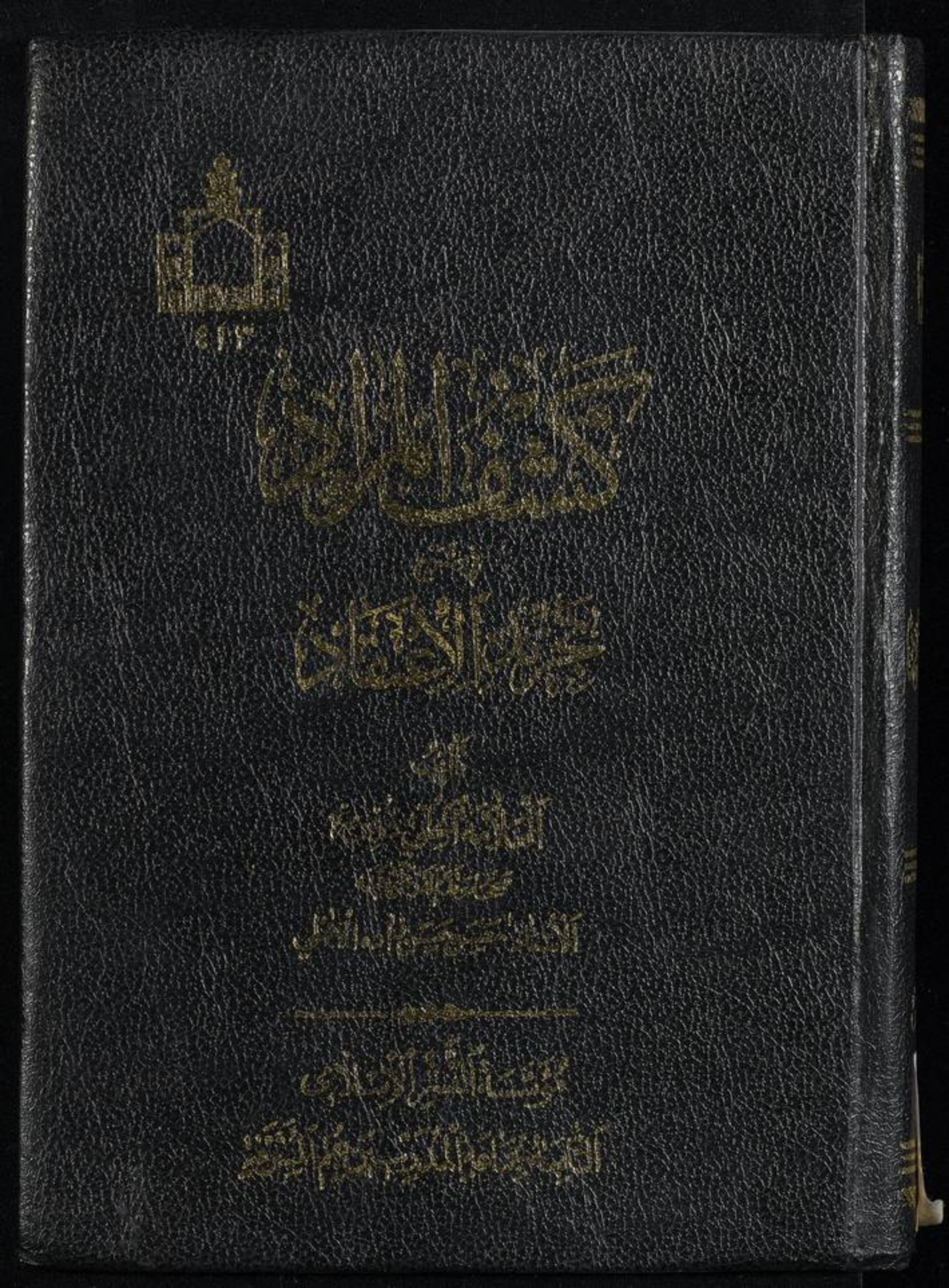

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

DUE JUN 15 1995

DUE JUN 15 1996

Ibn al-Mutahhar

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
32101 015438771

٤١٣

كشف المراد

في شرح

تجريد الاعتقاد

تأليف

العلامة الحلي قدس سره

صححه وقدم له وعلق عليه

الأستاذ حسن حسن زاده الآملي

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

2272
.7015
.741
1986

الكتاب: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

التأليف: العلّامة الحلّي «قدّس سرّه»

التحقيق: الاستاذ الشيخ حسن حسن زاده الآملي

الناشر: مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

المطبوع: ٣٠٠٠ نسخة

التاريخ: شهر رمضان المبارك ١٤٠٧هـ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 015438771

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين و الصلاة و السّلام علىٰ أشرف أنبيائه و خاتم رسله محمّد و عترته المنتجبين.

لا شكّ في أنّ علم الكلام من امّهات العلوم و أشرفها و ذلك باعتبار موضوعه و ما يبحث فيه من المسائل كمعرفة الخالق و صفاته الجلاليّة و الجماليّة و المعاد و سائر أُصول الدين التي لابدّ للإنسان أن يؤمن بها عن معرفة و ايقان و إذعان، و لا يجوز له التقليد فيها، و لأهميّة هذا العلم و عظمته و جلالة موضوعه و أبحاثه أُلّفت الكتب و صرفت فيه جهود أكابر العلماء و أساطين الفن، و يعتبر المحقّق البارع الخواجة نصير الدين الطوسيّ قدّس الله روحه الزكيّة من أوّل مروّجي هذا العلم حيث ألّف كتاب تجريد الاعتقاد وهو كتاب دقيق متقن، و لهذا نرىٰ أنّ مثل العلّامة علىٰ الإطلاق ـ يعني الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي رضوان الله تعالى عليه صاحب العلوم العقليّة و النقليّة ـ قد أقدم علىٰ شرحه و توضيح مرامه و سمّاه بـ«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ولله درّه علىٰ شرحه، و حقّاً كماقيل «ولولا شرحه لما شرح هذا المتن» فعظمة هذا الكتاب يعرف من شخصيّة الماتن و الشارح، و بما أنّه من الكتب الدراسيّة في الحوزات العلميّة و محطّ أنظارأهل العلم و الفضل فلابدّ أن يكون سالماً من الأغلاط وخالياً من التشويهات و الأوهام التي حصلت فيه إثر مرور الأزمنة المتمادية، و لذلك قام المحقّق الكبير سماحة الأُستاذ الشيخ حسن حسن زاده الآملي أدام الله أيّام إفاضاته بجهود كثيرة و طاقات مشكورة، و بذل وقته الشريف في مقابلة الكتاب لنسخ خطّيّة قيّمة عزيزة الوجودوعلّق عليه بتعليقات أنيقة أزاح عنه التشويشات وأنار بقلمه المبهمات.

وبما أنّ المؤسّسة رغبت ـ كعادتها ـ أن تقدّم خدمة لطلبة العلم و الحوزات العلميّة في هذا المجال قامت بنشر هذا الكتاب شاكرة مساعي المحقّق الأُستاذ سائلة من الله سبحانه التوفيق له ولها لبثّ المعارف الاسلاميّة في النفوس المشتاقة لدركها وتطبيقها في شؤون حياتهم ومجتمعاتهم إنّه خيرناصرٍ ومعين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

«وكان هذا الشيخ [نصير الدين الطوسي] أفضل أهل عصره في العلوم العقليّة، وله مصنّفات كثيرة في العلوم الحكميّة والشرعيّة على مذهب الإماميّة وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق ـ نوّر الله ضريحه ـ قرأت عليه «إلٰهيّات الشفاء» لأبي عليّ بن سيناء وبعض التذكرة في الهيأة تصنيفه، ثمّ أدركه الأجل المحتوم».

العلّامة الحلّي

«روضات الجنّات: ج٦ ص٣٠٢»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لانفاد لكلماته والصلوة على من شرّف الصلاة بالصلاة عليه وآله تراجم آياته.

و بعدفمّما هومشهودذوى البصائر و الأبصار، و لا يعتريه امتراء ولا انكار؛ أنّ كتاب تجريدالاعتقاد من مصنفات سلطان المحققين الخواجة نصيرالدين الطوسي«رضوان الله تعالى عليه» امّ الكتب الكلامية و امامها، وقد احتوى اصول مسائلها على أجل ترتيب و أحسن نظام لم يسبقه أحد قبله، و لم ينسج من جاء بعده على منواله بل كلهم عياله.

و أنّ كشف المراد في شرح تجريدالإعتقاد من مؤلفات العلامة على الإطلاق، أدلّ شرح عليه كما هو أوّل شرح عليه وقد أنصف الفاضل الشارح القوشجى فى قوله و أجاد: لولا كشف المراد لما فهمنا مراد تجريدالاعتقاد.

هذا الذى نقلنا عن القوشجى هو من مسموعاتنا و لكن مؤلف الذريعة الى تصانيف الشيعة قال في الجزء الثالث منه في عنوان تجريدالكلام (ص٣٥٢ج٣) ما هذا لفظه: و عليه حواشى لا تحصى و شروح كثيرة فأول الشروح شرح تلميذ المصنف آية الله العلامة الحلّى المتوفى سنة٧٢٦- الى أن قال رضوان الله تعالى عليه: الثالث شرح الشيخ شمس الدين محمود بن عبدالرحمن احمد العامى الاصفهانى المتوفى سنة٧٤٦، قال في اوله: ان العلامة الحلى هو اول من شرحه ولولا شرحه لما شرح هذا المتن انتهى فراجع.

و اقول لنا نسختان من هذاالشرح للاصفهانى احديهما كاملة و تاريخ كتابتها٨٩٠، و الاخرى عادمة من اولها عدة اوراق و تاريخ كتابتها٨١٦ و ما وجدنا العبارة المذكورة في اوله و لعلها من كلام الشيخ شمس الدين محمد الاسفرائنى البيهقى في شرحه عليه.

ثم ان ماحدى المحقق الطوسى على تحرير تجريدالاعتقاد يعلم بما أبانه هو نفسه في

فاتحة نقد المحصّل حيث قال قدّس سرّه العزيز: فان أساس العلوم الدينيّة علم أصول الدين الذى يحوم سائله حول اليقين ولايتمّ بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه و فروعه فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها و ان كان مقلداً لأصولها كبانٍ على غير أساس، و اذاسئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس.

و في هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، و زلّت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب في العلوم و لا خاطب للفضيلة، و صارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل و الرذيلة، اللّهم الا بقيّة يرمون فيما يرومون رمية رامٍ في ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، و لم تبق في الكتب التى يتداولونها من علم الاصول عيان ولاخبر، و لا من تمهيد القواعد الحقيقيّة عين ولا اثر، سوى كتاب المحصّل الذى اسمه غير مطابق لمعناه، و بيانه غير موصل الى دعواه، و هم يحسبون انه فى ذلك العلم كاف وعـن أمراض الجهل و التقليد شاف. و الحق أن فيه من الغث و السمين ما لا يحصى والمعتمدعليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب، و يصير المتحير في الطرق المختلفة آئسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته و أبيّن الخلل في مكامن شبهاته، و أدلّ على غثّه وسمينه، وابيّن ما يجب أن يبحث عنه من شكّه و يقينه. و ان كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه و شرحه، و قوم فى نقض قواعده وجرحه، و لم يجر أكثرهم على قاعدة الانصاف و لم تخل بياناتهم عن الميل و الاعتساف، الخ.

فكلماته المنبئة عمّاجرى على الناس من الزيغ و الالتباس حتى اعتنوا على غير المحصّل و بنواكبان على غير أساس، تدلك على ان التجريد حرّر بعد النقد نسخاً للمحصّل لتحصيل الحق بالتحقيق و ازهاق الباطل بالحقيق و وزان التجريد الى المحصل و زان شرحه على كتاب اشارات الشيخ الى شرحه عليه فقد قال فى اوله بما فعله بشرحه عليه ما هذا لفظه:فهو بتلك المساعى لم يزده الاّ قدحاً و لذلك سمّى بعض الظرفاء شرحه جرحاً.

و الكتابان الكشف و شرح الخواجة على الاشارات قدتناولتهما ايادى ارباب العلوم

العقلية فى الأكناف، و تداولتها السنة اصحاب التحصيل في الأطراف من زمن تاليفهما إلى الآن وقد خلى اكثر من سبعة قرون وهماسناما الكتب الدرسية من الكلامية و الحكمة المشائية. ولم يأت أحد بعدهما مع طول العهد بتأليف يضاهيهما بل الكل يباهى بتعليمهما و تعلّمهما اللهم إلا بالتعليق الإ يضاحى على طائفة من مسائلهما، أوالشرح التفصيلى عليهما.

ثم لا يعجبنى أن أصف لك ما كابدته طول مدد مديدة في عمل هذا الكتاب القيم حتى استقام على هذا النهج القويم. فكأنّك تظنّ بالنظرة الأولى أنه تأليف جديد عرضناه عليك و لكنه كشف المراد في شرح تجريدالإعتقاد للعلمين الآيتين على الاطلاق المحقق الطوسي و العلامة الحلي رضوان الله تعالى عليهما، وقدقيض الله سبحانه لنا و أنفذ إنقاذه من دياجير تحريفات مظلمة مشوّهة موحشة ينبئك عنها عرضه على ما طبع منه من قبل أىّ طبع كان.

و لمّا كان شهرة الكتاب و عظم شأنه و جلالة قدرماتنه و شارحه المشتهرين فى الآفاق قد أغنتنا عن الوصف و التعريف فانّما الحرىّ بنا إرائة ماجرى على الكتاب و عمل فيه من جدد التصحيح بعون الهادى الى الصواب و هومايلى:

أوّلاً: أن استاذنا العلامة الشعرانى«قدّس سرّه الشريف» كان شديد الاعتناء بالتجريد و كشف المراد، فقد شرح آخر الأمر التجريد بالفارسية شرحاً مجدياً كثير الجدوى جداً و هو مطبوع مستفاد.

و لا أنسى إيصائه لنا غير مرة في تضاعيف كلماته السامية فى حضرته العالية بالعناية بذلك الكتاب المستطاب اعنى **كشف المراد في شرح تجريدالاعتقاد** فقد اقتفينا اثره و أخذنا في سالف الزمان حين اشتغالنا في مدرسة المروى بطهران على واقفها التحية و الرضوان و قد مضى إلى الآن اكثر من خمس و عشرين سنة، في تدريسه و تصحيحه و التعليق عليه فقد صححناه بقدر الامكان و علقناعليه تعليقات و حواشى من بدوه الى ختمه و قد استنسخها غير واحد من الفضلاء بعد الاطلاع عليها و الاقبال اليها.

وثانياً: كلّما مست الحاجة في آونة دروسنا، أوأثناء تأليفاتنا الحكمية و الكلامية بل الرياضية اليه، فحصنا مطالب البحث على التحقيق وزدنا عليها اضافات مما يليق

وتصحيحات بما هو جديروحقيق.

وثالثاً: قد حصلت لنا بتوفيق الله سبحانه مرّة بعد أخرى، عدّة نسخ مخطوطة عتيقة و غير عتيقة من التجريد و شروحه من كشف المراد و شرح الاصبهانى و شرح القوشجى و الشوارق و غيرها فقد استفدنا منها لتصحيح الكتاب متناً و شرحاً. و لكن لم يكن الكتاب بعد خالياً من الاغلاط و التحريف. و اما النسخ المطبوعة منه فكلها غير صالحة للاعتماد و قد طبع بعضها من بعض بالتقليد إلا ان بعضها اقل أغلاطاً من الآخر من حيث الأغلاط المطبعية و هو كماترى.

ورابعاً: قد بلغ التصحيح كماله وطلع كالبدر المنير جماله بما أقدم مؤسسة النشر الاسلامى فى دارالعلم قم -زادهم الله تعالى توفيقاً في احياء آثار الغابرين لنشر المعارف الآلهية- الى طبع هذا السفر الكريم واعادة نشره على الوجه الوجيه والنهج القويم فقد بذلوا جهدهم لإنجازه وانفاذه فهيّأوا عدّة نسخ نفيسة عتيقة جداً من خزائنها القيّمة من المكاتب العامّة ثم فوّضوا ذلك الخطير الى هذا الحقير فأصبح على وجه نرجوالله سبحانه أن يجعله مشكوراً.

و تلك النسخ الآتى وصفها غير واحدة منها مصححّة قرائةً و قبالاً، و تنميق بعضها يحاكى عهد التاليف و الآخر ينادى قرب العهد منه، و كلّها لسان واحدناصّ على أن الكتاب متناوشرحاً قد ناله صرف الدهر فكأنّما فعل به ما فعل بالكلام العجمى في تضاعيف العربى بقولهم عجمي فالعب به ماشئت.

فتبيّن لنا **أولاً** أن ماجرى في سالف الأيام على كشف المراد للطبعة الأولىٰ ثم على منوالها تبعتها طبعات أخرى، هو أن نسخة من التجريد كانت عباراته الوجيزة قد قيّدت بكلمات و جمل كأنها مأخوذتان من كشف المراد للتبيين و الايضاح فظّن بها انها نسخة اصيلة فجعلوها متناً فليس المتن في المطبوع من كشف المراد أىّ طبع كان متناً ناصعاً بل الدخيل فيه ليس باقل من الاصيل حتى ان المتن الذى آثره الاستاذ العلامة الشعرانى روحى فداه فى شرحه عليه ففى مواضع منه كلام ودغدغة.

وثانياً: ان كشف المراد لمّا كان الى الآن و قدخلت من تاليفه قرون، كتاباً متداولاً

للدراسة عند محصّلي العلوم فكثرت عليه تعليقات للشرح و الايضاح إما بايجاز و هو اكثر و اما باطناب و هو قليل، أدرج الحشو في الكشف فطبع الخليط مع الصريح. و ممّا يشهد بذلك ان كل نسخة لاحقة منه تحوى زوائد تخلو عنها سابقتها، على أن سياق العبارات وحده حاكم على الزيادات.

وثالثاً: قد حرّفوا كثيرا من الاقاو يل عن فحاويها، و عرّفوا بازائها الاباطيل في مجاريها كأنّ الناظر يظن في تمادى المسّ أن الكتاب قد أصابه دسّ. كما انك ترى عبارة الماتن في مطاعن الثانى هكذا: و قضى في الحدّبمأة قضيب، و الصواب وقضى في الجدّ مائة قضية، اى قضى في ميراث الجد بمائة حكم مختلفة يعنى انه كان يتلوّن في الأحكام.

و ترى عبارة الشارح في المقام هكذا: اقول هذه مطاعن اخر و هو ان عمر لم يكن عارفاً باحكام الشريعة فقضى في الحدّبمائة قضيب وروى تسعين قضيباً و هويدل على قلة معرفته بالأحكام الظاهرة.

والصواب أقول هذه مطاعن أخر ، و هو أن عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضى فى الجدّ بمائة قضية وروى تسعين قضية و هذا يدل علي قلة معرفته بالأحكام الظاهرة.

و قد قال علم الهدى في الشافي (ص٢٥٦ ط١) في عد مطاعن الثانى عن الكتاب المغنى للقاضى عبدالجبار: قال صاحب الكتاب (يعنى به القاضى المذكور في الكتاب المغنى) واحد ما نقموا عليه انه كان يتلوّن في الاحكام حتى روى عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروى مائة قضية الخ. و في تلخيص الشافي لشيخ الطائفه (ص٤٣٨ ط١) و مما طعنوا عليه انه كان يتلوّن في الأحكام حتى روى انه قضى في الجد سبعين قضية وروى مائة قضية الخ. و المحقق الطوسى في امامة التجريد ناظر الى الشافي و تلخيصه كما يعلم بعرضه عليهما. و علم الهدى و شيخ الطائفة من سلسلة مشايخه لانه قرأ المنقول على والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الراوندى و هو تلميذ السيد المرتضى علم الهدى و الشيخ الطوسي.

ورابعاً: قد وجدنا من اساليب عبارات بعض النسخ سيما فى فصول الإمامة منه ان الكاتب كان من العامّة و كلما كان مثلاً ذكر اسم النبى صلّى الله عليه وآله وسلم، كان

يكتب الكاتب بعده ذكر الصلوات على ما هو المتعارف بينهم، ثم رأينا نسخا اخرى كان ذكر الصلوات فيها بحيث اشتهر بين الإمامية أى صلى الله عليه وآله وسلم؛ وهكذا الكلام في ذكر الوصّى و سائر الأوصياء عليهم السّلام و في غير الوصّى فتدبر.

اعلم انا لم نكتف باقتفاء السيرة من جعل نسخة اصلاً و إماماً و نقل اختلافات النسخ الأخرى في ذيل الصفحات و هذا الدأب و إن لم يكن فيه بأس ولكن رأينا الأحرى منه أنه كلّما اقبل أمر الاختلاف أن يردّ الى مآخذه الاصيلة التى يعلم بها ما يحسم به مادة الإختلاف، لأنّ كل فنّ له اصطلاحات خاصّة يجب مراعاتها فمن زاغ عنها فقد أزاغ.

نماذج في ذلك.

الف: في المسألة السابعة و الثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول في تصور العدم كانت العبارة في النسخ المطبوعة من الكتاب هكذا: و يمكنه أن يقيسه الى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم.

و الصواب: و يمكنه أن ينسبه الى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم. (ص٦٨)

قوله و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم، اى و كذلك يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم؛ فيكون يلحق من الإلحاق و كل واحد من العدم و نفس العدم منصوب على المفعولية.

ب : في المسألة الثالثة و الاربعين من ذلك الفصل في أن الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورى، كانت العبارة هكذا: و تقرير السؤال أن الممكن لوافتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا محتاجاً الى الموصوف ممكنا محتاجاً الى المؤثر في ذلك ان كانت وصفا ثبوتيا في الذهن.(ص٧٨)

والصواب: و تقرير السؤال أن الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر ان كانت وصفاً ثبوتياً في ذلك.

و العبارة الباقيه تعليقة أدرجت في الكتاب، ثمّ حرّفت عبارة الكتاب كى يستقيم ربط بعضها مع بعض كما أن السياق ينادى بذلك ايضاً.

ج : في المسألة العاشرة من ثانى ذلك المقصد في اقسام الواحد، كانت العبارة عند قول الماتن والوحدة فى الوصف العرضى الخ. هكذا: أقول فان الوصف العرضى.(ص١٠٣)

و الصواب: اقول الوحدة في الوصف العرضى و الذاتى تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوصف العرضى.

فقد اسقط من الكتاب سطر كامل.

د : في اول المسألة الثانية من ثانى المقصد الثاني، قدادرجت تعليقة فى الشرح تنتهى الى صفحة كاملة من الكتاب فراجع (ص ١٥٩) و هكذا في شرح قوله و الهواء حار رطب الخ. قدادرجت تعليقة في عبارة الشرح تنتهى الى نصف صفحة.(ص ١٦١)

٥ : و في آخر تلك المسألة (ص١٦٣) في طبقات الارض كانت العبارة هكذا: الخامس في طبقاتها وهى ثلاث طبقة هى ارض محضة وهى المركز و ما يقاربه و طبقة طينية و طبقة مخلوطة بغيرها بعضها منكشف وهو البر و بعضها احاط به البحر.

و الصواب : الخامس في طبقاتها وهى ثلاث:طبقة هى ارض محضة وهى المركز و ما يقاربه و طبقة طينية و طبقة بعضها منكشف هو البر و بعضها احاط به البحر. كما في النسخ الأصيلة المعتبرة الآتى ذكرها.

عبارة الشيخ قدس سرّه في الشفاء كذلك: فيشبه لذلك أن تكون الارض ثلاث طبقات طبقة تميل الى محوضة الأرضية، وتغشيها طبقة مختطلة من الأرضية و المائية وهو طين، و طبقة منكشفة عن الماء جفّف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر.(ج١ص٢٢٧ط١)

و عبارة القاضى زادة الرومى في شرحه على الملخص في الهيأة للجغمينى هكذا: وهي -يعنى بها العناصر- تسع طبقات في المشهور عند الجمهور كالافلاك : طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز، ثم طبقة الطينيّة، ثم طبقة الارض المخالطة التى تتكوّن فيها المعادن

و كثير من النباتات و الحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للارض والماء الخ. (ص١٨ من طبع الشيخ احمد الشيرازى).

و: في المسألة الثالثة عشرة من رابع المقصد الثانى في انواع الإحساس، كانت عبارة الماتن في البصر هكذا: ومنه البصر وهى قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان و تتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك و يتعلق بالذات بالضوء واللون. (ص١٩٦)

و الصواب : و منه البصر و يتعلق بالذات بالضوء واللون.

و العبارات الباقية زيادة ادرجت في المتن.

ز : المسألة الثالثة من مسائل المضاف في أن الاضافة ليست ثابتة في الأعيان(ص٢٥٨)،يعلم ما فيها من وجوه التحريف بمقابلتها مع النسخ الرائجة المطبوعة و لمزيد الاستبصار و الاطمئنان راجع الى الشفاء(ج٢ص١٠٨ط١).

ح : في المسألة السابعة من المقصد الثالث في نبوة نبينا صلّى الله عليه وآله وسلّم (ص ٣٥٤) ، ترى تحريفات كثيرة يطول بذكرها الكلام، فليعلم أن راعى الغنم هو أهبان بن اوس. و في منتهى الأرب اهبان كعثمان صحابى بوده است. و في الخصائص الكبرى للسيوطى اهبان بن اوس(ج٢ ص٢٦٨ من طبع مصر، و ج٢ ص٦١ من طبع حيدرآباد) و في اسدالغابة ايضا (ج١ص١٦١).

و كذلك العنسى بالعين المهملة المفتوحه و النون الساكنة ففى الخصائص للسيوطى الأسود العَنْسى (ج٢ ص١١٦ من طبع مصر) و كذلك العنسى من الانساب للسمعانى.

ط : في المسألة السادسة من المقصد الخامس في مطاعن الاول (ص٣٧٤) عند قوله ولقوله ان له شيطاناً يعتريه كانت عبارة الشارح العلامة هكذا: اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للإمامة وهو قوله إن لى شيطانا يعترينى و هذا يدل على اعتراض الشيطان له الخ.

والصواب : اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة و هو ما روى عنه انه قال مختاراً: وليتكم ولست بخيركم فان استقمت فاتبعونى، وان اعوججت فقوّمونى، فانّ

لى شيطانا عند غضبى يعترينى فاذا رأيتمونى مغضباً فأجتنبونى لئلا أوثر فى اشعاركم و ابشاركم و هذا يدل على اعتراض الشيطان له الخ.

و هذه الزيادة موجودة في النسخ المخطوطة و انما أسقطت من النسخ المطبوعة و نحو هذا الدّس على الكتاب كثير وانما التعرض بها ينجرّ الى الإسهاب و راجع في ذلك الى تلخيص الشافى المذكور ايضاً. (ص٤١٥ط١)

اعلم ان هذا الكتاب الكريم أعنى كشف المراد مع عظم شأنه فى الكلام وافصاحه عن حق المرام، و كان دراسته طول قرون سائرة بين الاعلام، و دائرة بين طالبى الإيقان من أهل الاسلام، كأنّه كاد أن يكون منسيّاً، و ينحىّ عن الكتب الدرسية منحيّاً و مرميّاً، مع انك لا تجد كتاباً آخر في الكلام كان له بديلاً، فاقول لك قاطعاً ليس هذا إلاّ لمكان فصول الإمامة فيه وقد توازرت أيادوازرة بأفواه منكرة و آراء فائلة على إنسائه فتبصّر. و انت ترى مؤلف الشرح القديم العامى الاصبهانى يصف التجريد اولاً ثم يعزى المحقق الطوسى الى العدول عن سمت الاستقامة في مباحث الإمامة و هذا ما اتى به في اول كتابه بالفاظه: وقد صنّف فيه -يعنى في علم اصول الدين- مصنفات شريفة و مختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق- العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر والبحر الزاخر، المكمل علوم الاولين افضل المتقدمين و المتأخرين سلطان الحكماء المتالهين نصير الملة والحق والدين مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسى كساه الله جلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف جنانه، وهو صغيرالحجم غزيرالعلم. يحتوى من الرقائق الاصولية على اسناها، و ينطوى من الحقائق العلمية على اجلاها يشتمل على بدائع شريفة و غرائب لطيفة لكن لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز فاشار الى من طاعته فرض بأن اشرح له شرحاً احرّر معاقده و اقرر قواعده و أشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصاً على مباحث الامامة فانه قد عدل فيها عن سمت الاستقامة و سميته بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد. انتهى ما اردنا من نقل كلامه ملخصاً.

ثم ان الكتاب بشهادة جميع نسخه و التذكرة الرجالية موسوم بتجريدالاعتقاد فاترى

من تسميته شرحه بتسديد العقائد في شرح تجريد القواعد، و ما أوجب العدول عن الاعتقاد بالقواعد فاحدس أنَّ تحذلق فئة نكراء واقتفاء أغمار عمياء دار فيما اشرنا اليه من الانساء. ولكن الله متم نوره و يهدى من يشاء. نعم قد نقل فى الذريعة(ج٣ ص٣٥٤) انه سماه تسديدالقواعد في شرح تجريدالعقائد وسيأتى كلامنا فيه ايضا والله تعالى نسأل العصمة والسداد.

ى : عبارة الشارح العلامة في مطاعن الثالث حيث يقول: واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلّى بالناس وهو سكران(ص٣٧٩)قد حرّفت في بعض النسخ بالوليد بن عتبة. والوليد بن عقبة بالقاف هو الوليد بن عقبة بن ابى مُعَيْط بالتصغير وهو ممّن اخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه من أهل النار فراجع الى مروج الذهب للمسعودى(ج٢ ص٣٤٣ط مصر) وهو الذى ولاّه عثمان امور المسلمين. وأما الوليد بن عتبة بالتاء فهو الوليد بن عتبة بن ربيعة قتله أميرالمؤمنين على عليه السّلام في غزاة بدر فراجع إلى سيرة ابن كثير(ج٢ ص٤١٣ ط مصر).

يا : في عبارات الشارح العلامة في اخبار اميرالمؤمنين عليه السّلام بالغيب كاخباره بقتل ذى الثدية (ص ٣٩٠)،تحريفات عجيبة تعلم بمقابلة هذه النسخة مع ما طبع من قبل أى طبع كان، وراجع في ذلك الى مروج الذهب للمسعودى(ج٢ ص٤١٧ ط مصر) أو مآخذ اخرى اصيلة.

يب : عبارات الشارح العلامة في خبر الطائروالمنزلة والغدير(ص٣٩٣) محرفة جدّاً يعلم بالمقابلة وهكذا في مواضع أخرى كثيرة ينجّر التعرض بها الى الإسهاب والخروج عن مقدمة الكتاب وغرضنا كما قلنا اولاً هو ارائة نماذج فيما جرى على ذلك الكتاب المستطاب.

و أما النسخ التى هى أصول مصادر تصحيح الكتاب و مآخذه فهى مايلى:

١ ـ نسخة فريدة مصورة من اصلها المحفوظ في خزانة مكتبة المجلس بطهران وهذه النسخة النفيسة القيّمة هى أقدم الأصول المعتبرة التى آثرناها واعتمدنا عليها في تصحيح

كشف المراد وقدنال عدة مواضع منها صرف الدهر فكتبت ثانياً، منها صحيفة آخر الكتاب حيث نمّقت كرّة أخرى و تنتهى بهذه العبارات: قد عمرّت واتممت وفتنت من نسخة الاستاذ العالم الربانى مولانا محمد باقر المجلسى طالباً لوجه الله الغنى في او ان اتوطن في المدرسة السليمانية و اشتغل مع تشتت الحال وتراكم الأشغال في سنة تسع و تسعين بعد الف من الهجرة الخ. والنسخة و ان كانت بتراء ولا تاريخ لكتابتها الأولى لكن اسلوبها لسان ناصّ على انها باقية من عهد تاليفها وقد صينت من حوادث الدهور. وحرف(م) جعلناه علامة لها اى النسخة المؤثرة. وتضاعيفها حاكية على ان كاتبها الأول لم يكن من الإمامية. والنسخة على رغم قدمها لم تكن مقروّة على نسخة مصححة ولا قوبلت بها ولا يرى فيها اثر الإجازة في القرائة على الوجوه المأثورة من السلف الصالح ولذا لا تخلو من الأسقاط والأغلاط. والعجب أن رسم خطها على الرسم الدارج الآن في مملكة تونس كما أن رسم القرآن الكريم المطبوع التونسى يضاهى رسمها و يحاكيه.

٢ ـ نسخة عتيقة فريدة من تجريد الإعتقاد فقط وهى اقدم نسخ رأيناها من تجريد الإعتقاد حتى تفوّه بانّها من خط المحقق الطوسى(قدس سرّه) لما كتب في آخرها هكذا: خط خواجه نصير. و لكن النسخة قوبلت و صححّت بعد الكتابة ثانيا و بلغ تصحيحها و مقابلتها الى قريب من النصف و لم يتم وتوجد في نصفه الثانى اغلاط واسقاط ايضاً فحصل لنا القطع بأنها ليست من خطه ولكنها كالأولى باقية من عهد تأليفها او قريبة العهد منه وهى ومتن الأولى متطابقتان إلا نادراً ولذا كانت النسخة في تصحيح المتن عوناً جدّاً بل الحق ان تصحيح تجريد الاعتقاد بتلك النسخة بلغ كماله. والأسف انها مع كونها كاملة، فاقدة للتاريخ، وقد بقى اثر من خط في آخر الصفحة بعد تمام النسخة قد محى اكثره و كأنما أصابه ماء و كتب في جانبه الانسى هذه العبارة: «خط خواجه نصير» فلا يبعد أن تكون هذه العبارة! اعنى خط خواجه نصير ناظرة اليه وقد أمضاه كما كان من سيرة السلف، أو الخط الآخر من هذه النسخة هو خط الخواجه(قدس سرّه) امضاه بذلك كما هو ايضا كان من دأب علمائنا الغابرين ولنا نسخة من كتاب مصائب النواصب في الرّد على كتاب النواقض لبعض العامة مما صنّفه الشهيد القاضى نورالله

الخسيني المرعشي الشوشترى رفع الله درجاته و آخرها ثلاثة اسطر ونصف من خطه الشريف.

و كيف كان فالنسخة مصوّرة من اصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران. وحرف(ت) علامة لها اى تجريدالاعتقاد. والنسخة مكتوبة بخط واحد على كمالها، و مزدانة بتعليقات موجزة مفيدة عليها.

٣ ـ نسخة مصورة من اصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم١٨٦٥، تاريخ كتابتها ٨٥١هـ.ق وهى نسخة كاملة مصححة مقروّة مزدانة بعلامة القرائة من البدأ الى الختم بهذه العبارة: «بلغت قرائة ابقاه الله تعالى» الا أن رسم خطّها ليس بحسن بل نازل ردى جدّاً وانما يمكن قرائة اكثر مواضعها بالعرض على نسخ أخرى وتتم النسخة بما كتبه كاتبها هكذا: وفرغ من كماله اضعف العباد واحوجهم الى رحمة الله محمد بن على بن ناصر العينعانى عفى الله عنه وعمن نظر فيه ودعا له بالمغفرة ولسائر المؤمنين وذلك في سلخ شهر رمضان المعظم من شهور سنة٨٥١، احدى وخمسين وثمانمائة هجرية نبوية على هاجرها افضل الصلوة والسلام ايها الناظرون في رسم خطّى اعذرونى الخ. والنسخة مكتوبة بخط واحد، مصونة على هيأتها الأولى من غير عروض عارض عليها وجعلنا حرف(ص) علامة لها تدل على صحتها. وهذه النسخة الكريمة القيّمة تطابق الأوليين متناً وشرحاً وقلما يوجد اختلاف.

٤ ـ نسخة مصورة من أصلها المحفوظ فى خزانة مكتبة آية الله المرعشى دامت بركاته الوافرة في دارالعلم قم صينت فى حصن واليها و وليّها بقية الله قائم آل محمّد أرواحنا فداه تحت رقم٧٢٧ وهذه الصحيفة الثمينة مزدانة من بدئها الى ختمها بعلامة القرائة بهذه العبارة «بلغت قرائة ابقاه الله» و في موضع اعزالله نصره وفي آخر ايده الله وفي آخر ادام الله بقائه وفي آخر بلغ فقط و تاريخ كتابتها ٧٣١هـ.ق وعبارة الكاتب في آخرها هكذا: فرغت من تسويده يوم السبت وقت الظهر لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة احدى وثلاثين وسبع مائة. ولفظة(ق) جعلناها علامة لها.

و من محاسن هذه النسخة أن كل كلمة كررت في العبارة، كتبت فوق الثانية منها

لفظة صح، حتى لا تتوهم أن الثانية زائدة مثلاً في آخر المسألة الثالثة من أول الكتاب يقول الشارح العلامة: و تقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هى هى لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة، فكتوبة فوق كلمة هى الثانية لفظة صح. ونظائره فى الكتاب كثيرة وهذه السيرة الحسنة كانت جارية معمولا بها بين علمائنا السلف في قرائة الروايات وصحف الأدعية المأثورة عن وسائط الفيض الالهى صلوات الله عليهم حيث ان كل كلمة كانت قرائتها مرو ية على وجهين كانوا يعربونها مشكولة على الوجهين ثم يكتبون فوقها لفظة معاً تدل على رواية القرائتين معاً، كما لا يخفى على العارف بها.

لكن الأسف ان النسخة قدناولتها أيادى الآفات فسقطت منها مواضع كثيرة ثم كتبت وكملت ثانياً لا تضاهى الاول بوجه، واواسطها ساقطة تنتهى الى خمسين صفحة من تلك النسخة و بقيت كما كانت على حالها ولم تكمل بعد.

و مما ينبغى أن يشاراليه في المقام أن سائر النسخ في المسألة الأولى من ثانى المقصد الثانى في البحث عن الأجسام الفلكية، تحوز زيادة وهذه النسخة خالية عنها وليس الخلو باصابة آفة أو ازالة مزيل بل النسخة من أصلها هكذا. ولا يبعد أن كانت الزيادة حاشية ادرجت فى الشرح وزادت في النسخ الأخرى وكم لها من نظير في هذا الكتاب ولكن لما كانت النسخة بذلك الخلو متفردة لم نسقطها وابقيناها على وزان سائر النسخ. وعبارة هذه النسخة في المقام هى هكذا:

قال خالية من الكيفيات الفعلية و الانفعالية و لوازمها.

اقول هذا حكم آخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعنى الحرارة و البرودة وما ينسب اليها ولا الكيفيات الانفعالية أعنى الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفة بلوازمها أعنى الثقل والخفة. قال شفافة. أقول استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين الخ. واما العبارات الباقية كماتراها في الكتاب فتلك النسخة عارية عنها.

و اعلم ان هذه النسخ الاربع هى الاصول الاولية لنا في تصحيح الكتاب. وكل واحدة منها وان كانت لا تخلو من اسقاط واغلاط، لكنها معا تعطى نسخة كاملة منقحة

غاية التنقيح ألاوهى هذه الطبعة التى بين يديك.

٥ ـ نسخة مصورة من اصلها المحفوظ في مكتبة المجلس بطهران ايضاً تحت رقم٥٣٠/١٤٣١٠ مكتوبة بعدّة خطوط قديمة وحديثة تدل على انها قد تداولتها أيادى الآفات. على أن ما صينت منها عارية عن اجازة القرائة و نحوها والظاهر ان تاريخ كتابتها من القرن السابع أو الثامن. وفي ظهر صحيفته الأولى مكتوبة تارة هكذا: في نوبة المفتقر الى الله الواحد عبده ابراهيم بن راشد بن يوسف بن محمد سنة خمس و خمسين و تسعمائه.

و أخرى هكذا: من عوارى الزمان عند العبد المذنب الجانى حيدرعلى بن عزيزالله المجلسى الاصفهانى ثم مختوم بخاتمه و نقشه عبده حيدرعلى وجعلنا حرف(د) علامة لها.

٦ ـ نسخة مصورة من اصلها المحفوظ فى الشعبة الالهية من جامعة المشهد الرضوى(ع) تحت رقم٤٥٢ والنسخة كاملة مكتوبة بخط واحد، مزدانة بتعليقات و تاريخ كتابتها ١٠٨٩هـ.ق و آخرها مكتوبة هكذا: وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب فى اواخر شهر محرم الحرام سنة سبعين وسبعمائة ٧٧٠ على يد اضعف عبادالله على بن الحسن كذا في نسخة كتبت هذه النسخة منها.

و بعد عبارة الفوق كتب كاتب هذه النسخة في ذيل الصفحة هكذا: هوالموفق قد شرف بتكتيب هذه النسخة الشريفة الى قوله: في شهور سنة تسع و ثمانين بعد الالف هجرية الخ و حرف(ش) علامة لها.

و النسخة ايضاً عارية عن اجازة القراءة و نحوها إلا أنّ في آخرها مكتوبة في هامشها الوحشى بلغ قبالاً. و صورة رسم هذه الجملة أعنى بلغ قبالاً تضاهى رسم الخط الكتاب. بل الكاتب واحد ولادغدغة فيه. والنسخة متفردة بحسن الخط.

٧ ـ نسخة مصورة من اصلها المصون في المكتبة المركزية بطهران تحت رقم ١٨٦٩ و تاريخ كتابتها ١٠٩٣هـ.ق. والنسخة مكتوبة كاملة بخط واحد وعليها تعليقات. و يتم آخرها بما حرره الكاتب بقوله هكذا: وقد وفق الله سبحانه و تعالى ـ العبد الحقير الجانى على بن احمد بن سليمان البلادى البحرانى لنفسه و لمن شاءالله من بعده في مدة آخرها

اليوم الثانى و العشرين في شهر جمادى الآخر من السنة الثالثة والتسعين والف وصلعم.

والنسخة عارية ايضاً عن اجازة القرائة و نحوها وحرف (ز) علامة لها.

اعلم ان هذه النسخ الثلاث و ان لم تكن في رتبة الاربع الأولى و لكنها كانت كالمتممّة في تصحيح الكتاب و استفدنا منها كثيراً.

ثم تلى النسخ المذكورة عدة نسخ أخرى مخطوطة مما يتعلق بالراقم، من تجريد الإعتقاد و كشف المراد و شرح الاصبهانى المعروف بالشرح القديم والمسمى بتسديد العقائد فى شرح تجريد القواعد و شرح القوشجى المعروف بالشرح الجديد و شرح اللاهيجى المسمى بشوارق الإلهام، و قد راجعنا اليها في مواضع اللزوم و هكذا كثير من الكتب الحكمية والكلامية كالشفاء والأسفار والمواقف وشرح المقاصد وغيرها مما استفدنا منها في مواضع الحاجة لتصحيح الكتاب.

تبصرة:

قال محيى آثار الامامية مؤلف الذريعة ـ رضوان الله تعالى عليه ـ في الجزء الثالث منه في عنوان تجريد الكلام ما هذا لفظه:

تجريد الكلام في تحرير عقائد الاسلام لسلطان الحكماء و المتكلمين خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هو اجل كتاب في تحرير عقائد الامامية اوله اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه... فانى مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على ابلغ نظام ـ الى قوله ـ وسميته بتحرير العقائد و رتبته على ستة مقاصد فيظهر منه انه سماه تحرير العقائد لكنه اشتهر بالتجريد، الخ. (ج٣ص٣٥٢).

اقول: ما أدّى اليه نظره الشريف من تسمية الكتاب بتحرير العقائد، و إن كان يؤيّده عمل السلف والخلف من تاليف الكتاب باسم التحرير كتحرير الأحكام الشرعية على مذاهب الامامية للشارح العلامة وسيما عدة تحريرات اصول رياضية من الاوليات كتحرير اصول اقليدس والمتوسطات كتحرير اكرمانالاؤس الى النهايات. كتحرير المجسطى ولكنّ النسخ المذكورة الاصلية كلّها ناصّة من غير التباس على قوله وسميته بتجريد الإعتقاد، أو وسمته بتجريد الاعتقاد؛ حتى

أن النسخة الاولى بل اكثر النسخ صريحة على التجريد في قوله اولاً: فانى مجيب الى ما سألت من تجريد مسائل الكلام. على أن تسمية العلامة شرحه بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد وهو تلميذه وكذلك كلام الخواجه تسجيعاً وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخراً ليوم المعاد، وكذلك تسمية شمس الدين الاسفراينى شرحه بتعريدالاعتماد في شرح تجريدالإعتقاد كلّهاينادى بأن الكتاب موسوم بتجريدالإعتقادلا تجريدالعقائد أو القواعد كما في نسخة من الشرح القديم متعلقة بنا.

و ليكن هذا آخر ما رأينا تقديمه في المقدمة وكان شروعنا في التصحيح الجديد في السادس عشر من شهرالله المبارك من شهور سنة١٤٠٣ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية و الثناء، وقد حصل الفراغ منه في غرة شعبان المعظم من سنة١٤٠٤هـ.ق. دعوٰيهم فيها سبحانك اللهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعوٰيهم أن الحمدلله رب العالمين. الخامس من شهر الله المبارك من١٤٠٤هـ.ق = ١٣٦٣/٣/١٥هـ.ش.

قم ـ حسن حسن زاده آملى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه العام أحسانه الذي أيّد العباد بمعرفته وهداهم الى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد، ويخلصوا من العقاب الاليم السرمد، وصلّى الله على اكمل نفس انسانية و أزكى طينة عنصرية محمّد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما.

اما بعد فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهية و ادراك الكمالات الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، و يفضل على الجمادات ولا معلوم اشرف من واجب الوجود تعالى فالعلم به اكمل من كل مقصود و انما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في ازالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق بالتعيين ، ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين و تسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة واحراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الملة والحق والدين محمّد بن محمد بن الحسن الطوسي قدّس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المغالطة تتبّعنا مطارح اقدامه في نقضه وابرامه ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد وجمع جُل مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته واشار في ديباجته الا انه او جز الفاظه في الغاية و بلغ في ايراد

المعاني إلى طرف النهاية حتى كلَّ عن ادراكه المحصّلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذاالكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبهم من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب و حسن المآب انه أكرم المسؤولين، عليه نتوكل و به نستعين.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمّد المصطفى و على اكرم أمنائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه و سميّته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على مقاصد:

المقصدالاوّل في:

الامورالعامة

وفيه

فصول

الفصل الاول
في الوجود والعدم

وتحديدُهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن أن يُخبر عنه ونقيضِه او بغير ذلك يشتملُ على دورٍ ظاهرٍ.

اقول: في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هذه اوليها وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم أما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين؛ والحكماء قالوا الموجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه إلى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها و هذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة «الذي» انما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه.

قال: بل المرادُ تعريفُ اللفظ إذ لا شيءَ اعرفُ من الوجود.

اقول: لما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود ومثل هذا التعريف سائغ في المعلومات الضرورية إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم تستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد و انما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه.

قال: والاستدلالُ بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه أو عدمِ تركيب الوجود مع فرضه، أو ابطالِ الرسم باطلٌ.

اقول: ذكر فخرالدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف رحمه الله لم يرتض بهما

ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما.

الاول: ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي إذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق متوقف على التصور و ما يتوقف عليه البديهى اولى بأن يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا.

الثاني: ان تعريف الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه والا دار، ولا باجزائه لأن تلك الاجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه، وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف، و إن حصل أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه ولا بالأمور الخارجة عنه لأن الخارجي انما يصلح للتعريف لو كان مساو يا للمعرف لأن الاعم لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حذّر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور.

و هذان الوجهان باطلان اما **الاول** فلأن التصديق البديهي لا يجب ان تكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهى من التصديقات على التصور الكسبي، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً أي يكون معلوماً باعتبار ما من الاعتبارات و ذلك يكفي في باب التصديقات و يكون المراد من الحد حصول كمال التصور.

و اما الثاني فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد فى كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة، سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة فالناظر في اكتساب الماهية إذاعرض على ذهنه عوارضها فاستفاد من بعضها تصور تلك الماهيّة علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساولها ثم يفيد غيره تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك، سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه و يكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ.

المسألة الثانية
في أن الوجود مشترك

قال: و تردُّدُ الذهن حالَ الجزم بمطلق الوجود واتحادُ مفهومِ نقيضِه و قبولُهُ القسمةَ يُعطي اشتراكَهُ

اقول: لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء والمتكلمون.

الاول أنا قد نجزم بوجود ماهية و نتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فإنا إذا شاهدنا اثراً حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا أنه ممكن ثم زال اعتقادنابامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الأول فبقاء الإعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك .

الثاني أن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً والاّ لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب.

الثالث أن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الأولى فلأنا نقسمه إلى الواجب والممكن، والجوهر والعرض، والذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة، و اما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعاندة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليها و يقبل قسمته إلى الانسان والفرس.

المسألة الثالثة
في أن الوجود زائد على الماهيات

قال: فيُغايِرِ الماهيةَ وإلا اتحدت الماهياتُ أولم تنحصر اجزاؤها

أقول: هذه المسألة فرع على المسألة الأولى و اعلم ان الناس اختلفوا في أن الوجود هل

هو نفس الماهية أو زائد عليها فقال أبوالحسن الاشعري و ابوالحسين البصري وجماعة تبعوهما أن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية.

و قال جماعة من المتكلمين والحكماء أن وجود كل ماهية مغائر لها الا واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا إن وجوده نفس حقيقته وسيأتي تحقيق كلامهم فيه.

و قد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول: ان الوجود مشترك على ما تقدّم فاما ان يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها و الاول باطل و إلالزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه. و الثاني باطل والا لم تنحصر اجزاء الماهية بل تكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تتناهى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزء من كل ماهية فانه يكون جزءاً مشتركا بينها و يكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجوداً لاستحالة انفصال الموجودات بالامور العدمية فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لأن جزء الجزء جزء ايضاً فان كان موجوداً افتقر إلى فصل آخر و يتسلسل فتكون للماهية اجزاء لا تتناهى

وأما استحالة التالي فلوجوه أحدها أن وجود ما لا يتناهى محال على مايأتي.

الثاني: يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكنا هذا خلف.

الثالث: يلزم منه انتفاء الحقائق اصلا لأنه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كلّه ظاهر البطلان.

قال: ولِانْفكاكِهما تعقُّلاً.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود و تقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغائر للمشكوك فيه، وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغائراً لها.

لايقال: انا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً عليه و يتسلسل.

لأنانقول: التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية

وذلك هو المطلوب.

قال: وتحقُّقِ الامكانِ الخاصِ.

اقول: هذا وجه ثالث يدل على الزيادة و تقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والإمكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ وإلاّلزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال و انتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي، ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تتعقل إلا بين شيئين.

قال: وفائدةِ الحملِ.

اقول: هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره أنا نحمل الوجود على الماهية فنقول ماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة لنا قبل الحمل وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا ماهية موجودة بمنزلة قولنا ماهية ماهية أو موجودة موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله.

قال: والحاجةِ إلى الاستدلال.

أقول: هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها و تقريره أنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزئها لم نحتج إلى الدليل لافتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول،والتشكك فى النسب الممتنع تحققه في الذاتي.

قال: وانتفاءِ التناقضِ.

أقول: هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء منها لزم

التناقض أيضاً لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزاءها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها و إلاّ لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة.

قال: وتركبِ الواجبِ.

أقول: هذا وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف و إنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً منها لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال.

قال: وقيامُه بالماهية من حيث هي.

أقول: هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستغنياً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها و إذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها والقسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية إمّا أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغائراً له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة، ولأنا ننقل البحث إلى الوجود الذي هو شرط.

و أما الثاني: فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل و إذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

و تقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة فالحصر ممنوع.

قال: فزيادتُه في التصور.

أقول: هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية من الماهيات في الأعيان

منفكة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل

المسألة الرابعة
في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال: وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا بطلتِ الحقيقيةُ.

أقول: اختلف العقلاء هيهنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني و حصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم أثبتوه و قسموا الوجود اليه و إلى الخارجي قسمة معنوية. واستدل المصنف رحمة الله عليه بأن القضية الحقيقة صادقة قطعاً لأنا نحكم بالأحكام الايجابيّة على موضوعات معدومة فى الاعيان و تحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف و إذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الأذهان .

و اعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل.

و تطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد أبطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال: والموجودُ في الذهن أنما هو الصورةُ المخالفةُ في كثيرٍ من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني و تقرير استدلالهم انه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدين.

والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها و مثالها المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة و صورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها و أمثلتها.

المسألة الخامسة
في ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

قال: و ليس الوجودُ معنى به تحصلُ الماهيةُ في العين بل الحصول

أقول: قد ذهب قوم غير محققين إلى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الأعيان و هذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان، ليس مابه تكون الماهية في الأعيان.

المسألة السادسة
في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال: ولا تزايدَ فيه ولا اشتدادَ

أقول: ذهب قوم إلى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثلين و إلاّ لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان و إن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد بل يرجع إلى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد و كذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد و الضعف .

المسألة السابعة
في ان الوجود خير والعدم شر

قال: وهو خيرٌ محض.

أقول: إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً و إذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه

عدماً الا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً و إذا تأملناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنّه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث ان الآلة قاطعة فانّها أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلاّ هذا العدم و باقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرائته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه.

المسألة الثامنة
في ان الوجود لا ضد له

قال: ولا ضدَّ له.

أقول: الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود و لما استحال أن يكون الوجود ذاتاً و ان يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضداً لغيره؛ ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض له الذهني ولا شيء من أحد الضدين بعارض لصاحبه و مقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب و الايجاب إن أخذا مطلقين والا تقابل العدم والملكة.

المسألة التاسعة
في انه لا مثل للوجود

قال: ولا مثلَ.

أقول: المثلان ذاتان وجوديتان يسدّ كل واحد منهما مسدّ صاحبه و يكون المعقول منهما

شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولاً والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر و أيضاً فليس هيهنا معقول يساو يه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغائر لمعقول الوجود.

لا يقال: ان كليه و جزئيه متساو يان في التعقل فكان له مثل و هو الجزئي.

لأنا نقول: انهما ليسا بمتساو يين في المعقولية و إن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلاً و أيضاً فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولا ولا شيء من المثلين بعارضٍ لصاحبه.

المسألة العاشرة
في انه مخالف لغيره من المعقولات و عدم منافاته لها

قال: فتحقّقت مخالفتُه للمعقولات .

أقول: لما انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه و بين غيره من المعقولات و جبت المخالفة بينهما إذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق.

قال: ولا يُنافيها:

اقول: المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له و اجتماعه معه و صدقه عليه فكيف ينافيه.

لا يقال: العدم أمر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها؟

لانا نقول: نمنع أولا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه، سلمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلاً تحت مطلق الثابت

فيصدق عليه مطلق الثابت و منافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث أخذ مقابلاً له ولا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذا لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فإنها قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار مغائرٍ لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة.

المسألة الحادية عشرة
في تلازم الشيئية والوجود

قال: ويُساوِق الشيئيةَ فلا تَتحقَّقُ بدونه والمنازعُ مكابرٌ مقتضى عقلِه.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود الشيئية و تلازمهما حتى ان كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء و بالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهناً.

و قال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية لا غير، و هؤلاء يكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود و المعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

قال: و كيف تتحقق بدونه مع إثبات القدرة و انتفاءِ الا تصافِ.

أقول: لما استبعد مقالة هؤلاء القوم و نسبهم إلى الجهل شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذوات أنفسها لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الأمر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان بل هو أمر اعتباري والاّ لزم التسلسل لأن ذلك الإ تصاف لوكان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت و ممتازاً عنها بخصوصية ومابه الاشتراك مغائر لما به الإمتياز فيكون اتصاف ذلك الا تصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه و يلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف ـ رحمه الله ـ تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال، و تقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة أصلا و رأساً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً و أما بطلان التالي فبالإتفاق والبرهان دل عليه على ما يأتي فلهذا استبعد المصنف ـ رحمه الله ـ هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنياً وانه منتف في الخارج.

قال: وانحصارِ الموجود مع عدم تعقُّلِ الزائدِ.

أقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم و تقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق فألزمهم المصنف المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لأن تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات و هو عندهم باطل فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان كان نزاعاً في عبارة وقولاً بإثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في إبانة محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان وقول المصنف ـ رحمه الله ـ «وانحصارالموجود» عطف على الإنتفاء أي وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه هينا.

قال: ولو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً لَزِمَ منه محالاتٌ.

أقول: لما ابطل مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان رديتان ذكرهما

المصنف وابطلها (اما الحجة الأولى) فتقريرها أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت.

اما المقدمة الأولى فيدل عليها أمور ثلاثة **احدها** ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز.

الثاني: أن المعدوم مراد فإنّا نريد اللذات و نكره الالآم فلابد و ان يتميز المراد عن المكروه.

الثالث: أن المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فإنا نميز بين الحركة يمنة و يسرة و بين الحركة إلى السماء ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم.

و اما (المقدمة الثانية) فلأن التميز صفة ثابتة للمتميّز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه.

والجواب: أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا والالزم منه محالات **أحدها** أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى و اجتماع الضدين وغيرهما و يتميز احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت العينى لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: ان المعلوم قد يكون مركبا و وجوداً وليس بثابت في العدم اتفاقا.

الثالث: أن المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية.

قال: و الإمكانُ اعتباريٌّ يعرضُ لما وافَقُونا علَى انْتِفائِهِ.

أقول: هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهو انهم قالوا إن المعدوم ممكن و إمكانه ليس أمراً عدميا والالم يبق فرق بين نفي الإمكان و بين الإمكان المنفي فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهراً قائما بذاته فلابد له من محل ثبوتي هوالممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب.

واجاب المصنف عنه بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً خارجيا والا لزم التسلسل

و ان يكون الثبوتي حالا في محل عدمي وهو باطل قطعا وايضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت.

المسألة الثانية عشرة
في نفي الحال

قال: وهو يُرادِف الثبوتَ، والعدمُ النفيَ، فلا واسطةَ.

اقول: ذهب أبو هاشم و اتباعه من المعتزلة و القاضي و الجويني من الاشاعرة إلى ان هيهنا واسطة بين الموجود و المعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدّوها بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي.

و هذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، و انّ الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان ولاشيء أظهر عندالعقل من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجودُ لا تردُ عليه القسمةُ والكليُّ ثابتٌ ذهناً ويجوز قيامُ العرضِ بالعرض.

اقول: لما أبطل مذهبهم اشار إلى بطلان ما احتجوا به و هو وجهان **الأوّل** قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية فاما أن يكون موجوداً أو معدوماً، أولا موجوداً ولا معدوماً و الأوّلان باطلان أما الأول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث.

والجواب: أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء إلى نفسه و إلى غيره فكما لا يقال السواد إما أن يكون سواداً أو بياضا كذلك لا يقال الوجود اما أن يكون موجودا أو لا يكون و لأن المنقسم إلى الشيئين أعم منهما و يستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه.

الوجه الثاني: أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الاخر بأمر زائد على مابه الاشتراك ثم الوجهان إن كانا

موجودين لزم قيام العرض بالعرض و إن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عدميا و كذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة.

والجواب من وجهين **الأول** أن الكلي ثابت في الذهن فلا ترد عليه هذه القسمة.

الثاني: أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي. و أيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونُوقِضُوا بالحال نفسِها.

اقول: اعلم أن نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتي الحال يرجع إلى أن هيهنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها و تختلف في البعض الآخر ومابه الاشتراك مغائر لمابه الامتياز ثم قالوا و ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فانّ الأحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية، وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغائرة لجهة الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال اخرى و يتسلسل.

قال: والعذرُ بعدمِ قبولِ التماثلِ والاختلافِ والتزامُ التسلسلِ باطلٌ.

اقول: اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين: **الاول** أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف، **الثاني** القول بالتزام التسلسل.

و العذران باطلان أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فاما أن يتحدا في المعقولية و يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الاخر و انما يتميزان بعوارض لا حقة لهما وهما المثلان، او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما.

و اما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى و براهين ابطال التسلسل آتية هيهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما

يقع الاختلاف والتماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك والاحوال وإن اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا أن ذلك المشترك أمر سلبي فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة.

المسألة الثالثة عشرة
في التفريع على القول بثبوت المعدوم و الاحوال

قال: فبطل ما فرّعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم و انتفاءِ تاثير الموثر فيها و تباينُها واختلافِهم في اثبات صفةِ الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرةِ التحيُّزِ للجوهرية واثباتِ صفةِ المعدوم بكونه معدوماً وامكانِ وصفِهِ بالجسمية و وقوعِ الشكِ في اثبات الصانع بعدَ اتصافِهِ بالقدرة والعلمِ والحياةِ.

اقول: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل ما فرعوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها.

الأول: اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه، و أن تلك الاعداد متباينة باشخاصها.

الثاني: أن الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهراً والعرض عرضاً و انما تاثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والموثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لأنّ كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهراً بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

الحكم الثالث: اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بصفات عارضة لها.

وهذا المذهب باطل لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات و الاجاز أن ينقلب السواد جوهراً و بالعكس وذلك باطل بالضرورة.

الرابع: اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع بها الاختلاف و التماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم و أما الجبائيان و عبدالجبار و ابن متويه فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة إلى الجملة كالحيّية وما يشترط بها واما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة **احديها:** الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية.

والثانية: الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

والثالثة: التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

والرابعة: الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه أسود أو ابيض صفات.و اما الاعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الافراد **احديها:** الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس. **الثانية:** الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود. **الثالثة:** صفة الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحام و ابو عبدالله البصري وابو اسحاق بن عياش إلى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري إن الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز و زعم ابن عياش انه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما.

السادس: اتفق المثبتون إلا أبا عبدالله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوما والبصري اثبت له صفة بذلك.

السابع: اتفقوا الا اباالحسين الخياط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما و جوّزه الخياط.

الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلا للرسل قد يشك

في انه هل هو موجود أم لا ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغائرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه.

قال: و قسمةِ الحالِ الى المعلل و غيره و تعليلِ الإختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدةَ بذكره.

اقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال و ذكر منها فرعين **الاول** قسمة الحال إلى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء إمّا أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال إلى المعلل وغيره.

الثاني: اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال تنضاف اليها.

و اتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الإنقلاب إلى المحدث و بالعكس، ولأن التخصيص لابد له من مرجح وليس ذاتاً والا تسلسل، ولا صفة ذات والا تسلسل.

المسألة الرابعة عشرة

في الوجود المطلق والخاص

قال: ثم الوجودُ قد يُؤخَذ على الاطلاق فيُقابله عدمٌ مثلُه، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويُعْقَلان معا، وقد يُؤخَذ مقيداً فيُقابِله مثلُه.

أقول: إعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم هذا الكون في الأعيان قد يؤخذ عارضا لماهية مّا فيتخصص الوجود حينئذ، وقد يؤخذ مجرداً من غير التفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص

بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلقا و انه موجود مطلقا نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد و إنما يجتمعان إذا أخذا لا باعتبار التقابل و لهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت فيكون الثابت المطلق صادقاً على المعدوم مطلقا لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمر ان معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم مطلقا متصور.

و اما الوجود الخاص و هو وجود الملكات المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص.

المسألة الخامسة عشرة
في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع

قال: ويفتقرُ إلى الموضوع كافتقار ملكتِهِ.

اقول: عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً بل له حظ ما من الوجود و يفتقر إلى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمي فانه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيراً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما تفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمي عليه.

قال: ويُؤخَذُ الموضوعُ شخصياً ونوعيا وجنسيا.

اقول: لما فسر عدم الملكة بانه عدم شيء عن موضوع من شأنه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع

شخصي فعدم اللحية عن الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الأثط ليس عدم الملكة.

و قوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الاثط ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة.

و قوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدته.

المسألة السادسة عشرة
في ان الوجود بسيط

قال: ولا جنسَ له بل هوبسيطٌ فلا فصلَ له.

اقول: قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط.

لا يقال: لم لا يجوز ان يكون مركباً لا من الأجناس و الفصول كتركب العدد من الآحاد، **لأنا نقول:** تلك الأجزاء اما ان تكون موجودة أو لا تكون كذلك وعلى التقدير الأول تكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو منتف، وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف.

المسألة السابعة عشرة
في مقوليته على ما تحته من الجزئيات

قال: ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها.

اقول: الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة فإذا اعتبر عروضه للماهيات يتكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة و تكون

طبيعته متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات أعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان و وجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائق و يصدق عليها صدق الكلي على جزئياته، وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته و يقال على تلك الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك ان الكلي إن كان صدقه على أفراده على السواء كان متواطياً وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلي في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككا والوجود من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا.

قال: فليس جزءً من غيره مطلقاً.

اقول: هذا نتيجة ما تقدم و ذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية وأجزاءها على ما يأتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق، وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله: مطلقا.

المسألة الثامنة عشرة
في الشيئية

قال: والشيئيةُ من المعقولات الثانيةِ و ليست متأصلةً في الوجود فلا شيءَ مطلقا ثابتٌ بل هي تعرض لخصوصياتِ الماهياتِ.

اقول: قال أبو علي بن سينا الوجود اما ذهني واما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فان أراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول:الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض

للمعقولات الأولى، لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية والانسانية فيه، بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات المخصوصة الشخصية.

المسألة التاسعة عشرة
في تمايز الاعدام

قال: و قد يتمايز الاعدامُ و لهذا استند عدمُ المعلول إلى عدم العلة لا غير، ونافى عدمُ الشرط وجودَ المشروط وصحّح عدمُ الضد وجودَ الآخَر بخلاف باقي الاعدام.

اقول: لا شك في ان الملكات متمايزة و أما العدمات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز انما يكون للثابت خارجاً و هو خطأ فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف -رحمه الله- عليه بوجوه ثلاثة:

الأول: ان عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة من عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً اليه دون غيره. وايضاً فانا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزهما لما كان كذلك.

الثاني: ان عدم الشرط ينا في وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لأن المشروط لا يوجد الا مع شرطه و إلا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينا فيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك.

الثالث: أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الطاري مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلابد من التمايز.

قال: ثم العدمُ قد يعرض لنفسه فيصدق النوعيةُ والتقابلُ عليه باعتبارين.

اقول: العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولاً قائما برأسه و يكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن

يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه و يكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان العدم المعروض أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين.

قال: و عدمُ المعلول ليس علةً لعدمِ العلة في الخارج و إن جاز في الذهن على انه برهانٌ إنيٌّ وبالعكس لميٌّ.

اقول: لما بيّن ان الاعدام متمائزة بأن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول و يجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الأمر بالعكس على ما يأتي. ثم قيّد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة في الذهن كما في برهان انّ بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه و يكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن ولهذا سمى انّيا لأنه لا يفيد إلا الوجود أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للأمر نفسه.

المسألة العشرون
في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم

قال: والاشياء المترتبةُ في العموم والخصوص وجودًا تتعاكسُ عدمًا.

اقول: إذا فرض أمـران أحدهما أعم من الآخر كالحيوان والانسان و نسب عدم أحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا

يصدق عليه عدم الحيوان لانه أحد أنواعه، و يصدق أيضاً عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإذا ترتب شيئان في العموم والخصوص وجوداً ترتّبا فى العكس عدماً بأن يصير الأخص أعم في طرف العدم.

المسألة الحادية والعشرون
في قسمة الوجود و العدم الى المحتاج و الغني

قال: وقسمةُ كل منها إلى الاحتياج و الغنا حقيقيةٌ.

اقول: كل واحد من الوجود و العدم اما ان يكون محتاجاً إلى الغير واما أن يكون مستغنياً عنه والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس، وأما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية.

المسألة الثانية والعشرون
في الوجوب و الامكان و الامتناع

قال: و إذا حُمِل الوجودُ أوجُعِل رابطةً ثبتت موادُّ ثلاثٌ في أنفسها جهاتٌ في التعقل دالّةٌ على وثاقة الربطِ وضعفِه هي الوجوبُ والامتناع والامكان.

اقول: الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا، وعلى كلا التقديرين لابد لهذه النسبة أعني نسبة المحمول فيها إلى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا إن أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة، وإن أخذناها عندالعقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان

يجب أن يكون حيوانا وقد تتغايران كقولنا الانسان يمكن أن يكون حيوانا فالمادة ضرورية لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الانسانية هي الوجوب وأما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال: و كذلك العدمُ.

اقول: إذا جعل العدم محمولا أو رابطة كقولنا الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة تكثرت الجهات التى عند العقل والمواد في نفس الأمر.

المسألة الثالثة والعشرون
في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال: والبحثُ في تعريفها كالوجود.

اقول: ان جماعة من العلماء أخطاوا هينها حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأن هذه الأشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج إلى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحا لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذ كل واحد منها في تعريف الآخر وهو دور ظاهر.

المسألة الرابعة والعشرون
في القسمة الى هذه الثلاث

قال: وقد تؤخذ ذاتيةً فتكون القسمةُ حقيقيةً لا يمكن انقلابُها.

اقول: إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت

المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو وذلك لأن كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لايخلوعنهاولا يجتمع اثنان منها في واحد لاستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته، أو يكون ممتنعاً لذاته ممكناً لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية.

و اعلم ان القسمة الحقيقية قد تكون لكلى بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً لمميّز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما ناطق أو صامت فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى طبيعتين و يستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى أن الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت.وأما القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها و يصير أحد القسمين معروضاً لمميّز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك أو ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً و بالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته وكذا الباقيان.

قال: و قد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمةُ مانعةُ الجمع بينها يمكن انقلابُها، ومانعةُ الخلوّ بينَ الثلاثةِ في الممكنات.

اقول: إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لأن المعقول حينئذ اما ان يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والإمتناع بالغير، وامكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود العلة ولا عدمها. وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر وإذا لحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة

الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والإمتناع بالغير والإمكان الذاتي، ويجوز الجمع بينها فان الممكن الذاتي واجب أو ممتنع بالغير.

المسألة الخامسة و العشرون
في أقسام الضرورة و الإمكان

قال: ويشترك الوجوب و الامتناع في اسم الضرورة و إن اختلفا بالسلب والايجاب.

اقول: الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما.

قال: و كلٌّ منها يصدق على الاخر إذا تَقابلا في المضاف اليه.

اقول: كل واحد من الوجوب و الامتناع يصدق على الآخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم و يستلزمه و بالعكس وكذلك امتناعُ الوجود يصدق عليه وجوب العدم و يستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق عليه الاخر إذا تقابلا في المضاف إليه يعنى بالمضاف اليه الوجود أو العدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما.

و انما اشترطنا تقابل المضاف اليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود و بالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان.

قال: و قد يؤخذ الامكانُ بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الاخرى والخاص.

اقول: القسمة العقلية ثلاثة واجب و ممتنع و ممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب

اصطلاح الخاصة، وقد يؤخذ الامكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع و يكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب و يكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله فان رفع احدى الضرورتين يشمل ثبوت الاخرى والامكان الخاص.

قال: وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال .

اقول: قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال بل بالنظر إلا الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات إلى ما في الحال وهذا الامكان أحق الامكانات باسم الامكان.

قال: و لا يشترط العدمُ في الحال و إلا اجتمع النقيضان.

اقول: هذالامكان لا يشترط عدمه فى الحال على المذهب الحق، وذهب بعضهم الى الاشتراط فقال : لأنه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو خطأ لأن الوجود ان أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع. وأيضاً إذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه أشار بقوله:و إلا اجتمع النقيضان. وأيضاً العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل، وامكانه في الحال فالأولى أن لا ينافي امكانه في المستقبل.

المسألة السادسة و العشرون
في ان الوجوب والامكان و الامتناع ليست ثابتة في الاعيان

قال: و الثلاثةُ اعتباريةٌ لصدقها على المعدوم و استحالةِ التسلسل.

اقول: هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب و الامكان و الامتناع أمور اعتبارية يعتبرها

العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه: منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد أما المشترك فأمران:

الأول: ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن وهو معدوم واذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي.

الثاني: يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغائر لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة و يتسلسل وهو محال.

قال: ولو كان الوجوبُ ثبوتياً لزم امكانُ الواجب.

اقول: لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الأمور ليست ثبوتية في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذى هو أقربها إلى الوجود إذ هو تَؤكُدُه فبين انه ليس ثبوتياً والدليل عليه انه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً. وأما بطلان التالي فلأنه لوكان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لأن الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكنا هذا محال.

قال: ولو كان الامتناعُ ثبوتياً لزِم امكانُ الممتنع.

اقول: هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع أمر عدمي وقد نبّه هيهنا على طريق التنبيه لا الاستدال فانّ الامتناع لو كان ثبوتياً لزم امكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ممكنا هذا خلف.

قال: ولو كان الامكانُ ثبوتيا لزم سبقُ وجودِ كل ممكن على امكانه.

اقول: اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي أما **الاول:** فالمحققون كافة على انه أمر اعتباري لا تحقق له عينا وأما **الثاني:** فالأوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج انه لوكان ثابتا مع انه اضافة بين أمرين أو ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف.

قال: والفرقُ بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزِم ثبوتَه.

اقول: هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدمات. والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع.

المسألة السابعة والعشرون
في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال: والوجوب شاملٌ للذاتي وغيرِه وكذا الامتناعُ.

اقول: الوجوب قد يكون ذاتيا و هو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لو لا النظر إلى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي وللعارض باعتبار الغير وليس عموم

الوجوب عموم الجنسية والا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني.

قال: ومعروضُ ما بالغير منها ممكنٌ.

اقول: الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فانها تكون ممكنة بالذات لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتوره الوجوب والامتناع ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا ممتنعاً بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات.

قال: ولا ممكنَ بالغيرِ لما تقدم في القسمة الحقيقية.

اقول: لا يمكن أن يكون هيهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير إمّا واجبا لذاته أو ممتنعاً لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكناً فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف.

المسألة الثامنة والعشرون
في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال: وعروضُ الامكان عند عدم اعتبار الوجودِ والعدمِ بالنظر إلى الماهية وعلّتها.

اقول: الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية نفسها،وعند عدم اعتبارالوجود والعدم بالنظر إلى علة الممكن فان الماهية إذا أخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة.

قال: و عند اعتبارهما بالنظر اليها يَثْبُتُ ما بالغير.

اقول: إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم.

قال: ولامنافاة بين الامكان و الغيري.

اقول: قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده أو وجود علته يكون واجباً، و باعتبار عدمه أو عدم علته يكون ممتنعاً لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما و بين الامكان.

قال: و كلُّ ممكنِ العروض ذاتيٌّ و لا عكسَ.

اقول: الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات.

المسألة التاسعة و العشرون
في علة الاحتياج الى المؤثر

قال: و إذا لَحَظَ الذهنُ الممكنَ موجوداً طلب العلةَ و ان لم يتصور غيرَه وقد يَتَصَوَّرُ وجودَ الحادث فلا يطلبها ثم الحدوثُ كيفيةُ الوجودِ فليس علةٌ لما يتقدم عليه بمراتبَ.

اقول: اختلف الناس هنا في علة احتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لاغير، وقال آخرون انها الحدوث لاغير، وقال آخرون هما معا والحق الأول لوجهين:

الأول: العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة و ان لم ينظر شيئاً آخر سوى الامكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولوفرضنا حادثا وجب وجوده وان كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم أنّ علة الحاجة انما هي الامكان لا غير.

الثاني: ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد و الايجاد متأخر عن الاحتياج و الاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب و هو محال.

المسألة الثلاثون
في ان الممكن محتاج الى المؤثر

قال: والحكمُ باحتياج الممكن ضروريٌّ.

اقول: اختلف الناس هنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني أن احتياج الممكن لا يحتاج إلى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن احدهما لا يترجح من حيث هو متساو أعني من حيث ذاته بل من حيث إن المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك

و قال آخرون انه استدلالي وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو عليه.

المسألة الحادية والثلاثون
في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل

قال: ولا تُتَصَوَّرُ الأولويةُ لِأحدِ الطرفين بالنظر إلى ذاته.

اقول: قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته أو عدمها فان وجوده

وعدمه متساويان بالنسبة إليه وانما يحصل الترجيح من الفاعل الخارجي فاذاً لا يمكن أن تتصور أولوية لأحد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته.

قال: ولا تكفي الخارجيةُ لأن فرضها لا يُحيل المقابلَ فلابد من الانتهاء الى الوجوب.

اقول: اولوية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية الخارجية فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن أو عدمه لأن فرضها لا يحيل المقابل.

و بيان ذلك : انا إذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية أو لا يمكن والثاني يقتضي أن تكون الاولوية وجوبا والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لأنا إذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص أحد الوقتين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر أن الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لابد من الوجوب، وأن كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فلابد من الانتهاء إلى الوجوب.

قال: وهو سابقٌ ويلحقه وجوبٌ آخرُ لا يخلو عنه قضيةٌ فعلية.

اقول: كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين (احدهما) الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه (والثاني) الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود المشي للانسان يكون واجبا مادام المشي موجوداً له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية.

قال: والامكانُ لازمٌ وإلا تجب الماهية اوتمتنع.

اقول: الامكان للممكن واجب لأنه لو لا ذلك لأمكن زواله و حينئذ تبقى الماهية

واجبة أو ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف.

قال: و وجوبُ الفعلياتِ يُقارِنه جوازُ العدمِ فليس بلازم.

اقول: يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سمّاه وجوب الفعليات يقارن جواز العدم وذلك لأن الوجود لا يخرجه عن الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة

قال: و نسبةُ الوجوب الى الامكان نسبةُ تمامٍ إلى نقص.

اقول: الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمكان نقص له.

المسألة الثانية والثلاثون
في الامكان الاستعدادي

قال: والاستعدادى قابل للشدة و الضعف و يعدم و يوجد للمركبات و هو غير الامكان الذاتي.

اقول: الامكان أما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي، و اما أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود و بعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فإن استعداد النطفة للانسانية اضعف وأبعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الامكان الاستعدادى الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادى يعدم و يوجد بعد عدمه للمركّبات فإن الماء بعد تسخنه يستعد

لصيرورته هواء بعد ان لم يكن، فقد تجدد له هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد واما الإمكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن الممكن فتغايرا.

المسألة الثالثة والثلاثون
في القدم والحدوث

قال: والموجودُ إن أُخذ غيرَ مسبوق بالغير او بالعدم فقديمٌ والإ فحادثٌ.

اقول: هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث وذلك لأن الموجود اما ان يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال أن القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم.

قال: والسبق و مقابلاه اما بالعلية او بالطبع أو بالزمان او بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات والحصرُ استقرائيٌ.

اقول: لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير أو العدم على اختلاف التفسيرين، والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم؛ وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية.

و قد ذكر الحكماء ان أقسام التقدم خمسة:

الأول: التقدم بالعلية و هو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم و لهذا فانه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو تقدم بالعلية.

الثاني: التقدم بالطبع وهو أن يكون المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الأول ان المتقدم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجوده.

الثالث: التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والإبن.

الرابع: التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الإمام على المأموم، او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدء الأعم.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخر والمعية.

ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتي و تمثلوافيه بتقدم أمس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل؛ وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع والقسمة إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات.

المسألة الرابعة و الثلاثون
في أن التقدم مقول بالتشكيك

قال: ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه.

اقول: اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحت وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر دون العكس.

و قال آخرون انه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار.

و إذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم انا إذا فرضنا «ا» متقدماً على «ب» بالعلية و «ج» متقدماً على «د» بالطبع كان تقدم «ا» على «ب» أولى من تقدم «ج» على «د» وحينئذ «ب» أحد المضافين أولى بتأخره عن الألف المضاف الآخر، من تأخر «د» عن «ج» فانحفظت الإضافة بين

المضافين في الأولوية وهو أحد أنواع التشكيك

و كذلك لو فرضنا تقدم (ا) على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (ا) أشد من تأخر (د) عن (ج) وهذا نوع ثان للتشكيك

و كذا لو فرضنا تقدم (ا) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (ا) قبل تأخر (د) عن (ج) وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتنحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

قال: وحيث وُجِد التفاوتُ امتنع جنسيتُه.

اقول: لما بين أن التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنساً لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لامتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية.

قال: والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرِهما.

اقول: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمانى كما في التقدم الزماني أو مكانى كما في التقدم المكاني أو مغائر كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقدمات.

قال: والقدمُ والحدوثُ الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمانُ وإلاّ تسلسل.

اقول: القدم و الحدوث قد يكونان حقيقيين و قد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على مايقالان عليه على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير وهما بهذا الإعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديماً أو حادثاً بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن . القديم يقال بالمجاز لما

يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لما لا يستطال زمانه.

قال: والحدوثُ الذاتيُّ متحققٌ.

اقول: قد بينا ان أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدم بالذات و بيانه: أن الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم و يستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللا استحقاقية أعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هومعنى الحدوث الذاتي.

قال: والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

اقول: ذهب المحققون إلى ان القدم والحدوث ليسا من المعاني المتحققة في الأعيان وذهب عبدالله بن سعيد من الأشعرية إلى انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لأنهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لأن الموجود من كل واحد منهما اما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدم آخر وكذا الحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل و ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي.

و هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين في العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما و يعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتبار ان عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل.

قال: وتصدق الحقيقية منهما.

اقول: الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أولا و الأول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتتركّب المنفصلة الحقيقية منهما.

المسألة الخامسة و الثلاثون
في خواص الواجب

قال: ومن الوجوب الذاتي و الغيري.

اقول: هذه إحدى الخواص وهو ان الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً بغيره إذا عرفت هذا (فنقول) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بأن يقال الموجود اما واجب لذاته أو واجب بغيره لامتناع صدقهما على شيء واحد و كذبهما عليه وذلك لأن الموجود اما مستغن عن الغير أو محتاج اليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير.

و إنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجباً بذاته و بغيره معاً لزم المحال لأن الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجباً بذاته و بغيره لزم اجتماع النقيضين وهو محال.

و إنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزئين وإن كان ممكناً استحال وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر.

قال: ويستحيل صدقُ الذاتي على المركب.

اقول: هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب يفتقر إلى أجزائه على ما يأتي وكل مفتقر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف.

قال بعض المتأخرين هذه المسألة تتوقف على الوحدانية لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجباً لذاته و يكون المجموع مستغنياً عن الغير أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعدداً.

والحق انه لا افتقار في هذه المسألة إلى الوحدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لافتقاره إلى أجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناً فلا يكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوحدانية.

قال: ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره.

اقول: هذه خاصية ثالثة للواجب ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لأن التركب اما حسي وهو إنما يكون بالفعال كالمزاج أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة.

المسألة السادسة والثلاثون
في ان وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال: ولا يزيد وجودُه ونسبتُه عليه والاّ لكان ممكنا.

اقول: هذه المسألة تشتمل على بحثين **(البحث الأول)** في ان وجود واجب الوجود لذاته نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر إلى علة فتلك العلة إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئاً خارجاً عن حقيقته والقسمان باطلان أما الأول:فلأن تلك الحقيقة اما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة فإن أثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال و إن كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه و يلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل، وإن أثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثراً في الموجود وهو باطل بالضرورة.

و اما الثاني فلانه يلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره فيكون ممكناً وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف.

قال: و الوجودُ المعلومُ هو المقول بالتشكيك أما الخاصُّ به فلا.

اقول: هذا جواب من استدل على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل أن نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود.

و تقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول على أشياء بالتشكيك يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها كالبياض المقول على بياض الثلج و بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك و يكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب و وجودات الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية، الذى هو المبدء الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود وسائر الوجودات وهو أوليّ التصور وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لاالوجود الخاص به تعالى وهذاالتحقيق مما نبّه عليه بهمنيار في التحصيل وقرّره المنصف ـ رحمه الله ـ في شرح الاشارات.

قال: وليس طبيعةً نوعيةً على ما سلف فجاز اختلافُ جزئياته في العروض وعدمِه.

اقول: هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى ان وجوده تعالى زائد على

حقيقته. وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بيناه من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهية مغائرة له، وان اقتضت اللاّعروض كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فاما ان لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقائقها والقسمان باطلان، وان لم تقتض واحداً منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف.

و تقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحياة بخلاف سائر الحرارات فكذلك الوجود.

قال: وتأثيرُ الماهية من حيث هي في الوجود غيرُ معقولٍ.

اقول: لما أبطل استدلالاتهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر هينها امرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جاز ان تكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الموجود.

والجواب أن الماهية من حيث هي هي يجوز ان تقتضى صفات لها على سبيل العلية والمعلولية إلاّ الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي هى لأن الوجود لا يكون معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات.

قال: والنقضُ بالقابل ظاهرُ البطلان.

اقول: هذا جواب عن السؤال الثاني و تقريره أنهم قالوا إن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم

تقدم الشيء على نفسه أو تعددت الوجودات للماهية الواحدة والكل محال واذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية.

و الجواب ان هذا إنما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها و نحن لا نقول كذلك بل كون الماهية هووجودها وإنما تتجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى انها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها والحاصل من هذا ان الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط.

قال: والوجودُ من المحمولات العقلية لامتناع استغنائِه عن المحل وحصولِه فيه.

اقول: الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة. وتقريره انه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغائراً لها والقسمان باطلان اما الأول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها.

و اما الثاني فاما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول باطل وإلاّ لم يكن صفة لغيره، والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف و يلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف.

قال: وهو من المعقولات الثانية.

اقول: الوجود كالشيئية في انها من المعقولات الثانية إذ ليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو أمر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود اما الانسان أو

الحجر أو غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً.

قال: وكذلك العدمُ.

اقول: يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس فى الأعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائماً عارض لغيره.

قال: وجهاتُها.

اقول: يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدم من انها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه.

قال: والماهيةُ.

اقول: الماهية أيضاً من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة أو معقولة و ان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الأولى وليس البحث فيه بل في الماهية أعني العارض فان كون الانسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية.

قال: والكليةُ والجزئيةُ.

اقول: هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فان الماهية من حيث هي هي و إن كانت لا تخلو عنهما الا انها مغائرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية و بالعكس فالانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل إنما تصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفراد متوهمة أو متحققة والجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور أخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية.

قال: والذاتيةُ والعرضيةُ.

اقول: هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فانه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تأصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية.

قال: والجنسيةُ والفصليةُ والنوعيةُ.

اقول: هذه أيضاً أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فان كون الانسان نوعاً امر مغائر لحقيقة الانسانية عارض لها وإلاّ لامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً امر عارض له مغائر لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر.

المسألة السابعة و الثلاثون
في تصوّر العدم

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينها بالتناقض ولا استحالةَ فيه.

اقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب و الايجاب فلابد و أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره إلا بعد تصور معروضيه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة مّا ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحديهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة ما

و يتصور سلبها لأنه مُميِّز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

قال: و أن يتصور عدمَ جميعِ الأشياء حتى عدم نفسه و عدم العدم بأن يتمثّل في الذهن ويرفعه وهو ثابتٌ باعتبار، قسيمٌ باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض.

اقول: الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية. ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق. ويمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه، وكذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم بمعنى ان الذهن يتخيل للعدم صورة مّا معقولة متميزة عن صورة الوجود و يتصور رفعها و يكون ثابتاً باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور ما ليس بثابت ولا متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن أوغير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت، والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لامن حيث انه ليس بثابت ولا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

قال: ولهذا نقسم الموجودَ إلى ثابت في الذهن وغيرِ ثابت فيه ونحكم بينها بالتمايز وهو لا يستدعي الهويةَ لكل من المتمائزين ولو فُرِض له هويةٌ لكان حكمُها حكمَ الثابت.

