٣٣	الشكل الثاني: ٤٧
الطعوم: ١١٤	شكل الحمار: ٤٤٢
الطفرة: ٤٣٩، ٤٤٠	الشكل الرابع: ٤٧
الطلب: ٢٥٦	شكل العروس: ٤٤٤
الطول: ١٠٦	الشمال: ٤٧٨
الظلمة: ٣٢٣	الشهوة: ١١٨
الظن: ١١٧، ١١٨، ٢٤٢	الشيء: ١٤٥
العدل: ٣٤٣	الشيئان الضدان: ١٣١، ٣٣٠
العالم: ٨١، ٩٩، ٤٧٩	الشيئان المتماثلان: ١٣١
العالم: ٢٢٤	الشيئان المختلفان: ١٣١
العالمية: ٣٣٦	الشيئية: ١٤٥، ٣١٥، ٣١٦
العجز: ٢٢٤	الشياطين: ٤٧٤
العدد: ١٠٦	صحة النظر: ٢٣
العدم: ١٥٩، ٣٢٣، ٣٢٤	الصفات: ٢٦٠

الفعل الحَسَن: ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥	عدم التناهي: ٣٢٣
الفعل المحكم: ٢٣٥	العدم والملكة: ٣٣١
الفلك: ٣٠٩	العدول: ٣٢٤
الفناء: ١١١، ١١٩، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٧	العرض: ١٠٦، ١١٠، ١١٤
الفوق: ٤٧٨	العصمة: ٣٩٥
القابل: ١٠٩	العفو: ٤٨٩، ٤٩٠
القادر: ٧٥، ٩١، ١٨٤، ١٩٧، ٢٠٦، ٢٢٥	العقل: ١١٠
٢٢٦	العلم: ١١٧، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥
القادرية: ٣٣٦	العلم الانفعالي: ٢٤٦
القارّ الذات: ١٠٦	العلم الفعلي: ٢٤٦
القيح: ٣٤٥	العمق: ١٠٦
القبل: ١٢٣	العناية: ٢٤٧
القيح: ٣٤٣، ٣٤٤	العوض: ٣٦٥، ٤٩٦
القدرة: ١١٦، ٢١١، ٢٢٤، ٣٣٧	الغاية: ٢٢
القديم: ١٤١، ١٤٣	الغرض: ٣٥٩
القديم الثبوتي: ٧٩	الغفران: ٤٩٠
القشعريرة: ٤٢	غير فطريّ القياس: ٣٧
القصد: ٣٩	الفاعل: ٢٢، ٤٦٧
القضية: ٤٨	الفتورة: ٤٦٦
القضية الدائمة: ٤٩	الفساد: ٣٠٩
القضية الضرورية: ٤٩، ٦١	الفصل: ١٠٨، ١٠٩، ١٧١
القضية العرفية الخاصة: ٥٠	فطريّ القياس: ٣٧
القضية العرفية العامة: ٤٩	الفعل: ١١٣، ٣٤٣
القضية المشروطة الخاصة: ٥٠، ٦١	الفعل الأزلي: ٧٥
القضية المشروطة العامة: ٤٩	الفعل الحرام: ٣٤٣

الكلام: ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩	القضية المطلقة العامة: ٤٩
الكلام النفساني: ٢٦١	القضية الممكنة الخاصة: ٥١
الكل: ٨٧، ١٠٧	القضية الممكنة العامة: ٤٩
الكل المجموعي: ٨٧	القضية المنتشرة العامة: ٥٠
الكلّي: ٨٧، ٤٥٨، ٤٦٢	القضية المنتشرة المطلقة: ٥٠
الكلّي في الذهن: ٤٦٢	القضية الوجودية اللادائمة: ٥٠
الكلّي النوعي: ٨٧	القضية الوجودية اللاضرورية: ٥٠
الكم: ١٠٥، ١٠٦	القضية الوقتية: ٥٠
الكم المتصل القار: ١٠٥، ١٠٦	القوة: ١١٢
الكم المنفصل: ١٠٥، ١٠٦	القوة الجسمانية: ٤٥٩
الكميات: ١١٢	القوة الجسمانية الطبيعية: ٢١١، ٤٧٤
كمية القضية: ٤٨	القوة الجسمانية القسرية: ٢١١، ٤٥٩
الكون: ١١٤، ٣٠٩	القوة الذاكرة: ٤٧٢
الكيف: ١١١	القوة العقلية: ٤٥٩
الكيفيات الاستعدادية: ١١٢	القوة المتخيلة: ٤٧٢
الكيفيات المحسوسة: ١١٢	القوة المفكرة: ٤٧٢
الكيفيات المختصة: ١١٢	القوة الوهمية: ٤٧١، ٤٧٢
الكيفيات النفسانية: ١١٢	القياس: ٤٦، ٤٧
كيفية القضية: ٤٨	القياس (في عرف الفقهاء): ٦٤
اللاقوة: ١١٢	القياس الصحيح: ٤٦
اللامساواة: ١٠٥	قياس المقسم: ٦٣
اللذة: ١١٩، ٣١٨، ٣١٩	الكائنية: ١٧٨
اللذة الجسمانية: ٣١٨	الكذب: ٣٤٦
اللذة العقلية: ٣١٩	الكرهية: ١١١، ١١٨، ٢٤٧
اللذة النفسانية: ٣١٨	الكسب: ٣٥١

المزاج: ٤٦٦	اللفظ: ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٦١
المسافة: ١٢٤	اللون: ١١٤
المساواة: ١٠٥	المادة: ٢٢، ٨٢، ١١٠، ٤٥٠، ٤٨٤
المشمومات: ١١٤	الماهية: ١٧٤، ١٨٩
المضاف: ١١٢	المباح: ٣٤٣
المطلوب: ٤٥	المباشرة: ٢٦
المعاد: ٤٨٦	المتضايان الحقيقيان: ٣٣٠
المعاني: ٣٣٦	المتضايان المشهوران: ٣٣٠
المعجز: ٣٧٣	المتقابلان الوجوديان: ٣٣٠
المعدوم: ١٧٦، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ٤٨٥	المتقدم بالذات: ١٤٤
المعرفة: ٣٣، ٣٤، ٣٩	المتكثران غير المتقابلين: ٣٣٠
معرفة الله: ٣٢	المتكثر المقابل: ٣٣٠
(المعصية) الصغيرة: ٤٩٠	المتكثران المتقابلان: ٣٣٠
(المعصية) الكبيرة: ٤٩٠	المتكلم: ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٠
المعية: ١٤٥	المتناهي: ٧٤
مقابلة التضاييف: ٣٢٩	المتى: ١١٣
المقدور: ٢٣٢	المثلان: ٣٣١
المقول بالتشكيك: ١٦٤	المجرد: ٣٢٨
المكان: ٧٠، ٧١، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١	المحدث: ٦٩، ٨١، ١٤٢، ١٤٣
الملائكة: ٤٧٤	المحدث الذاتى: ١٤٢
الملاء: ٤٥٤	المحدث الزمانى: ١٤٢
المملك: ١١٣	المحمول: ١٠٩
الملكات: ١١٢	المختار: ١٠٠
الممكن: ١٥٨، ١٨١	المركب: ٢٣
	المريد: ٢٥١

المنجم: ٣٩١	النفج: ٤٩٦، ٣٥٩، ٣٣٣
المنسوب: ٣٤٣	النفور الطبيعي: ١١٨
المنطقة (دائرة فلكية): ٤٤٣	نفوس البهائم: ٤٧٣
المنفعل: ٤٦٧، ٤٦٨	النقطة: ٤٣٥، ٣٢٨، ٨٣
الموازنة: ٤٩٣، ٤٩٤	نقطة المسامحة: ٣٢٤
الموجب: ٩١، ١٨٤	النور: ٣٢٣
الموجبة الجزئية: ٤٨، ٥٧	الهلاك: ٤٨٣، ٤٨٩
الموجبة الجزئية الصغرى: ٥٧	الهيولي: ١٠٨، ١٠٩، ١٤١
الموجبة الجزئية الكبرى: ٥٧	الواجب: ٢٣٣، ٣٤٣
الموجبة الكلية: ٤٨	الواجب المشروط: ٣٠
الموجبة الكلية الصغرى: ٥٧	الواجب المطلق: ٣٠
الموضوع: ١١٠	واجب الوجود: ١٦٢، ١٦٣، ٣٢١، ٣٣٦
الميل: ١١٦، ١٢٩، ٤٥٣	الواحد: ٣٢٨
الميل الطبيعي: ١١٨، ٣٤٥، ٤٥٤	الواحد بالاتصال: ٣٢٩
الميل العقلي: ١١٨	الواحد بالجنس: ٣٢٩
النبي: ٣٧٣	الواحد بالنوع: ٣٢٩
النسخ: ٣٩٤	الواحد على الإطلاق: ٣٢٨
النظر: ٢١، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٣	الوجوب: ٣٠، ٤٨، ٩٦، ٣٢١، ٣٣٨
١١٨، ٣٩	وجوب النظر: ٣٦، ٣٨
النظر الصحيح: ٢٣، ٢٤، ٢٥	الوجود: ١٤٥، ١٦٨، ١٧٨
النظر الفاسد: ٢٣، ٢٤	وجود الله تعالى: ٣١٧
النفار: ١١٨	الوحدة: ٣٢٨، ٣٢٩
النفرة الطبيعية: ٣٤٥	الوحدة بالجنس: ٣٢٨
النفوس: ١١٠، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٤	الوحدة بالعرض: ٣٢٨
٤٦٥، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٨٤	الوضع: ٧٥، ١١٣

اليبوسة: ١١٥

يزدان: ٣٢٧

اليمين: ٤٧٨

الوضعي: ١٠١

الوقت: ٩٦

الوهم: ٢٤٢، ١١٧

## فهرس الأعلام

- آدم عليه السلام: ٤٨٨  
 إبراهيم الخليل عليه السلام: ٢٩٣، ٣٥٥، ٣٥٦، ٤٢٤  
 ابن الإخشيذ: ٣٩٧  
 ابن سينا (= الشيخ، أبو علي): ١١٤، ١٢٧، ٢٤٣، ٢٤٤، ٣١٤، ٣١٧، ٣٢٥، ٤٧٣  
 ابن مسعود: ٣٧٨، ٣٨٨  
 أبو إسحاق بن عياش: ١٧٧، ٢٧٩  
 أبو بكر (ابن أبي قحافة): ٤١٢، ٤١٣، ٤١٦، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٤  
 أبو الحسن الأشعري: ← الأشعري  
 أبو الحسين الخياط: ١٧٧  
 أبو الحسين البصري: ١٦٤، ١٦٨، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٩، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٣١٧، ٣٣٣، ٣٤٤، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٩٧، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٨٨  
 أبو عبد الله البصري: ١٧٧  
 أبو علي الجبائي: ١٧٧، ٢٠٥، ٢٧٢، ٣١٥، ٣٣٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٧، ٣٩٠، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٢٠، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٣، ٤٩٨، ٥٠١  
 أبو القاسم البلخي الكعبي: ١٧٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٦٩، ٣٦٧، ٣٦٨، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٥، ٤٩٦  
 أبو لهب: ٣٤٩  
 أبو هاشم الجبائي: ٣٩، ١١٤، ١١٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ٢٠٥، ٢٣٩، ٢٧٢، ٣١٥، ٣٣٧، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٣، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١  
 أبو الهذيل العلاف: ٣٥٢، ٣٩٠  
 أبو يعقوب الشحام: ١٧٧  
 أرسطو (أرسطاطاليس): ١٢٧، ١٣٩، ٤٦٥، ٤٦٦  
 إسماعيل عليه السلام: ٣٥٦  
 الأشعري (أبو الحسن): ٣٩، ٢١٢، ٢١٥

- ٤٩٨  
 الشيخ أبو جعفر الطوسي: ٤٢٨، ١٨٩  
 صاحب المعتمر (أبو البركات البغدادي):  
 ٤٥٠  
 عبّاد بن سليمان: ٢٠٠  
 العبّاس (ابن عبد المطلب): ٤١٣، ٤١٢، ٤١٣، ٤٢٤  
 عبد الجبار (القاضي، قاضي القضاة):  
 ١٧٧، ٢٧٤، ٣٣٣، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٨٨  
 عبد الله بن الحسن: ٤٢٢  
 عليّ عليه السلام: ٣٧٣، ٣٧٤، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥  
 ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩  
 عمر (ابن الخطّاب): ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢  
 عيسى عليه السلام: ٣٧٧، ٣٩٨  
 فاطمة عليها السلام: ٤٢٣  
 فخر الدين الرازي: ٤٠  
 فرفور يوس: ٣١٤  
 القاضي أبو بكر (الباقلاني): ٢٧، ٢٧٤  
 الكعبيّ ← أبو القاسم البلخيّ الكعبيّ  
 محمّد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:  
 ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٥، ٣٩٤  
 ٣٩٨، ٤١٧، ٤١٨، ٥٠١. و ينظر:
- ٢٢١، ٢٣٨، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٧  
 ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٥١، ٤٢٠  
 الأصم: ٤٠٣  
 أفلاطن: ١٢٧، ١٢٩، ١٣٩، ٤٦٥  
 أقليدس: ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٧  
 الإمام عليه السلام: ٣٤  
 إمام الحرمین (الجويني): ٢٧، ٣٩، ٢٢٢  
 بُخْتَنَصْر: ٣٩٤  
 بشر بن المعتمر: ٣٥٢، ٤٨٦، ٤٨٧  
 البلخيّ ← أبو القاسم البلخيّ الكعبيّ  
 بنو نوخت: ٤٥٦  
 جالينوس: ٤٧٢  
 الجبائنيّ ← أبو عليّ الجبائنيّ  
 الجبائنيان: ٢٠٥، ٢٧١، ٣٣٧، ٤٨٦، ٤٨٧  
 و ينظر: الشيخان  
 جبرئيل: ٤٢٣  
 جهم بن صفوان: ٣٥٠، ٣٥١  
 حسن بن عليّ بن صدقة بن صابر: ٥٠١  
 الحسين صلوات الله عليه: ٤٢٩  
 رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ٢٥٧، ٤١٢، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٢٤  
 سلمان الفارسيّ: ٤٢٢  
 السيّد المرتضى: ١٨٩، ٢٧٢، ٣٦٧، ٣٦٨، ٤٢٨، ٤١٤  
 الشيخان (أبو عليّ وأبو هاشم الجبائنيان):

موسى عليه السلام: ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١،

٢٩٣، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤٢٧،

٤٢٨

النبى عليه السلام: ٤٣، ٤١٩، ٤٢٨

النجار: ٢٤٨

النظام: ١٩٧، ١٩٨، ٢٦٤، ٤٨٦، ٤٨٧

هارون عليه السلام: ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨

رسول الله، والنبى (ص)

محمود الخوارزمي: ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٦٤،

٣٦٥، ٤٩٨

مريم عليها السلام: ٣٩٧، ٣٩٨

مسيلمة (الكذاب): ٣٤٣، ٣٩٨

معمّر: ٢١٥

المفيد: ٤٥٥، ٤٥٦

## فهرس الفرق و المذاهب

التنوية: ١٨٩، ٣٢٣	أرباب الملل: ٤٧٩
الجمهور: ١٧٧، ٣٩٦، ٤٨٢، ٤٩٠	الأشعرية (الأشعرية): ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٥
جمهور العقلاء: ٢٥	٣٦، ٣٧، ١٦٤، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٩
الحشوية: ٣٩٥	٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٩، ٢٧٠
الحكماء: ١٠٥، ١١٠، ١١١، ١١٦، ١٢١	٢٧٢، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٠، ٣٣٣، ٣٣٥
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣	٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٤٩
٢٤٧، ٢٦٦، ٣٠٠، ٣٠٢، ٤٣٤، ٤٣٧	٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٩، ٣٦٠
٤٤١، ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٦	٣٦٧، ٣٦٢، ٤٠٣، ٤٢٠، ٤٨٨، ٤٩٠
٤٥٧، ٤٦٧، ٤٦٨	أصحاب الانطباع: ٢٨٤
الحنابلة: ٢٥٩	أصحاب الشعاع: ٢٨٤
الخوارج: ٣٩٥، ٣٩٦	أصحاب المعاني: ٣٢٨
الزيدية: ٤١٢	الإمامية: ٣٥١، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٣، ٤٠٤
السُّننِيَّة: ٢٥	٤٠٨، ٤١٢
الشيعة: ٤٠٨، ٤١٣، ٤١٤	الأوائل (الأولون): ٣٩، ٥٦، ١١٣، ١٤٢
الصائبة: ١٨٩	١٦٤، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٨٢، ٣١٤
الصوفية: ٣١٠	٤٥٠، ٤٧٢
العدلية: ٣٥١، ٣٦٧	البراهمة: ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٨، ٣٨٤
الفضيلية: ٣٩٦	البصريون: ٣٤٧، ٣٩٧، ٤٩١، ٤٩٢
الفلاسفة: ٩٢، ١٢٧، ١٨٩، ١٩٢، ٢١٥	البغداديون: ٣٤٧