اقول: هذا استدلال على ان الذهن له أن يتصور عدم جميع الاشياء و بيانه انا نقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فإن ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغيرثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن

لا يقال: امتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من الممتازين هوية مغائرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيماً للعدم وقسماً منه وهذا محال.

لأنا نقول: لا نسلم وجوب الهوية لكل من الممتازين فإنا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل ممتازين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لا هوية يكون مقابلة للهوية و قسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قسماً من الشيء وقسيماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت.

قال: وإذا حكم الذهنُ على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابقُ في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لإمكانِ تصور الكواذب.

اقول: الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بأشياء خارجية مثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن حقاً و إلا لكان باطلاً وان حكم على اشياءٍ خارجية بأمور معقولة كقولنا الانسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم تجب مطابقته لما في الخارج إذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن.

إذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان واجباً مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقاً لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر.

وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ـ رحمه الله ـ جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما هيهنا.

فقال ـ رحمه الله ـ المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب. فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب.

المسألة الثامنة و الثلاثون
في كيفية حمل الوجود و العدم على الماهيات

قال: ثم الوجودُ والعدمُ قد يُحملان وقد يُربط بهما المحمولاتُ.

اقول: اعلم ان الوجود والعدم قد يحملان على الماهية كما يقال الانسان معدوم، الانسان موجود و قد يجعلان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتباً، الانسان تعدم عنه الكتابة فهيهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان أحديهما رابطة الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل.

قال: والحملُ يستدعي اتحادَ الطرفين من وجهٍ وتغايُرَهما من آخرَ وجهةُ الاتحادِ قد تكون أحدَهما وقد تكون ثالثاً.

اقول: لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول

شرع في تحقيق معنى الحمل و تقريره انا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفة وهو باطل، و لأن قولنا الانسان حيوان حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين؛ ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر، بل نعني به أن الموضوع والمحمول بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فاذا قلنا الضاحك كاتب عنينابه أن الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة.

إذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون أمراً مغائراً للموضوع والمحمول كما في هذا المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول، وقد تكون أحدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان.

قال: والتغايرُ لا يستدعي قيامَ أحدِهما بالآخر ولا اعتبارَ عدمِ القائم في القيام لو استدعاه.

اقول: لما ذكر أن المحمول مغائر للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحله فانا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية، ثم لو فرضنا أن التغاير مع الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعى مجرّد القيام.

قال: واثباتُ الوجود للماهية لا يستدعي وجودَها أوّلاً.

اقول: ان الحكماء اتفقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب أن يكون ثابتاً وقد أورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب أن تكون الماهية ثابتة أولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر و يتسلسل.

والجواب ما تقدم فيما حققناه أولاً من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انماهي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي.

قال: وسلبُه عنها لا يقتضي تميزَها وثبوتَها بل نفيَها لا اثباتَ نفيِها، وثبوتُها في الذهن وإن كان لازما لكنه ليس شرطاً.

اقول: سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي أن تكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققة و يثبت لها النفي.

لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت.

لأنا نقول انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فان كونه موجوداً في الذهن صفة مغائرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وان كان بحيث تلزمه هذه الصفة أو غيرها.

قال: و الحملُ و الوضعُ من المعقولاتِ الثانيةِ يقالان بالتشكيك و ليست الموصوفيةُ ثبوتيةً وإلاّ تسلسل.

اقول: الحمل والوضع من الأمور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضع فاذا قلنا الجسم أسود فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضاً قائماً بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى فننقل الكلام اليها ويتسلسل.

* * *

المسألة التاسعة و الثلاثون
في انقسام الوجود الى ما بالذات و الى ما بالعرض

قال: ثم الوجودُ قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض.

اقول: الموجود اما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أولا يكون والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهراً أو عرضا فإن العرض وان كان لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني **هو الموجود** بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان و يقال انها موجودة في الأعيان بالعرض.

قال: وأمّا الوجودُ في الكتابة و العبارة فمجازيٌّ.

اقول: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الأولان حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيهما.

المسألة الاربعون
في ان المعدوم لا يعاد

قال: والمعدومُ لايُعاد لا متناع الاشارة اليه فلا يصحُّ الحكمُ عليه بصحة العود.

اقول: ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم

إلى انه ممكن أن يعاد والحق الأول واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ عليه بوجوه الأول ان المعدوم لا تبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق هنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي.

قال: ولو أُعيد تخلّل العدمُ بينَ الشيء ونفسِه.

اقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع إعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته أنما تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول.

قال: ولم يبق فرقٌ بينه وبين المبتدأ.

اقول: هذا هو الوجه الثالث و تقريره ان المعدوم لو أعيد لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ فانا إذا فرضنا سوادين احدهما معاد و الآخر مبتدأ وجدا معاً لم يقع بينهما افتراق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا كون احدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بأنها هي هي حالة العدم وإذا لم يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء.

قال: وصَدَقَ المتقابلان عليه دفعةً.

اقول: هذا وجه رابع وهو انه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لأعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون مبتدأ معاداً وهو محال لأنهما متقابلان لا يصدقان على ذات واحدة.

قال: ويَلزم التسلسلُ في الزمان.

اقول: هذا دليل على امتناع إعادة الزمان و تقريره انه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغائراً لوجوده أولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة و يعدم أخرى وذلك يستلزم التسلسل.

قال: والحكمُ بامتناع العود لأمرٍ لازمٍ للماهية.

اقول: هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدأ، و ان كان لأمرٍ غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع.

و تقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود.

المسألة الحادية و الاربعون
في قسمة الموجود الى الواجب و الممكن

قال: و قسمةُ الموجود الى الواجب والممكن ضروريةٌ وَرَدَتْ على الوجود من حيث هو قابلٌ للتقييد وعدمِه

اقول: العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود إما أن يكون مستغنيا عن غيره أو يكون محتاجاً والاول واجب والثاني ممكن وهذه قسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم إلى متبائنين هما غير ذلك الشيء وإذا أعتبرت قسمته فلا يؤخذ

مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقيّدٍ بشرط مع تجويز التقييد و يقسم فتنضاف إلى مفهومه مفهومات اخر و يصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً.

المسألة الثانية و الاربعون
في البحث عن الامكان

قال: والحكمُ على الممكن بامكان الوجود حكمٌ على الماهية لا باعتبار العدمِ والوجودِ.

اقول: الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما أو بما يشترط فيه احدهما، وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن إذا حكم على الممكن بامكان الوجود أو العدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لأنه بذلك الاعتبار يكون واجباً، ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الإعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم.

و بهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم وهو أن المحكوم عليه بالامكان إما ان يكون موجوداً أو معدوما فان كان موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان لأن الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم، وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود كما تقدم، وإذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالامكان.

و ذلك لأن القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً أو معدوما ليست بحاصرة لأن المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم و يعوزه قسم آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما. وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال العدم لانهما

حالان تحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير أما عند اعتبارها لا مع الغير فانها تقبل أحدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول.

قال: ثم الامكانُ قد يكون آلةً في التعقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته

اقول: كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل و يعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله و يكون معقوله السماء لا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظوراً اليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله.

إذا ثبت هذا فنقول الامكان كآلةٍ للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على أي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ثم إذا نظر في وجوده أو امكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي فهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجوداً حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار. وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات.

قال: و حكمُ الذهن على الممكن بالامكان اعتبارٌ عقليٌ فيجب أن تعتبر مطابقتُه لما في العقل .

اقول: قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم.

المسألة الثالثة والاربعون
في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري

قال: والحكمُ بحاجة الممكن ضروريٌ وخفاءُ التصديق لخفاء التصور غيرُ قادحٍ.

اقول: كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة احدهما إلى الآخر حكماً ضروريا لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لأن الخفاء في الحكم يسند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وانها كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوى الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر.

قال: والمؤثريةُ اعتبارٌ عقليٌ.

اقول: هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى المؤثر.

و تقرير السؤال: أن الممكن لوافتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل، ولأنها ثابتة قبل الذهن و يستحيل قيام صفة الشيء بغيره؛ وان كانت بمطابقة الخارج أو كانت ثابتة في الخارج مغائرة للمؤثر والاثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال و بتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل انما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وانما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه و بين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية.

و تقرير الجواب: ان المؤثرية أمر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن

المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات، وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج.

و قوله و المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل وجوده قبل وجود العقل.

قال: و المؤثرُ يؤثّرُ في الأثر لا من حيث هو موجودٌ ولا من حيث هو معدومٌ.

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر لهم و تقرير السؤال أن المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلاستلزامه تحصيل الحاصل وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغائراً فالكلام فيه كالكلام في الأول.

و تقرير الجواب: ان نقول إن اردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة، وان أردت به مقارنة المؤثر للأثر، الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم.

قال: وتأثيرُه في الماهية ويلحقه وجوبٌ لا حقٌ.

اقول: هذا جواب عن سؤال ثالث لهم و تقريره: ان المؤثر اما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام بأسرها باطلة فالتأثير باطل.

اما الاول: فلان كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية

حال الحكم عليها بالعدم.

و اما الثاني: فلأنه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر و يلزم ما تقدم من المحال.

و اما الثالث: فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلا لزم التسلسل فلا تكون اثراً سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها اوفي اتصاف ماهيتها بوجودها و يعود المحال.

و تقرير الجواب: ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب و يكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط هنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده و يكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لأن الوضع والحمل من ثواني المعقولات على مامر ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولايلزم من ذلك ما ذكروه من المحال.

قال: وعدمُ الممكن يُستند إلى عدم علّته على مامر.

اقول: هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره أن يقال إنّ الممكن لو افتقر في طرف الوجود إلى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لأن المؤثر لابد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده إلى المؤثر، ولأنه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز.

و تقرير الجواب: ان عدم الممكن المتساوي ليس نفياً محضاً بل هو عدم ملكة

وتساوي طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل و المرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج واما في العدم فلا يكون إلا عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل.

المسألة الرابعة والاربعون
في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

قال: والممكنُ الباقي مفتقرٌ إلى المؤثر لوجود علتِه.

اقول: ذهب جمهور الحكماء والمتأخرين من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر و بالجملة كل من قال بأن الامكان علة تامة في احتياج الا ثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة إنما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي أبداً محتاجة إلى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول.

قال: و المؤثرُ يفيد البقاءَ بعد الاحداث.

اقول: لما حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلاً وهو محال لان تحصيل الحاصل محال، او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي.

والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له فى الأثر تأثير او لا يشتمل على غلط فان المؤثر فى البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء و تحصيل الحاصل انما لزم منه. والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً.

قال: فلهذا جاز استنادُ القديم الممكن الى المؤثِّر الموجَب لو امكن ولا يمكن استنادُه الى المختار.

اقول: هذا نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي إذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب، اما استناده الى المختار فغير ممكن لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لأن القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم تجدّد فهو حادث.

المسألة الخامسة والاربعون
في نفي قديم ثان

قال: ولا قديمَ سوى الله تعالى لما يأتي:

اقول: قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم.

و اما المسلمون فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ماياتي.

و أبو هاشم أثبت احوالاً خمساً فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الإلهية.

و اما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس و واحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهيولى فلاستحالة تركبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازى الطبيب هذا المذهب وصنف كتابا موسوماً بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ماسوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرهما.

المسألة السادسة والاربعون
في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال: ولا يفتقر الحادثُ إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل.

اقول: ذهبت الفلاسفة إلى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن وامكانه سابق عليه وهو عرض لابد له من محل وليس المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة؛ ولأن كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحل امكانها مغائر لها فيكون لها مادة أخرى على انا قد بينا ان الإمكان عدمي لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً فيكون له امكان و يلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف.

أجابوا عن الأول: بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الاول ما يقابل الإمتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية، والثاني الإستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف و إذا كان موجوداً وعرضاً و غير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة.

و عن الثاني: ان القبلية و البعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر إلى زمان آخر.

قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له و يعود البحث في التسلسل، واما الثاني فكذلك لان أجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على البعض لذاتها و تتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركباً من الآنات وهو عندكم باطل.

* * *

المسألة السابعة والاربعون
في ان القديم لا يجوز عليه العدم

قال: والقديمُ لا يجوز عليه العدمُ لوجوبه بالذات أولِاستنادِه اليه.

اقول: القديم ان كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم و ان كان العدم لا يسمى قديماً، و ان كان وجوداً استحال عدمه لأنه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه، او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجباً فإن كان واجباً استحال عدمه فاستحال عدم معلوله، وان كان ممكناً تسلسل.

قال:

الفصل الثاني
في الماهية ولواحقها

وهي مشتقةٌ عما هو وهو ما به يُجاب عن السؤال بما هو ويُطلق غالباً على الأمر المتعقل، والذاتُ والحقيقةُ عليها مع اعتبار الوجود، والكلّ من ثواني المعقولات.

اقول: في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل: المسألة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» وهو مابه يجاب عن السؤال بما هو فانك إذا قلت ماهو الإنسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فان حقيقة الانسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها.

قال: وحقيقةُ كل شيءٍ واحدةٌ مغائرةٌ لما يَعرضُ لها من الاعتبارات وإلا لم تصدق على ما يُنافيها.

اقول: كل شيء له حقيقة هو بها ما هو فالانسانية من حيث هي إنسانية حقيقة وهي مغائرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسانية لم تصدق الإنسانية على ما ينا في الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة

وكذاالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مغائرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة.

قال: وتكون الماهيةُ مع كل عارض مقابلةً لها مع ضده.

اقول: إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدة وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية أمر مضموم اليها مغائر لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها.

قال: وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سُئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبلَ الحيثية لا بعدَها.

اقول: الانسانية من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغائر لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم إذا عرفت هذا فاذا سُئِلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلاً هل الإنسان الف أم ليس كان الجواب دائماً بالسلب على أن يكون قبل من حيث لا بعد من حيث، فنقول الانسان ليس من حيث هو إنسان الفاً ولا نقول الإنسان من حيث هو إنسان ليس الفاً ولو قيل الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه ان تقول فاذن تلك الوحدة بالعدد لأن قولنا من حيث هي إنسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه.

المسألة الثانية
في أقسام الكلي

قال: وقد تؤخذ الماهيةُ محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيءٌ لكان زائداً ولا تكون مقولةً على ذلك المجموع وهو الماهيةُ بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان.

اقول: الماهية كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا تكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج لأن كل موجود في الخارج مشخص وكل مشخص فليس بمتجرد عن الاعتبارات.

قال: و قد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كليٌ طبيعي موجود في الخارج وهوجزء من الأشخاص وصادقٌ على المجموع الحاصل منه و مما يُضاف اليه.

اقول: هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لأنه نفس طبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان أجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه.

قال: والكليةُ العارضة للماهية يقال لها كليٌ منطقي وللمركب منهما عقليٌ وهما ذهنيان فهذه اعتباراتٌ ثلاثةٌ ينبغي تحصيلُها في كل ماهيةٍ معقولة.

اقول: هذان اعتباران آخران للكلي (احدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهية و من الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغائر للأولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلا عارضاً لغيره إذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متأصلة في الوجود إذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل

شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها (احدها) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية (والثاني) الكلي المنطقي وهو العارض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منهما.

المسألة الثالثة
في انقسام الماهية الى البسيط والمركّب

قال: و الماهية منها بسيطٌ وهومالاجزء له، ومنها مركبٌ و هوما له جزءٌ وهما موجود ان ضرورةً.

اقول: الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه و من غيره، واما ان لا تكون كذلك والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم بالضرورة وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة.

قال: و وصفاهما اعتباريان متنافيان و قد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى.

اقول: يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فانهما متنافيان إذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب و إلا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال.

و قد يتضايفان أعني يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب لا أنّه لا جزء له هو المركب المخصوص و يكون

المركب مركباً باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون أبسط منه وإذا أخذ باعتبار التضايف تعاكسا مع اعتبارهما الأول أعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى وإذا أخذا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركباً لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا أعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار.

قال: وكما تتحقق الحاجةُ في المركب فكذا في البسيط.

اقول: الحاجة تعرض للبسيط و للمركب معاً فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج إلى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما.

و قد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض لمُتسبين فما لم تتحقق الاثنينية لم تتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له.

والجواب : ان الإمكان أمر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود و تتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر.

قال: وهما قد يَقومان بأنفسهما و قد يَفتقران إلى المحل.

اقول: كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان، وقد يكون مفتقراً إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران، إذا عرفت هذا فالمركب من الاول لابد وان يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به والمركب من الثاني لابد وان يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحل إمّا إلى ما حل فيه المركب أو البعض اليه والباقي إلى ذلك البعض.

قال: والمركبُ إنما يتركب عما يتقدّمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج وهو علة الغنا عن السبب فباعتبار الذهن بيّنٌ وباعتبار الخارج غنيٌّ فتحصل خواصٌّ ثلاثٌ واحدةٌ متعاكسةٌ واثنتان أعمٌّ.

اقول: المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الامور فلا تحصل الماهية فيكون عدم أيّ جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضاً فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج.

إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد، لسنانقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فإن علة كل جزء داخلة في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب وهذه الخاصة اعم من الخاصة الأولى لأن الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً.

فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث: الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه. الثانية استغناؤه عن السبب الجديد. الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك.

* * *

المسألة الرابعة
في احكام الجزء

قال : ولابد من حاجةٍ مّا لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبارٍ واحد.

اقول : كل مركب على الاطلاق فإنه يتركب من جزئين فصاعداً ولابد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغائر له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم تحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلابد لكلّ مركب على الاطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض.

ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية.

وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال.

وقد تشمل الحاجة الجزئين معاً لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها إلى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة.

قال: وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن.

اقول: اجزاء الماهية لابد و ان تكون متمائزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان، وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا أو لا، والأول باطل لأنه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه، وان خالفه فاذا انضاف الفصل إلى الجنس فاما ان لا تحدث هيئة اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف، او تحدث

هيئة اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه لم تحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان. الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد أو فاعله لا فيه هذا خلف.

قال: واذا اعتُبر عروضُ العموم ومُضائِفُه فقد تتباين وقد تتداخل.

اقول: هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضائفه اعني الخصوص للاجزاء فانا إذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا تكون فتسمى المتبائنة.

والمتداخلة قد يكون العام عامّاً مطلقاً اما متقوما بالخاص وموصوفابه كالجنس ومضائفه الفصل، او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر، او مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة، وقد يكون مضافا كالحيوان والابيض.

والمتبائنة ما يتركب عن الشيء وإحدى علله أو معلولا ته أو غيرهما اما بعضها عدمي كالاول أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد في العدد، أو مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة، او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة، أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة، أو كلها كذلك كالاقرب والأبعد فهذه أصناف المركبات.

قال : وقد تؤخذ موادّ وقد تؤخذ محمولةً.

اقول: أجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكون أجزاءاً حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء، وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب.

مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه،وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء كما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

المركب منه ومن غيره وإذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً.

قال: فتعرض لها الجنسيةُ والفصلية.

اقول: إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين أو الفصلية أعني تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس أو فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو، والفصل هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره.

قال: وجَعْلاهما واحدٌ.

اقول: يعني به جعل الجنس و الفصل و لم يكونا مذكورين صريحاً بل أعاد الضمير اليهما لكونهما فى حكم المصرح بهما وإنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان هو بعينه جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف، أو في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً.

قال : والجنس هيهنا كالمادة وهو معلولٌ والآخرُ صورةٌ وهو علة .

اقول: الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجد الجنس أشبه بالمادة من الفصل والفصل أشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم، وإلى النوع أعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم، وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لأن الشيخ أبا علي ادعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لأنه قد تقدم انه لابد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو

الفصل كان الجنس مساوياً للفصل و يلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال : وما لا جنسَ له فلا فصلَ له.

اقول: الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فإذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام.

و قد ذهب قوم غير محققين إلى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي والفصل الأخير وكل من الامرين ليس جنساً فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود.

وهذا خطأ لأن الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغائر لذواتها فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يمتاز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الاعراض إلى فصل لزم التسلسل ولم يكن جعل كلّ واحد منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوى نسبته ونسبتهما إلى الوجود.

قال : و كلُّ فصلٍ تامٍ فهو واحدٌ.

اقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز و منه غيرتام. وهو المميز الذاتي مطلقا. والأول لا يكون إلا واحداً لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلا، ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال. أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً.

قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهيةٍ واحدةٍ.

اقول : الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر، وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في

مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلها إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلا واحداً وهو محال، وان تغاير لم يكن النوع الواحد نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف.

قال : ولا تركيبَ عقليٌ إلاّ منهما.

اقول : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الآحاد والتركيب العقلي لا يكون إلا من الجنس والفصل لأن الجزء اما ان يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً والاول هو الفصل القريب، والثاني اما ان يكون تمام المشترك أو جزءاً منه والاول هو الجنس، والثاني اما ان يكون مساو ياً له أو أعم منه والاول يلزم منه كونه فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقاً وهو المطلوب. والثاني اما أن يكون تمام المشترك أولا يكون و الاول جنس والثاني فصل جنس و إلا لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً أو فصلا وهو المطلوب.

قال: ويجب تناهيها.

اقول: الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين فانه لولا تناهي الاجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها وهو محال.

قال : وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيّهما.

اقول: يعني ان من الاجناس ماهو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية، ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها، ومنها ماهو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسيهما يعنى جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان أعني الجنس والفصل ينقسمان اليها.

قال : ومنها عوالٍ وسوافلُ ومتوسطاتٌ.

اقول : الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذى ليس فوقه جنس آخر كالجوهر و يسمى جنس الاجناس، وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس و تحته جنس كالجسم. والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط.

قال : ومن الجنس ما هو مفرد و هو الذي لا جنس له و ليس تحته جنس وهما إضافيان وقديجتمعان مع التقابل.

اقول : من أقسام الجنس المفرد و هو الذي لا جنس فوقه و لا تحته و يذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وان يكون صدقه على أفراده صدق الجنس على أنواعه.

إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام فان الجنس ليس جنساً لكل شيء بل لنوعه، وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص و ذلك كالادراك الذي هو جنس للسمع والبصر و باقي الحواس وفصل للحيوان بل قد يجتمع الخمس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشيء أونوعاً له أوخاصة أو عرضاً بالقياس اليه.

قال : ولا يمكن أخذُ الجنس بالنسبة إلى الفصل.

اقول : لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً له كما هو جنس للنوع وإلا لم يكن فصلا لاحتياجه إلى فصل يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع اليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنساً للفصل بل عرضاً عاماً

بالنسبة اليه وإنما هو جنس باعتبار النوع.

قال : وإذا نُسِبا إلى ما يضافان اليه كان الجنس أعم والفصل مساوياً.

اقول : إذا نَسَبْنا الجنس و الفصل إلى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم من المضاف اليه أعني النوع لِوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع و أما الفصل فإنه يكون مساو ياً للنوع الذي يضاف الفصل اليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لاستحالة استفادة التميز من الأعم.

المسألة الخامسة
في التشخص

قال : و التشخصُ من الأمور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو أمرٌ عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

اقول: التشخص من ثواني المعقولات و من الأمور الاعتبارية لا من العينية وإلالزم التسلسل ثم إذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركاً لغيره من التشخصات في التشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

و هذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخص ليس من الأمور العينية و إلالزم التسلسل لأن افراد التشخصات قد اشتركت في مطلق التشخص فيحتاج إلى تشخّص آخر مغائر لما وقع به الإشتراك ، ولا يجوز أن يكون عدمياً لإفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهية المتشخّصة عدمية لعدم أحد جزئيها.

والجواب انه أمر اعتبارى عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار.

قال : أما مابه التشخصُ فقد يكون نفسَ الماهيةِ فلا تكثر وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها.

اقول: لما حقق ان التشخص من الأمور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة

التشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها (أما الأول) فلا يمكن أن يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص واحد لأن الماهية علة لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف.

و اما الثاني فلابد له من مادة قابلةلا تكثر فيها و تلك المادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين و باعتبار تشخص تلك المادة تتشخص هذه الماهية الحالة فيها.

قال : ولا يَحصل التشخصُ بانضمام كلي عقلي إلى مثله.

اقول : إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا إذا قلنا لزيد انه إنسان ففيه شركة فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يَزُل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً. وإنما قيّد بالعقلي لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية.

قال : والتميّزُ يغاير التشخصَ ويجوز امتيازُ كل من الشيئين بالآخر.

اقول : التشخص للشيء إنما هو في نفسه وامتيازه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زائد على حقيقته مع انه متشخص فالتميّز والتشخّص متغائران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور.

قال : والشخصُ قد لا تعتبرمشاركته والكلي قد يكون إضافيا فيتميز والشخصُ المندرج تحت عامٍ متميزٌ.

اقول: لما ذكر ان التشخص والتميز متغائران انتفى العموم المطلق بينهما وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر و يصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التميّز ففي الشخص الذي لا تعتبر مشاركته

لغيره وإن كان لابد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الاعراض العامة.

و اما صدق التميّز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص.

و اما صدقهما على شيء واحد ففي الشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فانه متشخص ومتميز.

المسألة السادسة
في البحث عن الوحدة و الكثرة

قال : و التشخصُ يغاير الوحدةَ

اقول : الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد. و هو مغائر للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلّي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها.

قال : و هي تغاير الوجودَ لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة، وتُساوقه.

اقول : قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمة الإتحاد. ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث.

نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه فكّل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة و كذلك كل واحد فهو موجود اما في الاعيان أو في الاذهان فهما متلازمان.

المسألة السابعة
في ان الوحدة غنية عن التعريف

قال : ولا يمكن تعريفُها إلا باعتبار اللفظ.

اقول : الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى ان يبدّل لفظ بلفظ آخر أوضح منه، لا انه تعريف معنوي.

قال : وهي والكثرةُ عند العقل والخيال تستويان في كون كلٍ منها أعرفَ بالاقتسام.

اقول : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال تستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبتها بالاقتسام فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينزع منها أمراً واحداً، والعقل يدرك أعم الأمور أولا وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة مستويتان في كون كل واحدة منهما أعرف من صاحبتها لكن بالاقتسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرفية لهما فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة.

المسألة الثامنة
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وليست الوحدةُ امراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرةُ.

اقول : الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلب أىّ شيء كان بل سلب مقابلها أعني

الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية، وإن كانت وجودية كان مجموع العدمات أمراً وجودياً وهو محال، وإن كانت ثبوتية فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فإذن الوحدة أمر عقلي اعتباري يحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن تتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عارضة لغيرها.

المسألة التاسعة
في التقابل بين الوحدة و الكثرة

قال : وتقابلها لإضافة العليّة و المعلولية و المكيالية و المكيلية لا لتقابلٍ جوهريٍّ بينها.

اقول : ان الوحدة و ان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد فإنّ موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعا.

اذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة او التضايف او التضاد وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدءلها وهما ثبوتيّتان فليستا بسلب و ايجاب، ولا عدم و ملكة، ولا متضائفتين لأن المقوم متقدم والمضائف مصاحب، ولا متضادتين لامتناع تقوّم أحدِ الضدين بالآخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا.

* * *

المسألة العاشرة
في اقسام الواحد

قال : ثم معروضها قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة فجهةُ الوحدة إن لم تُقوّم جهةَ الكثرة ولا تعرض لها فالوحدةُ عرضيةٌ، وإن عرضت كانت موضوعاً أو محمولاتٍ عارضةً لموضوع او بالعكس، وإن قوّمتْ فوحدةٌ جنسية أو نوعية او فصلية؛ وقد يتغاير فموضوعُ مجردِ عدمِ الانقسام لاغير وحدةٌ بقولٍ مطلق وإلاّ نقطةٌ ان كان له مفهومٌ زائدٌ ذو وضع، أو مفارقٌ إن لم يكن ذا وضع؛ هذا إن لم يقبل القسمةَ والا فهو مقدار او جسمٌ بسيط او مركب.

اقول : قد بيّنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى اذا عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً وإذا ثبت انه ذوجهتين فاما ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أو لا فان لم تكن مقومة فاما ان تكون عارضة لها اولا فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الرائس إلى السفينة وكذلك حال النفس إلى البدن كحال الملك إلى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة بينهما عرضية.

و ان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلاثة: احدها أن تكون موضوعا كما تقول الانسان هو الكاتب فإنّ جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع. الثاني ان تكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ماهو موضوع لهما اعني الانسان. الثالث ان تكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة هي صفة لهما اعني البياض.

و اما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو، ونوع ان كانت الحقائق متفقة، وفصل ان كانت

مقولة في جواب أيّ ما هو في جوهره.

و ان كان موضوعها كثيراً أعني يكون موضوع الوحدة شخصاً واحداً فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها، او يكون له مفهوم آخر فان كان ذاوضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس.

هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما ان تكون اجزاؤه مساوية لكله او لا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط، والثاني الاجسام المركبة.

قال : و بعضُ هذه اولى من بعض بالوحدة.

اقول : الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى باسمه من بعض فان نفس الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية، والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع، وهو اولى به من الواحد بالجنس، والوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر.

قال : والهو هو على هذا النحو.

اقول : الهو هو ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه فقياس الهو هو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو و بالجملة اقسام الوحدة هي اقسام الهو هو لكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

قال : و الوحدةُ في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤُها بتغاير المضاف اليه.

اقول : الوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفاً سمي مشابهة، وان كان في الكم سمي مساواة، وان كان في الاضافة سمي مناسبة، وان كان في الخاصة سمي

مشاكلة، وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة، وان كان في اتحاد وضع الاجزا سمي موازاة، وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة.

و اما الوصف الذاتي الذي تضاف اليه الوحدة ايضاً ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة.

قال : والاتحاد محال فالهو هو يستدعي جَهَتَيْ تَغايرٍ واتحادٍ على ما سلف.

اقول : اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحاداً مطلقاً بل معناه ان الشيئين يتحدان من وجه و يتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الآخر.

قال : والوحدةُ مبدأ العددِ المتقوم بها لا غير.

اقول : هيهنا بحثان الأول الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية، ونبّه بهذا ايضاً على انها ليست عدداً.

الثاني العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات، وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع وتكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانه ليس تركب العشرة من الخمستين اولى من تركبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها، ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب وإلى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثتان بل ستةٌ مرةً واحدةً.

قال : واذا اضيف اليها مثلُها حصلتِ الاثنينيةُ وهي نوعٌ من العدد ثم تحصل انواعٌ لا

تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد.

اقول : إذا اضيف إلى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد -وقد ذهب قوم غير محققين إلى ان الاثنين ليس من العدد لأنه الزوج الأول فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول. وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن- فاذا انضم اليها واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد، فاذا انضم آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر مخالف للأول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع آخر من العدد. وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدمه بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية.

قال : و كلٌّ واحدٍ منها أمرٌ اعتباريٌّ يحكم به العقلُ على الحقائق اذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماما بحسبه.

اقول : كل واحد من انواع العدد أمر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقائق كافراد الانسان أو الفرس او الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الافراد إلى البعض سواء اتحدت في الماهية أو اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فانه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا.

و انما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لأنه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لأنه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير اما ان تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول فتلك الوحدة ان وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعددة، وان قام بكل واحد وحدة على حدته لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه، وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجوداً في كل واحد من الاجزاء او في

احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف.

قال: والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار.

اقول: قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة ايضاً لما يقابلها فيقال كثرة واحدة.

قال: وقد تعرض لها شركة فتتخصص بالمشهوري و كذا المقابل.

اقول: الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك إذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ تتخصص كل وحدة عن الاخرى بما تضاف اليه فإن وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو باضافتها إلى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لأنه واحد بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري اعني ذات زيد وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو.

و كذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية الاناسي مساو ية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية والكثرة وانما تتمايزان بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان.

و قد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام أمر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً اما الذات التي يصدق عليها انها واحدة أعني المشهورى فانها ممتازة عن غيرها فهي احق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول انسب.

قال : وتضاف إلى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالثٍ وكذا المقابلُ.

اقول : اقرب ما يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل.

و مثل هذا النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن التقابل

قال : ويعرض له ما يستحيل عروضُه لها من التقابل.

اقول : يعني به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فإن التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

قال : المتنوعِ الى انواعه الاربعة اعني السلبَ و الايجابَ وهو راجع الى القول والعقد، والعدم والملكة وهو الأول ماخوذاً باعتبار خصوصية مّا، وتقابلَ الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابلَ التضايف.

اقول : ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك لأن المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا، أو يكونا وجوديين، ولا يمكن ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله الايجاب اما مطلق أو خاص ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه ولا سلب خاص لأنه جزئي تحته والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليهما ان لم يتقابلا

فظاهر انهما لا يتقابلان وكذلك ان تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر.

إذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذا باعتبار القول والعقد، أو بحسب الحقائق انفسها، والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

و الثاني اما أن يكون احدهما عدميا أو يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد.

واعلم ان الملكة هووجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له كالعمى والبصر.

و إن كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض.

و اعلم ان تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لأن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضد ان بالمعنى الاول لا الثاني.

و اما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى أخص من ذلك وهو ان يقيد الشيء بان يكون نوعا أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهرة، وتقابل العدم والملكة بالعكس.

قال : ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض.

اقول : لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه اعني التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل

نوع من التضايف و ذلك لأن المقابل لا يعقل إلاّ مقيساً الى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفاً فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فإذا أخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعاً من المضاف المشهوري فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون الشيء أخص أو مساو ياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له.

قال : ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدُّها فيه الثالثُ .

اقول : التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو اخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للآخر من سلبه.

و قيل ان تقابل السلب والايجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاد انه شر يرفع العرضي وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد.

قال : ويقال للاول تناقضٌ ويتحقق في القضايا بشرائط ثمان.

اقول : تقابل السلب و الايجاب ان أخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة، وان أخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب، زيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا بثمان شرائط

(الأول) وحدة الموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقتا معاً.

الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب، زيد ليس بنجّار لم تتناقضا و صدقتا معاً.

الثالث وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن، زيد ليس بموجود أمس أمكن صدقهما.

الرابع وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار، زيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقهما.

الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد، زيد ليس بأب أي لعمرو أمكن صدقهما.

السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعضه، الزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقهما.

السابع وحدة الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد، الأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقهما.

الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة، الخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقتا معاً.

قال : هذا في القضايا الشخصيةِ أما المحصورةُ فبشرطٍ تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضدٌّ والجزئيتان صادقتان.

اقول : اعلم ان القضية أما شخصية أو مسورة أو مهملة وذلك لأن الموضوع ان كان شخصياً كزيد سميت القضية شخصية، وان كان كلياً يصدق على كثيرين فاما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أولا والأول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان، بعض الانسان حيوان، لا شيء من الانسان بحجر، بعض الانسان ليس بكاتب.

و الثاني هو المهملة كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها.

إذا عرفت هذا فنقول الشرائط الثمان كافية في القضية الشخصية أما المحصورة فلابد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فان الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان، لا شيء من الحيوان بانسان، والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان، بعض الحيوان ليس بانسان، أما الكلية والجزئية فلايمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان، بعض الانسان ليس بحيوان فهما المتناقضان

قال : وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف فيها بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا.

اقول : لابد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما معاً ولا كذبهما ونعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لولم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان، لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكالضرورتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان بالضرورة كاتب، لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان كما قلنا في الممكنتين أما الممكنة والضرورية إذا اختلفتا كما وكيفا فانهما تتناقضان وكذا المطلقة والدائمة.

قال : وإذا قيد العدمُ بالملكة في القضايا سمّيت معدولةً وهي تقابل الوجوديةَ صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما.

اقول : لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معاً عند عدم الموضوع وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة، ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي.

قال : وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضدين بعينه أو لا بعينه، أولا يستلزم شيئاً منها عند الخلو والاتصاف بالوسط.

اقول : هذه أحكام التضاد وهي أربعة: الأول ان أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً

للموضوع كسواد القار، وقد لا يكون فإمّا أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للموضوع كالصحة والمرض للبدن، أو لا يكون فإما أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر.

قال : ولا يُعقل للواحد ضدان.

اقول : هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يعرض بالنسبة إلى شيء واحد إلا لواحدٍ فلا يضاد الواحد الا ثنين لأن الواحد إذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة أو بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما، وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه.

قال : وهو منفيٌّ عن الأجناس.

اقول : هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفى عن الأجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص.

قال : ومشروطٌ في الانواع باتحاد الجنس.

اقول : هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتين لا من حيث ذاتيهما.

قال : وجعلُ الجنس و الفصل واحدٌ.

اقول : الجنس و الفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليه الناطقية فصارت انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية فوجودهما واحد؛ وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هيهنا الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد و تقريره ان كل

واحد من الضدين قد اشتمل على جنس و فصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما فان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلالزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

و تقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد في الأعيان وانما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للانواع لا للفصول الاعتبارية لأن التضاد انما هو في الوجود لا في الأمور المتعلقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك.

الفصل الثالث
في العلة والمعلول

قال : كل شيء يصدر عنه امرٌ إمّا بالاستقلال أو الانضمام فانه علة لذلك الأمر والأمر معلول له.

اقول : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية و عوارضها وهما من الأمور العامة أيضاً ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف.

وفي هذا الفصل مسائل: الأولى - في تعريف العلة والمعلول و هما و ان كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه مّا فيذكر على سبيل التنبيه والتمييز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدور عنه علة سواء كان الصدورعلى سبيل الاستقلال كما في العلل التامة، أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد.

المسألة الثانية
في اقسام العلة

قال : وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية.

اقول : العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي إما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول إما أن يكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني

المادة وان كانت خارجة فإما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية.

المسألة الثالثة
في احكام العلة الفاعلية

قال : فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول.

اقول : الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءاه وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به اما ان يكون لأمر زائد أو لا يكون فان كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولا تاما هذا خلف، وان كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

قال : ولا تجب مقارنة العدم.

اقول : ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر إن كان مختاراً وجب فيه ذلك لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان موجباً لم يجب فيه ذلك.

قال : ولا يجوز بقاء المعلول بعده وإن جاز في المُعِدّ.

اقول : ذهب قوم غير محققين إلى ان احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغني الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البانى وغيره من الآثار وهو خطأ لأن علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبَنّاء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وإنما حركته علة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر.

هذا في العلل الفاعلية أما العلل المعدة فإنها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول وللحرارة.

قال : ومع وحدته يتحد المعلول.

اقول : المؤثر ان كان مختاراً جاز أن يتكثر أثره مع وحدته، وان كان موجباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغائرة لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتان جزئيّه كان مركباً والا تسلسل.

وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور تستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل واذا كانت من الأمور الإعتبارية استحالت هذه القسمة عليها.

قال : ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات.

اقول : لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أيّ موجود فرضته علةً لأيّ موجود فرضته أو معلولاً له إما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكثر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن و بالنظر إلى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده و يعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة إضافية يقع بها التكثّر ولا تثلم وحدته و يصدر عنه باعتبار كل جهة شيء.

و هذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتأثير لانها أمور اعتبارية ومساو ية لغيرها ولا تكون شروطاً فيه.

قال : وهذا الحكم ينعكس على نفسه.

أقول: يريد بذلك ان مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يجتمع على الا ثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأ ثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال الحاجة اليهما مستغنياً عنهما هذا خلف.

قال: وفي الوحدة النوعية لا عكس.

اقول : إذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فإن الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعين العلة جاء من جانب العلة لا المعلول.

قال : والنسبتان من ثوانى المعقولات وبينها مقابلة التضايف.

اقول : يعني ان نسبه العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعيان هو مجرد علية أو معلولية وان كان معروضها موجوداً وبينها مقابلة التضايف فإن العلة علة المعلول، والمعلول معلول العلّة وقد نبّه بقوله وبينها مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيء الواحد متقدماً عليه، ومحتاجاً إليه متأخراً عنه هذا خلف.

قال : وقد يجتمعان فى الشيء الواحد بالنسبة إلى امرين لا يتعاكسان فيها.

اقول : قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشيئين ومعلولا للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة العلة الأولى، وعلة المعلول الاخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الامر ان يتعاكسان في النسبتين بأن تكون العلة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الأخير علة لها وإلا جاء الدور المحال.

المسألة الرابعة
في إبطال التسلسل

قال : ولا يتراقى معروضاهما فى سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علةٍ واجبةٍ لكن الواجب بالغير ممتنعٌ ايضاً فيجب وجود علة لذاتها هى طرفٌ.

اقول : لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبّه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية واحتج عليه بوجوه: الأول ان كل واحدٍ من تلك الجملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الآحاد ممتنع حصوله بدون علّته الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة حينئذٍ، وإن كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر.

قال : وللتطبيق بين جملة قد فُصِل منها آحادٌ متناهيةٌ وأخرى لم تُفصَل منها.

اقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره أنّا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا- يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدء كل واحدة من الجملتين واحداً فإن استمرتا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة مثل الزائدة هذا خلف، وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهى الزائدة لأن مازاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه.

قال : ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيها لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق.

اقول : هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على نحو آخر استخرجه المصنف -رحمه الله- مغائر للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره أنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسله علة باعتبار و معلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين و يحصل له التعدد باعتبار النسبتين فإن الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغائر له من حيث انه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث

كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتبائنات بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب أن تكون العلل أكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبتدأ فإذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين.

قال : ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعِلَلِهِ ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علةً تامةً إذالجملةلاتجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة.

اقول : هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره أنا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات إلى ما لايتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنةٍ لتركبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فامّا ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة و هو محال لاستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه، وإمّا ان يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فتنقطع السلسلة وإمّا ان يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله التي لا تتناهى وذلك من أعظم المحالات. وأيضاً فإن المجموع لابد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذالجملة لا تجب به و كل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لايتناهى من تلك الجملة.

المسألة الخامسة
في متابعة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال : وتتكافى النسبتان في طرفي النقيض.

اقول : الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي

الوجود والعدم بالنسبة إلى معروضيها على معنى ان نسبة العلية إذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي و بالعكس، وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على معروض عدمي و بالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول أنما يستند إلى عدم العلة لاغير و بيانه ان عدم المعلول لا يستند إلى ذاته والا لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لابد له من علة اما وجودية أو عدمية والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول، ولامن شرائطهالزم وجود المعلول نظراً إلى تحقق علته التامة؛ وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك العدم لاغير.

و إذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عدمياً لكان مستنداً إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العلة، والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا العدمية لأن تأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

المسألة السادسة
في ان القابل لا يكون فاعلا

قال : والقبولُ والفعلُ متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميها.

اقول : ذهب الأوائل إلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميها وهو الإمكان والوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان، ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولا له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء إلى فاعله بالوجوب والإمكان هذا خلف.

* * *

المسألة السابعة
في نسبة العلة إلى المعلول

قال : وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته إلى تلك العلة والا فلا.

اقول : العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تأثير الشيء في نفسه وإن كانت علة لشخصيّتها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا بساويها عند فوات شرط أو حضور مانع و يساويها لا مع ذلك والاحساس بسخونة الأجسام الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجته ولبطؤ حركة اليد فيه لغلظه.

المسألة الثامنة
في ان مصاحب العلة ليس بعلة و كذا مصاحب المعلول ليس معلولا

قال : ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب.

اقول : يعني به ان نسبة العلّية لا يجب صدقهاعلى مايصاحب العلة و يلازمها فان مع العلة شرائط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمرة النار فانها لا تأثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول و يلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابوعلي ابن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه اعني عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متأخراً عنه من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً فتوهم بعضهم ان الشيخ

اوجب ان يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون مامع القبل قبلا وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار.

المسألة التاسعة
في ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض

قال : وليس الشخص من العنصريات علةً ذاتيةلشخص آخرمنهاوإلا لم تتناه الاشخاص، ولاستغنائه عنه بغيره.

اقول : الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا تتناهى دفعة واحدة لأن العلل الذاتية تصاحب المعلولات.

و ايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من اشخاص النار مثلا أولى بان يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو إذن علة بالعرض بمعنى انه مُعِدّ.

قال : ولعدم تقدمه.

اقول : هذا وجه ثالث على امتناع تعليل أحد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الآخر تقدماً ذاتياً لأن التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لأنه مقوم لها والتقدم

بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة.

قال: ولتكافؤهما.

اقول: هذا دليل رابع و تقريره أن الماء والنار مثلا متكافئان في أنه ليس النار اولى بان تكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصّح ان يكون احدهما علة للآخر.

قال: ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه.

اقول: هذا دليل خامس و تقريره أن ما يفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقياً بعده و يستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية و بالعكس قد يعدم ما يفرض معلولاً وما يفرض علة يكون باقيا بعده و يستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول.

المسألة العاشرة
في كيفية صدور الافعال منا

قال: والفاعل منا يفتقر إلى تصورٍ جزئي ليتخصص الفعل ثم شوقٍ ثم ارادةٍ ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعلُ.

اقول: القوة البشرية انما تفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما أو ظناً فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد اربعة تصور لذلك الفعل جزئي فان التصور الكلي لا يكون سبباً لفعل جزئي لأن نسبة كل كلي إلى جزئياته واحدة فاما أن يقع كلها وهو محال أو لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلابد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات إلى الفعل فوجد.

قال : والحركةُ الى مكان تتبع ارادةً بحسبها، وجزئياتُ تلك الحركة تتبع تخيلاتٍ وارادات جزئيةً فيكون السابقُ من هذه علةً للسابق من تلك، المعدةِ لحصول اخرىٰ فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرهما.

اقول : الفاعل منا لحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة إلى مكان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحركة إلى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فإذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم إلى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فتكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غيردور

المسألة الحادية عشرة
في ان القوي الجسمانية انماتؤثر بمشاركة الوضع

قال : ويُشتَرط في صدق التأثير على المقارن الوضعُ.

اقول : يشترط في صدق التأثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض، الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه هنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها او لا ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا انما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها اولاً ثم ما يجاورها و هذا الحكم بيّن لايحتاج إلى برهان.

المسألة الثانية عشرة
في تناهي القوى الجسمانية

قال : والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمُه الخاصُّ على المؤثر.

اقول : قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير على المقارن اعني الصور والاعراض، التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى.

و قبل الخوض في الدليل مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه للقوى وأعلم أن التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهياً انما يعرضان بالذات للكم اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه، أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لهما ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذومقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته فاصناف القوى ثلاثة.

الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة وهيهنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان والا لكان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة.

و الثاني: قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وهينها تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة.

والثالث: قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد أقل وهيهنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة. فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدقا على المؤثر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

قال: لانّ القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابلُه.

اقول: لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول اعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية.

و تقريره أن القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما.

اما الأول فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر، واما بحسب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهياً يحرك جسماً آخر متناهياً من مبدء مفروض حركات لا تتناهي بحسب المدة او العدة ثم حرك بتلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء فإنّ تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا ولكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف.

و هيهنا سؤال صعب وهو ان التفاوت في التحريكين جاز أن يكون بحسب الشدّة، واجاب المصنف قدس الله روحه عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة هيهنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة.

وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث.

و أورد بعض تلامذة ابي علي عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم.

و اجاب الشيخ عنه بالفرق فإنّ الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه، والزيادة والنقصان بخلاف القوة هيهنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها

قوية على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي هيهنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث.

و لِلسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت.

قال : و الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لِتساوي الصغيرِ والكبير في القبول، فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عَرَضَ التناهي.

اقول : هذا بيان استحالة القسم الثاني وهوان تكون القوة المؤثرة فيما لايتناهى طبيعية و تقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما أن تكون الجسمية أو لوازمها أو أمراً طبيعياً والكل محال، او غريباً وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لأنها أعظم فتكون أقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف، وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر وهذه نسبة متناه إلى متناه فكذا الأولى.

المسألة الثالثة عشرة
في العلة الماديه .

قال: والمحل المتقوم بالحالّ قابلٌ له ومادة للمركب.

اقول: المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال، وإلالزم استغناء احـدهما عن

الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلا، وباعتبار المركب تسمى مادة.

قال : و قبولُه ذاتيٌّ.

اقول : كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لأنه لو لا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر و يلزم التسلسل وهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.

قال : و قد يحصل القربُ والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحالِّ فيه.

اقول : لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر و يزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها.

و تحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلتا الحالتين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد، وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما حصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الإعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة إذا حلت المادة واشتدت اعدتها لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها.

المسألة الرابعة عشرة
في العلة الصورية

قال : و هذا الحالُّ صورةٌ للمركب و جزءٌ فاعلٌ لمحلّه.

اقول : هذا الحال يعني به الحال في المادة و هو صورة للمركب لا للمادة لأنه بالنظر

إلى المادة جزء فاعلٍ لأن الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة.

قال: وهو واحدٌ.

اقول : ذكر الأوائل ان الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحدة لأن الواحدة ان استقلت بالتقوم استغنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة.

المسألة الخامسة عشرة
في العلة الغائية

قال : والغايةُ علةٌ بماهيتها لعليةِ العلة الفاعلية، معلولةٌ في وجودها للمعلول.

اقول : الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما أثرّ ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل و وجوده معلول للبيت ولا امتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين.

قال : وهي ثابتةٌ لكل قاصدٍ.

اقول : كل فاعل بالقصد و الارادة فانه انما يفعل لغرض مّا وغاية ما وإلا لكان عابثاً على ان البعث لا يخلو عن غاية أما الحركات الاسطقسية فقد أثبت الاوائل لها غايات لأن الحبة من البراذا رميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التأدية على سبيل الدوام أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها.

قال : أما القوةُ الحيوانيةُ المحركةُ فغايتُها الوصولُ إلى المنتهى وهو قد يكون غايةَ الشوقيةِ وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلةٌ وإلا فهو إما خيرٌ أو عادةٌ او قصدٌ ضروريٌّ او عبثٌ وجزاف.

اقول : القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم: احدها القوة المحركة المنبثة في العضلات، وثانيها القوة الشوقية، وثالثها التخيل أو الفكر. وغاية القوة المحركة انما هي الوصول إلى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية القوة الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لإزالة ضجره، وقد تكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين؛ وفي هذا القسم ان لم تحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها، وان حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث. وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد الضروري، وان كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة، وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون.

قال : واثبتوا للطبيعيات غايات و كذا للا تفاقيات.

اقول : أما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه وأما العلل الا تفاقية فقد نفاها قوم لأن السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه قطعاً وإلا كان منتفيا فلا مدخل للا تفاق.

والجواب ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي إذا كان انفكاكه مساو ياً أو راجحاً ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً.

المسألة السادسة عشرة
في أقسام العلة

قال : و العلةُ مطلقا قد تكون بسيطةً وقد تكون مركبةً.

اقول : يعنى بالاطلاق ما يشتمل العلل الاربع أعني المادية والصورية والفاعلية

والغائية فان كل واحدة من هذه الاربع تنقسم هذه الأقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما، وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسما أكبر.

و منع بعض الناس من التركيب في العلل وإلا لزم نفيها لأن كل مركب فان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول؛ ولأن الموصوف بالعلّة اما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب أو بعضها وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية، أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة و ان حصل عاد الكلام في علة حصوله.

و هذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللاً أم لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر. والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة. والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب.

قال : و أيضاً بالقوة او بالفعل.

اقول : هذه المبادىء الاربعة قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة، وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب.

و المادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة.

و الصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها.

و الغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك و بالفعل هي التي حصل منها ذلك.

قال: وكليةً أوجزئيةً.

اقول : هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي.

قال : وذاتيةً او عرضية.

اقول : العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق، وقد تكون عرضية وهي أن تقتضي العلة شيئاً و يتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لأنه يقتضي بالذات ازالة السخونة و يتبعها حصول البرودة.

و كذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجة، والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة أو المفارقة، والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب. وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة.

قال : و عامةً او خاصةً.

اقول : العلة العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقة كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور.

قال : و قريبة او بعيدة.

اقول : العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها و بين المعلول كالميل في الحركة، والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي.

قال : ومشتركة أو خاصة.

اقول : المشتركة كالنجار لأبواب متعدّدة والخاصة كالنجار لهذا الباب.

قال : والعدم للحادث من المبادىء العرضية.

اقول : الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو إنما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما

توقف تحققه على العدم السابق أطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات هو الفاعل لاغير.

قال : والفاعل في الطرفين واحد.

اقول : الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا أولاً من ان علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لاغير لكن مع حضورها تقتضي الوجود ومع عدمها تقتضي العدم.

قال : والموضوع كالمادة.

اقول : الموضوع أيضاً من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة المادة إلى الصورة فهو من جملة العلل.

المسألة السابعة عشرة
في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم

قال : وافتقار الأثر أنما هو في احد طرفيه.

اقول : الأثر له ماهية وله وجود وعدم، وافتقاره إلى المؤثر انما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً إذ التأثير أنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل.

قال : وأسبابُ الماهية غيرُ أسباب الوجود.

أقول: أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية.

قال: ولا بد للعدم من سببٍ وكذا في الحركة.

اقول : قد بينا أن نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه اليه وإلا لكان ممتنع الوجود لذاته.

لا يقال : الموجود منه ما هو باق و منه ما هو غير باق كالحركات والأصوات والأول يفتقر عدمه إلى السبب أما النوعُ الثاني فانه يعدم لذاته.

لأنا نقول : يستحيل أن يكون العدم ذاتياً لشيء وإلا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود فإذا عدمت أو عدم أحد شروطها عدمت وكذا الأصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها.

قال: ومن العلل المعدةِ مايؤدي إلى مثل أوخلاف أوضد.

اقول : العلل تنقسم إلى المعد وإلى المؤثر، والمعد يعني به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط.

و العلة المعدة إمّا أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معدة للحركة إلى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة اما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة إلى المنتهى، وإما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعدة للسخونة، واما أن تؤدي إلى ضدٍ كالحركة المعدة للسكون عندالوصول إلى المنتهى.

قال : والإعداد قريب وبعيد.

اقول : الإعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الإنسانية، ومنه ماهو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الإعداد وهو قابل للشدة والضعف.

قال : ومن العلل العرضية ما هو مُعِدٌّ.

اقول : قد بينا ان العلة العرضية تقال باعتبارين: احدهما أن تؤثر العلة شيئاً و يتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضي الخفة فما هو أخف في المركب يقبل السخونة أشد فينفصل عن صاحبه و يطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله، والثاني ان يكون للعلّة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والأول علة معدة.

قال :

المقصد الثاني في:

الجواهر والأعراض

وفيه

فصول

الأول
في الجواهر

الممكنُ اما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرضُ أولا وهو الجوهرُ.

اقول : لما فرغ من البحث عن الأمور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الاولى
في قسمة الممكنات بقول كلي :

كل ممكن موجود اما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل اما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بد من حاجة احدهما إلى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت أعم واحد هو المحل، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد هو الحال. والموضوع أخص من المحل، وعدم الخاص أعم من عدم العام فكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر.

قال: و هو إمّا مفارق في ذاته و فعله و هو العقل، أو في ذاته وهو النفس؛ أو مقارن فاما أن يكون محلا وهو المادة، أو حالا وهو الصورة، أو ما يتركب منهما وهو الجسم.

اقول : هذه قسمة الجوهر إلى أنواعه فإن الجوهر اما أن يكون مفارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل، أو مفارقاً في ذاته لا فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها و وجودها دون فعلها لاحتياجها إلى الآلة في التأثير ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات، وإما أن يكون مقارناً للمادة فاما يكون محلاً وهو الهيولى، أو حالا وهو الصورة، أو ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر.

قال : و الموضوع و المحل يتعاكسان وجوداً و عدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض.

اقول : قد بيّنا ان الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فقد تعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم، وكذا الحال والعرض فان العرض أخص من الحال فعدمه أعم.

قال : وبين الموضوع و العرض مباينة.

اقول : الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه و العرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة.

قال : ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً:

اقول : المحل قد يكون جوهراً و هو ظاهر و قد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض. والحال أيضاً قد يكون جوهراً كالصورة الحالة في المادة، وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً.

المسألة الثانية
في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتها

قال : والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لِتوقّفِ نسبة إحديهما على وسط.

اقول : اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو أمر عرضى، واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض والذى اختاره المصنف -رحمه الله- انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احداهما إلى الذات على وسط ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره -رحمه الله- يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية.

قال: واختلاف الانواع بالاولوية.

اقول : هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها وذلك لأن بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس. وهو ايضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها.

قال : والمعقول اشتراكه عرضي.

اقول : انا نعقل بين الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها اشتراكا في غيره وهذا القدر أمر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما، وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية

لهذا الاعتبار فليس هنا ماهية للجسم وراء كونه جسما و كذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشتراكه وكذلك البحث في العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف و باقي الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنسا.

المسألة الثالثة
في نفي التضاد عن الجواهر

قال : و لا تضاد بين الجواهر و لا بينها و بين غيرها.

اقول : لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض و بيان انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجوهر من الجواهر ولا من غيرها و بيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض.

قال : و المعقولُ من الفناء العدمُ.

اقول : لما بين انتفاء الضد عن الجوهر أخذ يردّ على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر اضداداً هي الفناء فقال ان المعقول من الفنآء العدم وليس الفناء أمراً وجوديا يضاد الجوهر لأنه إما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فلا تحقق له.

قال : و قد يطلق التضادُّ على البعض باعتبارٍ آخَرَ.

اقول : ان بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الاخر.

المسألة الرابعة
في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

قال : ووحدةُ المحل لا تستلزم وحدةَ الحال الا مع التماثل بخلاف العكس.

اقول : المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة، وكالمادة التي تحل فيها الصور الجسمية والنوعية.

هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحداً لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيها، وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها.

فقد ظهر ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التأليف وبعض الاوائل في الاضافات خطاء.

قال : و أمّا الانقسام فغير مستلزم في الطرفين.

اقول : انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة والاضافات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة أما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الابوة أوالبنوة في نصف ذات الأب أوالأبن.

و ذهب قوم إلى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة إذا حلا محلا واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار.

و اعلم ان الأعراض السارية إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض

المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلاً انقسم بانقسامها.

المسألة الخامسة
في استحالة انتقال الاعراض

قال : والموضوع من جملة المشخصات.

اقول : الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه في شخصه، ولا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص.

قال : وقد يفتقر الحال الى محل متوسط.

اقول : الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم.

المسألة السادسة
في نفي الجزء الذي لا يتجزى

قال : ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال.

اقول : هذه مسألة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم إلى عدمه، و ذهب الباقون إلى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عندالحس لكنه يقبل الانقسام اما إلى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقيق له، او إلى ما لا يتناهى كما

ذهب اليه الحكماء

و قد نفى المصنف ـ رحمه الله ـ الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لأن ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها بالحس قد توجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط أو مركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه:

قال: لِحَجْبِ المتوسط.

اقول: هذا أحد الأدلة على نفي الجزء و تقريره انا إذا فرضنا جوهراً متوسطاً بين جوهرين فأما أن يحجبهما عن التماس أولا والثاني باطل والا لزم التداخل، والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغائر للطرف الملاقي للاخر.

قال: و لحركة الموضوعين على طَرَفَيِ المركب من ثلاثة.

اقول: هذا وجه ثان و تقريره انا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد وان يتلاقيا وانما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فتنقسم الخمسة.

قال: او من أربعة على التبادل.

اقول: هذا وجه ثالث و تقريره انا إذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاة فموضع المحاذاة ان كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلابد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع.

* * *

قال : وَيلْزَمُهم ما يشهَد الحسُّ بكذبه من التفكك و سكونِ المتحرك وانتفاءِ الدائرة.

اقول : هذه وجوه أخرى تدل على نفي الجزء:

احدها ان الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك جزءاً فان تحرك القريب من القطب جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة، وان تحرك أقل من جزء لزم الانقسام، وان لم يتحرك أصلا لزم التفكك

الثانى ان السرعة والبطؤ كيفيتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أنْ يكون فضل سكنات الفرس السّائر من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اضعاف أضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك. إذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءاً فان تحرك البطىء جزءاً تساويا هذا خلف، وان تحرك أقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم المحال. هذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله -رحمه الله- و سكون المتحرك

الثالث ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية إن تلاقت اجزاؤها بظواهرها و بواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف، وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام، وان لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الاخر لكن المنخفض إذا ملىء بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والا لزم الانقسام.

قال : والنقطةُ عرضٌ قائمٌ بالمنقسم باعتبار التناهي.

اقول : هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء و تقريرها ان النقطة موجودة لأنها نهاية الخط فان كانت جوهرا فهو المطلوب، وان كانت عرضا فمحلها إن انقسم انقسمت لأن

الحال في أحد الجزئين مغائر للحال في الآخر، وان لم ينقسم فهو المطلوب.

والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لأن الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهيهنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له.

قال: والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا.

اقول: هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود أو لا والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً وإذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف، وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين مغائرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة.

والجواب: ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لأن الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه.

قال: والآن لا تَحَقُّقَ له خارجاً.

اقول: هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منتفياً كان الزمان منتفياً مطلقا و يستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آناً هذا خلف، وإذا كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف، و يلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره.

و تقرير الجواب: ان الماضي والمستقبل موجودان في حد أنفسهما معدومان في الآن

لامطلقا والآن لا تحقق له في الخارج.

قال : ولو تركّبتِ الحركةُ مما لا يتجزّىٰ لم تكن موجودةً.

اقول : لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على ان الحركة لا تتركب مما لا يتجزى لأنها لو تركبت مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء إذا تحرك من حيّز إلى حيّز فإمّا أن يوصف بالحركة حال كونه في الحيّز الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يأخذ فى الحركة،أو حال كونه في الحيّز الثاني وهو باطل أيضاً لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه تثبت الواسطة.

و يمكن ان يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان تكون عبارة عن المماسة الأولى او الثانية وهما محالان لما مرّ او مجموعهما وهو محال لانتفائه.

قال : و القائلُ بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقضُ بوجود المؤلف مما يتناهى و يفتقر في التعميم الى التناسب.

اقول : لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من افراد متناهية منه أو غير متناهية.

و استدل عليه أيضاً بوجوه **الاول:** انا نفرض أعداداً متناهية من الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد اولا والثاني باطل والا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا، وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلاثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم متألف من أعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى.واما قوله و يفتقر في التعميم إلى التناسب فمعناه انا إذا أردنا تعميم القضية بان نحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف الذي الفناه من

الاجزاء المتناهية إلى بقيّة الاجسام فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الأجزاء و ينقص بنقصانها فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الاجزاء إلى الاجزاء لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه فكذا نسبة الأجزاء إلى الأجزاء.

قال : ويلزم عدمُ لحوق السريع البطيءَ.

اقول : هذا هو الوجه **الثاني** الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم، بيان الشرطية ان البطيء إذا قطع مسافة ثم ابتدء السريع وتحرك فانه مع قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر فاذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء.

قال : وان لا يقطع المسافةَ المتناهيةَ في زمان متناه.

اقول : هذا وجه **ثالث** قريب من الوجه الثاني و تقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لأنه لا يمكنه قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا يمكنه قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه أحد.

قال : والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

اقول : إعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لأن الاجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيز واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة

و اعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة فان المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية

الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض تلك الاجزاء و يتحرك على البعض الآخر، وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطيء. وهذان العذران باطلان بالضرورة.

قال : والقسمةُ بانواعها تُحدث اثنينيةً يُساوى طباعُ كل واحد منها طباعَ المجموع.

اقول : يريد ان يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا الموضع وهو ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية.

و بيانه ان القسمة بانواعها الثلاثة اعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف الأعراض الاضافية أو الحقيقية تحدث في المقسوم اثنينية تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساو ية لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين لمّا صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذلك كل واحد من قسمي القسمين إلى مالايتناهى.

قال : و امتناعُ الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي.

اقول : بعض الاجسام قد تمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما لصغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته او وصول صورة تقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي.

قال : فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

اقول : هذا نتيجة ما مضى لأنه قدبطل القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية أو غير متناهية فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما أن يكون قابلا لما يتناهى من الاقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ذيمقراطيس، أو لما لايتناهى وهو المطلوب.

* * *

المسألة السابعة
في نفي الهيولى

قال : و لا يقتضي ذلك ثبوتَ مادةٍ سوى الجسم لاستحالة التسلسل و وجود ما لا يتناهى.

اقول : يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي.

و قال أبو علي:ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال و يستحيل أن يكون القابل هو الا تصال نفسه لأن الشيء لا يقبل عدمه فلابد للا تصال من محل يقبل الانفصال والا تصال وذلك هو الهيولى والا تصال هو الصورة فاستدرك المصنف ـ رحمه الله ـ ذلك وقال:ان ذلك أي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام أبي علي لأن الجسم المتصل له مادة واحدة فإذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة، فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزمه التسلسل لأن كل حادث عندهم لابد له من مادة، وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهي.

المسألة الثامنة
في اثبات المكان لكل جسم

قال : و لكل جسمٍ مكانٌ طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق.

اقول : كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولابد وان يكون ذلك المكان طبيعياله لأنّا إذا جردنا الجسم عن

كل العوارض فاما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو محال، أو يحل في الجميع وهو ايضاً باطل بالضرورة، أو يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة.

قال : فلو تعدد انتفى.

اقول : يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لأنه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في احدهما كان تاركاً للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو تعدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي.

قال : ومكانُ المركب مكانُ الغالب أو ما اتفق وجودُه فيه.

اقول : المركب ان تركب من جوهرين فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا تفرّقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب، وان تركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط، وإن تركّب من اربعة متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة.

قال : وكذا الشكلُ والطبيعيُّ منه الكرةُ.

اقول : قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد أو حدود وفي التحقيق انه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لأن كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أموراً مختلفة ولا شكل أبسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسرى.

* * *

المسألة التاسعة
في تحقيق ماهية المكان

قال : والمعقول من الاول البُعد فان الأمارات تُساعِد عليه.

اقول : الأول يعني به المكان لأنه قد تبين ان الجسم يقتضي بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهراً وكان طبيعياً ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون أمر ان أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون.

و الثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وأبي علي بن سينا.

و قد اختار المصنف الأول وهو اختيار أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البُعد فانا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا مليء ماء شغلها الماء بجملتها، والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه و يستقر عليه و يساو يه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد.

قال : و اعلم ان البُعد منه ملاقٍ للمادة و هو الحال في الجسم و يمانع مساويَه، ومنه مفارق تحل فيه الاجسام و يلاقيها بجملتها و يداخلها بحيث ينطبق على بُعد المتمكن و يتحد به ولا امتناع لخلوّه عن المادة.

اقول : لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فان بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي، وان عدم احدهما كان المعدوم حالا في الموجود أو بالعكس

وهما محالان. وأما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد، ولأن المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوى فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة.

و تقرير الجواب ان البعد ينقسم إلى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة و حال فيها و هو البعد المقارن للجسم، والثانى مفارق للمادة وهو الحاصل بين الاجسام المتباعدة والأول يمانع مساويه يعنى البعد المقارن للمادة ايضاً فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله و يطابقه و يتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع في هذه المداخلة والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة.

قال : ولو كان المكان سطحا لتضادَّتِ الاحكامُ.

اقول : لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر، ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال.

قال : ولم يعم المكان.

اقول : هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح و تقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الامرين وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره، أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الاجسام والقسمان باطلان فالمقدم مثله.

المسألة العاشرة
في امتناع الخلاء

قال : وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما.

اقول : اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان الحركة يكون اطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاوق المتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين، ثم نفرض ملاء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن الجهة

قال : و الجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة.

اقول : لما بحث عن المكان وكانت الجهة ملائمة له حتى ظن انهما واحد عقبه بالبحث عنها وهي على ماذكرها جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأنانتوهم امتداداً آخذاً من المشير ومنتهياً إلى المشاراليه فذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة.

قال: وليست منقسمة.

اقول: لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لأن الطرف لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل متناهيه فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى المنتصف لم يخل إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة.

قال: وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة.

اقول: الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة. وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانها تقصد بالحركة لأنها تقصد الحصول فيها، وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله.

قال: والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه.

اقول: الجهة منها ما هو طبيعي وهو ثنتان لاغير: الفوق والسفل، ومنها ماهو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن هيأته، وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفاً وكذا اليمين قد يصير يساراً، وأما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية.

* * *

الفصل الثانى
في الأجسام

قال : الفصل الثاني في الأجسام

وهي قسمان فلكية وعنصرية أما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت، ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة، وتشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز، والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف و عشرين كوكبا ثوابت.

اقول : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدء بالجسم لأنه أقرب إلى الحس وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الأولى
في البحث عن الأجسام الفلكية

اعلم ان الأجسام تنقسم قسمين فلكية و عنصرية والأفلاك اما كلية تظهر منها حركة واحدة إما بسيطة أو مركبة وإما جزئية.

أما الكلية فتسعة واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب و يسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار، وتحته فلك الثوابت و يسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للارض في مركزها.

ثم ان كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد

والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه وبمقعره محدب ماتحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان ممثله محيط بآخر يسمى المائل.

و اثبتوا أيضاً فلكا خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض اوجاً والأقرب منه حضيضا.

و اثبتوا فلكاً آخر يسمى فلك التدو ير غير محيط بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى الابعد ذروة والأقرب الـى الأرض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم أثبتوا لها فلكاً خارج المركز خاصة.

و اثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة. وفلك البروج يحتوى على ألف ونيف وعشرين كوكبًا ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروه غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة أما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك وقول بعضهم ان أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر

قال: والكل بسائطٌ.

اقول : ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كلّ مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال.

قال : خاليةٌ من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها.

اقول : هذا حكم آخر للافلاك و هوانها غير متصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما، ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب

اليها، وغير متصفة بلوازمها أعني الثقل والخفة.

و استدلوا على ذلك بأن الأفلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عائق لها فيجب حصول كمال الأثر، و بيان بطلان التالي ان الهواء العالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض.

و كذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان.

و لقائل أن يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعاً ما اقتضائها النوع الآخر ولهذا كان الهواء مقتضياً للسخونة ولم يقتض البالغ منها. ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبة مانعة عن الكمال، لأن الرطوبة انما تمنع عن كمال السخونة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولامكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال، ولأن الرطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة.

قال : شفّافة :

اقول : استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين: أحدهما أنها بسائط وهو منقوض بالقمر. والثاني انها لا تحجب ما ورائها عن الإبصار فانا نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا أيضاً ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما في البلور.

المسألة الثانية
في البحث عن العناصر البسيطة

قال : و أما العناصر البسيطة فأربعةٌ كرية النار والهواء والماء والأرض واستفيد عددُها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية.

اقول : لما فرغ من البحث عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصرية وهي إما بسيطة أو مركبة ولما كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدماً على البحث عن الكل قدم البحث عن البسائط.

و أعلم أن البسائط العنصرية أربعة و أقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ومركزها مركز العالم لأنّ النار حارة في الغاية فطلبت العلو، والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز.

و هذه الأربعة كرات منطبق بعضها على بعض لبساطتها، ولأن خسوف القمر إذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه، والسائر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي و بالعكس وهذا يدل على كرية الأرض، والأغوار والأنجاد لا تؤثر في الكرية لصغرها بالنسبة اليها.

و أما الماء فلأن راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أو لا ثم أسفله ثانيا والبعد بينه و بين القلة أكثر مما بينه و بين الأسفل والسبب فيه منع حدبة الماء عن ابصار الأسفل وأما الباقيان فلما مر من بساطتها وهي تقتضي الكرية.

و انما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربعة من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

قال : و كل منها ينقلب إلى المُلاصق، و إلى الغير بواسطةٍ أو بوسائطَ.

اقول : هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب الى الآخر أما ابتداءاً كصيرورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماءاً بواسطة انقلابها هواءاً ثم انقلاب الهواء ماءاً، أو بوسائط كصيرورتها أرضا بواسطة إنقلابها هواءاً ثم ماءاً ثم أرضا والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كانقلاب النار هواءاً ابتداءاً، وإلى البعيد بواسطة و يدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيرورة النار هواءاً عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد

في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه، وصيرورة الماء هواءاً عند اسخانه، وصيرورة الماء أرضا كما يعقد أهل الحيل المياه الجارية أحجاراً صلبة، وصيرورة الأرض ماءاً كما يتخذون مياهاً حارة ويحلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية.

قال : فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها.

اقول : لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر و بدء بالنار وذكر من أحكامها ستة:

الأول: انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا، وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق ولبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة.

الثاني: انها يابسة وهو معلوم بالحس أيضا ان عنى باليبوسة مالا يلتصق بغيره، أما إن عنى بها مايعسر تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى.

الثالث: انها شفافة وإلا لحجبت الثوابت عن الإبصار، ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوى كما في أصول الشعل.

الرابع: انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة.

و هذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له ولو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكانا للآخر.

الخامس: انها ذات طبقه واحدة وذلك لقوتها على احالة مايمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها

السادس: انها قوية على احالة المركب اليها و ذلك ظاهر.

قال : والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات.

اقول : لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له أحكاما أربعة: الأول انه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب إلى انه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخّن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء، وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق. الثاني أنه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا فيما يرجع إلى الكيفية الانفعالية. الثالث انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر. الرابع انه ذو طبقات أربع الطبقة الأولى الملاصقة للأرض، الثانية الطبقة الباردة بسبب مايخالطها من الأبخرة، الثالثة الطبقة الصرفة، الرابعة الطبقة الممتزجة بشيء من النار.

قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الأرض له طبقة واحدة.

اقول : ذكر للماء خمسة أحكام:

الأول انه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخارجية يحس ببرده.

و اختلفوا فالأكثر على ان الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد عن المسخنات والحركة الفلكية، وقال قوم: ان الماء أبرد لأنا نحس بذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد برداً في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها كذلك هيهنا أثر الماء للطافته ينبسط على العضو و يصل إلى عمق كل جزء منه و يلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء أكثر.

الثاني انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لأنه بارد بالطبع والبرد

يقتضي الجمود وانما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء ولو خلي وطبعه لاقتضى الجمود.

الثالث انه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الإبصار. وقيل انه ملون وإلا لم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار.

الرابع انه محيط بأكثر الأرض وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادلة والا لاستحال الأضعف وعدم عنصره فلو لا احاطته بثلاثة أرباع الأرض لكان أقل من ألارض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فإما أن يكون فوق الأرض أو تحتها والثانى باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فبقى الأول وهو البحر.

الخامس انه ذو طبقة واحدة هو البحر و هو ظاهر.

قال : و الأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات.

اقول : ذكر للأرض أحكاماً خمسة :

الأول انها باردة لأنها كثيفة وقد سلف البحث في انها أبرد العناصر.

الثاني انها يابسة و هو أيضا ظاهر.

الثالث انها ساكنة في الوسط و قد نازع في ذلك جماعة: فذهب قوم إلى انها متحركة إلى السفل، وآخرون إلى العلو، وآخرون بالاستدارة، والحق خلاف ذلك كله وإلا لما وصل الحجر المرمى اليها ان كانت هاوية، ولما نزل الحجر المرمى إلى فوق ان كانت صاعدة، ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة.

و قد أشار في هذا الحكم إلى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع و بيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهية.

الرابع انها شفافة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لأنها بسيطة، وذهب آخرون إلى المنع لأنا نشاهد الأرض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفافية أغلب وليس كذلك، ثم

نقضوا كبرى اولئك بالقمر.

الخامس في طبقاتها وهي ثلاث: طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقاربه، وطبقة طينية، وطبقة بعضها منكشف هو البر و بعضها أحاط به البحر.

المسألة الثالثة
في البحث عن المركبات

قال : وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها.

اقول : لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات و بدء من ذلك بالبحث عن بسائطها.

و اعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلابد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ما ينسب اليها للفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل انما هو في هذه الأربعة وحواملها وكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لا غير.وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً، ومن حيث انها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى اسطقسات.

قال : وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض.

اقول : المركبات عند محققي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج.

و ذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك وقال ان هنا أجزاءاً هي لحم وأجزاءاً هي عظام وأجزاءاً هي حنطة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلطة مبثوثة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع أجزاء من طبيعة واحدة ظن أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لاغير،

والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة.

قال: فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافةَ كيفيتها وتحصل كيفيةٌ متشابهةٌ في الكل متوسطةٌ هي المزاج.

اقول: لما ذكر أن المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل، واعلم ان الحار والبارد، أو الرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما في الآخر لم يخل إما ان يتقدم فعل أحدهما على انفعاله أو يقترنا ويلزم من الأول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال، ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً مغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقيل: الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة و ينتقض بالماء الحار اذا مزج بالماء البارد واعتدلا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد.

و قيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا تفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية الماء البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج، وهذا اختيار المصنف -رحمه الله- وفيه نظر لأن المادة انما تنفعل في الكيفية الفاعلة لا في غيرها و يعود البحث من كون المغلوب يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة إلى شيء واحد وهو باطل.

قال: مع حفظ صور البسائط.

اقول: نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفاء ان هنا مذهباً غريباً عجيباً وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف

الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءاً من المركب فتصير النار البسيطة لحما.

و أبطله الشيخ بأن ذلك يكون كوناً و فساداً لا مزاجاً، ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات. ونقض ما ذكروه بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل ناريته عند امتزاجه و يتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا.

قال : ثم تختلف الأمزجةُ في الاعداد بحسب قربها و بعدها من الاعتدال.

اقول : الأمزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية إذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لمتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية، و بعضها اتصف بصورة تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية، و بعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة الارادية وهي النفس الحيوانية فلابد وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه أقرب إلى الاعتدال قبل نفسا اكمل.

قال : مع عدم تناهيها بحسب الشخص و ان كان لكل نوع طرفا افراطٍ وتفريطٍ وهي تسعة.

اقول : الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الأمزجة لذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة

الشخصية ولا يخرج عن حد المزاج الانسانى وكذلك كل نوع.

إذا عرفت هذا فاعلم ان الأمزجة تسعة لأن البسائط إما ان تتساوى فيه وهو المعتدل، أو يغلب أحدها فإمّا الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه او الحار مع غلبة الرطب أو اليابس أو البارد معهما أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه.

قال :

الفصل الثالث

في

بقية أحكام الاجسام، و تشترك الأجسامُ في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضدّه به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه

اقول : لما فرغ عن البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي احكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل:

المسألة الاولى
في تناهي الأجسام

و قد اتفق أكثر العقلاء على ذلك و انما خالف فيه حكماء الهند واستدل المصنف -رحمه الله- على ذلك بوجهين: الأول برهان التطبيق و تقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من احدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر، وثاني الأول مقابلا لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهى فان استمرّا كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة، وان انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب: فقوله وتشترك الأجسام في وجوب التناهي، اشارة إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكل جسم.

و قوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به، معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي لأنا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي.

و قوله عند مقايسته بمثله، معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي. ومعنى المقايسة هنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل.

و قوله مع فرض نقصانه عنه، يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصاً فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال : ولحفظ النسبة بين ضِلْعَيِ الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

اقول : هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد و تقريره انا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني أعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

المسألة الثانية
في ان الاجسام متماثلة

قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة.

اقول : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام إلى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم.

و قد استدل المصنف -رحمه الله- على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد

واحد عند الجميع: أما عند الأوائل فان حده الجوهر القابل للأبعاد، وأما المتكلمون فانهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان أما ناطق أو صاهل و يراد بهما الانسان والفرس.

المسألة الثالثة
في ان الأجسام باقية

قال: والضرورة قضت ببقائها.

اقول: المشهور عند العقلاء ذلك و نقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم إلى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فالتزم بعدم بقائها وانها تتجدد حالا فحالا كالاعراض غير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه.

و قيل ان النظام ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الأجسام.

المسألة الرابعة
في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان

قال: ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء.

اقول: ذهب المعتزلة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان، ومنعت الأشعرية منه، أما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك كالهواء واحتجت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لأن

القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور الجسم خالياً عنه، وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأن الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه.

المسألة الخامسة
في ان الاجسام يجوز رؤيتها

قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري.

اقول : ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرؤى الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضرورى يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا.

المسألة السادسة
في ان الاجسام حادثة

قال : والاجسامُ كلها حادثةٌ لعدم انفكاكها من جزئياتٍ متناهيةٍ حادثةٍ فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر.

اقول : هذه المسألة من أجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوائل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها: فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس إلى ان الاجسام محدثة، وذهب جمهور الحكماء إلى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذلك ذكرناه في كتاب

المناهج.

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها لاتخلو عن امور متناهية حادثة وكل مالم يخل عن أمور متناهية حادثة فهو حادث فالاجسام حادثة أما الصغرى فلأن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أمور حادثة متناهية، أما بيان عدم انفكاك الجسم عنها فضروري لأن الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكا عن المكان فان كان لابثاً فيه فهو الساكن، وان كان منتقلاً عنه فهو المتحرك. واما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة.

و ايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلأن كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم و يوجد عقيبه جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط أو مركب، وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاة فامكن على غير الملاقي الملاقاة كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جائزة عليه؛ واما المركب فانه مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلأن القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه، وان كان جائز الوجود استند إلى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه إلى ايجاد المعدوم فكلُّ اثرٍ لمختار حادثٌ، فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله، وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما.

* * *

قال : و اما تناهي جزئياتها فلأنّ وجود ما لايتناهى محال للتطبيق، ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضاً.

اقول : لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الآن في بيان تناهيها لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى، والاوائل جوزوا ذلك

و المتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه أحدها ان كل فردٍ حادثٌ فالمجموع كذلك. وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع.

الثانى انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية. وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيها.

الثالث : التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الازل جملة، ومن زمان الطوفان إلى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمرّا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً.

الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لأن كل واحد من الحوادث غير المتناهية يكون سابقاً على ما بعده ولا حقاً لما قبله والسبق واللحوق اضافتان متقابلتان وانما صحّ اتصافه بهما لأنهما اخذابالنسبة إلى شيئين.

إذا عرفت هذا فنقول إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث ان كل واحد منها سابق، وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائنتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع، وإلى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما اعني باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضافة اللحوق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع

السوابق فتكون متناهية، والسوابق ايضاً تكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ـ رحمه الله ـ ولم نعثر عليه في كلام القدماء.

قال : والضرورةُ قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادثَ متناهيةٍ.

اقول : لما بين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثها وتناهيها وجب القول بحدوث الاجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

قال : فالاجسامُ حادثةٌ ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها.

اقول : هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام. واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود إلى محل تحل فيه وهي اما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث: اما الجسمانية فلامتناع قيامها بغير الاجسام وإذا كان الشرط حادثاً كان المشروط كذلك بالضرورة، واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى. والمصنف ـ رحمه الله ـ انما قصد الاعراض الجسمانية لقوله: لما استحال قيام الاعراض إلا بها ثبت حدوثها.

قال : والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله، والمختار يرجح احد مقدوريه لا لأمرٍ عند بعضهم.

اقول : لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف ـ رحمه الله ـ عنها في هذا الكتاب.

الشبهة الأولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازلياً او حادثاً فان كان ازلياً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد أمر او لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاما ليس بتام هذا خلف؛ والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود

الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح.

و ان كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم.

وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه: احدها ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لانتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلا في الوهم وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدء وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا.

الثاني ان المؤثر التام انما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا اما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر.

الثالث انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه بها دون ما قبل ذلك الوقت و بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة.

الرابع ان الله تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده.

الخامس ان الله تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها.

السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأن المحدث هو ما سبقه العدم والأزل ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول إما لقديم فيلزمه قدمه أو لحادث فيتسلسل.

قال : والمادة منفية.

اقول : هذا جواب عن الشبهة الثانية و تقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق

بامكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عدميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي، ولا قدرة القادر لأنا نعللها به فهو مغائر، وليس جوهراً لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة و يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل.

و الجواب قد بينا ان المادة منفية وقد سلف تحقيقه.

قال : و القبلية لا تستدعي الزمانَ وقد سبق تحقيقه.

اقول : هذا جواب عن الشبهة الثالثة و تقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منفية هنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقة الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه.

و الجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل.

قال :

الفصل الرابع
في الجواهر المجردة

اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه:

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحسّ أخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الاولى
في العقول المجردة

(و أعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان هيهنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته. وهذا الكلام سخيف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات، بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي اشتراك الذوات لأن الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنف -رحمه الله- بنفي هذه الجواهر المجردة.

قال : و ادلةُ وجوده مدخولةٌ كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران، و لا سبقَ لمشروطٍ باللاحق في تأثيره أو وجودِه، ولا لِمَا انتفَتْ صلاحيةُ التأثير عنه لأن المؤثر هنا مختار.

اقول : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين.

و اعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا إلى ان المعلول الأول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثيره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله، ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير وهو المسمى بالعقل الفعال، وإلى الفلك الأخير التاسع وهو فلك القمر.

و استدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه:

الأول قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلوا اما أن يكون جسماً او مادة أو صورة أو نفساً أو عرضاً أو عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير.

اما الأول: فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الأول يكون واحداً وإلى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران.

و اما الثاني: فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لأن نسبة القبول نسبة الإمكان، ونسبة الفاعل نسبة الوجوب و يستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة امكان ووجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الاول يجب أن يكون علة فاعلية لما بعده وإلى هذا القسم اشار بقوله ولا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلا وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا ان المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات.

و اما الثالث: فلأن الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها انما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من

الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق، وإلى هذا القسم اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي الصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده.

و اما الرابع: فلأن النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلا وهو محال فهي إذاً مشروطة بأسرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تأثيره المستند اليه وهو محال، وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أى النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره.

و اما الخامس: فلأن العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاً في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا استغنت في تأثيرها عنه.

إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لوكان المؤثر موجباً، أما إذا كان مختاراً فلا فان المختار تتعدد آثاره وافعاله وسيأتي الدليل على انه مختار.

قال : و قولهم: استدارةُ الحركة توجب الارادةَ المستلزمةَ للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلاً او قوةٌ يوجب الانقطاعَ، وغيرُ الممكن محالٌ لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعَه، وعلى حصر اقسام الطلب، مع المنازعة في امتناع طلب المحال.

اقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه.

و تقرير الدليل ان نقول حركات السموات إرادية لأنها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لأن الحركة اما طبيعية أو قسرية والمستديرة لا تكون طبيعية لأن المطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فإن تركه بعينه هو التوجه اليه وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث

لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها تستدعي مطلوبا، ولأن العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما أن يكون كمالا في نفسه اولا والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لابد وأن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب وإذا كان المطلوب كمالا حقيقياً فإما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لوقفت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب ولمّا كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقي مقولاته غير الوضع فان اوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج مافيه بالقوة إلى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخرج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطؤ وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة والسرعة والبطوء.

لا يقال لِمَ لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لِمَ لا يختلف في السرعة والبطؤ والجهة لذلك؟ لأنانقول الفلكيات أشرف من هذا العالم و يستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل والإ لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل.

و الجواب ان هذا مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فبطل هذا الدليل من أصله. وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة، سلمنا لكن لِمَ لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك و نمنع وجوب الشعور بذلك، ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة؟ سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر، قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي دورية، سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة

بالذات بل انما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز أن تكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة، وأيضاً فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة، وكذا كثير من انواع الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الأيون عنه معدومة مع استحالة حصولها له عندكم فلم لايجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولِمَ لايقال ان خروج الاوضاع كمال مقصودله فيتحرك لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل وحديث الاستفاده مع انه خطابي غير لازم و بالجملة فهذا الوجه ضعيف جداً

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطفاً على قوله كقولهم. وقوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة إلى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا تكون إلا ارادية. (وقوله) المستلزمة للتشبه بالكامل إشارة إلى ان الغاية من الحركة ليس كمالا يحصل دفعة ولا يمتنع من الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب. وقوله إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع، إشارة إلى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل وإلا لوقفت الحركة ولابالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك ايضاً. وقوله وغير الممكن محال، إشارة إلى ان الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه.وقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه، إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه.(وقوله) وعلى حصر اقسام الطلب،إشارة إلى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب.وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال، إشارة إلى اعتراض آخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب.

قال : وقولهم لا علّيةَ بين المتضائفين وإلا لأمكن الممتنعُ أو عُلّل الاقوى بالاضعف لِمنعِ الامتناع الذاتي.

اقول : هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره أن

نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي إن كانت غير جسم ولاجسماني ثبت المطلوب، وان كانت العلة جسمانية لزم الدور، وان كانت جسماً فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والثاني محال لأن المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة فى المحوي محال ايضاً و بيانه يتوقف على مقدمات:احديها ان الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصاً معينا وهو ظاهر لأنه انما يؤثر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي،الثانية أن المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة و وجوبها،الثالثة ان الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والإمكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً بشخصه المعين على وجودالمحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنافيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لانسلم كون الامتناع ذاتياً

إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فنقول: قوله لا علية بين المتضائفين، الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وسمّاهما المتضائفين لأنه أخذهما من حيث هما حاوٍ ومحوي و هذان الوصفان من باب المضاف.وقوله وإلا لأمكن الممتنع،إشارة إلى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة. وقوله أو علل الاقوى بالاضعف، إشارة إلى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي.وقوله لمنع الامتناع الذاتي، اشارة إلى مابيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع.

المسألة الثانية
في النفس الناطقة

قال : وأما النفسُ فهي كمالٌ اوّلٌ لجسمٍ طبيعيٍ آليٍ ذي حيوةٍ بالقوة.

اقول : هذا هو البحث عن أحد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل

البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرّفها الحكماء بانها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمّة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات أو حيوان أو انسان صورة، وإذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وقد عرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول، ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي غير صناعي كالسرير وغيره، وليست كمالا لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي تصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق.

المسألة الثالثة
في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال : وهي مغائرةٌ لما هي شرطٌ فيه لاستحالة الدور.

اقول : ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقة مغائرة للمزاج وعليه ثلاثة أوجه الأول ما ذكر الاوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور. وفي هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس. وللشيخ هنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره.

* * *

قال : وللممانعةِ في الاقتضاء

اقول : هذا هو الوجه الثاني:و تقريره أن المزاج يمانع النفس في متقضاها كما في الرعشة فان مقتضي النفس الحركة إلى جانب ومقتضي المزاج الحركة إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فهيهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة. وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة إما بأن تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فان مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة، أو بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوىّ.

قال : و لِبطلانِ احدهما مع ثبوت الآخر.

اقول : هذا هو الوجه الثالث:الدال على أن النفس مغائرة للمزاج وتقريره أن الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فانّ اللامس إذا أدرك شيئاً لابد وأن ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أخرى، وليس المدرك هو الكيفية الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ، ولا الثانية لأن المدرك لابد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه.

المسألة الرابعة
في ان النفس ليست هي البدن

قال: ولِما تقع الغفلة عنه.

اقول : ذهب من لا تحصيل له إلى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المصنف بوجوه ثلا ثة:

الأول:ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فوجب ان يغايرها فقوله ولما تقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه أي والنفس مغائرة لما هي شرط فيه ولما تقع الغفلة عنه اعني البدن.

قال : والمشاركةُ به.

اقول : هذا هو الوجه الثاني:الدال على أن النفس ليست هي البدن وتقريره أن البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله والمشاركة به عطف على قوله الغفلة عنه أي وهي مغائرة لما تقع الغفلة عنه والمشاركة به.

قال : والتبدلُ فيه

اقول : هذا هو الوجه الثالث و تقريره ان اعضاء البدن واجزائه تتبدل كل وقت و يستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره والمتبدل مغائر للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به أي وهي مغائرة لما تقع المشاركة به والتبدل فيه.

المسألة الخامسة
في تجرد النفس

قال : وهي جوهرٌ مجرد لتجردِ عارضِها.

اقول : اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر أم لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجرد أم لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي والحليمى والراغب من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف ـ رحمه الله ـ واستدل على تجردها بوجوه:

الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان هيهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرداً لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجرداً لاستحالة حلول المجرد في المادي.

قال : وعدمِ انقسامِه.

اقول : هذا هو الوجه الثاني وهو أن العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله أعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات:احديها ان هيهنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة،الثانية أنّ العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من جزئيه اما ان يكون علما أو لا يكون، والثاني باطل لأنه عندالاجتماع اما أن يحصل أمر زائد أو لا فان كان الثاني لم يكن مافرضناه علماً بعلم هذا خلف؛ وان كان الأول فذلك الزائد اما ان يكون منقسماً فيعود البحث، أو لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء علما فاما ان يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف، أو ببعضه فيكون مافرضناه غيرمنقسم منقسماً هذا خلف،الثالثة ان محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لانقسم العلم لأنه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل، وإن حل فاما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب، أو في أكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة، أوغيره فيلزم الانقسام،الرابعة ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس. وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل.

قال : و قوتها على ما تعجز المقارناتُ عنه.

اقول : هذا هو الوجه الثالث و تقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنها تقوى على ما لا يتناهى لأنها تقوى على تعقلات

الأعداد غير المتناهية وقد بينا أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة و فيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل وقبول مالايتناهى للجسمانيات ممكن.

قال : و لحصولِ عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا

اقول : هذا هو الوجه الرابع و تقريره أن النفس لو حلت جسماً من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل، وان لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة أن يكون تعقّلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثلين واما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت.

و لنرجع إلى الفاظ الكتاب فقوله ـ رحمه الله ـ ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل. قوله بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا،أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة إلى ما يعقل محلاً من قلب او دماغ حصولا منقطعا لا دائما.

قال : ولاستلزامِ استغناءِ العارض استغناءَ المعروض.

اقول : هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره: ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض فلو كان المعروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض.

و بيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فإذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضاً فقوله ـ رحمه الله ـ ولاستلزام استغناء العارض، عنى

بالعارض هنا التعقل؛ وقوله استغناء المعروض، عنى به النفس التي يعرض لها التعقل

قال : ولانتفاءِ التبعية.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية.

قال : ولحصولِ الضد.

اقول : هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لانّها تنفعل عنها ولهذا فان من نظر طويلا إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكاتاً ما والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند تكثر التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ـ رحمه الله ـ ولحصول الضد.

المسألة السادسة

في ان النفس البشرية متحدة بالنوع

قال : ودخولُها تحتَ حدٍّ واحدٍ يقتضى وحدتَها.

اقول : اختلف الناس في ذلك فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس. وذهب جماعة من القدماء إلى انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف ـ رحمه الله ـ على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد.

و عندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل لمفهوم

النفس وهو المعنى الكلي وذاك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنسا فان قال ان حد الكلي حد لكل نفس نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك والزمناه الدور لأن الأشياء المتكثرة انما يصح جعلها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر وإلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حداً بحسب الحقيقة.

قال : واختلافُ العوارضِ لا يقتضي اختلافَها.

اقول : هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وقد يتبدل والصفة النفسانية باقية، ولا من الأشياء الخارجية لأنها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللوازم يختلف الملزوم.

والجواب أن الملزومات مختلفة و ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم أن يكون كل جزء أيضاً مختلفا فهذه الحجة مغالطية، هذا صورة ما أجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره هنا وهو أن هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضى اختلاف معروضها.

المسألة السابعة
في ان النفوس البشرية حادثة

قال : وهي حادثةٌ وهو ظاهر على قولنا، وعلى قول الخصم لوكانت أزليةً لزم اجتماعُ الضدين أو بطلانُ ما ثبت أو ثبوتُ ما يمتنع.

اقول : اختلف الناس في ذلك فالمليّون ذهبوا إلى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم

لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولأجل ذلك قال المصنف ـ رحمه الله ـ وهو ظاهر على قولنا.

و أما الحكماء فقد اختلفوا هيهنا فقال أرسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة؛ والمصنف ـ رحمه الله ـ ذكر هيهنا حجة أرسطو أيضاً على الحدوث.

و تقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت أزلية لكانت أما واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لايزال أولا تتكثر والثاني باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد وكذا سائر الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين.والأول باطل أيضاً لأنها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن إما أن يقال كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف، وإما أن يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين و بطلان النفس التي كانت موجودة وأظن ان قوله ـ رحمه الله ـ وإلا لزم اجتماع الضدين اشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لايزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين أيضاً.

و أما بطلان كثرتها ازلاً فلأن التكثر أما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل أما الأول فلما ثبت من وحدتها بالنوع، وكذا الثاني لأن كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات واظن أن قوله أو بطلان ما ثبت اشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه.

وأما الثالث فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساوية انما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العارض إلى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة وإلا لزم التناسخ وهو محال.

و أظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع اشارة إلى هذا.

المسألة الثامنة
في ان لكل نفس بدنا واحداً و بالعكس

قال : وهي مع البدن على التساوي.

اقول : هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد. وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر و بالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة.

المسألة التاسعة
في ان النفس لا تفنى بفناء البدن

قال : ولا تَفنىٰ بفنائِه.

اقول : اختلف الناس هيهنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هنا. أما الأوائل فقد اختلفوا أيضاً و المشهور انها لا تفنى: اما أصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب أن لا تفنى؛ وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجاً إلى محل مغائر لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف، على أن تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل.

و هذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه إلى المحل الوجودي وهو

ممنوع، سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فتكون مادية، سلمنا لكن لِمَ لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين أحدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة و بقاء الجوهر المادّى لا يكفي في بقاء جوهر النفس، ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فانه قد تحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد.

المسألة العاشرة
في ابطال التناسخ

قال : ولا تصير مبدأ صورةٍ لآخرَ و إلاّ بطل ما اصّلناه من التعادل.

اقول : اختلف الناس هيهنا فذهب جماعة من العقلاء إلى جواز التناسخ في النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا إلى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له و يكون بينها من العلاقة كما كان بين البدن الأول و بينها

و ذهب أكثر العقلاء إلى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلابد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مباديها فاذا انتقلت اليه نفس أخرى مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد و بالعكس.

المسألة الحادية عشرة
في كيفية تعقل النفس وادراكها

قال : وتعقِل بذاتها وتُدرِك بالآلات للامتيازين المختلفين وضعاً من غير إسناد.

اقول : اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالأمور الجزئية،

وقد ذهب جماعة من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج إلى آلة وتدرك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراك ؛ والحكم الأول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الأمور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك، واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي إلى الآلات فلأنا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي، ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للمأخوذ عنه بل للآخذ فان كان محل أحديهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص أحديهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض اليهما واحدة فبقى أن يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحل فيه أحديهما غير الجانب الذي تحل فيه الاخرى.

إذا عرفت هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة إلى ما ذكرناه من أن التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير آلة وقوله وتدرك بالآلات، اشارة إلى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعاً، اشارة إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين وقوله من غير اسناد أي من غير اسناد إلى الخارج.

المسألة الثانية عشرة
في القوى النباتية

قال : وللنفس قوى تُشارِك بها غيرَها وهى الغاذية والنامية والمولدة

اقول : لما كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في بقائه إلى ايراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها

بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك انما يكون بالغذاء. ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقداره على ماينا سب في أقطاره باجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره هي النامية. ثم لما كان البدن ينقطع و يعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تحيل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصورة الانسانية إلى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء، والمولدة هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد التصو ير إلى هذه القوة باطل وسيأتي بيانه ان شاء الله.

قال : و اخرى أخصُّ يحصُل بها الادراكُ إما للجزئي أو للكلّي.

اقول : للنفس أيضا قوى أخص من الأولىٰ هي الادراك اما للجزئي وهو الاحساس، واما للكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه و بين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها و بين النبات، والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان.

قال : فللغاذية الجاذبةُ والماسكةُ والهاضمةُ والدافعةُ.

اقول : القوة الغاذية يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء، والماسكة له لتهضمه الهاضمة، والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغاذية جزء بالفعل من المغتذى، والدافعة للفضلات.

* * *

قال : وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء.

اقول : قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن، والتي تمسكه هناك ، والتي تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دما، والتى تدفعه إلى الكبد. وفيها أيضاً قوة جاذبة لما تغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة

قال: والنمو مغائر للسمن.

اقول : النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة مداخله في أجزاء المزيد عليه وهو مغائر للسمن، وكذا الذبول مغائر للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فان أجزائه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو، وكذلك النامي قد يهزل.

قال : و المصورةُ عندي باطلةٌ لاستحالةِ صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعورٌ اصلا.

اقول : اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة، والحق ما ذهب اليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الاشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب اسنادها إلى مدبّر حكيم. وأيضاً فان هذه التشكيلات أمور مركبة والقوة البسيطة لا تصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة.

المسألة الثالثة عشرة
في انواع الاحساس

قال : وأما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمسُ وهو قوة منبثة في البدن كله.

اقول : لما فرغ من البحث عن الأمر العام أعنى القوة النباتية شرع الآن في البحث عما

هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدء باللمس لأن باقي الحواس يراد لجلب النفع وهذا لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة. واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك بها النافي والملائم.

قال : وفي تعدده نظر.

اقول : اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة أو قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى أربع:الأولى الحاكمة بين الحار والبارد،الثانية الحاكمة بين الرطب واليابس، الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين،الرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس لأن القوة الواحدة لايصدر عنها أكثر من أمر واحد.

قال : ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد.

اقول : الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملامسة بل لابد من متوسط هى الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لأنها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لأن الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مماثله، وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها بصحة كما في المرضى.

قال : ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل، أو ذي الرائحة إلى الخيشوم.

اقول : الشم قوة في الدماغ تحملها زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى نابتتان من مقدم الدماغ وقد فارقتالين الدماغ قليلاً ولم تلحقهما صلابة العصب. و يفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحة اليه لأنه انما يدرك بالملاقاة.

وقد ذهب قوم إلى أن الشم انما يكون بأن تتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة لأن الدلك والتبخير يهيج الرائحة و يذكيها.

و قال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لاغير والا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف ـ رحمه الله ـ قد نبّه بكلامه على تجويز الأمرين فانّ الشم قد يحصل بكل واحد منهما.

قال : ومنه السمع و يتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصِّماخ.

اقول : ذهب قوم إلى أن السمع انما يحصل عند تأدى الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهة و يتأخر السماع عن الابصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف ـ رحمه الله ـ مال إلى هذا هيهنا وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء.

قال : ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

اقول : المبصرات إما أن يتعلق الإبصار بها أولا و بالذات أو ثانياً و بالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات.

قال : وهو راجع فينا إلى تأثر الحدقة.

اقول : الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئى هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف ـ رحمه الله ـ بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التأثر وذهبت الاشاعرة إلى انه معنى زائد على تأثر الحدقة.

قال : ويجب حصوله مع شرائطه.

اقول: شروط الادراك سبعة:الاول عدم البعد المفرط،الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين،الثالث عدم الحجاب،الرابع عدم الصغر المفرط،الخامس أن يكون

مقابلاً أو في حكم المقابل،السادس وقوع الضوء على المرئى إما من ذاته أو من غيره،السابع أن يكون المرئى كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوائل ان عند حصول هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و أصوات هائلة و أن كنا لا ندركها و ذلك سفسطة.

أما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الادراك ، واحتجوابانا نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرائط وهو خطاء لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا أدركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي و يتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئى أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى فالعمود أقصر لانه يوتر الحادة والضلعان أطول لأنهما يوتران القائمة.

قال: بخروج الشعاع.

اقول : اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين إلى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى وهو اختيار المصنف -رحمه الله-، وقال أبوعلى ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان أما الإول فلان الشعاع إما جسم أو عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال، والاول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت وأيضاً فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية، ولان الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل وأما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير

قال : فان انعكس الى المدرِك أبصر وجهَه.

اقول : الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرئى وكان صقيلاً كالمرآة انعكس عنه إلى كل ما نسبته إلى المرئى كنسبة العين اليه ولهذا وجب تساوي زاوي الشعاع والانعكاس

ووجب أن يشاهد بالمرآة كلّ ما وضعه اليها كوضع الرّائى فان انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه، وإذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع إلى غيرها لعدم الملاسة. هذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه بالمرآة.و أما القائلون بالانطباع فقالوا انه تنطبع في المرآة صورة الرائي ثم تنطبع في العين من تلك الصورة صورة أخرى. وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغير وضع الرائي.

قال : و ان عَرَضَ تفرّقُ السهمين تعدَّدَ المرئى.

اقول · هذا اشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحدا ادرك المدرك الشيء كما هو، وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين.

أما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع أولا في الرطوبة الجليدية وليس الادراك عندها وإلا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ تتحد عندالروح من الصورتين صورة واحدة، وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول.

المسألة الرابعة عشرة
في انواع القوى الباطنه المتعلقة بادراك الجزئيات

قال : و من هذه القوى بَنْطاسيا الحاكمةُ بين المحسوسات

اقول : اثبت الاوائل للنفس قوى جزئية خمس باطنة: الاولى بنطاسيا وهي الحس

المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات. الثانية خزانته وهي الخيال.الثالثة الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية.الرابعة خزانته وهي الحافظة.الخامسة القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير، وجبل ياقوت وهذه القوة تسمّى متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية، ومتفكرة ان استعملتها القوة الناطقة.

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه:أحدها انا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلابدمن حضور هذين المعيّنين عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس إنما يدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولها معا في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة لذلك فلابد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك وإلى هذا الدليل أشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات.

قال : لرؤية القطرةِ خطاً والشعلةِ دائرةً.

اقول : هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطاً مستقيماً، والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لأن البصر انما يدرك الشيء على ما هو عليه، ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلابد من قوة أخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها في المكان الأول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني و يرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فتتصل الصورتان في الحس المشترك فترى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة.

قال: والمُبَرسَمِ ما لا تحققَ له.

اقول : هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل ذي حس سليم فلابد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة، وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه،

ما ذكرناه وقد بينا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلابد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور.

قال : والخيالُ لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ.

اقول : هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها تحكم النفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذي شوهد أولا واستدلواعلى مغايرتها الحس المشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ مغائر للقابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة، ولان الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار.

قال : والوهمُ المدركُ للمعاني الجزئية.

اقول : هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغائرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار اليه بقوله الجزئية، وللحس المشترك لأن هذه القوة تدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة وأشار اليه بقوله للمعاني، وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الادراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال وأشار اليه بقوله المدرك .

قال : والحافظةُ.

اقول : هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم ودليل اثباتها كما قلناه في الخيال سواء. وهذه تسمى المتذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغائبات ولهم خلاف في ان المتذكرة هي الحافظة أو غيرها.

قال : والمتخيلةُ المركّبةُ للصور والمعاني بعضها مع بعض.

اقول : هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها والمتفكرة

باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة جذع عليه رأس انسان، وتركب بعض المعانى مع بعض وتركب بعض الصور مع بعض المعاني. و يدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة.

قال :

الفصل الخامس

في الاعراض

وتنحصر في تسعة.

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل:

المسألة الاولى
في ان الاعراض منحصرة فى تسعة

هذا رأى اكثر الاوائل فانهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن والواجب هوالله تعالى لاغير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض (واقسامه تسعة): الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة واثبت بعضهم أعراضاأُخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لأن الكون هو الاين او ما يقاربه و باقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف فلأجل هذا بحث المصنف -رحمه الله- عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالأوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة و بعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة فى اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة و بالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان.

المسألة الثانية
في قسمة الكم

قال : الاول الكم فمتصلُه القارُّ جسمٌ وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلُه العددُ.

اقول : الكم إما متصل أو منفصل و نعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبدايه للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذا الثلاثة ولا يتوهم ان الوسط نهاية لأحد القسمين وبداية للآخرلأنه إن عدفيهما صارت الثلاثة اربعة وإن اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لأحدهما دون الآخر.

إذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي تجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم، أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون أحد الزمانين مجامعا للآخر والقار الذات اما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط، او في جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي. وغير قار الذات هوالزمان لاغير. والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لاغير.

المسألة الثالثة
في خواصه

قال : ويشملها قبولُ المساواة وعدمِها والقسمةِ وامكانُ وجودِ العادِّ.

اقول : ذكر لِلكم ثلاث خواص:الاولى قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فان أحد الشيئين انما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم و بعضه

متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار.

الثانية قبول القسمة وذلك لأن الماهية انما يعرض لها الانقسام والاثنينية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد يعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم هنا الأول.

الثالثة امكان وجود العاد وذلك لأن المنقسم انما ينقسم إلى آحاد هي اجزائه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل.

قال : وهو ذاتي وعرضي

اقول : الكم منه ما هو بالذات كالاقسام التي عددناها له، ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي أو عارضها كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضية لا ذاتية، أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي المقوى عليه في العدة أو المدّة أو الشدة وعدم تناهيه.

المسألة الرابعة
في احكامه

قال : ويعرض ثاني القسمين فيهما لأوّلهما

اقول : قد بينا أن الكم اما متصل واما منفصل، وأيضاً إما ذاتي أو عرضي والثاني من القسمين في القسمين معاً يعرض للاول منهما فان الجسم التعليمي يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل، وكذا الزمان ينقسم إلى الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد، وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى

قوله و يعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما.

قال : وفي حصول المنافي وعدمِ الشرط دلالةٌ على انتفاء الضدية.

اقول : يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان:أحدهما ان المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة، بيانه أن انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه أو متقوم به و يستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر.واما المتصل فلأن أحد النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له فحصول التقوم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية.

الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه. بيانه ان للتضاد شرطين احدهما اتحاد الموضوع،الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفيان هنا اما عدم اتحاد الموضوع فـي العدد فلانه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك ، وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي و للسطح بواسطة التعليمي و كذا للخط بواسطة السطح؛ وأما عدم كونهما في غاية التباعد فلأنه لا مقدار يوجد إلا و يمكن ان يفرض ماهو أكبر منه أو اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد.

قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليها دون الشدة ومقابلها.

اقول : الكم بانواعه يوصف بان بعضاً منه زائد على بعض آخر فان الستة ازيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأن الزائد انما يعقل بالقياس إلى الناقص. وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف و بيانه ظاهر فانه لا يعقل أن خطاً أشد من خط آخر في الخطية، ولا ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في الثلاثية.والفرق بين الكثرة والشدة ظاهر، وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما تتحققان بالنسبة إلى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة.

قال : و انواعُ متصلِه قد تكون تعليميةً

اقول : الانواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبارٍ مّا فتسمى تعليمية، وقد تؤخذ باعتبار آخر، مثلا إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليميا كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لأن علم التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها.

قال : و ان كانت تختلف بنوع مّا من الاعتبار

اقول : الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك و بيانه ان الجسم يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره، أو بشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الانواع بنوع ما من الاعتبار.

قال : وتخلّف الجوهرية عما يقال في جواب ما هوفي كل واحد يعطي عرضيته.

اقول : يريد ان يبين ان هذه الانواع بأسرها اعراض واستدل بطريقين احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا.

قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به، يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد.

اقول : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء

الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي.

و اما السطح فانه عرض لأن ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان وإذا كان التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطته اولى بالعرضية.

و اما الخط فانه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً، و بيان عدم وجوبه انه انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا خط فيها بالفعل.

و اما الزمان فانه يفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار مفتقر إلى المتقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض اولى بالعرضية فالزمان عرض.

و اما العدد فلأنه متقوم بالآحاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك.

قال : وليست الاطراف أعداماًوان اتصفت بها مع نوع من الاضافة.

اقول : ذهب جماعة من المتكلمين إلى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج وإلا لانقسمت لانقسام محلها؛ ولأن الطرف عبارة عن نهاية الشيء التى هي عبارة عن فنائه وعدمه؛ ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الاجسام إن كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام. وكذا الخط والنقطة.

و هذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الأول فانما يلزم ذلك في الاعراض السارية اما غيرها فلا

واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضاً ولا فناء صرفا لأن العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل هيهنا أمور ثلاثة.

احدها السطح و هو مقدار ذو طول و عرض قابل للاشارة موجود.

والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه.

والثالث اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف إلى ذي السطح، وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لها متأخرة عنها، وقد يؤخذ السطح عاريا عن هذه الاضافة فيكون موضوعاً لعلم الهندسة. وكذا البحث في الخط والنقطة.

و أمّا الثالث فأن الجسمين إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحداً ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان.

قال : والجنسُ معروضُ التناهي وعدمِه.

اقول : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعي المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي عدم الملكة لا العدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق علي الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات. وانما يلحقان اعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره و يقال للقوة ذلك باعتبار عدد الآثار وامتداد زمانها وقصره و يقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية أوغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها.

قال : وهما اعتباريان.

اقول : يريد به ان التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناه أو عدم تناه بل انما يعقلان عارضين لغيرهما في الذهن.

قال : الثاني الكيف ويرسم بقيودٍ عدميةٍ تخصّه جملتُها بالاجتماع.

اقول : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم

بأمور أعرف منها عند العقل. والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلا إذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا تقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اوليا.

فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر.

و قولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض.

و قولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية.

و قولنا و لا تقضى القسمة واللاقسمة فى محلها يخرج عنه الكّم والوحدة والنقطة.

و قولنا اقتضاء اولياً ليدخل في المحدود العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لأن اقتضاءه لذلك ليس اولياً بل لوحدة المعلوم.

المسألة الثانية
في اقسامه

قال : و اقسامه اربعة.

اقول : الكيف له انواع اربعة: احدها الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة، الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون، الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين، الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها.

* * *

المسألة الثالثة
في البحث عن المحسوسات

قال : فالمحسوسات إما انفعاليات أو انفعالات.

اقول : الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أوّلاً، وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات.

المسألة الرابعة
في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة

قال : وهي مغائرة للأشكال لاختلافها في الحمل.

اقول : ذهب قوم من القدماء إلى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا لأنّ الاجسام تنتهي في التحليل إلى اجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتي تحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة، والتي تحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرد، والذي يقطع العضو إلى اجزاء صغار و يكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والملاق لذلك التقطيع هوالحلو، والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض، والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقي انواع الالوان.

والمحققون ابطلوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة. وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة. وأيضاً الأشكال مبصرة

والحرارة والبرودة ليستا كذلك.

قال : والمزاج لعمومها.

اقول : ذهب آخرون من الأوائل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغائراً للمزاج وان كان تابعاً له لكن التابع مغائر للمتبوع.

المسألة الخامسة
في البحث عن الملموسات

قال : فمنها أوائلُ الملموساتِ وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبةٌ اليها.

اقول : لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها. واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية، أو انفعالية، أو ما ينسب اليها، فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة، والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة، ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المادة، وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها. وانما كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأوليين تفعلان في الأخريين دون العكس و اما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة.

قال : فالحرارةُ جامعةٌ للمتشاكلات، مفرّقةٌ للمختلفات؛ والبرودة بالعكس.

اقول : الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة

فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن هيهنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات، واما البرودة فانها بالعكس من ذلك.

قال: وهما متضادتان.

اقول : الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطاء لأنا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية.

قال : وتُطلَق الحرارةُ على معان أُخَرَ مخالفةٍ للكيفية في الحقيقة.

اقول : لفظة الحرارة تطلق على معان أحدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار، والثاني الحرارة المناسبة للحيوة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحيوة والثانية شرط فيها، والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم.

قال : والرطوبةُ كيفيةٌ تقتضي سهولةَ التشكل، واليبوسةُ بالعكس:

اقول : الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والا تصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعندالشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يبتل واليبوسة مقابلة للرطوبة.

قال : و هما مغائرتان للين والصلابة.

اقول : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنغمار، و يكون للشيء بها قوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك.

قال : والثقلُ كيفيةٌ تقتضي حركةَ الجسم الى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم ان كان مطلقا، والخفةُ بالعكس، و يقالان بالاضافة باعتبارين.

اقول: لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنها. وأعلم أن كل واحد منها يقال بمعنيين: حقيقي واضافي، فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم إذا لم يعقه عائق، والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر و ينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق.

و اما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منها فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين: احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط ولا تتضادهاتان الحركتان، والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة.

قال: والميلُ طبيعي وقسري ونفساني.

اقول : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً و ينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء، والزق في الماء؛ وإلى قسري كميل الحجر إلى فوق عندقسره على الصعود، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الارادي

قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرٌ.

اقول : الميل هو العلة القريبة للحركة و باعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلابد من أمر يشتد و يضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة و يقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها و بضعفه ضد ذلك.

قال : و مختلفُه متضادٌ.

اقول : يشير إلى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لأن الميل يقتضى الحركة إلى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احداهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فإذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري تقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلاً قليلا ثم تقوى الطبيعة و يأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة إلى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوباً بآثار الضعف ثم يشتد الميل و يزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم ابداً ذاحال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد.

قال : ولو لا ثبوتُه لَتَساوىٰ ذو العائق و عادِمُه

اقول : هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة

القسرية وتقريره أن المتحرك إذا كان خالياً عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فإنه يقطعها في زمان فإذا فرضناه ممنوّاً بالمعاوقة قطعها في زمان أطول فإذا فرضناه مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساولزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زمانى عديم المعاوقة وواجدها.

قال : وعند آخرين هو جنسٌ بحسب عدد الجهات ومتماثلٌ ومختلفٌ باعتبارها.

اقول : لما فرغ من البحث عن الميل و احكامه على راى الاوائل شرع في البحث عنه على رأى المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا: ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لأن تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة، ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته؛ واختلف أبوعلي و أبوهاشم في مختلفه فقال أبوهاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبوعلي انه متضاد.

قال : ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغائراً.

اقول : من اجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا، وقال أبوعلي ان الثقل راجع إلى تزايد اجزاء الجسم فجعله مغائراً لجنس الاعتماد وهو خطأ لأن تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له.

قال : ومنه لازمٌ ومفارقٌ.

اقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل، ومنه ماهو مفارق وهو المختلف وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الاربع وانما كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه عنها بخلاف الجهتين.

* * *

قال : ويفتقر إلى محل لا غير

اقول : لما كان الاعتماد عرضاً و كان كل عرض مفتقراً إلى محل كان الاعتماد مفتقراً إلى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلأجل هذا قال انه يفتقر إلى محل لاغير. و بعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر إلى الاستدلال عليها هنا واستدلوا على الأول بان صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات، وعلى الثاني بانه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى ازيد من محل واحد من خواص التأليف والاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

قال : وهو مقدور لنا.

اقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا لأنه يقع بحسب دواعينا و ينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا.

قال : وتتولد عنه اشياءُ بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته.

اقول : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى اقسام ثلاثة: أحدها ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط و ان كان قد يحتاج اليه أحيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وإن كان يولّدهما في غير محله بشرط التماس. وانما قلنا إنه يتولد عنه الاكوان لأن الجسم يختص بجهة دون أخرى حال حركته فلابد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد. وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئا بعد شيء فإن المتحرّك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معاً ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر.

و ثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فإنها تتولد عنه بشرط المصاكة لأن الصدىٰ موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده إلا

الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى

و ثالثها ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط وهو الألم والتأليف فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق، والمجاورة تولد التأليف، والتفريق يولد الألم.

المسألة السادسة
في البحث عن المبصرات

قال : و منها اوائل المبصرات وهي اللون و الضوء

اقول : من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولاً و بالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فإن البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول ومنها اوائل الملموسات فإن فيه تنبيهاً على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها.

قال : و لكل منها طرفان.

اقول : لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه فإنها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء.

قال : و للاول حقيقةٌ.

اقول : ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الالوان لا حقيقة لها فإن البياضِ المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المنقسمة إلى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء و الثلج، والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء.والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر.

والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ و بالجملة فالأمور المحسوسة غنية عن البرهان.

قال : و طرفاه السواد و البياض المتضادان.

اقول : طرفا اللون هما السواد والبياض، وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ.

قال : و يتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود.

اقول : ذهب أبوعلي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة تعدم عنها الوانها لأنا لا نراها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد، أو لحصول المانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جداً لأنا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه، ونبّه المصنف على ذلك بقوله و يتوقف أي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود.

قال : وهما متغائران حساً.

اقول : يريد أن اللون والضوء متغائران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظل، والحس يدل على المغايرة.

قال: قابلان للشدة والضعف، المتبائنان نوعا.

اقول: كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج أشد من البياض في العاج، وضوء الشمس أشد من ضوء القمر، إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع يخالف الضعيف منه بالنوع، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدم.

قال: ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس.

اقول: ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضيء وانما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم به ولا يمكنه تجريده عن محل يقوّمه فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه.

و يحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقاً ازداد ظهوراً في الحس فلو كان جسما لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق و يكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك

أو نقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة فكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس.

و أما سبب وهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره.

قال : بل هو عرض قائم بالمحل معدٌّ لحصول مثله في المقابل.

اقول : لما ابطل كونه جسما ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيّفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبّه بذلك على ان المضيء انما يضيء ما يقابله.

قال : و هو ذاتي و عرضي، أولٌ و ثانٍ.

اقول : الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وأيضاً منه ما هو أول ومنه ماهو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق وأما العرضى وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فانه يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس.

قال : والظلمةُ عدمُ ملكةٍ.

اقول : الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة و بين تغميضها في عدم الإدراك فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفرق. وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على أنّها وجودية مطلقاً.

المسألة السابعة
في البحث عن المسموعات

قال : ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع.

اقول : من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع. واعلم ان الصوت

عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك.

و ذهب آخرون إلى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع، وآخرون قالوا انه القلع أو القرع.

و هذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت. إذا عرفت هذا فاعلم ان القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء و انتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك أن تموجا واحداً ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس.

قال : بشرط المقاومة.

اقول : القرع انما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

قال: في الخارج.

اقول : ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ وإلا لم تدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقاة. ولا يمكن أن يقال أن ادراك الجهة انما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لأنا لو سددنا الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسرى والضعف لوكان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد

والضعيف القريب.

قال : و يستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية.

اقول: الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية والدليل عليه انا إذا سمعنا لفظة زيدٍ أدركنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض ولو كانت أجزاء الحروف باقية لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقي التركيبات الخمسة.

قال : ويحصل منه آخرُ.

اقول : الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدىٰ والظاهر ان هذا الصدىٰ انما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج المتوجه إلى المقاوم و بين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال، وكلام المصنف -رحمه الله- محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين.

قال : وتعرض له كيفيةٌ مميزةٌ، تُسمّىٰ باعتبارها حرفاً.

قوله : تعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان.

قال : إما مصوّتٌ أو صامتٌ، متماثلٌ أو مختلفٌ بالذات أو بالعرض.

اقول : تنقسم الحروف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المدواللين أعني الواو والألف والياء وهي انما تحصل في زمان، وإما صامت وهو ما عداها والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف اما بالذات كالجيم والحاء أو

بالعرض وهو اما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بضدها.

قال : وينتظم منها الكلامُ باقسامه.

اقول : هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة و يدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة،والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدى وغيره وإلى هذا أشار بقوله باقسامه.

قال: ولا يعقل غيره.

اقول : يريد أن الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة. والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الطلب والكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغائر للارادة لأن الانسان قد يأمر بما لا يريد اظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه، ومغائر لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغائر للحيوة والقدرة وغيرهما من الأعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغائراً لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً.

المسألة الثامنة
في البحث عن المطعومات

قال : ومنها المطعومات التسع الحادثة من تفاعل الثلاث في مثلها.

اقول : المشهور عند الاوائل أن الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من

الطعوم التسعة، وان كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد أعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة، وفي اللطيف الحرافة، وفي المعتدل الملوحة؛ والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة، وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض؛ والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة.

المسألة التاسعة
في البحث عن المشمومات

قال : ومنها المشمومات ولا اسماءَ لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة.

اقول : من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة، أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك.

المسألة العاشرة
في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال : والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض.

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يترجح به القابل في أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لايزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة

والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة.

المسألة الحادية عشرة
في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال : والنفسانية حالٌ أو ملكةٌ.

اقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الانفس وهي إما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسرعة زوالها، وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة.

المسألة الثانية عشرة
في البحث عن العلم بقول مطلق

قال : منها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت.

اقول : من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن، وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر ايجاباً أو سلبا. وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن، وشرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب، وشرط الثبات لان الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة.

قال : ولا يُحَدّ.

اقول : اختلف العقلاء في العلم فقال قوم: انه لا يحد لظهوره فان الكيفيات

الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها، ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور. وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون إلا كذا، وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس و كلاهما غير مانعين.

قال : ويقتسمان الضرورةَ والاكتسابَ.

اقول : يريد ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب يريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب، ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر ايجابا أو سلبا؛ و بالمكتسب ضد ذلك فيهما.

المسألة الثالثة عشرة
في ان العلم يتوقف على الانطباع

قال: ولا بد فيه من الانطباع.

اقول : اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون، احتج الاولون بأنا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فيستحيل الاضافة اليها.

و احتج الآخرون بوجهين: الأول ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل فكذا المقدم، الثاني ان الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حصول المقدار فيه فيكون متقدرا والجواب عنهما سيأتي.

قال: في المحل المجرد القابل.

اقول : هذا اشارة إلى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلناه عاقلاً

مجرد عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان صورة المقدار لايلزم ان تكون مقداراً، وأيضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها أما الجسم فليس محلا قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلا له.

قال : و حلولُ المثال مغائرٌ.

اقول : هذا اشارة إلى كيفية حلول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغائر لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه.

قال : ولا يمكن الاتحاد.

اقول : ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم، و يلزمه أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة.

و كذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدمولا ستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد.

قال : ويختلف باختلاف المعقول.

اقول : اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لأنا قد بينا أن التعقل هو حصول صورة مساو ية للمعلوم في العالم وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وانما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة.

* * *

قال : كالحال والاستقبال.

اقول : هذا اشارة إلى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وانما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيداً سيوجد ثم وجد فان زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المطلوب. وهذا خطأ فاحش فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبوالحسين هنا من أن الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضع ان شاء الله تعالى.

قال : ولا يُعقل إلا مضافا فيقوى الاشكالُ مع الاتحاد.

اقول : اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير فان العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى أنّ بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت أمراً حقيقياً مغائراً للاضافة إذا عرفت هذا فان الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قاله المصنف ـ رحمه الله ـ والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بأن يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى هيهنا لاستحالة اجتماع الأمثال و يقوى الاشكال باعتبار الاضافة إذ الاضافة إنما تعقل بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته.

والجواب عن الأول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره أما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى.

و عن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغائر له من حيث انه معقول فأمكن

تحقق الاضافة، ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية.

وهذان رديان: أما الأول فلان المغايرة بين العاقل من حيث أنه عاقل و المعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفاً على هذا النوع من التغاير دار. وأما الثاني فلان العالم هيهنا يكون عالماً بجزئه وليس البحث فيه.

قال : وهو عرض لوجود حده فيه.

اقول : ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض أيضاً، والذين قالوا أن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر، والمحققون قالوا انه عرض أيضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له.

المسألة الرابعة عشرة
في أقسام العلم

قال : وهو فعلي و انفعالي و غيرهما.

اقول : العلم منه ما هو فعلي وهو الحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته، وكما إذا تصورنا نقشالم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه؛ ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما؛ ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته.

قال : وضروريٌ اقسامه ستة، ومكتسبٌ.

اقول : قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما وأقسام الضروري

ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات؛ الثاني المشاهدات وهي اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر، أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا و بافعالنا؛ الثالث المجربات وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مولم، و تفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثرياً والفارق بين هذه و بين الاستقراء هو القياس؛ الرابع الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس، و تفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلا أن الفارق بين هذه و بين المجربات ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين؛ الخامس المتواترات وهي قضايا تحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطىء؛ السادس فطرية القياس وهي قضايا تحكم بها النفس باعتبار وسط لا ينفك الذهن عنه.

قال : وواجبٌ وممكنٌ.

اقول : العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن وهو ما عداه، وإنما كان الأول واجبا لأنه نفس ذاته الواجبة.

قال : وهو تابع بمعنى أصالة مُوازيه في التطابق.

اقول : اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متأخرا عن المتبوع، وعلى ما يكون مستفاداً منه؛ وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق و ان العلم تابع له و حكاية عنه و ان ما عليه

العلم فرع على ما عليه المعلوم و على هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو الأصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى.

قال : فزال الدور.

اقول : الذى يفهم من هذا الكلام أمر ان احدهما أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وهيهنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدور اذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا.

الثانى أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة وهيهنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك في ان علم الله تعالى الازلى، والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من أنواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه والجواب عنه ما تقدم أيضاً.

المسألة الخامسة عشرة
في توقف العلم على الاستعداد

قال : ولابد فيه من الاستعداد أما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول.

اقول : قد بينا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولا عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلابد من استعداد سابق مغائر للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من

القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلاً قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد أخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات فهى كليات تلك المحسوسات.

و أما النظرية فانها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية أما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية.

المسألة السادسة عشرة
في المناسبة بين العلم والادراك

قال : وباصطلاح يفارق الادراكَ مفارقةَ الجنسِ النوعَ وباصطلاح آخرَ مفارقةَ النوعين.

اقول : اعلم ان العلم يطلق على الادراك للأمور الكلية كاللون والطعم مطلقا، و يطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم وللادراك الجزئي أعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك.

وقد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لاغير فيكون الفرق بينه و بين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الادراك مطلقاً هنا.

المسألة السابعة عشرة
في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال : وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقَه كذلك بالمعلول.

اقول : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة: الأول العلم بماهية العلة من حيث هي

ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان.

الثانى العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته.

الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها.

المسألة الثامنة عشرة
في مراتب العلم

قال: ومراتبه ثلاث.

اقول: ذكر الشيخ أبوعلي أن للتعقل ثلاث مراتب: الأولي أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك، الثانية أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علما تفصيلياً؛ الثالثة العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر.

المسألة التاسعة عشرة
في كيفية العلم بذي السبب

قال: وذوالسبب انما يُعلَم به كليا.

اقول: اعلم ان الشيء إذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم

باحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب انما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية.

و تحقيق هذا انك إذا عقلت كسوفا شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا في شخصه كان العلم به كليا والكسوف وان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا و يكون نوعا مجموعا في شخص والنوع المجموع في شخص له معقول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته وأحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي أسبابه كذا و كلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كليا بعلله.

المسألة العشرون
في تفسير العقل

قال : والعقل غريزةٌ يلزمها العلمُ بالضروريات عند سلامة الآلات.

اقول : هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد.

قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .

قوله : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا و يندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها.

أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي أما العلمي فأول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي.

و ثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد بحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات

فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي تثبت أفكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه.

و ثالثها العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شائت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة.

و رابعها العقل المستفاد و هو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة.

و أما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التميز بين الامور الحسنة والقبيحة؛ وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة؛ وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة.

المسألة الحادية والعشرون
في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال : و الاعتقاد يقال لأحد قسميه.

اقول : الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغائر لها فقال جماعة بالأول وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لوكان كذلك لكان إما مثلا للعلم وهو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد.

و التحقيق هنا أن نقول ان الاعتقاد أحد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم.

قال : فيتعاكسان في العموم والخصوص.

اقول : هذا نتيجة ما مضى والذي نفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص.

واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لايتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يزاد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه.

قال : ويقع فيه التضادّ بخلاف العلم.

اقول : اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ماهو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به أبوهاشم أولا ثم حكم بأن تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لاغير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه.

قال: والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان.

اقول : هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا.

قال : والشك تردد الذهن بين الطرفين.

اقول : الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس

معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وأبي هاشم وقال أبو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخى لتجدده بعد أن لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط فى تضاد المتعلقات.

قال : وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبارُ لا الصورُ.

اقول : اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه وكون الشيء معلوماً مغائر لاعتبار كونه علماً فلابد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا وإلالزم وجود صور لا تتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد لأن العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين (واعلم) ان العلم بالعلم علم بكيفيّةٍ وهيأةٍ للعالم يقتضى النسبة إلى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان.

قال : والجهل بمعنىً يقابلها وآخَرَ قسمٌ لاحدهما.

اقول : اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة؛ والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره ويسمّى الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركبه والثاني مركباً لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة.

قال : والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان.

اقول : الظن ترجيح أحد الطرفين أعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحاً غير مانع من النقيض ولابد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم.

و اعلم ان رجحان الاعتقاد مغائر لاعتقاد الرجحان لأن الأول ظن لاغير والثاني قد

يكون علما.

قال : ويقبل الشدةَ والضعفَ وطرفاه علمٌ وجهلٌ.

اقول : لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة والضعف، وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المحض.

المسألة الثانية والعشرون
في النظر واحكامه

قال : وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئَيْهِ ضرورةً.

اقول : قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب، ونظري يفتقر اليه؛ فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنية للتوصل إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخارجية فالتقييد بالأمور الذهنية يخرج الأخير عنه.

ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل، وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة إلى الفاعل وهذه الأمور قد تكون تصورات هي اما حدود أو رسوم يستفاد منها علم بمفرد؛ وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق.

واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدمات، والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذان الجزءان بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه إذا كان الحد مشتملا

على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعا، واليه أشار المصنف بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري.

واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لأن العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه، وان كان نظريا تسلسل؛ ولان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادى النظرية. وذهب المحققون إلى انه يفيد العلم بالضرورة فانا متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يحب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثيراً من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء في التصور أو لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين.

قال : ومع فساد احدهما قد يحصل ضدُّه

اقول : النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لاغير كان القياس منتجاً فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاجاز ان تكون صادقة وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل والالكان المحق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه معارض بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد ايضاً.

قال : و حصول العلم عن الصحيح واجبٌ.

اقول : اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على مايأتي في خلق الأعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما ابطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه و ينتفى عند انتفائه حكموا عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب.والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فإنا نعلم قطعاً انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما ظاهر.

قال : ولا حاجة إلى المعلم.

اقول : ذهبت الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لابد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الاشياء وأقربها من دون مرشد وأطبق العقلاء على خلافه لأنا متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم أو لا وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون المعلم وقد الزمهم المعتزلة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى إياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولأن احتياج كل عارف إلى معلم يستلزم حاجة المعلم إلى آخر و يتسلسل.وهذان الالزامان ضعيفان لأن الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليسُ كذلك بل هو مرشد إلى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا.

قال : نعم لا بد من الجزء الصوري.

اقول : يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لابد مع حصول المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر إذلو لا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والالزم التسلسل أو اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة.

قال : و شرطُه عدمُ الغايةِ و ضدِّها و حضورُها.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والالزم تحصيل الحاصل و يشترط ايضاً عدم ضدها اعني الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه و يشترط ايضاً حضورها أعنى حضور المطلوب الذي هو الغاية إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب.

قال : و لِوجوبِ ما يتوقَّف عليه العقليانِ و انتفاءِ ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليفُ به عقلياً.

اقول : اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهيهنا ثلاث مقدمات: احديها ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين: الأول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا، الثاني ان شكرالله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة، الثانية ان معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسبية ولا كاسب سوى

النظر إذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفلّت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة، الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وإلا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه فحينئذ اما أن يجب على المكلف المشروط اولا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والا لم يجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم افحام الانبياء لأن النبي إذا جاء إلى المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي (إذا عرفت هذا) فنقول: قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقليان اشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس. وقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده هو الوجوب السمعي. وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع.

و اما الاشعرية فقد احتجوا بوجهين: الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها، الثاني لووجب النظر فإمّا لفائدة عاجلة والواقع مقابلها او آجلة وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا إن لم يكن لِفائدة ثم قالوا ما ألزمتمونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لأن وجوب النظر وان كان عقلياً إلا انه كسبي فالمكلف إذا جائه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرف صدقه إلا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضاً.

والجواب عن الأول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي، أو تأول الرسول بالعقل جمعاً بين الادلة.

و عن الثاني ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة.

وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا إلا انه فطري القياس فكان الالزام عائداً على الاشاعرة دون المعتزلة.

قال: وملزومُ العلم دليلٌ والظنِّ أمارةٌ.

اقول: لما كان النظر متعلقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلاً والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة.

قال: وبسائطُه عقليةٌ ومركبةٌ لاستحالة الدور.

اقول: بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وان كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولايمكن تركبها من سمعيات محضة وإلالزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة لو استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فاذن احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لايجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما.

قال: وقد يُفيد اللفظيُّ القطعَ.

اقول: قيل ان الادلة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة

والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيراً من الادلة اللفظية تعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال : ويجب تأويلُه عند التعارض.

اقول : إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل اما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك ايضاً وانما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما والغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي فلو ابطلنا الأصل لزم ابطال الفرع ايضاً فوجب العدول إلى تأويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه.

قال : وهو قياس وقسيماه.

اقول : الضمير في وهو عائد على الدليل مطلقاً واعلم ان الدليل ينقسم إلى ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وإلى الاخيرين أشار بقوله وقسيماه وذلك لأن الاستدلال إما ان يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالاول هو أجلى الادلة وأشرفها لإفادته اليقين وهو المسمى بالقياس أخذاً من المحاذاة كأن القائس يطلب محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم؛ والثاني الاستقراء اخذاً من قصد القرى قريةً فقريةً كأن المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التمثيل.

قال: فالقياس اقتراني واستثنائي.

اقول : القياس اما أن يكون المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الأول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل، أونقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس

بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل، ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة.

قال : فالأولُ باعتبار الصورةِ القريبةِ اربعةٌ والبعيدةِ اثنان.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران: احدهما بحسب مادته اعني مقدماته، والثاني بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على أربعة اقسام كل قسم سموه شكلاً لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) وكل ب ا؛ وان كان محمولاً فيهما فهو الثاني كقولنا: كل (ج ب) ولا شيء من (اب) وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث كقولنا: كل (ج ب) وكل (ج ا) و ان كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو، الرابع كقولنا كل (ج ب) وكل (اج) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر إلى المادة فله اعتباران ايضاً أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلنا والشرطي كقولنا كلما كان (اب فج د) وكلما كان (ج د فه ز) ينتج كلما كان (اب فه ز) أو نقول كلما كان (اب) (فج د) وليس البتة إذا كان (ه ز فج د) أو نقول كلما كان (أب فج د) وكلما كان (اب فه ز) أو نقول كلما كان (أب فج د) وكلما كان (هـ ز فاب).

قال: وباعتبار المادة القريبةِ خمسة والبعيدةِ اربعة.

اقول : مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربع: مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة: البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

قال : والثاني متصل فنتيجةُ أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل، ومنه ضِعْفه.

اقول : الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان: الأول أن تكون مقدمته الشرطية متصلة و ينتج منه قسمان: احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي، والثاني استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم. والثاني أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضاً: أحدهما أن تكون غير حقيقية، والثاني أن تكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع و ينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم؛ ومانعة الخلو و ينتج قسمان منها ايضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم. واما الحقيقية فانها تنتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي و بالعكس، ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم و بالعكس.

قال : والاخيران يفيدان الظنَّ وتفاصيلُ هذه الاشياء مذكورةٌ في غير هذا الفن.

اقول : يريد بالأخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (واعلم) أن تفاصيل هذه الاشياء و بيان شرائطها مذكورة في علم المنطق وانما انساق الكلام اليه هنا.

قال : و التعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحلّ انقسامَ الحالِّ فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركّب مما لا يتناهى.

اقول : هذه المسألة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل وقد ادعى هنا ان التعقل والتجرد متلازمان بمعنى أن كل عاقل مجرد و بالعكس (اما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم بأن التعقل حالّ في ذات العاقل فذلك المحل اما أن ينقسم اولا والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال إذ الحال إما أن يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزئيه او لا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر اوتعدد الواحد إن اتحدا والثاني يفيد المطلوب

والثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان اما ان يتشابها أو يختلفا والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود ما لايتناهى من الأجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة.

قال : ولاستلزام التجردِ صحةَ المعقوليةِ المستلزمةِ لامكان المصاحبة.

اقول : هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجرد عاقل وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح ان يكون معقولا بالضرورة إذ العائقُ عن التعقل انما هو المادة لاغير وكلما صح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولاً مع غيره وهو قطعي فإذن كل مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما أن تتوقف على ثبوت المجرد في العقل اولا والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب.

وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لأن توقف امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع إذ الإمكان هنا عائد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير، والثبوت عائد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال.

المسألة الثالثة والعشرون
في احكام القدرة

قال : ومنها القدرةُ وتُفارِق الطبيعةَ والمزاجَ بمقارنةِ الشعور والمغايرةِ في التابع.

اقول : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القدرة واشار بقوله ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنها صفة قائمة بذوات الانفس.

واعلم ان الجسمَ من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الاجسام في ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به، والصفة المؤثرة اما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين

اما أن يتشابه التأثير او يختلف فالأقسام اربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية، الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي يأتي البحث عن احكامها، الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير وهي القوة الطبيعية، الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية إذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج أما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة وأما الثاني فلأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة أعني تأثيره من جنس تأثيرهما وأما القدرة فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع.

قال : مُصحِّحةٌ للفعل بالنسبة.

اقول : القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب لزم المحال و معنى قوله بالنسبة اى باعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأن الامكان للممكن واجب واما نسبته إلى الفاعل فجاز أن يكون معلّلاً هذا الذي فهمناه من قوله بالنسبة.

قال : و تعلّقُها بالطرفين.

اقول : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهو أن القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة إنّما تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب.

قال : وَتَقَدُّمُ الفعلَ لتكليف الكافرِ وللتنافي ولزومِ أحد محالين لولاه.

اقول : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعد يمكنه القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى.

ثم المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة: الأول أن القدرة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله؛ وبيان الملازمة أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق. الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة أن الحاجة إلى القدرة انما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الاخراج يستغني عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع أن الفعل انما يخرج بالقدرة وإلى هذا اشار المصنف بقوله وللتنافي. الثالث لو لم تكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل وإلى هذا أشار بقوله و لزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم هذا ما خطرلنا فى تفسير هذا الكلام.

و يمكن أن يكون قوله وللتنافى إشارة إلى دليل مغائر للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو أن القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم حصول الضدين معاً وهو تناف فيكون قوله ولزوم أحد محالين من تتمة هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم أحد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو ايجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة.

قال : و لا يتحد وقوعُ المقدور مع تعدد القادر.

اقول : لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشيء مقدوراً لكل واحد منهما وان لم يقع إلا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور.

قال : و لا استبعادَ في تماثلها.

اقول : ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدر مختلفة و بنوه على أصل لهم وهو انه لا

تجتمع قدرتان على مقدور واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال وإذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدر لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وحينئذ جاز وقوع التماثل فيها كغيرها من الاعراض.

قال : وتُقابِلُ العجزَ تَقابُلَ الملكة والعدم

اقول : العجز عند الاوائل وجمهور المعتزلة أنه عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهبت الاشعرية إلى انه معنى يضاد القدرة لأنه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى.

قال : وتُغاير الخلقَ لتضاد احكامهما والفعل.

اقول : الخلق ملكة نفسانية تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامها لأن القدرة تتساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك. والخلق ايضاً يغاير الفعل لانه قد يكون تكليفا.

المسألة الرابعة والعشرون
في الالم واللذة

قال : ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافةٍ تختلف بالقياس.

اقول : من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لأن اللذة عبارة عن ادراك الملائم، والألم عبارة عن ادراك المنافى فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافةٍ إلى الملائمة والمنافرة وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الاشخاص إذ قد يكون الشيء ملائما

لشخص ومنافراً لآخر.

قال: وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير.

اقول: نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها انما تعرض بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا نلتذ بصورة نشاهدها من غير سابقة إبصار لها حتى لا تجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق.

قال: وقد يستند الألم الى التفرق.

اقول: للألم سببان: أحدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لأن التفرق ليس عدماً محضا فجاز التعليل به على أن التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج. الثاني سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم.

قال: وكل منها حسي وعقلي هو أقوى.

اقول: يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل وذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً ما تترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وأيضا فان الحس انما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأمور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض و يفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى.

* * *

المسألة الخامسة والعشرون
في الارادة والكراهة

قال : ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم.

اقول : من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأن الارادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة، والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسدة ـ هذا مذهب جماعة ـ وقال آخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبتان عليه لأنا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم. وهي تفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه.

قال : وَأَحَدُهما لازمٌ مع التقابل.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أنّ احدهما أي ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فان الكراهة للضد أحدهما يعني أحد الأمرين إمّا الارادة أو الكراهة لازم للإرادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد و هذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر اليه وذهب قوم إلى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

و يحتمل أن يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل أي ان أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم إمّا أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة فأحد الأمرين لازم لكن لايلزمه أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه.

قال : ويَتغاير اعتبارُهما بالنسبة إلى الفاعل و غيره.

اقول : الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة

إلى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لأن الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضى تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات، وان كانت لفعل الغير فانها لا تؤخذ بهذا المعنى.

قال : وقد تتعلقان بذاتيها بخلاف الشهوة و النفرة.

اقول : الارادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلَّقات يقتضى اختلاف المتعلقات أما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيها فالشهوة لا تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لأن الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب أن يكون موجوداً فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين.

قال : فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحيوة وهي صفةٌ تقتضى الحسَّ والحركةَ مشروطةٌ باعتدال المزاج عندنا.

اقول : هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسر الحيوة بانها صفة تقتضى الحس والحركة وزادها إيضاحاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حيوة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضى الحس والحركة.

قال : فلا بد من البنية.

اقول : هذا نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوزوا وجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان.

* * *

قال : وتفتقر إلى الروح.

اقول : الحيوة تفتقر إلى الروح وهي أجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحيوة اليها ظاهرة.

قال : وتُقابِل الموتَ تَقابُلَ العدم والملكة.

اقول : الموت هو عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابلة العدم والملكة وذهب أبوعلي الجبائي إلى أنه معنى وجودى يضاد الحيوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لأن الخلق هو التقدير وذلك لايستدعي كون المقدور وجودياً.

المسألة السادسة و العشرون
في باقي الكيفيات النفسانية

قال : و من الكيفيات النفسانية الصحةُ و المرضُ.

اقول : الصحة و المرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ أما الصحة فقد حدها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة، والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك.

و هنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال والملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فهو من الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة، وان كان هو اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى يخل بالافعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة.

قال : والفرحُ والغمُّ

اقول : الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد للفرح كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف، والفاعلُ تَخَيُّلُ الكمال، وأضداد هذه أسباب للغم.

قال : والغضبُ والحزن والهم والخجل والحقد.

اقول : هذه أيضاً من الأعراض النفسانية واعلم أن جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح إما إلى داخل أو خارج والأول ان كانت كثيرة فكما في الفزع أو قليلة فكما في الحزن؛ والثاني اما دفعة فكما في الغضب أو يسيرا يسيراً فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك إلى جهتين دفعة واحدة إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان، وكالخجل الذي تنقبض الروح معه أولا إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فتنبسط ثانياً، ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته.

المسألة السابعة و العشرون
في الكيفيات المختصة بالكميات

قال : والمختصة بالكمية إما المتصلة كالأستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، أوالمنفصلة كالزوجية والفردية.

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة وأما المنفصل فقد

يعرض له أيضاً أنواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما.

قال : فالمستقيم اقصرُ الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرةُ.

اقول : رسم ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر و بخط واحد مستقيم هو أقصرها (إذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف -رحمه الله- لأن الدائرة المحسوسة موجودة فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها و بين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء أزلناه وان كان لنقصان جزء ملأناه به وان كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل أيضاً.

قال : والتضادُّ منتفٍ عن المستقيمِ والمستديرِ فكذا عن عارِضَيْهما.

اقول : انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس بواحد إذ المستقيم يستحيل ان ينقلب إلى المستدير و بالعكس وأيضا فان المستقيم قد يكون وتراً لقسي غير متناهية كثرة وضد الواحد واحد لا غير وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما و يفهم منه أمران: أحدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير. والثاني ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير.

قال : والشكلُ هيئةُ احاطةِ الحدِ أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصلُ الخلقةُ.

اقول : ذكر القدماء أن الشكل ما أحاط به حد أو حدود والتحقيق انه من باب

الكيف فانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغائر للوضع بمعنى المقولة وإذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة.

قال : الثالث المضاف.

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذا المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات وفي هذا القسم مسائل:

المسألة الاولى
في اقسامه

قال: وهوحقيقي ومشهوري.

اقول : المضاف قد يقال لنفس الاضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوه و يقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضى الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته، و يقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالاب والابن و يسمى المضاف المشهوري. وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة.

المسألة الثانية
في خواصه

قال : ويجب فيه الانعكاسُ والتكافؤُ بالفعل أو القوة

اقول : هاتان خاصّتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره؛ أحديهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الأب أب للابن فكذاالابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم

باضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه كما مثلناه فان لم تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للانسان(الثانية)التكافؤ في الوجود بالفعل أو القوة والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا.

قال : ويعرضُ للموجودات أجمعَ.

اقول : المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال لِلواجب تعالى قادر عالم خالق رازق و يقال لنوع من الجواهر انه أب وابن وغيرهما و يقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وأبرد وللمضاف كالأقرب والابعد وللاين أعلى وأسفل وللمتى أقدم وأحدث وللوضع أشد استقامة وانحناء وللملك أكسى واعرى وللفعل أقطع وأصرم وللانفعال أشد تسخنا وتقطعا.

المسألة الثالثة
في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وثبوته ذهنيٌّ والا تسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها.

اقول : اختلف العقلاء هنا فذهب قوم إلى ان الاضافة ثابتة في الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدما محضا ولا أمراً ذهنيا غير مطابق وقال آخرون انها عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان وهو اختيار المصنف ـ رحمه الله ـ وأكثر المحققين والدليل عليه وجوه ذكرها المصنف: أحدها ان الاضافة لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها في المحل اضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل.

أجاب الشيخ أبوعلي ابن سينا عن هذا بان قال: يجب ان نرجع في حلّ هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول: المضاف هوالذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فكل شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته انما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء هوالمضاف، لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود. ثم إن

كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره، وغيره انما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات. و أما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود آخر ـ مثلاً وجود الأبوة في الأب ـ أمر زائد على ذات الأب، و ذلك الموجود أمر مضاف ايضاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لذي المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف اليه لا لإضافة أخرى. فالكون محمولاً مضاف لذاته، والكون ابوة مضاف لذاته.

و هذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو المقولة يكون مضافاً باضافة أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ماهو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة تفتقر إلى محل تتقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلا وحلولاً و يتسلسل وإلى هذا أشار المصنف ـ رحمه الله ـ بقوله ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها أي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا لإضافة أخرى.

قال : و لتقدّم وجودُها عليه.

اقول : هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة في الأعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصيةٍ مّا فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع إلى وجودها. ويحتمل عوده إلى المحل و يكون معنى الكلام ان الاضافة لوكانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها حقيقة له فاتصافه به نوع اضافة سابق على وجود الاضافة، واعاد الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره.

قال: ولَزِم عدمُ التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد.

اقول : هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافات لوكانت ثابتة في الأعيان لزم أن تكون كل مرتبة من مراتب الاعداد تجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى لأن الأثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة وتعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية، وإلى الستة وتعرض له بحسبه اضافة الثلثية، وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال: أماأولاً فلما بينا من امتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً، وأماثانياً فلأن تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقا، وأماثالثاً فلأن وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعة من ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته.

قال : وتَكَثُّرُ صفاتِه تعالى.

اقول : هذا وجه رابع و تقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تتناهى لأن له اضافات لا تتناهى وذلك محال.

المسألة الرابعة
في باقي مباحث الاضافة

قال : ويخص كلَّ مضافٍ مشهوري مضافٌ حقيقيٌّ فيعرض له الاختلاف والا تفاق اما باعتبار زائد اولا.

اقول : المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبوة وكذا الابن تعرض له البنوة فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين فاذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف

الحقيقي كالابوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار.

ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري اما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد، وقد يكون الزائد في أحدهما اذالعالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به، وقد لا يكون باعتبار زائد كالميُامن والميُاسر فانهما يتضايفان لا لأجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام.

المسألة الخامسة
في مقولة الاين

قال : الرابع الأين وهى النسبة إلى المكان.

اقول : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهى نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به، وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغائرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف.

قال : وانواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

اقول : أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام.

قال : فالحركةُ كمالٌ أوّلُ لما بالقوة من حيث هوبالقوة أو حصولُ الجسم في مكان بعد آخَرَ.

اقول : هذان تعريفان للحركة: الأول منهما للحكماء، والثاني للمتكلمين أما التعريف

الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني. وانما قيدنا بقولنا من حيث هو بالقوة لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة. وأما الثاني فان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثان فهي الحصول في المكان الثاني لاغير.

قال : ووجودها ضروري.

اقول : اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون وأتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه: أحدها ان الحركة لوكانت موجودة لكانت اما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركبها من الأجزاء التي لا تتجزى واللازمان باطلان.

الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لأن الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة.

الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة.

و هذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة.

قال : يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار.

اقول : وجود الحركة يتوقف على أمور ستة: أحدها ما منه الحركة، والثاني ما اليه الحركة أعني مبدء الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدء والمنتهى

متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد، الثالث ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها، الرابع ماله الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعلتين، الخامس ما فيه الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه إذ المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعية، السادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة.

قال : فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا.

اقول : ما منه و ما اليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين، وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثر اما ذاتاً كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضاً كالحركة من اليمين إلى الشمال.

قال : ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه اعتبارين: أحدهما بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدء وذا المنتهى، والثاني بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضايف والثاني قياس التضاد وذلك لأن المبدء لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضايف ذا المبدء فان المبدء مبدء لذي المبدء وكذا المنتهي وأما اعتبار المبدء إلى المنتهى فانه مضاد له إذ ليس مضائفاً، ولا سلباً و ايجاباً، ولا عدما وملكة فلم يبق إلا التضاد وهذان الاعتباران أعني التضايف والتضاد متقابلان (واعلم) ان هيهنا إشكالاً وهو أن يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدء والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد.

والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريبا لهما وحال المبدء والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغائرة بقي أن يقال هذا لايتأتى في الحركات المستديرة وقد نبه المصنف ـ رحمه الله ـ على

ذلك بقوله قد يتحدان محلا فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهيً ينتفي عنه كونه مبدءً وفيه مافيه.

قال : و لو اتحدت العلتان انتفى المعلول.

اقول : قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركا لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فإذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضى ان لا يوجد الثاني لامتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة هذا خلف وإلى نفي الحركة أشار بقوله انتفى المعلول.

قال : وعم.

اقول : هذه حجة ثانية على ان الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية وتقريره أن نقول الأجسام متساو ية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا(هف) ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة إلى جهة معينه لزم حركة كل الأجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان إلى جهة غير معينة انتفت الحركة وأشار إلى هذا الدليل بقوله (وعم) أي وعم ما فرضناه معلولاً وهو الحركة اما مطلقا أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه.

قال : بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حالٍ ما.

اقول : هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضى الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها.

و تقرير الجواب ان نقول الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها الحركة إلى جهة معينة

بخلاف غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة.

و أيضاً الطبيعة لم نقل انها مطلقا علة للحركة والالزم المحال بل انما تقتضيها في حالٍ مّا وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي، أما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضى الحركة واليه أشار بقوله المستلزمة في حال ما.

قال : و المنسوبُ اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعةً ومركباتُها تعدم بعدم اجزائها.

اقول : يريد بالمنسوب اليه ما توجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا تتحقق فيه حركة؛ والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه حركة أيضاً.

قال : و المضافُ تابعٌ.

اقول : المضاف لا تقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره فان كان متبوعه قابلاً للشدة والضعف قبلهما هو والا فلا.

قال : و كذا متى.

اقول : ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف و يكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

قال : و الجدة دفعة.

اقول : مقولة الملك لا تتحقق فيها حركة لأنا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان

حصل وقع دفعة والا فلا حصول له فلا تعقل فيه حركة.

قال : ولا تُعقَل حركةٌ في مقولتي الفعل والانفعال.

اقول : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى التسخن ان كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع، وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين هذا خلف.

قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورةَ المكبوبةَ عليه، وتَصَدُّعِ الآنيةِ عند الغليان.

اقول : لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات وأبطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة فابتدأ بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول.

اما الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه، او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار أمر زائد على الجسم وان الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدريج، واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين: الأول ان القارورة إذا كبّت على الماء فإن كان بعد المصّ دخلها الماء وإلا فلا مع ان الخلاء أوالملاء في البابين واحد فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة الخلاء مقداراً أكثر غير طبيعي فإذا كبّت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص.

الثاني أن الآنيـة اذا ملئت ماءاً وسُدَّ رأسها سَدّاً محكماً وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك لمداخلة اجزاء النار لعدم الثقب في الانية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار مافيها. وعندي في هذين الوجهين نظروان أفادا الظن.

قال : وحركةِ اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب.

اقول : هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو (واعلم) ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا داخلت اجزاء المزيد عليه وتشبهت به فضدّ هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما أنّ الواقف في النموقديسمن كما ان المتزائد في النموقد يهزل وذلك لأن الزيادة إذا احدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت اجزاء الاصل إلى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لأن اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك أجزائه الاصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه إلى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمواً في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية.

قال : وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والورود لتكذيب الحسّ لهما.

اقول : لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في الحركة في الكيف اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضي بصيرورة الماء البارد حاراً على التدريج وبالعكس وكذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة.

واعلم أن الآراء لم تتفق على هذا فإن جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء إلى قسمين: احدهما ذهب إلى أن في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس، والثاني ذهب إلى أن الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة.

والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما اما الأول فلأن الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفرقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون.

و اما الثاني فلأنا نشاهد جبلا من كبريت تقرب منه نار صغيرة فيحترق مع انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل و يغلب عليه حساً.

قال : وفي الاين و الوضع ظاهرٌ.

اقول : وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه (واعلم) أن الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار آخر مغائر لاعتبار حركة الجميع في الوضع.

قال : وتعرض لها وحدةٌ باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل.

اقول : الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبد ء المسافة إلى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بأمور ستة والمقتضى لوحدتها انما هو ثلاثة منها لاغير: الأول وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين واليه أشار بقوله والمحل.

الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضاً لاستحالة إعادة المعدوم بعينه واليه اشار بقوله المقدار

الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين واليه أشار بقوله والقابل.

و يحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة. ووحدة المُحرِّك غير شرط فإن المتحرك بقوة مّا مسافةً إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى اتحدت الحركة. وإذا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منها غير كاف فإن المتحرك من مبد ء واحد قد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين.

قال : واختلاف المتقابلين و المنسوب اليه يقتضي الاختلافَ.

اقول : إذا اختلف أحد الامور الثلاثة اعني ما منه وما اليه وما فيه، اختلفت الحركة

بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر. وايضاً الصاعدة ضد الهابطة. واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه و بالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع، ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسرية قد تصدر عنهما حركة واحدة به، ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار.

قال : و تضادُّ الاولين التضادَّ.

اقول : منْ الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس أخير كالصاعدة والهابطة فَعِلّة تضادهما ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنار، ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر، ولا الزمان لعدم تضاده، ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلا ما منه وما اليه واليه أشار بقوله وتضاد الاولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى بالأولين ما منه وما اليه. ولايمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين.

قال : ولا مدخل للمتقابلين و الفاعل في الانقسام.

اقول : الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطؤ؛ و بانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لاشك منقسماً؛ و بانقسام ما فيه اعني المسافة فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل للمتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر.

قال : و تعرض لها كيفيةٌ تشتد فتكون الحركة سريعةً، و تضعف فتكون بطيئةً ولا تختلف بهما الماهية.

اقول : تعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار

شدتها سريعة و باعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطؤ ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين: الأول ان هذه الكيفية واحدة وانما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره، الثاني انا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه ايضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض احديهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة.

قال: و سبب البطؤ الممانعةُ الخارجيةُ أو الداخليةُ لا تخلُّلُ السكنات و إلا لما أحسَّ بما اتَّصف بالمقابل.

اقول: اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطؤ والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع اسناد البطؤ إلى تخلل السكنات بل أسندوه إلى الموانع الخارجية كالملاء في الحركات الطبيعية، وإلى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبب البطؤ لما أحس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسألة الجزء الذي لا يتجزى.

قال: ولا اتّصالَ لذوات الزوايا والانعطافِ لوجود زمانٍ بين آنَيِ الميلين.

اقول: يريد أن كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة، والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبدء. وانما وجب السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي ايصال الجسم إلى المطلوب والوصول موجود آناً فعلته كذلك وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلابد من

فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب.

قال : والسكونُ حفظُ النِّسب فهو ضدٌ.

اقول : اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية أو عدمية فالمتكلمون على الأول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد أكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والمصنف ـ رحمه الله ـ اختار قول المتكلمين و هو انه وجودي و انّ مقابلته للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الباقية على حالها.

قال : يُقابِل الحركتين.

اقول : يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان: احدهما انه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبد ء الحركة لانهايتها، أو ان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه. والحق هو الاخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان المتحرك إلى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله.

والجواب أن السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك . الثاني أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لأنه لما بين أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في مكانه على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة معا لانتفاء حفظ النسب فيهما.

قال : وفي غير الاين حفظُ النوع.

اقول : لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان، وجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من

المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة، التي تقع فيها الحركة.

قال : ويتضادُّ لتضادِّ ما فيه.

اقول : قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الاسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما تقدم في الحركة ولا تعلق له بما منه وما اليه فوجب ان تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه.

قال : ومن الكون طبيعيٌّ وقسري وارادي.

اقول : الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون وقسمه إلى اقسام ثلاثة وذلك لأنه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك الحصول قد بينا انه لا يجوز استناده إلى ذات الجسم فلابد من قوة يستند اليها وتلك القوة اما ان تكون مستفادة من الخارج وهي القسرية، اولا وهي الطبيعية إن لم تقارن الشعور، والارادية إن قارنته.

قال : فطبيعيُّ الحركة انما يحصل عند مقارنة أمرٍ غيرِ طبيعي.

اقول : الطبيعة أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لابد من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي و يفتقر في الرد اليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً اما في الاين فكالحجر المرمي إلى فوق، واما في الكيف فكالماء المسخن، واما في الكم فكالذابل بالمرض.

قال: لِيَرُدَّ الجسمُ اليه فيقف

أقول: غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة وردّ الجسم اليها بعد عدمها عنه؛ لا الهرب عن الحالة غير

الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي، وعلى كل تقدير فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية.

قال : فلا تكون دورية

اقول : هذا نتيجة ما تقدم فإن الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر.

و اعلم أن الحركة الطبيعية قد بينا انها انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال الطبيعة في منتصف المسافة مثلاً تهرب عما طلبته بالطبيعة.

قال : وقسرُيُّها مستندٌ إلى قوةٍ مستفادةٍ قابلةٍ لِلضَّعفِ.

اقول : الحركة القسرية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك او مع مفارقته والاول لا إشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأمور الخارجية والطبيعة المقاومة وكلما ضعفت القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى ان تفنى تلك القوة بالكلية.

و عندي هنا اشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافتقار الحركة والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسرى وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوة القسرية

بالكلية.

قال: وطبيعيُّ السكون يُستند إلى الطبيعة مطلقا.

اقول: السكون منه طبيعي كاستقرار الأرض في المركز،ومنه قسرى كالحجر الواقف في الهواء قسراً،ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في مكان ما.والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملائم.

قال: وتعرض البساطةُ ومقابلُها للحركة خاصةً.

اقول: من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى أسفل، ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحي إذا اختلفتا في المقصد فان حركة كل من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب، ثم إن كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة وإن فضلت احديهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الأخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين.

قال: ولا يُعلَّل الجنسُ ولا انواعُه بما يقتضي الدورَ.

اقول: الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول إما ان يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثاني لزم الدور، وان كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكانٍ مّا فهو الميل وهو ثابت، والا لم يكن علة.

* * *

المسألة السادسة
في المتى

قال : الخامسُ المتى وهو النسبةُ إلى الزمان أو طَرَفِهِ.

اقول : لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار، واما غير حقيقي كالصلوة فيه.

والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثيرون بخلاف الأين الحقيقي.

قال : والزمان مقدار الحركةِ من حيث التقدم و التأخر العارضين لها باعتبار آخر.

اقول : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما فان الحركة لابد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولابـد لها من زمان كذلك و يعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصل في الحيّز المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها، وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف اجزاء الحركة؛ ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان هو مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور وإلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أي باعتبار آخر مغائر لإعتبار الزمان.

قال : و انما تعرض المقولةُ بالذات للمتغيرات، وبالعرض لمعروضها.

اقول : هذه المقولة التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات، وانما تعرض لغيرها بالعرض و بواسطتها فان ما لا يتغير لا تعرض له هذه النسبة الا باعتبار

عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي تعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة.

قال : و لا يفتقر وجودُ معروضها و عدمُهُ اليه.

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران:(أحدهما) ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور

الثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة و وجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقران إلى الزمان و إلا لزم التسلسل.

قال : و الطرف كالنقطة و عدمُهُ في الزمان لا على التدريج.

اقول : الطرف يعنى به الآن فانه طرف الزمان و وجوده فرضي على ما اختاره المصنف -رحمه الله- من نفي الجوهر الفرد كوجود النقطة في الجسم، وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة، وقد يكون في زمان وهذا على قسمين: الأول أن يكون العدم على التدريج كعدم الحركة، والثاني أن يكون لا على التدريج كاللامماسة وكعدم الآن.

قال : و حدوثُ العالم يستلزم حدوثَه.

اقول : قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والأوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه.

المسألة السابعة
في الوضع

قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين.

اقول : الوضع من جملة الأعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع تقال على معان

بالاشتراك : أحدها كون الشيء بحيث يشاراليه اشارة حسية انّه هنا أو هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة. وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض. والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر إلى حصول نسبة الأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولو لا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً وإلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية.

قال : و فيه تضادٌّ و شدةٌ و ضعفٌ.

اقول : قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانها هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه أيضاً شدة وضعف فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف.

المسألة الثامنة
في الملك

قال : السابعُ المِلك و هو نسبةُ التملك.

اقول : قال أبوعلي أن مقولة الملك لم أحصّلها إلى الآن و يشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حاوله أو لبعض أجزائه كالتسلّح والتختم فنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها، ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه وأما المصنف ـ رحمه‌الله ـ فانه حصّل هذه المقولة وبيّن انها عبارة عن نسبة التملك قال ـ رحمه‌الله ـ ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله.

المسألة التاسعة
في مقولتي الفعل والانفعال

قال : الثامن والتاسع أن يفعل وان ينفعل.

اقول : هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى انهما ثابتتان عيناً وهما عبارة عن تأثير الشيء في غيره وتأثره عنه مادام التأثير والتأثر موجودين، وإذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم مادام في الاحتراق قيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر.

قال : والحق ثبوتهما ذهناً والا لزم التسلسلُ.

اقول : المصنف ـ رحمه الله ـ ذهب هنا إلى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلا لزم التسلسل. ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة التأثير اليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا إلى ما لايتناهى.

المقصدالثالث في:

اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره

وفيه

فصول: الأول في وجوده تعالى

قال :

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول:

الاول فى وجوده تعالى الموجود ان كان واجبًا والاّ استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

اقول : يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتدء باثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب، وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثران كان واجباً فالمطلوب، وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله «أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» وهو استدلال لمي.

و المتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلابد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل أو دار وان كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة انما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف ـ رحمه الله ـ على هذه.

الفصل الثاني

في صفاته تعالى وفيه مسائل

المسألة الأولى:

في انه تعالى قادر

قال : الثاني في صفاته ـ وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الايجابَ.

اقول : لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدء بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم أما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر و يلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار.

قال : والواسطةُ غير معقولةٍ.

اقول : لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جازان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولاً يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لأنا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى و بين ما سواه غير معقول.

قال : و يمكن عروضُ الوجوبِ و الامكانِ للاثر باعتبارين.

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان المؤثر إما ان يستجمع جميع جهات

المؤثرية أولا فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا والا لافتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف، أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة؛ وان لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك ، وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا تتحقق المكنة من الطرفين.

و تقرير الجواب أن الاثر تعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح و بيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظراً إلى وجود الداعي والقدرة ولا تنافى بين هذا الوجوب و بين الإمكان نظراً إلى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

قال : واجتماعُ القدرة على المستقبل مع العدم.

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان نقول الاثر إما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً، أو معدوم فممتنع فلا قدرة.

و تقرير الجواب ان الأثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود فى تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال. لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حصول الاستقبال يعود الكلام؛ لأنا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال.

* * *

قال : وانتفاءُ الفعلِ ليس فعلَ الضد.

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر و تقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعى الوجود والامتياز وهما ممتنعان في حق المعدوم، وأما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل.وتقرير الجواب ان القادر هوالذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد.

قال : وعموميةُ العلة تستلزِم عموميةَ الصفة.

اقول : يريد بيان انه تعالى قادر على كل مقدوروهومذهب الاشاعرة وخالف أكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره وقد تقدم بطلان مقالتهم.

و المجوس ذهبوا إلى أن الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لأن الله تعالى خير محض وفاعل الشر شرير.

و الثنوية ذهبوا إلى أن الخير من النور والشر من الظلمة.

و النظام قال: ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة.

و ذهب البلخى الى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه إما طاعة أو سفه.

و ذهب الجبائيان إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريدالله إحداثه والعبد عدمه.

و هذه المقالات كلها باطلة لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان ثابت في الجميع فثبت الحكم وهو صحة التعلق وإلى هذا أشار المصنف ـ رحمه الله ـ بقوله عمومية العلة أي الإمكان تستلزم عمومية الصفة أعني القدرة على كل مقدور.

والجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشرير ان كان مَنْ فَعَلَهُما فلم لا يجوز

اسنادهما إلى شيء واحد. وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء وشراً بالقياس إلى آخر وحينئذ يصح اسنادهما إلى ذات واحدة.

وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا تنافى الامكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر.

وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي.

وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع لقادر آخر إلى ايجاده.

المسألة الثانية
في انه تعالى عالم

قال : والإحكامُ والتجردُ واستنادُ كل شيء اليه دلائلُ العلم.

اقول : لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً و كيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول منها للمتكلمين والأخيران للحكماء (الوجه الأول) انه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم (اما المقدمة الأولى) فحسية لأن العالم اما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهرة مشاهدة (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى (الوجه الثاني) انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره أما الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيمابعدعند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني.وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته.

و أما إن كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وحده وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل انما هو المادة لا

غير. وأما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فانه لا ينفك عن الأمور العامة، وأما وجوب العاقلية حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية.

(الوجه الثالث) ان كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند إلى الواجب إما ابتداءاً أو بوسائط على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره.

قال : والاخيرُ عامٌّ.

اقول : الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالماً به سواء كان جزئيا أو كليا وسواء كان موجوداً قائما بذاته أو عرضا قائما بغيره وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند اليه، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع.

قال : والتغايرُ اعتباريٌّ.

اقول : لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتدء باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب عنه وحذفه للعلم به وتقرير الاعتراض أن نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلابد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته

والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهيهنا ذاته تعالى من حيث انها عالمة مغائرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم.

قال : ولا يستدعي العلمُ صوراً مغائرة للمعلومات عنده لأن نسبةَ الحصول اليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

اقول : هذا جواب عن اعتراض آخر اورده من نفي علم الله تعالى بالماهيات المغائرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلوكان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاًوفاعلاً ومحلاً لآثاره، وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يبائن ذاته بل بتوسط الأمور الحالّة فيه وكل ذلك باطل.

و تقرير الجواب أن العلم لا يستدعي صوراً مغائرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب في أن الاشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني لا يستدعي حصول صورة مغائرة لذات الحاصل فانا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغائرة لذواتنا ثم إذا ادركنا شيئاً ما بصورة تحصل في اذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي تحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار إلى صور لها أولى؛ ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان، متغائرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغائران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار اليه صاحب التحصيل و بسطه المصنف ـ رحمه الله ـ في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى عن ذلك.

قال : وتغيُّرُ الاضافات ممكنٌ.

اقول : هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية

وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم وإلا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى محال.