- ٤١٦، ٤٦٨، ٤٧٦  
المشبهة: ٢٨٢، ٢٩٤  
المعتزلة: ٢٦، ٢٨، ٣٠، ٣٥، ٣٧، ٣٩،  
١١٧، ١٦٤، ١٧٧، ١٨٩، ٢٠٥، ٢١٢،  
٢١٣، ٢٢٢، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٥،  
٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٩، ٢٧٤،  
٢٨٢، ٢٨٤، ٣٢٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٣،  
٣٤٤، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٧، ٣٥٨،  
٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٧، ٣٩١، ٣٩٥، ٣٩٨،  
٣٩٩، ٤٠٧، ٤٢٠، ٤٥٦، ٤٧٤، ٤٨٩،  
٤٩٠، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٩، ٥٠٠  
معتزلة البصرة: ٤٨٥  
معتزلة بغداد: ٤٠٣  
المفسرون: ٤١٩، ٤٢١  
الملاحدة: ٣٤، ٣٥  
المنجمون: ٣٨٠، ٣٩١  
النجارية: ٣٥١  
النصارى: ٣١٠، ٣١٤، ٣٢٧، ٣٢٨،  
٤٠٩، ٤١٠  
اليهود: ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٤، ٤١٠
- ٢٣٣، ٢٨٤، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠،  
٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٤، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٣،  
٤٥٦، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٧،  
٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠  
القدماء: ١٤١، ١٤٥، ٢٣٤، ٤٦٧، ٤٧٩  
الكرامية: ٢٦٩، ٢٩٨، ٣١٠  
المتأخرون: ٤٩، ١٦٣، ١٦٨، ٤٧٥  
المتكلمون: ٢٤، ٢٦، ٣١، ٩١، ١٠٤،  
١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤،  
١١٩، ١٢٣، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥،  
١٦٨، ١٨٦، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٦،  
٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٧، ٢٩٨،  
٣١٧، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٨٧،  
٤١٩، ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨،  
٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١  
المثبتون: ٤٨٥  
المجبرة: ٣٥٣  
المجسمة: ٢٨٢  
المجوس: ١٨٩، ٣٢٦، ٣٢٧  
المحققون: ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٠٦، ٣٢١  
المرجئة: ٤٩٧، ٤٩٩، ٥٠٠  
المسلمون: ٢٤٧، ٢٦٩، ٣٢٠، ٤١٥

## فهرس الكتب المذكورة في المتن

معارج الفهم في شرح النظم: ٦، ١٨	الإشارات: ٣٢٥
المعتبر: ٤٥٠	التوراة: ٤١٩، ٤٢٠، ٣٩٤
مناهج اليقين: ١١٩، ٢٢٠	الشفاء: ١٢٧
نظم البراهين في أصول الدين: ٦، ٧، ١٧	كتاب الأسرار: ١٢٩
	المبدأ والمعاد: ٣١٤

## مصادر التحقيق

### «ألف»

- \* الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (٥٨٨ هـ). مشهد، مطبعة سعيد، ١٤٠٣ هـ.
- \* إحقاق الحقّ و إزهاق الباطل: القاضي نور الله الحسينيّ التّستريّ (الشهيد في ١٠١٩ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٣٧٧ هـ.
- \* الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجوينيّ (٤٧٨ هـ). بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
- \* إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: مقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّيّ (٨٢٦ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤٠٥ هـ.
- \* الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ). قم، المؤتمر العالميّ لأفقيّة الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- \* أسرار الإمامة: عماد الدين الحسن بن عليّ الطبرسيّ (من أعلام القرن السادس). تحقيق قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
- \* الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة (الطبيعيّات): الحسن بن يوسف بن المطهر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ هـ). بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، تحقيق الدكتور محيي الدين الآلوسيّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
- \* إرشاد القلوب: الحسن بن محمّد الديلميّ (ق ٨ هـ). طهران، انتشارات أسوة، تحقيق السيّد هاشم الميلانيّ، ١٣٧٥ هـ.ش.
- \* الإشارات و التنبّهات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تحقيق الدكتور محمود شهابيّ،

جامعة طهران، ١٣٣٩ هـ ش.

- \* أصول الدين: محمد بن عبد الكريم البردويّ (٤٩٢ هـ). تحقيق الدكتور هانز بيترلنس، بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٨٣ هـ.
- \* أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ). اسطنبول، مطبعة الدولة، الطبعة الأولى، ١٣٤٦ هـ.
- \* أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). تحقيق عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الكتب العربيّة، ١٤٠٤ هـ.
- \* أصول السرخسيّ: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيّ (٤٩٠ هـ). تحقيق أبو الوفاء الأفغانيّ، لجنة إحياء المعارف النعمانيّة، حيدر آباد الدكن.
- \* الأصول من الكافي: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينيّ (٣٢٨ هـ). تصحيح عليّ أكبر الغفاريّ، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ هـ.
- \* أصول المعارف: محمد بن المرتضى، المدعوّ بالفيض الكاشانيّ (١٠٩١ هـ) تصحيح السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، مشهد، جامعة إلهيات، ١٣٥٤ هـ ش.
- \* الاعتقادات: الشيخ الصدوق، محمد بن عليّ بن بابويه القميّ (٣٨١ هـ). قم، بدون ناشر، ١٤٠١ هـ.
- \* إعلام الوري بأعلام الهدى: أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩ هـ.
- \* إقبال الأعمال: أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس، (٦٦٤ هـ). الطبعة الحجريّة، طهران، ١٣٢٠ هـ ش.
- \* إلهيات الشفاء: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تحقيق الأب قنواتي وسعيد زائد، قم، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤٠٤ هـ.
- \* الإمامة والتبصرة من الحيرة: عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (٣٢٩ هـ). قم، مدرسة الإمام المهديّ، ١٤٠٤ هـ.
- \* الإمامة والسياسة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ (٢٧٦ هـ). مصر، مطبعة البابي الحلبيّ وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ هـ.

- \* أنساب الأشراف: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (٢٧٩هـ). بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤هـ.
- \* أنوار الملكوت في شرح الياقوت: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦هـ). تحقيق محمد بن مهدي نجمي، قم، منشورات الرضي، [بدون تاريخ].
- \* أوائل المقالات في المذاهب المختارات: محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣هـ). تعليق السيد هبة الدين الشهرستاني، و تصحيح الواعظ الجرندي. تبريز، مطبعة رضائي، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ ش.
- \* إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦هـ). جامعة طهران، ١٣٧٩هـ.

## «ب»

- \* بحار الأنوار: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١١١٠هـ). طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢هـ ش.
- \* البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ). بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
- \* البراهين في علم الكلام: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦هـ). تصحيح و تقديم السيد محمد باقر السبزواري، جامعة طهران، ١٣٤١هـ ش.
- \* بصائر الدرجات: أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار القمي (٢٩٠هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

## «ت»

- \* تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ). القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ.
- \* تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، المعروف بابن عساكر (٥٧٣هـ). بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٥هـ.

- \* التحصيل: بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ هـ). تصحيح مرتضى مطهرى، جامعة طهران، ١٣٤٩ هـ. ش.
- \* تذكرة خواص الأمة: يوسف بن قزاوغلي، سبط ابن الجوزي (٦٥٤ هـ). بيروت، مؤسسه أهل البيت، ١٤٠١ هـ.
- \* ترجمة الإمام علي بن أبي طالب من تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، المعروف بابن عساكر (٥٧٣ هـ). بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ.
- \* تصحيح اعتقادات الإمامية: محمد بن محمد بن نعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ). قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
- \* تفسير الصافي: محمد بن المرتضى، المدعو بالمولى محسن، الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ). طهران، منشورات المكتبة الإسلامية، تصحيح الشيخ أبو الحسن الشعراني، ١٣٨٧ هـ.
- \* التفسير الكبير (المعروف بمفاتيح الغيب): فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- \* تقريب المرام في علم الكلام: عبد القادر بن محمد التختي (١٣٠٤ هـ). مصر، الطبعة الحجرية، مع تعليقات لفرج الله الكردستاني.
- \* تقريب المعارف: تقى الدين أبو الصلاح بن نجم الدين الحلبي (٤٤٧ هـ). قم، تحقيق وتقديم رضا الأستاذي، ١٤٠٤ هـ.
- \* تلخيص المحصل: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ). طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي جامعة مكجيل، ١٣٥٩ هـ. ش.
- \* تمهيد الأصول في علم الكلام: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ). جامعة طهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
- \* التمهيد: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣ هـ). القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦ هـ.
- \* تنزيه الأنبياء: أبو القاسم علي بن الحسين، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ). بيروت، دار

الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.

\* التوحيد: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريديّ السمرقنديّ (٣٣٣ هـ).  
بيروت، دار الشرق، [بدون تاريخ].

### «ج»

\* جامع العلوم: القاضي عبد النبيّ الأحمد نكريّ (١١٧٣ هـ). حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩ هـ.

### «ح»

\* الحدود: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). طهران، مكتبة سروش، الطبعة الثانية،  
١٣٦٦ هـ ش.

\* الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازيّ  
(١٠٥٠ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.

### «خ»

\* الخصال: أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ).  
قمّ، منشورات جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٣٦٢ هـ ش.

### «د»

\* الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطيّ  
(٩١١ هـ). بيروت، دار المعرفة.