و تقرير الجواب ان التغير هنا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها واضافتها إلى المقدور عند عدمه وان لم تتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج.

قال : ويمكن اجتماعُ الوجوب والامكان باعتبارين.

اقول : هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال.

والجواب إن اردتم بوجوب ما علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافى الامكان الذاتي وإلى هذا أشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين.

المسألة الثالثة
في انه تعالى حي

قال : وكل قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة.

اقول : اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر و يعلم. وقال آخرون انه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم و يقدر. والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالمرجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق وقد بيا انه تعالى قادر

عالم فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها.

المسألة الرابعة
في انه تعالى مريد

قال : وتخصيصُ بعضِ الممكنات بالايجاد في وقت يدلُّ على ارادته تعالى.

اقول : اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الايجاد هو المخصص والارادة وقال النجار انه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي انه راجع إلى انه عالم بافعال نفسه وآمر بافعال غيره وذهبت الاشعرية والجبائيان إلى انه صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلابد من مخصص غير القدرة التي شأنها الايجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة. وايضاً بعض الممكنات يخصّص بالايجاد في وقت دون ما قبله و بعده مع التساوي فلابد من مرجح غير القدرة والعلم.

قال : وليست زائدةً على الداعي والا لزم التسلسل او تعدُّدُ القدماء.

اقول : اختلف الناس هنا فذهبت الاشعرية إلى اثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال أبوالحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال أبوعلي وأبوهاشم ان ارادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف أن ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة إما في ذاته اولا في محل لزم التسلسل لأن حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام هنا.

المسألة الخامسة
في انه تعالى سميع بصير

قال : والنقلُ دَلَّ على اتصافه بالادراك والعقلُ على استحالة الآلات.

اقول : اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابوالحسين ان معناه علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم.

والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب اليه ابوالحسين وإما إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى.

المسألة السادسة
في انه تعالى متكلم

قال : وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول.

اقول : ذهب المسلمون كافة إلى انه تعالى متكلم واختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى أوجد حروفاً واصواتاً في اجسام جمادية دالة على المراد وقالت الاشاعرة أنه متكلم بمعنى انه قام بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصنف ـ رحمه الله ـ حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور لا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل

على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور.

قال : وانتفاءُ القبح عنه تعالى يدلُّ على صدقه.

اقول : لما أثبت كونه تعالى متكلما و بيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا، وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على اصول الأشاعرة أما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى.

المسألة السابعة
في انه تعالى باق

قال : ووجوبُ الوجود يدلُّ على سرمديته ونفي الزائد.

اقول : اتفق المثبتون للصانع تعالىٰ على انه باق أبداً واختلفوا فذهب الاشعري إلى انه باق ببقاء يقوم به وذهب آخرون إلى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف والدليل على أنه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته و واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم وإلا لكان ممكناً.والاعتراض الذي يورد هنا وهو انه يجوز أن يكون واجباً لذاته في وقت و ممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم مورده لأن ماهيته حينئذ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك (واعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابوالحسن الاشعري لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجاً اليه فيكون ممكنا هذا خلف.

المسألة الثامنة
في انه تعالى واحد

قال : والشريكِ

اقول : هذا عطف على الزائد أي و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (وإعلم) أن اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك العقل والنقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما أن يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهوباطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجبا هذا خلف واما النقل فظاهر.

المسألة التاسعة
في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال : والمثلِ.

اقول : هذا عطف على الزائد ايضاً أي و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابوهاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيرها من الذوات وانما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الآهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً و بالعكس وذلك باطل بالضرورة.

* * *

المسألة العاشرة
في انه تعالى غير مركب

قال : والتركيبِ بمعانيه.

اقول : هذا عطف على الزائد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى اجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فإنه مغائر له وكل مفتقر إلى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب.

واعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير من غيرها والجميع منفى عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها إلى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء العقلية والحسيّة.

المسألة الحادية عشرة
في انه تعالى لا ضد له

قال : والضدِّ.

اقول : هذا عطف على الزائد ايضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى؛ و يطلق ايضاً على مساو في القوة ممانعٍ وقد بينا انه تعالى لامثل له فلا مشارك له تعالى في القوة.

* * *

المسألة الثانية عشرة
في انه تعالى ليس بمتحيز

قال : والتحيزِ.

اقول : هذا عطف على الزائد أيضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه لوكان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف و يلزم من نفي التحيز نفي الجسمية.

المسألة الثالثة عشرة
في انه تعالى ليس بحال في غيره

قال: والحلولِ.

اقول : هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالا في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه حلّ في المسيح و بعض الصوفية القائلين بأنه حال في ابدان العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان.

المسألة الرابعة عشرة
في نفي الاتحاد عنه تعالى

قال : والاتحادِ.

اقول : هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنا قد بيّنا أنّ وجوب

الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً وايضاً فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما أو عدم احدهما فلا اتحاد أيضاً و يلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف.

المسألة الخامسة عشرة
في نفي الجهة عنه تعالى

قال : والجهة.

اقول : هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا إلى انه تعالى جسم في جهة واصحاب ابي عبدالله بن كرّام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه و بين العرش ايضاً غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما تقوله المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشاراليه ومحل للأكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا.

المسألة السادسة عشرة
في انه تعالى ليس محلا للحوادث

قال : وحلولِ الحوادث فيه.

اقول : وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضاً فإن المقتضى للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير وهو محال ولأنه ان كان صفة كمال

استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به.

المسألة السابعة عشرة
في انه تعالى غني

قال : والحاجةِ.

اقول : وجوب الوجود ينافى الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافى الحاجة ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج اليه لإمكانه (لايقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته و بعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأنا نقول) هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل لما سيأتي وأيضاً فالدور لا يندفع لأن ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه وحينئذ يلزم الدور المحال ولأن افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أوعدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا.

المسألة الثامنة عشرة
في استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال : والألمِ مطلقا واللذةِ المزاجيةِ.

اقول : هذا أيضاً عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفى اللذة والألم.

واعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه.وقد يعنى بالالم ادراك المنافي

وباللذة إدراك الملائم فالألم بهذا المعنى منفي عنه لأن واجب الوجود لا منافي له وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لاكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذاً به والمصنف -رحمه الله- كأنه قد ارتضى هذا القول وهو مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين إلا أن اطلاق الملتذ عليه يستدعي الإذن الشرعي.

المسألة التاسعة عشرة في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان

قال: والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً.

اقول: ذهبت الاشاعرة إلى أن لله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية إلى غيرها من باقي الصفات. وأبوهاشم اثبت أحوالا غير معلومة لكن تعلم الذات عليها، وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالما إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وانما قيد الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغائرة لها بالاعتبار.

المسألة العشرون في انه تعالى ليس بمرئي

قال: والرؤية.

اقول: وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضاً (واعلم) ان اكثر العقلاء ذهبوا إلى

امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم تجز رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده تصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب وجوده يقتضي تجرده ونفى الجهة والحيز عنه فينتفى الرؤية عنه بالضرورة لأن كل مرئى فهو في جهة يشار اليه بأنه هنا أو هناك و يكون مقابلا أو في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية.

قال : و سؤالُ موسى لقومه.

اقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه أجاب المصنف عنها الأول ان موسى عليه السّلام سئل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال.

والجواب ان السؤال كان من موسى عليه السّلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة، وقوله «افتهلكنا بما فعل السفهاء منا».

قال : والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل.

اقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال «إلى ربها ناظرة» والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فبقى المراد منه مجازه وهو الرؤية التى هى معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز.

والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يتعين هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال ان إلى واحد الآلاء و يكون معنى ناظرة أي منتظرة. أو نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها (لايقال) الانتظار سبب الغم والآية سيقت

لبيان النعم (لأنانقول) سياق الآية يدل على تقدم حال لأهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذ ناضرة» بدليل قوله تعالى «ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل لها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور و نضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعدالانذار بوروده يوجب الغم و يقتضى بسارة الوجه.

قال : وتعليقُ الرؤية على استقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان.

اقول : هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السّلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن.والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق.

قال : واشتراكُ المعلولات لا يدلُّ على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصرِ.

اقول : هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمى فيكون عدميا فلم يبق إلا الوجود فكل موجود تصح رؤيته والله تعالى موجود.

وهذا الدليل ضعيف جداً لوجوه: الأول المنع من رؤية الجسم بل المرئى هو اللون والضوء لا غير. الثاني لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض. الثالث لانسلم ان الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية

وهو الامكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة. الرابع لانسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية. الخامس لانسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نتبرع بذكر قسم آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لأن صحة الرؤية عدمية ٠السادس لانسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم. السابع لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث والشروط يجوز أن تكون عدمية. الثامن المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء. التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى إما ذاته أو صفة من صفاته أو قبول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه.

المسألة الحادية والعشرون
في باقي الصفات

قال : وعلى ثبوت الجود.

اقول : هذا عطف على قوله على سرمديته أي ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للمكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية فهو جواد وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل.

قال : والمُلكِ.

اقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لأن كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنه مملوك له مفتقر اليه في تحقق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال : والتمامِ وفوقَه.

اقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام أما كونه تاما فلأنه واحد على ما سلف، واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلأن ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد.

قال : والحقيـةِ.

اقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم انّ الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما و يقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقا وهو الصادق أيضاً لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة.

قال : والخيريةِ.

اقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هومستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض.

قال : والحكمةِ.

اقول : وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول.وأيضاً فان أفعاله تعالى في غاية الإحكام والا تقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضاً.

قال : والتجبرِ.

اقول : وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً لأن وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبرما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود.

قال : والقهرِ.

اقول : وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل.

قال : والقيوميةِ.

اقول : وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته ومقيم لغيره لأن وجوب الوجود يقتضى استغنائه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته و يقتضى استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره.

قال : وأما اليدُ والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعةٌ إلى ماتقدم.

اقول : ذهب أبوالحسن الأشعري إلى ان اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة مغائرة للوجود وذهب عبدالله بن سعيد إلى ان القدم صفة مغائرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغائرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغائرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة إلى ماتقدم.

الفصل الثالث
في افعاله و فيه مسائل
المسألة الاولى
في اثبات الحسن و القبح العقليين

قال : الثالث في أفعاله ـ الفعلُ المتصفُ بالزائد إما حسنٌ أو قبيحٌ والحسن أربعة.

اقول : لما فرغ من اثباته تعالى و بيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل و بدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح و بين أن الحسن والقبح أمر ان عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة. وأما الأشاعرة فانهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلّ ما أمر الشارع به فهو حسن وكلّ ما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبح ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لانقلب القبيح إلى الحسن والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي وقد شنع أبوالحسين على الأشاعرة باشياء ردية وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الأشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب وما أدرى كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين.

واعلم : ان الفعل من التصورات الضرورية وقد حدّه أبوالحسين بانه ما حدث عن قادر مع انه حدّ القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وان لا يفعل فلزمه الدور؛ على ان الفعل أعم من الصادر عن قادر وغيره إذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما أن لايوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم واما أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لايتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح و يرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك واما أن يكون له وصف

زائد على حسنه فاما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع القبيح تبقى الأحكام الحسنة والقبيحة خمسة.

قال : وهما عقليان للعلم بحُسنِ الاحسان وقبحِ الظلم من غير شرع.

اقول : استدل المصنف ـ رحمه الله ـ على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه، و بقبح الاسائة والظلم و يذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

قال : ولِانتفائها مطلقاً لو ثبتا شرعاً.

اقول : هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلا والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فإذا أخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يأمرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

قال : ولَجاز التعاكسُ.

اقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون مانتوهمه حسنا قبيحاً و بالعكس فكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء اليهم وذم من أحسن كما

حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات.

قال : و يجوز التفاوتُ في العلوم لتفاوتِ التصور.

اقول : لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة وقد احتجوا بوجوه: الأول لو كان العلم بقبح بعض الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم لزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات. فقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» اشارة إلى هذا الجواب.

قال : و ارتكابُ أقلِّ القبيحين مع امكان المخلص.

اقول : هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للاشعرية: احديهما قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد ظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. الثانية قالوا لو قال الانسان لا كذبن غداً قان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب، وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لأن تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق. وأيضاً يجب عليه ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله، ووجها واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمة العزم والكذب وهما وجها حسن، وفعل وجها واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه. ولأن جهة الحسن هى التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هى الكذب وهي غير منفكة

عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا.

قال : والجبرُ باطلٌ.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة و بيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها.

المسألة الثانية
في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال : واستغناؤُه وعلمُه يدلّان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى.

اقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ونازع الأشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا إلى فعل الحسن وليس له صارف عنه، وله صارفاً عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وواجب بالنظر إلى علته وكل ممكن مفتقر الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فإذا وجدا فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل.وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك في صدق الأنبياء.ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه.

* * *

المسألة الثالثة
في انه تعالى قادر على القبيح

قال : مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا يُنافي الامتناعَ اللاحقَ.

اقول : ذهب العلماء كافة إلى انه تعالى قادر على القبيح إلا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا عموم نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته.احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى.والجواب ان الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي ولهذا عقب المصنف رحمه الله- الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا.

المسألة الرابعة
في انه يفعل لغرض

قال : ونفيُ الغرضِ يستلزم العبثَ ولا يلزم عودُه اليه.

اقول : اختلف الناس هنا فذهبت المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يفعل لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه فِعْل القبيح. احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه أما إذا كان النفع عائداً إلى غيره فلا كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

* * *

المسألة الخامسة
في انه تعالي يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال : وارادةُ القبيح قبيحةٌ وكذا ترك ارادةِ الحَسَنِ ولِلأمرِوالنهي

اقول : مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت او لا، ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا.وقالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية.والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان: الأول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم فكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة، وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه. الثاني انه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يأمر بما يريده لا بما يكرهه، وينهى عما يكرهه لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها، ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم ايمانه لأنه فعل ما أراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وذلك باطل قطعاً.

قال : وبعضُ الأفعالِ مستندةٌ الينا والمغلوبيةُ غيرُ لازمةٍ والعلمُ تابعٌ.

اقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلاثة:

الأولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة اليه بارادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة الينا.

الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة، والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المريدَيْن هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لأن الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو أراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو اجبار لوقعت.

الثالثة قالوا: كلّ ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه وإلا لكان مريداً لما يمتنع وجوده . والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقرير ذلك.

المسألة السادسة
في انّا فاعلون

قال : والضرورةُ قاضيةٌ باستناد أفعالنا الينا.

اقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لأفعال نفسه واختلفوا فقال أبوالحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف -رحمه الله- وقال آخرون انه استدلالي. وأما جهم بن صفوان فانه قال: ان الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وسمن (وقال) ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبوالحسن الأشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (وقال) أبواسحق الاسفرايني من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنف التجأ إلى الضرورة هيهنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً و بين حركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال : والوجوبُ للداعي لا يُنافي القدرةَ كالواجب.

اقول : لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم وتقرير الشبهة الأولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والأول اما أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أولا لمرجح والثاني

يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح وهو ينافي التقدير و يستلزم الجبر.

والجواب ان الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن· وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه، على ان هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح و به أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم فما أدرى لم كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هيهنا.

قال : والايجادُ لا يستلزمُ العلمَ الا مع اقترانِ القصدِ فيكفي الاجمالُ.

اقول : هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة و بيان بطلان التالي انا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة إلى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى.

قال : ومع الاجتماع يقع مرادُه تعالى.

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم و تقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله تعالى ايجاده واراد العبد اعدامه فإن وقع المرادان او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح

(والجواب) ان نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوى قدرتي الآلهين المفروضين اما هنا فلا.

قال : والحدوثُ اعتباريٌّ.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي أن الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (وتقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات والالزم التسلسل وانما يؤثر في الماهية وهي مغائرة له.

قال : وامتناعُ الجسم لغيره.

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث. والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لاننا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على مامر.

قال : وتعذُّرُ المماثلةِ في بعض الافعال لِتعذُّرِ الاحاطة.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماؤهم وهي انا لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على ان نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها. (وتقرير الجواب) ان بعض الافعال تصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فإن مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها

إلا على سبيل الاتفاق.

قال : ولا نسبةَ في الخيرية بين فعلِنا وفعلِه تعالى.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان بعض افعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

والجواب أن نسبة الخيرية هنا منتفية لأنكم ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع فليس كذلك لأن الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل، وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فحينئذ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وانما الخير هو مايؤدى اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (واعلم) ان هذه الشبهة ركيكة جداً وانما اوردها المصنفرحمه الله هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال : والشكرُ على مقدمات الايمان.

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكرالله تعالى عليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا.

والجواب أن الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته من تعريفنا اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والإقدار على شرائطه.

قال : والسمعُ متاوَّلٌ ومعارَضٌ بمثله والترجيحُ معنا.

اقول : هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق اجمالي وتقريره انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيّقا حرجا).

والجواب ان هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة أوجه: أحدها الايات الدالة على اضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) (ان يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بانفسهم) (بل سوّلت لكم انفسكم) (فطوّعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرىء بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان إلا ان دعوتكم فاستجبتم لى) إلى آخرها.

الثاني الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وابراهيم الذي وفي) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى) (هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) (ومن أعرض عن ذكرى) (اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا) (إن الذين كفروا بعد ايمانهم).

الثالث الآيات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذى أحسن كل شيء خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولا يظلمون فتيلا).

الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس ان يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك ان تسجد) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله).

الخامس الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (إعملوا ماشئتم) (لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا) (سيقول الذين اشركوا لوشاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم).

السادس الآيات الدالة على المسارعة إلى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (اجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول) (واتبعوا أحسن ما انزل اليكم) (وانيبوا إلى ربكم).

السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه كقوله تعالى (واياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون) (ولولا ان يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر).

الثامن الآيات الدالة على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا انفسنا) (سبحانك اني كنت من الظالمين) (رب اني ظلمت نفسي) (رب اني اعوذبك ان اسئلك ما ليس لي به علم).

التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم -إلى قوله: بل كنتم مجرمين) وقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القى فيها فوج).

العاشر الآيات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها) (رب ارجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) (او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة بما ذكروه على ان الترجيح معنا لأن التكليف انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طوّل المصنف -رحمه الله- في هذه المسألة لأنها من المهمات.

المسألة السابعة
في المتولد

قال: وحسنُ المدح والذمِّ على المتولِّد يقتضي العلمَ باضافته الينا.

اقول: الافعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة

في محلها. والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد و يسمونه المسبب و يسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة أو في غير محلها. والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك

واعلم ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع بنا أم لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد إلا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل. وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وهم بعض المعتزلة. وقال ابواسحق النظام ان فعل الانسان هى الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والإنسان عنده هو شيء منساب في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل. وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له. وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى. والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات وغيرهما من الصنائع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف ـ رحمه الله ـ استدل بحسن المدح والذم على العلم بأنا فاعلون للمتولد لا عليه لأن الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفاداً منه لزوم الدور.

قال : و الوجوبُ باختيارِ السببِ لا حقٌ.

اقول : هذا جواب عن اشكال يورد هنا وهو ان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة (والجواب) ان الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض

وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا.

قال : والذمُّ في إلقاء الصبيِّ عليه لا على الإحراق.

اقول : هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده إلى غيرنا فانا نذم من القى الصبي في النار إذا احترق بها و ان كان المحرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم هنا على الالقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه.

المسألة الثامنة
في القضاء و القدر

قال : والقضاءُ و القدرُ إن أُريد بها خلقُ الفعل لزِم المحالُ او الإلزامُ صحَّ في الواجب خاصةً او الإعلامُ صحَّ مطلقا وقد بيَّنه اميرُالمؤمنين عليه السّلام في حديث الأَصبَغِ.

اقول : يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن، وعلى الحكم والايجاب كقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه أي اوجب وألزم، وعلى الاعلام والاخبار كقوله تعالى وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب أي اعلمناهم واخبرناهم، و يطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها، والكتابة كقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي بينا وأخبرنا بذلك.

إذا ظهر هذا فنقول للاشعري ماتعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان

اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا، وان عنى به الالزام لم يصح إلا في الواجب خاصة، وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها وأعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ و بينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً و ثانياً فلأنّا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى و قدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها إلى القضاء والقدر.

واعلم ان اميرالمؤمنين علي بن ابيطالب صلوات الله عليه وسلامه قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الاصبغ بن نباتة لما انصرف من صفين فإنه قام اليه شيخ فقال له أخبرنا يا اميرالمؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال اميرالمؤمنين عليه السّلام والذي فلق الحبة و برأ النسمة ما وطأنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدراً حتماً لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ان الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول:

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا

قال : أبوالحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السّلام المجبرة بالمجوس من وجوه: احدها أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة.

و ثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها.

و ثالثها انه المجوس قالوا إن نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لأخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته.

ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لايقدر على ضده و بالعكس.

المسألة التاسعة
في الهدى والضلالة

قال : و الإضلالُ الاشارةُ إلى خلاف الحق وفعلُ الضلالةِ والإهلاكُ والهُدى مقابلٌ والأوّلانِ منفيّانِ عنه تعالى.

اقول : يطلق الاضلال على الاشارة إلى خلاف الحق وإلْباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره واوهم انه هو الطريق و يطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق. و يطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى (فلن يضل اعمالهم) يعني يبطلها. والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني إلى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ماهو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعني سيثيبهم والاولان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل

الضلالة لانها قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لأنه كلفهم به و يثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به وإذا قيل انه تعالى يهدي و يضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم و يضل العصاة بمعنى انه يهلكهم و يعاقبهم وقول موسى عليه السّلام (ان هي إلا فتنتك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار.

المسألة العاشرة
في انه تعالى لا يعذب الاطفال

قال : و تعذيبُ غيرِ المكلف قبيحٌ وكلامُ نوحٍ عليه السّلام مجازٌ والخدمةُ ليست عقوبةً له والتبعيَّةُ في بعض الاحكام جائزةٌ.

اقول : ذهبُ بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب اطفال المشركين و يلزم الاشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى.

احتجوا بوجوه: الأول قول نوح عليه السّلام (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا) والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم.

الثاني قالوا انا نستخدمه لأجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون قبيحاً. والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة ألمان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه.

الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزو يج (والجواب) ان المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه.

المسألة الحادية عشرة

في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه

قال : والتكليفُ حسنٌ لِاشتمالهِ على مصلحةٍ لا تحصل بدونه.

اقول : التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة. وحدّه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء مافيه مشقة بشرط الاعلام و يدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي عليه السّلام والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي.

و شرطنا الابتداء لأن ارادة هؤلاء انما تكون تكليفا إذا لم يسبقه غيره إلى ارادة ما أراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لابد من اعتبارها ليتحقق المحدود إذ التكليف مأخوذ من الكلفة.

وشرطنا الاعلام لأن المكلف إذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا.

إذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لأن التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال، وان كان لغرض فإن كان عائداً اليه تعالى لزم المحال، وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، وان كان إلى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث، وان لم يمكن فان كان لنفع انتقض بتكليف من علم الله كفره وان كان للتعريض فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك أن التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والأرذال كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا إن التكليف تعريض للثواب أن المكلّف جعل المكلَّف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب و بعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه إذا فعل ما كلفه.

قال : بخلاف الجَرْح ثم التداوي، والمعاوَضاتُ والشكرُ باطلٌ.

اقول : هذه ايرادات على ما اختاره المصنف: الأول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داراه طلبا للدواء وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفتقر إلى رضا المتعاوضين حتى أن من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث لم لا يجوز ان أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة.

والجواب عن الأول بالفرق من وجهين: أحدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف. الثاني أن الجرح والتداوي انزال مضرة لاغرض فيه الاّ التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف.

و عن الثاني ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم يكن هناك معاوضة و بلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء يسفهون الممتنع منه.

و عن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال : ولأنَّ النوعَ محتاجٌ إلى التعاضُدِ المستلزِمِ للسنةِ النافعِ استعمالُها في الرياضة وادامةِ النظر في الأمور العالية، وتَذكُّرِ الإنذارات المستلزمةِ لاقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

اقول : لما ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والأخروية وتحقيقه أن نقول ان الله خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من الحيوانات، لا يمكن أن تبقى أشخاصه ولا تحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون لأن الأغذية

والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عندالله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فيحصل لهم من تلقي الأوامر والنواهي الالهية منافع ثلاث: احديها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية، الثانية تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة، والثالثة تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعادل والترافد ثم زادالله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال : و واجبٌ لِزَجْرِه عن القبائح.

اقول : هذا مذهب المعتزلة وانكرت الأشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلاً إلى

القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلولم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً وإلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبائح اى لزجر التكليف عن القبائح.

قال : و شرائطُ حسنِهِ انتفاءُ المفسدة و تقدُّمهُ وامكانُ متعلقه وثبوتُ صفةٍ زائدةٍ على حسنه وعلمُ المكلّف بصفات الفعل وقدرِ المستحق وقدرتُه عليه وامتناعُ القبيح عليه وقدرةُ المكلّف على الفعل وعلمُه به أو إمكانُه وامكانُ الآلة.

اقول : لما ذكر ان التكليف حسنٌ، شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل والمكلف والمكلف.

أما ما يرجع إلى التكليف فأمران: أحدهما انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر. والثاني ان يكون متقدماً على الفعل قدراً يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه.

و أما ما يرجع إلى الفعل فأمران: أحدهما امكان وجوده. والثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً، وإن كان التكليف ترك فعل فأن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الاخلال به أولى من فعله.

و أما ما يرجع إلى المكلّف فأن يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب، وأن يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه، وأن يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه.

و أما ما يرجع إلى المكلّف فأن يكون قادراً على الفعل وأن يكون عالما به أو متمكنا من العلم به وامكان الآلة أو حصولها ان كان الفعل ذا آلة.

قال : و متعلقه إما علمٌ إما عقلي أو سمعي وإما ظنٌ وإما عملٌ.

اقول : متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملاً أما العلم فقد يكون عقليا محضا

نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالما إلى غير ذلك من المسائل التي يتوقف السمع عليها، وقد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعية.وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة وغيرها.وأما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر المنعم و بر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلوة وغيرها وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال : و هو منقطعٌ للاجماع و لإيصالِ الثواب.

اقول : يريد أن التكليف منقطع و يدل عليه الاجماع والمعقول أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع وأما المعقول فنقول لوكان التكليف دائما لم يمكن ايصال الثواب إلى المطيع والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب والالزم الالجاء.

قال : و علّةُ حسنِهِ عامّةٌ.

اقول : لما بين أولا حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل عليه ان العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر.

قال : و ضررُ الكافر من اختياره.

اقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الأولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم فانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا.

والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

قال : وهو مَفْسَدةٌ لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

اقول : الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو أن يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحا.

و الجواب أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

قال : و الفائدةُ ثابتةٌ.

اقول : هذا جواب عن سؤال مقدر و تقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا.

و الجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن.

المسألة الثانية عشرة في اللطف وماهيته وأحكامه

قال : واللطفُ واجبٌ لتحصيل الغرضِ به.

اقول : اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء.

و احترزنا بقولنا و لم يكن له حظ في التمكين عن الآلة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا.

و قولنا و لم يبلغ حد الالجاء لأن الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه. هذا اللطف المقرب.

و قد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أولا يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع و بدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً.

إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه إلا إذا فعل معه نوعا من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض.

قال : فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يُشعِره به و يُوجبَه وإن كان من غيرهما شُرِطَ في التكليف العلمُ بالفعل.

اقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة: الأول أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم، الثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه اياه و يشعره به و يوجبه عليه، الثالث أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف.

قال : و وجوهُ القبحِ مُنتفيةٌ و الكافرُ لا يخلو من لطفٍ، و الإخبارُ بالسعادة والشقاوة ليس مَفسدةً.

اقول : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد أورد من شبه الأشاعرة ثلاثة: الأولى قالوا اللطف انما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا. وتقرير الجواب ان

جهات القبح معلومة لنا لأنا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس ذلك استدلالاً بعدم العلم على العلم بالعدم. الثانية ان الكافر اما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل، أو مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب. والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أولا بل كونه لطفاً من حيث انه يقرب إلى الملطوف فيه و يرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجيحه انما يكون لمعارض أقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً.

و يمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر لهم وتقريره ان اللطف لو كان واجباً لم تقع معصية من مكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على اللطف لكلّ مكلف في كل فعل لم تقع معصية لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة.وتقرير الجواب ان نقول انما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف.الثالثة ان الإخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف.والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقاً لجواز ان يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وإذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل قولهم انه مفسدة على الاطلاق واما الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الإخبار إن كان للجاهل كأبي لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك إلى الإصرار على الكفر، وان كان عارفاً كإبليس لم يكن اخباره تعالى بعاقبته داعياً إلى الاصرار على الكفر لأنه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرياً عليه.

* * *

قال : ويَقْبَحُ منه تعالى التعذيبُ مع منعه دون الذم.

اقول : المكلف إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر بالمعصية والملجىء اليها كما قال الله تعالى: ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا، فاخبر أنهم -لو منعهم اللطف في بعثه الرسول- لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لإبليس ذم أهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي.

قال : ولا بد من المناسبة والا ترجّح بلا مُرجِّح بالنسبة إلى المنتسبين.

اقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة: الأول انه لابد و أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا أولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل أولى من كونه لطفا في غيره من الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضاً وإلى هذين أشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام.

قال: ولا يبلغُ الإلجاءَ.

أقول: هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الالجاء لأن الفعل الملجىء إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجىء إلى الفعل لطفا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه إلى الفعل.

قال: ويعلم المكلفُ اللطفَ اجمالا أوتفصيلا.

اقول: هذا هو الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف إمّا بالاجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له إلى الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وان كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله و يكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه.

قال: و يزيد اللطفُ على جهة الحسن.

اقول: هذا هو الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته.

قال: وَيدخلُه التخييرُ.

اقول: هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب أن يكون معينا بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه و يسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير.

قال: بشرط حسنِ البدلَيْن .

اقول: لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبّه على شرط كل واحد من البدلين

أعني اللطف وبدله وأطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالاصالة أولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم تتفق الآراء عليه فان جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منّا لطفا قائما مقام إمراض الله تعالى.واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه.وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفا جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا.

المسألة الثالثة عشرة
في الالم ووجه حسنه

قال : وبعضُ الألمِ قبيحٌ يصدر منّا خاصةً وبعضه حسنٌ يصدر منه تعالى ومنّا وحُسْنُه إمّا لِاستحقاقه أو لِاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدَيْن أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع.

اقول : في هذا الكلام مباحث: الأول في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله- إعلم انا قد بينا وجوب الألطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنياوية، ومصالح الدين اما مضار أو منافع؛ والمضار منها آلام وأمراض وغيرها كالآجال والغلاء،والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلأجل هذا بحث المصنف -رحمه الله- عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضا.

البحث الثاني اختلف الناس في قبح الألم وحسنه فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.

البحث الثالث في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن فقال أهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبا استحقت الألم عليها وهذا أيضاً قول البكرية. وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط: أحدها ان يكون مستحقا، وثانيها أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها، وثالثها أن يكون فيها دفع ضرر أعظم منها، ورابعها أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا القيناه في النار، وخامسها أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعا.

قال: ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف.

اقول: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف إمّا للمتألم أو لغيره لأن خلو الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلابد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الألم كونه ظلما لاغير فلم يشترط هذا الشرط. وقال أبوهاشم انه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسريده واستيجار من ينزح ماء البئر و يقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة. ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام.

قال: ويجوز في المستحق كونُه عقاباً.

اقول: هذا مذهب ابي الحسين البصري فانه جوّز ان تقع الأمراض في الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لأنه ألم واصل إلى المستحق فأمكن أن يكون عقاباً و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود. ومنع قاضى

القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب.

والجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين: أحدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة، والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور للعبد فلا يجب في المحنة ولا في العقاب وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضاً التسليم بان يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه.

قال: ولا يكفي اللطفُ في أَلَمِ المكلف في الحُسن.

اقول: هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة وجوز بعض المشائخ ادخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل في مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدّي اليه الألم ولهذا حسن منا تحمّل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر ولمّا كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الألم الذي هولطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وإن خلىٰ عن العوض لأدائه إلى النفع.

وحجة الاوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح.

قال: ولا يحسُنُ مع اشتمال اللذةِ على لطفيّته.

اقول: هذا مذهب ابي الحسين البصري خلافا لأبي هاشم وتقرير مذهب أبي هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال

ابوهاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الارباح مضارَّ وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فيتخيّر الحكيم في أيّهما شاء. وأبو الحسين منع ذلك لأن الألم انما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلا ذلك الألم ولو امكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح بدونه.

قال : ولا يشترط في الحسن اختيارُ المتألِّم بالفعل.

اقول : لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى.

المسألة الرابعة عشرة
في الاعواض

قال : والعوضُ نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال.

اقول : لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديده فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب.

قال : ويستحق عليه تعالى بإنزالِ الآلامِ وتفويتِ المنافع لمصلحة الغير وانزالِ الغموم سواءٌ استندت إلى علمٍ ضروريٍ او مكتسبٍ او ظنٍ لا ما تستند إلى فعل العبد وأمرِ عباده بالمضارِّ أو إباحتِه وتمكينِ غير العاقل.

اقول: هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى: الاول انزال الآلام بالعبد كالمرض

وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو امات الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده، ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعة منه تعالى. وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعة كانزال الألم ولو آلمَهُ ولم يشعر به لاستحق العوض. فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر.

الثالث انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة أو وصول ألم او كان ظنا بان يغتم عند أمارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسبا لأنّ الله تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه واما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلا نزولَ ضررٍ به أو فواتَ منفعةٍ فإنه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى ان يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به.

الرابع أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان أو أباحَهُ سواء كان الأمر للايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله على الله تعالى لاستلزام الأمر والاباحة الحسن والألم انما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله.

الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا و يعزى هذا القول الى ابي على الجبائي؛ وقال آخرون إنّ العوض على فاعل الألم وهو قول يحكي عن أبي علي ايضاً، وقال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على

الحيوان. وقال قاضي القضاة إن كان الحيوان ملجأ الى الايلام كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه.

احتج الاولون بانه تعالى مكّنه وجعل فيه ميلا شديداً الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله فكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

واحتج الآخرون بقوله عليه السّلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء.

واحتج النافون للعوض بقوله عليه السّلام: جرح العجماء جبار.

واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل إلى الممكّن والالوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضى لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجىء ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ؛ وبان العوض لوكان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الاول أنه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما ان السيد إذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد أنصف المظلوم من عبده، مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه.

وعن الثاني أن المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع.

وعن الرابع انه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتلِ عند شهادةِ الزور.

اقول: إذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن لأنّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه

ونهانا عنه فصار الطارح كأنه الموصل اليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليهما عوض لانهما أوجبا بشهادتهما على الامام ايصال الألم اليه من جهة الشرع فصار كأنهما فعلاه (لايقال) هذا يوجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الامام قتله (لأنانقول) قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسيّات فكما وجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العاده الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

قال : والانتصافُ عليه تعالى واجبٌ عقلا وسمعاً.

اقول : اختلف أهل العدل في ذلك فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لوُلده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم انه يجب سمعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير اولاده وتأديبهم اما الانتصاف بأخذ الارش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى ان تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف ـ رحمه الله ـ اختار وجوبه عقلا وسمعاً اما من حيث العقل فلأن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكّن الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلولا تكفله تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا. واما من حيث السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب أي الذى يطلب حق الغير من الغير.

قال : فلا يجوز تمكينُ الظالم من الظلم من دون عوضٍ في الحال يُوازي ظلمَه.

اقول : هذا تفريع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنف ـ رحمه الله ـ وقد اختلف أهل

العدل هنا فقال ابوهاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه و يدفعه الى المظلوم، وقال ابوهاشم لايجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيد المرتضى ان التبقية تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا وجب العوض في الحال واختاره المصنف -رحمه الله- لما ذكرناه.

قال: فان كان المظلوم من اهل الجنة فرَّق اللهُ تعالى أعواضَه على الاوقات او تفضَّل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب أسقطَ بها جزءً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيفُ بأن يُفرِّق الناقصَ على الاوقات.

اقول: لما بيّن وجوب الانتصاف ذكر كيفية ايصال العوض الى مستحقه (واعلم) ان المستحق للعوض اما ان يكون مستحقاً للجنة أو للنار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه.والجواب من وجهين: الاول انه يوصل اليه عوضه متفرقاً على الاوقات بحيث لا يبيّن له انقطاعه فلا يحصل له الألم. الثاني ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل الألم؛ وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض إذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع الضرر في الإيثار فإذا خفف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم ان آلامه بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة،أو نقول انه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل.

قال: ولا يجب دوامُه لحُسنِ الزائد بما يختارُ معه الألَمَ وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والألمُ علي القطع ممنوعٌ مع أنه غيرُ محلِّ النزاع.

اقول: لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان هنا فقال

أبوعلي الجبائي انه يجب دوامه وقال ابوهاشم لا يجب واختاره المصنف ـ رحمه الله ـ والدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم اضعافاً يختار معه المولم ألمه ومثل هذا يتحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا تجب ادامته.

وقد احتج ابوعلي بوجهين أشار المصنف الى الجواب عنها: الأول انه لو كان العوض منقطعاً لوجب ايصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه. (والجواب) لا نسلم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحيوة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية.

الثاني لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه.

والجواب من وجهين: الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إمّا لايصاله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه،أو بان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ. الثاني انه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب ادامته وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما.

قال : ولا يجب إشعارُ صاحبه بايصاله عوضا .

اقول : هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيته عوضاً له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه إلا مع العلم به اما هنا فلأنه منافع وملاذ وقد ينتفع و يلتذّ من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله إلى المثاب في الاخرة من الاعواض يجب ان يكون عالماً به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وحينئذ أمكن أن يوفيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا تجب اعادتهم في الآخرة.

* * *

قال : ولا يتعين منافعُه.

اقول : هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصلح توفيته بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فانا قد بينا أنه يصحّ إيصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الألم فصح ايصاله اليه بكل منفعة.

قال: ولا يصحُّ إسقاطُه.

اقول : هذا حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة. وجزم أبوالحسين بصحة اسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به.

و احتج القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه.

والوجه عندي جواز ذلك لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان جائزاً. والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز إذا علم دينه، وانّ هبته احسان إلى الغير وآثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الإختيار فى الهبة لأنه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لوكان العوض مستحقاً عليه تعالىٰ أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب وامكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح مناهبته لغيرنا لأنه مستحق بالمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه.

قال : و العوضُ عليه تعالى يجب تزايُدُه إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقلٍ و علينا يجب مساواتُه.

اقول : هذا حكم آخر للعوض وهو انه اما أن يكون علينا أو عليه تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو باباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة تنتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فانه يصير كأنه لم يفعل وأما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الألم أو فَوَّتَهُ من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

المسألة الخامسة عشرة
في الآجال

قال : وأجلُ الحيوانِ الوقتُ الذي علِم اللهُ تعالى بطلانَ حيوتِه فيه.

اقول : لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطاف وجازان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد اذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة ذلك الحيوان فيه وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلا له.

قال : والمقتولُ يجوز فيه الأمرانِ لولاه.

اقول : اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً وهو قول أبي الهذيل العلاف.وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً.وقال أكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم إن من كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان وقال الجبائيان وأصحابهما وأبوالحسين البصري ان أجله هو الوقت الذي قتل فيه وليس له أجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري.

و احتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال.

و احتج الموجبون لحيوته بأنه لومات لكان الذابح غنم غيره محسناً إليه، ولما وجب القود لأنه لم يفوّت حيوته.

والجواب عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم (وعن الثاني) بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة، والقود من حيث مخالفة الشارع إذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجزلأحدقتله.

قال : ويجوز أن يكون الأجلُ لطفاً للغير لا للمكلَّف.

اقول : لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفا للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحيوته، و يطلق على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين.(وأما الثاني) فهو قطع التكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعد واللطف لا يصح أن يكون لطفا فيما مضى.

* * *

المسألة السادسة عشرة
في الأرزاق

قال : والرزقُ ما صحَّ الانتفاعُ به ولم يكن لأحدٍ منعُه منه.

اقول : الرزق عند المجبرة ما اكل سواء كان حراما أو حلالاً وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم) والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقه ما لم يستهلكه لأن للمبيح منعه قبل استهلاكهه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لان للمالك منعها منه إلا إذا وجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالاكل لا يوصف بأنه رزقه لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيح له الطعام لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به لانه معدود فيما تقدم من الاسباب المؤدية إلى الانتفاع به. وليس الرزق هو الملك.لان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا فحينئذ الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال : والسعيُ في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم .

اقول : ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغنى دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولان في

ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة. والحق ما قلناه و يدل عليه المعقول والمنقول أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا. وأما المنقول فقوله تعالى (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الايات وقوله عليه السّلام (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لاجل الغنيمة.

والجواب عن الاول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضى تحريم التناول واللازم باطل اتفاقاً (وعن الثاني) ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب.

المسألة السابعة عشرة
في الأسعار

قال : والسعرُ تقديرُ العوضِ الذي يُباع به الشيءُ وهو رَخْصٌ وغَلاءٌ ولابد من اعتبار العادة واتحادِ الوقت والمكان و يستند اليه تعالى والينا أيضاً.

اقول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان. وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز أن يقال رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

(واعلم) ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين و يكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك

المتاع و يقلل رغبة الناس اليه تفضلاً منه تعالىٰ وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

المسألة الثامنة عشرة
في الاصلح

قال: والاصلحُ قد يجب لوجود الداعي وانتفاءِ الصارفِ.

اقول: اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبوعلي و أبوهاشم و أصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى. وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبوالحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف -رحمه الله- وتحرير صورة النزاع أنّ الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال له وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا؟ احتج الموجبون بأن لله تعالى داعيا إلى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة و وجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل. و بيان تحقق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة، و بيان انتفاء الصارف ان المفاسد منتفية ولا مشقة فيه.

واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً. بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد، وإن لم يجب ثبت المطلوب.

قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلكالقدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وإذا لم يكن في

الزائد مفسدة إلى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلا في فعل ما يشق فان ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساويا للدفع إلى الأول ويشقّ عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل معه فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأحوال دون بعض. وللنفاة وجوه أُخر، ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء.

قال :

° ° °

المقصد الرابع في:

النبوة

البعثةُ حسنةٌ لاشتمالها على فوائدَ كمُعاضَدةِ العقل فيما يدل عليه واستفادةِ الحكم فيما لا يدل وازالةِ الخوف واستفادةِ الحسن والقبح والنافع والضارّ وحفظِ النوع الانساني وتكميلِ أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفةِ وتعليمِهم الصنائعَ الخفيةَ والاخلاقَ والسياساتِ والإخبارِ بالعقاب والثواب فيحصل اللطفُ للمكلَّفِ.

اقول : في هذا المقصد مسائل:

المسألة الاولى
في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ جملة من فوائد البعثة (منها) ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الأصول (ومنها) ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي أنه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لما علم حسن

التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف و بعدمه إذ يجوّز العقل طلب المالك من العبد فعلا لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف (ومنها) ان بعض الأفعال حسنة و بعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتها و(منها) ان بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدو ية و بعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلابد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولابد للسنّة من شارع يسنها و يقرر ضوابطها ولابد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الاولو ية وذلك المائز لا يجوزان يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلابد وان يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته و يعدهم على متابعته بحيث يتم النظام و يستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (ومنها) ان أشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده للا تصال بالامور العالية و بعضهم عاجز عن ذلك بالكلية و بعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين و بعدها عن الآخر وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) ان النوع الانساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية (ومنها) ان مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) ان الأنبياء يعرفون

* * *

الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال : وشبهةُ البراهمةِ باطلةٌ بما تقدَّم.

اقول : احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله. وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدى اليه وان لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدى العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية
في وجوب البعثة

قال : وهي واجبةٌ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.

اقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الأشعرية انها غير واجبة. احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا تمكن معرفته إلا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب. واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية أقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب.

* * *

المسألة الثالثة
في وجوب العصمة

قال : ويجب في النبي العصمةُ ليحصل الوثوقُ فيحصل الغرضُ ولوجوبِ متابعتِه وضدّها والإنكارِ عليه.

اقول : اختلف الناس هنا فجماعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطة بكثرة ثوابهم. وذهبت الأشعرية والحشوية إلى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب وقالت الامامية انه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه: أحدها ان الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السّلام انما يحصل بالعصمة فتجب العصمة تحصيلا للغرض. وبيان ذلك أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالم التي أمروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة. الثاني ان النبي تجب متابعته فإذا فعل معصية فاما أن تجب متابعته أولا والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها وأشار بقوله لوجوب متابعته وضدها إلى هذا الدليل لانه بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعته وبالنظر إلى كون الفعل معصية لايجوز اتباعه. الثالث انه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذائه وهو منهى عنه وكل ذلك محال.

قال : وكمالُ العقل والذُّكاء والفطنةُ وقوةُ الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والأُبنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه.

اقول : يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر. وأن يكون في غاية الذكاء

والفطنة وقوة الرأي بحيث لايكون ضعيف الرأي مترددآ في الامور متحيراً لان ذلك من أعظم المنفرات عنه.وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أُمر بتبليغه.وان يكون منزها عن دنائة الآباء وعهر الامهات لان ذلك منفر عنه وأن يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه.وان يكون منزهاً عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان ذلك كلّه مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة.

المسألة الرابعة
في الطريق الى معرفة صدق النبي

قال : و طريقُ معرفةِ صدقِه ظهورُ المعجزِ على يده و هو ثبوتُ ما ليس بمعتادٍ أو نفيُ ما هو معتادٌ مع خرقِ العادة و مطابقةِ الدعوى.

اقول : لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه وهو شيء واحد وهو ظهور المعجز على يده ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ماهو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاء حية و بين منع القادر عن رفع اصغر الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعى النبوة و يسند معجزته إلى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء العمى لا يكون صادقاً. ولابد في المعجز من شروط: أحدها أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الامة المبعوث اليها. الثاني أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره. الثالث أن يكون في زمان التكليف لان العادة تنتقض عند اشراط الساعة. الرابع أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جاريا مجرى ذلك ونعنى بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه وانه لا مدعى للنبوة غيره ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه وانه لأجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه. الخامس أن

يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة
في الكرامات

قال : وقصةُ مريمَ وغيرِها تُعطي جوازَ ظهوره على الصالحين.

قال : اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من اظهار المعجز على الصالحين كرامة لهم ومن إظهاره على العكس على الكذابين اظهاراً لكذبهم. وجوزه أبوالحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ بقصة مريم فانها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار المتواترة المنقولة عن علي عليه السّلام وغيره من الائمة. وحمل المانعون قصة مريم على الإرهاص لعيسى عليه السّلام وقصة آصف على أنه معجز لسليمان عليه السّلام مع بلقيس كأنه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته، وقصة علي عليه السّلام على تكملة معجزات النبي عليه السّلام.

قال : ولا يلزم خروجُه عن الإعجاز ولا التنفيرُ ولا عدمُ التميز ولا ابطالُ دلالته ولا العموميةُ.

اقول : هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة: الأول قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير الانبياء اكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الاعجاز. والجواب المنع من الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فنجوّز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الاعجاز.

الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه ولهذا لو

أكرم الرئيس بنوع ما كلّ أحد هان موقع ذلك النوع لِمَن يستحق الاكرام. والجواب بمنع انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فانه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم فكما لا تلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا تلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين.

الثالث احتجاج أبي هاشم قال المعجز يدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره إذ الامة مشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز. والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجز واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء.

الرابع لو جازاظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة ان ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها في المعجز فبطلت دلالته إذ لا دلالة للعام على الخاص (والجواب) المنع من الملازمة لان المعجز مع الدعوى مختص بالنبي فإذا ظهرت المعجزة على شخص فاما أن يدعي النبوة أو لا فان ادعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا، وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته والحاصل ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه و يستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس قالوا لو جاز اظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجز على ألمخبر بالجوع و الشبع وغيرهما. والجواب لا يلزم العمومية أي لا يلزم اظهار المعجز على كل صادق إذ نحن انما نجوز اظهاره على مدعي النبوة او الصلاح إكراماً له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

قال : و معجزاتُه عليه السّلام قبل النبوة تُعطي الإرهاصَ.

اقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل

الارهاص إلا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف -رحمه الله- على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلّى الله عليه وآله قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى، وغورماء بحُيَرَةَ ساوا، وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلّه عن الشمس وتسليم الاحجار عليه، وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة.

قال : وقصةُ مسيلمةَ وفرعونَ ابراهيم تُعطي جوازَ اظهارِ المعجزة على العكس.

اقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهاراً لكذبهم واستدل المصنف -رحمه الله- بالوقوع على الجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعي النبوة فقيل له إن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لأعور فردالله عينه الذاهبة فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة.وكما نقل ان ابراهيم عليه السّلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال نمرُود عند ذلك : انما صارت كذلك هيبة مني فجائته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته. (لايقال) يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى اظهار المعجز على العكس خرقاللعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لانانقول) قد يتضمن المصلحة،أظهاره على العكس اظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك لتجويز ان يقال تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم يوجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة
في وجوب البعثة في كل وقت

قال : ودليلُ الوجوب يُعطي العموميةَ.

اقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. وقال علماء الامامية انه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا تجب البعثة

في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فتكون لطفاً ولأن فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت.

قال : ولا تجب الشريعةُ.

اقول : اختلف الشيخان هنا فقال أبوعلي تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن تكون له شريعة. وقال أبوهاشم واصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا. والجواب يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً و يجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة. واحتُج أبو علي بأنه يجوز بعثة نبيّ بعد نبيّ بشريعة واحدة وكذا تجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

المسألة السابعة
في نبوة نبينا محمّد صلّى الله عليه وآله

قال : و ظهورُ معجزةِ القرآن و غيرِه مع اقترانِ دعوةِ نبينا محمّدٍ صلى الله عليه وآله يدُلُّ على نبوته. والتحدى مع الامتناع وتوفُّرِ الدواعي يدُلُّ على الاعجاز. والمنقولُ معناه متواتراً من المعجزات يَعضُدُه.

أقول : لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السّلام. والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلوجهين: الأول أن القرآن معجز وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فلأنّه تحدى به

فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم (لبعض ظهيراً). والتحدّي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم وابطالاً لدعواه وسلامة من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة. وأما ظهوره على يده فبالتواتر.

الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه صلّى الله عليه وآله حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك

و كعود ماء بئر الحديبية لما استقاه اصحابه بالكلية وتنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

و نقل عنه عليه السّلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع.

و لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) قال لعلي عليه السّلام شق فخذ شاة وجئني بعس من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي عليه السّلام ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً فأكلوا حتى شبعوا مايرى فيه إلا أثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبولهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلي عليه السّلام افعل مثل ما فعلت ففعل في اليوم الثاني كالأوّل فلما اراد أن يدعوهم عاد أبولهب الى كلامه فقال لعلي عليه السّلام: افعل مثل ما فعلت ففعل مثله فى اليوم الثالث فبايع عليّا عليه السّلام على الخلافة بعده و متابعته.

و ذبح له جابر بن عبدالله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السّلام فقال أنا واصحابي فقال نعم ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له أأنت قلت امض وأصحابك؟ فقال لا بل هو لمّا قال انا و اصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما

جاء عليه السّلام قال ما عندكم قال حابر: ماعندنا إلاعناق في التنوروصاع من شعير خبزناه فقال له عليه السّلام أقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح الحصا في يده عليه السّلام وشهد الذئب له بالرسالة فإن أُبان بن أوس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعي مكلم الذئب.

و تفل في عين علي عليه السّلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد فكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً. وانشق له القمر.ودعا الشجرة فاجابته وجائته تخد الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها.وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحنّ الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن.

و أخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين عليه السّلام وموضع الفتك به فقتل في ذلك الموضع.وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده عليه السّلام. وأخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة ورحما.وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العَنْسى النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العَنْسى قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله،وقتل خالد بن الوليد مسيلمة.وأخبر عليا عليه السّلام بخبر ذي الثدية وسيأتي.ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السّلام والنجم فقال عتبة كفرت برب النجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه من أي شيء ترتعد فقال ان محمداً دعا عليّ فوالله ما اظلت السماء على ذي لجهة أصدق من محمد فاحاط القوم بانفسهم و متاعهم عليه فجاء الأسد فلحس رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فضغمه ضغمة ففزع منه ومات. وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموته فأخبر عليه السّلام بقتله في المدينة وان جعفراً أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبدالله بن رواحة ثم قال وقتل عبدالله بن رواحة وقام عليه السّلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفراً إلى اهله ثم ظهر الأمر كما اخبر

عليه السّلام. وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار إذن حمزة وانما قتله رسول الله لأنه هو الذي جاءبه اليهم حتى قتلوه. وقال لعلي عليه السّلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة وزبير لانهما بايعاه ونكثا، والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة، والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج. وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات اخرى منقولة في كتاب نهاية المرام.

قال : وإعجازُ القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحتِه وقيل للصَّرفةِ والكلُّ محتملٌ.

اقول : اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال الجويني هو الفصاحة والاسلوب معاً وعنى بالاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرتضى هو الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة. واحتج الاولون بان المنقول عن العرب انهم كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فرّده أبوجهل وقال له يحرم عليك الاطيبين وأخبرالله تعالى عنها بذلك بقوله (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآية. ولأن الصرفة لو كانت سبباً في اعجازه لوجب ان يكون في غاية الركاكة لأن الصرفة عن الركيك ابلغ في الاعجاز والتالي باطل بالضرورة. واحتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الاقسام محتملة.

قال : والنسخُ تابعٌ للمصالح.

اقول : هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السّلام قالوا

لأن النسخ باطل إذ المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهى عنه وان كان مفسدة قبح الامر به وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السّلام. وتقرير الجواب أن نقول الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

قال : وقد وَقَعَ حيث حَرَّم على نوح بعضَ ما احلَّ لمن تقدَّمه وأوجبَ الختانَ بعد تأخيره وحرّم الجمع بين الاختين وغيرذلك من الاحكام.

اقول : هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين اولاً جواز وقوعه وهيهنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها انه قدجاء في التورية أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السّلام قد أبحت لكما كلما دبّ على وجه الأرض فكانت له نفس حية. وورد فيها انه قال لنوح عليه السّلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السّلام بعض ما اباحه لآدم عليه السّلام. ومنها انه اباح نوحاً عليه السّلام تأخير الختان إلى وقت الكبر وحرمه على غيره من الانبياء. واباح ابراهيم عليه السّلام تأخير ختان ولده اسماعيل عليه السّلام إلى حال كبره وحرم على موسى عليه السّلام تأخير الختان عن سبعة ايام. ومنها انه اباح آدم عليه السّلام الجمع بين الاختين وحرّمه على موسى عليه السّلام.

قال : وخَبرُهم عن موسى عليه السّلام بالتأبيد مختلقٌ ومع تسليمِه لا يدلُّ على المراد قطعاً.

اقول : إن جماعة اليهود جوزوا وقوع النسخ عقلاً ومنعوا من نسخ شريعة موسى عليه السّلام وتمسكوا بما روى عن موسى عليه السّلام انه قال تمسكوا بالسبت ابداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلّى الله عليه وآله والجواب من وجوه: الأول ان هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندى. الثاني لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم

من يوثق بنقله. الثالث ان لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعا فإنها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقبت اذنه واستخدم ابداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة. وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم بها. وفي التورية قربوا إلىَّ كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لا حقاً بكم وانقطع تعبدهم به وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً. اقصى ما في الباب انه يدل ظاهراً لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها.

قال : و السمعُ دلّ على عموم نبوته صلّى الله عليه وآله وسلّم.

اقول : ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً صلّى الله عليه وآله مبعوث إلى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى (لا نذركم ومن بلغ) وقال تعالى (وما ارسلناك إلا كافة للناس) وسورة الجن تدل على بعثه عليه السّلام اليهم وقال عليه السّلام (بعثت إلى الاسود والاحمر) لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه)؟ لانا نقول لا استبعاد في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وانما أخبر بانه ما ارسله إلا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في يأجوج ومأجوج احتمالين: احدهما ان لا يكونوا مكلفين أصلا وان كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الارض. والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السّلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السّلام فلا يكون مكلفا بشريعته. وعندي أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه السّلام، وإن كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال : وهو افضلُ من الملائكة و كذا غيرُه من الانبياء عليهم السّلام لوجودِ المُضادِّ للقوة العقليةِ وقهره على الانقياد عليها.

اقول : اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين إلى ان الانبياء عليهم السّلام افضل من الملائكة عليهم السّلام. وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل إلى أن الملائكة افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرهما وأكثر أحكام هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية وتمانعها حتى ان اكثر الناس يلتجىء إلى قوة الشهوة والغضب والوهم و يترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السّلام يقهرون قوى طبائعهم و يفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية و يعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السّلام أفضل الأعمال أحزها. وهيهنا وجوه اخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام.

قال :

المقصد الخامس في:

الامامة ـ

الامامُ لطفٌ فيجب نصبُه على الله تعالى تحصيلاً للغرض.

اقول : في هذا المقصد مسائل الاولى : في ان نصب الامام واجب على الله تعالى.

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقون إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً. وقال أبوالحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى.وقال أبوالحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء.واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأن الامام لطف واللطف واجب أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها.

قال : و المفاسدُ معلومةُ الانتفاءِ وانحصارُ اللطفِ فيه معلومٌ للعقلاء ووجودُه لطفٌ وتصرفه آخر وعدمُه منا.

اقول : هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها: الأول قال المخالف: كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا أما في حقه تعالى

فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة على الله تعالى (والجواب) ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الامامة لأن المفاسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى، ولأن المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم تنفك عنها والتالي باطل قطعاً ولقوله تعالى:(اني جاعلك للناس اماماً) وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك

الثاني قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا تتعين الامامة لِلّطفيّة فلا يجب على التعيين (والجواب) ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجىء العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف.

الثالث قالوا الامام انما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي وانتم لا تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف (والجواب) ان وجود الامام نفسه لطف لوجوه: أحدها انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها ان اعتقاد المكلفين لوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة. وثالثها ان تصرفه لا شك انه لطف ولا يتم الا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر.

و التحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور (منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى. (ومنها) ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام (ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله وهذا لم تفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لامن الله تعالى ولا من الامام.

* * *

المسألة الثانية
في ان الامام يجب أن يكون معصوماً

قال : و امتناعُ التسلسل يُوجب عصمتَه ولأنَّه حافظٌ للشرع ولوجوبِ الانكارِ عليه لو أقدمَ على المعصية فيُضادُّ أمرَ الطاعةِ ويفوتُ الغرضُ من نصبِه ولانحطاطِ درجتِه عن أقلِّ العوام.

اقول : ذهبت الامامية والاسماعيلية إلى ان الامام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه: الأول ان الامام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطأ على الرعية فلو كان هذا المقتضي ثابتاً في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر و يتسلسل أو ينتهي إلى امام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الامام الأصلي. الثاني ان الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوما أما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الأحكام التفصيلية ولا السنة لذلك أيضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالةٍ والا لاشتهرت ولا لامارة إذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت واحد، أو لا لهما فيكون باطلا، ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع، ولا البرائة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الامام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك مناقض للغرض من التكليف و هو الانقياد إلى مراد الله تعالى. الثالث انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم). الرابع ، لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل

فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من اقامته انقياد الامة له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه. الخامس انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون اقل درجة من العوام لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من رعيته وكل ذلك باطل قطعا.

قال : ولا تُنافى العصمةُ القدرةَ.

اقول : اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون إلى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال إنّ المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون له معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف أمور أربعة: أحدها ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغائرة للفعل. الثاني ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات. الثالث تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى. الرابع مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوما والمصنف ـ رحمه الله ـ اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافى القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف ودلك باطل بالاجماع و بالنقل في قوله تعالى (قل انما انا بشر مثلكم يوحي الي).

المسألة الثالثة
في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال : وقبحُ تقديمِ المفضول معلومٌ ولا ترجيحَ في المُساوى

اقول : الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لأنه اما ان يكون مساو يا لهم أو انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لأنه مع التساوى يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضاً محال لأنّ المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل و يدل عليه ايضاً قوله تعالى (افمن يهدى إلى الحق أحق ان يتبع أمن لا يهدي إلا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون) و يدخل تحت هذا الحكم كون الامام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية.

المسألة الرابعة
في وجوب النص على الامام

قال : والعصمةُ تقتضي النصّ وسيرتُه عليه السّلام.

اقول : ذهبت الامامية خاصة إلى ان الإمام يجب ان يكون منصوصاً عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص أو الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص او الدعوة إلى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد.والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان: الأول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره. الثاني ان النبي صلّى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السّلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع وكان

عليه السّلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في أجل الاشياء واسناها واعظمها قدراً واكثرها فائدة واشدهم حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السّلام نصب امام بعده والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي.

المسألة الخامسة في ان الامام بعد النبي عليه السّلام بلا فصل علي بن ابي طالب عليه السّلام

قال : و هما مختصّانِ بعلي عليه السّلام.

اقول : العصمة والنص مختصان بعلي عليه السّلام إذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما و الثاني المشترطون و قد بينا بطلان قول الاولين فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي عليه السّلام.

قال: والنصُّ الجليُّ في قوله سلّموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي وغيرهما.

اقول : هذا دليل ثان على ان الامام هو علي عليه السّلام وهو النص الجلي من رسول الله صلّى الله عليه وآله في مواضع تواترت بها الامامية ونقلها غيرهم نقلا شائعا ذائعا (منها) لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) أمر رسول الله صلّى الله عليه وآله أباطالب ان يصنع له طعاما وجمع بني عبدالمطلب فقال لهم أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي ووصيي من بعدي فقال علي عليه السّلام انا ابايعك وأوازرك فقال عليه السّلام هذا أخي و وصيي وخليفتي من بعدي و وارثي فاسمعوا له وأطيعوا. وبقوله صلوات الله عليه: (أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السّلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السّلام ألم ترض ان تكون أخي وخليفتي من

بعدي وآخى بينه و بينه (ومنها) ان رسول الله صلّى الله عليه وآله تقدم إلى الصحابة بان يسلّموا عليه بإمرة المؤمنين وقال له انت سيدالمسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولى كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة أكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والمؤالف الى أن بلغ مجموعها التواتر.

قال : و لقوله تعالى انما وليكم الله و رسوله الاية و انما اجتمعتِ الاوصافُ في علي عليه السّلام.

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وهو قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة وهم راكعون) والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات: احداها أن لفظة انما للحصر و يدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع أهل العربية عليه.واما المعقول فلأن لفظة إن للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب و للاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غيرالمذكور والنفى الى المذكور للاجماع فبقى العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر. الثانية ان الولى يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل أهل اللغة و استعمالهم كقولهم السلطان ولى من لاولي له وكقولهم ولي الدم و ولي الميت، وكقوله عليه السّلام ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الثالثة أن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم و لأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولى والمتولى. و إذ قد تمهدت هذه المقدمات فنقول: المراد بهذه الآية هو علي عليه السّلام للاجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض المؤمنين قال انه علي عليه السّلام فصرفها إلى غيره خرق الاجماع. و لأنه عليه السلام اما كل المراد أو بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد و لأن المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية علي عليه السّلام لأنه لما تصدق بخاتمه حالة ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك.

قال : ولحديثِ الغدير المتواتر.

أقول: هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وتقريره ان النبي صلّى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال صلّى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى (النار موليهم) أي اولى بهم وقول الاخطل (فاصبحت مولاها من الناس كلهم) وقولهم مولى العبد أي الأولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلا الاولى ولأنه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره.

قال: ولحديثِ المنزلةِ المتواترِ.

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وتقريره ان النبي صلّى الله عليه وآله قال: «انت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي» وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان علياً عليه السّلام له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي صلّى الله عليه وآله لأن الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة منازله الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته.

قال : ولا ستخلافِهِ على المدينة فيعمُّ للاجماع.

اقول : هذا دليل آخر على امامته عليه السّلام وتقريره ان النبي صلّى الله عليه وآله

استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين عليه السّلام فخرج إلى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالاً وتحرزاً مني فقال عليه السّلام: «كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع فاخلفني أفلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي» وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولابعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السّلام (لايقال) قد استخلف النبي صلّى الله عليه وآله جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لأنا نقول ان بعضهم عزله عليه السّلام والباقون لم يقل أحد بامامتهم.

قال : ولقوله عليه السّلام انت اخي و وصيي و خليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال.

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام و تقريره ان النبي صلّى الله عليه وآله قال انت أُخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح على الولاية والخلافة على ما تقدم.

قال : ولانه افضل و امامة المفضول قبيحة عقلا.

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وتقريره انه افضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللسمع على ما تقدم.

قال: و لظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغيرذلك وادعى الامامة فيكون صادقاً.

اقول : هذا دليل آخر على امامة اميرالمؤمنين عليه السّلام وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الأولى فلما تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجزعن اعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر

الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن أشكل عليه مسئلة أجبته عنها.

ولما توجه إلى صفين اصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا بئراً قريباً من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل عليه السّلام فاقتلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عن ذلك فقال بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه عليه السّلام في الشام. وحارب الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلّى الله عليه وآله حيث سار إلى بني المصطلق وردت له الشمس مرتين وغير ذلك من الوقائع المشهورة الدالة على صدق فاعلها. واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك احد في انه عليه السّلام ادعى الإمامة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله.

قال: ولسبقِ كفرِ غيرِه فلا يصلحُ للامامة فتعيّن هو عليه السّلام.

اقول: هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلّى الله عليه وآله فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى: «لا ينال عهدي الظالمين» والمراد بالعهد هنا عهد الإمامة لأنه جواب دعاء ابراهيم عليه السّلام.

قال: ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين.

اقول: هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وهو قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» أمر تعالى بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي عليه السّلام بالاجماع.

قال: ولقوله تعالى واولى الامر منكم.

اقول: هذا دليل آخر على امامة علي عليه السّلام وهو قوله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا

اطيعوا الله و اطيعوا الرسول واولي الأمر منكم» أمر بالاتباع والطاعة لاولى الأمر والمراد منه المعصوم إذ غيره لا اولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي عليه السّلام بالاجماع.

المسألة السادسة
في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي عليه السّلام

قال : ولانَّ الجماعةَ غيرَ علي عليه السّلام غيرُ صالح للامامة لظلمِهم بتقدم كفرهم.

اقول : هذه ادلة تدل على ان غير علي عليه السّلام لا يصلح للامامة: الأول أن ابابكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي صلّى الله عليه وآله كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة للآية وقد تقدمت.

قال : وخالف ابوبكر كتابَ الله تعالى في منع ارث رسول الله صلّى الله عليه وآله بخبرٍ رواه هو.

اقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلّى الله عليه وآله ولم يورث فاطمة عليها السّلام واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله:«نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة» وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك.وايضاً قوله تعالى (وورث سليمان داود) وقوله في قصة زكريا (يرثني و يرث من آل يعقوب) ينافى هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السّلام اترث اباك ولا ارث ابى لقد جئت شيئاً فرياً. ومع ذلك فهو خبر واحد لم نعرف أحداً من الصحابة وافقه على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر وكيف بين رسول الله صلّى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته وأخفاه عن ورثته ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند اهله لم يُمسك اميرالمؤمنين عليه السّلام سيفَ رسول الله صلّى الله عليه وآله وبَغْلَتَهُ وعِمامتَه ونازع العباس علياً عليه السّلام بعد موت فاطمة عليها السّلام ولو كان هذا

الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك وروى ان فاطمة عليهاالسّلام قالت يا أبابكر انت ورثت رسول الله أم ورثه اهله قال بل ورثه اهله فقالت ما بال سهم رسول الله صلّى الله عليه و آله فقال سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول ان الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولى الأمر بعده و ذلك يدل على انه لا أصل لهذا الخبر.

قال: ومنعَ فاطمةَ عليهاالسّلام فدكاً مع ادعاءِ النحلة لها وشهد علي عليه السّلام وام ايمن وصدّق الازواجَ في ادعاءِ الحجرة لهن ولهذا ردّها عمرُ بن عبدالعزيز.

اقول : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر التعصب على اميرالمؤمنين عليه السّلام وعلى فاطمة بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله لأنها ادعت فدكا وذكرت ان النبي عليه السّلام نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من أهل الجنة واستشهدت علياً عليه السّلام وأم ايمن فقال رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة وصدق ازواج النبي عليه السّلام في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبدالعزيز كون فاطمة عليهاالسّلام مظلومة رد على اولادها فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليهاالسّلام كان ينبغي لأبي بكر انحالها فدكا ابتداء لولم تدعه أو يعطيها اياها بالميراث.

قال : وأوصتْ ان لا يُصلّيَ عليها ابوبكر فدُفِنَتْ ليلاً.

اقول : هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو ان فاطمة عليهاالسلام لما حضرتها الوفاة أوصت ان لا يصلى علها ابوبكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلاً ولم يعلم ابوبكر بذلك واخفى قبرها لئلا يصلى على القبر ولم يعلم بقبرها إلى الآن.

قال : و لقوله اقيلوني فلستُ بخيركم و عليٌ فيكم.

اقول : هذا وجه آخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم و علي فيكم، و هذا الإخبار ان كان حقاً لم يصلح للامامة

لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه السّلام وان لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للامامة حينئذ اظهر.

قال : و لقوله ان له شيطانا يعتريه

اقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو ماروى عنه انه قال مختارا: وليتكم ولست بخيركم فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوّموني، فان لى شيطانا عند غضبى يعترينى، فاذارأيتمونى مغضباً فاجتنبونى لئلا أوثرفى اشعاركم وابشاركم. وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لايصلح للامامة.

قال : و لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتةً وقى الله شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

اقول : هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر كان اماما عندهم وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة.

قال : و شك عند موته في استحقاقه للامامة

اقول : هذا وجه آخر يدل على عدم إمامة أبي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الأمر حق؟ وقال ايضاً ليتني كنت في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى أن غيره اولى بها منه.

قال : و خالفَ الرسولَ صلّى الله عليه وآله فى الاستخلاف عندهم وفي تولية من عزله صلّى الله عليه وآله.

اقول : هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول عليه السّلام في الاستخلاف

عندهم لأنهم زعموا أن النبي صلّى الله عليه وآله لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عندهم ومخالفة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم توجب الطعن. وايضاً فانه خالف النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في استخلاف من عزله النبي عليه السّلام لأنه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان النبي لم يوله عملاً سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي صلّى الله عليه وآله فعزله وانكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة: وليت علينا فظاً غليظاً.

قال: وفي التخلف عن جيش اسامةَ مع علمهم بقصد البعد وولّى اسامة عليهم فهو افضلُ وعلي عليه السّلام لم يُولِّ عليه احداً وهو افضلُ من اسامة.

اقول: هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي صلّى الله عليه وآله حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لأنه صلّى الله عليه وآله قال في مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلّى الله عليه وآله لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بُعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي صلّى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً عليه السّلام معه وجعل النبي صلّى الله عليه وآله اسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلي عليه السّلام أفضل من اسامة ولم يول عليه أحداً فيكون هو عليه السّلام افضل الناس كافة.

قال: ولم يتولَّ عملاً في زمانه وأعطاه سورةَ برائةَ فنزل جبرئيل فأمره بردِّه واخذِ السورة منه وان لا يقرأها إلا هو او احدٌ من أهل بيته فبعث بها علياً عليه السّلام.

اقول: هذا طعن آخر على ابي بكر وهو أنه لم يوله النبي صلّى الله عليه وآله عملاً في حيوته اصلاً سوى انه اعطاه سورة برائة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل عليه السّلام على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو

عليه السّلام أو أحد من اهل بيته فبعث بها علياً عليه السّلام وولاه الحج بالناس و هذا يدل على أن ابابكر لم يكن اهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للامامة بعده ولأن من لا يؤمن على اداء سورة في حيوته عليه السّلام كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم.

قال : ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسارَ سارقٍ واحرقَ بالنار ولم يعرف الكلالةَ ولا ميراثَ الجدة واضطربَ في أحكامه ولم يحدَّ خالداً ولا اقتصَّ منه.

اقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالأحكام فلا يجوز نصبه للامامة أما المقدمة الثانية فقد مرت وأما الأولى فلأنه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع وأحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الارب النار. وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل.وسألته جدة عن ميراثها فقال لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسئل فأخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلّى الله عليه وآله اعطاها السدس.واضطرب في كثير من الأحكام وكان يستفتي الصحابة فيها.وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته.وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وواقع امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص واشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار.

قال : ودُفِنَ في بيت رسول الله صلّى الله عليه وآله وقد نَهَى اللهُ تعالى دخولَه في حيوته بغير اذنٍ وبعث إلى بيت أميرالمؤمنين عليه السّلام لما امتنع من البيعة فأضْرَمَ فيه النارَ وفيه فاطمةُ والحسن والحسين وجماعةٌ من بني هاشم وردَّ عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السّلام.

اقول : هذه مطاعن أخر في أبي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله صلّى الله عليه وآله

وقد نهى الله تعالى عن الدخول إليه بغير اذن النبي صلّى الله عليه وآله حال حيوته فكيف بعد موته و بعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السّلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة والحسن والحسين وجماعة من بني هاشم واخرجوا علياً عليه السّلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه و أخرجوه من الدار و ضربت فاطمة عليها السّلام فالقت جنينا اسمه محسن و لما بويع أبوبكر صعد المنبر فجاءه الحسنان عليهما السّلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم وأنكروا عليه وقال له الحسن والحسين عليهما السّلام هذا مقام جدنا لست له أهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك.

قال : و أمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي عليه السّلام فقال لولا علي لهلك عمر.

اقول : هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة له وهو ان عمر اُتى اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها فقال له علي عليه السّلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك وقال لولا علي لهلك عمر.وأتى إليه بامرأة مجنونة قد زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السّلام إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر.ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة.

قال : و تشكك في موت النبي صلّى الله عليه وآله وسلم حتى تلا عليه أبوبكر: انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم أسمع هذه الاية.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبراً لآياته فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم والله ما مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبهه أبوبكر بقوله تعالى :انك ميت وانهم ميتون ، و بقوله :أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، قال كأني ما سمعت بهذه الآية وقد أيقنت بوفاته.

قال : وقال كلّ افقهُ من عمر حتى المخدرات لَمّا مَنَعَ من المغالاة في الصداق.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر قال يوماً في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحله الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطاراً الآية فقال عمر كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة.

قال : وأعطى ازواجَ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم واقترض ومنع أهل البيت عليهم السّلام من خمسهم.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر كان يعطي أزواج النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فانكروا عليه ذلك فقال أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السّلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز.

قال : وقضى في الجد مأئةَ قضيّةٍ وفضل في القسمة ومنع المتعتين:

اقول : هذه مطاعن أخر ، وهو أن عمر غير عارف بأحكام الشريعة فقضى في الجد بمأة قضية وروى تسعين قضية وهذا يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة.وأيضاً فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية.وقال:«متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهي عنهما واعاقب عليهما» مع أن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم تأسف على فوات المتعة ولولم تكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي عليه السّلام ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة في زمن رسول الله صلّى الله عليه وآله و بعدوفاته ولولم تكن سائغة لم يقع منهم ذلك

قال: وحكم في الشورى بضد الصواب.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر خالف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عندهم

حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس وخالف أبابكر حيث لم ينص على امام بعده ثم انه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى واظهر كراهية ان يتقلد امر المسلمين ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبدالرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال:«ان اجتمع علّى وعثمان فالأمر كما قالاه وان صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبدالرحمن» لعلمه بعدم الإجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبدالرحمن لا يعدل بها عن أخيـــه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبدالرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السّلام وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين.

قال : وخَرَقَ كتابَ فاطمةَ عليهاالسّلام.

اقول : هذا طعن آخر وهو أن فاطمة عليهاالسّلام لمّا طالت المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبوبكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه فدعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها عن فدك .

قال : وولّى عثمانُ من ظهر فسقُه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا.

اقول : هذا طعن على عثمان وهو انه ولّى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين وصدق عمر فيه فى قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر و صلّى بالنّاس وهو سكران.واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها.و ولى عبدالله بن أبى سرح مصر حتى تظلم منه أهلها و كاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب اليه جهراًوأمره بقتل محمدبن أبي بكرو ولى معاوية الشام فاحدث من الفتن ما احدث.

قال : وآثَرَ أهلَه بالاموال.

اقول : هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمأة الف دينار حيث زوجهم ببناته و دفع إلى مروان ألف ألف درهم حين فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يتخطى الأجانب الى الأقارب.

قال : وحَمىٰ لِنفسِه.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء.

قال : و وقع منه أشياءُ منكرةٌ في حق الصحابة فضرب ابنَ مسعودٍ حتى مات وأحرق مصحفَه وضرب عماراً حتى اصابه فتقٌ وضرب أباذر ونفاه إلى الربذة.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وفعل بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند إحراقه المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلّى الله عليه وآله من اراد ان يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقرائة ابن مسعود و كان ابن مسعود يطعن في عثمان و يكفره. و ضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافراً. واستحضر أباذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم.

قال : واسقط القودَ عن ابن عمر والحدَّ عن الوليد مع وجوبهما.

اقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان كان يترك الحدود و يعطلها ولا يقيمها لأجل

هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبدالله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولى أميرالمؤمنين عليه السّلام طلبه لاقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الشرب أراد ان يسقطه عنه فحده على عليه السّلام وقال لا يبطل حد الله وانا حاضر.

قال : و خذله الصحابةُ حتى قُتِلَ وقال أميرالمؤمنين عليه السّلام: الله قتله.ولم يُدفَن الا بعد ثلا ثة أيام وعابوا غيبتَه عن بدرٍواحدٍ والبيعةِ.

اقول : هذه مطاعن أخر في عثمان وهو ان الصحابة خذلوه حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك والاّ لَما ساغ لهم التأخر عن نصرته. وقال أمير المؤمنين عليه السّلام الله قتله و تركوه بعد القتل ثلا ثة أيام و لم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر و احد ولم يشهد بيعة الرضوان.

المسألة السابعة
في ان علياً عليه السّلام افضل من الصحابة

قال : و عليٌّ عليه السّلام أفضلُ لكثرة جهاده و عظم بلائِه في وقائع النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم باجمعها ولم يبلغ احدٌ درجتَه في غزاة بدرٍواحدويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها.

اقول : اختلف الناس هنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة من الصحابة ان ابابكر أفضل من علي عليه السّلام و به قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ وقال الزبير وسلمان والمقداد وجابر بن عبدالله وعمار وأبوذر وحذيفة من الصحابة ان علياً عليه السّلام أفضل و به قال في التابعين عطاء ومجاهد و سلمة بن كهيل و هو اختيار البغداديين كافة والشيعة بأجمعهم وأبي عبدالله البصري وتوقف الجبائيان وقاضى القضاة قال أبوعلي الجبائي ان

صح خبر الطائر فعلى أفضل ونحن نقول ان الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي عليه السّلام كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف -رحمه الله-: الأول ان علياً عليه السّلام كان أكثر جهاداً واعظم بلاء في غزوات النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك :منها في غزاة بدر وهي أول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عليه السّلام الوليد بن عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ان يكفيه أمره فقتله علي عليه السّلام ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين المقتولين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملئكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي عليه السّلام.

و منها في غزاة احد جمع له الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السّلام فأخذ الراية غيره فقتله عليه السّلام ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السّلام فنظر اليه النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين منه عليه السّلام.

و منها يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السّلام يروم مبارزته والنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له، قال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا علياً عليه السّلام فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي عليه السّلام وقال النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم

لضربة على خير من عبادة الثقلين.

و منها في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عليه السّلام فأصابه رمد فسلم النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم الراية إلى أبي بكر مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السّلام لأسلمن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح علي يده فلما أصبح قال ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي عليه السّلام الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه اذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عليه السّلام: (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية).

و منها في غزاة حنين وقد سار النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في عشرة آلاف فارس من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم سوى تسعة نفر علي عليه السّلام والعباس وابنه الفضل وأبوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبدالله بن الزبير وعتبة ومُعتّب ابنا ابى لهب فخرج أبو جرول فقتله علي عليه السّلام فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبي(ص) وصافّوا العدو فقتل علي عليه السّلام أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة في ذلك باجمعه لعلي عليه السّلام وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثوابا.

قال: و لانه اعلمُ لقوة حدسِه و شدةِ ملازمته للرسول صلّى الله عليه وآله و رجعتِ الصحابةُ اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلّى الله عليه وآله اقضاكم على واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو عليه السّلام بذلك.

اقول : هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا عليه السّلام أفضل من غيره وهو انه عليه السّلام اعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه: الأول انه عليه السّلام كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس ونشأ في حجر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ملازما له مستفيداً منه والرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم كان اكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم وبالخصوص وقد مارس المعارف الالهية من صغره وقد قيل إنّ العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي. الثاني ان الصحابة كانت تشتبه الأحكام عليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السّلام راجع أحداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه أفضل من الجماعة فانه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة فانصرف اليهودى مستهزءاً بالاسلام فلقيه علي عليه السّلام فقال له ان الله اين الأين فلا أين له إلى آخر الحديث، فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والأبّ فلم يعرف ما يقول حتى أوضح علي عليه السّلام الجواب. وسئل عمر عن احكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجعه فيها علي عليه السّلام فرجع إلى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تُلِيَ عليه قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا» فقال علي عليه السّلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرّماً وأمره برده واستتابته فان تاب فاجلده والا فأقتله فتاب ولم يدر عمر كم يحده فأمره عليه السّلام بحدّه ثمانين. وأمر عمر برجم مجنونه زنت فرده عليه السّلام بقوله: «رفع القلم عن المجنون حتى يفيق» فقال لولا علي لهلك عمر. وولدت امرأة لستة أشهر فأمر عمر برجمها فقال له عليه السّلام ان أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى: «وفصاله في عامين» وقوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» وأمر عمر برجم حامل فقال له علي عليه السّلام ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الشهيرة. الثالث قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في حقه أقضاكم على والقضاء يستلزم العلم فيكون أفضل منهم. الرابع استناد العلماء بأسرهم اليه

فان النحو مستند اليه وكذا أصول المعارف الإلهية وعلم الأصول فان أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه و يدّعون أخذ معارفهم منه و أهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي عليه السّلام والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم عنه ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي عليه السّلام.

الخامس انه عليه السّلام أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله: سلوني عن طرق السماء فاني أعرف بها من طرق الأرض. وقال: والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التورية بتوراتهم و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الانجيل بانجيلهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم.

و ذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع، و بالجملة فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما نقل عنه من أصول العلم.

قال : و لقوله تعالى و انفسنا.

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على انه عليه السّلام أفضل من غيره وهو قوله تعالى فقل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم واتفق المفسرون كافة على ان الأبناء اشارة إلى الحسن والحسين عليهما السّلام والنساء اشارة إلى فاطمة عليها السّلام والأنفس اشارة إلى علي عليه السّلام ولا يمكن أن يقال ان نفسيها واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوى ولا شك في أن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً.

قال : و لكثرة سخائه على غيره.

اقول : هذا وجه رابع يدل على أن علياً عليه السّلام أفضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم حتى انه جاد بقوته وقوت عياله و بات طاويا هو واياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم (و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما وأسيراً) وتصدّق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة

دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا و بدرهم نهاراً و بدرهم سراً و بدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية) وكان يعمل بالاجرة و يتصدق بها و يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع وشهد له بذلك أعداؤه فضلا عن أوليائه، قال معاو ية لو ملك علي بيتا من تبر و بيتا من تبن لانفد تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئا أصلا وقال يا بيضاء و يا صفراء غرى غيري وكان يكنس بيوت الأموال و يصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده.

قال : و كان ازهدَ الناس بعد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم.

اقول : هذا هو الوجه الخامس و تقريره أن عليا عليه السّلام كان أزهد الناس بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه انه عليه السّلام كان سيد الابدال واليه تشدّ الرحال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبيدالله بن أبي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضاً فأكل منه فقلت يا أميرالمؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن وهذا شيء اختص به علي عليه السّلام لم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف و يرقع قميصه بجلد تارة و بليف أخرى وقل أن يأتدم فان فعل فبالملح أو بالخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا و يقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوا إن وطلق الدنيا ثلاثا والمقدمة الثانية ظاهرة.

قال : و اعبدَهم.

اقول : هذا وجه سادس و تقريره أن علياً عليه السّلام كان أعبد الناس بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كثفنة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط

له بين الصفين نطع ليلة الهرير فصلى عليه السّلام النافلة والسهام تقع بين يديه والى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره.

قال : واحلمَهم.

اقول : هذا وجه سابع وهو ان علياً عليه السّلام كان احلم الناس بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يقابل أحداً بإساءتِهِ. فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة له عليه السّلام.وعفا عن عبدالله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتمه عليه السّلام ظاهراً وقال عليه السّلام لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شَبَّهُ عبدالله.وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه السّلام.واكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له.وصفح عن أهل البصرة مع محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه من الماء فلما اشتد العطش بأصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا بعض الشريعة في حد السيف ما يغني عن ذلك.

قال : واشرفَهم خُلقاً.

اقول : هذا وجه ثامن و تقريره ان علياً عليه السّلام كان أشرف الناس خلقاً واطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته. قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه.وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة فقال قيس أم والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه.

قال : وأقدمَهم ايماناً.