### «ذ»

\* الذخيرة في علم الكلام: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ، الشريف المرتضى  
(٤٣٦ هـ). قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة،  
١٤١١ هـ.

\* ذيل المحصل: ← المحصل.

«ر»

- \* الرياض النظرة في مناقب العشرة: أحمد بن عبد الله، المعروف بمحبّ الدين الطبريّ (٦٩٤ هـ). بيروت، دار الكتب العلمية.
- \* رسائل ابن سينا: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ هـ.
- \* رسائل إخوان الصفا و خلّان الوفاء (جمع من المؤلفين في القرن الرابع الهجريّ). بيروت، دار صادر، ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٧ م.
- \* الرسائل العشر: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (٤٦٠ هـ). قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٢ هـ.
- \* رسائل فلسفيّة: محمّد بن زكريّا الرازيّ (٣١٣ هـ). طهران، المكتبة المرتضويّة (أُفتت، بدون تاريخ).

«س»

- \* سنن ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينيّ (٢٧٥ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩٥ هـ.
- \* سنن الترمذيّ: أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ (٢١٩ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٠ هـ.

«ش»

- \* الشافيّ في الإمامة: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ). قم، مؤسّسة الصادق للطباعة و النشر، تحقيق عبد العزيز الخطيب، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
- \* شرح الإشارات و التنبيهات: محمّد بن محمّد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ). النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٧ هـ.

- \* شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ). القاهرة، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.
- \* شرح تجريد العقائد: علاء الدين علي بن محمد القوشجي (٨٧٩ هـ). قم، منشورات الرضي، ١٤٠٤ هـ.
- \* شرح حكمة الإشراق: قطب الدين محمود الشيرازي (٧١٠ هـ). طهران، الطبعة الحجرية، ١٣١٥ هـ.
- \* شرح حكمة العين: شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري (٨١٦ هـ). مشهد، جامعة الفردوسي، تصحيح و تقديم جعفر الزاهدي، ١٣٥٣ هـ.ش.
- \* شرح مسألة العلم: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ). مشهد، جامعة الفردوسي، تصحيح عبدالله النوراني، ١٣٨٥ هـ.
- \* شرح المواقب: علي بن محمد الشريف الجرجاني (٨١٦ أو ٨٢٦ هـ). القاهرة، مطبعة الحاج محمد أفندي صالح، ١٢٦٦ هـ.
- \* شرح نهج البلاغة: عز الدين بن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦ هـ). بيروت، دار إحياء الكتب العربية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ.
- \* الشفا في الطبيعيات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). قم، مكتبة آية الله المرعشي، تصحيح و تقديم إبراهيم مذكور، ١٤٠٤ هـ.
- \* شواهد التنزيل لقواعد التفصيل في الآيات النازلة في أهل البيت: عبيد الله بن عبد الله الحسكاني (ق ٥ هـ) بيروت، مؤسسة الأعلمي، تحقيق محمد باقر المحمودي، ١٣٩٣ هـ.

## «ص»

- \* صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠١ هـ.
- \* صحيح الترمذي: ← سنن الترمذي.
- \* الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم: أبو محمد علي بن محمد العاملي البياضي (٨٧٧ هـ). طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.

- \* الصوارم المهركة في نقد الصواعق المحرقة: القاضي نور الله بن شريف الدين التستريّ (الشهيد ١٠١٩ هـ). طهران، ١٣٢٧ هـ.
- \* الصواعق المحرقة: أحمد بن محمد بن حجر الهيتميّ (٩٧٤ هـ). القاهرة، شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ هـ.

## «ط»

- \* طبيعيات الشفا: ← الشفاء في الطبيعيات.
- \* الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ هـ). قم، مكتبة الخيام، ١٤٠٠ هـ.

## «ع»

- \* عيون أخبار الرضا عليه السلام: محمد بن عليّ بن الحسين، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ). قم، دار العلم، تصحيح السيّد مهديّ الحسيني، ١٣٧٧ هـ.

## «غ»

- \* غاية الغرام في علم الكلام: عليّ بن محمد سيف الدين الآمديّ (٦٣١ هـ). القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ.

## «ف»

- \* فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ: أحمد بن عليّ بن محمد بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٢ هـ.
- \* فرائد السمطين: إبراهيم بن محمد بن المؤيد الجوينيّ الخراسانيّ (٧٣٠ هـ). بيروت، مؤسسة المحموديّ للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ.
- \* الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ). بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ.

- \* الفصل في الملل والأهواء والنحل: عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ.
- \* فصل المقال (ضميمة فلسفة ابن رشد): القاضي محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي (٥٩٥ هـ). دار العلم للجميع، ١٣٥٣ هـ.
- \* الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة: عليّ بن محمد بن أحمد، الشهير بابن الصبّاغ المالكي (٨٥٥ هـ). النجف، العدل [تاريخ مقدّمة ١٩٥٠ م].

## «ق»

- \* قواعد المرام في علم الكلام: عليّ بن ميثم البحراني (٦٩٩ هـ). قم، مطبعة مهر، تصحيح أحمد الحسيني، ١٣٩٨ هـ.
- \* قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصل): ← تلخيص المحصل.

## «ك»

- \* الكافي في الأصول: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (٣٢٨ هـ). طهران، دار الكتب الإسلامية، تصحيح عليّ أكبر الغفاري، ١٣٨٨ هـ.
- \* كتاب الأربعين في أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٣ هـ.
- \* الكتاب المقدّس (العهد العتيق والعهد الجديد): (نسخة فارسية). ترجمة فاضل خان همداني، لندن، وليم واطس، ١٢٧٢ هـ.
- \* كشاف اصطلاحات الفنون: محمد أوغلي بن عليّ التهانوي (١١٥٨ هـ). طهران، مكتبة الخيام، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.
- \* الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمر الزمخشري (٥٢٨ هـ). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٦٦ هـ.
- \* كشف الفوائد: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦ هـ). طهران، الطبعة الحجرية، ١٣٠٥ هـ.

- \* كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦هـ). طهران، مكتبة المصطفوي، (بدون تاريخ).
- \* كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبي (٧٢٦هـ). إيران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- \* كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: محمد بن يوسف الكنجي الشافعي (٦٥٨هـ). قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٣٦٢هـ ش.
- \* كمال الدين وتمام النعمة: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (٣٨١هـ). قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ١٤٠٥هـ.
- \* كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي بن المتقي بن حسام الدين الهندي (٩٧٥هـ). بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

## «ل»

- \* اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ). مصر، ١٩٥٥م.

## «م»

- \* المباحث المشرقية: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦هـ). طهران، مكتبة الأسد، ١٩٦٦م.
- \* المبدأ والمعاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨هـ). طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، تحقيق عبد الله النوراني، ١٣٦٣هـ ش.
- \* مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨هـ). طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥هـ.
- \* المحصل: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦هـ). بيروت، دار الكتاب العربي، تصحيح طه عبد الرؤوف، ١٤٠٤هـ، بهامشه: ذيل المحصل لنصير الدين طوسي.

- \* المحصول في علم الأصول: فخر الدين محمد بن عمر، الخطيب الرازي (٦٠٦ هـ). بيروت، دار الكتب العلميّة، تحقيق عبد القادر عطا، ١٤٢١ هـ.
- \* المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي (٥٧٠ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٧ هـ.
- \* المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي (٤٥٨ هـ). بيروت، دار الشرق، ١٩٨٦ م.
- \* المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ هـ.
- \* مسند الإمام أحمد بن حنبل: (٢٤١ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ.
- \* مطالع الأنظار: شمس الدين محمود الإصفهاني (٧٤٩ هـ). القاهرة، المطبعة الخيريّة، ١٣٢٣ هـ.
- \* المعيار والموازنة: أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (٢٤٠ هـ). بيروت، ١٤٠٢ هـ.
- \* المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (٤١٥ هـ). القاهرة، الشركة المصريّة، ١٩٥٨ م.
- \* المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الإصفهاني (٥٠٢ هـ). طهران، مركز نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
- \* المقابسات: أبو حيان التوحيدي (٤٠٠ هـ). طهران، جامعة طهران، تحقيق محمد توفيق حسين، ١٣٦٦ هـ ش.
- \* مقالات الإسلاميين: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤ هـ). الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
- \* الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨ هـ). قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤ هـ ش.
- \* مناقب آل أبي طالب عليه السلام: أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (٥٨٨ هـ). قم، مطبعة العلامة، ١٣٧٨ هـ.
- \* مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: أبو الحسن علي بن محمد الشافعي، الشهير بابن

المغازليّ (٤٨٣ هـ). طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٤٠٣ هـ.  
 \* مناهج اليقين في أصول الدين: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبيّ (٧٢٦ هـ).  
 مشهد، تحقيق قسم الكلام و الفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأولى،  
 ١٤٢٨ هـ.

## «ن»

\* النجاة من الغرق في بحر الضلالات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). طهران، جامعة  
 طهران، ١٣٦٤ هـ ش.  
 \* النقص: نصير الدين عبد الجليل بن أبي الحسين القزوينيّ (سنة التأليف ٥٦٠ هـ).  
 منشورات أنجمن آثار مليّ ايران، ١٣٥٨ هـ ش.  
 \* نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ هـ).  
 بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣ م.  
 \* نهج الحقّ و كشف الصدق: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبيّ (٧٢٦ هـ). قم،  
 مطبعة دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.  
 \* نهج المسترشدين في أصول الدين: الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلبيّ (٧٢٦ هـ).  
 قم، دار الهجرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.

## «ه»

\* الهداية الكبرى: الحسين بن حمدان الخصيبيّ (ق ٤ هـ). طهران، مؤسّسة البلاغ،  
 ١٤١٩ هـ.

## «و»

\* الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ (٧٦٤ هـ). طهران، مطبعة جهان،  
 ١٣٨١ هـ.

«ي»

\* ينابيع المودة: سليمان بن إبراهيم الحنفي القندوزي (١٢٩٤ هـ). قم، مطبعة محمدي،  
الطبعة الثامنة، ١٣٨٥ هـ.

## فهرس الموضوعات

٥	مقدمة الناشر.....
٧	كتاب معارج الفهم في شرح النظم.....
١٧	مقدمة المؤلف.....

### الباب الأوّل: في النظر (١٩-٦٥)

٢١	تعريف النظر.....
٢٣	في النظر الصحيح والفاسد.....
٢٤	النظر الفاسد هل يستلزم الجهل؟.....
٢٥	النظر الصحيح هل يفيد العلم؟.....
٢٦	في كيفية إفادة النظر العلم.....
٢٨	في الفرق بين التذكّر والنظر.....
٢٨	في أنّ النظر معلوم من وجه.....
٢٩	في وجوب النظر.....
٣٠	في أنواع الوجوب.....
٣١	في شرائط النظر.....
٣١	في عدم التنافي بين وجود النظر ووجود شرائطه.....
٣٢	دليل وجوب النظر؛ وجوب معرفة الله تعالى.....
٣٤	النظر واجب مع قول الإمام عليه السلام.....
٣٥	ردّ قول الملاحدة في وجوب النظر.....
٣٦	وجوب النظر سمعيّ عند الأشاعرة و جوابه.....

- إلزام الأشاعرة المعتزلة ..... ٣٧
- وجوب النظر فطريّ القياس ..... ٣٧
- في أنّ النظر هل هو أوّل الواجبات؟ ..... ٣٩
- عدم كفاية حضور المقدّمين بلا ترتيب خاصّ في حصول النظر ..... ٣٩
- الترتيب ليس بمقدّمة ..... ٤٠
- الدليل وأقسامه ..... ٤١
- الدليل إمّا عقليّ أو مركّب ..... ٤٢
- الدلائل النقلية تفيد اليقين ..... ٤٣
- تركّب الدليل من مقدّمات سمعيّة وعقليّة ..... ٤٤
- ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت بالسمع ..... ٤٤
- لزوم وجود التناسب بين الدليل والمدلول ..... ٤٥
- القياس وأنواعه أربعة ..... ٤٦
- شرائط الشكل الأوّل ..... ٤٨
- في جهات القضايا ..... ٤٩
- شرط الشكل الأوّل بحسب الكميّة ..... ٥١
- شرط الشكل الثاني بحسب الكيفيّة ..... ٥٢
- شرط الشكل الثاني بحسب الكميّة ..... ٥٣
- شرط الشكل الثاني بحسب الجهة ..... ٥٤
- شرط الشكل الثالث ..... ٥٥
- فعليّة الصغرى شرط في الشكل الأوّل والثالث ..... ٥٦
- شرط الشكل الثالث بحسب الكميّة ..... ٥٦
- شرط الشكل الرابع بحسب الكميّة والكيفيّة ..... ٥٧
- القضايا غير المنتجة ستّة ..... ٥٨
- القضايا المنتجة ثمانية ..... ٥٩
- شرائط الشكل الرابع بحسب الجهة ..... ٦٠

- ٦١ ..... شرط القضية السالبة
- ٦٢ ..... دوام السالبة الصغرى شرط في الثالث
- ٦٣ ..... الاستقراء
- ٦٤ ..... التمثيل أو القياس في عرف الفقهاء

### الباب الثاني : في الحدوث (٦٧-١٤٨)

- ٦٩ ..... في الحدوث
- ٧١ ..... الدليل الأول على حدوث الحركة والسكون
- ٧٢ ..... الدليل الثاني على حدوث الحركة
- ٧٣ ..... الدليل الثالث على حدوث الحركة
- ٧٤ ..... إبطال قدم السكون
- ٧٥ ..... في الوضع
- ٧٦ ..... إشكال على حدوث الحركة والسكون
- ٧٧ ..... إيراد على الوجه الأول لإثبات حدوث الحركة، و جوابه
- ٧٨ ..... إيراد على الوجه الثاني؛ على حدوث الحركة
- ٧٨ ..... إيراد على الوجه الثالث على حدوث الحركة (برهان التطبيق)
- ٧٩ ..... إيراد وإشكال على حدوث السكون
- ٨٠ ..... الإشكال الأول على حدوث العالم
- ٨٠ ..... الإشكال الثاني على حدوث العالم
- ٨١ ..... الإشكال الثالث على حدوث العالم
- ٨٣ ..... الإشكال الرابع على حدوث العالم
- ٨٤ ..... الإشكال الخامس على حدوث العالم
- ٨٥ ..... جواب الشبهة الأولى: المغايرة بين الجسم وبين الحركة والسكون
- ٨٦ ..... ظهور الملازمة بين الحركة والسكون
- ٨٧ ..... الملازمة بين حدوث كل فرد مع حدوث الكلّي

- ٨٨ ..... في كون الأزل أمراً تقديرياً
- ٨٨ ..... جواب النقض : عدم استلزام التفاوت للتناهي
- ٨٩ ..... ماهية الحركة والسكون الحصول في الحيّز
- ٩٠ ..... جواب توقّف القديم على شرط عديمي
- ٩١ ..... جواب المتكلمين بالفرق بين المختار والموجّب
- ٩٣ ..... جواب الشبهة الأولى بالحدّاث اليومي
- ٩٤ ..... جواب الشبهة الثانية على حدوث العالم
- ٩٥ ..... جواب الشبهة الثالثة على حدوث العالم
- ٩٦ ..... جواب الشبهة الرابعة : المنع من وجود الزمان بل هو أمر تقديري
- ٩٨ ..... جواب الشبهة الخامسة : التأخّر لا يستدعي الزمان
- ٩٩ ..... البرهان الثاني على حدوث العالم
- ١٠٠ ..... بطلان التسلسل مطلقاً
- ١٠٢ ..... الحجّة على بطلان التسلسل
- ١٠٣ ..... إبطال التسلسل ببرهان التطبيق
- ١٠٤ ..... تتمة في تعريف الجسم وغيره
- ١٠٥ ..... تعريف الجسم عند الحكماء وأنواعه
- ١٠٨ ..... في الجوهر، وهو معنى ثانٍ للجسم
- ١٠٩ ..... الجوهر ومعانيه
- ١١٠ ..... العرض
- ١١١ ..... أنواع الأعراض عند الحكماء
- ١١٤ ..... أنواع الأعراض عند المتكلمين
- ١١٩ ..... الحركة و تعريفها عند المتكلمين
- ١٢٠ ..... الحركة و تعريفها عند الحكماء
- ١٢٢ ..... تعريفات أخرى للحركة عند الحكماء
- ١٢٣ ..... السكون ومعناه عند المتكلمين

١٢٤	..... الزمان
١٢٤	..... الزمان عند الحكماء
١٢٦	..... الزمان مقدار للحركة
١٢٧	..... الحركة الدورية
١٣٠	..... الآن و التالي الآتات
١٣١	..... بعض أحكام الحركة من التضادّ و التغير و أنواعها
١٣٣	..... تضادّ الحركات
١٣٤	..... وحدة الحركة و تكثرها
١٣٦	..... تضادّ الحركة المستقيمة مع المستديرة
١٣٧	..... تضادّ السكون بتضادّ ما فيه
١٣٨	..... ماهية المكان و وجوده
١٤١	..... ليس المكان هو الهولي أو الصورة
١٤١	..... في الحادث
١٤٣	..... أقسام التقدّم و التأخّر و المعية
١٤٥	..... بديهية تصوّر الوجود
١٤٧	..... بديهية تصوّر العدم

### الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى (١٤٩ - ٣٤٠)

١٥١	..... البرهان الأول على إثبات الصانع هو الحدوث
١٥٣	..... البرهان الثاني هو الإمكان
١٥٤	..... حقيقة الممكن في حالتي الوجود و العدم
١٥٥	..... افتقار الممكن ذاتاً
١٥٧	..... استغناء الممكن الباقي
١٥٨	..... الممكن الباقي لا يحتاج إلى مؤثر
١٥٨	..... في أنّ العدم غير معلّل