اقول : هذا وجه تاسع و تقريره ان علياً عليه السّلام كان أقدم الناس ايماناً روى سلمان الفارسي عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم انه قال أو لكم وروداً على الحوض أولكم اسلاماً علي بن أبي طالب عليه السّلام. وقال انس بعث النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء. وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لفاطمة عليها السّلام زوجتك أقدمهم سلماً و أكثرهم علما. وقال عليه السّلام يوما على المنبر انا الصديق الأكبر وانا الفاروق الأعظم آمنت قبل ان آمن أبوبكر و اسلمت قبل ان أسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد. وروى عبدالله بن الحسن قال كان أميرالمؤمنين عليه السّلام يقول انا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة إلا نبّى الله. ولأنه عليه السّلام كان في منزل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط وأبوبكر كان بعيداً عنه مجانبا له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السّلام و بالخصوص وقد نزل قوله تعالى: «وانذر عشيرتك الأقربين» (لايقال) ان اسلامه عليه السّلام كان قبل البلوغ فلا اعتبار به (لانا نقول) المقدمتان ممنوعتان (أماالأول) فلأن سن علي عليه السّلام كان ستّاً وستين سنة أو خمساً وستين والنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بقي بعد الوحي ثلاثاً وعشرين سنة وعلي عليه السّلام بقي بعدالنبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنّ على عليه السّلام وقت نزول الوحي فيمابين اثنتى عشرة سنة و بين ثلاث عشرة سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم زوجتك أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً (وأماالثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة اسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي (أماالأول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله (وأماثانيا) فلأن طبائع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية وملائمة للعب واللهو فاعراض الصبي عما

يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظم منزلته في الكمال فثبت بذلك أن علياً عليه السّلام كان أقدمهم ايمانا فيكون أفضل لقوله تعالى : والسابقون السابقون اولئك المقربون .

قال وافصحَهم.

اقول : هذا دليل عاشر و تقريره ان علياً عليه السّلام كان ابلغ الناس في الفصاحة وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية ما سنّ الفصاحة لقريش غيره.وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة.وقال عبدالحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه.

قال : واسدَّهم رأيا.

اقول : هذا دليل حادي عشر و تقريره ان علياً عليه السّلام كان أسدّالناس رأيا بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وأجودهم تدبيراً واعرفهم بمزاياالأمور ومواقعها وهو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس و بَعْثِ نوابه وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره.

قال : واكثرَهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى.

اقول : هذا وجه ثاني عشر و تقريره ان علياً عليه السّلام كان أكثرالناس حرصا على اقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة خشنا في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا أخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبدالله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره.

قال : واحفظَهم للكتاب العزيز.

اقول : هذا وجه ثالث عشر وهو أن علياً عليه السّلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على

عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه ونقل الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وائمة القراء يُسنِدون قراءاتهم اليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبدالرحمن السلمى وهو تلميذه عليه السّلام فيكون أفضل من غيره.

قال : ولإخباره بالغيب.

اقول : هذا وجه رابع عشر و تقريره ان علياً عليه السّلام اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم تحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولمّا لم يجده أصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبرهم عليه السّلام حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات تنحدر كتفه مع جذبها وترجع مع تركها.

و قال له أصحابه ان أهل النهروان قد عبروا فقال عليه السّلام لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال عليه السّلام يا اخا الازد أتبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره.

و أخبر عليه السّلام بقتل نفسه في شهر رمضان و بولاية الحجاج وانتقامه و بقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية و بصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال، و بذبح قنبر فذبحه الحجاج.

و قيل له قدمات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال والله اني لك لمحب وأنا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب وأومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى قتال الحسين عليه السّلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل. وقال

عليه السّلام يوماً على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مأة وتهدي مأة الا نبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرنى كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال اميرالمؤمنين عليه السّلام لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فلما كان من أمر الحسين عليه السّلام ما كان تولى قتله والأحاديث في ذلك اكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف.

قال : و استجابةِ دعائه.

اقول : هذا وجه خامس عشر و تقريره ان علياً عليه السّلام كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم و تقرير المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه عليه السّلام في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاةفقال: «اللهم إن بسراً باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك،فاختلط عقله. واتهم العيزار برفع اخباره إلى معاو ية فانكر فقال له عليه السّلام ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع.واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد له اثناعشر رجلا من الأنصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ماسمعوافقال يا أميرالمؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض الوضح لا تواريه العمامة فصار أبرص. وكتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغيرذلك من الوقائع المشهورة.

قال : و ظهورِ المعجزاتِ عنه.

اقول : هذا وجه سادس عشر و تقريره انه عليه السّلام ظهرت عنه معجزات كثيرة، وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم.

* * *

قال : واختصاصِه بالقرابة.

اقول : هذا وجه سابع عشر وتقريره ان علياً عليه السّلام كان أقرب الناس نسباً إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فيكون أفضل من غيره ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم ان الله اصطفى من ولد اسماعيل قريشا ومن قريش هاشما.

قال : والاخوةِ.

اقول : هذا وجه ثامن عشر وهو ان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة رأى علياً عليه السّلام متكدراً فسأله عن سبب ذلك فقال انك آخيت بين الصحابة وجعلتني منفرداً فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما أخرتك إلاّ لنفسى الا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم.

قال : ووجوبِ المحبة.

اقول : هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان علياً عليه السّلام كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعا وبيان المقدمة الأولى انه كان من اولى القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا اسئلكم عليه اجراً إلا المودة في القربى).

قال : والنصرةِ.

اقول : هذا وجه عشرون وتقريره ان علياً عليه السّلام اختص بفضيلة النصرة لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم بيان المقدمة الأولى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السّلام والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله

تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى فانّ الله هو مولاه.

قال : ومساواةِ الانبياء.

اقول : هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان علياً عليه السّلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم انه قال: من احب ان ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى ابراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي ابن ابيطالب.

قال : وخبرِ الطائر والمنزلةِ والغديرِ وغيرِها.

اقول : هذا وجه ثاني و عشرون و تقريره أن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته (منها) ما ورد في خبر الطّائر وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطّائر فجاء علي ابن ابى طالب عليه السّلام فأكل معه وفي رواية اللهم أدخل اليّ أحب أهل الأرض اليك رواه أنس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وابن عباس وعوّل أبوجعفر الاسكافي وابو عبدالله البصري على هذا الحديث في انه عليه السّلام أفضل من غيره وادعى ابوعبدالله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند اخيه فكذا علي عليه السّلام عند محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم (ومنها) خبر الغدير وهو قوله صلّى الله عليه وآله لمّا خطب الناس بغديرخم في عوده من حجة الوداع: معاشر المسلمين ألست أولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي عليه السّلام وقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من

نصره وأخذل من خذله وادرالحق مع على كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هيهنا الاولى بالتصرف وإذا كان علي عليه السّلام اولى من كل أحد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعاً. اعترض بعضهم على هذا بجواز أن يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين اميرالمؤمنين عليه السّلام وبين زيد بن حارثة فقال له علي عليه السّلام انت مولاي فقال زيد انا مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه: الأول ما ذكره ابوعبدالله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي عليه السّلام بالولاء دون غيره من اقارب النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فلا يجوز حمله على هذا المعنى. الثاني ما ذكره ابوعبدالله ايضاً وهو ان عمرقال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت عائشة والانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء. الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله عليه السّلام ألست اولى منكم بانفسكم (ومنها) قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في ذي الثدية يقتله خيرالخلق والخليفة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الأمة.وقال لفاطمة عليهاالسّلام ان الله اطلع على أهل الأرض فاختار منهم اباك فاتّخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك فأمرني أن انكحك اياه وأن أتخذه وصيّاً وقالت عائشة كنت عندالنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فاقبل علي عليه السّلام فقال هذا سيد العرب قالت قلت بأبي أنت وامي ألست انت سيدالعرب فقال انا سيدالعالمين وهذا سيدالعرب.وعن انس ان النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لعلي عليه السّلام أنت اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي تقضي ديني وتنجز موعدي. وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسألها عن علي عليه السّلام فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وزوج أحب الناس اليه وقال لفاطمة عليهاالسّلام اما ترضين اني زوجتك خير امتي وعن سلمان انه قال رسول الله خير من أترك بعدي علي بن ابيطالب.وعن عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم علي خيرالبشر فمن ابى فقد كفر. وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم افضل امتي علي بن ابيطالب.

قال ولانتفاءِ سبقِ كفره.

اقول : هذا وجه ثالث و عشرون و تقريره أن علياً عليه السّلام لم يكفر بالله تعالى أصلاً بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على ايمانه.

قال : و لكثرةِ الانتفاع به.

اقول : هذا وجه رابع و عشرون و تقريره ان علياً عليه السّلام انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله اعظم. بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين و بلغ في الزهد مرتبة لم يلحقها أحد بعده واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك للدنيا والانقطاع إلى الله تعالى وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زماناً طويلا يفيدالناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق.

قال : و تميُّزِه بالكمالات النفسانية و البدنية و الخارجية.

اقول : هذا وجه خامس و عشرون و تقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه فيها إلى الغاية إذ كان العلم والزهد والشجاعة والسخا وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لايجاريه في واحد منها أحد و بلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل انه عليه السّلام كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط في ضربه قط ولم يحتج إلى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون رجلاً من أشد الناس قوة مع انه عليه السّلام كان قليل الغذاء جداً باخشن مأكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة.

و اما الخارجية فمنها النسب الشريف الذي لا يساو يه أحدفي القرب من رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فانه كان أقرب الناس اليه فإن العباس كان عم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من الأب خاصة وعلي عليه السّلام كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فانه كان هاشميا من الأب والأم لأنه علي بن ابيطالب بن عبدالمطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم.

و منها المصاهرة ولم يحصل لأحد ماحصل له منها فانه زوج سيدة نساء العالمين وعثمان وان شاركه في كونه ختناً لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إلا ان فاطمة عليها السّلام أشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى انه كان إذا جاءت اليه نهض لها قائما ولم يفعل ذلك بأحدٍ من النساء.وقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم سيدة نساء العالمين في الجنّة اربع وعدّ منهن فاطمة عليها السّلام.

و منها الاولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السّلام امامان سيداشباب أهل الجنّة وكان حب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لهما في الغاية حتى انه صلّى الله عليه وآله وسلّم كان يتطأطأ لهما ليركباه و يبعبع لهما ثم اولد كل واحد منهما عليهما السّلام اولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السّلام اولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبدالله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين عليه السّلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والحجة وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والانقطاع والترك شيئاً عظيما حتى ان الفضلاء من المشائخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السّلام فابو يزيد البسطامي كان يفتخر بانه يسقي الماء لدار جعفر الصادق عليه السّلام ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا عليه السّلام وكان بواب داره إلى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال اني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق عليهما السّلام وكنت إذا اتيت اليه لاستفيد منه نهض ولبس أفخر ثيابه

وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمدالله تعالى وافادني شيئاً. واستفادة ابي حنيفة من الصادق عليه السّلام ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم تحصل لأحد من الصحابة فيكون علي عليه السّلام افضل منهم.

المسألة الثامنة
في امامة باقي الائمة الإثنى عشر عليهم السّلام

قال : والنقلُ المتواترُ دلَّ على الاحد عشر ولوجوبِ العصمة وانتفائِها عن غيرهم ووجودِ الكمالات فيهم.

اقول : لما بين ان الإمام بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم هو علي بن ابيطالب عليه السّلام شرع في امامة الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم ولده على الرضا ثم ولده محمد الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر. واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة: الأول النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم متواتراً انه قال للحسين عليه السّلام هذا ابني امام ابن امام أخو امام أبو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغيرذلك من الأخبار وروى عن مسروق وقال بينا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ قال له شاب هل عهد اليكم نبيكم صلّى الله عليه وآله وسلّم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني أحد عنه نعم عهد الينا نبينا صلّى الله عليه وآله وسلّم ان يكون بعده اثناعشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل. (الوجه الثاني) قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم وإلالزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته. (الوجه الثالث) ان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد

منهم، وكلّ واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل احد في زمانه و يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي.

المسألة التاسعة
في احكام المخالفين

قال : و مُحارِبو علي عليه السّلام كَفَرَةٌ و مخالفوه فَسَقَةٌ.

اقول : المحارب لعلي عليه السّلام كافر لقول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم حربك يا علي حربي ولا شك في كفر من حارب النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم.واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فيهم فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون إلى انهم فسقة وهو الاقوى.ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة: احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنّة. الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار إلى الجنة. الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنّة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب.

قال :

* * *

المقصد السادس في:

المعاد و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك

حكم المثلين واحدٌ والسمعُ دل على امكان المُماثل

اقول : في هذا المقصد مسائل :

المسألة الاولى في امكان خلق عالم آخر

و أعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة ولأجل ذلك صدّرها في أول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان وإلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى: «أو ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم».

قال : والكريةُ ووجوبُ الخلاءِ واختلافُ المتفقات ممنوعةٌ.

اقول : هذا اشارة إلى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم آخر و تقريره من وجهين: الأول انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان أو تباينتا لزم الخلاء. والجواب لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك أو احاطة المحيط بالعالمين. الثاني لووجد عالم آخر فيه نار و ارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً و إلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضاها (والجواب) لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف ـ رحمه الله ـ عليه.

* * *

المسألة الثانية
في صحة العدم على العالم

قال : والامكانُ يُعطي جوازَ العدم.

اقول : اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب المليون اجمع إلى ذلك إلا من شذ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطأهم و برهنا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب آخرون إلى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته و يستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطأهم في ذلك و برهنا على أن المؤثر في العالم قادر مختار و ذهبت الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الايجاد لا الاعدام إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل و بين فعل العدم ولا ضد للاجسام لأنه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين و باستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد و يكون الضد اولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولا، سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالا فحالا فإذا لم يجدّد العرض انتفت الجواهر. ودليل المصنف ـ رحمه الله ـ على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو انا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع أو الوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده.

* * *

المسألة الثالثة
في وقوع العدم و كيفيته

قال : والسمعُ دل عليه.

اقول : يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى:(هو الأول والآخر) وقوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى:(كل من عليها فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفيته على ما يأتي.

قال : ويتأوّلُ في المكلّف بالتفريق كما في قصة ابراهيمَ عليه السّلام.

اقول : المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد وهيهنا قد بين انه تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف مراده من الاعدام أما في غير المكلفين وهم مَنْ لا يجب اعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تأول المصنف ـ رحمه الله ـ معنى إعدامه بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به، او يقال انه هالك بالنظر إلى ذاته إذ هو ممكن وكل ممكن فانه بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فإذا اراد الله تعالى اعادته جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد و يدل على هذا التأو يل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عليه السّلام عن كيفية الاحياء للأجزاء في الآخرة لانه تعالى لا يحيى الموتى في دارالتكليف وانما الاحياء يقع في الآخرة فسأل عليه السّلام عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيّئهم ويُعدّهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ اربعة من الطير و تقطيعها و تفريق اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقها و يضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميزالله تعالى اجزاء

كل طير عن الآخر وجمع اجزاء كل طير وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها اولاثم احياها الله تعالى ولم يعدم تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم عليه السّلام فهذا هو كيفية الاعدام.

قال : واثباتُ الفناءِ غيرُ معقولٍ لانه ان قام بذاته لم يكن ضدّاً وكذا ان قام بالجوهر.

اقول : لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك وأعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة ذهبوا إلى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالى للجواهر ضداً هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال: احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز إلا انه يكون حاصلا في جهة معينة فإذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها. الثاني قال ابن شبيب ان الله يحدث في كل جوهر فناءاً ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل. الثالث قال أبوعلي وأبوهاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فيُفْني الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب أبوهاشم وقاضى القضاة إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب أبوعلي واصحابه إلى أن لكل جوهر فناءاً مضاداً له لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره فاذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه باطل لأن الفناء ان قام بذاته كان جوهراً إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضداً للجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا إذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر إما ابتداء أو بواسطة وعلى كلا التقديرين فيستحيل ان يكون منافيا للجواهر.

قال : ولانتفاءِ الاولويةِ.

اقول : يفهم من هذا الكلام أمران: أحدهما اقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائماً بالجوهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن اقتضائه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى إذ منع

الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي و بالخصوص إذا كان محلا له. الثاني اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضداً للجواهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقى اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم.

قال : و لا ستلزامِه انقلابَ الحقائقِ او التسلسلَ.

اقول : القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين: احدهما انقلاب الحقائق، والثاني التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة فلأن الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلأنه قد كان معدوما والا لم توجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي امكانه واما الثاني فلأنه يصح عليه العدم والا لم يكن ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعا بعد ان كان ممكناً وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان بسبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام.

قال : واثباتُ بقاءٍ لا في محل يستلزم الترجيحَ من غير مرجح او اجتماعَ النقيضين.

اقول : ذهب قوم منهم ابن شبيب الى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى ذلك الجوهر والمصنف ـ رحمه الله ـ أحال هذا المذهب ايضاً باستلزامه المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين: احدهما الترجيح من غير مرجح، والثاني اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تفسير ذلك أمران: احدهما ان يقال البقاء اما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل اما الأول فلأنه لوكان جوهراً لم يكن جعله شرطا لجوهر آخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهماشرطا لصاحبه وهو دور، اولا يكون احدهما شرطا للآخر وهو المطلوب. واما الثاني فلأنه لو كان عرضا قائما بذاته لزم اجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضا لزم ما ذكرناه. الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته أو ممكن لذاته

والقسمان باطلان اما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده إلى ذاته وإلا لكان ممتنع الوجود مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا إلى الفاعل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا إلى انتفاء الشرط وإلا لزم ان يكون للبقاء بقاء آخر فليس احدهما بكونه صفة للاخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح.

قال : و اثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءً أو بواسطةٍ.

اقول : ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فإذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصنف ـ رحمه الله ـ ابطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة، وتقريره ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله و يستلزم من الأول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه.

المسألة الرابعة
في وجوب المعاد الجسماني

قال : و وجوبُ ايفاءِ الوعدِ و الحكمةُ يقتضى وجوبَ البعث و الضرورةُ قاضيةٌ بثبوت الجسماني من دين النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم مع امكانه.

اقول : اختلف الناس هنا فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على وجوب المعاد مطلقا بوجهين: الأول ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء

بوعده ووعيده. الثاني ان الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في أن الثواب والعوض انما يصلان إلى المكلف في الاخرة لانتفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه معلوم بالضرورة من دين محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم والقرآن دل عليه في آيات كثيرة بالنص مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الاعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة.

قال : ولا تجب اعادةُ فواضل المكلف.

اقول : اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عرفت منها قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي والحليمى والراغب من الأشاعرة وابن الهيصم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية (ومنها) قول جماعة من المحققين ان المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما تقعان في أجزاء المضافة اليها.

(إذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الأصلية أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا تجب اعادتها بعينها وغرض المصنف ـ رحمه الله ـ بهذا الكلام الجواب عن اعتراضات الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل آخر أو اغتذى باجزائه فان اعيدت أجزاء الغذاء إلى الاول عدم الثاني وان اعيدت إلى الثاني عدم الاول. وأيضا إمـا ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان: أما الاول فلان البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فلو أُعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية ولأنه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى تصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له اولا فاذا أعيدت أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو محال، وأما الثاني فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الاجزاء

و يعصى في أجزاء أخرى فإذا أعيد فى تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق إلى غير مستحقه. وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف أجزاءاً أصلية لا يمكن أن تصير جزءاً من غيرها بل تكون فواضل من غيره لواغتذى بها فاذا اعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت اصلية له أولا وتلك الاجزاء هي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره.

قال : وعدمُ انخراق الافلاك وحصولُ الجنة فوقها ودوامُ الحيوة مع الاحتراق وتولُّدُ البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانيةِ استبعاداتٌ.

اقول : احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه: احدها ان السمع قد دل على انتثار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال. الثاني أن حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضى عدم الكرية. الثالث ان بقاء الحيوة مع دوام الاحتراق في النار محال. الرابع أن تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد الابوين باطل. الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي. والجواب عن الكل واحد وهو انّ هذه استبعادات أما الافلاك فلأنها حادثة على ماتقرر أولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها فكذا حصول الجنة فوق الافلاك. ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن ولأنه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الجسم إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما. والتولد ممكن كما في آدم عليه السّلام. والقوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير.

المسألة الخامسة
في الثواب و العقاب

قال : ويُستحَقُّ الثوابُ والمدحُ بفعلِ الواجب والمندوبِ وفعلِ ضدٍّ القبيح والاخلالِ به بشرطِ فعلِ الواجبِ لوجوبِه أو لوجهِ وجوبِه والمندوبِ كذلك والضدِّ لانه تركُ القبيح

والاخلالِ به لأنه إخلال به لأنّ المشقةَ من غير عوضٍ ظلمٌ ولو أمكن الابتداء به كان عبثاً.

اقول : المدح قول ينبيء عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه. والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال. والذم قول ينبيء عن اتضاع حال الغير مع قصده. والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للإستخفاف و الإهانة. والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على ما ذهب من يثبت الترك ضداً والاخلال بالقبيح ومنع أبوعلي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وصارا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ فان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح.

و اعلم انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب ايقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالاً بالقبيح فانه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليها وكذا لوترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب.والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد الزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان عبثا وظلماً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولا والأول باطل وإلا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح.

قال : و كذا يُستحَقُّ العقابُ والذمُّ بفعلِ القبيح والاخلالِ بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع.

اقول : كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح وترك الواجب سبب لِاستيجاب العقاب لوجهين: أحدهماعقلي كماذهب اليه جماعة من العدلية

وتقريره أن العقاب لطف واللطف واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها و يقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً وأما الكبرى فقد تقدمت. الثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة إلى ان الاخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح أو ضد فعل الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك.

قال : ولا استبعادَ في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

اقول : هذا جواب عن حجة من منع من كون الإخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريره انه لوكان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف إذا خلا من الامرين مستحقا للذم والمدح.والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه و معصية بالبعض الآخر.

قال: وايجابُ المشقةِ في شكر النعمةِ قبيحٌ.

اقول : ذهب أبوالقاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا تستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول واحتج المصنف ـ رحمه الله ـ على ابطاله بانه يقبح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه و يوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه و يعدون ذلك نقصا في المنعم و ينسبون إلى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب.

قال : ولقضاءِ العقلِ به مع الجهلِ.

اقول : هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يجزمون

بوجوب شكر المنعم وإذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً.

قال : ويشترط في استحقاق الثواب كونُ الفعل أو الاخلال به شاقاً لا رفعُ الندم على فعله ولا انتفاءُ النفع العاجل إذا فعل للوجه.

اقول : يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب أو المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا إذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حال الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه، نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب.

المسألة السادسة
في صفات الثواب و العقاب

قال : ويجب اقترانُ الثواب بالتعظيم و العقابِ بالاهانةِ للعلمِ الضروري باستحقاقها مع فعل موجبها.

اقول : ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان فاعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف.

قال : ويجب دوامُها لاشتمالِه على اللطفيّةِ ولدوامِ المدح والذم ولحصولِ نقيضِها لولاه.

اقول : ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما هل

هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة إلى انه عقلي وذهبت المرجئة إلى انه سمعي واحتج المصنف -رحمه الله- على دوامها بوجوه: أحدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة و يبعده عن المعصية وذلك ضروري وإذا كان كذلك كان لطفا واللطف واجب على مامر. الثاني ان المدح والذم دائمان إذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العلة تكون دائمة أو فى حكم الدائمة. الثالث أن الثواب لوكان منقطعاً لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولوكان العقاب منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف -رحمة الله- و قوله لحصول نقيضيهما يعني نقيضي الثواب و العقاب لولاه أي لولا الدوام.

قال : و يجبُ خلوصُها وإلا لكان الثوابُ انقصَ حالاً من العوضِ والتفضلِ على تقدير حصوله فيها وهو ادخلُ في باب الزجر.

اقول : يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لأنه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جائز وأما العقاب فلأنه أعظم في الزجر فيكون لطفا.

قال : و كلُّ ذي مرتبةٍ في الجنة لا يطلبُ الأَ زيدَ و يبلغ سرورُهم بالشكرِ إلى حدِّ انتفاء المشقةِ وغنائُهم بالثواب ينفي مشقةَ تركِ القبائح وأهلُ النارِ يُلجَئُون إلى ترك القبيح.

اقول : لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة يتفاوتون في الدرجات فالأنقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغم بنقص درجته عنه و بعدم اجتهاده في العبادة وأيضاً فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة. والجواب عن الأول ان شهوة كل مكلف مقصورة على ماحصل له ولا يغتم

بفقد الأزيد لعدم اشتهائه له.وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد تنتفي المشقة معه.وأما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيها لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا تحصل لهم مشقة أما أهل النار فانهم يلجئون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا تصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لأنه بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضاً.

قال : ويجوز توقفُ الثواب على شرطٍ والا لأُثيبَ العارفُ بالله تعالى خاصةً.

اقول : ذهب جماعة إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم والتالي باطل إجماعاً فكذا المقدم، بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت اثابة من لم يصدق بالنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم حيث لم ينظر في معجزته.

قال : وهو مشروطٌ بالموافاة لقوله تعالى: «لئن اشركت ليحبطن عملك» وقوله تعالى «ومن يرتدد منكم عن دينه».

اقول : اختلف المعتزلة على أربعة أقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون إنّهما يستحقان حال الاختزام وقال آخرون إنّهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي الطاعة سليمة إلى حال الموت او الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم) وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط

بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول فلانه علق بطلانه بالشرك المتجدد ولانه شرط وجزاء وهما انما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني واما الثاني فلما يأتي من بطلان التحابط فتعين الثالث.

المسألة السابعة
في الاحباط والتكفير

قال: والاحباطُ باطلٌ لاستلزامِه الظلمَ ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره).

اقول: اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفيرومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او تكفّر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبوعلي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبوهاشم انه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لأن من اساء واطاع وكانت اسائته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسىء وان تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعده ووعيده واجب.

قال: ولعدمِ الأولويةِ إذا كان الآخرُ ضِعْفاً وحصولِ المتناقضين مع التساوى.

اقول: هذا دليل على ابطال قول أبي هاشم بالموازنة وتقريره انا إذا فرضنا أنه استحق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب فليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى فإما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه أولا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط أحدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة

صيرورة المغلوب والمعدوم غالباً ومؤثراً،وان تقارنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما نفيُ وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين المتناقضين.

المسألة الثامنة
في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال : و الكافر مخلَّدٌ و عذابُ صاحبِ الكبيرةِ منقطعٌ لاستحقاقه الثوابَ بايمانه ولقبحه عند العقلاء.

اقول : اجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة إلى ان عذابه منقطع و ينبغي أن يعرف هنا الصغير والكبير من الذنب أما الصغير فيقال على وجوه (منها) ما يقال بالاضافة إلى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة في كل وقت و إنما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيد تارة ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم نقل ان تلك صغيرة بالاضافة إلى تلك الطاعة على الاطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى (لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح) (ومنها) ان يقال بالنسبة إلى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى (ومنها) ان يقال بالاضافة إلى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت، هذا هو الذي يطلقه العلماء عليه.والكبير يقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان: الاول انه يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى:«فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان

يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال. الثاني يلزم ان يكون من عبدالله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلداً في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء.

قال : و السمعياتُ متأولةٌ و دوامُ العقاب مختصٌّ بالكافر.

اقول : هذا اشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (اماالنقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى:«ومن يعص الله ورسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها »وقوله تعالى:«ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها» إلى غير ذلك من الآيات (واماالعقل) فما تقدم من ان العقاب والثواب يجب دوامهما (والجواب) عن السمع التأويل اما بمنع العموم والتخصيص بالكفار واما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وإن لم يكن دائماً، وعن العقل بأن دوام العقاب انما هوفي حق الكافراماغيره فلا.

المسألة التاسعة
في جواز العفو

قال : و العفوُ واقعٌ لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحَسُنَ اسقاطُه ولأنه احسانٌ.

اقول : ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى ان العفو جائز عقلاً غير جائز سمعا وذهب البصريون إلى جوازه سمعا وهو الحق واستدل عليه المصنف -رحمه الله- بوجوه: الاول ان العقاب حق لله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان. الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلّ ما كان كذلك كان تركه حسناً اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان ترك مثل هذا حسن فضروري.

قال : وللسمع.

اقول : هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الدالة على العفو كقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فإما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة أو بدونها والأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني (وايضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الآية الى معصية لا يجب غفرانها كقوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس علي ظلمهم) «وعلي» تدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه أي لأجل عصيانه وهو غير مرادهنا قعطا فتعين الاول. (وايضاً) فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي.

المسألة العاشرة
في الشفاعة

قال : والاجماعُ على الشفاعةِ فقيل لزيادة المنافع ويبطل بِنا في حقه صلّى الله عليه وآله.

اقول : اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلّى الله عليه وآله و يدل عليه قوله تعالى (عسى ان يبعثك ربك مقاما محموداً) قيل انه للشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضلية إلى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف الاول بان الشفاعة لوكانت في زيادة المنافع لاغيرلكنا شافعين في النبي صلّى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علوا الدرجات والتالي باطل قطعا لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله

قال : ونفيُ المطاعِ لا يستلزم نفيَ المجابِ وباقي السمعيات متأولةٌ بالكفار.

اقول : هذا اشارة إلى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد

استدلوا بوجوه: الأول قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم (والجواب) انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الادلة. الثاني قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) ولو شفع عليه السّلام في الفاسق لكان ناصراً له. الثالث قوله تعالى «ولا تنفعها شفاعة»، «يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً» (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلة. الرابع قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفي شفاعة الملائكة عن غير المرتضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نسلم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه.

قال: وقيل في اسقاط المَضارِّ والحقُّ صدقُ الشفاعةِ فيها وثبوت الثاني له صلّى الله عليه وآله بقولهِ ادَّخَرْتُ شفاعتي لاهل الكبائر من امتي.

اقول: هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولاً وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف ـ رحمه الله ـ انها تطلق على المعنيين معا كما يقال شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي بقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي وذلك حديث مشهور.

المسألة الحادية عشرة
في وجوب التوبة

قال: والتوبةُ واجبةٌ لدفعها الضررَ ولوجوبِ الندمِ على كل قبيح او اخلالٍ بواجب.

اقول: التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في

المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة إلى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر.وقال آخرون انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل.وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي أو الاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب.وقد استدل المصنف على وجوبها بأمرين: الأول انها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب. الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح أو الاخلال بالواجب إذا عرفت هذا فنقول انها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك وهذا عام في كل ذنب واخلال بواجب.

قال : ويندمُ على القبيح لقبحِه وإلا انتفَتْ وخوفُ النارإن كانَ الغايةَ فكذلك وكذا الاخلالُ.

اقول : يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه إذ لو لا ذلك انتفت التوبة كمن يتوب عن المعصية حفظا لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم فيه. واما التائب خوفا من النار فان كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى انه لولا خوف النار لم يتب فكذلك اى لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عقاب النار ولولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صحّت توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لأنه اخلال بواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه اخلالا بواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار أو من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح توبته وإلا كانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل اسائته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

* * *

قال : فلا تصحُّ من البعض ولا يتمُّ القياسُ على الواجب.

اقول : اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبوهاشم إلى أن التوبة لا تصح من قبيح دون قبيح وذهب أبو علي إلى جواز ذلك والمصنف ـ رحمه الله ـ استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه (واحتج) أبوعلي بانه لو لم تصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون آخر.واما بطلان التالي فبالاجماع إذ لا خلاف في صحة صلوة من أخل بالصوم.واجاب أبوهاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني فان من قال لا آكل الرمانة لحموضتها فانه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو أكل الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه أشار المصنف ـ رحمه الله ـ بقوله ولا يتم القياس على الواجب أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال : ولو اعتقد فيه الحُسْنَ صحّتْ.

اقول : قد تصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحاً فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا إذا تاب الخارجي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن القبيح لقبحه.

قال : وكذا المستحقرُ.

اقول : إذا كان هناك فعلان: احدهما عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر

بالنسبة اليه حتى لا يكون معتداً به و يكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه تقبل توبته مثال ذلك ان الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه تقبل توبته ولا يعتدّ العقلاء بكسر القلم وان كان لابد من ان يندم على جميع اسائته وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعدّ اسائة فكذا الندم.

قال : و التحقيقُ أنَّ ترجيحَ الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيحُ اشترك وقوعُ الندم و به يُتَأَوَّلُ كلامُ أميرِالمؤمنين وأولادِه عليهم السّلام وإلا لزِم الحكمُ ببقاء الكفر على التائب منه المقيمِ على صغيرة.

اقول : لما شرع في تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا المقام وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل (إذا عرفت هذا) فنقول يجوز أن يرجّح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في انّ الداعي يدعو إلى الندم عليها وذلك بان تقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا في دواعي الفعل فان الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بان يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثم تقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أميرالمؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السّلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السّلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لأنه لو لا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم

مثله بيان الملازمة ان الكافر إذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب إما أن يحكم باسلامه وتقبل توبته عن الكفر أولا والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبوهاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن يمنع اطلاق الاسم عليه .

المسألة الثانية عشرة
في اقسام التوبة

قال : والذنبُ ان كان في حقه تعالى من فعلٍ قبيحٍ كفى فيه الندمُ والعزمُ وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمُهُ من بقائِه وقضائِه وعدمِها وان كان في حق آدميّ استتبعَ ايصاله ان كان ظلماً أو العزمَ عليه مع التعذرِ أو الارشادِ ان كانَ اضلالاً وليس ذلك أجزاء.

اقول : التوبة إما ان تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة أو يتعلق به حق الادمى والأول إما أن تكون عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو اخلال بواجب كترك الصلوة والزكوة؛ (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه (وأماالثاني) فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لابد مع التوبة منه من فعله أداءاً كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة اليوميّة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان أخذ مال وجب رده على مالكه أو على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصاً وجب الخروج اليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فاما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها وان كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك (واعلم) ان هذه التوابع ليست أجزائاً من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك اتماماً للتوبة

من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب و يكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم.

قال : ويجب الاعتذارُ إلى المغتابِ مع بلوغِه.

اقول : المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أولا و يلزم على الفاعل للغيبة في الأول الاعتذار منه اليه لأنه أوصل اليه ضرر الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به المأ وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة.

قال : و في ايجاب التفصيلِ مع الذكرِ اشكالٌ.

اقول : ذهب قاضي القضاة إلى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل و بعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المصنف -رحمه الله- ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الاجزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلا.

قال : وفي وجوب التجديدِ اشكالٌ.

اقول : إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبوعلي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين إما الفعل أوالترك فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها والثاني قبيح فيجب الأول وقال أبوهاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنهما.

قال : و كذا المعلولِ مع العلة.

اقول : إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليهما مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب، وقال القاضي يجب عليه ندمان: احدهما على الرمي لأنه قبيح، والثاني على كونه مولداً لِلقبيح ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح

قال : و وجوبِ سقوطِ العقاب بها.

اقول : المصنف ـ رحمه الله ـ استشكل وجوب سقوط العقاب بها (واعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لاعلى جهة الوجوب. احتجت المعتزلة بوجهين: الأول انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعريض للنفع و بوجود العقاب قطعاً لا يحصل الثواب و بغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه و يستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً. الثاني ان من أساء إلى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاسائة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (والجواب عن الأول) لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع (وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب وأما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الأول فلان من أساء إلى غيره بانواع الإساءات وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره وأما الثاني فلما بينا من ابطال التحابط.

المسألة الثالثة عشرة
في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال : و العقابُ يَسقطُ بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع مُحبطَةً ولولاه لا يبقَى الفرقُ بين التقدم والتأخر ولا اختصاصَ ولا تُقْبلُ في الاخرة لانتفاء الشرط.

اقول : اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على الأول بوجوه: الأول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها. الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق اسقط عنه العقاب. الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه باولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف ـ رحمه الله ـ أجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لأسقطته في حال المعاينة في الدار الآخرة (والجواب) انها انما تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح

المسألة الرابعة عشرة
في عذاب القبر والميزان والصراط

قال : وعذابُ القبر واقعٌ لامكانه وتواترِ السمع بوقوعه.

اقول : نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف

-رحمه الله- بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا) وقال في قطاع الطريق (ذلك لهم خزى في الدنيا) وقال تعالى: «ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكناً والله تعالى قادر على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد احيائين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى (قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتتين إحديهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائين احدهما في الدنيا والاخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في القبر والآخر في الآخرة ولهذا عقب بقوله (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و يوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب.

قال: وسائرُ السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنةٌ دلَّ السمعُ على ثبوتها فيجب التصديقُ بها.

اقول : احوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة وقد أخبرالله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف إمّا بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير و يوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والأصل في الكلام الحقيقة مع امكانها. وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة وأما الصراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين: احديهما إلى الجنة يهدي الله تعالى أهل الجنّة اليها،والاخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار اليها كما قال تعالى في أهل الجنة: (سيهديهم و يصلح بالهم

و يدخلهم الجنة عرفهالهم) وقال في أهل النار:(فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وقيل ان هناك طريقا واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه و يكون ادق من الشعر واحد من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط.

قال : والسمعُ دلَّ على ان الجنةَ والنار مخلوقتان الآن والمعارضاتُ متاولةٌ.

اقول : اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول ابي علي وذهب ابوهاشم والقاضي إلى انهما غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى (أُعدت للمتقين)، (اعدت للكافرين)، (يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة)، (عندها جنة المأوى) وجنة المأوى هي دارالثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء. احتج ابوهاشم بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى (اكلهادائم) والجواب دوام الأكل اشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله واكل الجنة يفنى بالأكل إلا انه تعالى يخلق مثله والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى.

المسألة الخامسة عشرة
في الأسماء والاحكام

قال : و الايمانُ التصديقُ بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى «واستيقنتها انفسهم» ونحوه ولا الثاني لقوله قل لم تؤمنوا.

اقول : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف ـ رحمه الله ـ انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفي أحدهما فيه أما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى «وجحدوابها واستيقنتها انفسهم» وقوله

تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فاثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق اللساني فانه غير كاف أيضاً لقوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) ولا شك في ان اولئك الاعراب صدّقوا بالسنتهم.

قال : والكفرُ عدمُ الايمان إما مع الضدِّ أو بدونِه والفسقُ الخروجُ عن طاعةِ الله تعالى مع الايمانِ والنفاقُ اظهار الايمانِ واخفاءُ الكفرِ.

اقول : الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان إمّا مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل. والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان و إبطان الكفر.

قال : والفاسقُ مؤمنٌ لوجودِ حدِّه فيه.

اقول : اختلف الناس هيهنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين. وقال الحسن البصري انه منافق. وقالت الزيدية انه كافر نعمة. وقالت الخوارج انه كافر. والحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ماجاء به النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم موجود فيه فيكون مؤمناً.

المسألة السادسة عشرة
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال : والأمرُ بالمعروف الواجب واجبٌ وكذا النهيُ عن المنكر، والمندوبِ مندوبٌ سمعاً والا لزم خلافُ الواقع أو الاخلالُ بحكمته تعالى.

اقول: الأمر بالمعروف هوالقول الدال على الحمل على الطاعة أونفس الحمل على الطاعة أو ارادة وقوعها من المأمور، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فانهما مشروطان بمايأتي.وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى انهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والاجماع وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو اما خلاف الواقع أو الاخلال بحكمة الله تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه وإمّا غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى.

قال : وشروطُها علمُ فاعلِها بالوجه وتجويزُ التأثير وانتفاءُ المفسدةِ.

اقول : شروط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ثلاثة: الأول ان يعرف الآمر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر وإلا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف. الثاني تجويز التأثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا الثالث انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض اخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر.فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمدلله وحده.

التعليقات

على

كشف المراد

الاستاذ
الشيخ حسن حسن زاده الآملي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله مفيض الكلم والحكم، وصلّى الله على الاسم الأعظم سيّد ولد آدم، وآله المصطفين على العرب والعجم.

وبعدُ فيقُولُ العبد الحسن بن عبدالله الطبريّ الآملي (المدعوّ بحسن زاده آملي): هذه نبذة من تعليقاتنا على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مما أفاضها ربّ ن والقلم علينا وهدانا اليها حينما قيّض لنا تدريس معانيه والتحقيق حول مبانيه وهوسبحانه وليّ التوفيق وبيده أزمّة التحقيق.

ونشير في اثنائها الى بعض مافي النسخ من اختلافات العبارات التي ينبغي أن يعتنى بها.

قوله: العامّ احسانه. صفحه ١٩/سطر٢

كما في (م) وفي (ص): الغامر احسانه والظن المتاخم بالعلم في رسم خطوط النسخ أن اسلوب رسم الخط اوجب توهم تبديل العام بالغامر. وقوله: وطلب الحق بالتعيين، وفي عدة نسخ: وطلب الحق باليقين. وقوله: سالكاً جدد التدقيق، وفي نسخ: سالكاً جدد التوفيق.

قوله: وعلى اكرم أمنائه. ٦/٢٠

أي على عليّ أكرم أمنائه، ولايعادالجار في المعطوف على المجرور الظاهر؛ ويؤيّده مايوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم.

قوله: من تحرير مسائل الكلام. ٦/٢٠

كما في (ص ق د ت).والنسخ الباقية: من تجريد مسائل الكلام.

واعلم أنه حكى عن مالك وأحمد بن حنبل الشافعي وجميع أصحاب الحديث، النهي عن علم الكلام. وقالوا: إنّه بدعة. فكان هذا العلم في الصدر الأوّل عند المتشرّعين بمنزلة الفلسفة في العصر الأخير. وقد أفرط في ذلك كثير ممّن تأخّر كابن حزم وابن تيمية والمتعصبّين لمذهب السلف من بعده حتّى انهم ينكرون التلفّظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعَرَض والتحيّز والمكان وأمثال ذلك.

والحقّ أن تقييد فكر الإنسان بغلّ الجمود خلاف فطرة الله تعالىٰ التي خلق الناس عليها. وكما لم يتوقّف النحو والعروض و الأدب، بل اصطلاح المحدّثين والقرّاء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنّن وتفرّق كذلك اصطلاح الكلام والأُصول.

قالوا: لم يبحث السّلف عن الصفات وأنّه عين ذاته أو غيره، ولم يتكلّموا في أنّه تعالىٰ جسم أو جوهر أو متحيّز أو علة تامة أو ناقصة، وليس في كلامهم هيولى وصورة ولانفس وامثال ذلك.

نقول: كما أنّهم لم يبحثوا عن أسناد الحديث أنّه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل، ولم يتكلّموا في موانع صرف الاسم أنّها تسع، ولم يتكلّموا في تواتر القراآت والاكتفاء بالسبع أو العشر. بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف، ولا أقسام الوقف التّام والكافي. فاذا جازت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأُصول. إلّا أن يقال: إنّ ذاك سهل نفهمه، والكلام أو الأُصول دقيق لانفهمه، فالايراد على قصورالفهم لاعلى المعنىٰ. ولم نر في أُمّة ولاطائفة من يجوّز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلائهم عن التدبّر في أُمور لايفهمونها، ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصراً فيما يفهمه جميع الناس من العامّة والخاصّة لأن في ذلك إبطالاً لجميع العلوم.

ونظير ذلك الأخباريّون منّا فإنّهم يستبشعون اصطلاحات الأُصول كالاستصحاب وأصل البراءة، ولايستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة في اصطلاح المحدّثين مع أنّها لم تكن معهودة بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام. هذا ما افاده الأُستاذ العلّامة الشعراني ـ قدّس سرّه ـ في تعليقته على شرح الكافي للمولىٰ صالح المازندراني (ج٣ ص١٩٨ ط ١).

قوله: اكرم المسئولين، ٤/٢٠

وفي (م) وحدها: اكرم مسئول، بالافراد.

قوله: وسميته بتجريدالاعتقاد، ٨/٢٠

وفي (م): ووسمته. قد تقدم كلامنا حول التجريد في تبصرة آخرالمقدمة فراجع. ثم يعاضد

ماحققناه هناك تسميته كتابه في المنطق بالتجريد وكلامه في اوله: وبعد فانا اردنا أن نجرّد اصول المنطق وكذا تسمية الشارح العلاّمة شرحه عليه بالجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد.

قوله: في الأُمورالعامّة. ١/٢١

اي في مالا يختصّ بقسم من اقسام الموجودات سواء كانت شاملة لجميعها كالوجود والوحدة، او لا كالامكان الخاص والوجوب بالغير فانّ الأوّلين شاملان للواجب والجوهر والعرض، والاخيرين للأخيرين، وبحثها المستوفىٰ يطلب في المطولات كالفصل الاول من اولىٰ الاسفار.

قوله: ونقيضه. ٣/٢٢

اي نقيض الذي يمكن ان يخبر عنه، وذلك النقيض هوالذي لايمكن ان يخبر عنه. وهو تعريف للمعدوم.

وقوله: او بغير ذلك، مثل قولهم الموجود هوالذي يكون فاعلاً أو منفعلاً، اوالذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل، او ينقسم الى الحادث والقديم، والمعدوم على خلافها.

قوله: اذ لاشيْ أعرف من الوجود. ١١/٢٢

لاشيْ اعرف من الوجود اذ لامعنىٰ أعمّ منه، والأعمّ لكون شروطه ومعانداته أقلّ، يناسب جوهرالنفس الناطقة البسيطة كما أنّ كل قوة مدركة تجانس مدركها، وحكم المجانسة بين الغذاء والمغتذي سارٍ في كلّ واحدة منهما. لذا قال الشيخ في الهٰيات الشفاء (ج٢ ص ٧٥ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة اعرف عند تخيّلنا، والوحدة اعرف عند عقولنا. وفي الحكمة المنظومة للمتألّه السبزواريّ (ص ١٠٣):

وسرّ أعرقية الأعمّ سنخية لذاتك الأتمّ
ووحدة عند العقول اعرف وكثرة عندالخيال اكشف

واعلم أن التعبير عن متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر عسيرٌ جدّاً. والتعبير عنه بالوجود تعبير عن الشيْ بأخصّ اوصافه الذي هو اعمّ المفهومات، إذ لووُجدلفظ يكون ذا مفهوم

محصّل أشمل من ذلك وأبين لكان أقرب اليه وأخص به، وكان ذلك هوالصالح لأن يعبّر به عنه. ولمّا لم يكن بين الالفاظ المتداولة لفظ احق من الوجود اذ معناه اعمّ المفهومات حيطةً وشمولاً وأبينها تصوّراً واقدمها تعقّلاً وحصولاً، اختاروه وعبّروا به عنه.

ويعبّرون عنه بالحق ايضاً فالوجود هوالحق. وان شئت قلت: الوجود من حيث هوهوهو الحق سبحانه والوجود الذهني والخارجي والاسمائي ظلاله. فالوجود هو عين كل شيْ في الظهور، ماهو عين الأشياء في ذواتها، سبحانه وتعالىٰ بل هوهو والأشياء أشياء.فتدبّر. والخوض غير حريّ بالمقام. وينبغي هاهنا الفرق بين المفهوم والعين، والتوجه الى عدم المناسبة بين المتناهي وغيرالمتناهي، والمطلق ومقيده وإن كان كل واحد من المطلق والمقيد مرآة للآخر بوجه.فافهم.

قوله: إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ أوضح منه. ١٤/٢٢

أي لايكون تعريفاً معنوياً، كما يأتي في المسألة السابعة من الفصل الثاني من هذا المقصد. والماتن والشارح ناظران في المقام الى الفصل الخامس من المقالة الاولىٰ من الهٰيات الشفاء (ج٢ ط ١ ص٢٧)فراجع.

قوله: والاستدلال. ١٧/٢٢

مبتدأ وخبره باطل وبالتنافي عليه، اى بالتنافي بين الوجود والعدم، وعليه صلة للتوقف كتاليه، والضمير راجع الى الوجود اي على تصوّر الوجود.

قوله: ذكر فخرالدين. ١٩/٢٢

ويقال له الامام فخرالدين الرازى، وفي تاريخ ابن خلكان هو ابوعبدالله محمدبن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخرالدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديدة توفي سنة ٦٠٦هـ (ج٢ ص٤٨ ط ١).

قوله: الثاني أن تعريف الوجود. ٥/٢٣

تقريره على ما في شرح المقاصد أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم به إما بالضرورة، او الاكتساب. وطريق الاكتساب إما بالحدّ اوالرسم. والوجود يمتنع اكتسابه أما بالحدّ فلأنه انما

يكون للمركب والوجود ليس بمركب. وإلّا فأجزائه إما وجودات اوغيرها.

فان كانت وجودات لزم تقدم الشيْ على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محالان. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه. وهذا اللزوم بناءً على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة. بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني، أو مقوم لها ليلزم الأوّل. وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات، أوزائدة عليها والمطلق خارج عنها فلايلزم شيْ من المحالين.

وان لم تكن الأجزاء وجودات فاما أن يحصل عند اجتماعها امرزائد يكون هوالوجود، او لايحصل. فان لم يحصل كان الوجود محض ماليس بوجود وهو محال. وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هونفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف. الى أن قال:

وأما بالرسم فلما ثبت في موضعه من أنه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا متوقف على العلم به و هودور، وبما عداه مفصّلاً وهومحال... الخ.

اقول: ما أتى به الشارح المذكور أولىٰ من تقرير ما في الكتاب لأن الكلام في تركيب الوجود ليس معنوناً فيه، وان كان يستفاد منه بدقّة النظر أن البحث ينجرّ الى أن التركيب في قابل الوجود أو فاعله لا فيه.

قوله: كان التركيب في قابل الوجود أوفاعله لافيه. ٨/٢٣

قابل الوجود هو الأجزاء التي هي معروضات الوجود، والتعبير بالفاعل او القابل باعتبارين ظاهرين.

قوله لا فيه، أي لا في الوجود لأن الوجود حينئذٍ هوالأمر الزائد العارض على معروضاته وهي الأجزاء. وذلك الزائد واحد ليس بمركّب.

قوله: ولا بالامور الخارجة عنه. ٨/٢٣

بيان لابطال الرسم، عطف على قوله بنفسه وإلّا دار. اي ولا بالامور الخارجة عن الوجود.

قوله: عائد في كل ماهية مركبة على الاطلاق. ١٧/٢٣

مثلاً أن يقال أجزاء البيت إما بيوت وهو محال، و اما غيربيوت وحينئذٍ اما أن يحصل عند

اجتماعها أمر زائد هوالبيت فلايكون التركيب في البيت هف. أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت.

قوله: سلمنا لكن جاز التعريف ... ١٨/٢٣

جواب لابطال الرسم. اي انا نختاراكتسابه بالرسم و لا ضير فيه.

قوله: إذا عرض على ذهنه ١٩/٢٣

وفي (م، ص) إذا أعرض على ذهنه.

قوله: ثم يفيد غيره تصورها. ٢٠/٢٣

اي يفيد الناظر فالكلمتان منصوبتان على المفعولية.

قوله: على ماقدمناه. ٢٢/٢٣

و هو قوله جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً الخ.

قوله: يعطى اشتراكه ٣/٢٤

اي كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يعطي الاشتراك . وفي (ت): يعطي الشركة، والشرح مطابق للأول. وفي منظومة الحكيم السبزواري: يعطي اشتراكه صلوح المقسم واعلم ان جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين أجمعوا على ان للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات. ولكن خالفهم في هذا الحكم ابوالحسن الاشعري وابوالحسين البصري حيث ذهبا إلىٰ أن وجود كل شيْ عين ماهيته، و لا اشتراك إلا في لفظ الوجود حذراً من المشابهة و السنخيّة بين العلة و المعلول.

واستدل الجمهور بوجوه ثلاثة اشاراليها المصنف. والحق أن كون الوجود مشتركا بين الماهيّات فهو قريب من الأوليات، والقول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهم في مفهوم الكون أي الوجود مكابرة ومخالفة لبديهة العقل.

ثم أن توهم المشابهة والسنخيّة بين العلة والمعلول وهم لأن تلك السنخيّة كسنخية الشيْ والفيْ

من شرائط العليّة والمعلوليّة. على أن الأمر عندالنظر التام فوق التفوه بالعلية والمعلولية لأنّ الكل فيضه، سبحان الله عما يصفون إلّا عباد الله المخلصين.

ثم القول بأن وجود كل ماهيّة عبارة عن نفس حقيقتها أخصّ من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في كل ماهية امراً زائداً على الماهيّة مختصّاً بها لانفسها.

قوله: وإلّا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب. ١٢/٢٤

وذلك مراد من قال وإلّا ارتفع النقيضان، وذلك لأنه لوكان احد طرفي التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الأول لأمكن خلوّ الموضوع عنها بأن يكون واحداً آخر من تلك المفهومات. مثلاً لوفرضنا أن الحمرة والصفرة نقيضان للبياض كالسواد، لم يكن في الحمرة الصفرة والبياض وهو ارتفاع النقيضين.

قوله: فيغاير الخ ٢٠/٢٤

اى فيغاير الوجود الماهية، وإلاّ اتحدت الماهيات إن كان الوجود عينها، اولم تنحصر اجزاؤها ان كان جزءً لها.

قوله: ان وجود كل ماهية نفس تلك الماهية. ٢/٢٥

فالماهيات بأسرها متخالفة، وكذلك الوجود لانه عينها في كل مرتبة، ولذا قالوا باشتراكه اللفظي حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلة ومعلولها،وقددريت مافيه.

قوله: الثالث يلزم منه انتفاء الحقائق. ١٦/٢٥

اي لوكان الوجود جزءاً من الماهية ولم يكن زائداً عليها للزم أن لايتحقق شئ من الحقائق لأن المركّب يتحصل بالبسيط فاذا انتفى البسيط انتفى المركّب.

قوله: ولانفكاكها تعقلاً. ١٨/٢٥

اي لانفكاك الوجود والماهية. وقد ذكره الفارابي في الفصّ الأوّل من فصوصه،وفي شرحنا عليه في المقام مطالب عسى أن تنفعك.

قوله: على تقدير الزيادة. ٤/٢٦

اي على تقدير زيادة الوجود على الماهية.

قوله: ولأن الامكان نسبة... ٧/٢٦

النسبة انما تتحقق بين المتغائرين، والامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم، فلوكان الوجود نفس الماهية أوجزءً منها لم يتصور نسبة فرضاً عن تساوها.

قوله: وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة... ١٢/٢٦

وسيأتي البحث عن الحمل في المسألة الثامنة و الثلاثين من هذاالفصل حيث يقول: والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر. ثم ان الوجهين الرابع والسادس على فرض كون الوجود عين الماهية، والخامس والسابع على فرض كونه جزءًمنها.

قوله: لكان قولنا ماهية موجودة... ١٢/٢٦

وكذلك لوقلنا مثلاً سواد موجود لكان بمنزلة سواد سواد وموجود موجود وليس كذلك، وهكذا في غيرهما.

قوله: والتشكك في النسب الممتنع تحققه. ١٨/٢٦

كما في (م). والباقية بعضها: التشكك في النسبة، وبعضها التشكيك في النسبة. كيف كان هوعطف على المغايرة، والممتنع صفة للتشكّك،وتحققه فاعله.

قوله: وتركّب الواجب. ٣/٢٧

مجرور معطوف على التناقض أي انتفاء تركّب الوجود

قوله: وانما يتحقق. ٤/٢٧

اي انما يتحقق انتفاء التركب لوكان الوجود زائداً على الماهية لانه يستحيل أن يكون نفس

الماهية واتحدت الماهية، فلوكان جزءً لزم أن يكون الواجب مركّباً لانه حينئذٍ مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ماله جزء فله جزء آخر بالضرورة كما مرّ وهو معنى التركب.

قوله: قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم. ١٥/٢٧

ويلزم اجتماع النقيضين ايضاً.

قوله: الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي. ١٧/٢٧

سيأتي قوله في المسألة الخامسة وليس الوجود معني به الخ وهو يجديك في المقام. وكذلك قوله في المسألة الثامنة والثلاثين: واثبات الوجود للماهية لايستدعي وجودها أولاً. وكذلك قوله في المسألة الثانية والاربعين: والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبارالعدم والوجود.

واعلم انه ليس للماهية ثبوت في الخارج دون وجودها اى ثبوت منفك عن الوجود في الخارج ثم الوجود يحلّ فيها كما ظن وهو ظن فاسد لأن كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لابأن تكون في العقل منفكة عن الوجود فان تخليتها عنه عين تحليتها به والكون في العقل ايضاً وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي. بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبارٍ لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها.

قوله: لاستحالة تحقق الخ، ٢١/٢٧

كما في (م د) والباقية: ماهية ما من الماهيات منفكة عن الوجود. وفي بعض النسخ: منفردة عن الوجود.

قوله: واعلم ان القضية تطلق الخ ١١/٢٨

الحكم في الحقيقية ليس مقصوراً على ماله وجود في الخارج فقط بل على كل ماقدر وجوده سواء كان موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه، فان لم يكن موجوداً فيه فالحكم فيه على افراده المقدرة

الوجود كقولنا كل عنقاء طائر، وإن كان موجوداً فالحكم فيه ليس مقصوداً على أفراده الموجودة بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود أيضاً كقولنا كل انسان حيوان.

وأما الخارجية فالحكم فيها على الموجود في الخارج سواء كان اتصافه في الخارج حال الحكم او قبله او بعده فهي تستدعي وجود الموضوع في الخارج والحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجية. ثم في المقام بحث منطقي حول موضوع القضايا يطلب في محله.

قوله: بل صورتها ومثالها. ١٩/٢٨

كما في (م) والباقية: بل صورتهما ومثالهما على التثنية.

قوله: ولا تزايد فيه ولا اشتداد. ١١/٢٩

التزايد في المقدار، والاشتداد في الكيف. معنى الاشتداد هو اعتبار المحلّ الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيّته إذا قيس مايوجد منها في آن ما إلى مايوجد في آن آخر بحيث يكون مايوجد في كلّ آنٍ متوسطاً بين مايوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحلّ المتقوم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات الى غاية ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلّا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية. فالآخذ في الشدة والضعف هو المحلّ لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شكّ أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحلّ دون كل واحد من تلك الهويات. واما الحال الذي يتبدل هوية المحلّ المتقوم بتبدّله فلايتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو وبين كونه ليس هو.

هذا ما حرّره الماتن في شرحه على الاشارات. وقال الشارح ببيان اخصر في الجوهر النضيد:

ان معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته ويوجد في كل آن نوع من تلك الانواع من غير أن يبقى آنين بحيث يكون في كل آن متوسطاً بين مايوجد في ذلك الآن ومايكون قبله وبعده وهذا لايعقل الا في العرض. انتهى.

اذا دريت ذلك فاعلم ان الماهية لايتصور كونها متقومة وموجودة من دون الوجود حتى يتصور توارد الوجود عليها كما لايمكن ان تتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة حتى يمكن توارد الصور عليها. فلا تزايد في الوجود ولااشتداد لان التزايد في الوجود هو حركة الماهية

متوجهة من وجود ناقص إلى وجود ازيد منه، وعكس ذلك هو النقص اي حركتها من زائد الى انقص منه. والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف إلى وجود اشدّمنه وعكسه هوالضعف وقد علمت ان الماهيّة ليست متقومة بذاتها في الخارج بدون الوجود. ثم بما ذكرنا قد دريت مراد الشارح من قوله وهذا الدليل ينفي قبول الأعراض كلها للاشتداد والنقص وفي (م): للاشتداد والضعف وفي عدة نسخ: للاشتداد والتنقص.

قوله: الآلة قاطعة فانها. ٣/٣٠

وفي عدة نسخ: الآلة قطّاعة فانها.

قوله: من الوجودات فيه. ٧/٣٠

اي في الخيرية والكمال.

قوله: الضدّ ذات. ١٢/٣٠

اي ماهية وامر. وجملة القول في ذلك ان كل واحد من الضد والمثل والمخالف يقال لما له ماهية ويكون مشاركاًلغيره في الموضوع ولايجتمعان فيه والوجود ليس بماهية بل هو تحقق الماهية وكونها.

ثم ان الوجود الحق الصمدي لاجوف له حتى يكون له ثان ضدّه او مثله او ندّه. والتقابل باقسامه انما يتحقق في شؤونه المسماة بالوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والماهيّات التي هي غير حقيقة الوجود. وياتي البحث عن ذلك في المقصد الثالث عند قوله: وجوب الوجود يدل علي سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل.

قوله: ولا امتناع في عروض احدالمتقابلين للآخر. ٢/٣٢

وسيأتي البحث عنه في المسألة الرابعة عشرة: ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق الخ.

قوله: كالكلية والجزئية. ٣/٣٢

يعني بالجزئية الاضافي غيرالحقيقي والمتن مطابق لنسختي (م ص) وفي (ق ش): باعتبار مغائرلاعتبار تقابلهما.

قوله: ويساوق الشيئية. ٧/٣٢

اي يلازم الوجود المطلق الشيئية كما فسّر الشارح. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة أن الشيئية من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين أن الوجود من المعقولات الثانية فتبصّر. وانما عبّر بالمساوقة اشارة الى تغايرالوجود والشيء مفهوماً وتلازمهما خارجاً وسيأتيك في السادسة من ثاني هذا المقصد مايعينك في المساوقة بمعني التلازم. ثم ان القول بالثبوت ان كان اصطلاح القوم على أن يسمي الصورة العلمية ثبوتاً، والخارجية وجوداً فلا مشاحّة فيه والاّ فالمنازع مكابر مقتضي عقله والواسطة بين الموجود والمعدوم في الخارج في غاية السخافة. *

واعلم ان الداعي لهم علىٰ هذا القول امران.

الأوّل وهو الأهم في نظرهم تصحيح مسألة العلم الأزلي اذ قالوا لولم يكن في الازل وجود الاشياء ولا ماهيّتها امتنع العلم ولوكان وجودها فيه لزم قدمها فبقي أن يكون الممتنع لزوم موجود قديم سوى الله لا ثابت قديم على انه وجب قدم علمه تعالىٰ كصفاته الأُخرى.

والثاني تصحيح الامكان للماهيات لانها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين فلابد أن تكون الماهيّة ثابتة قبل الوجود ليصح الامكان.

واقول أن الماهيات في اصطلاح الحكيم هي الاعيان الثابتة في اصطلاح العارف وهي الصور العلمية بوجودها الأحدي الذي هوعين الذات الصمديّة ويترائى من اقوال هذا الفريق القائلين بالفرق بين الثبوت والوجود كما اشرنا اليه، أن الوجود هو العين المقابل للعلم، وإلّا فالأمران كلّ واحد منهما وهم ومسألة العلم اشرف من هذه الآراء الفائلة وبمعزل عنها بمراحل كما سنشير اليها في محلّها. ثم يكفي في امكان الماهيات سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عندالعقل وانفكاكها عن الوجود بالتعمل العقلي وان كان تخليتها عن الوجود عين تحليتها به.

ويؤيّد ما اشرنا اليه من أن الفرق المذكور مجرد اصطلاحهم على ذلك ماقاله الشارح القوشجي في المقام من ان المعتزلة ذهبت الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى أن الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكّة عن الوجود خلافاً لسائرالمتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على أن الممتنع ويخصّه المعتزلي باسم المنفي، ليس بشيئ. فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعم من الوجود والعدم اعم من النفي.

ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهواتّا نحكم حكماً ايجابياً بامور

ثبوتية على ماليس بموجود في الخارج، ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لأمر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت. فثبوت الماهيات على وجهين: أحدهما ثبوتها في حدّ ذاتها بحيث لايترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام. فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات وتحقّقها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصّون الوجه الأخير من الثبوت باسم الوجود. والحكماء يسمّون كلا وجهي الثبوت وجوداً ويقولون ان الوجه الأوّل من الثبوت لايتصور إلا في قوة مدركة ويسمّونه بالوجود الذهني. انتهى ماأردنا من نقل كلامه في المقام فتدبر في قوله ولعلّهم انما وقعوا فيه الخ حتى يظهر لك وجه التأييد.

قوله: وقال جماعة من المتكلمين ١٢/٣٢

إنما قال جماعة لأن ابا الحسين البصري وابا هذيل العلاّف والكعبي ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم وقالوا بالمساوقة.

قوله: وانتفاء الاتصاف ١٥/٣٢

اى اتصاف الماهية بالوجود.

قوله: ونسبهم الى الجهل، ١٦/٣٢

كما في (م) وذلك لان المكابر في الضرورة جاهل وفي نسخ اخرى: نسبهم الى المكابرة.

قوله: لا تاثيرها في الذوات ١٧/٣٢

اي في الماهيات.

قوله: لانه عندهم حال. ١٨/٣٢

يسمون المعاني الانتزاعيّة والصفات الاعتبارية نفس الامرية حالاً وسيأتي بيانه في المسألة الثانية عشرة.

قوله: وهو عندهم باطل.١٣/٣٣

اي وجود مالايتناهى عندهم باطل وذلك لانهم اتفقوا على أن الموجودات منحصرة متناهية ودليلهم على ذلك اجراء براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع والترتيب كما سيأتي البحث عنه في محله.

قوله: بالثبوت الذي هو الكون.١٥/٣٣

صلة لقوله نكتفي.

قوله: وإلّالزم منه محالات أحدها. ١١/٣٤

هكذا في النسخ كلها. والصواب: احديها... الثانية... الثالثة.

قوله: الثاني ان المعلوم قد يكون مركّباً. ١٥/٣٤

يعني به المركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق. وفي بعض النسخ مركباً خيالياً، ولكن الصواب أن خيالياً تعليقة ادرجت في الكتاب.

ثم ان النسخ كلها متفقة على قوله: «وليس بثابت في العدم اتفاقا» وفي المطبوعة ليس بثابت في العين اتفاقاً. وكان العدم بدّل بالعين من ظاهر قوله: ولواقتضى التميز الثبوت عيناً.

والصواب هوالعدم، لأن المثبتين قائلون بثبوت المعدومات في العدم، وقد تقدم كلام الشارح العلامة آنفا: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم.

بل وسيأتي تصريح المحقق الطوسي في ذلك في اول المسألة الثالثة عشرة.

قوله: اذ لاقدرة على الثابت ١٦/٣٤

وقد مرّت الاشارة اليه في قوله وكيف تتحقّق الشيئية الخ.

قوله: ان المعدوم ممكن ١٩/٣٤

يعني به المعدوم الممكن الذي سموه ثابتاً لا المعدوم الممتنع المسمّى عندهم بالمنفي.

قوله: حالاً في محل عدمي. ١/٣٥

لأن الثابت عندهم ليس بثابت عندالمصنف فأبطل قولهم بالواسطة. وقوله كالممكنات العدمية يعني بها المنفي عندهم وهوالعدم الممتنع. وقوله كالمركبات، يعني بها المركبات الخيالية كما مضت الاشارة اليها آنفا.

قوله: ذهب ابوهاشم: ٦/٣٥

هو ابوهاشم عبدالسلام بن ابى على محمّد الجبائي، كان هو وابوه من كبار المعتزلة. ولد ابوهاشم سنة ٢٤٧ من الهجرة، وتوفي سنة ٣٢١ ببغداد. والجبائي بضمّ الجيم وتشديد الباء الموحّدة وهذه النسبة إلىٰ قرية من قرىٰ البصرة (تاريخ ابن خلكان ج ١ ط ١ ص ٣١٧).

والقاضي هو ابوبكر محمدبن الطبيب المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ ابن الحسن الأشعري وناصراً طريقته توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ (تاريخ ابن خلكان ج٢ ط ١ ص ٥٦).

والجويني هو ابوالمعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين مات سنة ٤٧٨ (تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٣١٢ ط ١).

وفي معجم ياقوت: جوين (كزبير) اسم كورة جليلة نزهة على طريق القوافل من بسطام الى نيسابور، يسمّيها اهل خراسان كويان فعرّبت فقيل جوين... ينسب الى جوين خلق كثير من الأئمة والعلماء منهم الامام حقّاً ابوالمعالي عبدالملك بن ابي محمّد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف الجويني امام الحرمين ،اشهر من علم في راسه نار ـ الى أن قال ـ ومات بنيسابور في شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨.

قوله: وسموها الحال. ٧/٣٥

قال ابن الحزم في الفصل واما الأحوال التي ادّعتها الأشعرية فانّهم قالوا إنَّ هاهنا أحوالاً ليست حقّاً ولا باطلاً ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا هي موجودة ولا معدومة ولا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا هي اشياء ولا هي لااشياء.انتهى.

واعلم ان القائلين بالاحوال جعلوها واسطة بين الأعيان الموجودة في الخارج بالاستقلال وبين

الصور العلمية التي لا توصف بأنها مجعولة لأنها من حيث هي صور علمية معدومة في الخارج فالاحوال لكونها صفات للاعيان المجعولة في الخارج وليست ذوات مستقلة واعياناً جوهرية بل لها وجود تبعي لا تكون موجودة ولا معدومة اى لا تكون موجودة جوهرية مستقلة خارجيّة، ولاهي معدومة لانها موجودة بالتبع وهذا صرف اصطلاح،فالتشنيع غير وارد عليهم كيف والأوحدي من اساطين التحقيق الذين لايرون الا الوجود الصمدي والحق الأحدي قائلون بان الأعيان من حيث انها صور علمية اعيان ثابتة اي لا توصف بانها مجعولة لانها حينئذٍ معدومة في الخارج والمجعول لايكون إلاموجوداً كما لايوصف الصور العلمية والخيالية التي في اذهاننا بانها مجعولة مالم توجد في الخارج ولوكانت كذلك لكانت الممتنعات ايضاً مجعولة لأنها صور علمية فالجعل انما يتعلق بها بالنسبة الى الخارج وليس جعلها الا ايجادها في الخارج كما في التنبيه الاول من الفصل الثالث من فصول شرح القيصري على فصوص الحكم (ص ٢٠ ط ١).

بل صاحب فصوص الحكم يبحث في الفص الزكراوي منه عن الاحكام التي هي حاكمة حقيقة في الموصوفين بها على غيرهم وتلك الاحكام كالمناصب التي في اصحابها فماداموا منصوبين ومتصفين بها كانوا حاكمين كالسلطان والقاضي والوزير وغيرهم ففي الحقيقة تلك الأحكام حاكمة لاانفسُ هؤلاء وتلك الاحكام هي معان قائمة في محالّها وهي واسطة بين الوجود والعدم بذلك الوجه الذي اشرنا اليه وانما سميت حالاً إذ بها يتحول الذات فيقول صاحب الفصوص في تلك الأحكام التي هي احوال ماهذا لفظه:

والحكم لايتصف بالخلق لانه امر توجبه المعاني لذواتها فالأحوال لاموجودة ولامعدومة أي لاعين لها في الوجود لانها نسب، ولامعدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى عالماً وهوالحال فعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو عين الذات ولا عين العلم وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبة العلم اليه وهو المسمّى عالماً.

وقال الشارح المذكور: «فالاحوال والأحكام كلّها لاموجودة في الأعيان بمعنى ان لها اعيانا في الخارج ولا معدومة بمعنى انها معدومة الأثر في الخارج» ـ الى قوله:ـ«وهذا هوالمسمى بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم» (ص٤٠٨ ط ١).

فعلى ماحقّقنا يظهرلك مفاد كلامهم المنقول في الشوارق حيث قال: «ذهب ابوهاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابوبكر من الأشاعرة إلىٰ أن المعلوم ان لم يكن له ثبوت في

الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعيّة لغيره فهو حال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولامعدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات تخالفها وهي لا تكون إلا موجودة او معدومة بل لامعنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضاً لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم» انتهى.

فقول الشارح: وهذا المذهب باطل بالضرورة، اوقول الماتن:فلا واسطة فممّاينبغي التأمل فيه جداً.

ومما هو أصدق شاهد على التحقيق الذي تفردنا به في المقام أن الكون في اصطلاح اهل التوحيد القائلين بالوحدة الشخصية في الوجود الحق اللابشرط الاطلاقي الصمدي هو عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم اي من حيث التعين والماهية لامن حيث انه حق اي لامن حيث الوجود، وإن كان الكون مرادفاًللوجود المطلق عند اهل النظر.

نعم لودهب القائل بالثبوت الى الثبوت في الخارج فهو خطأ بلاكلام كما ذهب اليه المعتزلى على ماصرّح به القيصرى في فصول شرحه على فصوص الحكم (ص٢١ ط١).

قوله: ثم الوجهان إن كانا موجودين.٣٥/٢٢

باتفاق النسخ كلها. فالمراد بالوجهين الأمران المذكوران في الوجه الثاني. ولذا بدّل في المطبوعة الوجهان بالامرين.

قوله: الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على مايأتي.٣٦/٤

وذلك كالسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، ويأتي في المسألة الخامسة من الفصل الأول من المقصد الثاني.

قوله: وانما يتميزان، ٣٦/١٧

كما في (م). والنسخ الاخرى: وانما يتعددان. وقوله: فلايتصور نفيهما، أي نفي التماثل

والاختلاف في الحال.

قوله: وان تلك الأعداد متباينة بأشخاصها ١٣/٣٧

وفي بعض النسخ متناهية باشخاصها والقوشجي فسرّ على هذا الوجه ولكن الصواب هوالوجه الاوّل المختار.

قوله: اختلفوا في صفات الأجناس ١/٣٨

ذهب الشحام الى اتّصاف الذوات المعدومة في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها ايضاً حتى التزم رجلاً معدوماً ركب على فرس معدوم ركوباً معدوماً وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى رأسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة.

قوله: وابن متويه ٤/٣٨

وفي (م): ابن مستويه. والصواب هوالأول وكأن كاتب الثاني قصد المطايبة والمزاح.

قوله: وأما الجبائيان ٤/٣٨

هما ابوعلي محمدبن عبدالوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ (تاريخ ابن خلكان ج٢ ص٥٦ ط ١) وابنه ابوهاشم المذكور آنفا.

قوله: عائدة إلى الجملة كالحيية ٥/٣٨

وفي (م): الى الجمل، وفي (ص ق ش ز د) كما اخترناه في الكتاب. وفي بعض النسخ كالحياة. والجمل جمع الجملة أي مجموع مايتركّب منه البنية. ومايشترط بالحياة كالعلم والقدرة لان الحياة امام الأئمة من الاسماء وامّ الامهات من الصفات. فالحياة عائدة الى مجموع مايتركب منه البنية ويتّصف اجزاؤه بها ايضاً واذا تفرقت الأجزاء وانتفت البنية انتفت الحياة عنها بخلاف باقي الصفات المعدودة في الكتاب.

قوله: وابواسحاق ابن عياش ١٥/٣٨

ابن عياش هذا هو غير ابى بكربن عياش الراوي عن العاصم القاري المعروف بابن عياش

ايضاً. وهو ايضاً غيراحمدبن محمدبن عبيدالله بن الحسن بن عياش الجوهري المعروف بابن عياش ايضاً.

بل هوالذي قال ابن النديم في الفهرست: ومن المعتزلة ممن لانعرف من امره غير ذكره ابواسحاق ابراهيم بن محمدبن عياش.

قوله: على أن المعدوم لاصفة له ٣٨/٢٠

يعني أن المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه البصري ام لا كما ذهب اليه جمهورهم.

قوله: وقسمة الحال، ٣٩/٤

مجرور عطفاً على قوله المتقدم: تحقق الذوات. اي فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات غيرالمتناهية في العدم، ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره.

وقوله: وغيرذلك مما لافائدة بذكره. ٣٩/٤

كالصفات العائدة الى الجملة والأفراد في الجواهر والأعراض مما قد تقدم الكلام فيه.

قوله: وقد يؤخذ مقيداً فيقابله مثله. ٣٩/١٨

باتفاق النسخ كلها اي فيقابله عدم مثله فحذف العدم هنا بقرينة قوله في المطلق.

قوله: ثم هذا الكون في الأعيان. ٣٩/١٩

اي باعتبار أنه وجه من وجوه الوجود الحق المطلق الصمدي وشأن من شؤونه المنفطرة منه كما أنك تبحث عن عين انسان وقواه أو أنوار اغصان مثلاً وهي منفطرة من اصولها وهو سبحانه وتعالى فاطرالسموات والأرض.

قوله: وقد يؤخذ مجرّداً. ٣٩/٢٠

ينبغي في المقام التدبر التام في الفرق بين العين والمفهوم والعين هوالحق الصمدي الذي

هوالاول والآخر والظاهر والباطن لايحيطون به علماً والمفهوم وعاءه الذهن. ثم ان تميزالمحيط عن المحاط انما هو بالتعيّن الاحاطي لابالتعيّن التقابلي. والمبحوث عنه في الكتاب هو مفهوم الوجود المطلق،فافهم.

قوله: انه معدوم مطلقاً وانه موجود مطلقاً. ٢/٤٠

أي معدوم باعتباره في الخارج بالحمل الأولى الذاتي، وموجود باعتباره في الذهن بالحمل الشائع الصناعي.

قوله: وانما يجتمعان إذا أخذا لا باعتبار التقابل ٣/٤٠

وذلك كالكلية والجزئية اي الجزئي الاضافي غير الحقيقي كما تقدم في المسألة العاشرة.

قوله: وان كان قوم قد نازع ٧/٤٠

سيأتي في المسألة السابعة والثلاثين (ص ٦٨) ان الذهن يتصورالعدم المطلق.

قوله: المتخصّص. ٨/٤٠

صفة للوجود، أى الوجود متخصّص باعتبار تخصّص تلك الملكات. و في (م ز) باعتبار تخصيص تلك الملكات الوجود، فيصير الوجود متخصصاً بها وهو الوجود الخاص المأخوذ في قبال الوجود المطلق.

قوله: ويفتقر. ١٣/٤٠

اي ذلك العدم المقيد وهو عدم الملكة، وكذلك ضمير ملكته.

قوله: عن الأنُط ١/٤١

في منتهى الارب: رجل أنُط مرد كوسه لغت عامى است. ثنُط بر وزن خنُط كوسه را گويند.

وقوله: وعدمها عن الحيوان ليس عدم ملكة. ٣/٤١

مطابق لنسخ (م ص ق ز) والثلاث الاولى اصحها واقدمها واسلوب البحث يقتضي ذلك ايضاً. وفي (د): وعدمها عن الحيوانات. وهي تؤيدها. وفي(ش) وحدها: وعدمها عن الحمار.

وله وجه ايضاً.

قوله:فلافصل له. ٨/٤١

كما يأتي في المسألة الرابعة من الفصل الثاني أن مالا جنس له فلافصل له.

قوله: لايقال لم لايجوز. ١٢/٤١

يعني ما قلتم من أن الوجود بسيط حيث لاجنس له فلافصل له لأن مالا جنس له لافصل له ممنوع وذلك لجواز أن يكون الوجود مركّباً من أجزاء لا تكون جنساً له ولا فصلاً له تركب العدد من الآحاد مثلاً أن العشرة مركبة من الآحاد وليس بعض تلك الآحاد جنساً لبعض آخر ولا فصلاً له.

قوله: وينكثر بتكثر الموضوعات. ١٨/٤١

وهذه المسألة واترابها، موضوعها مفهوم الوجود المطلق كما صرّح به الشارح في قوله: الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة. وحقيقة الأمر اشمخ من ذلك بمراحل إلا أن أمثال هذه المباحث اظلالها وحكايات لها ومجدية النفس في الاعتلاء إليها.

ثم ان هذا التشكيك هو ماتفوّه به المشاء وان كان يمكن بين ما في الكتاب وبين قولهم بيان وجوه من الفرق ولكن نظرهما ينتهي الى وجود منزّه عن الماهيّة هو فوق التمام ومساواه زوج تركيبي من الوجود والماهية فينجرّ الكلام إلى تنزيهٍ هو عين التشبيه وهو سبحانه منزّه عن هذا التنزيه ايضاً.

وتفصيل هذه المباحث وتحقيق الحق فيها يطلب في رسالتنا الفارسيّة الموسومة بـ«وحدت از ديدگاه عارف وحكيم» وسيأتي البحث عنه في المسألة السادسة والثلاثين ايضاً.

قوله: والوجود من حيث هو. ٦/٤٢

باتفاق النسخ كلّها. اي الوجود المطلق.

قوله: والشيئية من المعقولات الثانية. ١٧/٤٢

لعلّ التنصيص بان الشيئيّة من المعقولات الثانية لدفع التوهم بانّها جنس الأجناس كما توهمه

بعض الناس حتى قد ذهب بعض من قارب عصرنا الى ذلك الوهم.

او الظاهر أن البحث عنها في المقام ناظر إلى قوله في المسألة الحادية عشرة ان الوجود يساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه فهاهنا صرّح بان الشيئية من المعقولات الثانية، وفي المسألة السادسة والثلاثين بان الوجود من المعقولات الثانية ثمّ عدّ عدة أُخرى منها. والمراد بالوجود هوالوجود المطلق فتبصّر.

واعلم ان المعقول الثاني عندالحكيم اعمّ منه عندالمنطقي. بيان ذلك أن مايعرض لشيٍ فهناك ينتزع امران عروض واتصاف أما العروض فمن العارض، وأما الاتصاف فمن الموضوع. مثلاً إذا عرض بياض جسماً عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار ابيض. وعروض الشيٍ في بادي الرأي يتصور باحد الوجوه الاربعة:

الاول أن يكون العروض والاتصاف كلاهما في الخارج كعروض بياض لجسم واتصاف الجسم بذلك البياض.

والثاني أن يكون كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضيّة والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق على أحدالقولين.

والثالث أن يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضيّة.

والرابع عكس الثالث بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج.

والأوّل عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانية بلا خلاف. والثاني عندهما من المعقولات الثانية كذلك. والثالث عندالحكيم منها وعند المنطقي ليس منها. والرابع لاتحقق له. فالشيئية من المعقولات الثانية عندالحكيم.

وإنما سميت تلك المعقولات بالثانية لانها مستندة الى معقولات أولى متقدمة منها وذلك لأنه يتصور الإنسان أولاً مثلاً ثم تعرضه الكليّة فلما كانت تلك المعقولات متأخرة عن معقولات أُخر سميّت بالمعقولات الثانية. والمراد بالثانية ماليست بالأولى أعم من أن تعرض معقولاً أولاً أوثانياً. وقد اشبعنا البحث عنها في تعليقاتنا على اللآلي المنظومة في المنطق للمتأله السبزواري.

قوله: قال ابوعلي بن سينا. ١٩/٤٢

الحسين بن عبدالله بن سينا الشيخ الرئيس الحكيم المشهور اسم امّه ستاره كان ابوه من اهل

بلخ وانتقل منها الى بخارى وتوفي سنة ٤٢٨ بهمدان (تاريخ ابن خلكان ج١ ط ١ ص ١٦٨).

قوله: ونافى. ٦/٤٣

فعل ماض من المنافاة. عطف على استند وعدم الشرط مرفوع على الفاعلية ووجود المشروط منصوب على المفعولية، وعلى هذا المنوال الجملة التالية.

قوله: وعدم غيره لاينافيه. ١٥/٤٣

اي عدم غيرالشرط لاينافي المشروط.

قوله: يمكنه فرض عدمه. ٢١/٤٣

ضمير عدمه راجع إلى العدم الذي لوحظ لا باعتبار عروضه أعني العدم المطلق الذي يكون معروضاً للعدم العارض له.

قوله: بل الأمر بالعكس على ماياتي. ١٠/٤٤

يأتي في المسألة الثالثة والاربعين من هذا الفصل، وفي المسألة السادسة عشرة من الفصل الثالث.

قوله: لانه لايفيد إلاالوجود. ١٣/٤٤

باتفاق النسخ كلّها. اي الوجود في الذهن.

قوله: حقيقية. ٧/٤٥

اى منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي. وفي بعض النسخ منفصلة حقيقية ولكن الزيادة ادرجت في عبارة الكتاب.

وعبارة الشرح كما في (م)، جاءت هكذا: وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني الخ. والنسخ الاخرى كلّها كانت هكذا: وهذه القسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو، أما منع الجمع فلاستحالة الخ، ونظير مافي هذه النسخ يأتي في المسألة الرابعة والعشرين ومواضع

اخرى. ولكن العبارة في المقام هي مااخترناها. ولايبعد أن تصرف فيها بقرينة تلك المواضع، والخطب سهل.

قوله: تكثرت الجهات التي عندالعقل. ٤٦/٧

حرف التعريف في الجهات للعهد ناظر الى قوله المقدم: جهات في التعقل في الوجود. والمختار مطابق لنسخة (م)، والنسخ الاخرى: الكتابة حدثت الجهات الثلاث عندالتعقل.

قوله: وقد تؤخذ. ٤٦/١٩

اي تلك الثلاثة من الوجوب والامكان والامتناع. وقرئ ايضاً وقد يؤخذ اي كل واحد منها. وقوله لايمكن انقلابها بدل من قوله فتكون القسمة حقيقية كقوله الآتي يمكن انقلابها بدل من قوله فالقسمة مانعة الجمع بينهما.

قوله: قد تكون لكلي. ٤٧/٥

كما في (م) والنسخ الاخرى: قد تكون للكلي.

قوله: لابالنظر الى وجود العلة ولاعدمها. ٤٧/٢١

اي بل بالنظر الى نفس الماهية التي من حيث هي ليست إلّا هي.

قوله: فان الممكن الذاتي. ٤٨/٢

وسيأتي في المسألة السابعة والعشرين أن معروض ما بالغير منهما ممكن.

قوله: على مضاف واحد. ٤٨/١٤

باتفاق النسخ كلها.

قوله: عن أحدالطرفين. ٤٨/١٩

أي الطرف المخالف فيعم الاخرى أي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص.

وقد اتفقت النسخ على نقل قوله: فيعم الاخرى والخاص، بهذه الصورة التي اخترناها.

قوله: القسمة العقلية ثلاثة. ٢٠/٤٨

هكذا رويت العبارة في النسخ كلها، ولعل تأنيث العدد بلحاظ الواجب والممتنع والممكن، وإلا فالصواب أن يقال: القسمة العقلية ثلاث.

قوله: هذا بحسب اصطلاح الخاصة. ٢٠/٤٨

اي الامكان بهذا المعنى.

قوله: قد رفعنا فيه ضرورة العدم. ٣/٤٩

فان كان وجوده ضروريا فيشمل الواجب، وان كان وجوده كعدمه غير ضروري فيشمل الامكان الخاص فالمراد من الضرورة الاخرى التي لا تقابله هو ضرورة الجانب الموافق لأن الضرورة التي تقابله هي ضرورة العدم وذلك لان الامكان بمعنى العام الوجودي فهو يسلب ضرورة العدم فلا محالة تقابله ضرورة العدم. فممكن الوجود بالامكان العام اعمّ من الواجب وممكن الوجود بالامكان الخاصّي. وكذلك ممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع وممكن العدم بالامكان الخاصّي. وقوله اذا اخذ بهذا المعنىٰ أي اذا اخذالامكان بهذا المعنى. وقوله والامكان الخاص منصوب معطوف على ثبوت الاخرىٰ.

والعبارة موافقة لنسخ (م ص ق د) والثلاث الاولى اصحها واقدمها. وفي (ز): فان رفع الضرورتين يستلزم ثبوت الاخرى. وفي (ش): لايستلزم. وهذه ليست بصواب لأن نفيها منفي.

قوله: يجوز وجوده في الاستقبال. ٩/٤٩

سيشير الشارح اليه في المسألة السادسة والعشرين اليه ويأتي تفصيله في المسألة الثانية والثلاثين.

قوله: هذا الامكان الخ. ١٢/٤٩

كما في (م) وهي اقدم النسخ، وأما النسخ الاخرىٰ فهكذا: ذهب قوم غير محققين الى أن

الممكن الاستقبالي شرطه العدم في الحال قالوا لانه لوكان الخ.

قوله: وهو خطاء لأن الوجود الخ، ١٣/٤٩

قال الشيخ في منطق الاشارات (ص ٤٩ ط ١): ومن يشترط في هذا- يعني به الامكان الاستقبالي- أن يكون معدوماً في الحال فيشترط مالا ينبغي وذلك لأنّه يحسب انه اذا جعله موجوداً أخرجه إلىٰ ضرورة الوجود ولايعلم انه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك .

قوله: فالأولى أن لاينافي. ١٨/٤٩

كما في (م) وفي (ص ق د): فأولى أن لاينافي. وفي (ش) وحدها: فبالأولى أن لا ينافي.

قوله: اذ هو توكده. ١٢/٥٠

على صيغة المصدر من باب التفعل أي الوجوب هو توكّد الوجود كما يأتي في المسألة الحادية والثلاثين أن الوجوب تأكد الوجود وقوته، والامكان ضعف فيه.

قوله: فيكون الممتنع ممكناً، ٢١/٥٠

كما في (م) والنسخ الاخرى: فيكون الممتنع ثابتا. والاول هوالحق كما قال في المتن: لزم امكان الممتنع، والغور في اسلوب الدليل ايضاً يحكم بذلك.

قوله: والحق يأباه. ٦/٥١

اقول: والحق يأباه لأن الامكان الاستعدادى صفة حقيقية وجودية كامنة في المركبات قابلة للشدة والضعف والزيادة والنقصان بل ويعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي للممكنات المتصور في العقل لايمكن زواله عنها كما يأتي بيان الفرق بينهما في المسألة الثانية والثلاثين والشارح انكره هيهنا واقرّبه هناك . واما قوله هيهنا: «والدليل على عدمه الخ» فالحق ان الاستعداد امر وجودي وهو غير امكانه كما افاده المتألّه السبزواري بقوله:

قد يوصف الامكان باستعدادى وهو بعرفهم سوى استعداد

والامكان الاستعدادى دال على وحدة الصنع والتدبير في العالم الكياني على نظامه بالعلم العنائي الربّاني.

قوله: ولا ممكن بالغير لما تقدم.٥٢/٧

تقدم في المسألة الحادية والعشرين.

قوله: ولامنافاة بين الامكان والغيري. ٥٣/٤

اي بين الامكان والوجوب بالغير والامتناع بالغيراذ لامعنى للامكان بالغير كما تقدم والمتن مطابق للنسخ كلّها.

قوله: واذا لحظ الذهن الخ.٥٣/١٦

الكلام في أن علة احتياج الأثر إلىٰ مؤثره هي الامكان لاغير وهذا هوالقول القويم والحكم الحكيم لايعتريه ريب ولايشوبه عيب فالممكن في بقائه محتاج إلىٰ مؤثره كما انه في حدوثه مفتاق اليه على سواء والعلة الموجدة هي المبقية بلامراء. والرأي الآخر بانها الحدوث او الامكان مع الحدوث شطراً او شرطاً فائل جدّاً.

ثمّ الحدوث على رأيهم ذلك هو الحدوث الزماني وهماً منهم أن الحدوث لولم يكن زمانيا لزم منه القول بقدم العالم واستغنائه عن المؤثر لأن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فالعالم مستغن عن المؤثر والأوسط لم يكرر في القياس.

لأن الحكيم القائل بقدمه يعني به الزماني لا الذاتي والقديم المستغني عن المؤثر هوالذاتي لاالزماني. والمصنف شنع عليهم بأن الحدوث ليس علة الاحتياج حتى لوقلنا بقدم العالم لم يستغن عن المؤثر لأن علة الاحتياج هو الامكان وهذا الفقر لايفارق الممكن اينما كان وأيّما كان كما قال في المسألة الرابعة والاربعين: والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لوامكن ولايمكن استناده الى المختار.

ثم ان الحدوث لايكون زمانياً فقط بل الحدوث الذاتي متحقق كما يأتي في المسألة الرابعة والثلاثين والحدوث الذاتي لاينافي القدم الزماني على أن الامر الحري بالمقام فوق امثال هذه المسائل بدرجات وهو سبحانه رفيع الدرجات ذوالمعارج. وسيأتي قوله في المسألة الخامسة والاربعين بانه

لاقديم سوى الله فالقديم الذاتي ليس إلا الله والقديم الذاتي هو الوجود الأحدي والحق الصمدي اي هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن.

ثم اعلم ان اكثر ماا حتج به ائمتنا عليهم السلام على الزنادقة لايشتمل التمسك بالحدوث ينبئك الجوامع الروائية وذلك لأن اثبات الواجب تعالى لايتوقف على اثبات الحدوث للعالم فتبصّر. وسيأتي تمام الكلام في مسألتي الرابعة والأربعين والخامسة والاربعين من هذا الفصل وفي اوّل الفصل الثالث من هذا المقصد.

قوله: ولا تتصور الاولوية. ٢٠/٥٤

سواء كانت الاولوية ذاتية اي بالنظر إلى ذات الممكن، او خارجية. فعلى ردّ الأوّل قال: ولايتصور الاولوية لاحدالطرفين بالنظر إلىٰ ذاته اي بالنظر الى الممكن من حيث هوهو لأن وجوده وعدمه بالنسبة اليه متساويان فلايكون احدهما اولىٰ له من الآخر. وعلى رد الثاني قال: ولا تكفي الخارجية لأن الممكن مالم يجب وجوده من العلة ولم يطرد جميع انحاء العدم منه لم يوجد فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اي الى مرجّح يجب به وجوده. وكذا مالم يجب عدمه من العلة لم يعدم.

قوله: احدالوقتين. ١٢/٥٥

كما في (م ص زق د) و في (ش)- وحدها: احدالطرفين.

قوله: وهو سابق. ١٥/٥٥

اي هذا الوجوب هو وجوب سابق لأنه وجب اوّلاً من علته فوقع سبقاً ذاتياً لازمانياً الذي استدللنا على تحقّقه بان الممكن مالم يجب وجوده أو عدمه عن العلّة لم يقع وبعبارة أُخرىٰ استدل على تحققه بانه لابد من الانتهاء الى الوجوب.

قوله: والامكان لازم. ٢٠/٥٥

اي لازم لماهية الممكن وإلّا لزم انقلاب الممكن الى الوجوب او الامتناع لأن المواد ثلاث فعند انفكاكه عنها يبقى احدالاخرين وقد بين امتناعه في المسألة الرابعة والعشرين.

قوله: ووجوب الفعليات، ٢/٥٦

اي الوجوب اللاحق في الممكنات.

وقوله: لأن وجوبه بشرط، لامطلقا ٥/٥٦

اي ذلك الوجوب اللاحق لايكون للممكن مطلقاً بل بشرط وهو وجوب وجود العلة والامكان حال للماهية وصفة لها من حيث هي لابشرط.

قوله: ويوجد للمركبات ١٣/٥٦

كما في (م ت ش) والنسخ الاخرى: ويوجد للممكنات. ولكن الصواب هوما في النسخ الاولىٰ كما قد اخترناه.

قوله: فقد بينا انه لايمكن زواله ٢/٥٧

بين في المسألة الرابعة والعشرين.

قوله: فتغايرا. ٢/٥٧

اي تغاير الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي.

قوله: والموجودان أخذ. ٥/٥٧

وفي (ص م ت ق ز د): والوجود ان أخذ. وفي (ش) وحدها: والموجود ان اخذ، كما في الشرح باتفاق النسخ كلّها: هذه قسمة للموجود.

قوله: والسبق ومقابلاه ٩/٥٧

مقابلا السبق هما التأخر والمعية.

قوله: والحصر استقرائي. ١٠/٥٧

وان كان دائرا بين الاثبات والنفي كقولهم المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان علة تامة له

فهو بالعليّة وإلا فبا لطبع، وإن لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان، وإن أمكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة وإلّا فبالشرف، ولكن هذا الدوران ليس بحقيقي بل عبّروا تلك الأقسام على شهرتها بهذه الصورة الدائرة بينهما.

قوله: التقدم بالطبع وهو الخ. ١٧/٥٧

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: الأقدم عندالطبع هي الأشياء التي اذا رفعت ارتفعت مابعدها من غير عكس، وكذا فسّرالتقدّم بالطبع في الفصل الاوّل من المقالة الرابعة من الآلهيات (ج ٢ ط ١ ص ٤٦٥).

قوله: ولايكون هو كمال المؤثر ١٧/٥٧

اي ليس علة تامّة.

وقوله: ان جعل المبدأ الاعمّ. ٢/٥٨

يعني إن اخذنا من جنس الأجناس الى السافل وجعلناه مبدءً يكون كل جنس قريب بالمبدأ متقدماً بالرتبة على نوعه، وإن جعلنا النوع السافل مبدءً فبالعكس.

والمصنف قد ذكر في منطق التجريد الأقسام الخمسة من السبق على ماذهب اليه الأوائل كما في منطق ارسطو وفصوص الفارابي وذكر السبق بالذات للمتقدم بالعلة؛ ولم يعتن بما مال اليه المتكلمون حيث جعلوا السابق غيرالمجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني، وقسم يعرضه لذاته ويسمونه السبق بالذات كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض وعلّلوا بأن هذا السبق الذاتي ليس بأحدالوجوه الخمسة على الوتيرة التي في الشرح؛ بل جعل السبق بالزمان شاملاً لكليهما كما أعرب ضميره في اساس الاقتباس حيث قال: تقدم وتأخر بر پنج معنى اطلاق كنند اول بزمان مانند تقدم دى بر امروز وپدر بر پسر و قديم بر حادث، وتأخر امروز از دى وپسر از پدر و حادث از قديم واين بالذات بود مانند تقدم دى بر امروز، يا لغيره مانند ديگر مثالها الخ.

يعني ان تقدم امس على اليوم تقدم بالزمان ولا يلزم أن يكون للزمان زمان حتى يتسلسل وانما يلزم ذلك إذا كان هذاالتقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بهذا التقدم نفس الزمان ويكون

عروض التقدم والتأخر لها لذاتيها ولغير أجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان فتحقق أن التقدم الذاتي الذي زاده المتكلمون غير ثابت.

قوله: وكذا اصناف التأخروالمعيّة.٣/٥٨

والماتن في متن منطق التجريد بعد عدّ اقسام التقدم والتأخر الخمسة قال وكذلك المع (ص ٢٨ ط ١) وقال الشارح في الشرح: واذا عرفت اصناف المتقدم فاعرف منها اصناف المتأخر وهو ظاهر وكذا اصناف المعية الافي المعية بالعلية لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد والمصنف اطلق ذلك وليس بجيّد. انتهى.

والعجب انه اطلق في هذا المقام حيث قال وكذا اصناف التأخر والمعيّة فاطلاقه ليس بجيد والحق كما في الشوارق (ص ٩١ ج١ ط ١) حيث قال: واما أقسام المعيّة فلاخفاء في المعيّة الرتبية كمفهومين متساويين وكمتحاذيين. ولا في المعية بالطبع كعلّتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين مشروطين بشرط واحد. ولا بالعلية كعلّتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي الخ.

يعنى ان استحالة اجتماع علّتين مستقلتين على معلول واحد يجري في المعلول الواحد الشخصي واما في النوعي فلا استحالة فيها.

وقوله: وهذا الحصر استقرائي لابرهاني.٦/٥٨

راجع في ذلك الى الفصل الاوّل من رابعة آلهيات الشفاء، والى الشوارق في المقام والحكمة المنظومة (ص ٨١) في اقسام السبق.

قوله: بالاشتراك البحت. ١٢/٥٨

اي صرف الاشتراك اللفظي.

وقوله: وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار ١٨/٥٨

لم يحضرني هذاالكتاب ولعلّ ذلك البحث هو بعض مانشيراليه في المقام فاعلم ان الشيخ قال في الفصل الاوّل من المقالة الرابعة من الهيات الشفاء (ص ٤٦٤ ط ١): ان التقدم والتأخر إن كان مقولاً على وجوه كثيرة فانها يكاد أن يجتمع على سبيل التشكيك في شيْ وهو أن يكون للمتقدم من

حيث هو متقدم شئ ليس للمتأخر ويكون لاشئ للمتأخر إلا للمتقدم.

واورد عليه المولى صدرا في تعليقاته على الشفاء (ص ١٥٤) بقوله إن هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر اذ لاشك انه متقدم بالزمان. ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجوداً للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا ايضاً كان موجوداً له كما أن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلاً بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره.

قال: ويمكن الجواب بأن ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شئ من نوع مافيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولاشك أنّ هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ماليست متحققة فيما هو متأخر ولايتحقق في المتأخر إلّا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض هاهنا تعريف القدرالمشترك ليلزم الدور بايراد لفظ التقدم والتأخر بل التنبيه على القدر المشترك.

واقول: كأنّ هذا الجواب منه ليس بسديد لأن الشيخ قال أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتأخر، وهو يقول: ان هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ماليست متحققة فيما هو متأخر، واين معنى احدهما من الآخر فتأمل.

ثم قال: ان قوله- يعني قول الشيخ في الشفاء- على الاطلاق ويكون لاشئ للمتأخر إلّا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولايوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الأول تعالى فكان ينبغي أن يقيد ذلك بمايكون من جنس مافيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

وقال المولى اولياء في تعليقته على الشفاء: قوله وهو أن يكون للمتقدم الخ، فان المتقدم بالزمان مثلاً له مضي زمان اكثر منه للمتأخر وكذا المتقدم بالرتبة فان له وصولاً الى المبدأ ليس للمتأخر وقس على هذا قوله ولا شئ للمتأخر اي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره فلايرد ماذكر البعض انه قديوجد كثير من المعانى للمتأخر ولايوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الاوّل تعالى. انتهى.

اقول: مفاد قوله اي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر باعتباره، ومفاد قول صدرالمتألهين فكان ينبغي أن يقيد ذلك بمايكون من جنس مافيه التقدم واحد فلايرد قوله فلايرد ماذكرالبعض.

واعلم ان البحث عن اقسام السبق وكثير من مسائله ذكرناه في شرحنا على فصوص الفارابي بالفارسية فراجع الى الفص التاسع والستين من ذلك الشرح.

قوله: اولى بتاخره عن الالف المضاف.٢١/٥٨

خبر لب.

قوله: اما زماني كما في التقدم الزماني ١٣/٥٩

سواء كان التقدم بزمان زائد على المتقدم والمتأخر، أو بنفس الزمان كما تقدم فلايرد ماتفوه بأن الاشكال في القسم السادس أي التقدم بالذات على ما ذهب اليه المتكلمون فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هولذاته لا لأمرخارج.

ثم ان قول الماتن كما اخترناه موافق لجميع النسخ بلااستثناء واما قول الشارح فقد روي في غير (م ص)هكذا: اما زمان كما في التقدم الزماني اومكان كما في التقدم المكاني.

قوله: و القدم والحدوث الحقيقيان. ١٦/٥٩

ناظر الى الذاتيين منهما واعرب ضميره في قوله الآتي والحدوث الذاتي متحقق والحدوث الذاتي لاينافي دوام الفيض ازلاً وابداً،فافهم. وكلامه هذا ردّ على من انكر الحدوث الذاتي ولم يعقل سوى الحدوث الزماني.

والشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الاشارات نقل مذاهب المتكلمين في حدوث العالم من جملتها أن من هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده، ومنهم من قال لم يكن وجوده إلّا حين وجد، ومنهم من قال لايتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولايسئل عن لم. ثم قال الشيخ:فهؤلاء هولاء.

والنسخ كلها جاءت: والقدم، بالواو، كما اخترناه وفي (ت) وحدها: فالقدم، بالفاء.

قوله: ومن جملتها التقدم والتاخر بالطبع. ٣/٦٠

فاللااستحقاقية متقدمة بالطبع على الاستحقاقية في الممكنات.

قوله: ومن الوجوب الذاتي والغيري. ٣/٦١

لايخفى أن هذه العبارة عطف على قوله منهما أي تصدق القضية المنفصلة الحقيقية من الوجوب

الذاتي والغيري فهذا الكلام تتمة المسألة الرابعة والثلاثين والعجب أن الشارح شرحه على هذا النهج القويم ولكن جعله اول المسألة الخامسة والثلاثين في خواص الواجب. والحق ان قوله الآتي ويستحيل صدق الذاتي على المركب اول المسألة في خواص الواجب كما في الشوارق.

قوله: صدق أحدالجزئين. ١٣/٦١

اي احد الجزئين من القضية المنفصلة.

وقوله: ويستحيل صدق الذاتي على المركب. ١٥/٦١

البحث عن خواص الواجب اى لوازم وجوب الوجود لأن الوجود والحق والواجب وجوهر الجواهر وحقيقة الحقائق ونظائرها بمعنى واحد كما أومأنا اليه فالمفاهيم متعددة والعين واحدة.

قوله: هذه خاصية ثالثة للواجب ظاهرة. ٥/٦٢

باتفاق النسخ كلّها والمراد بالواجب هو الواجب الذاتي كما هوظاهر.

قوله: وإلّا لكان ممكناً. ١٠/٦٢

متعلق بالجميع اي لكل واحد من الاحكام التي هي خواص الواجب. أي يستحيل صدق الذاتي على المركب والا لكان ممكناً وهكذا في الخاصّتين بعدها.

قوله: وتقريره أن نقول لوكان وجود الخ ١٢/٦٢

الكلام في أن واجب الوجود انيّة محضة فالحري بالتوحيد أن تعلم أن الوجود يساوق الحق والحق سبحانه هوالوجود الواجب وماسواه مرزوق بهذا الرزق ولولاه لما كان ماكان. قال مولانا سيدالساجدين عليه السلام في الدعاء الثاني والخمسين من الصحيفة: «أو كيف يستطيع أن يهرب منك من لاحياة له إلا بررزقك». والممكن في حدوثه وبقائه مفتاق بهذا الرزق وبدونه لااسم له ولارسم، وحيث انه تعالى وجود صمدي فهو الواحد الجميع اي هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن.

قوله: والوجود المعلوم. ١/٦٣

يعني مفهوم الوجود المطلق العامّ، والخاصّ به هوالوجود الواجب.

قوله: انا قد بيّنا ان الوجود مقول بالتشكيك. ٥/٦٣

قدبيّن في المسألة الرابعة والثلاثين.

قوله: وهذا التحقيق ممانبّه الخ ٢٠/٦٣

نبّه عليه في الفصل الأوّل من المقالة الاولىٰ من الكتاب الثاني من التحصيل بقوله: ثم اعلم ان الوجود يحمل على ماتحته حمل التشكيك لاحمل التواطؤ ومعنى ذلك الخ (ص ٢٨١ ط ١).

والمصنف حرره في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات رداً على وهم الفخر الرازي حيث زعم ان الوجود شيٌ واحد في الواجب والممكن على السواء بالتواطئ. وبيان هذا التشكيك أن مختلفات الحقيقة اي الواجب والممكنات قد تشترك في لازم واحد وهو الوجود المحمول عليها فالوجود بمعنى واحد في الجميع ولكن لاعلىٰ السواء بل على الاختلاف.

ذهب المتأخرون من المشاء الى ان الوجودات العينية حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة لابالفصول ليلزم التركيب في الوجود ويكون الوجود المطلق جنسا، ولا بالمصنفات والمشخصات ليلزم التركيب في الوجود ايضاً ويكون الوجود المطلق نوعاً، بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى انه خارج محمول اي محمول من صميمه لأنه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة. لأن العارض والمعروض في المحمول بالضميمة شيئان والمعروض اي المحمول سابق على العارض اي الحامل. وحمل الوجود المطلق على اعيان الوجودات المتباينة حمل اللازم على الملزومات المتعددة المتباينة وهذا الحمل على سبيل التشكيك اي اطلاق الوجود المطلق العام اللازم على ملزوم وهوالوجود الواجب اولى وأقدم على ملزوم آخر كالعقل الاوّل مثلاً وعلى هذاالقياس. وفي هذه الملزومات ملزوم واحد فقط له تاكّد وجودي وتوحّد كذلك هو انيّة محضة ووجود صرف وهو ذات الواجب وماسواه زوج تركيبي من الوجود والماهية. ولامنافاة بين ان يكون لازم واحد بمعنى واحد يطلق على ملزومات متباينة على سبيل التشكيك فالوجود المطلق العام العارض اللازم هو معروض التشكيك كما ان الوجودات العينية معروضاته فهي معروضات ذلك المعروض.

وقد أومأنا من قبل إلىٰ أن التوحيد اشمخ من ظاهر هذا الزعم وهوتنزيه في عين التشبيه والتوحيد الصمدي منزه عن هذا التنزيه. فعلى هذاالزعم قالوا في علم الباري بالجزئيات انه عالم بها على النحو الكليّ. ووقعوا في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وفي ربطها به وفي مسائل اخرىٰ

في خبط عظيم إلّا ان يصحّح آراؤهم بمعاونة كلماتهم الاخرىٰ على غيرما اشتهر منهم ولا ضير كما اشرنا الى طائفة منها في شرحنا على فصوص الفارابي ولا يعجبني اسناد تلك الآراء الفائلة بظاهرها اليهم ولا اعتقده فيهم بذلك الاسترسال والاطلاق.

قوله: وليس طبيعة نوعية الخ ٢١/٦٣

كما ذهب الفخر الرازي الى ان الوجود طبيعة نوعية. فراجع الى شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات(ص ٣٠٣ط مصر).

قال شارح المقاصد سعدالدين التفتازاني: والعجب أن الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبيّة لااشتراك فيه اصلاً والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوّم بل صرّح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمرّ على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لايمكن توجيه شك مخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وان لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب من الغير. وجملة الأمر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب إلى انه لابد من أحد الامرين إما كون اشتراك الوجود لفظياً، أو كون الوجودات متساوية في اللوازم. (ص ٦٦ و٦٧ ط ١).

وقد لخّص المحقق نصيرالدين الطوسي كلام الفخرالرازي في شرح الفصل المذكور من رابع الاشارات بقوله: والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظنّ بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لأنّه استدلّ على أن الوجود لايقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيٌ واحد في الجميع على السواء حتّى صرّح بان وجود الواجب مساولوجود الممكنات تعالى عن ذلك. ثم انه لما رأى وجود الممكنات امراً عارضاً لماهياتها وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساولوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب ايضاً عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيراً. وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته لزمه إما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة، واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك الخ.

ثم أخذ في بيان اطلاق الوجود على الموجودات بالتشكيك على الوجه المحقق عندالمشاء وقد

حرّرناه آنفا مع مزيد ايضاح منّا. وقد دريت ان الخطب ارفع مما ذهب اليه المشاء بمراحل فضلاً عما توهم الفخر الرازي. ثم لنا في المقام حول كلمات الفخر وتحقيقات المحقق المذكور في شرحه على الاشارات مطالب مجدية لعلها تنجدك في هذه المباحث.

قوله: بل هو مقول بالتشكيك، ٨/٦٤

وصدقه على افراده صدق عرضي كمادريت.

واعلم أن الشيخ في الفصل الثالث من سادسة الالهيات ناظر الى هذا التحقيق في تشكيك الوجود على ممشي المشاء حيث يقول: ثم الوجود بما هو وجود لايختلف في الشدّة والضعف ولايقبل الأقل والانقص وانما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان، الى آخرما افاد (ص٥٣٤ ج ٢ ط ١).

قوله: في الوجود والعدم. ١٤/٦٤

متعلق بالانحصار.

قوله: والجواب أن الماهية من حيث هي هي. ١٧/٦٤

ناظر الى كلام الشيخ في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الاشارات حيث يقول: قد يجوز أن تكون ماهية الشيْ سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أُخرىٰ مثل الفصل للخاصّة ولكن لايجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيْ انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرىٰ لأن السبب متقدم في الوجود ولامتقدم بالوجود قبل الوجود. انتهىٰ.

واقول الماهية توجد بسبب الوجود والسنخية بين العلة ومعلولها توجب أن يكون معلول الماهية من سنخها في وعاء الذهن مثلاً كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين وأنّى للماهيّة أن توجب صفة الوجود وتكون سبباً له وهي حدّ ينتزع من شأن من شؤون الوجود الاحدي الصمدي والسبب متقدم في الوجود ولامتقدم بالوجود قبل الوجود.

واعلم ان هذا الفصل من الاشارات وماحققه المحقق الطوسي في امر الوجود وردّ الشبهات الفخرية في المقام هوالاصل فيما أتى به المولىٰ صدرا في الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة

الأولىٰ من الاسفار من ان واجب الوجود انيته ماهيته.

ثم يستشم من كلام المحقق الطوسي في هذاالمقام من التجريد أنه صنف التجريد بعد شرحه على الاشارات.

قوله: والنقض بالقابل، ٢٠/٦٤

جواب عن اعتراض الفخر الرازي بالنقض.

وقوله: بل كون الماهية هو وجودها، ٥/٦٥

سيأتي هذا البحث في المسألة الثامنة والثلاثين حيث يقول: واثبات الوجود للماهية لايستدعي وجودها اولاً.

قوله: والوجود من المحمولات العقلية. ١١/٦٥

اي مفهوم الوجود المطلق المحمول على الماهيات من الصفات العقلية الاعتبارية الموجودة في العقل فقط، ليست بصفة عينية خارجية فذلك الوجود المطلق المحمول من المعقولات الثانية. واما الوجود المطلق الواجبي الحق الصمدي فهو الاول والآخر والظاهر والباطن سبحان الله عمّا يصفون إلّا عباد الله المخلصين.

قوله: وإن كان مايصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى. ١١/٦٦

يعني كما ان الأفراد الخارجية كزيد وعمرو وبكر مصاديق حقيقية للانسان كذلك الماهيات الذهنية كماهيات الانسان والبقر والغنم مصاديق ذهنية للماهية فالماهية صادقة على كل واحدة منها فالماهية من المعقولات الثانية العارضة على الأولىٰ ومصاديقها افراد ذهنية ليست بخارجية.

قوله: في تصور العدم. ١٢/٦٧

الوجود باعتبار عمومه وانبساطه واحاطته وسعة رحمته يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف كالعمى في الذهن عند تصورهما. ولذلك العروض يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما وامتناع احدهما اي العدم المطلق لايمكن تحققه، وامكان الآخر اي العدم المضاف الممكن تحققه وذلك لان

كل ماهو ممكن وجوده كالبصر يمكن عدمه وهوالعمى. وكذلك يحكم على العدمين بغير ذلك من الاحكام ويميز احدهما من الآخر.

قوله: على مانقدم. ١/٦٨

تقدم في المسألة التاسعة عشرة حيث قال: وقد يتمايز الاعدام الخ. ثم التحقيق في المقام ان يقال: بالوجود ـ اي بالوجود الصمدي الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ـ يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هوالذي يظهر بصورة الضدّين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين لان كلاً من الضدين يستلزم سلب الآخر فالضدان بأولان الى النقيضين من هذا السلب مثلاً ان الالم والراحة ضدّان ليسا بنقيضين ولما كان كل منهما يستلزم عدم الآخر يطلق اسم النقيضين عليهما أيضاً كانه يقال الراحة وعدمها والالم وعدمه. واختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل للمفهومين اوالماهيتين وأمّا في الوجود فتتحّد الجهات كلّها فان الظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديّة المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغائرة الاّ في اعتبارالعقل. والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم مفهوماً وذلك العدم هو سلب الامكان والنقص، ايضاً راجعة الى الوجود من وجه وذلك الوجه هو إما تأكد الوجود وتوحّده الصمدي، واما انبساط الوجود الي العدم لأن الأعدام المتمائزة بعضها عن البعض تمايزها ايضاً باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبرها أو باعتبار وجود ملكاتها لا أن لهاذوات متمائزة بذواتها. فكل من الجهات المتغائرة من حيث وجودها العقلي عين باقيها لأن الصفات الكمالية من الحياة والعلم والارادة والقدرة وغيرها تدور مع الوجود حيثما دار ولا تنفك عنه تحققاً بل هو عينها فكل واحدة منها عين باقيها بوجودها الأحديّ فافهم.

ثم نقول ولكون الضدين مجتمعين في عين الوجود يجتمعان ايضاً في العقل اذلولا وجودهما فيه لما اجتمعا فيه وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لاينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هوهو. فتدبّر.

فالوجود الحق المطلق اي المطلق عن الاطلاق والتقييد على ماذهب اليه المحققون من اهل التوحيد حقيقة واحدة ذات شؤون وشجون ولكل شأن حكم لايتجافى عنه من حيث ان ذلك الحكم حكم ذلك الشأن وان كان كل رقيقة محاكية عن حقيقتها وكل حقيقة هي واجدة كمال رقائقها مع ماهي عليها من الزيادة فالوجود المطلق الحق منصبغ بتلك الأحكام في عزّ وحدته وغناه الذاتي والانصباغ في الحقيقة هو الاتّصاف الوجودي الأحدي ولذا قال بعض مشايخ التوحيد

بأن الله لايعرف الاجمعه بين الأضداد في الحكم عليها بها.

واعلم ان نهاية كمال كل صفة هي أن لايتطرق اليها زوال وفتور بعروض مقابلها بل انتظم معه والتأم بحيث يزيد قوة وسلطانا وسعة وقدجاء في الآيات القرآنية والمأثورات الروائية اتصافه سبحانه بالاسماء والصفات المتقابلة كالاول والآخر، والظاهر والباطن، واللطيف والقهار، والنافع والضار، والقابض والباسط، والخافض والرافع، والهادي والمضل، والمعزّ والمذل ونظائرها.

قوله: وان يتصور عدم جميع الأشياء الخ. ٣/٦٨

قد اتفقت النسخ كلّها على صورة العبارة في قوله: وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن. ثم قوله هذا جواب عن الشبهة المشهورة وهي لزوم اجتماع النقيضين في قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه. بيان اللزوم أن موضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه فالمعدوم المطلق في القضية موصوف بصحة الحكم عليه كما انه موصوف بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فلزم اجتماع النقيضين فأجاب بان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغيرثابت باعتبار فصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصوّر وامتناع الحكم عليه باعتبارأنه غير ثابت فلا تناقض.

وفي بعض النسخ يصح مكان لايصح ولكنه لايصح بلا كلام.

قوله: يمكنه ان يلحقه نفس العدم. ٨/٦٨

من الالحاق أي يمكن الذهن أن يلحق العدم نفس العدم فالعدم ونفس العدم منصوبان على المفعولية.

قوله: وهولايستدعي. ١٦/٦٨

اي الحكم بامتياز احدالشيئين عن الآخر لايستدعي.

وقوله: ولوفرض له هوية. ١٧/٦٨

الضمير المخفوض راجع الى قوله غير ثابت أي لوفرض لما ليس بثابت هوية.

قوله: وجب أن يكون مطابقاً. ١٤/٦٩

اي وجب ان يكون الحكم مطابقاً، المستفاد من قوله: فاذا حكم الذهن، وكذا قوله الآتي لم تجب مطابقته، الضمير راجع الى الحكم. وسيصرح فيه بقوله: الحكم الصحيح في هذين القسمين لايمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج.

وقوله: حتى يكون حكم الذهن حقا، مطابق لنسخة (م) والنسخ الاخرى: حتى يكون حكم الذهن صحيحاً.

وقوله والالكان باطلاً يؤيد الأول، وقوله الحكم الصحيح في هذين القسمين الثاني.

قوله قدس سره: وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه. ١/٧٠

اقول:قد صنفنا رسالة في نفس الأمر وقد اوجب تصنيفها كلامه هذا من سؤاله وجواب المحقق الطوسي اياه فلا بأس بالرجوع اليها في المقام لعلها تجديك مطالب حول ذلك الموضوع الشريف والله سبحانه ولي الأمر.

قوله: من وجه. ١٩/٧٠

اي يستدعي مناسبة مّا بينهما ومغائرة مّا بينهما فالمناسبة تفيدالحمل والمغائرة الافادة. ثم الحمل هوالاتحاد والاتحاد بين الموضوع والمحمول اما بتنزّل الموضوع الى مقام المحمول حتي يتحدا، أو بتصعّد المحمول الى مقام الموضوع. وبالجملة الحمل هوالاتحاد وهويقتضي اثنينية مّا ووحدة مّا واتحاد الطرفين بحسب الذات والوجود، وتغايرهما بحسب المفهوم اي المتغائران مفهوماً متحدان ذاتاً. وإن شئت قلت في تعريف الحمل إنّ الحمل المفيد هو أن المتغائرين مفهوماً متحدان ذاتاً، او أنّ الحمل هوالحكم باتحاد المتغائرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار.

قوله: والتغاير لايستدعي الخ. ١٢/٧١

جواب **شك** يورد على الحمل الايجابي مطلقاً، تقريره كما في الشوارق أن الحمل محال والّا وجب التغاير ليفيد فاذا وجب وجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيّاً عن الآخر فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل

الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر يجب أن لايتصف به في نفسه والّا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيْ بما ليس بمتّصف به وهو جمع للنقيضين.

وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل أنسان ناطق مع عدم تصورالقيام بين الكل والجزء، والأجنبية انما تلزم لولم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلّم استدعاء اعتبار عدم ماهو قائم في قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه لئلّا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم واين هو من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين.

قوله: والموضع لايستدعي مجرد القيام. ١٨/٧١

مطابق لما في (م) والنسخ الباقية: والموضوع **لايستدعيه** مجرد القيام، وفي بعضها بمجرد القيام.

قوله: فيجب أن تكون الماهية ثابتة الخ. ٢١/٧١

لأن ثبوت **شيْ** لشيْ فرع ثبوت المثبت له. وتفصّى الفخر الرازي عن هذا الايراد بتخصّص القاعدة الفرعيّة بالاستثناء، والدواني بتبديل الفرعية بالاستلزام لانّ ثبوت الشيْ أي المثبت له في الفرعيه يجب أن يكون مقدماً، ولكنّه في الاستلزام يتحقق مع المقارنة ايضاً فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعية، والسيد المدقق تفصّى بانكار ثبوت الوجود لاذهنا ولاعيناً، والمحققون من اساطين الحكماء كالشيخ في التعليقات وصدرالمتألهين في الأسفار بأن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيْ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية.

قوله: انا لانريد بذلك الخ. ١٠/٧٢

والحاصل الفرق بين الحينية والمشروطة.

قوله: الحمل والوضع ١٣/٧٢

أي كون الشيْ محمولاً وموضوعاً.

قوله: واما الوجود في الكتابة، ١٠/٧٣

كما في (ت، ق) و في غيرهما: اما الموجود في الكتابة.

قوله: لكن الوجودان. ١٣/٧٣

هكذا كانت العبارة في جميع النسخ المعتبرة، فلفظة لكن مخففة ملغاة عن العمل.

قوله: إلاّ كون أحدهما. ١٣/٧٤

وفي (ش) وحدها: إلاّ أن أحدهما. والنسخ الأُخرى كلها والثلاث الأُولى منها هي أقدم النسخ وأصحّها: إلاّ كون احدهما كان موجوداً. والظاهر أن مافي (ش) تصرّف من غير ضرورة.

قوله: وردت على الوجود.١٥/٧٥

اي وردت القسمة وذلك لأن مورد القسمة في كل تقسيم لايقيّد بشئ من القيود ولابعدمه بل يؤخذ مطلقا والاّ لزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره. و فى (م ق): وردت على الموجود.

قوله: وذلك لأن القسمة. ١٨/٧٦

اشارة إلىٰ دفع السؤال بهذا التحقيق.

قوله: غير كونه آلة.٤/٧٧

خبر لقوله كون الشئ.

قوله: وحكم الذهن الخ. ١٩/٧٧

قد تقدم تحقيقه في بيان نفس الأمر في المسألة السابعة والثلاثين. وهذا الكلام جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج بأن حكم الذهن على الممكن بالامكان إن لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً وكان الذهن قد حكم بالامكان على ماليس بممكن، وإن كان مطابقاً للخارج كان الامكان موجوداً فيه. والجواب أن الامكان امر عقلي وقد تقدم ان صحة الحكم بالامورالعقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر وهو أعمّ ممّا في الخارج وممّا في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل.

قوله: والحكم بحاجة الممكن ضروري. ٣/٧٨

قال قدّس سرّه في شرحه على الفصل العاشر من النمط الخامس من الاشارات: الممكن يفتقر في ترجّح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علّة مرجّحة لذلك الطرف وهذا حكم أوّلي وان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلىٰ ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفّتيّ الميزان المتساويين اللتين لايمكن أن تترجّح احديهما على الاخرىٰ من غير شيْ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع. انتهىٰ. وقد تقدم ايضاً في المسألة الثلاثين من هذا الكتاب **ان الحكم باحتياج الممكن ضروري.**

قوله: والمؤثرية اعتبار عقلي. ١٠/٧٨

اقول: **القول** الاقوم الأحكم في المقام أن الجعل انما يتعلق بالوجود من حيث التعين لا من حيث ذاته وحقيقته لأن الامكان انما يتعلق بالوجود من حيث التعيّن لا من حيث الحقيقة فالتحقيق الأتم ان الماهية كما انها ليست مجعولة بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية كذلك الوجود ليس مجعولاً بمعنى ان الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً بل الوجود وجود ازلاً وابداً وموجود ازلاً وابداً، والماهية ماهية ازلاً وابداً وغير موجودة ولا معدومة ازلاً وابداً وإنما تأثيرالفاعل في خصوصية الوجود وتعيّنه لاغير.

وبعبارة أُخرىٰ الممكن هوالوجود المتعيّن فامكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته فوجود الممكنات عبارة عن تعين الوجود الحقيقي في مرتبة من مراتب ظهوره بسبب تلبسه باحكام الاعيان الثابتة وآثارها وتلك الاعيان هي حقائق الممكنات. والايجاد عبارة عن تجلّيه فانه في الماهيات الممكنة الغير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره،فافهم.

قوله: وان اردت به مقارنة المؤثرللا ثرالذاتية فذلك مستحيل.١٤/٧٩

باتفاق النسخ كلّها. فالذاتية صفة للموصوف المحذوف اي المقارنة الذاتية.

قوله: وبالجملة كل من قال بان الامكان الخ. ٩/٨١

جمهور العقلاء مالوا الى أن علّة احتياج الأثر الى مؤثره هي الامكان لاغير، وقال آخرون انها

الحدوث لاغير، وقال آخرون هامعاً. والشارح اشار الى قول جمهور العقلاء بقوله وبالجملة كل من قال الخ.

واما الفرقتان الاخريان فذهبتا إلىٰ أن الممكن حال بقائه مستغن عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلاحاجة.

وشنع عليهما الشيخ في النمط الخامس من الاشارات حاكياً كلامهم بقوله: وقد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجة إلىٰ الفاعل حتى انه لوفقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء وحتى أن كثيراً منهم لايتحاشى ان يقول لوجاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأن العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في أن اوجده اي أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل، وقالوا لوكان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الى موجود آخر والباري ايضاً موجود وكذلك الي غير النهاية.

ثم أخذ الشيخ في الرد عليهم فراجع اليه. وقال في حقهم: فهولاء هؤلاء-يعني انهم علماء العوام وعوام العلماء. وقد تقدم الكلام في ذلك ايضاً في المسألة التاسعة والعشرين.

قوله: والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث. ١٢/٨١

سيأتي البحث عنه في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من هذا المقصد.

قوله: يشتمل على غلط. ١٨/٨١

اي ان قولهم يشتمل على غلط.

قوله: لا في الذي كان باقياً. ٢١/٨١

جملة الأمر أن المؤثر جعله متصفاً بالبقاء والممكن كما في اتصافه بالوجود محتاج الى المؤثر كذلك في البقاء وحاجته اليه في البقاء كحاجته اليه في الحدوث لأن الممكن في ذاته لم يقتض شيئاً منهما لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه في الحدوث وكذلك اتصافه به في الزمان الثاني ومابعده من الأزمنة في البقاء.

قوله: فلهذا جاز الخ. ١/٨٢

الموجب بالفتح المضطرّ.

قوله: لو أمكن.

اي لوامكن القديم الممكن وكلمة لوللامتناع نحو قوله تعالى: «لوكان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا» اولوامكن مؤثر قديم موجب بالذات ولكن الوجه الأوّل أولى بل المتعين كما يقتضيه سياق البحث والكلام من أن كل ممكن حادث.

وانما لم يمكن القديم الممكن لأنّ الفاعل المختار على زعمهم هوالذي يفعل بواسطة القصد والاختيار..، الى آخر ماقاله الشارح. يعني ولما قلنا من أن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيدالبقاء بعد الاحداث جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه فقط لا في الحدوث لانه القديم الممكن فليس له حال حدوث كما للحادث الباقي المحتاج الى المؤثر في حدوثه وبقائه كليهما.

اقول الفلاسفة الطبيعيّة كانوا قائلين بأنّ واجب الوجود بالذات هو الاصول الازلية اي الأجزاء التي لا تتجزّى الموسومة بالأتم وهي مادة هذه المحسوسات وعنصرها اي ان هذه المحسوسات معلولة كائنة منها. والى تلك الاصول اشار برهان الموحدين اميرالمؤمنين عليه السلام في الخطبة الواحدة والستين والمائة من نهج البلاغة بقوله: لم يخلق الأشياء من اصول ازلية ولا من أوائل ابدية بل خلق ما خلق فأقام حدّه وصوّر ما صورّ فأحسن صورته الخ.وفي المقام مذاهب اخرى نقلها الشيخ الرئيس في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الاشارات والماتن المحقق الطوسي في شرحه عليه من القائلين بالمبادي الاسطقسية وغيرها.

وهؤلاء قائلون بأن المادة اوالاسطقس علة موجبة اي مضطرة تكوّن هذه المحسوسات منها بلا ارادة واختيار. وبيان **الايجاب** هو على النحو الذي نقله عنهم الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء (ص٢٦ج ١ ط ١) حيث قال: انهم يرون أن مبادي الكل هي اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها ولعدمها الخلاء وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غيرمتناهي القدر وان جوهرها في طباعها متشاكل وبأشكالها مختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكوّن منه عالم وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير

متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غيرمتناه ومع ذلك فيرى أن الامور الجزئية من الحيوانات والنباتات كائنة لابحسب الاتفاق.

وفرقة أخرىٰ لم تقدم على أن يجعل العالم بكليّته كائناً بالاتفاق ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم ينسل. وانه قدكان في ابتداء النشوربما يتولّد حيوانات مختلطة الأعضاء من انواع مختلفة وكأنّ يكون حيوان نصفه أيّل ونصفه عنز، وان اعضاء الحيوان ليست هي على ماهي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلاً قالوا ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الأضراس عريضة لتطحن بل اتفق أن كانت المادة تجتمع على هذه الصورة واتفق أن كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء. وربما اتفق له من الآت النسل نسلاً لا ليستحفظ به النوع بل اتفاقياً. انتهى ما اردنا من نقل مافي الشفاء.

بيان: قوله و لعدم الخلاء، اي ليس لها خلاء وتجويف. قوله في طباعها متشاكل، اي من نوع واحد. قوله كائنة لابحسب الاتفاق، اي كائنة بحسب الطبيعة. قوله نصفه ايّل ونصفه عنز، ايّل بالفتح والتشديد على وزن الميّت وفي الصحاح الايل الذكر من الاوعال وهوالذي يسميه بالفارسية گوزن. وعَنز بالفتح والسكون يقال بالفارسية بز كوهي. فلنرجع إلى ماكنّا فيه:

والغرض أن هؤلاء واترابهم من الفرق الطبيعية قائلون بالإيجاب والاضطرار لأن تلك المبادي لاحياة لها ولاشعور وعلم واراده واتفق أن تكوّن منها هذه المحسوسات، واما الفيلسوف الالهي فقائل بالمبدأ الحي العالم القادر المريد السميع البصير المختار في جميع افعاله وهو دائم الفضل على البرية وحاشاهم عن التفوه بالايجاب والاضطرار وعدم الاختيار في المبدأ سبحانه وتعالى.

ثم ان هذين العلمين، يقولان ذلك ولايمكن استناد القديم الممكن الى المختار، وهذا يفسره ويعلّله بقوله لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيْ معدوم لأن القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث. وتفوّها بحدوث العالم بدليل كونه مختاراً وبأن القول بقدمه يوجب أن يكون موجبا مضطرّاً. والمحقق الطوسي في رسالته الموسومة بتذكرة آغاز وانجام قد افاد في التوحيد الصمدي الذي هو الأول والآخر والظاهر والباطن الفياض على الاطلاق ازلاً وابداً على مايراه الموحدون الشامخون في معارف الحكمة المتعالية حقائق دالّة على توغّله في توحّد الوجود الحق الصمدي الازلي في ذاته وجميع صفاته وأفعاله وقد بيّنا

واوضحنا كلماته الشريفة في تعليقاتنا على آغاز وانجام على التفصيل والاستيفاء معاضدة بمنطق الوحي فراجع اليها.

وكان بعض مشايخنا يقول كان المحقق الطوسي في التجريد جالساً على كرسي الكلام فتكلّم على دأبهم وهديهم.

ثم قد يأتي كلامه في الايجاب ايضاً في المسألة الأولى من الفصل الأوّل من المقصد الثالث في صفاته تعالى حيث يقول: وجودالعالم بعد عدمه ينفي الايجاب.

قوله: ولاقديم سوى الله تعالى. ٩/٨٢

قدمه سبحانه يساوق قدم فيضه.

وقوله: اما الفلاسفة فظاهر. ١٠/٨٢

فقد دريت حق القول وتحقيقه في ذلك. والايجاد وان كان بحسب كل يوم في شأن وتجلّيه على الدوام بالاسمين الشريفين القابض والباسط وسائر اسمائه الحسنى متجدداً آناًفآناً بتجليّات غير متناهية خلقيّة ولكن الوجود الحق قديم واجب بذاته حي عليم ازلي ابدي متصف بجميع الصفات الكمالية بوجوده الأحدي.فالوجود غير مجعول مطلقا كما انه غيرقابل للعدم مطلقا لاستحالة انفكاك الشيْ عن نفسه وانقلابه الى غيره. والآراء الاخرىٰ كلّها قابلة لمحمل صحيح بحيث لا تنافي ذلك التوحيد الصمدي بمعناه الارفع الاشمخ.

وقوله: كل هذه المذاهب باطلة. ٢٠/٨٢

ينبغي التأمل فيه. والقول بالحال والثبوت فقد علمت تحقيق الحق في ذلك. والكتب المدونة في الملل والنحل كالفصل لابن حزم الاندلسى، و الملل والنحل لمحمّد الشهرستاني و غيرهما في المذاهب و الآراء والفِرق اكثرها مما استفادوها من ظواهر بعض عباراتهم و اخترعوامنها مذهباً أورأياً و اسندوهما إلى قائليها ولا يرتضي غالباً صاحب القول بهما حيث انه لم يعن ما استفيد من كلامه و لم يصل مؤلف الملل والنحل الى مغزىٰ كلامه و لبّ مراده ولنا على ماقلنا شواهد عديدة كثيرة نقل شرذمة منها ينجرّ الى الاسهاب ويوجب تأليف كتاب عجاب. وينبغي لنا تصنيف مصنّف في الجمع بين الآراء كما صنّفه الفارابي في الجمع بين الرأيين، لعل الله يحدث بعد ذلك امراً. وبالجملة ان اهل التحقيق في التوحيد أعني المتألهين في التوحيد قائلون بان الحق سبحانه

ليس له سوى فضلاً عن أن يكون قديماً او حادثاً بل ليس الوجود إلا الحق وآياته.

قوله: واما المسلمون، ١١/٨٢

كما في النسخ الاربع الاولى. وفي بعض النسخ: وأما المتكلمون.

قوله: بحالة خامسة، ١٣/٨٢

متعلق بفعل علل.

قوله: هما الباري تعالى والنفس. ١٤/٨٢

اي النفس التي هي مبدأ الحياة من النفس الانسانية والفلكية.

قوله: واما الزمان، ١٨/٨٢

أي الدهر.

قوله: ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة. ٣/٨٣

المادة مايكون موضوعاً للحادث ان كان الحادث عرضاً، او هيولاه ان كان الحادث صورة، اوكان متعلقه ان كان الحادث نفساً،وبالجملة أن الحادث محتاج الى محل سابق. وقوله لأن كل حادث ممكن، دليل لمسبوقيته بمادة. وقوله ولان كل حادث يسبقه، دليل لمسبوقيته بمدة. وقوله: هذا النوع من التقدم، منصوب مفعول مطلق نوعي ليتقدم. وقوله: لفظ مشترك بين معنيين، كما بيّن في المسألة الثانية والثلاثين حيث قال: والاستعدادي قابل للشدة والضعف الخ.

واعلم أن الحادث ينقسم الى الحادث الذاتي، والى الحادث الزماني والثاني يحتاج الى المادة والمدة دون الأوّل لأن العقول عند الالهيين من الفلاسفة حادثة بالحدوث الذاتي كغيرها من الحادثات الزمانية ولكنها غيرمتصفة بالحدوث الزماني فكل ماحادث بالزماني حادث بالذاتي ايضاً ولا عكس كلياً والحدوث الذاتي يصدق على القديم الممكن الغير المفتقر الى المدة والمادة، والمفتقر اليهما مسبوق بالامكان الاستعدادي. والتسلسل التعاقبي في المقام غيرضار لدوام الفيض وقدمه. والتحقيق موكول الى البحث عن حق التوحيد الذي هو توحيد الوجود الحق الصمدي ذي المعارج.

قوله: وان كان العدم لايسمىٰ قديماً. ٤/٨٤

قد يوصف العدم بالقدم والحدوث فيقال العدم الغيرالمسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث.

قوله: في الماهية ولواحقها. ٢/٨٥

قال المصنف في شرح الفصل الخامس من سابع الاشارات في اشتقاق لفظ الماهية ومعناها: ان ماهية الشيْ هي مايحصل في العقل من ذلك الشيْ نفسه دون عوارضه الخارجة ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظ ماهو،فان الجواب عنها يكون بها. انتهى.

يعني ان الجواب عن لفظة **ماهو يكون بالماهية**.وقوله: **لـواحقها**، يعني بها عوارضها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والوجود والعدم وغيرها.

قوله: وهو مابه يجاب، ٣/٨٥

اي الماهية وذكير الضمير باعتبارالخبر كقوله تعالى «ولما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي»

قوله: والذات والحقيقة عليها. ٤/٨٥

أي تطلق الذات والحقيقة على الماهية مع اعتبارالوجود الخارجي، فلايقال مثلاً ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهية العنقاء. وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة اي الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبارفرق بينها وقوله (س ١٣): واحدة مغائرة، باتفاق م ص ق ز د.

قوله: ولا نقول الانسان من حيث هوانسان ليس الفاً.١٤/٨٦

بل الانسان ليس هومن حيث هوانسان بالف ولا غير الف لان الماهيّة من حيث هي هي ليست إلاهي، وقضية الانسان من حيث هوانسان ليس الفاً في حكم الايجاب العدولي ومعناه الانسان من حيث هولاالف، أي هوشي وذلك الشي هولاالف، وهذا ليس بصحيح لأنه ليس إلّا نفسه والالف واللاالف مغايران له وهو كما أنه ليس بالف. ليس بلاالف وعبارة المقام مطابقة للنسخ كلّها.

قوله: وهوالماهية. ٨٦/٢٠

باطباق النسخ كلّها: وهوالماهية، بتذكير الضمير، وكذلك في الشرح.

قوله: المسالة الثالثة. ٨٨/٤

عبارات المتن والشرح موافقة للنسخ كلّها.

قوله:بما مضى. ٨٨/١٤

من البسيط والمركب الحقيقين المستفادين من قوله قدس سرّه والماهية:منها بسيط وهو مالاجزء له ومنها مركب وهوماله جزء.

واعلم ان البسيط يطلق بالاشتراك اللفظي على عدة معان: فيقال انه سبحانه بسيط كماانه دائر في ألسنة الحكماء أنّ بسيط الحقيقة كل الاشياء. أي انه تعالى صمد لاجوف له. وكثيراً مايعبرون عن هذا المعني بانه تعالى غير متناه كما يعبرون عنه بوحدة الوجود ايضاً.فالكلمات الاربع اعني قولهم بسيط الحقيقة كل الأشياء، والصمد، وغيرالمتناهي ووحدة الوجود، معناها واحد. وعلى هذاالمعنى من البساطة قال صاحب المنظومة في الحكمة غرر في بساطته تعالى (ص ١٥٠).

ويقال للمفارقات النورية عقول بسيطة واطلاق البسيط عليها باعتبار كليتها أي سعة وجودها ايضاً. قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الخامسة من نفس الشفاء: ان الأشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة ان يفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لايجوزأن يجتمع هذان الأمران (ص ٣٥٥ ج ١ ط ١).

ويطلق البسيط على الملكة العلمية أيضاً فيقال ان حقيقة كل شيْ مندمج في بسيطه كاندماج العلوم التفصيلية في الملكة البسيطة. وتلك الملكة البسيطة يقال لها القوة العقلية المطلقة والعلم البسيط ايضاً فراجع الى الفصل السادس من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٥٩) واطلق في ذلك الفصل العقل البسيط على الملكة أيضاً، وعلى منواله قال المتأله السبزواري في تعليقة على آخرالفصل السابع من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الأسفار: سواء كان فياض العقول التفصيلية هوالعقل البسيط الذي هوالملكة أوباطن ذات النفس أو العقل الفعّال (ج٣ ص ٣٢١ ط٢). ويعبّر عن هذا العلم البسيط بالعقل البسيط الاجمالي، فراجع الى الموضع المذكور اخيراً من

الشفاء والى الأسفار (ص ٢٩٣ ج ١ ط ١) حيث يقول: اثبات هذا العقل البسيط لايمكن إلّا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات.

ويطلق خصوصاً على المعلول الأوّل أي العقل الأوّل البسيط. وهذا الوجه مندرج في الاطلاق السابق.

ويطلق البسيط على العناصر الأوّلية للمركبات الطبيعية كثيراً.

ويطلق على السطح ايضاً كما قال الشيخ في الفصل الثامن والعشرين من النمط الأوّل من الاشارات: الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه، والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه الخ.

ويطلق على عضو الحيوان بالنسبة الي بدنه المركب من الاعضاء وان كان كل عضو منه مركب من البسائط كما في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ٢ ص ٢٣٢ط حيدرآباد) وفي الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ٩) من ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه.

ويطلق على العرض المقابل للجوهر ايضاً كالسطح والنقطة وغيرهما من البسائط العرضية فما قدمنا من اطلاقه على السطح داخل في هذا الوجه أيضاً.

ويقال في الفن الرياضي للعدد الأول البسيط ايضاً في قبال العدد المركب ففي صدر المقالة السابعة من اصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسي العدد الأوّل هوالذي لايعدّه غيرالواحد، والمركب هوالذي يعده آخر.

ويطلق كثيراً في زبرالمتقدمين على النفوس الناطقة الانسانية ففي آخرالفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء حيث قال: وممّا لانشكّ فيه ان هٰهنا عقولاً بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى الخ (ج ٢ ط ١ ص ٢٦٩). وكذلك يطلق في العلوم الأدبية وغيرها على الحروف والكلمات وغيرهما.

قوله:لاانه لاجزء له هوالمركب المخصوص، ٢١/٨٨

كما في (ش). والضمير في انه وفي له راجع الى البسيط، وضمير هوراجع الى ذلك المركب وقد روى العبارة على وجوه ففى (م): من ذلك المركب لانه- وله خ- لاجزء له هوالمركب المخصوص. وفي (ص ز ق د): من ذلك المركب وانه لاجزء له وهوالمركب المخصوص. وفي اخرى: من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص. والاخير أوضح الوجوه معنى، والأول أمتنها لفظاً ومعنى فقد اخترناه. وفي غيره يحتمل التحريف والتصحيح القياسي، على أن غيرالطرفين لايخلو عن

تكلف ثخن.

قوله: الأوّل أعني، ٣/٨٩

بيان لقول المصنف بما مضى.

قوله: فقد تعاكسا.٧/٨٩

اي صارت النسبة بين البسيط الاضافي والبسيط الحقيقي على عكس النسبة بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي لأن البسيط الاضافي أعم مطلقا من البسيط الحقيقي، والمركب الاضافي اخصّ مطلقا من المركب الحقيقي فلا يخفى ان هذه النسبة عكس النسبة بين البسيطين اما الأول فلأنّ كل مالا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كلّ ماهو جزء لغيره يصدق عليه انه لاجزء له لجواز أن يكون جزء شيْ ذا أجزاء، واما الثاني فلأنّ كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافياً لجواز أن لايعتبر اضافته الى جزء.

قوله: وكما تتحقق الحاجة الخ. ٩/٨٩

قال الشارح القوشجي:اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لاعلى اقوال ثلاثة: الأوّل مااختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة أو بسيطة، الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت اوبسيطة، الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط.انتهىٰ.

اقول: المستفاد من كلامه في النمط الرابع من الاشارات ومن كلماته الأخرىٰ وممّا مضى منه في الكتاب، عدم اعتقاده في مجعولية الماهيات برأسها اصالة ومراده من تحقق الحاجة في المركب والبسيط باعتبار صيرورتها موجودة بتبعية الوجود بضرب من الاعتبار الذهني في تغايرهما. ومن ذهب الى انها غير مجعولة مطلقاً ناظر الى جعلها بالأصالة فالقولان واحد. والقول الثالث ناظر الى ان البسائط كالأعراض مجعولة بجعل الماهيات الموجودة في الخارج فهي موجودة بالتبع ايضاً فان جعل زيد في الخارج هو جعله متكمماً بكم كذا ومتلوناً بلون كذا وهكذا لأن الجعل مرة يتعلق بالماهيات واخرىٰ باعراضها فالاقوال ناظرة الى أمرفارد ولا تنازع بينها.

واعلم انه يصدق قولنا الماهية ليست بموجودة ولايصدق قولنا الوجود ليس بموجود، وذلك لأن

الوجود ليس بمجعول بل هوالحق المتحقق في عظموت جلاله وجبروت كبريائه والماهيات اوعية تحققها هي الأذهان لاغير وانما ينتزع وتعتبر من حدود اطواره وشؤونه وآياته وتلك الحدود تعتبر بما يلينا لابما يليه لأنها بمايليه لاحدّها لقيامها بها كامواج البحر مثلاً تعتبر حدودها بما يلينا لابما يلي البحر لانها لاحدود لها من تلك الجهة فافهم.

والفيلسوف الالهي يبحث عن اجزاء الجسم فيجده مؤلفاً من الهيولى والصورة فينتقل من ازدواجهما الى اصل مفارق يقيم أحدهما بالآخر فيثبت من هذا الطريق خالقاً مدبراً قيوماً قائماً على الأجسام، اويجده مؤلفاً من اجزاء صغار صلبة لا تتجزّى فينتقل من تأليفها الى جامع لها مدبرفيها تدبيراً ارادياً فيثبت بهذا الطريق موجوداً واجباً بذاته خالقاً مريداً متصفا بجميع الكمالات الغير المتناهية او يبحث عن الممكن بانه زوج تركيب من الوجود والماهية فينتقل من ازدواجهما الى جاعل الماهية موجودة وهو الله سبحانه. والعارف ينظر بنور برهان الصديقين على وجهه الاتم انه سبحانه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن فيحتاج في اثبات العالم الي دليل فالماهيات في منظره الأعلىٰ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّىٰ اذا جاءه لم يجده شيئاً ووجدالله عنده فوفّيه حسابه.

قوله: وهما قديقومان بانفسهما الخ. ١٧/٨٩

انت بما قدمّنا من معاني البسيط تدري ان بعض البسائط كالجوهر قائم بنفسه، وبعضه كالكيف مفتقر الى المحل، ثم ان الحيوان والسواد في الشرح مثالان للمركب اما الحيوان فظاهر واما السواد فباعتبار أن اللون جنس له وقابض نورالبصر فصل له. وقوله لابدوان يكون أحد اجزائة قائماً بنفسه كالناطق في الحيوان.

قوله: وهو علة الغنا عن السبب، ١/٩٠

اي تقدم الأجزاء على الماهية المركبة فالضمير راجع الى المصدر المستفاد من قوله عما يتقدم.

قوله: فقد ظهر أن جزء الحقيقة، ٩/٩٠

قد مضى في المسألة الاولى من هذا الفصل ان الذات والحقيقة تطلقان على الماهية مع اعتبارالوجود الخارجي.

وقوله: ونقول هذا التقدم، ٩٠/١٢

بيان لمرجع الضمير في قول المصنّف وهو علة الغناء المستفاد من قوله عما يتقدم كما تقدم.

وقوله: عن السبب الجديد، ٩٠/١٣

لاعن السبب مطلقا فان السبب الاول الذي للكل سبب له ايضاً فقوله: ولسنا نقول الخ جملة بيانية.

وقوله: فان فاعل الجزء هو فاعل الكل، ٩٠/١٣

الظاهر انه لوقال فان فاعل الكل هوفاعل الجزء لكان انسب.

وقوله: الموصوف بالتقدم، ٩٠/١٧

وهـو هو لايكون إلّا جزءً لأن غيرالجزء لايتصف بالتقدم على الكل فهو ذاتي لاغير.

وقوله: وهي الحصول المطلق، ٩٠/١٨

اعم من أن يكون جزءً أم لا بأن يكون عرضاً لازماً فلايلزم من أن يكون ذاتياً لاغيروان امتنع رفع هذا اللازم في الذهن فانه لايلزم أن يكون كل ما امتنع رفعه في الذهن ذاتيا مقوماً كما ذهب اليه قوم من المنطقيين والشيخ ردّهم في منطق الاشارات في ضمن قوله اشارة الى العرضي اللازم (ص١٩ ط ١).

فانما كان هذه الخاصة اعم من الخاصة الاولى لان كل ماهو متقدم على الكل مستغن عن سبب جديد، وليس كل ماهو مستغن عن سبب جديد فهو متقدم.

وقوله: اعم منه، ٩٠/٢٢

اي من الأول وهو وجوب تقدمه الخ، لمشاركة بعض اللوازم له اي للاوّل في ذلك اي في كل واحد من الاستغناء وامتناع الرفع.

قوله: ولابد من حاجة ما الخ. ٣/٩١

اي لابدّ في المركب من حاجة ما.

قوله: فلا بد لكل مركب، ٧/٩١

كما في (م) والباقية في كل مركب.

قوله: كالمادة المحتاجة الخ. ١٣/٩١

كما قيل بالفارسية: هيولى دربقاء محتاج صورت تشخص كرد صورت را گرفتار.

قوله: اجزاء الماهية الخ. ١٦/٩١

بيان لمرجع الضمير وهوهي.

قوله: والثاني باطل الخ. ١/٩٢

وهو اولا مقابل المحسوس في قوله: اما ان يكون كل واحد منهما محسوساً اولا.

وقوله: فيكون التركيب في قابل السواد اوفاعله، ٣/٩٢

قد مضى نظيرذلك الاحتجاج في الوجود في المسألة الاولىٰ من الكتاب.وفي (م): في قابل السواد وفاعله، وأما النسخ الاخرى فكما اخترناه.

قوله: ومضائفه، ٥/٩٢

على صيغة اسم الفاعل.

وقوله للأجزاء.٦/٩٢

صلة للعروض ولم يأت به المصنف لدلالة العروض والمقام عليها.

وقوله: اعتبرنا عروضها، ٧/٩٢

واعتبرنا عدم عروضها لها ايضاً ليتحقق التباين والضمير راجع الى العموم والخصوص المعبر

بالمضائف في المتن.

وقوله: اعم من البعض، ٨/٩٢

اعم مطلقا أو من وجه.

وقوله: فتسمى المتباينة، ٨/٩٢

وأما المتساوية فهي خارجة عن هذه القسمة لأن تركب الماهية الحقيقية من أمرين متساويين ممتنع عند المصنّف لما يأتي من قوله- قدس سره- ومالا جنس له فلا فصل له.

وقوله: او صفة له، ١٠/٩٢

اي للخاص.

وقوله: وقد يكون مضافاً، ١١/٩٢

عطف على قد يكون أي وقديكون العام عاما مضافا.

وقوله: وبعضها عدمي كالاول، ١٢/٩٢

يعني كالعدد الاوّل. والعدد الاوّل مقابل العدد المركب. والاول كالخمسة والسبعة، والمركب كالستة والثمانية كما في صدر سابعة الاصول العدد الاول هوالذي لايعدّه غيرالواحد، والمركب هوالذي يعدّه آخر.

قوله: كما تقدم تحقيقه، ٢٢/٩٢

تقدم في المسألة الثانية من هذا الفصل.

وقوله: وجعلاهما واحد، ٨/٩٣

وسيأتي ايضاً البحث عنه في آخر هذا الفصل حيث يقول وجعل الجنس والفصل واحد.

قوله: وهو علة. ١٥/٩٣

الجنس من المعقولات الثانية والطبيعة الجنسية امر مبهم في العقل بمعنى انه مأخوذ لابشرط

متردد بين اشياء كثيرة، هي عين كل واحدة منها في الخارج بمعنى انهاجزء حقيقتها غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم إليها الفصل زال عنها الابهام والتردد وتعيّنت وهي مع انضمامه منطبقة على تمام حقيقتها فيحصل النوع. فالفصل علة لصفة الجنس في الذهن وهي التعين أي زوال الابهام والتردد فيه لاانه علة لوجود الجنس في الذهن اوفي الخارج وإلالوجب أن لايعقل الجنس إلامع علته وهوفصل ما علىٰ الأول، ووجب أن تغايرا في الوجود ويمتنع الحمل بالمواطاة على الثاني. والى هذا التحقيق يشيرالقطب في شرح المطالع (ص ٩٢ ط ١) حيث قال بعد نقل كلام الشيخ من أن الفصل علة لحصة النوع، بهذه العبارة: ليس مراده ان الفصل علة لوجود الجنس وإلا لكان اما علة له في الخارج فيتقدم عليه في الوجود وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود، وإمّا علة له في الذهن وهو ايضاً محال وإلالم يعقل الجنس دون فصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصلة في نفسها لايطابق تمام ماهياتها المحصّلة وإذا انضاف اليها الصورة الفصلية عيّنها وحصّلها أي جعلها مطابقة للماهية التامّة فهي علة لرفع الابهام والتحصيل.

وقوله: اشبه بالمادة من الفصل، ١٦/٩٣

بيان لتخلل الكاف في قوله والجنس هاهنا كالمادة يعني كما أن الهيولى لاتحصّل لها في الخارج إلّا بالصورة كذلك الجنس لاتحصل لها في الخارج إلّا بالفصل. وانما يكونا كالمادة والصورة لانهما اجزاء خارجية للجسم وهما امور ذهنية من المعقولات الثانية والعبارة نقلت في (م ق د) هكذا: والجنس هاهنا كالمادة. وفي (ص): والجنس هنا كالمادة.

وقوله: لأنّ الشيخ اباعلي ادعى. ١٩/٩٣

قال الشيخ في منطق الاشارات (ص ٢٩ ط ١): وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم، وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسّم.

وقال المحقق الماتن في شرحه عليه: يريد أن الفصل الذي يتحصّل به الجنس نوعاً انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصّل به، والثاني بقياسه الى النوع المتحصّل منه. والاول هو التقسيم فان الناطق يقسّم الحيوان الى الإنسان وغيره. والثاني هوالتقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتياً له. واما قولهم الفصل مقوّم لحصّة من الجنس فذلك التقويم غير مانحن فيه فانه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصّة لابمعنى كونه جزء منه.

وقال القطب في تعليقته عليه على منوال كلامه توضيحاً: وللفصل ثلاث نسب: نسبة الى الجنس بالتقسيم، ونسبة الى النوع بالتقويم، ونسبة الى الحصّة بالتقوم ايضاً لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لماهيته ذاتي له، ومقوم للحصّة لابمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه إذا قارن الجنس تخصّص فهو علة لوجود الجنس لامطلقابل للقدر الذي هو حصة النوع.

قوله: كالجنس العالي الخ. ٧/٩٤

اي ذلك الشيئ هوكالجنس العالي وكالفصل الاخير لانهما لوكانا مركبين من الجنس والفصل يلزم المحال الذي يذكره الشارح بعيد هذا في ضمن قول المصنف ويجب تناهيهما فكل من الجنس العالي والفصل الأخير مثال للشيئ لا للأمرين المتساويين بان يكون ذانك الأمران المتساويان هما الجنس العالي والفصل الأخير لوضوح بطلان هذا الكلام فلا تغفل.

ثم قوله: ولو جعل كل منهما ـ الى آخره ـ موافق لنسختي (ش د) ووجهه ظاهر. وفي (م): لزم التسلسل ولم يكن جعل كل واحد منهما فصلاً للمركب، ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لتساوى نسبته ونسبتهما الى الوجود، وهي اقدم النسخ واصحّها غالباً. ومعنى العبارة ظاهر. وهي في النسخ مضطربة اشد من اضطراب المضطربة. وهي في (ش د) هكذا: لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركّب ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبته ونسبتها إلى الوجود.

والظاهرأن هذا تحرير آخر من غيرالشارح العلّامة. وفي (ز): لزم التسلسل ولم يجعل كل منهما فصلاً للمركب ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما لتساوى نسبته ونسبتها الى الوجود. وفي (ق): لزم التسلسل ولم جعل كل منهما ـ ثمّ إلى آخر مثل ما في (ز) ـ ونسخة (د) كانت نحومافي (ز) ثم صحح مثل ما في (ش).

قوله: والأول يلزم منه كونه الخ. ٨/٩٥

اي مايكون مساويا له يلزم منه أن يكون فصلاً للجنس. وسيأتي زيادة بيان وتوضيح في كون المساوي فصلاً في قوله بعيد هذا وإذا نسبا الى مايضافان إليه الخ.

قوله: فانه لولا تناهي الأجناس الخ. ١٤/٩٥

على انه لزم من ذلك تركب الماهية من أجزاء غير متناهية فلزم منه عدم تحصّل الاشخاص

ايضاً وقد جمعها الشارح في الجوهر النضيد بقوله: وانما وجب انتهاء الاجناس في التصاعد لانه لولا ذلك لزم تركب الماهية من أجزاء غيرمتناهية ويلزم وجود علل ومعلولات لايتناهى وهو محال (ص ١٤ ط ١).

قوله: ومن الجنس ماهو مفرد، ٧/٩٦

كما في (م) وحدها.والنسخ الاخرى كلها: وفي الجنس ماهو مفرد. والشرح يناسب الأول حيث قال: من اقسام الجنس المفرد. وباقي المتن كان باتفاق النسخ كلها.

قوله: وان يكون صدقه، ١٠/٧٣

اي صدق العقل على افراده صدق الجنس على انواعه لاصدق النوع على افراده حتى يصيرالجوهر جنسا للعقل.

قوله: بل قد تجتمع الخمس الخ. ١٦/٩٦

قال الشيخ في منطق الاشارات: وقد يكون الشيْ بالقياس الى كلي خاصّة، وبالقياس الى ماهو اخصّ منه عرضاً عاماً فان المشي والأكل من خواص الحيوان ومن الأعراض العامة بالقياس الى الإنسان. وقال الماتن المحقق الطوسي في شرحه عليه: كل واحد من الخمسة انما يكون واحداً منها بالقياس الى شيْ فان الجنس جنس لشيْ. والنوع نوع لشيْ ولايمتنع أن يكون ماهو جنس لشيْ نوعاً لغيره وكذلك البواقي. وقد يتمثل في هذا الموضع باللون فيقال انه جنس للاسود، وفصل للكيف، ونوع للمتكيف بوجه، وهذا الملون بوجه، وخاصّة للجسم، وعرض عام للحيوان، وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لايناقش في الامثلة.

قوله: والاّ لم يكن فصلاً. ٢٠/٩٦

لأن الجنس حينئذٍ يصير مقوماً للفصل اي يكون جزءً لماهيته. وايضاً لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعاً.

قوله: والتشخص من الأمور الاعتبارية. ٩/٩٧

اي من الاعتباريات التي لها نفسية وواقعية، لا كالاعتباريات التي لانفسية لها كما تحقّق

في البحث عن نفس الأمر. ولايلزم من كونه ذانفسية أن يكون صفة زائدةعلى الذات المتشخصة كما ان زيدا موجود جزئي خارجي مثلاً وليس صفة الجزئية صفة زائدة على ذاته وهذا هو المراد من ان التشخّص امر اعتباري لاوجود له في الخارج. ثم لايخفى عليك ان التشخص امر زائد على الماهية في كل واحد من اشخاص تلك الماهية لأن هذه الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصوّرها غير مانع من صدقها على كثيرين واما الشخص فنفس تصوره مانع من الشركة ففي الشخص امر زائد على الماهية وهوالتشخص. نعم ان هٰهنا دقيقة في أمرالجزئي الذهني وهي أن الصورة العلمية وإن كانت مثالية جزئية كصورة الشمس مثلاً فهي من تلك الحيثية قابلة للصدق على الكثيرين من امثالها اي الصورة العلمية كلية مطلقاً وقد تحقق البحث عن ذلك في الحكمة المتعالية والهٰيات الشفاء فتدبر.

قوله: من التشخصات فيه، ١٠/٩٧

ضمير فيه راجع الى التشخص والظرف متعلق بقوله مشاركا.

قوله: لا من العينية، ١١/٩٧

اي الخارجية.

قوله: فيحتاج الى تشخص آخر، ١٥/٩٧

وفي (م، ق) الى مخصص آخر.

وقوله: الماهية المتشخّصة، ١٧/٩٧

ففيها الماهية المشخصة.

قوله: قابلة لا تكثر فيها، ٤/٩٨

كما في (م) والنسخ الاخرى: قابلة للتكثروتلك المادة الخ.

قوله: ولايحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله. ٧/٩٨

كلمة الكلي تطلق باشتراك اللفظ على معاني عديدة جمعناها في كتابنا الف نكتة ونكتة

والنكتة الرابعة والتسعين والثلاثمائة منها في ذلك الاطلاق. والقيد بالعقلي إما للاحتراز على الطبيعي المقابل للطبيعي والمنطقي، أوالمراد منه مايحصل في العقل ولكل منهما وجه كما في الشوارق على التفصيل. وقال القوشجي: ولم يظهرلي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي.

قوله: والشخص قد لا تعتبر مشاركته، فلا تميّز. ١٧/٩٨

والكلي قد يكون اضافيا فيتميز، فلا تشخص. والشخص المندرج تحت عام متميز، فاجتمع التشخص والتميز.

قوله: لاانه تعريف معنوي. ٥/١٠٠

كما تقدم البحث عنه مفصلا في المسألة الاولىٰ من صدرالكتاب.

قوله: فان الوحدة اعرف. ٩/١٠٠

في اول الفصل الثالث من اولى الهيات الشفاء (ص ٤٢٩ ط ١): يشبه أن تكون الكثرة اعرف عند تخيّلنا والوحدة اعرف عن عقولنا. ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بدياً لكن الكثرة نتخيلها اوّلاً والوحدة نعقلها اولاً والوحدة نعقلها من غير مبدء لتصورها عقلي بل ان كان ولابد فخيالي. وفي الحكمة المنظومة (ص١٠٣).

وسرّ أعرفية الأعمّ ... سنخية لذاتك الأتمّ
ووحدة عندالعقول اعرف ... وكثرة عندالخيال اكشف

قوله: فتكون ثبوتية. ١/١٠١

اي الوحدة.

وقوله: وان كانت وجودية، ٢/١٠١

اي الكثرة فالجملة عطف على قوله ان كانت عدمية لان الوجود مقابل العدم.

وقوله: وان كانت ثبوتية، ٢/١٠١

اي الوحدة فالجملة عطف على قوله ان كانت سلبية لان الثبوت مقابل السلب.

وقوله: كان مجموع العدمات، ٢/١٠١

اي مجموع الوحدات السلبية لان الكلام في أن تكون الوحدة سلبياً فلا تغفل.

قوله: وتقابلها لاضافة العلية الخ. ٩/١٠١

اقسام التقابل غير جارية بين الوحدة والكثرة وانما التقابل بينهما بالعرض والشيخ قد بحث عن تقابل الوحدة والكثرة في سادس ثالثة الهيات الشفاء (ص ٨٨- ٩٢ط ١) على التفصيل وبعد البيان في عدم اصناف التقابل فيها قال: فبالحريّ أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيها ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيْ وحدة وكونه مكيلاً شيئاً واحداً بل بينهما فرق، والوحدة يعرض لها أن تكون مكيالاً كما انها يعرض لها أن تكون علةً، الخ. ومعنى كون الوحدة مكيالاً للكثرة انها تفنيها مرة بعد اخرىٰ كما ان العادّ في الكم المنفصل، والمقدّر في الكم المتصل كذلك إلا أن الواحد لايكون عاداً وان كان مفنياً كما حقق في العلوم الرياضية. وستعلم اصناف التقابل في المسألة الحادية عشرة من هذا الفصل.

قوله: في اقسام الواحد. ٢/١٠٢

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: وقد يتغاير، ٥/١٠٢

عطف على قوله قديكون واحداً أي وقد يتغاير معروضهما.

وقوله: وحدة بقول مطلق. ٦/١٠٢

وفي بعض النسخ وحدة شخصية بقول مطلق اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم. والمراد بقول مطلق انها وحدة من غير اضافة الى شيْ بأن يقال مثلاً وحدة النقطة او وحدة العقل وغيرذلك.

وقوله: قد بيّنا أن الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية، ٨/١٠٢

بيّنه في المسألة الثامنة قبيل ذلك.

وقوله: جهة وحدته غير جهة كثرته، ١٠/١٠٢

وذلك كافراد الانسان مثلاً فانّها كثيرة من حيث اشخاصها وواحدة من حيث انها انسان.

وقوله: كنسبة الرائس، ١٣/١٠٢

وفي نسخ كنسبة الرّبان، الرُبّان بالباء الموحدة كرّمان هوالفلاح ويقال له الملاح ايضا وهو بالفارسية ناخدا. وفي منتهى الارب: ربان كرمان مهتر كشتيبان كه كشتى راند.

وقوله: وكذلك حال النفس الى البدن، ١٣/١٠٢

التحقيق أن حال النفس الى البدن ارفع من نحو هذا القول فان البدن من حيث هو بدن مرتبة نازلة للنفس والانسان الواحد الشخصي له مرتبة طبيعية ومرتبة مثالية ومرتبة عقلية ومرتبة لاهوتية مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطوارا.

ثم مراد الشارح ان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوماً ولا عارضاً لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لانسبتاهما.

وقوله: كقولنا القطن هوالثلج، ١٩/١٠٢

فانهما كثير بذاتهما وواحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهوعارض ذاتي للقطن والثلج الذين هما جهتا الكثرة.

وقوله: على كثرة مختلفة، ٢١/١٠٢

كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان.

وقوله: نوع ان كانت الحقائق متفقة، ٢٢/١٠٢

كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان.

وقوله: وفصل ان كانت مقولة، ٢٢/١٠٢
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق.

وقوله:وهو الوحدة نفسها، ٤/١٠٣
كما سيأتي في آخر هذه المسألة من أن الوحدة قد تعرض لذاتها.

قوله: كنسبة الرائس. ١٣/١٠٢
كما في (م) والباقية كنسبة الربّان.

وقوله: فالوحدة بينهما عرضية، ١٥/١٠٢
كما في (م) والنسخ الاخرى: فالوحدة فيهما عرضية.

قوله: والهو هو على هذا النحو. ١٤/١٠٣
الهو هو لفظ مركب جعل اسماً فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة.

وقوله:فلايعرض، ١٧/١٠٣
ضميرالفعل راجع الى الهوهو اي لايعرض الهو هو للشخص الواحد بخلاف الوحدة.

قوله: والوحدة في الوصف. ١٨/١٠٣
المتن والشرح مطابقان للنسخ كلها، ومافي المطبوعة قد سقط منها سطر. والمراد من قوله هذا أن الشيئين المتغائرين آن اتحدا في الوصف العرضي كالثلج والعاج في البياض، اواتحدا في الوصف الذاتي كالانسان والفرس في الحيوانية، فان اسماء الوحده تتغاير بتغاير المضاف اليه الوحدة لأن الوحدة تضاف الى ذلك الوصف كوحدة البياض في الأولين، ووحدة الحيوانية في الأخيرين، وغيرهما.

قوله: على ماسلف. ١٠٤/٥

سلف في المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الأول.

قوله: والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لاغير. ١٠٤/١٠

اقول العدد ان عرّف بانه كمية تطلق على الواحد وماتألف منه قيل فيدخل الواحد فيه، وان عرّف بانه نصف مجموع حاشيتيه. كالاربعة مثلاً حيث ان حاشيتها التحتانية ثلاثة، والفوقانية خمسة فالمجموع من الحاشيتين ثمانية فالاربعة نصف مجموع هاتين الحاشيتين منها. قيل فيخرج الواحد منه. وعرّف ايضا بانه كمية تحصل من الواحد بالتكرير أو بالتجزية حتى يشمل التعريف الكسور ايضاً فهذا التعريف عندهم هوالجامع دون الأولين.

ويرد على الأول بان العددكم منفصل والكم يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبله. وعلى الثاني بأن الواحد ايضاً نصف مجموع حاشيتيه لأنّ الحاشية اعمّ من الصحيح والكسر والواحد حاشيته التحتانية نصف، والفوقانية واحد ونصف اذ الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية والمجموع من النصف والواحد والنصف اثنان فالواحد نصف مجموع حاشيتيه فتامل. فالحق كما قال العلّامة البهائي في اوّل خلاصة الحساب: ان الواحد ليس بعدد وان تألّف منه الأعداد كما ان الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم وان تألفت منه الأجسام وذلك لما قلنا ان العدد لكونه كمّاً يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله. وفي الشفاء لم تكن الوحدة غير عدد لانها لاانفصال فيها الى وحدات (ج٢ ط١ ص ٤٤١).

تبصرة: قال مولانا الامام سيدالساجدين عليه السلام في دعائه متفزعا الى الله تعالى من الصحيفة الكاملة: لك يا الهي وحدانية العدد. ولايخفى على البصير لطائف كلامه ودقائق اسراره ولعلّ ما في الفص الادريسي من فصوص الحكم، وما في اوائل المرحلة الخامسة من الأسفار في بعض احكام الوحدة والكثرة (ص ١٣٤ ج١ ط١) وما في علم اليقين للفيض في الوحدة والعدد وخواصه (ص ٢٦٠ من الطبع الرحلي) وكذلك بعض رسائلنا كلقاء الله تعالى والوحدة في نظر العارف والحكيم يفيدك في ذلك افادة تامّة ان أخذت الفطانة بيدك.

قوله: والى هذا اشار ارسطو الخ. ١٠٤/١٩

قاله الشيخ في الاول من ثالثة الهيات الشفاء بعد البحث عن حدّ العدد: ولهذا ما قال

الفيلسوف المقدم لاتحسبنّ ان ستة ثلاثة وثلاثة بل هو ستة مرة واحدة (ص ٤٤٠ ط ١).

قوله: لأن خواص العدد موجودة فيه. ٤/١٠٥

من خواصه أنه كم منفصل والاثنان كذلك، وانه نصف مجموع حاشيتيه والاثنان كذلك لان حاشيته الفوقانية ثلاث والتحتانية واحدة ومجموعها اربعة والاثنان نصفها، وان الاثنين صحيح وجذر للاربعة، وانه مضعّف واحده، وانه تام،وانه منطق.

قوله: كالصمم والمنطقية. ٨/١٠٥

اعلم ان العدد اما مطلق او مضاف والاوّل يسمّى الصحيح لانه غير مضاف الى غيره؛ والثاني يقابله لانّ الجزء يضاف الى مافرض واحدا له ولذلك سمي كسراً. والمطلق ان كان له احد الكسور التسعة او جذر فمنطق- بالفتح- والّا فاصمّ. والجذر هوالعدد المضروب في نفسه كالثلاثة فانها اذا ضربت في نفسه حصلت منه تسعة فيسمى الثلاثة جذراً والتسعة مجذورا. وانما سمي منطقا لنطقه بكسره أو جذره، واصمّ لعدم نطقه باحدهما. والمنطق ان ساوى اجزائه فتام كالستة فان لها نصفاً وثلثاً وسدساً اى الثلاثة والاثنان والواحد ومجموعها ستة. وسمّي تاماً لتمامية عدده بالنسبة الى اجزائه. وإن زادعليها فناقص كالثمانية فان لها نصفاً وربعاً وثمناً ومجتمعها سبعة، سمّي ناقصاً لنقصان اجزائه منه. وإن نقص عنها فزائد كالاثني عشر فان له نصفاً وربعاً وثلثاً وسدساً ومجموعها خمسة عشر، سمّي زائداً لزيادة اجزائه عنه.

قوله: كافراد الانسان او الفرس الخ. ١٤/١٠٥

تمثيل للحقائق.

قوله: قدبيّنا. ٣/١٠٦

بيّنه في ثامنة هذا الفصل.

قوله: الذي يفهم من هذا الكلام. ٧/١٠٦

قال في الشوارق: هذا احسن ماقيل في توجيه المتن. (ص ١٧٨ ط ١ ج١).

قوله: فان عشرية الأناسي. ١٥/١٠٦

إنْس بالكسر مردم، أنَسيّ بالتحريك وإنْسيّ يكى، اناسيّ بالتشديد والتخفيف واناسية واناس جمع (منتهى الارب).

قوله: وتضاف الى موضوعها. ١/١٠٧

و في (ت) وحدها: وتضاف الى معروضها والنسخ الاخرىٰ كلّها وتضاف الى موضوعها. وقد مضى في اول هذه المسألة كلام الشارح في تفسير الموضوع بالمعروض حيث قال: اذا عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض، بل كان عبارة الماتن هناك المعروض ايضاً حيث قال: ثم معروضها قد يكون واحداً الخ.

قوله: المتنوع الى انواعه الاربعة. ١٣/١٠٧

المتنوع مجرور صفة للتقابل. وكل واحد من السلب والايجاب والعدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل التضايف منصوب بقوله: اعنى. ثم الظاهر من شرح الشارح انه جعل القول والعقد مترادفين. وفي مصنفات القوم فسرّالقول بالوجود اللفظيّ، والعقد بالوجود الذهني فالعقد بمعنى المعتقد. ونقل صاحب الشوارق العقل بالـلام بدل العقد بالدال ثم فسّرالقول بالوجود اللفظي، والعقل بالوجود الذهني. وفي غوص القضايا من اللئالي المنظومة:

والعقد والقضية ترادفا اذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

وقال في الشرح: والمقصود ان العقد الذي يطلق على القضية اما بمعنى الربط او بمعنى الاعتقاد وكل منهما يناسب القضية. انتهى.ثم اطلاق القول على القضية سائر في عبارات القوم وفي هذا الغوص من اللئالي ايضاً: ان القضية لقول محتمل للصدق والكذب وطار ما اخلّ.

ثم ان النسخ كلها كانت العبارة كما اخترناه إلّانسخة (ت) ففيها: في التحقيق والمشهورى، ثم كتبت فوق المشهورى والمشهورية خ ل.

قوله: لان مقابليها الخ. ٢٠/١٠٧

اي مقابل السلب الخاص الاصل، ومقابل السلب الخاصّ المقابل له. توضيح هذا الكلام ان

السلب الخاص لايقابله سلب خاص. مثلاً ان عدم الناطق لايقابله عدم الانسان، وكذلك عدم الفرس لايقابله عدم البقر. وذلك لأن مقابليها أي مقابل السلب الخاص الاصل، ومقابل السلب الخاص المقابل للأصل ان لم يتقابلا كالمثال الاول حيث ان عدم الانسان سلب خاص مقابل لسلب خاص آخر وهو عدم الناطق ومقابلاهما وهما الانسان والناطق لم يتقابلا كما لايخفى فالظاهر انهما اعني السلب الخاص الاصل والسلب الخاص المقابل له لايتقابلان كما هو ظاهر لأنّ نقيض المتساويين متساويان.

وكذلك ان تقابلا ـ اي تقابل مقابلا السلبين الخاصّين الأصل والمقابل ـ كالمثال الثاني حيث ان الفرس مقابل للبقر والفرس والبقر مقابلا السلبين الخاصّين ـ لايتقابلان ايضاً لصدقهما معاً اي لصدق السلب الخاصّ الأصل والسلب الخاص المقابل له معاً على غير المتقابلين، المتقابلان الفرس والبقر مثلاً وغيرهما كلّ ماكان غيرهما مثلاً يصدق على الابل بانه عدم الفرس كما يصدق عليه بانه عدم البقر الذي كان مقابلاً لعدم الفرس.