- ١٦٠ ..... علة العدم هي عدم العلة لا غير
- ١٦١ ..... في أنّ وجود واجب الوجود أزليّ أبديّ
- ١٦٢ ..... استحالة العدم عليه تعالى
- ١٦٣ ..... في أنّ وجود واجب الوجود نفس حقيقته
- ١٦٦ ..... لمّ لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهية؟
- ١٦٧ ..... الفرق بين العلة الفاعلية في الوجود وبين تأثير الماهية في لوازمها
- ١٦٨ ..... في أنّ الوجود مشترك
- ١٦٩ ..... هل الوجود هو نفس الماهية؟
- ١٦٩ ..... تقسيم الوجود إلى واجب وممكن دليل على اشتراكه
- ١٧٠ ..... الوجود وصف مشترك بين جميع الأحوال
- ١٧١ ..... الدليل الأوّل على زيادة الوجود على الماهية
- ١٧٢ ..... الدليل الثاني
- ١٧٣ ..... في ردّ من قال بعدم اشتراك الوجود
- ١٧٤ ..... في أن مورد التقسيم، الماهية لا الوجود
- ١٧٤ ..... منع بقاء اعتقاد الوجود
- ١٧٤ ..... هل الماهية باعتبار الوجود واجبة؟
- ١٧٥ ..... الدليل الثالث
- ١٧٦ ..... في أنّ المعدوم ليس بشيء
- ١٧٦ ..... تحقيق في المعدوم
- ١٧٩ ..... في ثبات المعدوم الممكن: الحجّة الأولى
- ١٨٠ ..... الحجّة الثانية
- ١٨٠ ..... جواب الحجّة الأولى
- ١٨١ ..... جواب الحجّة الثانية
- ١٨٢ ..... برهان على أنّ المعدوم ليس بثابت
- ١٨٣ ..... برهان آخر على أنّ المعدوم ليس بشيء

- ١٨٤ ..... في الصفات الثبوتية، و أنه تعالى قادر
- ١٨٥ ..... في إحداه العالم
- ١٨٦ ..... رأي المتكلمين في عدم افتقار الأحداث إلى وقت
- ١٨٦ ..... تأثير العلة كافٍ في الإيجاد
- ١٨٧ ..... قدرته تعالى أزلية
- ١٨٩ ..... الوجه الأول على أنه تعالى قادر على كلّ مقدور
- ١٩١ ..... الوجه الثاني على أنه تعالى قادر على كلّ مقدور
- ١٩٢ ..... قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا واحد» وجوابها
- ١٩٣ ..... الحجّة الأولى
- ١٩٣ ..... الحجّة الثانية
- ١٩٤ ..... الحجّة الثالثة
- ١٩٤ ..... الجواب الأول
- ١٩٦ ..... الجواب الثاني
- ١٩٧ ..... الجواب الثالث
- ١٩٧ ..... مذهب النظم في أنه تعالى غير قادر على القبح
- ١٩٨ ..... جواب المؤلف على مذهب النظم
- ١٩٩ ..... مذهب أبي الحسين البصري في القدرة
- ٢٠٠ ..... مذهب عبّاد بن سليمان في القدرة
- ٢٠٠ ..... جواب مذهب عبّاد
- ٢٠١ ..... مذهب البلخي في القدرة
- ٢٠٣ ..... جواب مذهب البلخي في القدرة
- ٢٠٤ ..... مذهب آخر للبلخي في أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد
- ٢٠٥ ..... جواب الجبائين عن البلخي
- ٢٠٥ ..... مذهب المعتزلة في أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد
- ٢٠٦ ..... الوجه الأول: في استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد

- الوجه الثاني ..... ٢٠٦
- الوجه الثالث ..... ٢٠٦
- الوجه الرابع ..... ٢٠٧
- جواب الوجه الأول: توقّف الفعل على الفاعل والقابل معاً ..... ٢٠٨
- جواب الوجه الثاني: كفاية مؤثّر واحد لوجود الفعل ..... ٢٠٩
- جواب الوجهين الثالث والرابع: منع المماثلة والملازمة ..... ٢٠٩
- تتمّة في أنّ القدرة مقدّمة على الفعل ..... ٢١١
- هل القدرة مقدّمة على الفعل؟ ..... ٢١٢
- الوجه الأول ..... ٢١٢
- الوجه الثاني ..... ٢١٣
- الوجه الثالث ..... ٢١٤
- قول الأشعريّ بأنّ القدرة عرض لا يبقى ..... ٢١٥
- الوجه الثاني: لو كان العرض باقياً لما عدّم ..... ٢١٦
- جواب الوجه الأول: منع عرضيّة البقاء ..... ٢١٨
- جواب الوجه الثاني: المنع من الشرطيّة ..... ٢١٩
- في أنّ العرض ممكن البقاء ..... ٢١٩
- في أنّ الصوت يمتنع بقاؤه ..... ٢٢٠
- معارضة الأشعريّ بالجواهر على عدم بقاء العرض ..... ٢٢١
- في جواز تعلّق القدرة بالضدّين ..... ٢٢١
- احتجاج الجوينيّ على أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، وجوابه ..... ٢٢٢
- في معنى التّرك، والأقوال فيه ..... ٢٢٣
- هل العجز صفة وجوديّة؟ ..... ٢٢٤
- في أنّه تعالى عالم ..... ٢٢٤
- الدليل الثاني على علمه تعالى: قدرته ..... ٢٢٥
- أزليّة علمه تعالى ..... ٢٢٦

- ٢٢٧ ..... في أن العلم أمر نسبيّ .
- ٢٢٧ ..... في أنه تعالى عالم بكلّ معلوم .
- ٢٢٩ ..... الدليل الثاني .
- ٢٣٠ ..... في معنى الأفعال المحكّمة، والإشكال الأوّل .
- ٢٣١ ..... الإشكال الثاني على علمه تعالى .
- ٢٣١ ..... في كيفيّة علمه تعالى .
- ٢٣٢ ..... شبهة في نسبة علمه تعالى وقدرته، وجوابها .
- ٢٣٣ ..... في أنه تعالى عالم بالجزئيات، خلافاً للفلاسفة .
- ٢٣٤ ..... في أنه تعالى عالم بذاته، خلافاً لبعض الفلاسفة .
- ٢٣٤ ..... في أنه تعالى عالم بذاته وبغيره .
- ٢٣٥ ..... في استحالة علمه تعالى بما لا يتناهي .
- ٢٣٥ ..... معنى الفعل المحكّم .
- ٢٣٦ ..... في نفي الوساطة بين العالم والمعلوم .
- ٢٣٧ ..... الاستدلال على أن علمه تعالى زائد على ذاته .
- ٢٣٧ ..... في تبعيّة العلم للقدرّة .
- ٢٣٨ ..... قول أبي الحسين البصريّ: إنّ التغيّر في التعلّقات .
- ٢٤٠ ..... كفاية نوع من التغاير بين العالم والمعلوم .
- ٢٤١ ..... العلم بالشيء ليس بحصول صورته .
- ٢٤٢ ..... علمه تعالى بالمتناهي وبما لا يتناهي .
- ٢٤٢ ..... تتمّة: في أن تصوّر العلم بديهيّ، وفي أقسام الاعتقاد .
- ٢٤٣ ..... هل العلم عرض أم جوهر؟ .
- ٢٤٥ ..... العلم لا يتعلّق بمعلومين .
- ٢٤٦ ..... في اختلاف العلم باختلاف المتعلّق .
- ٢٤٦ ..... العلم إمّا فعليّ وإمّا انفعاليّ .
- ٢٤٧ ..... معنى عناية الله تعالى .

- ٢٤٧ ..... في أنه تعالى مرید
- ٢٤٨ ..... الاستدلال على أن الإرادة غير القدرة والعلم
- ٢٤٩ ..... الإشكال على الإرادة نقضاً، وجوابه
- ٢٥٠ ..... شُبّه في الإرادة
- ٢٥٢ ..... جواب الشُّبه
- ٢٥٥ ..... في أنه تعالى متكلّم
- ٢٥٦ ..... الاستدلال على أنه تعالى متكلّم بإجماع الأنبياء
- ٢٥٧ ..... الكلام النفسي عند الأشعريّ
- ٢٥٧ ..... الإشكال على الإجماع وجوابه
- ٢٥٩ ..... حدوث كلام الله تعالى
- ٢٦٠ ..... الكلام المعنويّ وقَدَم الكلام عند الأشعريّ
- ٢٦٠ ..... في أنه تعالى صادق
- ٢٦٣ ..... إشكال على إثبات صدقه تعالى بتصديق الرسول ﷺ
- ٢٦٤ ..... تنمّة: في الصوت وحقيقته
- ٢٦٦ ..... في أن الصوت غير باقي
- ٢٦٦ ..... كيفيّة إدراك الصوت
- ٢٦٧ ..... في أن الصوت غير باقي بالضرورة
- ٢٦٨ ..... في الحروف وأنها من الكيفيات المسموعة
- ٢٦٩ ..... في أنه تعالى حيّ
- ٢٦٩ ..... في أنه تعالى سميع بصير
- ٢٧٠ ..... في أنه تعالى سميع بصير بذاته
- ٢٧٠ ..... في الإدراك
- ٢٧١ ..... في أنه تعالى مدرك
- ٢٧٢ ..... علّة الإدراك هي الحياة
- ٢٧٤ ..... في أنه تعالى باقي

٢٧٤	.....	في كون البقاء معنًى لله تعالى عند الأشاعرة.
٢٧٤	.....	الحجّة الأولى
٢٧٥	.....	الحجّة الثانية
٢٧٦	.....	الحجّة الثالثة
٢٧٦	.....	الحجّة الرابعة
٢٧٧	.....	الحجّة الخامسة
٢٧٨	.....	جواب القائلين بثبوت البقاء عن الحجّة الخامسة
٢٧٨	.....	الوجه الأوّل
٢٧٩	.....	الوجه الثاني
٢٧٩	.....	الوجه الثالث
٢٨٠	.....	جواب الوجه الأوّل
٢٨٠	.....	جواب الوجه الثاني
٢٨٠	.....	جواب الوجه الثالث
٢٨٢	.....	الصفات السليبيّة واستحالة رؤيته تعالى
٢٨٣	.....	الأدلة العقلية على امتناع رؤيته تعالى
٢٨٣	.....	الوجه الأوّل
٢٨٣	.....	الوجه الثاني
٢٨٦	.....	الأدلة النقلية على امتناع رؤيته تعالى
٢٨٦	.....	الدليل الأوّل
٢٨٨	.....	الدليل الثاني
٢٨٩	.....	الدليل الثالث
٢٩٠	.....	الحجج الثلاث للأشاعرة على عدم استحالة رؤيته تعالى
٢٩١	.....	جواب المصنّف عن أدلة الأشاعرة
٢٩٤	.....	نفي الجسميّة عنه تعالى
٢٩٦	.....	أدلة القائلين بالتجسيم

- ٢٩٨ ..... في أنه تعالى ليس في جهة
- ٢٩٩ ..... تتمّة في معنى الجهة
- ٣٠٠ ..... في كَيْفِيَّة وجود الجهة
- ٣٠٠ ..... إشكال في كَيْفِيَّة الحركة في الجهة و جوابه
- ٣٠١ ..... أنواع الجهة
- ٣٠٢ ..... عدم اتّحاد الجهتين الطبيعيّين عند الحكماء
- ٣٠٤ ..... أحكام المحدّد
- ٣٠٤ ..... في أنّ المحدّد بسيط
- ٣٠٥ ..... في أنّ محدّد الجهات متحرّك بالوضع
- ٣٠٨ ..... ليس للمحدّد ميل مستقيم
- ٣٠٩ ..... بعض أحكام المحدّد المتحرّك على الاستقامة
- ٣١٠ ..... إبطال مذهب القائلين بالحلول
- ٣١٠ ..... في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث
- ٣١٣ ..... في أنه تعالى لا يتّحد بغيره
- ٣١٥ ..... في مخالفته تعالى للكلّ بذاته
- ٣١٧ ..... في عدم إمكان تعقل ذات الله تعالى
- ٣١٨ ..... في أنه تعالى ليس بملتدّ
- ٣٢٠ ..... في أنه تعالى واحد
- ٣٢٣ ..... إبطال قول النويّة
- ٣٢٣ ..... في التناهي و عدم التناهي
- ٣٢٥ ..... البعد و التناهي
- ٣٢٦ ..... في تناهي الأبعاد
- ٣٢٦ ..... ردّ قول المجوس و النويّة
- ٣٢٧ ..... ردّ قول النصارى و القول بالأقانيم الثلاثة
- ٣٢٨ ..... تتمّة في أقسام الواحد

- ٣٢٩ ..... الكثير وأنواعه.
- ٣٢٩ ..... أقسام التقابل.
- ٣٣١ ..... التقابل أعمّ من التضاييف.
- ٣٣٢ ..... في أنه تعالى غنيّ.
- ٣٣٣ ..... تتمة في الصفات.
- ٣٣٥ ..... هل صفات الله تعالى زائدة؟
- ٣٣٦ ..... أدلة القائلين بعدم زيادة الصفات.
- ٣٣٧ ..... في خواصّ الصانع.
- ٣٣٧ ..... في أنه لا يجب بذاته وبغيره معاً.
- ٣٣٨ ..... في أنه تعالى لا يتركّب عن غيره.
- ٣٣٨ ..... في أنه تعالى لا يشارك الممكنات في الوجوب.
- ٣٣٩ ..... في أنه تعالى لا يتركّب منه غيره.
- ٣٣٩ ..... في أنّ وجوبه تعالى ليس بزائد.
- ٣٤٠ ..... في أنه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته.

### الباب الرابع: في العدل (٣٤١ - ٣٦٩)

- ٣٤٣ ..... الحسن والقبح العقليّان.
- ٣٤٤ ..... احتجاج المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح العقليّين.
- ٣٤٥ ..... احتجاج الأشاعرة على أنّ الحسن والقبح من الشرع.
- ٣٤٦ ..... جواب المصنّف على أدلة الأشاعرة.
- ٣٤٧ ..... هل الحسن والقبح في الأشياء بذاتها أم باعتبارات أخرى؟
- ٣٤٨ ..... في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب.
- ٣٤٩ ..... احتجاج الأشاعرة على أنه تعالى يفعل القبيح وجوابه.
- ٣٥٠ ..... قول جهم بن صفوان في أن لا فاعل إلاّ الله تعالى وبيان معنى الكسب.
- ٣٥١ ..... ردّ العدليّة على الأشاعرة.

٣٥٢	..... في أدلة المجبّرة
٣٥٣	..... جواب المصنّف عن رأي المجبّرة
٣٥٤	..... في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
٣٥٦	..... في التكليف
٣٥٧	..... في حُسن التكليف
٣٥٨	..... تكليف الله تعالى لا يكون إلّا لغرض
٣٥٩	..... معنى الغرض في أفعال الله تعالى
٣٦٠	..... التكليف واجب خلافاً للأشاعة
٣٦١	..... في انقطاع التكليف
٣٦١	..... مسألة في اللطف
٣٦١	..... وجوب اللطف
٣٦٣	..... فرع على وجوب اللطف
٣٦٤	..... تبقيّة الكافر
٣٦٥	..... مسألة في العوض
٣٦٥	..... هل العوض مساوٍ للألم؟
٣٦٦	..... في أنّ العوض على الله تعالى
٣٦٦	..... وجوب العوض
٣٦٧	..... بحث في التفضّل
٣٦٨	..... بحث في المقتول

### الباب الخامس: في النبوة (٣٧١ - ٤٠٠)

٣٧٣	..... في النبوة
٣٧٤	..... دلائل نبوة محمّد صلى الله عليه وآله
٣٧٥	..... في معنى التواتر
٣٧٦	..... كيفية حصول العلم بالتواتر

- ٣٧٧ ..... في أنّ تحصيل العلم بالتواتر غير معلوم وجوابه
- ٣٧٧ ..... إعجاز القرآن و تواتره
- ٣٧٨ ..... حقيقة الاختلافات في القرآن
- ٣٧٩ ..... الاعتراض على التحديّ بألفاظ القرآن، وجوابه
- ٣٨٠ ..... عدم المعارضة لا يدلّ على الإعجاز
- ٣٨٠ ..... اعتراض آخر على إعجاز القرآن وجوابه
- ٣٨١ ..... اعتراضات على المعجزة وجوابها
- ٣٨١ ..... في أنّ المعجز من فعل الله تعالى
- ٣٨٢ ..... فعل المعجز لأجل التصديق
- ٣٨٣ ..... شبهات منكري النبوت: الشبهة الأولى
- ٣٨٤ ..... الشبهة الثانية
- ٣٨٤ ..... الشبهة الثالثة (شبهة البراهمة)
- ٣٨٥ ..... الشبهة الرابعة
- ٣٨٥ ..... شبهة اليهود في إبطال نبوة نبيّنا صلى الله عليه وآله
- ٣٨٦ ..... جواب شبهة منكري الإعجاز و التواتر
- ٣٨٧ ..... قتل النبيّ لا ينافي رسالته
- ٣٨٨ ..... في تواتر القرآن جملة
- ٣٨٨ ..... اختلاف الألفاظ و القراءات لا يضرّ بتواتر القرآن
- ٣٨٩ ..... في أنّ الدلائل اللفظية يقينية
- ٣٩١ ..... في أنّ آيات الغيب متواترة كآيات التحديّ
- ٣٩١ ..... إنكار تواتر مجموع القرآن إنكار للبدهيّ
- ٣٩١ ..... المعجزة من فعل الله تعالى
- ٣٩٢ ..... حسن التكليف و دفع الشبهة فيه
- ٣٩٥ ..... عصمة الأنبياء
- ٣٩٧ ..... الكرامات