قوله: لأن الضدّين في المشهور الخ. ١٢/١٠٨

هذا التفسير منه للضدّين في المشهور هٰهنا ليس بسديد والحق ماقاله في شرحه على منطق التجريد للمصنّف الموسوم بالجوهر النضيد من ان تقابل الضدين يطلق في المشهور على معنى وفي التحقيق على معنى آخر. اما في المشهور فيطلق الضدان على كل امرين ينسبان الى موضوع واحد ولايمكن ان يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين أواحداهما، وسواء اندرجا تحت جنس قريب اولا كما يجعلون الذكورة ضدّ الانوثة، واما بحسب التحقيق مصطلح الحكماء فيطلق الضدان على كلّ وجودين بينهما غاية التباعد بشرط انْدراجهما تحت جنس قريب يصحّ منهما أن يتعاقبا على موضوع واحد وارتفاعهما معاً عنه. وكذلك المصنف في اساس الاقتباس، والمتأله الشيرازي في الأسفار وغيرهم في غيرها من الكتب المنطقية والحكمية.

قوله: ويندرج تحته الجنس الخ. ٢١/١٠٨

المراد من الجنس التقابل، وضمير تحته راجع الى التضايف. يعني ان التقابل مع انّه جنس لانواعه الأربعة ومنها التضايف، فهو أحد انواع التضايف ايضاً باعتبار آخر فجنس النوع صار نوعاً لنوعه ونوعه صار جنسا له وكم له من نظير باعتبار طرق الحيثيات على المعاني.

ثم لايخفى على البصير المتدرب باسلوب الكلام ان قول الماتن: التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة صريح بأن التقابل جنس اوكالجنس لتلك الأربعة وان الضمير في أي موطن كان ينظر الى المرجع القريب إلّا ان يدل دليل على خلافه. فالمعنى بالجنس التقابل، والمراد بالضمير في تحته التضايف كما أن الشارح حمله على هذا النمط وكذلك صاحب الشوارق الا ان القوشجي ارجع الضمير الى التقابل وفسّرالجنس بالتضايف ثم قال ماقال وبعد ذلك نقل التفسير الذي قاله الشارح ثم اورد عليه، وصاحب الشوارق اجابه وشنع عليه بانّه اخطأ في الجواب فراجع الكتابين حتى تجد الصواب في البين.

قوله: حتى صار كالجنس لها. ١٠٨/٢٢

اتى بالكاف تنبيها على أن التقابل ليس جنساً على الحقيقة لما تحته بوجه من الوجوه وقددلّ عليه الشيخ بقوله: وذلك لان المتضائف ماهيته أنّه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلاً ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدم في الذهن اوّلاً حتى يتقرر في الذهن ان الشئ ماهيته مقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشئ متضائفاً لزم في الذهن أن يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الأشياء التي هي كالانواع للتقابل. انتهى.

ثم ان صاحب الشوارق بعد نقل كلام الشيخ المذكور قال: اتى الشيخ بالتضايف على سبيل التمثيل لجريانه في التضاد وغيره ويدل عليه قول المصنف ايضاً ومقوليته عليها بالتشكيك لما سياتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها.انتهى.

وقول الفخر الرازي على مانقله القوشجي من انا نعقل ماهية المتضائفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضائفين، بالتقابل مأخوذ من دليل الشيخ كما لايخفى.

ثم ان المحقق الماتن قال في اساس الاقتباس (ص٥٨ ط ١) بعبارة اوضح واوجز ماهذا لفظه: وحمل تقابل براين اقسام نه چون حمل اجناس بود چه ماهيت بعضى بى‌تعقل تقابل معقول است بل چون لوازم بود.

قوله: ومقوليته عليها بالتشكيك واشدّها فيه الثالث. ١٠٩/٧

قد اصاب العبارة في سائر النسخ تحريف فاحش حيث حرف فيها الثالث بالسلب او

السالب. الصواب الثالث بدل السلب اوالسالب بلا دغدغة كما في (ت)، اي الثالث من انواع التقابل الاربعة في العبارة المتقدمة وهو تقابل الضدين. على أن السلب لايوافق شرح العلامة الحليّ ايضاً لانه قال: فان تقابل الضدين اشدّ في التقابل من تقابل السلب والايجاب، وبعد ذلك قال: وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد.

ثم أن تقابل الضدين اشد لأن محلّها في الاتصاف بأحدهما يفتقر الى سلب الآخر ويستلزمه وهو أي ثبوت الضدّ اخص من السلب دون العكس لأن السلب لايستلزم الضد فهو اي ثبوت الضد اشدّ في العناد للآخر من سلبه، فالضدان فيهما سلب ضمني مع كونهما في غاية الخلاف ولذلك كان اشدها في التقابل الثالث.

قوله: فلو قلنا الاسود قابض للبصر. ٧/١١٠

لوذكر المثال هكذا ـ كما في سائرالكتب ـ: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض، وليس بمفرق بشرط كونه اسود، لكان أولى.

قوله: فان الكلية ضدّ. ١١/١١٠

كما في النسخ كلّها الّا نسخة (ت) ففي هامشها: فان الكلية ضدّ الكلية وكأن تعليقة ادرجت في المتن وذلك لان الكلام في تناقض القضايا وصرّح بأن شرطه في المحصورة الاختلاف ومع الاختلاف لايصدق الضدّية فهذا قرينة بينة في ان المراد من قوله الكلية ضدّ هوان الكلية ضدّ الكلية فلا حاجة الى ذكرها مع بناء الرسالة على الايجاز.

قوله: وهو الاختلاف فيها. ١/١١١

قد حرفت العبارة في سائرالنسخ بهذه الصورة: وهو الاختلاف ايضا بحيث. ولكن الصواب: وهو الاختلاف فيها بحيث كما اخترناه في المتن. موافقاً لنسخة (ت) وضميرفيها راجع الى الجهة بقرينة الموجّهات، كما في الشرح وكما ان العبارة السابقة وهو الاختلاف فيه راجع الى الحصر بقرينة المحصورة.

قوله: وهي تقابل الوجودية. ١١/١١١

اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة.

قوله: او الاتصاف بالوسط. ٢١/١١١

اي او عندالاتصاف بالوسط.

قوله: كالفاتر. ٣/١١٢

وهو المتوسط بين الحرارة والبرودة.

قوله: وهوانه لايعرض الخ. ٥/١١٢

هذا الدليل بأسره خلاصة ماذكره الشيخ في الهيات الشفاء وكذا الحكمان الآتيان (ج ٢ ط ١ ص ٤٢٥ وص ٥٥١).

قوله: وهومنفي. ٩/١١٢

اي التضادّ منفيّ عنها. وقال الشارحان صاحب الشوارق والقوشجي: ان مستند هذا الحكم والحكم الآتي وهو قوله ومشروط في الانواع باتحاد الجنس، هوالاستقراء.

قوله: لانها ليسا جنسين الخ. ١١/١١٢

لأنا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر مع الذهول عن كونها خيرات او شروراً وقد تقدم آنفاً توضيح ذلك تفصيلاً عن الشيخ والطوسي.

قوله: ولا ينتقض بالشجاعة والتهور. ١٤/١١٢

بأن يقال انهما ضدّان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة.

قوله: وجعل الجنس والفصل واحد. ١٦/١١٢

قد تقدم في المسألة الرابعة من هذا الفصل ايضاً حيث قال: وجعلاهما واحد. ثم ان العبارة في (م ت ص) منصوبة هكذا: وجعل الجنس والفصل واحداً بالنصب والباقية بالرفع. والظاهر أن الرفع صواب.

قوله: كل شيْ يصدر عنه امر الخ. ٣/١١٤

اورد عليه المحقق الشريف بأن هذا التعريف بظاهره لايتناول غيرالفاعلية اذ لاصدورمن غيرالفاعلية فالاولى أن تعرف بالاحتياج فيقال العلة مايحتاج اليه امر. قال صاحب الشوارق انما قال بظاهره لامكان تأويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضاً قوله فالاولى. ثم حمل الصدور على معنى عام حتى يجري في العلل كلّها. ثم قال لا بأس بالتعريف. لأن قوله بالانضمام يشمل العلل الثلاث ايضاً، ثم قال او يكون التعريف للفاعلية ويفهم غيرها منه بالمقايسة.

اقول الأمر الأهم في المقام هو أن يعلم أن العلة والمعلول بمعناهما المتعارف في الاذهان لايجري على الاوّل تعالى وآياته التي هي مظاهر اسمائه التي هي شؤون ذاته الصمدية التي لاجوف لها، وأنّ التمايز بين الحق سبحانه وبين الخلق ليس تمايزاً تقابلياً بل التمايز هو تميزالمحيط عن المحاط بالتعين الاحاطي والشمول الاطلاقي الذي هوالوحدة بمعناها الحقيقي بل اطلاق الوحدة من باب التفخيم وهذا الاطلاق الحقيقي الاحاطي حائز للجميع ولا يشذ عن حيطته شيْ فهو الكمال الحقيقي وهو سبحانه محيط بكل شيْ لانه الحيّ القيّوم اي القائم لذاته والمقيم لغيره لانه محيط على كل شيْ فقط. فيجب تلطيف السرّ في معنى الصدور والتميز بين الحق والخلق وكون العلة والمعلول على النحو المعهود المتعارف في الأذهان السافلة ليس على ماينبغي بعزّ جلاله وعظموته سبحانه وتعالى. وبالجملة يجب الوصول الى نيل التوحيد القرآني حتى يعلم ان البينونة بين العلة ومعلولها في المقام ليست عزلية بل وصفيّة بمعنى سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالى حتى يعلم أن اطلاق العلة والمعلول في المقام على ضرب من التوسع في التعبير ارفع واشمخ من المعنى المعهود.

قوله: كما في العلل التامة. ١١/١١٤

هكذا في النسخ الاصيلة المعتبرة على صورة الجمع، وفي بعض النسخ جاءت الكلمة بالافراد اي العلة التامة.

قوله: والمادة والصورة جزآه. ٦/١١٥

اى جزءا الاثر الذي هو معلول.

قوله: بل المؤثر إن كان مختاراً. ١٣/١١٥

وقد تقدم الكلام فيه في المسألة الرّابعة والاربعين من الفصل الأوّل.

قوله: ولايجوز بقاء المعلول بعده. ١٥/١١٥

اي بعد الفاعل في قوله فالفاعل مبدأ التأثير.

وقوله: ذهب قوم غير محققين الخ. ١٦/١١٥

واما قول المحققين فقد تقدم في المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاوّل من ان علة احتياج الاثر الى مؤثره هو الامكان لاغير.

وقوله: تمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني، ١٧/١١٥

وكذا بالابن الباقي بعد الاب وبالسخونة الباقية بعد النار وقالوا لوجاز على الباري العدم لما اضرّ عدمه ببقاء العالم، وشنع عليهم الشيخ في كتابي الاشارات والشفاء. امّا الاشارات فقد تقدم نقل كلامه منه في تلك المسألة المذكورة، واما كلامه في الشفاء فيطلب في الثاني من سادسة الالهيات (ص ٥٢٤ ج ٢ ط ١).

قوله: ومع وحدته يتحد المعلول. ٣/١١٦

يعني مع وحدة الفاعل الذي هو مبدأ التّاثير يتحد المعلول ويعبّرون عنه بأن الواحد لايصدر عنه الّا الواحد. والشيخ في الاشارات وسم هذا المطلب بالتنبيه حيث قال في الفصل الحادي عشر من خامس الاشارات: تنبيه مفهوم ان علة مايجب عنها ـ أ ـ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ـ ب ـ الخ وقال المحقق الماتن في شرحه عليه: يريد بيان أن الواحد الحقيقي لايوجب من حيث هو واحد الّا شيئاً واحداً بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس إياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية.

اقول: وللراقم في هذا المقام من شرحه على الاشارات تعليقة هي العمدة والاصل في بيان صدور الواحد عن المبدأ الأوّل الواحد الأحدي الصمدي سبحانه وتعالى فعليك بالغور فيها وهي مايلي:

ان هذه المسألة اي الواحد الأحدي لايصدر عنه الّا واحد من امّهات المسائل الفلسفية وقد تعاضد العقل والنقل فيها فانه تحقق عن الشرع اول ما خلق الله العقل. ثم ان لهذه المسألة الرصينة شأناً آخر أجلّ وادق مما ذكر في هذا الكتاب واترابه وقد برهن في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية، والوصول إلىٰ ادراك حقيقته يحتاج الى تلطيف سرّوتدقيق فكر وتجريد نظر. وذلك الشأن هوالفرق بين اوّل ماصدر وبين اوّل ما خلق فان اوّل ما خلق هوالعقل والخلق هوالتقدير فالعقل هو تعيّن تقديري من التعينات التقديرية وهذا التعين شأن من شؤون الصادر الأوّل ونقش من نقوشه وكلمة من كلماته العليا وبتعبير آخر على نحو توسع في التعبير ان هذا التعين عارض على مادة الممكنات وتلك المادة هوالوجود المطلق بمعنى نفس الرحمن لاالوجود المطلق الحق الأحدي المنزه عن هذا الاطلاق. والصادر الاوّل هوالوجود المنبسط الساري في الممكنات ومنها العقل. فأوّل ماخلقه الله تعالىٰ هو العقل، وأما أوّل ما صدر عنه تعالىٰ فهو الوجود المنبسط الذي هو مادة العقل ومادة جميع الممكنات.

وفي آخر نصوص الصدر القونوي: والحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الاّ واحد لاستحالة اظهار الواحد وايجاده من حيث كونه واحداً ماهو اكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هوالوجود العام المفاض على اعيان المكوّنات وما وجد منها ومالم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلىٰ الذي هواوّل موجود المسمىّ ايضاً بالعقل الاوّل وبين سائرالوجودات. الخ.

فراجع في تلك الغاية القصوى الى المرحلة السادسة من الحكمة المتعالية اعني الأسفار في العلة والمعلول، سيما الفصل المعنون بقوله في الكشف عمّا هو البغية القصوى. وقد شرح هذا الفصل الحكيم الالهي آقا علي المدرس في بدائع الحكم (ص١٨٤)، وهكذا الى الأسفار (ج١ ص١٩٣ ط ١) والى المقام الخامس من مصباح الانس لابن الفناري في شرح مفتاح الغيب (ص ٦٩ ط ١) ورسالتنا الفارسية الموسومة بوحدت از ديدگاه عارف وحكيم تجديك في المقام جدّاً والله سبحانه وليّ التوفيق.

قوله: المؤثر إن كان مختاراً. ٤/١١٦

المؤثر الأوّل سبحانه وتعالى مختار باتفاق المتألهين في التوحيد، والفاعل الموجب هوالمبدأ الطبيعي اعني الاصول الازلية المادية التي هي اجزاء لا تتجزى وجواهر فردة على ما ذهب اليه

القائلون بها في تكوّن صورة العالم.

ولم يتفوّه حكيم الهي بأن الواجب سبحانه فاعل موجب، كما لم يذهب الى جواز صدور الكثرة عن الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لبراءته عن الحيثيات الكثيرة، ومع ذلك كلّه يقول بسيط الحقيقة كلّ الاشياء فافهم.

قوله: فان كانت النسبتان جزئيه. ٦/١١٦

كلمة جزئيه على التثنية المضافة الى الضمير.

قوله: وهي عندي ضعيفة الخ. ٧/١١٦

كذا قال ـ رحمه الله ـ في كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للمصنّف قدّس سره حيث قال الخواجة: ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط شيئا واحداً والباقي بتوسط، قال الشارح: أقول: ذهب الاوائل الى أن الله تعالى يفعل بذاته لا بتوسط شئ آخر واحداً لا ازيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كلّ جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لأن مفهوم صدور الاوّل عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني. وهذان المفهومان ان كانا مقوّمين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجباً، وكذا ان كان احدهما داخلاً. وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل.

ثم قال رداً عليهم: وهذا الكلام في غاية السقوط لأن مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج وإلّا لزم التسلسل ويلزم امتناع اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه بأحد الشيئين مغائر لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع سلب شيئين عن واحد (ص ٤٤ ط ١).

وكذا في كتابه المسمى نهج المسترشدين الذي شرحه الفاضل المقداد وسمّى ذلك الشرح ارشاد الطالبين حيث قال في النهج: ويمكن استناد معلولين الى علة بسيطة الى آخر ما قال. والفاضل المقداد بعد ما نقل مذهب الحكماء قال على مذهب العلامة: والجواب ـ يعني الجواب عن الحكماء ـ من وجهين: الاوّل من حيث النقض وهو انّا نمنع القسمة وحصرها فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج فيقال فيهما إما أن يكونا داخلين أو خارجين ـ الى آخر الكلام. وأما إذ اكانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج فانّا نختار حينئذ انهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلّة.

ثم قال: ثم المصنّف- يعني صاحب النهج- استدل على كون الصدور أمراً اعتبارياً لاوجود له في الخارج فانه لوكان موجوداً في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمة انه لاجائز أن يكون واجباً لاستحالة تعدد الواجب، واستحالة كونه عرضاً فيكون ممكناً فيكون له صدور وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الأول فيلزم التسلسل.

الثاني من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين: الأوّل انه يلزم ان لايصدر عن ذلك البسيط شئ اصلاً وذلك لانكم تسلّمون صدور أمرواحد عن تلك العلة البسيطة وحينئذٍ نقول ذلك الواحد له صدور فيكون مغائراً للعلّة ولذلك الواحد لكونه نسبة اليهما فاما أن يكون داخلاً في العلة او خارجاً فمن الاوّل يلزم التركيب، ومن الثاني يلزم التسلسل.

الثاني انه لوصحّ ماذكرتم لزم ان لايسلب من الواحد اكثر من واحد، وأن لايتصف إلّا بشئ واحد. اما الاوّل فلأنّ سلب- ا- عن- ج- مغائر لسلب- ب- عنه لانانعقل احدالسلبين ونغفل عن الآخر فامّا ان يكونا داخلين او خارجين الى آخره.

واما الثاني فلأنّ اتّصاف- ا- بب، غيراتصافه بج، وهما أيضاً مغائران لما قلنا فإمّا ان يكونا داخلين اوخارجين- الى آخرالكلام-ويلزم ماقلتم، انتهى (ص ٨٦ ط ١).

اقول: ان السنخية بين الفاعل وفعله مما لايعتريه ريب ولايتطرق اليه شائبة دغدغة ويعبّرون عنها بالسنخية بين العلة ومعلولها وكل فعل يصدر من فاعله على جهة خاصّة فيه والّا يلزم صدور كل شئ عن كل شئ وظهور كل اثر عن كل شئ وهو كماترى فان صدر عن فاعل اثران فلاشك ان فيه جهتين صدر كل واحد منهما عن كل واحدة منهما. وهذه الجهة هي الحيثية الواقعية المتحققة في ذات الفاعل وهو مبدأ صدور الاثر ومنشأ ظهوره والامر الاعتباري المحض الذي يفرض في الذهن فرضاً بلاواقع انّى له شأنية الاصدار. فما قالوا في صدور الكثرة عن الواحد محقق في الفاعل ذي الحيثيات النفس الأمرية لا الفاعل الصمد الذي هو الاول والآخر والظاهر والباطن. وحيث علمنا وايقنا بأن نضد الكلمات الالهية على نظم أتم واحسن فلايصدر من فاعلها القيوم إلّا واحد هو نور مرشوش ورق منشور ثم تصور بصور الكثرة غير المتناهية الاشرف فالاشرف نزولاً والاخس فالاخس صعوداً على وفق علمه العنائي الذي هو عين ذاته والكثرات مرايا آياته ومظاهر اسمائه وصفاته. ثم ان كلام الخواجة ليس إلّا في صدور الفعل عن فاعله واما ان كان الفاعل واجب الوجود لذاته فهو غيرمصرّح في كلامه فتامّل.

قوله: ثم تعرض الكثرة. ٩/١١٦

اشارة الى جواب ماقاله المتكلمون من انه لولم يصدر عن الواحد الّا الواحد لما يصدر عن المعلول الاول الّا واحد هوالثاني، وعنه واحد هوالثالث وهلّم جرّاً فيكون الموجودات سلسلة واحدة طولية فكيف ظهرت الكثرات العرضية.

قوله: لأن هذه الجهات لا تصلح للتأثير. ١٧/١١٦

هذا الاعتراض اورده الفخر الرازي أيضاً. والحق ان الفاعل في الوجود هوالحق سبحانه وتلك الجهات هي شؤون ظهور آثاره. وماقالوه من ان العقل يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه فليس عقلاً مبائناً وموجوداً متمايزاً عن فاعله سبحانه وإلّا كان الواجب واحداً بالعدد وهو سبحانه في السماء إلٰه وفي الارض إلٰه وقيوم لهما وله ما في السموات والأرض بالملكية الحقيقية التي يعبرون عنها بالاضافة النورية الاشراقية. نعم لوتفوه بأن الماهيات متأصلة في تحققها، اوالموجودات حقائق متمائزة متبائنة لكان الاعتراض وارداً ولكن الأمر ارفع من تأصلها رأساً واشمخ من تبائنها اصلاً. والحكم على التوحيد الصمدي محكم غاية الاحكام.

قوله: وهذا الحكم ينعكس على نفسه. ١٩/١١٦

النسخ كلّها على نفسه إلا (ت) فهي: الى نفسه. يعني ان قولنا مع وحدته يتّحدالمعلول ينعكس على نفسه اي مع وحدة المعلول تتّحدالعلة. اي كما انه لايصدر عن الواحد الّا الواحد كذلك لايصدر الواحد الّا عن الواحد. واعلم ان كلاً من الأصل والعكس مستدل على حياله فلا اشكال على عكسه الى نفسه في الظاهر. وهذا مثل أن يقال على مبنى الحكمة المتعالية أن كل عاقل معقول وأن كلّ معقول عاقل، فانهما حكمان برهن كل واحد منهما في محله لا أن الحكم الثاني استفيد من العكس فيقال ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

لابأس بنقل كلام كامل رصين من الماتن المحقق في الردّ على زعم الفخر الرازي تأييداً للمرام وتسديداً للحكم المبحوث عنه في الصدور في المقام قال في شرح الفصل الحادي عشر من خامس حكمة الاشارات: ان الفاضل الشارح- يعني به الفخر الرازي- عارض به دليل الحكماء بأن الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيْ ليس بحجر وليس بشجر، وقد يوصف بأشياء كثيرة

كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة، ولاشك في أن مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لايسلب عنه الّا واحد ولايوصف الّا بواحد ولا يقبل الّا واحداً.

واجاب الخواجة عنه بأن سلب الشيْ عن الشيْ واتصاف الشيْ بالشيْ وقبول الشيْ للشيْ امور لا تتحقق عند وجودشيْ واحد لاغير فانه لايلزم الشيْ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدّمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال.

بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشيْ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لايمتنع خروجه عنها. واما صدور الشيْ عن الشيْ امر يكفي في تحققه فرض شيْ واحد هوالعلة والّا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد.

لايقال الصدور ايضاً لايتحقق إلّا بعد تحقق شيْ يصدر عنه وشيْ صادر، لأنّا نقول الصدور يطلق على معنيين: احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلا منا ليس فيه. والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحداً. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علّة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرىٰ أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ويلزم منه التكثّر في ذات العلة. انتهىٰ. ثم ان في المقام مباحثات اخرىٰ رأينا الذبّ عنها أجدر وان شئت فراجع الى الأسفار (ج ٧ ط ٢ ص ٢١٩).

قوله: والنسبتان من ثواني المعقولات. ٦/١١٧

اعلم ان صاحب الشوارق جعل قوله والنسبتان الى قوله تتكافى النسبتان مسألة ثالثة فقال: هذه المسألة في احوال العلّة مطلقاً سواء كانت تامّة او غير تامّة مع معلولها:

فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الغير المتأصلة في الخارج على ما قال والنسبتان الخ.

ومنها أن بينهما مقابلة التضايف ومنها أنهما قد يجتمعان الخ.

ومنها انهما اي العلة والمعلولة لايتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلّها ضرورية.

ومنها انه لايجوز الترتيب بينهما الى غيرالنهاية ويقال له التسلسل واليه اشار بقوله ولايتراقى، الخ. وقد احتج على بطلانه بوجوه: الأوّل قوله لان كل واحد، الخ والثاني برهان التطبيق الخ.

قوله: ولايتراقى. ٢٠/١١٧

في نسخ (ص، ق، ش): ولا يترامى، بالميم على وضوح.

قوله: لأن كل واحد منها الخ. ٢٠/١١٧

قال صاحب الشوارق: هذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي أن الممكن لايجب لذاته ومالا يجب لذاته لايكون له وجود ومالم يكن له وجود لايكون لغيره عنه وجود فلوكانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطع السلسلة ايضاً.

ثم قال: وهذا الطريقة حسنة حقّه مستقيمة خفيفة المؤونة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدّاً وهي أن الشيئ مالم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده. ثم أخذ في تقرير الطريقة ببيان مبسوط.

واقول: قوله وهذا الطريقة حسنة حقّة مستقيمة الخ تعريضات على ما في الشرح أعني كشف المراد من قوله وفي هذا الوجه عندي نظر.

ولعل وجه نظره ما قاله القوشجي في الشرح من يجوّز ذهاب سلسلة الممكنات الى غيرالنهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ماهو واجب بذاته فدعوى انه لابد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة.

ثم يجب أن يعتقد او يلاحظ في هذه الوجوه من الأدلة أن سلسلة الممكنات الموجودة بالفعل معاً قائمة بذاتها لابدّ أن تنتهي الى واجب قائم لذاته مقيم لغيره اي الوجود القيوم ومع التوجّه الى هذا الاصل القويم كان النظر فيه غير مستقيم، وتعليله بالمصادرة عليل.

قوله: باعتبار النسبتين. ١٦/١١٨

اي نسبة العلية ونسبة المعلولية. واعلم ان طريق هذا البرهان أنه تعزل المعلول المحض من

السلسلة اذا كان التسلسل في جانب العلل كما هو ظاهر هذا الشرح وصريح الشوارق والأسفار، او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات كما ان القوشجي اقام البرهان بهذا الوجه ايضاً، ثم تجعل كلاً من الآحاد التي فوقه على الاول او تحتها على الثاني متعدداً باعتبار وصفي العليّة والمعلولية، فيلزم زيادة وصف العلية على الاوّل والمعلولية على الثاني فينقطع السلسلتان. فقوله من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية، او بالعكس على الوجهين المذكورين في طريق العزل وكان الكلام في تناهي معروضي العلية والمعلولية فلا تغفل.

وهذا الوجه كما افاده الشارح راجع الى الثاني وقد استخرجه المصنف من برهان التطبيق. ثم الظاهر من قول الشارح ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق، انه ناظر الى كون هذا البرهان اقل مؤونة من برهان التطبيق كما يستفاد من الشوارق حيث قال: وهذا البرهان اقل مؤونة من برهان التطبيق لانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرىٰ كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم. وكذلك هو اتم فائدة منه لانه يجري في المتعاقبات ايضاً دون برهان التطبيق.

واعلم ان العزل ان اختص بالمعلول الاخير فقط كان المراد من احدى النسبتين هي النسبة بالعلية كما في الأسفار والشوارق وكان المراد من السبق السبق بالعلية، وان لم يختص به كان قوله احدى النسبتين جارياً على العلة والمعلول كليهما وكذلك السبق.

قوله: فان الواحد من تلك السلسلة، ٢١/١١٨

دليل لحصول التعدد.

قوله: هذا وجه رابع. ٩/١١٩

هذا الوجه هو ماذكره الشيخ في الفصل الثاني عشر من رابع الاشارات وقد صدّره بالتنبيه. وكذا ذكره في الفصل السادس عشر من المبدأ والمعاد، وكلام الشارح هنا قريب مما ذكره الشيخ فيه فلابأس بما اتى به في المبدأ والمعاد توضيحاً للمراد، قال:

فصل في انه لايمكن أن يكون لكل ممكن الوجود علة معه ممكنة الى غير نهاية: وقبل ذلك فانا نقدّم مقدمات. فمن ذلك انه لايمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلك لأن جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً وإمّا ان لايكون موجوداً معا.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر أو بعد الآخر وهذا لا نمنعه. واما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيها فلا يخلو إما أن تكون تلك الجملة بماهي تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها، او ممكنة الوجود في ذاتها. فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكلُّ واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود، هذا محال، وأما إن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود. فامّا أن يكون خارجاً منها أوداخلاً فيها.

فان كان داخلاً فيها فإمّا أن يكون كل واحد واجب الوجود. وكان كلُّ واحد منها ممكن الوجود. هذا خلف. واما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علّة للجملة ولوجود نفسه لانّه أحدالجملة. وماذاته كافٍ في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود هذا خلف.

فبقى أن يكون خارجاً عنها. ولا يجوز ان يكون علة ممكنة، فانا جمعنا كلّ علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي اذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود فليس لكلّ ممكن علّة ممكنة معه. انتهي ما افاده في المبدأ والمعاد.

قوله: واما أن يكون موجوداً معاً الخ

هذا المطلب الجسيم كان مرادنا في قولنا آنفا من انه يجب أن يلاحظ ان سلسلة الممكنات الموجودة بالفعل معاً الخ.

قوله: نسبة الامكان. ١٨/١٢٠

كما في (ص) وفي (م، ق، ش) نسبة امكان.ويأتي قوله في المسألة الاولى من الفصل الرابع من المقصد الثاني في شرح قول الماتن: «وادلّة وجوده مدخولة» على تعريف الامكان باتفاق النسخ كلها حيث يقول: لأن نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب.

قوله: وتجب المخالفة بين العلة والمعلول الخ. ٣/١٢١

ذكره الشيخ في ثالث من سادسة الهيات الشفاء (ص ٥٢٧ ج ٢ ط ١) قال في عنوان البحث: الفصل الثالث في مناسبة مابين العلل الفاعلية ومعلولاتها، فراجع.

قوله: علة لشخصيتها، ٦/١٢١

وفي (ص ق): لتشخصها.

قوله: ويساويها لامع ذلك. ٨/١٢١

اي يساوي المعلول العلة لامع فوات شرط او حضور مانع. وقوله: والاحساس مثال لعدم التساوي عند فوات شرط او حضور مانع.

قوله: يعني به ان نسبة العلية. ١٣/١٢١

وبعبارة اخرىٰ لايجوز ما مع العلة علة والاّ لزم اجتماع العلتين في مرتبة واحدة، ولا أن يكون ما مع المعلول معلولاً.

قوله: كحمرة النار. ١٤/١٢١

بالحاء المهملة والمعجمة كما في بعض النسخ مهملة.

قوله: قال الشيخ ابوعلي بن سينا الخ، ١٥/١٢١

راجع في ذلك الى شرح الماتن على الفصل الحادي والعشرين من النمط الاوّل من كتاب الاشارات قوله: يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شيٌ منهما سببا لقوام الهيولى مطلقاً الخ، وكذا الى شرحه على الفصل الحادي والثلاثين من النمط السادس منه قوله هداية اذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل الخ.

قوله: ثم قال وجود الخلاء. وعدم المحوى متقارنان. ١٧/١٢١

وبالعكس اي وجود المحوى وعدم الخلاء متقارنان.

قوله: اعني عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء، ١٩/١٢١

أقول وهو الصواب ومافي بعض النسخ اعني وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء، غلط جدّاً.

قوله: فتوهم بعضهم، ٢٠/١٢١

هذا البعض هو الفخر الرازي وتفصيل كلامه في ذلك وجواب المحقق الطوسي اياه يطلبان في الموضعين المذكورين من الاشارات.

قوله: بخلاف العقل والفلك، ٤/١٢٢

العقل هوعلة المحوى في المقام فلا تغفل.

قوله: وليس الشخص من العنصريات علة الخ. ٨/١٢٢

و في (ت): لشخص منها، بدون كلمة آخر، وانما خصّ هذا الحكم بالعنصريات لأن الافلاك لايجوز فيها الكثرة الافرادية فان كل نوع منها منحصر في فرده الشخصي بخلاف العنصريات لان كل نوع منها يجوز فيه تكثرالأفراد وتحققه.

قوله: وإلّا لم تتناه الأشخاص. ٨/١٢٢

اقول بل لم تتحقق الأشخاص رأساً لأن العلة الذاتية اذا تحققت كان معلولها معها ولاينفك عنها، والفرض أن معلولها ايضاً من سنخ هذاالشخص فهو ايضاً علة ذاتية فكون الشخص العنصري علة ينجر حكمه الى كونه مقتضياً للكثرة بحسب ذاته والطبيعة التي تقتضي ذاته الكثرة محال أن يوجد له فرد في الخارج وكأنّ مراده من قوله وإلّالم تتناه الأشخاص كان هذاالمعنى الذي اشرنا اليه فتدبّر. على أنّ في كون الشخص العنصري علة ذاتية لشخص آخر مفاسد أُخرىٰ.

قوله: وايضاً فان الشخص. ١٣/١٢٢

تقرير القوشجي اوضح واخصر حيث قال: ان العناصر ليس بعضها اولى بأن يكون علّة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلّها في ذلك سواء فيستغني مافرضناه معلولاً عمّا فرضناه علة بغير ذلك المفروض هذا خلف.

قوله: هذا وجه ثالث. ١٩/١٢٢

والوجه الثاني هو قوله: ولاستغنائه عنه بغيره وقد شرحه الشارح العلامة بقوله: وايضاً فان

الشخص من العناصر الخ.

قوله: لأن التقدم الذاتي مايبقى، ٢١/١٢٢

كلمة «ما» اماموصولة اوموصوفة.

قوله: ولتكافؤهما. ٣/١٢٣

قرره صاحب الشوارق هكذا: الرابع أن افراد النوع الواحد متكافئة تماثلها فليس بعضها اولى بالعليّة من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤهما. وكذلك القوشجي في شرحه. ولكن يرد عليهما على هذا التقرير أن كون هذا الوجه غيرالسابق فيه تأمل كما اورده بعض الأجلّة على الشوارق، وأما ما قرره الشارح العلامة فلاغبار عليه ومتين غاية المتانة.

قوله: لايصح، ٥/١٢٣

كمافي (م)، والباقية: لايصلح.

قوله: وبالعكس قد يعدم. ٨/١٢٣

أتى به تحقيقاً لقول الماتن: لبقاء أحدهما.

قوله: ويستحيل بقاء العلة، ٩/١٢٣

كما تقدم في المسألة الثالثة من هذا الفصل قوله في ذلك: ولايجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعدّ.

قوله: والفاعل منا يفتقر الى تصور جزئي. ١٣/١٢٣

لأن الرأي الكليّ لاينبعث منه شيْ مخصّص جزئي وراجع في ذلك الى شرحه على الفصل التاسع والعشرين من ثالث الاشارات.

قوله: ثم ارادة، ١٣/١٢٣

وتسمى الإجماع ايضاً وفي (م) وحدها: ثم تشوق، مكان قوله: ثم شوق.

قوله: ثم حركة العضلات. ١٣/١٢٣

بيّن قدس سرّه حق المطلب في المقام في شرحه على الفصل الخامس والعشرين من ثالث الاشارات عند قول الشيخ واما الحركات الاختيارية فهي اشدّ نفسانية وها مبدأعازم مجمع، بماهذا لفظه:

اعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هوالقوى المدركة وهي الخيال اوالوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسّطها في الإنسان.

وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة، وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيْ اللذيذ او النافع ادراكاً مطابقاً او غير مطابق وتسمّى شهوة؛ والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيْ المكروه اوالضار وتسمّى غضباً. ومغائرة هذه القوة للقوىٰ المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوىٰ المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

وتليها الاجماع وهوالعزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك وهوالمسمّى بالارادة والكراهة. ويدل على مغائرته للشوق كون الانسان مريداً لتناول مالا يشتهيه، وكارهاً لتناول مايشتهيه. وعندوجودهذا الاجماع يترجّح احد طرفي الفعل والترك اللذين تتساوى نسبتها الى القادر عليها.

وتليها القوى المنبثّة في مبادئ العضل المحركة للاعضاء. ويدل على مغائرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم. وهي المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها. انتهى.

بيان: مبادئ العضل هي الأعصاب والقوى المنبثة فيها هي المبادئ القريبة للحركات.

قوله: فحصلت الارادة الخ. ١٩/١٢٣

فان قلت الانسان قد يريد ولايشتاق كما في ارادة تناول الداء البشع، فالجواب أن المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقد النفع ينبعث من اعتقاده شوق عقلي لامحالة وان لم يسم شهوة.

قوله: والحركة الى مكان الخ. ١/١٢٤

هذاالكلام لدفع ايراد يتوهم في المقام وهو أن صدور الافعال الجزئية عن الانسان لايتوقف على تصورات وارادات جزئية. مثلاً من تصور الحركة على مسافة ينشئ ارادة متعلقة بقطع جميع المسافة من غيرأن يتصور المتحرك الحدود الجزئية من المسافة حتى يتعلق بها الارادات الجزئية.

واعلم ان هذه المسألة العاشرة وشرحها خلاصة ما في آخر النمط الثالث من الاشارات وشرح الماتن عليه فراجع الى فصلي الخامس والعشرين والتاسع والعشرين منه.

قوله: ويشترط في صدق التأثيرعلى المقارن الوضع. ١٥/١٢٤

كلمة على الجارة صلة للصدق. والمقارن بكسر الرّاء اي المقارن للمادة وذلك المقارن هوالصور القائمة بالمواد والأعراض الحالّة في الأجسام والمقارن مقابل المفارق في اصطلاح اهل المعقول كما سيأتي في أول المقصد الثاني. والوضع مرفوع اي يشرط الوضع. واعلم أن مايشترط في تاثيره الوضع، مادّي لامحالة لأن قوامه بمواد الأجسام فيؤثر اوّلاً لمادّته وجرمه ثم للأقرب فالأقرب منه على وسعه، فان النار تسخّن وتضئ على سعتها والشمس كذلك لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها. وأمّا ماليس بمادّي فلا يشترط به وله الاحاطة كالمجردات. ثم ان المفارق اما مجرد بذاته وفعله، او مجرد بذاته فقط الاوّل العقل والثاني النفس فالنفوس الفلكية والانسانية في النشأة الاولى ليست بغنيّة عن الأجرام والأجسام وان لم تكن ماديّةً. وجملة الامرأن القوى المتعلقة بالأجسام اما محتاجة في ذاتها اليها كالقوة النارية والمائيّة مثلاً، او محتاجة اليها لا في ذاتها بل في فعلها كالنفوس مطلقاً وسيأتي البحث عن الجوهر المفارق في اولى الاوّل من المقصد الثاني.

ثم كان الصواب أن يجعل المسألة الحادية عشرة واللتان بعدها مسألة واحدة.

قوله: يشترط في صدق التأثير. ١٦/١٢٤

تقرير الشارح هذه المسألة بأسرها ملخّص ماقرّره المصنّف في شرحه على الفصل الخامس عشر من سادس الاشارات.

قوله: التي باعتبارها. ٣/١٢٥

كلمة الموصول صفة للكلمات الثلاث والضمير راجع اليها.

قوله: او عدد تلك الاعمال، ١٣/١٢٥

هذا هوالصنف الثالث الآتي ذكره.

وقوله: اما مع وحدة العمل واتصال زمانه، ١٤/١٢٥

هذا هوالصنف الأوّل.

وقوله: اومع فرض الاتصال، ١٥/١٢٥

هذا هوالصنف الثاني. والمراد من فرض الاتصال في العمل انه لا تعددله اي المعتبر في هذا القسم هو امتداد الزمان فقط.

قوله: والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال. ٢١/١٢٥

اي من غيراعتبار وحدته وكثرته كما في الاوّل والثالث حيث اعتبرالاوّل في الاوّل والثاني في الثالث.

بقي في المقام كلام وهو ان الشارح جعل التناهي عطفاً على الوضع وهذا الكلام بظاهره يقتضي توقف التاثير على التناهي وفيه دغدغة كما قال الشريف:الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانيّة على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هوالمفهوم من كلامهم أن التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي.

وقال المولىٰ اسماعيل في تعليقته على الشوارق في بيان كلامهم ومستلزم للتناهي ماهذا لفظه: اي لايتوقف التأثير على التناهي وإلّا يلزم تحقق تناهي الأثر قبل تحقق التأثير وهو مستلزم لتحقق التأثير بعدتحقق الأثر وتحقق الأثر قبل تحقق التأثير وهو محال.

لكن صاحب الشوارق سلك سبيل الشارح العلامة فقال ماهذه خلاصة مقاله: كلّ مقارن مؤثرٍ مالم يعلم تناهي اثره لم يحكم بأنه مؤثر ذلك الأثر ولوكان الأثر غير متناه نجزم بأن المؤثر مجرد متعلق بذلك المقارن ثم شنع على القوم بانّهم لم يتفطنوا ماذكره فتحيروا في العطف. ولايخفى عليك حسن رويته وجودة دقته في بيان العطف.

قوله: يتفاوت مقابله. ٥/١٢٦

أي مقابل المبدأ وهو الطرف الآخرفي الشرح، فيلزم التناهي بحسب التفاوت.

قوله: امّا الأوّل، ١٠/١٢٦

اي القسرية.

وقوله: من الحركات. ١٠/١٢٦

بيان لما في قوله مالا يتناهى.

وقوله: عن القوتين. ١٠/١٢٦

صلة للصدور في قوله صدور مالا يتناهى. والقوتان القسرية والطبيعية.

ثم ان قوله محال لمامر،ناظر الى قوله: فيكون مالا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان الخ، وإلّا مامرّ صريحاً في هذا المعنى شيئ غير ذكره الاصناف الثلاثة وقوله: لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما يتناهى وهولا يقتضى حجة له فقط دونها.

نعم ان اللا تناهي في الشدة ظاهر البطلان، ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه واقاموا الحجة على اللا تناهي بحسب المدة والعدة.

وقال صاحب الشوارق: وامّا بحسب الشدة فليس بمقصود إمّا لظهور بطلانه وإمّا لعدم فساده وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لايمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته.

أقول: والصواب هو ظهور بطلانه، واما الشق الثاني فمجرد فرض غير معتبر ولايتوهم احد أن تكون في الأجسام قوة جسمانية تقوى على مالايتناهى شدة وهذا الفرض الموهوم خارج عن البحث العلمي رأساً. ولذلك لم يقم الشيخ في الاشارات الحجة على التناهي في الشدّة وقال الخواجة في شرحه عليه بعد ذكر الاصناف الثلاثة- كما أتى به الشارح العلامة في هذا الكتاب-: وكان مراد الشيخ مايختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة اوالعدة فقط. انتهى وانما كان مراده مايختلف فيهما لان اللا تناهي في الشدة ظاهر البطلان.

قوله: حركات لا تتناهى. ١٢/١٢٦

منصوب بقوله يحرك.

وقوله: ثم حرّك بتلك القوة جسما اصغر الخ. ١٢/١٢٦

جاءت العبارة في غير واحدة من النسخ المطبوعة وغيرها هكذا: ثم حركت تلك القوة جسماً اصغر، بتأنيث الفعل وحذف الجارة وهي محرفة بلا دغدغة والصحيحة ما اخترناها. وعبارة الشيخ في الاشارات هكذا: ثم فرضنا انه يحرّك اصغر من ذلك بتلك القوة. وعبارة الخواجة في شرحه عليها هكذا: اذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرّك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاوّل في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض الخ. ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيرة جدّاً.

قوله: هذا خلف. ١٥/١٢٦

اعلم ان المصنف الماتن سلك في اقامة هذا البرهان مسلك الشيخ في الاشارات وبعد تقرير الحجة في الشرح قال: واعلم ان هذا البرهان اعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ فان الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لوحركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف فاذن القوة الغيرالمتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصّصه بالقوة الجسمانية لأن غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية. انتهى.

اقول: انما كان البرهان اعمّ مأخذاً لان القوة الغير المتناهية تعمّ الجسمانية وغيرالجسمانية، وقوله: سوا كانت جسمانية او غير جسمانية بيان لكونه اعم مأخذاً.

قوله: وهيُهنا سؤال صعب. ١٦/١٢٦

السائل هوالفخر الرازي في ذلك المقام، هذا السؤال والجواب وايراد التلميذ وجواب الشيخ والايراد عليه كلّها مذكورة في شرح الماتن المحقق الطوسي على الفصل التاسع عشر من النمط السادس من الاشارات. وراجع في ذلك ايضاً الى الفصل الأخير من المرحلة الثامنة من الأسفار (ج١ط١ ص٢٥٩). والسؤال كان رائجاً قبل الفخر كما هو نصّ كلام الخواجة في المقام حيث قال: والاعتراض المشهورالذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجويزأن يكون التفاوت في التحريكين

بالسرعة والبطؤ الخ.

ثم ماقال الشارح بعد نقل كلام الماتن من الاشارات: وفيه نظر لأن اخذ القوة بحسب الاعتبارين لاينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث، ليس كما ينبغي لان ذلك النظر مجرد فرض غير معتبر في البحث العلمي وكما قلنا آنفا ان اللا تناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغلوا بالاحتجاج عليه على أن الخواجة قال ان هذا الاعتراض اي السؤال الصعب مندفع لأن المراد بالقوة المذكورة هيهنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على مامر. وقوله على مامرّ ناظر الى ماقاله في الفصل الخامس عشر من النمط المذكور وقال هناك : كان مراد الشيخ في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط. وقيد فقط لاخراج مابحسب الشدّة وذلك كما قلنا لشدة ظهور بطلانه ولذا لم يبحثوا عنه بنظر علمي.

قوله: ليس لها كل موجود. ١٢٦/٢٣

اي ليس لها مجموع موجود فكلمة كل مرفوعة على أنّها اسم ليس بمعنى المجموع، وموجود صفة لها. وعبارة الخواجة في شرحه على الاشارات في المقام هكذا: ردّ الشيخ عليهم بأن قال لمّا لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات .

قوله: والطبيعي. ١٢٧/٧

منصوب بقوله لأنّ، معطوف على القسري.

وقوله: فإذا تحرّكا. ١٢٧/٧

كما في النسخ كلّها إلاّ نسخة (ت) ففيها: وإذا تحرّكا.

وقوله: هذا بيان لاستحالة القسم الثاني. ١٢٧/٩

الخواجة قدس سره قرّر البرهان في شرحه على الاشارات (من الفصل ٢٠ الى ٢٣ من النمط السادس) بعد بيان تمهيد ثلاث مقدمات اتى بها الشيخ ينبغي التدبّر فيه نيلاً الى المراد.

الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً لتحريك ولا لمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحلّه فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك

وإلّا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه.

الثانية أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعيّة اذا حرّكت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة والّا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلايجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدمة الاولىٰ بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلّها على ماسيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسريّة بسبب القوابل لاغير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لاغير.

الثالثة ان القوىٰ الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام ويتناسب بتناسب محالّها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزئتها.

فنقول إنه لايجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعيّة تحرّك ذلك الجسم حركات بلانهاية وذلك لأن قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لوانفرد بالمقدمة الأخيرة، وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحرّكين والمتحرّكين واحدة بالمقدمة الاولىٰ وفي هذا القول اشارة ايضاً الى سبب الاحتياج الى هذه المقدمة وذلك السبب هو ان المعاوقة لوكانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضاً أقوىٰ منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدمة الاولىٰ، بل المتحركان في حكم مالا يختلفان والمحركان مختلفان بالمقدمة الثانية. فان حرّكتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم منه تناهي الاقل.

اقول: لمّا ثبت أن صدق التأثير على المقارن مشروط بالوضع والتناهي المذكورين، وأن القوى الجسمانية مطلقا تكون مدة آثارها وكذلك عدد آثارها متناهية كما أنّها بحسب الشدة متناهية فلابدأن ينتهي الأمر الى المفارق.

قوله: باستعدادات يكتسبها. ٧/١٢٨

هذا الاستعداد ليس ذاتياً بل يحصل من جهة العوارض الطارية وبه يحصل القرب والبعد دون الاستعداد الذاتي الاول كان للمادة لذاتها.

قوله: وجزء فاعل لمحلّه. ١٩/١٢٨

كلمة الجزء مضافة الى الفاعل أي جزء علة لمحلّه. والفاعل هو معطي الوجود وذلك لأن الصورة

شريكة للفاعل الذي هو المفارق على ماسلك اليه المشاء وبسط الكلام فيه الشيخ في النمط الاوّل من الاشارات وتقدم الاشارة اليه.

قال القوشجي: واعلم ان مانقلناه عن الحكماء في هذاالمبحث كلّها من فروع الهيولى والصورة، والمصنّف لمّا كان منكراً لها كما سيجئ كان المناسب أن لايذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النفي والانكار لاعلى طريق الاثبات والاقرار. وقال صاحب الشوارق تعريضا له: ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف هيٰهنا على سبيل الحكاية، وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعندالقائلين بها يكون الحال هكذا فلامنافاة بينها وبين ماسيأتي من نفيه الهيولى في هذا الكتاب.

قوله: والغاية علة بماهيتها. ٨/١٢٩

قريب من كلام الشيخ في الفصل السابع من رابع الاشارات في تعريف الغاية حيث قال: والعلة الغائية التي لأجلها الشيْ علّة بماهيّتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها الخ.

اي الغاية بصورتها الذهنيّة وحصولها في علم الفاعل علّة لعليّة العلة الفاعلية، وهي معلولة في وجودها الخارجي للمعلول.وارادو بقولهم اوّل الفكر آخرالعمل هذاالمعنى. قال الشيخ في الهٰيات الشفاء: ونعني بالغائية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيْ مبائن لها.

والمبائن هو المعلول الخارجي وانما كان مبائنا لها لانه لايكون حالاً فيها ولا محلاً لها. وللعارف الرومي في المثنوي:

ظاهراً آنشاخ اصل ميوه است — باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گرنبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر
اول فکر آخر آمد در عمل — خاصه فکری کو بود وصف ازل

قوله: وهي ثابتة لكل قاصد. ١٥/١٢٩

الضمير راجع الى الغاية والغاية عرّفت بانها علة لعليّة الفاعلية فلا بد أن يكون معنى هذه الجملة أن الغاية بهذا المعنى ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد اعنى الفاعل بالقصد على اصطلاح

الحكماء لانّ الغنى التام والجواد والملك الحق لاغرض ولاغاية له مطلقا. والفاعل الذي يفعل لغاية إما أن يكون وجود تلك الغاية اولى به فيكون الفاعل مستكملاً بوجود الغاية، أو أن فاعليته يتم بتلك الغاية فيلزم أن يكون الفاعل ناقصاً في عليّته ويستكمل بتلك الغاية فالفاعل لغاية فقيروالله سبحانه هوالغني فليس بفاعل لغاية وغرض كما أنه ليس بعابث «أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً» (مؤمنون ١٥).

قال الخواجة في شرحه على الفصل السادس من النمط السادس من الاشارات: الغرض هوغاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخصّ من الغاية. والقائلون بان الباري تعالى انّما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لاالى ذاته وذلك لاينافي كونه غنياً وجواداً، فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلابد من أن يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لأن الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له ثم انتج من ذلك أن الملك الحق لاغرض له مطلقا.

قوله: اما الحركات الاسطقسية. ١٢٩/١٧

في اقرب الموارد: الاسطقس بفتح الالف وسكون السين وفتح الطاء وكسر القاف: اعجمية معناها الاصل وتسمّى العناصر الاسطقسات (بكسر الالف) وهي الماء والارض والهواء والنار. وفي المنجد بفتح الالف وكسرها وفي غياث اللغات: بضم الاوّل والثالث والرابع وسكون الثاني لفظ يوناني بمعنى العنصر.

اقول: الكلمة اذا كانت عجمية تلعب بها العرب ماشاءت وهذا المثل سائر بينهم: عجمي فالعب به ماشئت. والغرض العمدة ان الشارح ارادمنها الحركات الطبيعية مطلقا في قبال الاراديّة سواء كانت لعناصر بسيطة اولم تكن كما يستفاد التعميم من تمثيله بالبر وجعله مقابلاً للفاعل بالقصد والارادة، ومن قول الماتن بعيد هذا واثبتوا للطبيعيّات غايات، ومن قول الشارح هناك اما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم. فقوله فقد تقدم اشارة الى ماقاله في هذا المقام. وفي الشوارق ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان ارادياً او طبيعياً غاية والمصنف خصّ هذا الحكم بالاراديات.

قوله: اما القوة الحيوانية. ١٣٠/١

قيد القوة بالحيوانية لاخراج الفلكية وذلك لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى

المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة كما سيأتي.

قوله: وهو قد يكون، ١/١٣٠

اي الوصول.

وقوله: فهو اما خير او عادة، ٢/١٣٠

اي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخبر. وفي (ت) وحدها: وهو قد يكون غاية الشرقية. والنسخ الاخرى: غاية الشوقية.

وقوله: او عبث او جزاف، ٢/١٣٠

قال- قدّس سرّه- شرحه على الفصل الاخير من خامس الاشارات: الجزاف لفظة معرّبة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة، او طبيعة كالتنفس، او مزاج كحركات المرضى، اوعادة كاللعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية.

وقوله: على ما تقدم. ٤/١٣٠

تقدم في المسألة العاشرة من هذاالفصل.

وقوله: وقد تكون هي بعينها. ٦/١٣٠

اي تكون غاية القوة المحركة بعينها.

وقوله: كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر، ٦/١٣٠

فاجتمعت الغايتان اي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

وقوله: باطلة بالنسبة اليها، ٧/١٣٠

واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة وليست بباطلة لأن غايتها هي الوصول الى المنتهى.

وقوله: وان حصلت الغايتان، ٨/١٣٠

اي غاية القوة المحركة وغاية القوة الشوقية.

قوله: فهو الجزاف والعبث. ٩/١٣٠

الشيخ جعلهما اثنين حيث قال في الخامس من سادسة الهيات الشفاء في اثبات الغاية (ج٢ ط١ ص ٥٤١): كل نهاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخييلية ولايكون المتشوقة بحسب الفكرة، فهي التي تسمى العبث. وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلايخلو اما أن يكون التخييل وحده هوالمبدأ لحركة الشوق سمي ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً الخ. وكذلك الخواجة في شرحه على الفصل الاخير من خامس الاشارات جعلهما اثنين وقد تقدم آنفاً.

قوله: واثبتوا للطبيعيات غايات الخ. ١٢/١٣٠

قال الشيخ في الفصل التاسع عشر من ثامن الاشارات: إذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيْ من الاشياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً ارادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أوارادياً اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولىٰ على النحو الذي هو به عناية.

وقال الخواجة في الشرح: وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات.

اقول: هذه الرسالة قد طبعت مع عدة رسائل اخرىٰ للشيخ مترجمة بالفرنسية ايضاً. وكتبها الشيخ باسم تلميذه ابي عبدالله المعصومي الذي قال ابن سينا في حقه: ابوعبدالله مني بمنزلة ارسطاطاليس من افلاطون.

وكذا قال الخواجة في شرح الفصل السابع من رابع الاشارات في البحث عن العلة الغائية ماهذا لفظه: اعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لاشعورها فلايمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها، ولا أن يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغيرالموجود لايكون علة للموجود ولاخلاص عنه إلّا بان يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً لاتحرك الجسم الى حصول ذلك الشيْ فكون ذلك الشيْ مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيْ لها بالقوة وشعور ماها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها. انتهى.

اقول: الحق ان الطبائع لها غايات وكل طبيعة تحبّ بقائها وتعرج الى كمالها والكل تسعى الى غاية الغايات ومبدأ المبادئ الله رب العالمين ونعم ماقال صاحب الحكمة المنظومة:

وكل شيْ غاية مستتبع حتى فواعل هي الطبائع

وفي الاسفار أن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلّتها كراهة الفناء والعدم وهذا حق لأن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقائه خيرية الخير ونورية النور (ج ٤ ط ١ ص ١٦٣) بل افادالشيخ المعظم في الاوّل من ثانية نفس الشفاء أنّ حبّ الدوام امر فائض من الاله على كل شيْ (ج ١ ط ١ ص ٢٩٤).

اقول ومما ينادى بأعلى صوتها أن الطبيعيات ايضاً لها غايات هي وحدة النظام الحاكية عن وحدة الصنع والتدبير الدالّة على أن الحياة والشعور سارية في الكلّ وينتهي الأمر إلى أنّ الوجود المطلق الحق القيوم هوالأوّل والآخر والظاهر والباطن وان الخلق هو الموجود المقدّر القائم به قيام الفعل بفاعله والكلام بمتكلّمه وأن مانزل من الموجودات من الصقع الربوبي مانزل بكليته بل ملكوته بيده سبحانه وتعالى. وعليك بالتدبر فيما نتلوه عليك من منطق الوحي وبيان السنة تراجمه:

الذي خلق فسوّى والذي قدّر فهدى (الاعلى ٣و٤).

قال ربنا الذي اعطى كل شيْ خلقه ثم هدى (طه ٥١).

وفي الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضّل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون (رعد ٥).

الباب السادس والثلاثون من توحيد الصدوق في الرد على الثنوية والزنادقة باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماالدليل على أن الله واحد؟ قال: اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال عز وجل: لوكان فيهما آلهة الّاالله لفسدتا.

وفي توحيدالمفضل: يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانيّة الجاري المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينة. وكذلك سمته الفلاسفة ومن ادعى الحكمة فكانوا يسمّونه بهذا الاسم إلا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديرا ونظاماً حتى سمّوه زينة ليخبروا انه مع ماهو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء (بحار ج ٢ ط ١ ص ٤٥).

قوله: فقد تقدم البحث فيه، ١٣/١٣٠

في هذه المسألة حيث قال آنفاً: اما الحركات الاسطقسية فقد اثبت الأوائل لها غايات الخ.

قوله: واما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم، ١٤/١٣٠

الحق ان كلّ ممكن فله سبب والاتفاق في نظام العالم منفي وكلّ مايتوهم انه اتفاقي فهو حق وجب وجوده إلّا أن العامة يسمّون نادرالوجود اوالذي سببه مجهول لهم اتفاقياً والنادر له سبب والشيْ مالم يجب وجوده لايتحقق قط ومالم ينف جميع انحاء العدم عنه لايوجد. ونعم ماقال المتأله السبزواري في الحكمة المنظومة (ص ١٢٢):

وليس في الوجود الاتفاقي ... اذ كل مايحدث فهو راقي
لعلل بها وجوده وجب ... يقول الإتفاق جاهل السبب

وقال في تعليقته عليه: قولنا وليس في الوجود الاتفاقي ردّ على القائل بالاتفاق فيزعم لسوءظنّه أن المطر مثلاً لضرورة المادة كائن اذالشمس بخرت من البحار والاراضي الرطبة فاذا ارتفع البخار ووصل الى الزمهرير برد وصار ماء ونزل ضرورة فاتفق ان يتحقق مصالح شتى من غير قصد ولم يعلم هذا الجاهل انه لايقع شيْ في العالم ولوكان احقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة وقد مرّ أن كلّ القوى والمبادئ بحالي مشيته وقدرته ،فهب ان الشمس تبخّر فمن الذي يسخّرها ويديرها ويسيّرها والنفس المتعلقة بها التي تجرّها الى الجنوب والشمال وتفعل الفصول الاربعة من امر من هو وتجلّى من عليه وبنور من يستضيْ.

وقوله يقول الاتفاق جاهل السبب، ناظر الى عبارة المحقق الطوسي في شرحه على منطق الاشارات في الفصل المبحوث فيه عن العرضي اللازم غير المقوم، حيث قال: لازم الشيْ بحسب اللغة هو مالا ينفك الشيْ عنه وهو إما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم، والثاني هوالمصاحب الدائم فان المصاحب منه مايصاحبه دائماً، ومنه مايصاحب وقتاً ما، وسبب المصاحبة إمّا ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لايكون،والاول ينسب الى اللزوم في العرف، والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لايخلو عن سبب مّا إلاّ أن الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق. (ص١٨ ط ١).

ونحوه ماقال في آخر شرح الفصل التاسع من النمط الثاني من الاشارات في بيان قول الشيخ وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة: الاتفاق ليس على مايظن انه لايستند الى سبب بل هوالذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق (ص ٥٣ ط ١).

اقول: تفصيل البحث عن ذلك يطلب في النمطين الرابع والخامس من الاشارات. ثم يجب عليك التمييز بين الاتفاق الذي يقول به المنطقي، وبين قول الحكيم من أن مايوجد في الخارج ليس باتفاقي. فالمنطقي يبحث عن اللزوم بين القضيتين وعدمها فما لم يكن بينهما لزوم يقول إن القضية اتفاقية كقولك اذا كانت الشمس طالعة كانت الحمامة طائرة وأمّا الفلسفي فيحكم بأن كلّ واحد من طرفي القضية في النظام الوجودي وجب وجوده فوجد فتبصّر.

واعلم أنّ لمولانا مبين الحقائق الامام الصادق صلوات الله عليه في المقام كلاماً في توحيد المفضل ينبغي أن نتشرف بتبرك نقله، قال عليه السلام (بحار ج ٢ ط ١ ص ٤٦ و٤٧):

فاما اصحاب الطبائع فقالوا أن الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى ولا [تتجاوز] عما فيه تمام الشيْ في طبيعته وزعموا أن المحنة تشهد بذلك فقيل لهم فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟

فان اوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة على مثال هذه الأفعال فقد أقروا بما انكروا لأن هذه هي صفات الخالق، وان انكروا أن يكون هذا للطبيعة فهذا وجه الخلق يهتف بأن الفعل للخالق الحكيم.

وقد كان من القدماء طائفة انكروا العمد والتدبير في الأشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق. وكانوا ممّا احتجوا به هذه الاناث التي تلد غير مجرى العرف والعادة كالانسان يولد ناقصاً او زائداً اصبعاً ويكون المولود مشوهاً مبدّل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على ان كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ماتفق أن يكون.

وقد كان ارسطاطاليس ردّ عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيْ في الفرط مرة مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً.

وانت يا مفضل ترى اصناف الحيوان أن يجري اكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس اصابع كما عليه الجمهور من الناس. فاما مايولد على خلاف ذلك فانه لعلّة تكون في الرحم اوفي المادة التي ينشأ منها الجنين كما يعرض في الصناعات حين يتعمد

الصانع الصواب في صنعته فيعوق دون ذلك عائق في الأداة، أو في الآلة التي يعمل فيها الشيْ فقد يحدث مثل ذلك في اولاد الحيوان للاسباب التي وصفنا فيأتي الولد زائداً أو ناقصاً او مشوّها ويسلم اكثرها فيأتي سويّاً لاعلّة فيه فكما أن الذي يحدث في بعض الاعمال الاعراض لعلّة فيه لا توجب عليها جميعاً الاهمال وعدم الصانع، كذلك مايحدث على بعض الأفعال الطبيعيّة لعائق يدخل عليها لايوجب أن يكون جميعها بالعرض والا تفاق.

فقول من قال في الأشياء أن كونها بالعرض والا تفاق من قبل أن شيئاً منها يأتي على خلاف الطبيعة يعرض له خطأ وخطل.

فان قالوا ولم صار مثل هذا يحدث في الأشياء؟ قيل لهم: ليعلم انه ليس كون الأشياء باضطرار من الطبيعة ولا يمكن أن يكون سواه كما قال قائلون بل هو تقدير وعمد من خالق حكيم اذ جعل الطبيعة تجري اكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف ويزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها فيستدل بذلك على انها مصرفة مدبرة فقيرة الى ابداء الخالق وقدرته في بلوغ غايتها واتمام عملها تبارك الله احسن الخالقين.

اقول: تبجيل الامام عليه السلام ارسطاطاليس بما نطق فيه من لسان العصمة حجة على المتقشفين الذين ليس لهم إلّا إزراء العلم وذويه بما أوهم فيهم نفوسهم الأمّارة بالسوء والايذاء فهؤلاء بمعزل عن سبيل الولاية وإلّا فهذا وليّ الله الاعظم يبجّل العلم والعالم. وكفى بارسطاطاليس فخراً أن حجة الله على خلقه نطق باسمه تبجيلاً وارتضى سيرته السنيّة المضيئة بأنه كان يسلك الناس الى بارئهم من طريق وحدة الصنع والتدبير ويوقظ عقولهم بأن الا تفاقي لايكون جارياً دائماً متتابعاً وماهو سُنّةٌ دائمة لا تبدل ولا تحوّل فهو تحت تدبير الملكوت فكان الأصل ماهو قبل الطبيعة وفوقها وبعدها.

قال العالم الأوحدي محمد الديلمي في محبوب القلوب (ص ١٤ ط ١): يروى ان عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلّى الله عليه وآله فسأله عمّا رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون ويجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه يا عمرو! إن ارسطوطاليس كان نبيّاً فجهله قومه.

قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزوري في تاريخ الحكماء: هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمي: اقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذوالمناقب والمفاخر رضي الدين على بن طاووس قدّس الله روحه في كتابه فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً

بأن ابرخس وبطليموس كانا من الأنبياء، وأن اكثر الحكماء كانوا كذلك وانما التبس على الناس امرهم لأجل اسمائهم اليونانيّة اي لما كانت اسماؤهم موافقة لاسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب اليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا ان اصحاب تلك الأسامي بأجمعهم على نهج واحد من الإعتقاد.

واعلم ان الشيخ سلك في الشفاء مسلك وحدة الصنع والتدبير على ردّ القائلين بالبخت والاتفاق ايضاً. وقد اشبع البحث عن ذلك وأجاد في الفصلين الثالث عشر والرابع عشر من المقالة الاولى منه في الفرق القائلين بالبخت والاتفاق ونقض حججهم (ج١ ط ١ ص ٢٥-٣٣) وهذان الفصلان من غرر فصول الشفاء جداً. ومن كلماته السامية في الثاني منها:

ولنمعن النظر في مثل تكوّن السنبلة عن البُرّة باستمداد المادة عن الأرض، والجنين عن النطفة باستمداد المادة عن الرحم هل ذلك بالاتفاق؟ ونجده ليس باتفاقي بل امراً توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة.

وكذلك لنساعد ايضاً على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكنّا نعلم انها لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الّا هذه الصورة بل حُصّلت هذه المادة لهذه الصورة لانّها لا تقبل الّا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رسب فيه الحجر، وطفى الخشب لأن الحجر اثقل والخشب أخفّ، بل هناك صنعة صانع لم يصلح لها إلّا يكون نسب موادّ مايفعله هذه النسبة فجاء بها على هذه النسبة والتأمل الصادق يظهر صدق ماقلناه وهو أن البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بُرّة انبتت سنبلة بُرّة او حبّة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل أن يقال إن الأجزاء الارضيّة والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرّة وتربّيه فانه سيظهر أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب أن يكون تحركها انما هو بجذب قوى مستكنّة في الحبّات جاذبة باذن الله. وان كانت الامور تجري اتفاقا فلم لاينبت البرّة شعيرة؟ ولم لايتولد شجرة مركبة من تين وزيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق عنزأيّل؟« ولم لايتكرر هذه النوادر بل يبقى الأنواع محفوظة على أكثر؟ الى آخر ماافاد.

وقال العارف الرومي في المثنوي:

هيچ گندم كارى وجو بر دهد ديده اى اسبى كه كره خر دهد

قوله: ولأن الموصوف بالعله. ٦/١٣١

دليل آخر.

وقوله: أو بعضها، ٧/١٣١

عطف على كل واحد وكذلك قوله أو المجموع.

وقوله: وهذان الضعيفان، ١٠/١٣١

أي الدليلان.

وقوله: وهو باطل، ١٠/١٣١

أي ذلك الاقتضاء باطل.

قوله: والمادة المركبة الخ. ١١/١٣١

والمادة البسيطة كهيوليات البسائط العنصريه، والصورة البسيطة كصور هذه البسائط، والغاية البسيطة كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي ولعلّها لوضوحها لم يذكرها الشارح. عبارة الشيخ في الثاني من اولى طبيعيات الشفاء (ص ٨ ط ١ ج ١) كقولنا عن الزاج والعفص كان المداد (كان الحبر ـ خ). وفي الثالث منها: والعفص والزاج للحبر.

وقوله: كالانسانية المركّبة من اشكال مختلفة. ١١/١٣١

اي من صور اعضائها الآلية وّالّا فالصورية لا تكون مركّبة وقد مضى في آخر المسألة الرابعة عشرة من هذا الفصل أن الصورة واحدة. قال الشيخ في الثاني عشر من اولى طبيعيات الشفاء: الصورة المركبة مثل صورة الانسانية التي تحصل من عدة قوى وصور تجتمع. فتدبر.

قوله: هذه العلل الخ. ٢١/١٣١

قد ذكر مثالاً للفاعلية الكليّة والجزئية فقط، وأمثلة البواقي غير خفية.

قوله: على ما مع العلة. ٩/١٣٢

اي وصف ملازم للعلة كما يأتي في المسألة الآتية قوله ومن العلة العرضية ماهو معدّ، وجعله ثاني الإعتبارين هناك.

قوله: ولايتحقق العموم والخصوص في الصور. ١٢/١٣٢

قال الشيخ في الفصل الثاني عشر من اولى طبيعيات الشفاء: الصورة الخاصّة لاتخالف الجزئية وهو مثل حد الشيْ أو فصل الشيْ أو خاصة الشيْ. والعامة فلا تفارق الكليّة وهو مثل الجنس للخاصة. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

الظاهر أن مراد الشيخ من قوله الصورة الخاصة لا تفارق الجزئية والعامة الكليّة، هو أن الاقسام بأسرها غير جارية في الصورة. وبعبارة اخرىٰ ان الأقسام المذكورة وهي ان العلة مطلقا بسيطة ومركبة، وبالقوة أو بالفعل، وكلية وجزئية، وذاتية وعرضية، وعامة وخاصة وقريبة وبعيدة، ومشتركة او خاصة؛ جارية بأسرها في غير الصورة وأما في الصورة فالكلية والجزئية والعموم والخصوص فيها واحد. والمراد من التمثيل هو ان حدّالشيء أو فصل الشيء او خاصة الشيء كما لايوجد في غير هذ الشيْ المخصوص فكذلك الصورة الجزئية كصورة هذا الكرسي لا توجد إلّا جزئية. وقوله وهو مثل الجنس للخاصة، ولم يقل للنوع لأن الجنس بالنسبة الى النوع ليس صورة له بل مادة. فنقول: ان قول الشارح العلامة ولايتحقق العموم والخصوص في الصورة يشبه ان يكون مشيراً الى ماقاله الشيخ من انه لما كانت الصورة الخاصّة والجزئية وكذلك العامة والكلية بمعنى فلا حاجة بعد ذكر احدهما الى ذكر الآخر فتأمل.

وقيل إنه لافرق بين الصورة العامة والصورة الكلية كذلك لا فرق بين المادة العامة والكليّة، والفاعل العام والكليّ، والغاية العامة والكلية، فلاحاجة الى اعتبار العامة بعد الكلية.

ولكن لايبعد أن يكون مراد الشارح من عدم تحققهما فيها ماقاله بعضهم: من أن الفاعل العام والغاية والمادة العامّتان، يصح وجود فرد مخصوص من أحدها يكون فاعلاً او مادة أو غاية لاشياء كثيرة بخلاف الصورة فانه لايمكن وجود فرد منها مخصوص يصلح لكونه صورة لاشياء كثيرة والا لزم اتحاد الاثنين. ويشبه أن يكون حمل كلامه على هذا الوجه أولى وألزم.

قوله: والعدم للحادث. ١٨/١٣٢

وفي (ت): فالعدم. والباقية: والعدم للحادث بالواو.

قوله: على مابيّنا الخ. ٤/١٣٣

بيّن في المسألتين الثامنة عشرة والثالثة والاربعين من الفصل الأوّل. وسيذكره في المسألة

الآتية ايضاً.

قوله: ماهو باق الخ. ٥/١٣٤

كما في (م). والنسخ الاخرى كلّها. منه ماهو قار ومنه ماهو غيرقار.

قوله: قد بيّنا ان العلة العرضية تقال باعتبارين. ١/١٣٥

بيّن في المسألة السابقة عند قوله وذاتية وعرضية. الاعتبار الاول هو قوله: وهي أن تقتضي العلة شيئاً، والثاني في آخرالشرح وهو قوله: وقد تطلق العلة العرضية الخ.

ثم عبارة المتن أعني قوله: ومن العلل العرضية ماهو معد، موافقة لنسخة (ز) والباقية. ومن العلّة العرضية، بالافراد.

قوله: الممكن إما أن يكون الخ. ١/١٣٨

حرف التعريف للعهد. وقد تقدم في المسألة الحادية والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول قوله: وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية. وفي مواضع اخرىٰ ايضاً.

قوله: او مقارن فاما ان يكون محلاً الخ. ١/١٣٩

اورد القوشجي عليه بأن جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة، فالاولى أن يقال أو غير مفارق بدل قوله او مقارن. وكذا في استعمال المادة قبل أن يخرج من التقسيم فالأولى تأخير تقسيم الجواهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة.

وصاحب الشوارق فسّره هكذا: اما مفارق عن الوضع أو مقارن للوضع ولا يخفىٰ أن ايراد القوشجي لايرد علىٰ هذا التفسير.

ثم قال في الشوارق تعريضا عليه: وانت خبير بانه على هذا التقدير ايضاً لايجب أن يكون المراد من المادة هوالمحل المتقوم بالحال ليرد ماذكره فان للمادة معنى اعمّ منه ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الأجزاء التي لا تتجزّى ألا ترى ان الطوائف كلّها يطلقون لفظي المادة والمادي مع أن غيرالمشائين لايقولون بالمادة بمعنى المحلّ المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا غيرصحيح وإلا لزم كون الجسم على مذهب المصنف غير مادي بل من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى. انتهى.

قوله: على هذا التقدير.

يعني على تقدير تفسير المفارق بالمفارق عن المادة، والمقارن بالمقارن لها.

وقوله معنى اعم منه،

ذلك المعنى الاعم هوالقابل الذي يكون ذا وضع.

وقوله: على مذهب المصنف غيرمادي،

وذلك لأن الجسم على رأيه ليس مركباً من الهيولى والصورة بل الجسم عنده هو نفس الصورة الجسمية كما يأتي.

قوله: ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً، ١٧/١٣٩

اي لا كلياً فان الحركة القائمة بالجسم محل السرعة والبطؤ عندالمتكلم كما يأتي في المسألة الخامسة من هذا الفصل وامّا عند الحكيم المشائي ان السرعة مثلاً ليست عرضاً قائماً بالحركة بل هي فصل مقوم لها. ومن المحل ماهو جوهر وكذا الحال كالمادة والصورة عندالمشاء. فبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع هي الحركة فانّها عرض على الجسم ومحل للسرعة والبطؤ. ومادتا الافتراق الجسم والسرعة فان الاوّل محل ليس بعرض، والثانية عرض ليس بمحل. وكذا بين المحل والحال عموم وخصوص من وجه كما لايخفى. والحال يصحّ أن يكون عطفاً على المحل كما يصح ان يكون عطفاً على العرض اي ويصدق الحال ايضاً على المحل جزئياً لا كلياً. واختار صاحب الشوارق الثاني لان النسبة بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار.

قوله: وقد يكون عرضاً. ١٨/١٣٩

كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطؤ. والمحل أعم من الموضع.

قوله: والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات الخ. ٣/١٤٠

جعل المعلم الأوّل المعقولات منحصرة في العشر: احداها مقولة الجوهر حيث انه جنس لانواعه

الخمسة، والتسع الباقية الأعراض التسعة المشهورة. ولكن بعضهم كابن سهلان الساوجي صاحب البصائر، والشيخ الاشراقي وغيرهما كل أخذ مذهباً ولايهمّنا نقل تلك المذاهب.

واما ما ذهب اليه المصنف من نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتها بادلّته الثلاثة فاورد عليها بأسرها بأن ماذكره في الدليل الأوّل من احتياج اثبات كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية، وكذا في اثبات عرضية كثير من الأعراض كالمقادير والألوان والأضواء مثلاً الى وسط اي نظر واستدلال ولوكانا جنسين لما تحتها لما احتجنا اليه لأن ذاتي الشيء يكون بيّن الثبوت لذلك الشيء؛ فهويتمّ لوكان الشيْ متصورا بالكنه ولوتصور بالكنه لامكن أن لانحتاج الى وسط اصلاً.

وبأن ما اتى به في الدليل الثاني من انهما مقولان على ماتحتها من الأنواع بالتشكيك لأن بعض انواع الجوهر كالمجرد أولى بالجوهرية من آخر كالمادة مثلاً، وكذلك العرض بعضه كغيرالقار أولى بالعرضية من البعض كالقار والذاتي لايكون مقولاً بالتشكيك؛ فهو لايتم لأن التشكيك ناشٍ من الوجود فان الجوهر من حيث الوجود اقدم واقوم من آخر. وأما بلحاظ الجوهر فليس فيه تقديم وتأخير لأن معنى الجوهر هوالموجود لافي موضوع أنه ماهية يلزمها في الاعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لافي موضوع، لانه كان الموجود بالفعل. مثل مايقال فلان ضاحك أي من شانه عندالتعجب أن يضحك فلاريب أنا اذا قلنا في شيْ موجود أو معدوم نجد أنه ماهية اذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع، وأنّ هذا المعنى مقوم لذلك الشيْ وذاتي له والجنس يدلّ على طبيعة الأشياء وماهياتها بخلاف العرض ولوعبّرنا عنه بانه ماهية من شأنها الوجود في الموضوع كان هذا المعنى لايدل على طبيعة الأعراض وحقيقتها فان معنى العرض سلب القيام بنفسه ونسبته الى شيْ آخر وهذا مايلحق ويعرض ماهية الأعراض ولايدل على ماهيتها مثلاً ان العرض لايدل على طبيعة البياض والسواد وغيرها بل على ان له نسبة الى ماهو فيه، وعلى انه ذاتي يقتضي هذه النسبة كما افاده الشيخ في منطق الشفاء والنمط الرابع من الاشارات.

وأما ما أتى به في الثالث من انّا لا نعقل من الجوهر سوى المستغنى عن الموضوع، ومن العرض المحتاج اليه وهما مفهومان اضافيان ومثل ذلك لايمكن أن يكون الّاعرضيّاً؛ فهو في العرض صحيح **لا كلام فيه، وأما في الجوهر فلا. وذلك لما قلنا من انا نتصور من الجوهر ماهية شأنها اذا وجدت في** الخارج لايكون في موضوع وهذا المعنى هوحقيقة الجوهر وكنهه، والاستغناء عن الموضوع المتصوّر من الجوهر وجه من وجوهه وعارض من عوارضه. فتبيّن لك ان نفي الجنسية في العرض صحيح الّا ان الدليلين الاوّلين عليلان، والجوهر جنس والادلّة الثلاثة في نفيه مردودة.

قوله: لتوقف نسبة إحديها على وسط.

أي على دليل، لأن الوسط مايقارن قولنا لأنه.

قوله: ولا بينها وبين غيرها. ٧/١٤١

وفي (ت) وحدها: ولابينها وبين عرضها. واما النسخ الاخرى كلها فالعبارة: ولابينها و بين غيرها.

قوله: مع كونها في غاية البعد عنها. ١٠/١٤١

هذا هو تقابل الضدين بحسب التحقيق اي التضاد الحقيقي مقابل المشهوري وقد تقدم الكلام في ذلك في الحادية عشرة من ثاني الأول.

قوله: وهو التنافي في المحل مطلقا. ١٩/١٤١

اي تقابل الضدين بحسب الشهرة. وقد تقدم الفرق بين المحل والموضوع آنفاً في اوّل هذا المقصد.

قوله: وكلام ابي هاشم في التأليف. ١١/١٤٢

انَّ اباهاشم ذهب الى أن التأليف عرض واحد قائم بجوهرين فردين وان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين أجزاء الجسم.

قوله: وبعض الأوائل في الاضافات. ١١/١٤٢

اي في الاضافات المتشابهة الأطراف كالتقارب والتجاور والاخوة ونظائرها.

قوله: انقسام المحل لايستلزم الخ. ١٤/١٤٢

قضية مهملة في قوّة الجزئية فلا تنافي قوله الآتي: واعلم ان الأعراض السارية الخ.

قوله: واعلم ان الأعراض السارية الخ. ٢١/١٤٢

الأعراض السارية هي التي تقبل القسمة بانقسام محالّها كالسواد والبياض، والمنقسمة بالمقدار كالخط. وهذه داخلة في الاولى بوجه. والحقائق الماهيات ولايخفى عليك ان ماهيات المركبات لا تقبل الانقسام باعتبار محالّها فضلاً عن البسائط.

قوله: والموضوع من جملة المشخصات. ٤/١٤٣

اعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضاً بالنسبة الى المادة لكن المصنف لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركبه من المادة والصورة كما يأتي عن قريب خصّ هذا الحكم بالعرض كما افاده في الشوارق.

وقول الشارح: والّا لكان نوعه في شخصه، اي لكان نوعه منحصراً في شخصه. وفي بعض النسخ: لكان نوعه منحصراً في شخصه. والمتن مطابق لنسخ (م، ق، ش).

قوله: بموجده ومشخصه: ٧/١٤٣

وفي (م) وحدها: بموجده وتشخصه.

قوله: الى محل متوسط، ٩/١٤٣

اي يتوسطه، وفي (م، ق): إلى محل يتوسطه. والباقية الى محل متوسط كالشرح بالاتفاق.

قوله: ولحركة الموضوعين. ١٠/١٤٤

يعنى أنالوفرضنا خمسة جواهر أفراد متساوية، فركب خط من ثلاثة منها، ووضع الآخران على فوق طرفيه ثم تحرك الموضوعان الى الوسط، الى آخر ما في الشرح.

قوله: فان تحرك القريب من القطب. ٤/١٤٥

انما قال القريب من القطب لأن نقطة القطب من حيث هي قطب ساكنة لايتصور فيها الحركة

مطلقاً لا الاستدارية ولا الاستقامية. ولو فرضت فيه حركة استدارية لكانت نقطة اخرى هي القطب وتدور هذه حولها،ثم إن العبارة في (م) كانت «من التفكيك» في المتن والشرح كليهما. وفي النسخ الاخرى: التفكك مطلقا.

قوله: لأن الدائرة القطبية ١٥/١٤٥

الدائرة القطبية في المقام ماتلى جانب القطب وان كانت مجاورة ومماسة للمنطقية فتبصر.

قوله: ولايلزم نفيها مطلقا. ٥/١٤٦

وفي (م) بدون كلمة مطلقا.

قوله: الى بقية الأجسام. ١/١٤٨

اي بقية الأجسام التي كان الفرض انها مؤلفة من اجزاء غير متناهية.

قوله: يساوى طباع كل واحد منها. ٣/١٤٩

الطباع اعمّ من الطبيعة فيشمل الفلك ايضاً. وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأوّلية لكل شيْ، والطبيعة قد تختصّ بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولاً وبالذات من غير ارادة،و قوله: في هذا الموضع. باتفاق النسخ كلّها.

قوله: لما صحّ عليه. ٨/١٤٩

كما في (م ز ش ق د). وفي (ص) وحدها: كما صحّ عليه.

قوله: له مادة واحدة. ١١/١٥٠

المادة من حيث هي ليست إلّا هي فلا توصف بالوحدة والكثرة بذاتها بل بتبع الصورة فلايرد الايراد.

قوله: ومكان المركب الخ. ٨/١٥١

ناظر الى عبارة الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثاني من الاشارات حيث قال: وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب مايقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ماتفق

وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد.

وقوله: ان تركب من جوهرين، ٩/١٥١

كالبخار فانّه اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء. وكالدخان فانه اجزاء صغار ارضية كثيرة مختلطة بالهواء، بل وكل واحد منهما مركب من ثلاثة والجزء الثالث فيهما هي النار. ثم لوفرض تحقق المركب من جوهرين أومن ثلاثة مع التساوي والتمانع وقف المركب حيثما اتفق وجوده فيه. ولعلّ هذا المعنى هو مراد الشارح من الوسط فتأمل.

وعبارة الماتن في شرحه على الفصل المذكور من الاشارات هكذا:

المركب اما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالاطلاق، أو لايكون، والثاني لايخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالبة على الأجزاء الباقية وحينئذٍ يكون تلك الأجزاء معاً غالبة بحسب طلب جهة المكان، اولايكون. فالمركّبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام: ومكان القسم الاوّل مايقتضيه الغالب في المركب مطلقا، ومكان القسم الثاني مايقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لاغالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور، ومكان القسم الثالث وهوالذي لايغلب فيه جزء لاعلى الاطلاق ولامع الغير بالاعتبار المذكور فهو ماتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها.

قوله: قيل في تعريف الشكل ١٥/١٥١

الشكل عند المهندسين هو ما أحاط به حدّ اوحدود، كما في صدرالمقالة الاولىٰ من الاصول. ولكنه عندالتحقيق من الكيفيات المختصة بالكم المتصل وهو هيئة احاطة حدّ اوحدود بالشيء.

قوله: فالمقدم مثله. ٢٢/١٥٣

كما في جميع النسخ الستّ المعتبرة بلااستثناء. وأما ما في المطبوعة من قوله: فالملزوم مثله، فكأنه تصحيح قياسي أوجبه قوله: لزم أحد الأمرين.

قوله: وكانت الجهة ملائمة. ١٧/١٥٤

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: بل متناهيه. ٣/١٥٥

كما في (م) وهو اسم مكان، وغيرها: بل نهايته.

قوله: والطبيعي منها فوق وسفل الخ. ١١/١٥٥

ولم يتعرض بأن محدّدهما ماهو. واعلم أن كثيراً منهم ذهبوا الى أن محدّد الجهات هو تاسع الافلاك الموسوم بالأطلس ومعدل النهار وفلك الافلاك ايضاً، وبعضهم كمعاصرينا الى انه الأرض والبحث على المذهب الأول يطلب في النمط الثاني من الاشارات، وعلى الثاني في مؤلفات المعاصرين، ولايهمّنا الورود في البحث عن ذلك.

قوله: وتشتمل على سبعة متحيرة الخ. ٦/١٥٦

هكذا في جميع النسخ التى عندنا والصواب على سبعة سيارة، بدل على سبعة متحيرة، الّا ان نسخة واحدة كانت خمسة متحيرة مكان سبعة متحيرة ولكنها صواب بحسب الصورة لأن المتحيرة خمسة، وليست بصواب بحسب المعنى لأن تلك الأفلاك تشتمل على سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكباً ثوابت، لاعلى الخمسة المتحيرة وتلك الكواكب، وإلّا فأين النيّران. وتصدى بعض لتصحيح العبارة فقد غفل عن تحريف المعنى. والخمسة المتحيرة هي الخنس الجوار الكنّس.

قوله: واستدلوا على ذلك بان الافلاك الخ. ٢/١٥٨

هذه العبارة الى قوله: انتفى لازمها اعني الثقل والخفة، لا توجد في نسخة معتبرة من النسخ المخطوطة المعتبرة عندنا وهي نسخة (ق) و الظاهر انها تعليقة ادرجت في الكتاب و نسخة (م) قد أصابتها سوانح من أول هذا الفصل الرابع و كتبت ثانياً من النسخ الرائجة.

واعلم أن المتفكرين في خلق السموات والأرض اثبتوا بأفهامهم الرصينة افلاكاً مجسمة لتنظيم حركات الكواكب ولذا قالوا انّا لانثبت فضلاً في الفلكيّات وعندالتحقيق العالم الفلكي لايحتاج اولاً الى اثبات الفلك المجسم بل الفلك عنده هو مدار الكوكب وفرض الفلك مجسماً لسهولة التعليم والتعلّم والبحث عن عدد الأفلاك انما هو بحث رياضي هيوى ادرج في الكلام والفلسفة وقصارى

مايثبت الطبيعي في المقام هو محدّد الجهات الذي يعيّن الجهتين الطبيعيتين وهما فوق وسفل اللّهم إلّا أن يقال ان فرض الفلك المجسّم انتشأ من تعريف الفلسفة بأنها علم بأحوال الأعيان فان الفيلسوف تفطن باختلاف الافلاك على اختلاف اوضاع الكواكب وحركاتها المختلفة فتدبر. وقد بسطنا الكلام في الفلك عند الطبيعي والرياضي في الدرس الثامن عشر من كتابنا الموسوم بدروس معرفة الوقت والقبلة فراجع.