- ٣٩٨ ..... تتمة في أن البعثة هل تجب في كل حال؟
- ٣٩٩ ..... هل يجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؟

### الباب السادس: في الإمامة (٤٠١ - ٤٢٩)

- ٤٠٣ ..... معنى الإمامة
- ٤٠٣ ..... في وجوب الإمامة
- ٤٠٤ ..... الدليل على مذهب الإمامية في وجوب الإمامة باللفظ
- ٤٠٤ ..... الاعتراضات على وجوب الإمامة باللفظ
- ٤٠٦ ..... جواب الاعتراضات
- ٤٠٧ ..... وجوب عصمة الإمام
- ٤٠٩ ..... الوجه الثاني
- ٤١١ ..... وجوه أخرى دالة على عصمة الإمام
- ٤١١ ..... في أن الإمامة بالنص
- ٤١٢ ..... الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن أبي طالب عليه السلام
- ٤١٣ ..... نقض إمامة أبي بكر
- ٤١٣ ..... تواتر النص الجلي على إمامة علي عليه السلام
- ٤١٤ ..... خبر الغدير ودلالته على إمامة علي عليه السلام
- ٤١٦ ..... وجود النص من النبي على إمامة علي عليه السلام
- ٤١٧ ..... في أن علياً عليه السلام أشجع الصحابة
- ٤١٧ ..... في أن علياً عليه السلام أفضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله
- ٤١٨ ..... في أن علياً أعلم الصحابة
- ٤٢١ ..... في قضايا دالة على أفضلية علي عليه السلام
- ٤٢٣ ..... في دلالة آية «أولي الأمر» على إمامة علي عليه السلام
- ٤٢٤ ..... في أن الظالم لا يصلح للإمامة
- ٤٢٥ ..... في دلالة آية «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» على إمامة علي عليه السلام

- ٤٢٥ ..... في دلالة آية «إيتاء الزكاة في الصلاة» على إمامة عليّ عليه السلام  
 ٤٢٦ ..... في دلالة «حديث المنزلة» على إمامة عليّ عليه السلام  
 ٤٢٨ ..... في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام

### الباب السابع : في المعاد (٤٣١ - ٥٠١)

- ٤٣٣ ..... مسألة في الجوهر  
 ٤٣٣ ..... في الجزء  
 ٤٣٣ ..... تركب الجزء من أجزاء متناهية  
 ٤٣٤ ..... وجوه الاحتجاج عليه  
 ٤٣٤ ..... الوجه الأوّل  
 ٤٣٥ ..... الوجه الثاني  
 ٤٣٥ ..... الوجه الثالث  
 ٤٣٧ ..... الوجه الرابع  
 ٤٣٩ ..... في بيان معنى الطفرة  
 ٤٤٠ ..... الوجه الخامس لثبوت الجزء  
 ٤٤١ ..... الاحتجاج الأوّل للحكماء؛ على قبول الجسم ما لا يتناهى من الانقسامات  
 ٤٤١ ..... الاحتجاج الثاني  
 ٤٤٢ ..... الاحتجاج الثالث  
 ٤٤٣ ..... احتجاج آخر  
 ٤٤٤ ..... برهان أفليدس من طريق انقسام الخطّ  
 ٤٤٤ ..... برهان ثانٍ لأفليدس من طريق شكل العروس  
 ٤٤٥ ..... وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة البطيء والسريع  
 ٤٤٦ ..... احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة  
 ٤٤٦ ..... وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربع  
 ٤٤٧ ..... برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادة

- ٤٤٨ ..... مسألة في إثبات الخلاء.
- ٤٤٨ ..... الوجه الثاني لإثبات الخلاء.
- ٤٤٩ ..... في التخلّل والتكاثف.
- ٤٤٩ ..... معنى التخلّل والتكاثف عند الفلاسفة و المتكلّمين.
- ٤٥٠ ..... المادّة قابلة للاتّصال والانفصال.
- ٤٥٠ ..... إنكار وجود المادّة من المتكلّمين.
- ٤٥١ ..... نتيجة بحث الخلاء.
- ٤٥٢ ..... أدلّة الفلاسفة على نفي الخلاء.
- ٤٥٢ ..... الدليل الثاني على نفي الخلاء.
- ٤٥٣ ..... في إثبات الميل.
- ٤٥٤ ..... الدليل الثالث على نفي الخلاء.
- ٤٥٥ ..... جواب أدلّة الفلاسفة على نفي الخلاء.
- ٤٥٥ ..... مسألة في حقيقة النفس.
- ٤٥٧ ..... أدلّة الحكماء على أنّ النفس جوهر مجرد.
- ٤٥٧ ..... الوجه الأوّل.
- ٤٥٨ ..... الوجه الثاني.
- ٤٥٩ ..... الوجه الثالث.
- ٤٦٠ ..... الوجه الرابع.
- ٤٦١ ..... جواب الوجه الأوّل.
- ٤٦٢ ..... جواب الوجه الثاني.
- ٤٦٣ ..... جواب الوجه الثالث.
- ٤٦٣ ..... جواب الوجه الرابع.
- ٤٦٤ ..... مذاهب أخرى في النفس.
- ٤٦٥ ..... حدوث النفس والأقوال فيه.
- ٤٦٦ ..... علّة حدوث النفس استعداد المزاج.

- ٤٦٦ ..... في حقيقة المزاج
- ٤٦٧ ..... في أنّ الصور تفعل في موادّها بذاتها
- ٤٦٨ ..... جواز انعدام النفس خلافاً للفلاسفة
- ٤٦٩ ..... في أنّ النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها
- ٤٦٩ ..... آلات النفس
- ٤٦٩ ..... الآلة الأولى: الحسّ المشترك
- ٤٧١ ..... الآلة الثانية: الخيال
- ٤٧١ ..... الآلة الثالثة: القوّة الوهميّة
- ٤٧٢ ..... الآلة الرابعة والخامسة: القوّة الذاكرة و القوّة المفكّرة
- ٤٧٢ ..... في أنّ النفوس البشريّة متّحدة في النوع
- ٤٧٣ ..... بحث حول نفوس البهائم
- ٤٧٣ ..... في حقيقة الجنّ
- ٤٧٤ ..... النفوس السماويّة
- ٤٧٦ ..... في إمكان خلق عالمٍ آخر
- ٤٧٦ ..... إثبات المسلمين له
- ٤٧٦ ..... نفي الفلاسفة له
- ٤٧٧ ..... الردّ على الفلاسفة
- ٤٧٩ ..... في أنّ العالم ممكن لذاته
- ٤٨٠ ..... أدلّة الفلاسفة على استحالة عدم العالم
- ٤٨١ ..... الردّ على الفلاسفة
- ٤٨٢ ..... أدلّة القائلين بجواز انعدام العالم
- ٤٨٣ ..... أدلّة المانعين من إعادة العالم
- ٤٨٤ ..... في التناسخ
- ٤٨٥ ..... بحث في شيئيّة المعدوم و جوابه
- ٤٨٦ ..... بحث في البقاء و الفناء

- ٤٨٨ ..... مسألة في عذاب القبر
- ٤٨٨ ..... في خلق الجنة والنار
- ٤٨٩ ..... في أن عذاب الكافر دائم
- ٤٩٠ ..... في عذاب صاحب الكبيرة
- ٤٩١ ..... في الشفاعة
- ٤٩١ ..... في العفو عن الفساق
- ٤٩٢ ..... في أن الفاسق غير مخلد
- ٤٩٢ ..... الموازنة والإحباط
- ٤٩٤ ..... في إبطال الموازنة
- ٤٩٤ ..... في إبطال الإحباط
- ٤٩٥ ..... هل الثواب والعقاب استحقاق أم تفضل؟
- ٤٩٦ ..... هل استحقاق الثواب والعقاب عقلي أم سمعي؟
- ٤٩٨ ..... مسألة في التوبة
- ٤٩٩ ..... هل سقوط العقاب عند التوبة واجب أم تفضل؟
- ٥٠٠ ..... في وجوب التوبة، وهل هو عقلي أم سمعي؟
- ٥٠٣ ..... الفهارس
- ٥٠٥ ..... فهرس الآيات القرآنية
- ٥٠٨ ..... فهرس الأحاديث والأقوال
- ٥١٠ ..... فهرس المصطلحات المشروحة
- ٥٢٠ ..... فهرس الأعلام
- ٥٢٣ ..... فهرس الفرق والمذاهب
- ٥٢٥ ..... فهرس الكتب المذكورة في المتن
- ٥٢٦ ..... فهرس مصادر التحقيق