وما قاله الشارح العلامة من أن كون الثوابت في فلك واحد غير معلوم، فالصواب أن كونها في فلك واحد من فرض العالم الهيوى لانه لايحتاج الى اكثر من ذلك ولايثبت فضلاً في الفلكيات. ومن فرض كونها في فلك واحد ينتظم به امر حركاتها فانّها تتحرك في كل سبعين سنة درجة واحدة فلكية. نعم ان للحكيم الرياضي الرصدي المولوي ابي القاسم غلام حسين بن المولى فتح محمد الكربلائي الجينوري صاحب الزيج البهادري بياناً على التفصيل في حركاتها المختلفة في ذلك الزيج ينجرّ نقله وشرحه الى الاطناب وان شئت فراجع اليه (ص ٥٦٥).

ثم ان الشارح كانما ناظر في قوله المذكور الى ماقاله الشيخ في الفصل السادس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء: على اني لم يتبيّن لي بياناً واضحاً ان الكواكب الثابتة في كرة واحدة، او في كرات ينطبق بعضها على بعض إلّا باقناعات وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيرى. (ص١٧٥ ج١ ط١).

قوله: ومركزها مركز العالم. ٥/١٥٩

ههنا زيادة في النسخ المطبوعة بعد قوله ومركزها مركز العالم تقرب من ستة عشر سطراً ولكن النسخ المخطوطة كلّها خالية عنها. وانما هي تعليقة ادرجت في الكتاب بلا ارتياب. ولابأس بنقلها ههنا تتميماً للفائدة وهي مايلي:

و مركزها مركز العالم لاغير. بيان ذلك أن العنصريات نجد فيها قوى مهيّأة نحوالفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شئ آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح، وقوى مهيّأة نحو الانفعال السريع أو البطئ أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة اوالبطؤ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغيرذلك. ثم فتشنا فوجدناها قد تخلوعن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار، وتستسخن بالقياس الى البارد. فانا نجد جسماً خالياً عن اللون، وجسماً خالياً عن الطعم، ولم نجد جسماً

خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة. وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية إلّا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما، فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لاتخلو عن احدي الكيفتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة، ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة. ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على اربعة: الحرارة مع اليبوسة، والحرارة مع الرطوبة، والبرودة مع الرطوبة، والبرودة مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة لتلك المزدوجات اربعة: الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار، والموضوع للحرارة والرطوبة وهوالهواء، والموضوع للبرودة والرطوبة وهو الماء، والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الأرض.

والدليل على انها كرات هوانها بسائط وقد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى. انتهت تلك الزيادة.

قوله: ولأن خسوف القمر اذا اعتبر الخ. ٧/١٥٩

ولذلك كانوا بخسوف القمر يحصّلون مقادير اطوال البلاد. وهذا الطريق في تحصيل الطول قد أتى به من المتأخرين صاحب الزيج البهادري في الباب الخامس عشر من المقالة الثالثة منه (ص ٨٠) وأما في ازياج المتقدمين وصحفهم النجومية الهيوية فكثير ذكره. منها المجسطي الاسلامي قانون ابي ريحان البيروني تغمده الله برحمته فان الباب الأول من المقالة الخامسة منه في بيان تصحيح اطوال البلدان بالخسوفات وقد بسط القول فيه وأحسن وأجاد وافاد وهذا الا ثر القويم العظيم لم تجدله بديلاً بل عديلاً في موضوعه.

واعلم أن الطريق المذكور في تحصيل اطوال الآفاق جارٍ في خسوف القمر فقط، ولا يمكن تحصيلها من كسوف الشمس لأن كسوفها ليس بانمحاء نورها واقعاً بل بحيلولة القمر بينها وبين الأرض ولذا يختلف الكسوف باختلاف الآفاق بسبب اختلاف المنظر اختلافا يتفق في افق أن ينكسف الشمس كلياً، وفي افق آخر ان ينكسف جزئياً، أو لم ينكسف اصلاً؛ بخلاف القمر فان انخسافه انمحاء نوره واقعاً لوقوعه في ظل الأرض وعدم امكان كسبه النور من الشمس فمتى تحقق خسوف القمر في افق كانت الآفاق الاخرى على سواء في رؤيته على التفصيل الذي بيّن في محلّه.

ثم ان من ادلّة ارسطو على كروية الأرض مايرى من ظل الأرض على صفحة القمر حين الخسوف فان الظل يرى مدورا وظل الكرة فقط مدور فالأرض كرة.

وفي المقام ادلة اخرى ذكرناها مع الأشارة الى مصادرها ومأخذها في كتابنا الموسوم بدروس

معرفة الوقت والقبلة فراجع الى الدرس السادس عشر منه بل في عدة مواضع اخرى من سائر دروسه ايضاً.

قوله: والسائر على خط نصف النهار الخ. ٩/١٥٩

اقول وبذلك الارتفاع والانخفاض حصّلوا مساحة الأرض على التفصيل الذي ذكرناه في الدرس المذكور آنفاً (ص ١٠١ من دروس معرفة الوقت والقبلة ط ١).

قوله: والأغوار والأنجاد الخ. ١١/١٥٩

وذلك لأن تضاريس الأرض أوهادها وانجادها لاتخرجها عن الاستدارة حساً اذ لانسبة محسوسة لها الى جملتها كبيضة من حديد الزقت بها حبّات شعير فلا تقدح في كونها كروية الشكل. بل قالوا ان نسبة تلك التضاريس الى كرة الأرض اصغر بكثير من نسبة الشعير الى البيضة اذبرهنوا ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الأرض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع كما بيّن في محلّه.

وبرهن المتأخرون ايضاً الى أن ارتفاع اعظم الجبال لايتجاوز جزءً من سبعمائة جزء من نصف قطر الأرض. نعم ان المتأخرين ذهبوا الى ان الأرض ليست بكرة تامّة بل شبيهة بالكرة شكلها في الحقيقة شلجميٌّ بسبب تطامن طرفيها. والمباحث عن ذلك بطولها تطلب في الدرس المذكور من دروس معرفة الوقت والقبلة.

قوله: كما يعقد اهل الحيل الخ. ٢/١٦٠

اهل الحيل هم ارباب الاكسير اي طُلاّب الكيمياء والاجسادهي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحات اصحاب الحيل أي الفلزّات. وانما يعبّرون عنها بالاجساد لا الأجسام لأنّ الجسد هو برزخ بين الطرفين ليس بغلاظة مادونه، ولا بلطافة مافوقه، كما يعبر ارباب المعقول عن التمثلات في الخيال المتصل والمنفصل بالأجساد، وبعضهم يعبرون عن الأبدان الاخروية مطلقا بالاجساد، وبعضهم قائلون بان معراج الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم كان جسدانياً. وبالجملة لما كانت الفلزات ممّا تكوّنت من العناصر وهي مركبات معدنية ذوات أمزجة، ولها ايضا استحالات ألطف ممّا هي بالفعل عبروا عنها بالاجساد فهي ذائبة بالنسبة الى بعدها كما هي ذائبة بالنسبة الى قبلها.

والاكسير هوالكيمياء واهل العصر يقولون الشيمي. وهي كلمة فرنسية اصلها Chimic ولها فروع لغوية كثيرة وحرف C يتلفظ كثيراً بالكاف وان كان مع حرف h بعدها يتلفظ بالشين.

وما تذاب بها تلك الأجساد من الزيبق والكبريت والنوشادر وغيرها تسمى في اصطلاح اهل الكيمياء ارواحاً. صرّح بذلك ابن الفناري في مصباح الانس (ص ٢٠٩ ط ١) والشارح العلامة ناظر في اغلب هذه المباحث الى كلمات الماتن في شرحه على كتاب الاشارات. فراجع الى شرحه على الفصل العشرين من النمط الثاني منه في المقام.

قوله: هي الفلك الاثير. ١٠/١٦٠

الاثير هي النار الخالصة الصرفة. وقد يطلق على الفلك ايضاً بل اكثر استعماله في الفلكيات. والشارح قد اطلق الفلك على كرة الاثير، وقد اطلقه عليها غيره ايضاً.

قوله: كما في اصول الشعل، ١٥/١٦٠

ناظر الى عبارة الشيخ في الفصل الخامس والعشرين من النمط الثاني من الاشارات قال: اعلم ان النار الساترة لما وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لايقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

وقوله: لانهم لما رأوا الشهب الخ. ١٦/١٦٠

الشهب والنيازك ليستا بمتحركتين بل يظن من نحو حدوثها أنها متحركتان وبيان حدوثها هو كما حرّره الماتن في شرحه على الفصل المذكور اخيراً من الاشارات أن المتخلّل اليابس المتصعّد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الأرض انما يعلو البخار لأنّ اليابس اكثر حفظاً للكيفيّة الفعليّة وأشدّ إفراطاً فيها لذلك، فاذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبُعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة ابخرتها وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالي أولاً ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الأجزاء الأرضيّة ناراً صرفة صارت غير مرئيّة لعدم الاستضاءة فظنّ انها طفئت فليس ذلك بطفوء.

نعم ان حدوث النيازك والشهب عند القطبين يدلّ على أن النار كروية الشكل صحيحة الاستدارة تحديباً وتقعيراً فتأمّل.

قوله: بشيء من النار. ١١/١٦١

في النسخ المطبوعة زيادة اسطرهينا وهي تعليقة ادرجت في المتن نأتي بها تتميماً للفائدة وهي هذه:

الطبقة الاولى المجاور للارض، المتسخن لمجاورة الأرض، المشعشعة بشعاع النير. وهي بخارية حارة. والبخار هوالمتخلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للارض. الطبقه الثانية وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة، ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب مايخالطها من الابخرة. الطبقة الثالثة: الهواء الصرف. الطبقة الرابعة: طبقة دخانية فان البخاروان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه اخف حركة واقوى نفوذاً لشدّة الحرارة، والدخان هوالمتخلل اليابس. انتهت الزيادة.

قوله: لانهم جعلواالعناصر متعادلة. ٥/١٦٢

اي متعادلة في الحجم.

قوله: فوق الأرض اوتحتها. ٧/١٦٢

المراد من التحت جوفها وباطنها ولذا كان اصغر من الأرض لأن ما في بطن الجسم أقل منه.

قوله: ولما سقط على الاستقامة الخ. ١٧/١٦٢

بل هو كذلك لايسقط عليها على الاستقامة على نقطة رمي الحجر منها الى فوق. وقريب من هذا المنهج حركة الفاندول على الوجه الذي انتقل به فوكولة وعمل به في مرصد باريس وبيان تفصيله يطلب من تحفة الافلاك (ص٢٧ - ٣٠ط١) وغيره من كتب الفن منها كتاب السماء بالفرنسية تأليف الفنس برژت (ص١٣ - ١٦ ط باريس).

قوله: الخامس في طبقاتها وهي ثلاث. ٢/١٦٣

عبارة الشفاء في المقام هكذا: فيشبه لذلك أن تكون الأرض ثلاث طبقات: طبقة تميل إلى محوضة الأرضية، وتغشيها طبقة مختلطة من الأرضية والمائية وهو طين، وطبقة منكشفة عن الماء

جفّف وجهها الشمس وهوالبروالجبل ومالیس بمنکشف فقد ساح علیه البحر (ج ١ ط ١ ص ٢٢٧).

وعبارة الفاضل الرومي في شرحه على الملخص في الهيأة للجغميني هكذا:

انحصار العناصر في الأربعة مستفاد من ازدواجات الكيفيّات الفعلية والانفعاليّة على ماذكر في الطبيعي لكن التعويل على الاستقراء. وهي تسع طبقات في المشهور عندالجمهور كالافلاك : طبقة الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، ثم الطبقة الطينيّة، ثم طبقة الأرض المخالطة التي تتكوّن فيها المعادن وكثير من النباتات والحيوانات، ثم طبقة الماء، ثم طبقة الهواء المجاور للأرض والماء، ثم الطبقة الزمهريريّة الباردة بسبب ما تخالط الهواء من الأبخرة وعدم ارتقاء انعكاس الأشعة اليها وهي منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق، ثم طبقة الهواء الغالب القريب من الخلوص، ثم الطبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من السفل ويتكوّن فيها ذوات الأذناب والنيازك ومايشبهها من الأعمدة ونحوها وربما توجد متحركة بحركة الفلك تشييعاً له، ثم طبقة النار.

ومنهم من قسم الهواء باعتبار مخالطة الأبخرة وعدمها بقسمين: احدهما الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنّها تنتهي في ارتفاعها الى حدّ لايتجاوزه وهوقريب من سبعة عشر فرسخاً.

وثانيهما الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمى كرة البخاروعالم النسيم وكرة الليل والنهار إذهي مهبّ الرياح والقابلة للظلمة والنور. والزرقة التي يظن انها لون السماء انما يتخيل فيها. وبهذا الاعتبار يمكن ان يؤخذ الطبقات سبعاً كالسموات. (ص ١٨ ط ١).

قوله: واجزاءٌ هي حنطة. ١٩/١٦٣

وفي غير واحدة من النسخ المعتبرة ايضاً واجزاءٌ هي شحمة بدل قوله واجزاءٌ هي حنطة. وقد ذهب اصحاب الخليط الى أن مادة هذه المحسوسات اي اعيان الموجودات هي تلك الأجزاء المختلفة بالنوع كما قاله الخواجة في شرحه على الثاني عشر من خامس الاشارات. وقال ايضاً في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من ثاني الاشارات:إن انكساغورس واصحابه القائلين بالخليط كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة- اي كانوا ينكرون الاستحالة والكون- ويزعمون ان الاركان الاربعة لايوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائرالطبائع النوعية. وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ماكان كامناً فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ماكان مغلوباً غائباً عنه لاعلى انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ماكان

بارزاً فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً.

وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلاً فانّه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأن أحدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء، والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه.

وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشيء، وامتناع صيرورة الشيء شيئاً آخر.

قوله: فتكسر صرافة كيفيتها. ٣/١٦٤

وفي (ت): فتكسر مافيه كيفيتها. والباقية كلّها: فتكسر صرافة كيفيتها، كما اخترناه. والضمير في كيفيتها راجع الى الأسطقسات. وان كان راجعاً الى المادة فبالاضمار اي تكسر هذه الكيفية صرافة كيفية الصورة التي حالّة في المادة.

قوله: نقل الشيخ الخ. ٢٠/١٦٤

نقله في الفصل السابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء (ص ٢٠٥ ج ١ ط ١).

وقد ذهب صاحب الأسفار الى ذلك المذهب الذي استغربه الشيخ فراجع الى الفصل الاول من الباب الثاني من كتاب النفس منه (ص ٦ ج ٤ ط ١). وكذلك الى الفصل التاسع من الفن السادس من الجواهر والاعراض منه (ج ٢ ط ١ ص ١٩٤) وكذلك الى الفصل الرابع عشر من الفن السادس منه (ج ٢ ص ٢٠٢). وتفصيل ذلك يطلب في الفصل الخامس عشر من ذلك الفن (ج ٢ ص ٢٠٦).

وخلاصة كلام الشيخ في الشفاء وغيره من طائفة المشاء ماذكره بهمنيار في التحصيل من أن الجواهر العنصرية ثابتة في الممتزج بصورها متغيرة في كيفياتها فقط وكيف لا تكون ثابتة فيه والمركب انما هو مركب عن اجزاء فيه مختلفة وإلّا لكان بسيطاً لايقبل الأشدّ والأضعف. وأما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسّطت ونقصت عن حدّ الصرافة (ص ٦٩٣ ط ١).

وقوله: وابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفساداً لامزاجاً. ٤/١٦٥

و في (مق): لامتزاجاً. ومفادهما في المقام واحد. وعنوان الفصل في الشفاء كان: في ابطال

مذهب محدث في المزاج. وما في الفصل من عبارات الشيخ تارة يناسب المزاج، واخرى الامتزاج. وتعبير الخواجة في شرح الاشارات والقوشجي وصاحب الشوارق في شرح التجريد هوالمزاج.

قوله: وكل من كان مزاجه اقرب الخ. ١٦/١٦٥

واتمّ منه مـافـاد الخواجة في شرحه على الفصل الأخير من النمط الثاني من الاشارات ونأتي بكلامه السامي تبركاً ثم نتبعه بما نشير اليه في المقام لنفاسة البحث عن ذلك المطلب الأسنى. قال قدس سرّه:

اعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها علي كيفيّة متوسطة وحدانيّة نسبةٌ مالها الى مبدئها الواحد. وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها فكلّما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه. انتهي.

اقول: كلامه السامي في اعتدال المزاج حكم محكم واصل رصين في النفس المكتفية التي هي المركز والقطب وماسواها من النفوس وغيرها تدور حولها فما كان اقرب منها فهو ذومزاج اعدل فهكذا الاقرب فالاقرب، وعلى خلافه الابعد فالابعد. وبهذا المطلب الأسنى تقدر أن تفهم اسراراً في علم الإنسان الكامل الامام وماجاء في الجوامع الروائية من أن النفوس المكتفية إذا شاؤوا أن يعلموا علموا فتدبّر حق التدبر.

ثم اعلم ان التوحّد ايضاً هوملاك تعقلنا الحقائق لأن التعقل هوالتوحّد والتعلّق هو التفرق، والتعقل لايتحقق مع التعلق ولذا قال اصحاب التوحيد أن حقائق الأشياء في الحضرة العلمية بسيطة فلا ندركها علي نحو تعيّنها فيها إلّا من حيث أحديّتنا كما افاده في مصباح الانس (ص ٩ ط ١).

قوله: ذلك المزاج الخاص، ٢٢/١٦٥

اي ذلك المزاج الخاصّ النوعي.

قوله: في تناهي الأجسام. ٨/١٦٧

اقول أما تناهي الابعاد الجزئية اي الأجسام الجزئية فهوقريب من الأوليات كتناهي كرة الأرض وغيرها من العناصر والكواكب. وأما تناهي الابعاد بمعنى أن العالم الجسماني ينتهي في

جميع الجهات الى محدّب محدّد الجهات وبعده لا خلاء ولاملاء فدون اثباته خرط القتاد. والادلّة التي ذكروها كلّها مدخولة. وتلك الادلة هي البرهان السلمي، والترسي، وبرهان التطبيق، والبرهان الذي اقامه السيد السمرقندي، والبرهان اللام الفي، والذي اقامه صاحب التلويحات، وبرهان التخليص، وبرهان المسامتة. وقد حرّرتها وبيّنت وجوه عدم تماميّتها في المدعى في كتابنا الموسوم بالف نكتة ونكتة فاطلبها من النكتة الثالثة والثمانين والستمائة منه.

قوله: بالتناهي. ٢/١٦٨

صلة لقوله اتصاف الخط، وهو بيان به في قول الماتن.

قوله: وقيل أن النظام الخ. ١٣/١٦٩

اقول ذهب النظام الى أن الأجسام متجددة آناً فآناً كالأعراض كما في شرح المواقف (ص ٤٤٧ ط قسطنطنية). فقد تفوه النظام بالقول الحق أعني القول بحركة الجوهر لأن الأعراض هي المرتبة النازلة للجوهر فاذا كانت متجددة آناً فآناً كانت موضوعاتها متجدّدة ايضاً وهذه حجّة من حجج اثبات الحركة في الجوهر كماقال الحكيم السبزواري في الحكمة المنظومة.

وجوهرية لدينا واقعة إذ كانت الأعراض كلّاً تابعة

فالأجسام ليست بباقية بالبرهان فهي متجدّدة آناًفآناً فلابدّلها من جامع حافظ يجمع اجزاءها ويحفظ صورها على الإتصال والدوام كما يقوله القائل بتجدد الأمثال ايضاً وذلك الجامع الحافظ ليس إلّا اصلاً مفارقاً ولولاه لاضمحلّت الأجسام وتفرّقت الصور والهيئات لاقتضاء الحركة ذلك. وادعاء الضرورة في بقائها ليس إلّا من شهادة الحس باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به.

وقال الآمدي كما في شرح المواقف: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما ان شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والارضين والسماوات هوعين مانشاهده اليوم، وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هوعين من ختمناه معه، وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل. انتهى.

واقول: التعبير بالضرورة العقلية محض ادعاء والحق أن يقال نحن نعلم بالضرورة الحسية.

قوله: وعليها مبنى القواعد الاسلامية. ١٨/١٧٠

اي وهو مبنى قواعد جميع الأديان الالهية لان الدين عندالله الاسلام ولاشكّ في حدوثها آناً فآناً لأنه سبحانه وتعالى دائم الفضل على ماسواه بشؤون جميع اسمائه الحسنى وصفاته العليا كما أخبر عن نفسه بانه كل يوم هو في شأن. فلا تعطيل في اسم من اسمائه ازلاً وابداً لانه الحق الأحدي الصمدي الغني المغني فلا حالة انتظار له في فعل من افعاله وايفاء حكم اسم من اسمائه المنتشأة من ذاته بل الاسماء عين المسمّى كما انها غيره و كلّ يوم هو في شأن واذا كان هو في شأن فأسماؤه غيرالمتناهية ازلاً وابداً في شؤونهم. الحمدلله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قوله: واما تناهي جزئياتها. ١/١٧٢

كما في (ت، ق، ز) والضمير راجع الى الأجسام وذلك لان المصنف بين حدوث الأجسام من جهة عدم انفكاكها من جزئيات متصفة بوصفين احدهما كونها متناهية، وثانيهما كونها حادثة. فما لم يتبين تناهي الجزئيات وحدوثها لم يتبين حدوث الاجسام فأخذ المصنّف في بيانها فبدأ بحدوث الجزئيات مع ان ترتيب العبارة يوجب تقديم بيان تناهيها لأن الحدوث مأخوذ في بيان التناهي، فقال: فانها- يعني الجزئيات -لاتخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث. ثم تصدّى لبيان تناهي الجزئيات فقال: واما تناهي جزئياتها الخ. فكان ينبغي في الشرح أن يقال: لما بين حدوث الجزئيات شرع الآن في بيان تناهيها. ألا ان الشارح قرأ جزئياتها على التثنية فارجع الضمير الى الحركة والسكون والنساخ كتبوا المتن على منواله على صورة التثنية وهو كماترى.

ثم المراد من قوله: فيجب زيادة المتصف باحديهما، هوالذى اتصف بالاضافتين اي السبوق واللحوق اوالعلية والمعلولية كليهما، والناقص هوالذى اتصف بالسبق مثلاً وحده، والزائد ماتصف بالسبق واللحوق معاً.

قوله: فان الاولى أزيد من الثانية. ١٠/١٧٢

الحق ان معلوماته تعالى ومقدوراته غير متناهتين بالفعل لأنه صمد غيرمتناه فكذلك معلوماته ومقدوراته فلاتجرى النسبة فيها فلا تتطرق الزيادة والنقصان فيها فتبصّر.

قوله: الثالث التطبيق وهو الخ. ١١/١٧٢

اقول: الأمر المهمّ في التناهي هو أن جميع اعيان الموجودات المتحققة في الخارج مستندة في وجوداتها الى الغني الواجب بالذات بالفعل وهذا معنى انتهاؤها. واستنادها الوجودي الى الواجب كان على وزان قوله سبحانه لكليمه: انا بذك اللازم يا موسى. والحركات الماضية ليست عللاً فاعلية لوجودها والأمر ارفع من المباحث العادية. قالت المتكلمة ان دوام الشيء مع الشيء يقتضي مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعليّة وهو ممنوع فان الشعاع المحسوس من النيّر لا النيّر منه وهو معه يدوم بدوامه، وكذا حركة الخاتم مع حركة الاصبع فلأن يدوم أثر اقوى المؤثرات وماله كل التأثير في الحقيقة كان اولى. والخلوّ عن التأثير تعطيل. ثم كون الحركات دائمة ازلية لايلزم منه أن يكون كلّ حادث متوقفاً على حصول مالا يتناهى فيقال ان كل ما كان كذلك فلا يحصل. وذلك أعني عدم اللزم لأن المتوقف على غير المتناهي وجوداً يلزم منه عدم حصوله، لاعلى غير المتناهي إعداداً له. والأهم من ذلك الأمر هو النيل بمعنى توحيده سبحانه. ورأينا التعرض بواحدة واحدة من شبههم والرد عليها موجباً للاسهاب فالأعراض عنها انسب بالتعليقة على الكتاب.

قوله: احد مقدوريه لا لأمر عند بعضهم ١٤/١٧٣

كما في (ت، ق، ش، ز، د) وذلك الأمر هوالداعي والمرجّح. وفي بعض النسخ: أحد مقدوريه بلا داع ومرجّح عند بعضهم والمظنون أن تفسير الأمر جعل موضعه في المتن. وفي (ص): احد مقدوريه لا لمرجّح عند بعضهم، وفي هامشه لا لأمر- خ ل. وقوله: لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر، باتفاق النسخ كلّها.

قوله: اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه. ٣/١٧٦

بل الادلّة الرصينة العقلية والنقلية قائمة على تحقّقه وجوداً.

قوله: ان المعلول الاول هوالعقل الاول. ٣/١٧٧

المعلول هو المخلوق وقد اعتبر في الخلق التقدير فينبغي أن يفرق ويميز في هذا المقام بين اول

ماصدر وبين اول ماخلق. اما الصادر الاول فهو نور مرشوش ورق منشور عليها جميع الكلمات النورية الخلقية من العقل الأوّل الى آخر الخلق. والبحث عن ذلك بالتفصيل والاستيفاء موكول الى محلّه. ولعل ما في رسالتنا الفارسية الموسومة بالوحدة في نظر الحكيم والعارف يجديك في المقام.

قوله: مشروطة بأسرها. ١٧٨/٥

كما في (م،د) وفي (ص،ق،ز،ش): مشروط تأثيرها.

قوله: حركات السماوات ارادية. ١٧٨/٢٠

قال عزمن قائل: اذقال يوسف لأبيه يا ابت اني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين (يوسف ٦) والساجدون صيغة جمع لذوي العقول. وفي الدعاء الثالث والاربعين من الصحيفة الكاملة السجادية وهو دعائه عليه السلام اذا نظر الى الهلال: ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير الخ.

قوله: الحركات في الجهة. ١٧٩/١٣

وفي (م): الحركات والجهة وفي غيرها: في الجهة. وهذا هوالصواب المختار.

قوله: بل الايون ١٨٠/٥

كما في غير (م) وأما في (م)ـ وهي اقدم النسخ ـ فالعبارة: بل الالوان. والمراد من الايون امكنة الافلاك التي هي غير امكنتها الفعلية. وقال الشيخ في التعليقات: هذه الاوضاع والأيون كلها طبيعية للفلك. وقال في الهيات الشفاء (ج٢ ط١ ص٦١٥): فهذه الحركة لا تشبه سائرالحركات الى قوله: لانها نفس استبقاء الاوضاع والأيون على التعاقب الخ، ونحوه في طبيعيات الشفاء (ج١ ط١ ص٤٦) فكلماته فيها يؤيّد الأيون في الكشف، بل المحقق هوالأيون لا الالوان.

قوله: كمال مقصود له. ١٨٠/٧

وفي غير واحدة من النسخ المعتبرة: كمال مفقود له.

قوله: قال وقوهم لاعلية بين المتضائفين. ٢١/١٨٠

وفي (م): قال لاعلية بين المتضائفين. وظاهر الشرح يوافقها.

قوله: والاول وهو ان يكون الحاوى علة في المحوى. ٤/١٨١

باتفاق النسخ كلها، واسلوب الكلام يقتضي أن يقال. علة للمحوى.

قوله: واما النفس فهي الكمال. ٢١/١٨١

اقول يناسب المقام الرجوع الى رسالتنا الموسومة بعيون مسائل النفس ممّا برزمن قلم الراقم. وهي تنشعب الى ستة وستين عيناً في كل عين تنهمر حقائق نوريّة في معرفة النفس ونرجو أن تكون تامة الفائدة لأهل التحقيق وأن تقع موقع قبول ارباب البحث والتنقيب والله سبحانه ولي التوفيق.

قوله: الذي يحصل من اجتماعها. ٣/١٨٢

هكذا بافراد الموصول باطباق النسخ وكأن الصواب الذين على التثنية اي الجسم والنفس الذين يحصل من اجتماعها الخ (الشفاء ج ١ ط ١ ص ٢٧٨).

قوله: وغير توسطها. ١٠/١٨٢

وذلك كعلم النفس بنفسها وبآلاتها من القوى ومحالّها، وادراكها الحقايق المرسلة والكليات المطلقة.

قوله: وعليه ثلاثة أوجه. ١٥/١٨٢

باتفاق النسخ كلّها. أي يستدلّ عليه، او يدلّ عليه، أو نحوهما.

قوله: وفي هذا الوجه نظر الخ. ١٩/١٨٢

والماتن في شرحه على الفصل الخامس من نفس الاشارات اورد هذا النظر ثم اجابه على

اسلوب الحكمة المشائية. والشارح العلامة ناظر الى كلامه هناك فراجع الى العين الخامسة عشر من عيون مسائل النفس.

قوله: فان اللامس اذا ادرك شيئا لابد وان ينفعل عن الملموس. ١٠/١٨٣

هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ وكان الصواب: فلا بدّ وأن ينفعل لأن في إذا معنى الشرط.

قوله: ان الإنسان قد يغفل الخ. ١٩/١٨٣

ان شئت فراجع في ذلك الى الدرس الرابع والخمسين من كتابنا الموسوم بدروس معرفة النفس (ص ١٧٢ ط ١) بل يجديك ذالك الكتاب في مسائل النفس الموردة في هذه المباحث من التجريد وشرحه غاية الجدوى.

قوله: والحليمي. ١٨/١٨٤

هذا الرجل يذكر في البحث عن المعاد الجسماني من هذا الكتاب ايضاً والنسخ المطبوعة عارية عن إسمه وغير واحدة من المخطوطة الموثوق بها واجدة اياه وكذلك الراغب في الموضعين لكن لم نظفر بالحليمي في غير واحد من تراجم الرجال.

ولعل الحليمى هوالحكيمى وفي الفهرست لابن النديم (ص١٦٨ ط تجدد): ابوعبدالله محمدبن احمدبن ابراهيم بن قريش الحكيمى. وكان أخباريا قد سمع من جماعة. الخ.

قوله: واستدل على تجردها بوجوه الخ. ١٩/١٨٤

قد جمعنا ادلة تجردها العقلية من مصادرها العلمية تنتهي الى اكثر من سبعين دليلاً عدة منها ناطقة في تجردها البرزخي، وطائفة منها في تجردها العقلي، وبعضها في فوق طور تجردها. ثم قوله لاستحالة حلول المجرد في المادي، كان على ممشى المشاء والمتكلمة والأمر اشمخ من الحلول وارفع منه كما حقق في الحكمة المتعالية. وهكذا كثير من التعبيرات الآتية من الحال والمحل والعروض والعارض والمعروض أو القبول والقابل والمقبول ونظائرها.

قوله: وفيه نظر للمنع الخ. ١٨/١٨٥

وفي نظره نظر لان الحكم لم يجر على صرف التعلق حتى يرد اعتراضه بل التعلق الذي يكون

العلم بالجزء علما بكل ذلك المعلوم فيلزم على هذا ان يكون الجزء مساوياً للكل بلا كلام.

قوله: لان التعقل قبول ٢/١٨٦

وفي (م): لأن التعقل قبول الفعل. والنسخ الاخرى:لان التعقل قبول لافعل. ثم ان نظر الشارح منظور فيه فتدبر.

قوله: متوسطة ٢٠/١٨٦

كما في (م، ش) والنسخ الاخرى تتوسط وقوله الآتي: التي يعرض لها التعقل، جاءت العبارة في (م). يحصل، مكان يعرض. ولكن سياق الكلام في المتن والشرح بقرينة العارض والمعروض يوافق المختار.

قوله: متحدة في النوع، ١٥/١٨٧

بل التحقيق ان النفس في النشأة الاولى نوع وتحتها افراد، وفي النشأة الاخرى جنس وتحتها انواع فتبصر.

قوله: يصحّ جعلها. ٣/١٨٨

كما في (م). وفي غيرها: يصحّ جمعها.

قوله: النفوس البشرية حادثة. ٢٠/١٨٨

التحقيق انها حادثة بحدوث الأبدان لامع حدوثها.

قوله: وقال افلاطون انها قديمة. ٣/١٨٩

والحق ان مراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا كما في الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار (ط ١ ج١ ص ٣١٩) وراجع في ذلك الى الدرس الثالث من كتابنا اتحاد العاقل بالمعقول (ص ٤٢ ط ١).

قوله: فان كل انسان يجد ذاته ذاتاً واحدة. ٥/١٩٠

كما قال سبحانه وتعالى: ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه (الأحزاب ٥).

قوله: النفس لا تفنى بفناء البدن. ١٠/١٩٠

هذا الحكم المحكم نتيجة ادلة تجردها مطلقا.

قوله: والّابطل. ٨/١٩١

وفي (ت) وحدها: وإلا لبطل. والنسخ الاخرى كما اخترناه.

قوله: الى جواز التناسخ. ٩/١٩١

القول الحق المحقق في التناسخ هو ما حرّرناه بعون الفيّاض على الاطلاق في كتابنا المسمى بالف نكتة ونكتة فراجع الى النكتتين ٦٣٧ و٨٤٩ منه.

قوله: في كيفية تعقل النفس وادراكها ١٩/١٩١

هذه المسألة من أغمض المسائل الحكمية. وقد حرّرنا البحث عنها والفحص عن مبانيها في الدرس التاسع عشر من كتابنا الموسوم باتحاد العاقل بالمعقول.

قوله: على تناسب في اقطاره. ٤/١٩٣

اي في ابعاده الثلاثة من الطول والعرض والعمق على تناسبه الطبيعي.

قوله: وسياتي بيانه. ١١/١٩٣

وهو قوله الآتي بعيد هذا والمصورة عندي باطلة.

قوله: ليتم الاغتذاء، ١٨/١٩٣

كما في غير (م) من النسخ الخمس، وأما (م) ففيها: ليتم الغذاء.

قوله: مداخله، ٧/١٩٤

جمع المدخل والضمير راجع الى جسم آخر. والكلمة حرفت تارة بمداخلة، واخرى بمتداخلة.

قوله: والمصورة عندي باطلة. ١٠/١٩٤

التحقيق التام في هذه المسالة مذكور في العين الثانية والثلاثين من عيون مسائل النفس فراجع.

قوله: وفي تعدده نظر. ٥/١٩٥

وفي (ت) كتب في هامشها على صورة النسخة: وهي متعددة. وفي (د) بالعكس أعني جعل قوله: وفي تعدده نظر، نسخة، وكأن مافي الشرح يستشم منه صحة قوله: وهي متعددة.

قوله: الى وصول الهواء المنفعل، أوذى الرائحة. ١٥/١٩٥

باتفاق النسخ كلّها كما هو صريح الشرح ايضاً. وما في المطبوعة: «المنفعل من ذي الرائحة» فهو وهم.

قوله: يهيّج الرائحة. ٢١/١٩٥

كما في (م)، والباقية: يفتح.

قوله: عند تأدي الهواء. ٥/١٩٦

النسخ كلّها إلا (م) ففيها: عند بادي الهواء. وفي النسخ المطبوعة عند تعدي الهواء.

قوله: مع امتناع بقاء الشكل. ٨/١٩٦

اي شكل تموج الهواء وهيأة الصوت. وقوله: لهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الابصار، استدلال على أن الصوت له وجود في الخارج. وفي المباحث المشرقية للفخر الرازي لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لاوجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج؛ وهذا باطل لانّا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٠٦).

واعلم أن صفتي القرب والبعد في الأصوات امران معنويان فادراك النفس اياهما تدلّ على

تجردها عن الاحياز وسائر اوصاف المادة كما حررناه في رسالتنا المصنوعة في براهين تجردها، وجملة الأمر في المقام ما افادها صدرالمتألهين في الفصل الثاني من الباب الرابع من الجواهر والاعراض من الأسفار (ج٢ ط ١ ص ٣٢) من أن التحقيق أن يقال أن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلّقها بما اتّصل به كالهواء المجاور بحيث كأنها شيء تعلقت به النفس تعلقاً ولو بالعرض فكلّما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهيئات والمقادير والابعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه.

اقول: هذا التحقيق الانيق هو أحدالبراهين على أن النفس الناطقة تصير بعد تكاملها الجوهري عارية عن المواد وهو كلام سام سامك يعقله من كان له قلب. وقد حررناه بالتقرير الأبين في الدرس الثمانين من دروس معرفة النفس واما نظرالشارح العلامة ففيه أن الصوت المسموع من وراء الجدار يدل على بقاء الشكل على حاله.

قوله: ومنه البصر. ٩/١٩٦

في النسخ المطبوعة زيادة كانت تعليقة ادرجت في المتن على هذه الصورة ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون.

قوله: وهو راجع فينا الى تأثّر الحدقة. ١٣/١٩٦

وفي (ت) وهو راجع فيهما الى تأثر الحدقة.

قوله: ولهذا قيده المصنف- رحمه الله- بقوله فينا. ١٥/١٩٦

اقول: بل لايصح فينا على الاطلاق ايضاً لانّا نبصر في منامنا بل في يقظتنا في احوالنا الاخرىٰ ابصاراً ارفع واشد مما في يقظتنا مع انه لايتحقق بتاثر الحدقة فعلى هذا اقرأ وارقه.

قوله: شروط الادراك سبعة. ١٩/١٩٦

اي الادراك البصري ولكن الابصار في الرؤيا بل في كثير من احوالنا حالة اليقظة ايضاً لايشترط فيه واحدة من تلك الشرائط.

ثم جاءت النسخ كلها هكذا: شرائط الادراك سبعة:الاول... الثاني.. الثالث. والصواب: شروط الادراك سبعة:الاول الخ. أو شرائط الادراك سبع:الاولى... الثانية... الثالثة الخ.

قوله: بخروج الشعاع. ١٢/١٩٧

الأمر الأهم في الابصار ان تعلم ان المقصود من خروج الشعاع عند قائليه خروج الشعاع من المرئي الى البصر لابالعكس كما اشتهر في صحف المتأخرين وراجع في ذلك الى العين الثلاثين من عيون مسائل النفس.

قوله: في الرطوبة الجليدية. ١٥/١٩٧

الرطوبة الجليديّة هي رطوبة نيرّة تشبه الجليد، مستديرة غير صحيحة الاستدارة وبها يكون البصر.

قوله: الشعاع اذا خرج. ٢٣/١٩٧

عبارة القوشجي في المقام هكذا: الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلاً ينعكس منه الى شيْ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ماذكرفي المناظر.

قوله: بالمرآة. ١/١٩٨

كما في (ز). والباقية: في المرآة. ولكن الاولى انسب بكلام اصحاب الشعاع من الثانية.

قوله: بنطاسيا. ٢١/١٩٨

ويقال لها الخيال ايضاً. والاطبّاء يسمونها المصوّرة: تفصيل البحث يطلب في عيون مسائل النفس.

قوله: لذلك فلابد، ٩/١٩٩

كما في (ص). والباقية: كذلك فلابد.

قوله: متفكرة، ١٩٩/٥

كما في (ش) و في (ق ص د ز) مفكرة. المفكرة صفة للقوة الناطقة من حيث انها استعملت القوة المتصرفة، والمتفكرة صفة للمتصرفة من تلك الحيثية كالمتخيلة.

ثم ان المتذكرة في المقام قد جاءت في غير واحدة من النسخ المذكرة، فراجع الى العين ٢٢ من عيون مسائل النفس.

قوله: والمبرسم مالا تحقق له. ١٩٩/١٩

المبرسم على هيئة المفعول معرّب من كلمتين فارسيتين احديهمابر بمعنى الجنب والاخرى سام بمعنى المرض. وفي البرسام من بحرالجواهر للهروي قال نفيس انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض فانهم اتفقوا على انه ورم في الحجاب الحاجز نفسه وهوالحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة. وفي بعض النسخ المخطوطة المسرسم مكان المبرسم واصله من السرسام كالبرسام.

قوله: والوهم المدرك للمعاني الجزئية. ٩/٢٠٠

والحق أن الأمر في الادراك تثليث لا تربيع. والوهم عقل ساقط. والبحث عن تحقيق هذا المطلب الاسنى يطلب في كتابنا الالف نكتة ونكتة فراجع الى النكتة ٥١٥ منه.

قوله: والحس يدرك الصورالمحسوسة.

أي الحس المشترك يدركها.

قوله: بعضها مع بعض. ١٩/٢٠٠

وفي بعض النسخ بعضها ببعض، ولكن الصواب هوما اخترناه لان التركيب ليس بمزجي بل انضمامي فتدبّر.

قوله: وامكان وجود العاد. ١٨/٢٠٣

والعاد يطلق على الكمّ المنفصل، والمقدّر على المتصل والعدد الاوّل هوالذي لايعدّه غيرالواحد،

والمركب هوالذي يعده عدد آخر كما في صدر تاسعة الأصول والظاهر انه اراد معناه الأعم كما هو المستفاد من كلام الشارح ايضا.

ثم ان اصول النسخ المعتبرة التي عندنا مطبقة على لفظة ويشملها، كما في (ت د ص ق ش ز) وأما (م) فناقصة هنا. فالضمير راجع الى الجسم والسطح والخط والزمان والعدد، وفي غيرها جاءت اللفظة ويشملها، فالضمير راجع الى الكمّين المتصل والمنفصل.

قوله: او عارضها. ١١/٢٠٤

وفي المطبوعة زيادة تقرب من سطر كانت تعليقة ادرجت في الكتاب وهي هذه: كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل، وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل، أو عارضها كالسواد.

قوله: فيها لأولها، ١٦/٢٠٤

كما في (ق) وفي (ز ت د ص ش): منها لأولها. ولكن الشرح موافق للوجه الاول لان المراد من قوله الثاني من القسمين هوالمنفصل والعرضي، والمراد من قوله: في القسمين معاً هو قسما الكم أحدهما إما متصل ومنفصل، وثانيهما: إما ذاتي أو عرضي.

قوله: لأن علم التعاليم. ٥/٢٠٦

اي علم الرياضي سيما الهندسة. فانهم اول ماكانوا يتعلمونه هو علم الهندسة لانه يقوّم الفكر ويعدّله ويقيمه على الوسط ويحفظه من الانحراف والشطط وهذا العلم نِعم العون لتعديل الفكر. قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه ونِعم ماقال: اعلم ان الهندسة تفيد صاحبها اضاءة في عقله واستقامة في فكره لأن براهينها كلّها بينة الانتظام، جلية الترتيب لايكاد الغلط يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطاء، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع. وقد زعموا انه كان مكتوباً على باب افلاطون: من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا. وكان شيوخنا -رحمهم الله- يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الاقذار وينقّيه من الأوضار والادران وانما ذلك لما اشرنا اليه من ترتيبه وانتظامه. انتهى (ص ٤٨٦ ط مصر).

قوله: والتبدل الخ. ١٦/٢٠٦

الغرض أن الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اعراض فلايكون واحد منها جزء

لماهية الجسم الطبيعي لانه جوهر. والبرهان الاول للاول وهكذا على الترتيب أي التبدل مع بقاء الحقيقة يعطي عرضية الجسم التعليمي، وافتقار التعليمي الى برهان يعطي عرضية السطح- الى قوله:-والتقوم به اي التقوم بالعرض يعطي عرضية العدد. وفي (ت) وحدها: والتقوم به، والنسخ الاخرى كلها: والتقويم به. ووجهها ظاهر. ولكن قول الشارح: وأما العدد فلانه متقوم بالآحاد على اطباق النسخ- ظاهر في الاول ان لم يكن نصاً صريحاً عليه.

قوله: والّا فالانقسام. ١٣/٢٠٧

كما في النسخ كلّها إلا (ص) ففيها: والّالزمه الانقسام. ولكنها تصحيح قياسي وتصرف وهمي من غير لزوم وضرورة.

قوله: ولا فناء صرفاً. ١٨/٢٠٧

وفي النسخ الستّ الاولى: ولا نفياً صرفا.

قوله: واما الثالث فان الجسمين. ٤/٢٠٨

وفي عدة نسخ معتبرة: وعن الثالث أن الجسمين، ولكن سياق العبارة يقتضي ما اخترناه من نسخ اخرى.

قوله: باعتبار عدد الآثار. ١١/٢٠٨

وفي (م) باعتبار عدد الآنات، ولا معنى للآنات في المقام.

قوله: تخصّه جملتها ١٧/٢٠٨

وفي (م): تحصر جملتها. وفي (ت) تخصّ جملتها.

قوله: فالتي تحيط بها. ١٣/٢١٠

أي الأجزاء التي تحيط بها الخ. وقوله الآتي: والذي يقطع، وكذا والذي ينفصل اي الجزء الذى كان كذلك . وعبارة النسخ مضطربة. وعبارة القوشجي في المقام موافقة للمختار، وصاحب

الشوارق نقل عبارة القوشجي أيضاً حرفا بحرف. قال: زعم جمع من الأوائل أن هذه الكيفيات نفس الأشكال قالوا: ان الاجسام ينتهي تحليلها إلى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي، وزعموا أن تلك الأجزاء متخالفة الأشكال فالأجزاء التي يحيط بها أربع مثلثات تكون متحدة الأطراف مفرقة لاتصال العضو فتحس منها بالحرارة. والأجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الأطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة. وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى أجزاء صغار وتكون شديدة النفوذفيه هوالحريف، والجزء الذى يتلاقى هذا التقطيع هوالحلو. وكذا القول في الالوان فان الجزء الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هوالأبيض، والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هوالأسود، ويتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الألوان المتوسطة بين السواد والبياض.

قوله: وتسمى الحرارة الغريزية، ١٣/٢١٢

الغريزية في قبال الغريبة. ويقال للغريزية الروح البخاري.

قوله: فتوجد ميلاً مشوباً بآثار الضعف. ١٧/٢١٤

وفي (م ص): فتوجد ميلاً مستوياً بازاء الضعف. وعبارته الآتية بعد بضع اسطر: فاذا فرضناه ممنوّاً بالمعاوقة، حرفت هكذا: محفوفاً، وفي بعضها ممنوعاً وفي بعضها مستواً، وفي بعضها بكلمات اخرى ونظائر هذا التحريف في الكتاب كثيرة جداً. وكذا الاضافات التي هي إلحاقات الحواشي بالكتاب، وكذا الأسقاط الاخرى رأينا عدم التعرض بها أجدروأولى.

واعلم ان عبارة المحقق الطوسي في شرحه على الاشارات المطبوع الرائج موافقة لما اخترناها حيث قال فى شرح الفصل السادس من النمط الثاني: فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري و بطل الطبيعي، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في إفنائه قليلاً قليلاً وتقوى الطبيعة بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل، ثم تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشتدالميل بزوال الضعف فيكون الأمربين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة (ص ٤٩ ط شيخ رضا).

قوله: هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم، ٢١/٢١٤

هذا لولم يكن القول بقوة جاذبة الأرض حاكماً عليه. وقد ذهب ثابت بن قرّة من علماء صدرالاسلام الى القول بتجاذب الأرض كما نصّ به المتأله السبزواري في شرح الاسماء حيث قال في شرح الفصل السادس من الجوشن الكبير عند قوله عليه السلام يامن استقرت الارضون باذنه: وقال ثابت بن قرة: سببه- اي سبب ميل الأجزاء الثقيلة من جميع الجوانب الى المركز- طلب كل جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً اذعنده ميل المدرة الى السفل ليس لكونها طالبة للمركز بالذات بل لأن الجنسية منشأ الانضمام. فقال لوفرض ان الأرض تقطّعت وتفرّقت في جوانب العالم ثم اطلقت أجزاؤهالكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها (ص ٥٣ ط ١) فيما قلنا دريت أن مذهب نيوتن في القوة الجاذبة للأرض ليس بمذهب بديع لم يكن قبل ولم يذهب اليه احد وهو ممّن نطق به وليس إلّا. واكثر الآراء الغربية الرائجة الدارجة في اصول المسائل العلمية كانت هكذا وما منها إلّا وله اصل رصين في الصحف الاسلامية إلّا ان الناس لغفلتهم عمّا في ايديهم يأكلون نعمهم ويشكرون الأغيار.

قوله: وقال ابوعلي ان الثقل. ١٤/٢١٥

هو ابوعلي الجبائي المعتزلي.

قوله: وهوالمختلف. ١٨/٢١٥

كما في (م ق) والنسخ الاخرى: المجتلب. وقد تقدم ذكرالمختلف في هذه المسألة غير مرة، وسيأتي ايضاً.

قوله: الى محل لاغير. ١/٢١٦

اي يحتاج الاعتماد الى محل واحد، أما الى محل فلكونه عرضاً، وأما الى محل واحد فلامتناع حلول عرض في محلين، والقياس بالتأليف وهم. و مدافعة محله أى خفطه.

قوله: فان المتحرك يوجد. ١٧/٢١٦

كمافي(د،ش)وفي نسخ اخرى المحرك مكان المتحرك ولكن الحق هوالأوّل والأكوان هي

الأكوان الأربعة على اصطلاح المتكلمين وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وسيأتي البحث عنها في مقولة الأين.

قوله: انما يتخيل لِعُدْم غَوْر الجسم الضوء. ١٩/٢١٧

هذه هي العبارة الصحيحة. والعدم بضمّ العين وسكون الدال المهملتين. والغور بفتح الغين المعجمة والضوء منصوب على المفعولية. وقد حرّفت العبارة في النسخ المطبوعة بصور مشوّهة.

وعبارة الشيخ في الشفاء هكذا: قالوا فأما السواد فيتخيّل لعُدْم غورالجسم وعمقه الضوء والإشفاف معاً (اوّل الفصل الرابع من المقالة الثالثة من نفس الشفاء، ص٣١٣ ج ١ ط ١).

قوله: واما سبب وهم اولئك ٢١/٢١٩

باتفاق النسخ كلها وهو ناظر الى قوله: وسبب غلطه مايتوهم من كونه متحركا.

قوله: والظلمة عدم ملكة. ١٠/٢٢٠

ولكن قال الامام سيد الساجدين عليه السلام: سبحانك تسمع انفاس الحيتان في قعور البحار. سبحانك تعلم وزن السماوات. سبحانك تعلم وزن الأرض. (الأرضين -خ ل). سبحانك تعلم وزن الشمس والقمر. سبحانك تعلم وزن الظلمة والنور. سبحانك تعلم وزن الفيء والهواء. سبحانك تعلم وزن الريح كم هي من مثقال ذرّة. (الصحيفة الثانية السجادية مما جمعه المحدّث الثقة الجليل صاحب الوسائل الشيخ الحرّ العاملي رضوان الله تعالى عليه ص ٢٧٧ ط ١ مصر. وكان من دعائه عليه السلام في التسبيح).

قوله: لاعلى انه وجودية مطلقا. ١٥/٢٢٠

وهي العبارة الصحيحة اتفقت النسخ الستّ الاصيلة وما في المطبوعة: «لاعلى انتفاء كونها وجودية مطلقاً» مصحفة جدّا، وكم لها من نظير في الكتاب اعرضنا عن التعرض بها خوفاً للاسهاب.

قوله: الصوت جوهر. ١/٢٢١

باتفاق النسخ الست الاولى: الصوت جواهر. على صيغة الجمع.

قوله: يدل علي القرب والبعد. ٢١/٢٢١

تقدّم كلامنا فيهما.

قوله: إذا سمعنا لفظة زيد. ٣/٢٢٢

وفي (م): إذا وضعنا لفظة زيد والتركيبات الخمسة هي غيركلمة زيد من حروف زيدوهي: يزد، ديز، زدي، دزي، يدز.

قوله: تنقسم الحروف الى قسمين. ١٨/٢٢٢

ينبغي التوجه الى التميز بين الحروف المصوتة أوالصامتة هٰهنا وبين مافي العلم الارثماطيقي، لأن في ذلك العلم اصطلاحاً آخر في الصامتة ففيه تسمى اربعة عشر حرفا صامتة تجمعها هذه الكلمات الاربع: احد، رسص، طعكل، موهلاً. وذكروا لها خواصّ وآثاراً معجبة وراجع في المقام إلى الأسفار أيضاً (ج٢ ط١ ص٣٣).

قوله: ولايعقل غيره. ٩/٢٢٣

ردّعلى الأشاعرة إعلم أنما الاوائل ذهبوامن قوله سبحانه: وكلّم الله موس تكليما ونحوه-الى القول بان الله متكلم والقرآن كلام الله، ثم الى أن القرآن قديم. إجلالاً للقرآن ثم اقتفيهم الأشاعرة فانجرّالأمر إلى أن افتوا بأنّ من قال بخلق القرآن اي حدوثه فهو مبدع بل كافر. ثمّ لمّا قابلوا الاعتراضات الكثيرة من ارباب العقول القائلين بأن القرآن مخلوق اي حادث تمسّكوا لتثبيت اعتقادهم وانفاذه رداً علي المعترضين عليهم بالكلام النفسي. وقالوا ان الكلام نفسي ولفظي والقرآن كلام قديم بالمعنى الأول، والثاني المخلوق الحادث دالّ عليه وهذا متصرّم الحدوث دون الأوّل. ثم لمّا واجهوا اعتراضات القول في الكلام النفسي بانه أيّ نحومن الكلام تمسكوا بانه كلام ليس بخبرولا أمر ولانهي ولا يدخل فيه ماض ولاحال ولا استقبال ولا غيرها من احكام الكلام اللفظي ولا احكام الكلام الخيالي. وقد تمسك الفخر الرازي في المحصّل في اثبات الكلام النفسي بقول الاخطل (ص١٢٦ ط الآستانة):

ان الـكـلام لفي الـفـؤاد وانمـا جـعـل الـلسـان على الـفـؤاد دلـيـلاً

وقال المصنف اعني المحقق الطوسي في نقد المحصّل رداً عليه: الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للأخرس متكلم لكونه بهذه الصفة. وقال في النقد ايضاً: فقد صارت مسألة قدم الكلام الى أن قام للعلماء، وقعدوا وضرب الخلفاء الاكابر لأجلها بالسوط بل بالسيف مبتنية على هذاالبيت الذي قاله الأخطل والاعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

وقد أصرّ الفخر في محصّله بأن كلام الله تعالى قديم وهو امام الاشاعرة ومرادهم من الكلام هذا هو النفسي.

وقال شارح المقاصد: وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم **استقرّرأيهما على أن من قال بخلق** القرآن فهو كافر.

وفي شرح القوشجي: الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف ايضاً قديمان فضلاً عن المصحف.

وفي الملل والنحل للشهرستاني: قال ابوالحسن الأشعري: الباري تعالى متكلم بكلام وكلامه واحد والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقرو والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم. انتهى ملخصاً. (ص ٩٦ ج ١ ط مصر).

فما يعني بقوله: وكلامه واحد؟ فان اراد علمه البسيط الأحدي القرآني الجمعي فلم يجعل الكلام قسيم العلم. ثم مايعني في قوله: والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة. والأمرارفع من هذه الأقاويل وبعض اشاراتنا في رسالتنا الفارسية المسماة بالقرآن والانسان يجديك في المقام. وبالجملة ان ارادوابالكلام النفسي علمه الازلي الذاتي البسيط الأحدي القرآني الجمعي، وباللفظي الفرقان المخلوق الكتبي أو اللفظي وإلّا فلا فائدة في قيل وقال.

قوله: سموه الطلب والكلام. ١١/٢٢٣

كما في (م)، والنسخ الاخرى خالية عن الطلب الاّ الثانية منها بعد كتابته مدّ على وجهه خط البطلان. ولكن ذيل الشرح يؤيد ما في نسخة (م) حيث يقول: وليس الطلب مغائراً لها.

قوله: وليس الطلب مغائراً لها. ١٦/٢٢٣

وهذا البحث عن الطلب والارادة تطرق في اصول الفقه ايضاً وقد بسطوا الكلام فيها في كتبهم غاية البسط بل ألفوا فيه رسائل.

قوله: منها العلم وهواما تصوراوتصديق. ١٢/٢٢٥

العلم المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي الارتسامي لامطلق العلم. والبحث عن العلم على شعوبه من أغمض المسائل الحكمية ولنا رسالة فيه لعلّها مفيدة في موضوعها.

ثم عدّالعلم من الكيفيات فيه مافيه لان الكيف عرض والعرض لايكون مؤثراًفي حقيقة الموضوع وجوهره والعلم يخرج النفس من الظلمة الى النور ويصير عينها وأنّى للعرض هذه الشأنية؟! بل العلم من حيث انه يجعل وجودالنفس قويا ويخرجها من الضيق الى السعة فهو من حيث الوجود خارج عن المقولات. اللهم الّا ان يقال مفهومه كيف نفساني،تفصيل البحث يطلب في رسالتنا في العلم.

قوله: ولا بد فيه من الانطباع. ١١/٢٢٦

بل الأمر ارفع من الانطباع. وقول الشارح: لاتحقق لها في الخارج، كثيراً مايراد من الخارج نفس الأمر فالصور العلمية المحققة لها نفسيّة في متن الحقائق الوجودية بمراتبها ومدارجها. ثم ان استدلالهم هذا من احدى الدلالات على اثبات الوجود الذهني على مذاق القوم.

قوله: في المحل المجرد القابل. ٢٢٦/

القبول والانطباع والارتسام ونظائرها رائجة في السنة المشاء،والامر كما قلنا فوق هذه العبارات. ثم ان العلم صورة عارية عن المادة واحكامها فوعاؤه اعم من الواهب والمتهب يجب أن يكون من سنخه فالنفس ومخرجها من النقص والكمال ليسا من هذه النشأة الاولىٰ الطبيعيّة.

قوله: هومثال المعقول وصورته. ٦/٢٢٧

الصورة بمعنى ماهو الشيء بالفعل فالعلم هو ادراك النفس صورة الشيْ بهذا المعنى وعطف على

المثال الصورة ليفيد أن المثال بمعنى ماهو الشيء بالفعل. وراجع في تفصيل ذلك الى الفصل السابع من نفس الاشارات حيث يقول الشيخ: ادراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثّلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك . والى بيان الخواجة في الشرح حيث يقول: يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه اومثاله. والى الفصل التاسع من النمط السادس منه حيث يقول: لاتجدإن طلبت مخلصاً الّا أن تقول ان تمثل النظام الكليّ في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه الخ. والى الفصل التاسع من النمط الثامن منه حيث يقول: وكمال الجوهر العقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر مايمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه ثم يتمثّل فيه الوجود كلّه على ماهو عليه مجرّداً عن الشوب الخ.

ومع الغور والخوض في تلك الكلمات الكاملة تحصّل أن ما شنّع القوم على المشاء بأنهم ذهبوا الى أن ذات الاوّل تعالى محل الصور والارتسام ليس على ماينبغي فان التشنيع يرد عليهم لوكان المثال بمعنى الشبح والشكل ونحوهما فتدبر.

قوله: ولايمكن الاتحاد. ١٠/٢٢٧

بل الاتحاد محقق وليس إلّا. وكتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول كافل انحاء المباحث عنه في المسألتين أي مسألة اتحاد صورة المعقول والعاقل، ومسألة اتحاد العاقل بالعقل الفعال.

قوله: في هذا الموضع. ٩/٢٢٨

كما في (م ش ز د) و في (ص) وحدها: في هذا الموضوع.

قوله: حتى أن بعضهم توهم انه نفس الاضافة. ١٣/٢٢٨

وهو الفخرالرازي واتباعه. قال الفخر: لست أفتي أن العلم من أي مقولة ان لم يكن من مقولة الإضافة. انتهى. اقول: لوسئل الفخر عن علمه بنفسه فيقال له هل العلم حاصل لنفسك بذاتها أم لا؟ فيقر بعدم الاضافة لأنّ بين الشيء ونفسه لايتحقق اضافة. ثم العجب انه كيف ذهب الى أن اشرف البضاعة الانسانية هو اضعف المقولات الاعتباري. وانما ذهب في العلم الى الاضافة ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة. وتفصيل ذلك يطلب في شرح الخواجة على الفصل السابع من نفس الاشارات في العلم.

قال صدرالمتألهين في الفصل الحادي عشر من الطرف الاول من المقالة العاشرة من الأسفار (ج ١ ط ١ ص ٢٨٨) والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كلّ حيّ وفضيلة كل ذي فضل والنورالذي يهتدي به الإنسان الى مبدئه ومعاده، عنده من اضعف الأعراض وانقص الموجودات التي لااستقلال لها في الوجود؟. أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: نورهم يسعى بين ايديهم وبأيمانهم؟. أما تدبّر في قول الله سبحانه: ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور؟. وفي قوله: هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون؟. ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام: الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن؟. فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لاتحصّل لها خارجا وذهناً إلّا بحسب تحصّل حقيقة الطرفين.؟!.

وقال في الفصل الرابع من القسم الثاني من الجواهر والاعراض من الأسفار (ج ٢ ط ١ ص ٣٩): قال فخرالمناظرين. الى قوله: واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذاالنحرير. يعني به فخرالمناظرين. عبارة عن اضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة، والّافلم يكن منقسماً الى التصوّر والتصديق. ولا ايضا متعلقاً بالمعدوم حين عدمه. ولا ايضاً حصل علم الشيء بنفسه. اذ لااضافة بين الشيء والمعدوم، ولابينه وبين نفسه. بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة الخ.

قوله: وهو عرض. ٥/٢٢٩

بل هو فوق المقولة وجوداً.

قوله: وهو تابع. ١٨/٢٣٠

وبمعنى آخر العلم تابع حيث يعطى الأعيان الثابتة مايطلبه كل واحد منها باقتضاء عينه الثابت فلا دور. والبحث عنه يطلب في عدة مواضع من شرح القيصري على فصوص الحكم (ص ١٧، ١٠٤، ١٧٩، ٢٠٠، ٢٧٠ ط ١) وفي مصباح الانس (ص ٨٣ ط ١).

وقوله: موازيه. ١٨/٢٣٠

كما في (م ز). وهو الصواب على موازاة قوله الآتي في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث

من المقصد الثالث: «فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازى ظلمه». باتفاق النسخ كلّها. ص ٣٥٤. وفي (ت): موازنه، بالنون، وفي (ش): موازنته. وفي (د): موازاته. وفي بعض النسخ: مقارنه.

ويؤيد المختار تعبير الشيخ في الهيات الشفاء (ج٢ ط ١ ص٦٣٦) حيث قال في كمال النفس الناطقة: **فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه.** و كذا قوله فى رابع النمط الخامس من الاشارات: **مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير.**

قوله: هوماعليه المعلوم وان ماعليه العلم فرع عليه. ٨/٢٣١

ولكن في (ص): هو فاعلية المعلوم وان فاعلية العلم فرع عليه. وهي لا تفيد معنى محصّلاً والظاهر انها محرّفة.

قوله: فهي كليات تلك المحسوسات، ١١/٢٣٢

كما في (م). والباقية: بين كليات تلك المحسوسات.

قوله: وباصطلاح يفارق. ٤/٢٣٢

كما في (ت) والباقية: وفي الاصطلاح يفارق.

قوله: ذكر الشيخ ابوعلي. ١١/٢٣٣

في الفصل السادس من المقالة الخامسة من نفس الشفاء في البحث عن العقل البسيط (ص ٣٥٨ ط ١). حيث قال: فنقول ان تصور المعقولات على وجوه ثلاثة الخ.

قوله: والسهو عدم ملكة العلم. ١٥/٢٣٦

وفي (ت): والسهو عدم ملكته. والباقية كلها كما اخترناه.

قوله: وآخر قسم لأحدهما، ١٣/٢٣٧

اي بمعنى آخر. وفي (م ش ص د): وبآخر. وفي (ز): وتأخر.

قوله: في كل واحد. ١٨/٢٣٩

اي في كل واحد من الضروب. وفي (م): في كل واحدة. ولكن الصواب ما اخترناه كما في النسخ الاخرى كلها..

قوله: ويشترط ايضاً حضورها. ١٠/٢٤١

وذلك لأن طلب المجهول المطلق محال فمن يطلب شيئاً فلابدّ من أن يدرك منه أولاً شيئاً.

قوله: العقليان. ١٢/٢٤١

وفي (م ز): العقليات بالجمع. والنسخ الاخرى كلّها بالتثنية كما في الشرح.

قوله: فان تشابهت. ١٤/٢٤٦

أي فإن تشابهت اقسام المحل المستفادة من قوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال. والمحل هوالقوة العاقلة في المقام.

قوله: ان القدر مختلفة. ٢٢/٢٤٩

كما في (م ص ز د) وكذا في العبارة الآتية. وهي جمع القدرة كثقبة وثقب، وغرفة وغرف.

قوله: وتغاير الخلق. ١٠/٢٥٠

وفي (ت) وحدها: وتضاد الخلق. والشرح يوافق الوجه الأول الموافق لسائر النسخ كلها.

قوله: وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لاغير. ٢/٢٥١

كما في (م ت د ص ش) وهذه عبارة صحيحة اخترناها. وكلمة غير كما في المطبوعة زائدة. وهذا التصحيف قد تطرق في كتب اخرى كالأسفار حيث قال: وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازى ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية الخ. (ج ٢ ط ١ ص ٣٨)، وكالمباحث المشرقية

للفخر الرازي حيث قال: زعم محمدبن زكريا ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية، والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات الخ (ج ١ ط ١ ص ٣٨٧) وعبارة الأسفار مأخوذة من المباحث. ولكن العبارة محرفة وقد تصرف فيها من لادربة له في فهم اساليب العبارات العلمية. والعبارة في نسخة مخطوطة من المباحث عندنا هكذا: زعم محمدبن زكريا ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. الخ. وعبارة الخواجة موافقة لها. ونسخة التجريد المنسوبة الى خط الخواجة ايضاً موافقة لما اخترناه.

ثم قد نقل الفخر في المحصل عبارة الرازي هكذا: ثم قال محمدبن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم (ص ٧٥ ط مصر).

قوله: سوء المزاج المختلف. ١١/٢٥١

لأن المتفق أي المستوى صارت حرارة الحمى متمكنة فيه كالمزاج له (اسفار ج ٢ ط ١ ص ٣٨).

قوله: لأن اختلاف المتعلقات يقتضي اختلاف المتعلقات. ٦/٢٥٣

الاول بالفتح والثاني بالكسر.

قوله: وتفتقر الى الروح. ١/٢٥٤

اي الروح البخاري وهي من صفوة الاخلاط الاربعة ولاجسم ألطف منه وهي المطيّة الاولى للنفس.

قوله: مقابلة لتلك. ١٤/٢٥٤

اي مقابلة للصحة. وفي (م) وحدها: مقابلة لذلك أي مقابلة لذلك الحد. والوجه الاول مطابق لعبارة الشيخ كما في نسخة عتيقة من الشفاء عندنا حيث قال في الفصل الثاني من المقالة السابعة من قاطيغورياس منطق الشفاء: الصحة وهي ملكة في الجسم الحيواني يصدرعنه لأجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مؤوفة، وسواء نسبت الى البدن كله اوالى عضو

واحد، وسواء كانت بالحقيقة أو بحسب الحس فان الذي بحسب الحس رسمه بحسب الحس. والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل. الخ.

قوله: والفاعل تخيُّل الكمال. ٣/٢٥٥

التخيّل مصدر مضاف خبرللفاعل.

قوله: غير متناهية. ١٧/٢٥٦

كما في (م ص ز د ش) وفي بعض النسخ: غير متشابهة. والوجهان يفيدان معنى صحيحاً إلّا ان الأول متعين ولا تكون القسى غيرالمتناهية على وتر إلا غيرالمتشابهة واظن ان تعليقة اقيمت مقام غير المتناهية ثم بدلت الكثرة بالكثيرة ليستقيم المعنى. والقسى المتشابهة هي التي تقبل الزوايا المتساوية، كما يرشدك بذلك العاشر من ثانية اكرثا وذوسيوس بتحرير المحقق الماتن: اذا كانت في كرة دوائر متوازية ورسمت دوائر عظيمة تمرّ بأقطابها فان القسى من الدوائر المتوازية التى فيما بين الدوائر العظيمة متشابهة.

قوله: وللمضاف كالأقرب والأبعد. ٧/٢٥٨

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: اجاب الشيخ ابوعلي ابن سينا عن هذا الخ. ١٨/٢٥٨

اجاب عنه الشيخ في الفصل العاشر من ثالثة الهيات الشفاء (ج٢ ط١ ص٤٦٢) عبارة الشيخ المنقولة في نسخ كشف المراد تغاير عبارة الشفاء في الجملة. وقول الشارح بعد نقل كلام الشيخ: «وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب» يعطي انه نقل كلامه من غير تصرف فيه وتحرير آخر، ولكن عرضها على الشفاء يوهم ان ما في الكشف كأنه تحرير آخر من كلام الشيخ. كيف كان فقد نأتي هنا بعبارة الشيخ من نسخة مصحّحة عندنا صحّحناها في اثناء تدريسنا إياها بمقابلتها على عدة نسخ مخطوطة كريمة موجودة في مكتبتنا المحقرة على غاية الدقة والاتقان في العمل فهي مايلي:

يجب أن نرجع في حل هذه الشبهة إلى حدّ المضاف المطلق فنقول: ان المضاف هوالذى ماهيته

معقولة بالقياس إلى غيره فكل شيٌ في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيٌ من المضاف، لكن في الأعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس إلى غيره، وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعني ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيٌ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيٌ هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لاباضافة اخرى فتنتهي من هذاالطريق الاضافات. واما كون هذاالمعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى هذاالموضوع وله وجود آخر، مثلاً وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لذي المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ماهو مضاف اليه بلااضافة اخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته، و الكون ابوة مضاف لذاته. انتهى.

اقول: ان الشارح في البحث عن التقابل وهو المسألة الحادية عشرة من ثاني المقصد الاول قال في تعريف التضايف ماهذا لفظه: المتقابلان ان كانا وجودين فان عقل احدهما بالقياس الى الآخر فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة... الى قوله: في تعريف الضدين في المشهور: ان الضدين في المشهور يطلقان على كل وجودين متقابلين لايعقل احدهما بالقياس الى الآخر. الخ.

و على هذا الوزن ينبغي أن يقال هيهنا في تعريف الاضافة نحو عبارات الشيخ من يعقل، و المعقول و نظائرهما في عبارة الشفاء و الشارح عدل عنها الى مقولة و نظائرهما كما في الكتاب.

قوله: يكون بحسب ماهيته. ٢٠/٢٥٨

كما في (م). وفي غيرها: يكون بحيث ماهيته.

قوله: فليكن هذا عارضا من المضاف لذي المضاف. ٧/٢٥٩

كما في (م). و في عدة نسخ مخطوطة من الشفاء و كشف المراد:

فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف. و ما في (م) امتن واوفق باسلوب العبارة. بل ينبغي ان يقال هو متعيّن و لزم محرّف.

قوله: في هذا الموضع. ٦/٢٥٩
كما في (م). وفي غيرها في هذا الموضوع.

قوله: ولتقدم وجودها عليه. ١٦/٢٥٩
برفع الوجود فاعل تقدّم وتقدم فعل ماض.

قوله: وتكثر صفاته. ١٠/٢٦٠
برفع التكثر واضافته عطفا على عدم التناهي اي لزم تكثر صفاته.

وقوله: وتخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيق ١٥/٢٦٠
باتفاق النسخ كلها. فمضاف حقيق فاعل.

قوله: كالميامن والمياسر. ٥/٢٦١
على هيأة اسم الفاعل فيهما. وفي نسخ قد حرّفا بالتيامن والتياسر. ولايخفى عليك وجه التحريف لان الكلام في المضاف المشهوري وعروض اضافة حقيقية.

قوله: الرابع الأين وهي النسبة الى المكان. ١٠/٢٦١
باتفاق النسخ كلّها.

قوله: بالتبعية. ٤/٢٦٣
كما في نسخة (م) والنسخ الاخرى كلّها بالفيئية.

قوله: ولها اعتباران الخ. ١١/٢٦٣
العبارة في الشوارق هكذا: ولها اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى مايقالان له، وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الآخر (ص٣٧٦ ج٢ ط١) ولكن نسخ كشف المراد

كلّها مطبقة على مانقلناه. وكأنه لم يأت بالاعتبار الآخر لدلالة اسلوب الكلام عليه.

قوله: او خارجة عنه ٦/٢٦٤

باتفاق النسخ كلها. وفي المطبوعة: او خارجة عنه كالنفس. والظاهر ان المثال اعني قوله: كالنفس تعليقة ادرجت في الكتاب.

قوله: لدخول. ٧/٢٦٦

كما في (ش د ق) والنسخ الاخرى بالكاف أي كدخول. وقول الشارح: «واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين» موافق للاّم فان اللام للاستدلال والتعليل. وان قيل ان الكاف تاتي للتعليل ايضاً نحو قوله تعالى: واذكروه كما هديٰكم. وقوله: «وتصدّع». مصدر مجرور مضاف إلى الآنية، عطفاً على الدخول.

قوله: مع أن الخلاء أو الملاء في البابين واحد. ١٥/٢٦٦

كما في (ش د ق ص). و في (ز): مع ان الخلاء والملاء في البابين واحد. وفي (م) مع أن الخلاء والملاء في المائين واحد. وفي نسخة اخرى مع ان الخلاء والملاء في التأثير واحد. وفي المطبوعة: مع ان الخلاء والماء في البابين واحد. (المباحث المشرقية للفخرالرازي ج١ ص٥٦٩).

قوله: لضرورة الخلاء. ١٧/٢٦٦

كما في النسخ كلها إلا (ص) ففيها: لصيرورة الخلاء. وما في المطبوعة: لضرورة امتناع الخلاء وهم، وان كان عبارة القوشجي ونحوها عبارة صاحب الشوارق ايضاً: ضرورة امتناع الخلاء. ومعنى لضرورة الخلاء ان الخلاء يوجب ذلك اي يوجب ان يكتسب الباقي مقداراً اكثر غير طبيعي.

و عبارة القوشجي في تقرير الدليل الأول هكذا: ان القارورة الضيقة الرأس يكبّ على الماء فلايدخلها اصلاً، فاذا مصّت مصّاقوياً وسدّ رأسها بالاصبع بحيث لايتصل برأسها هواء من خارج ثم تكبّ عليه دخلها، وبهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيّقة المنافذ جداً بماء الورد، وماذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المصّ منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك

البعض الخارج خالياً لامتناعه على رأيهم، بل لأن المصّ اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث يشتغل مكان الخارج ايضاً، ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البردالذي في الماء تكاثفاً فصغرحجمه وعاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المصّ فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء.

وفي المباحث للفخر (ج١ ص٥٦٩): ان القارورة تمصّ فتكبّ على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قدوقع الخلاء وهومحال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخلية المكان ثم كثفه بردالماء أو تكاثف بطبعه فرجع الى حجمه الطبيعي عندزوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب.

وفي الدليل بعض شبهات اوردوها في الكتب المطولة اشار الى جوابها صاحب المنظومة في الحكمة في التعليقة بقوله: فيتكاثف هواء القارورة ببردالماء أولتنافر هما اوشبه ذلك فيرجع الى الخلف ويتبعه الماء اوالمائع الآخر لمحالية الخلاء بخلاف ما اذا كانت غير ممصوصة (ص ٢٤٣ ط١ أعلى).

قوله: في جميع الأقطار. ١/٢٦٧

اي في جميع الابعاد.

قوله: ببطلان الكمون والورود. ١١/٢٦٧

مقابل الكمون هوالبروز. ووجه الورود ظاهر ايضا وفي الشرح مايدل عليه. والنسخ كلّها ببطلان الكمون والورود مكان الكمون والبروز. وفي بعضها كلمة البروز مكتوبة على صورة خ ل. والنسخة المنسوبة الى خط الخواجة ايضاً: ببطلان الكمون والورود. وفي المباحث المشرقية: اصحاب الكمون والظهور (ج١ ط١ ص٥٧٦). وعبارة الخواجة في شرحه على الفصل الثالث والعشرين من النمط الثاني من الاشارات كانت بلفظة البروز والورود، وتقدم الكلام فيها (ص٥٤٧).

قوله: يقتضى الاختلاف. ٢٠/٢٦٨

كما في (ش ص زد) و في (م ق ت) ونسخ اخرى: مقتضٍ للاختلاف. ولكن الصواب هو الاول كمانصّ به الشارح في بيان المتن التالي حيث يقول: أي وتضاد الاولين يقتضي التضاد.

قوله: الاجسام الباقية. ٧/٢٧١

كما في (م) والنسخ الباقية: الاجسام الثابتة. والصواب الاول كما يصرّح به في شرح المتن التالي.

قوله: ويتضادّ لتضادّ مافيه. ٢/٢٧٢

كما في غير (م) وفيها: ويتضادّان لتضادّ مافيه، على التثنية. ولعلها باعتبار السكونين أي يتضادّ سكون سكوناً لتضادّ مافيه.

قوله: درجات متفاوته، ٨/٢٧٣

هكذا في جميع النسخ إلّا (م) ففيها: درجات متقاربة.

قوله: ولا يعلل الجنس، ١٥/٢٧٤

المراد بالجنس في المقام الكون أي الأين كما تقدم في كلام الشارح آنفا بيان قوله: «ومن الكون طبيعي وقسري وارادي» من ان الكون هوالجنس، فان الكون عندالمعتزلة هوالجنس لانواعه الاربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

قوله: العارضين لها. ٩/٢٧٥

كما في (ز) وفي عدة نسخ مخطوطة مصححة معتبرة (م ق ص ش د): العارضان لها، وكذا في عبارة الشارح. ومتن الشوارق والقوشجي والشرح القديم للاصفهاني والنسخة المنسوبة الى خط الخواجة كلّها: العارضان لها فالنعت مقطوع تنبيهاً على أن الزمان يلحقه التقدم و التأخر لذاته.

قوله: كالتسلح، ١٧/٢٧٧

بالحاء المهملة، والمعجمة مهملة.

اما عبارة الشيخ فقال في الفصل الثالث من ثانية طبيعيات الشفاء في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها: وأما مقولة الجدة فانّى إلى هذه الغاية لم اتحققها. والذي يقال: إن هذه المقولة تدلّ على

نسبة الجسم الى مايشمله ويلزمه في الانتقال، فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأول انما هو في السطح الحاوي وفي المكان فلايكون فيها على ماظن لذاتها وأوّلاً حركة (ج ١ ط ١ ص ٤٧).

قوله: هوذا يحترق. ٦/٢٧٨

هو ذا كلمة واحدة معناها بالفارسية: اينك، اكنون، آنك.

وفي طبيعيات ارسطو (ص ٤٦٥ ط ١ القاهرة): وأما هوذا فانه الجزء من الزمان المستقبل القريب من الآن الحاضر غيرالمنقسم، مثال ذلك ان تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هوذا يمضي، اي الوقت الذى هومزمع بالمضي فيه قد أزف.

ومن الزمان السالف ماليس ببعيد من الآن، مثال ذلك أن تقول: متى تمضي؟ فيقال لك: هوذا قد مضيت. ولسنا نقول: ان مدينة ايليون هوذا قد فتحت، لأن فتحها كان بعيداً جدّا من الآن.

اقول: فكلمة هوذا يونانية دخيلة في كلمات العرب لأنها مؤلفة من كلمتين هما هووذا ثم استعملت مفردة كما يظن. ونحوها كلمة هب بمعنى سلمنا الرائجة في الصحف العربية فانها يونانية ايضاً دخلت في لغة العرب من قلم المترجمين في اوائل الاسلام، لانها من وهب كمايظن ايضاً.

وقال الشيخ في آخر المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (ج ١ ط ١ ص ٨١): ومن هذه الالفاظ- يعني الالفاظ الزمانية- قولهم هوذا، وهو مايدل على آن قريب في المستقبل من الآن الحاضر لايشعر بمقدارالبعد بينهما قصراً شعورايعتد به

والشيخ عقد في الموضع المذكور من الشفاء فصلاً في بيان الالفاظ الزمانية نحو بغتة ودفعة وقبيل ونحوها. وقال في منطق الشفاء: شكل الكلمة التي في المستقبل بعينه شكل الكلمة التي للحاضر فيقال ان زيداً يمشي اي في الحال، ويمشي اي في الاستقبال، فاذا حاولوا زيادة البيان قالوا إن زيداً هوذا يمشي فاقتضى الحال، اوقالوا سوف يمشي فاقتضى الاستقبال.

وهذه الكلمة في الروايات ايضاً غير عزيزة ففي كتاب الطب لابي عتاب وأخيه، احمدبن العباس بن المفضل قال:حدثني اخي المفضل قال: لدغتني عقرب فكادت شوكته حين ضربتني تبلغ بطني من شدة ماضربتني، وكان ابوالحسن العسكري عليه السلام جارنا، فصرت اليه فقال [لي]: ان ابني عبدالله لدغته وهوذا يتخوف عليه فقال اسقوه من دواء الجامع فانه دواء الرضا عليه السلام الحديث.

و في الباب الحادي والعشرين من ابواب التيمّم من وسائل الشيعة (ج ١ ص ١٨٩ من الطبع البهادرى): عبدالله بن عاصم قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل لايجد الماء فيتيمّم ويقوم في الصلاة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء، فقال: ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قدركع فليمض في صلاته.

وقال الشيخ في الفصل الخامس من النمط الثالث من الاشارات في اثبات ان نفس الانسان غيرالجسمية والمزاج ماهذا لفظه: هوذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته الخ. وترجمه عبدالسلام الفارسي هكذا: آنك جانور جنبش مى كند بچيزى جز جسم او.

وللسيد الأفخم محمدباقر المعروف بالميرالداماد تعليقة في ذلك المقام من الاشارات في بيان كلمة هوذا، قال: هوذا بفتح الهاء وتسكين الواو كلمة مفردة تستعمل للاستمرار وللتأكيد ومرادفها في لغة الفرس همي، ومقابلتها في لغة العرب بغتة الخ.

اقول: والصواب ان مرادفها في لغة الفرس اينك واكنون وآنك، كما علمت من كلمات ارسطو والشيخ ومواضع استعمالها في الرواية وغيرها. ثم ان قوله: تستعمل للاستمرار والتأكيد ففيه مافيه ايضاً كما دريت، ولما فسّرها للاستمرار والتأكيد قال ان مرادفها في لغة الفرس همي، وقد فهمت معناها الصحيح ومرادفها كذلك.

قوله: في انه تعالى قادر. ٤/٢٨١

باتفاق النسخ كلها. بدون كلمة مختار وفي آخرالبحث: فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار، ايضاً باتفاق النسخ كلها، فأوهم ذيل البحث زيادة مختار في العنوان كما في المطبوعة.

قوله: والواسطة غير معقولة. ١١/٢٨١

وفي (م)، وحدها وهي اقدم النسخ: أو بواسطة غيرمعقولة. والنسخ الاخرى كلها كما في المتن، واسلوب كلام الخواجة في التجريد يعطي الاول.

قوله: موجباً لذاته معلولاً يؤثر، ١٤/٢٨١

كما في (م ص ش د) فقوله: معلولاً، مفعول لقوله: موجبا، بالكسر على هيأة الفاعل. وفي (ق ز): موجبا لذاته وله معلول يؤثر. فعلى هذه النسخة كان قوله: موجبا، بالفتح. ولكنها تصرف من

غير لزوم ومفادهما واحد لكن ما في النسخ الاولى وهي امتنها واقدمها متعيّن بلا كلام.

قوله: قادر على شيٍ واحد. ١٣/٢٨٣

الفيلسوف الالهي لايقول ان ذلك الشيٍ واحد عددي فلا ردع ولا بطلان.

قوله: والثنوية ذهبوا. ٩/٢٨٣

قال الماتن في نقد المحصل (ص ١٣٠ ط مصر): المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان،وفاعل الشرّ اهرمن ويعنون بهما ملكاً وشيطاناً، والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر. والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة. والديصانية يذهبون الى مثل ذلك الخ فيستفاد من كلامه ان الثنوية في الشرح محرفة والصواب المانوية.

قوله: اما طاعة أوسفه. ١٥/٢٨٣

وفي (م) إما طاعة أوسنة. والنسخ الباقية سفه. والشارح العلامة قال في الشرح: ان الطاعة والعبث وصفان الخ والعبث هوالسفه.

قوله: والإحكام والتجرد. ٩/٢٨٤

الاحكام هو اتقان الصنع ووحدة التدبير. والحكم بالاحكام محكم، واما تجرده تعالى تنزيه في عين التشبيه تعالى الله عن ذلك بل هو في السماء إله وفي الارض إله وهوالصمد الحق العالي في دنوّه والداني في علوّه.

قوله: واما وجوب العاقلية ١/٢٨٥

كما في (م ص) وهما اصح النسخ والاولى اقدمها. وفي (ش ق ز د): واما ثبوت العاقلية. ولا يخفى عليك ان قوله: فانه عاقل لذلك الغير، يناسب الوجوب اشد مناسبة من الثبوت.

قوله: بل بتوسط الامور الحالّة فيه. ٦/٢٨٦

وفي (م): بل بتوسط الامور الخارجية، فالامورالخارجية هي تلك الصور الحالّة في الذات فهي

من حيث انها تغاير الذات خارجية عنها فتدبر. والنسخ الباقية بعضها: بل يتوسط الامور الحالّة فيه، و بعضها: أو بتوسط الأمورالحالّة فيه. وماا خترناه موافق لعبارة الخواجة في الفصل السابع عشر من النمط السابع من شرحه على الاشارات (ص ١٩٢ ط الشيخ رضا) حيث قال: و بأنه تعالى لايوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالّة فيه. والشارح العلامة ناظر الى عباراته في ذلك المقام من شرح الاشارات فراجع.

قوله: بوجوب ما علمه تعالى. ١٠/٢٨٧

باتفاق النسخ كلها.

قوله: يعلم المعدومات. ١٢/٢٨٧

اي يعلم المتجددات قبل وجودها.

قوله: يدل على ارادته تعالى. ٤/٢٨٨

التحقيق هو أن العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة انسانية، وان ارادته تعالى للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته. (الاسفار ج٣ ط ١ ص ٧٦ و٨٠) وراجع في ذلك الى رسالتنا في الجعل.

قوله: وهو عندهم معنى واحد. ١٨/٢٨٩

قد تقدم البحث عن الكلام النفسي. وكونه معنى واحداً بسيطاً كأنّه ناظر الى علمه الاحدي، إلّا انهم جعلوه مقابل العلم، فلايصحّ بناء كلام النفسي على العلم وتصحيحه.

قوله: وكل مالا ينفك عن الحادث. ٦/٢٩٣

بالافراد كما في (م). والنسخ الاخرى كلّها عن الحوادث، بالجمع.

قوله: لكن تعلم الذات عليها. ١٠/٢٩٦

وفي (ش) علّتها؛ أعربها بتشديد اللام والتاء المنقوطتين من فوق. وفي (د) بدون تشديد

واعجام، وفي النسخ الاخرى: عليها، على الجار والمجرور بالاعجام. وفي نسخة اخرى عندنا صحّحت العبارة واعربت هكذا: «لكن بعلم الذات عللها» باضافة العلم الى الذات المجرور بالباء، وعللها على هيأة الجمع.

والصواب هوالاوسط المختار أعني عليها على الجار والمجرور كما في نسختين من شرح القديم لمؤلفه محمودبن احمد الاصفهاني حيث قال في المقام: ومذهب ابى هاشم ان لِلّه تعالى احوالاً مثل العالمية والقادرية وغيرهما والحال لايعلم ولكن يعلم الذات عليها. انتهى. وكلام الفخرالرازي في المحصل ايضاً يفيد هذا المعنى (ص١٣٦ ط ١ مصر).

قوله: والرؤية. ١٩/٢٩٦

الحق ان الرؤية بمعنى لقائه سبحانه هي غاية آمال العارفين بالله وقد ندب اليه الشرع بانحاء عديدة. واما الرؤية بمعنى الابصار بالعين فلا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار. والراقم قد صنف في كل واحدة من المسألتين رسالة على حدة لعلها وافية في شعوب مباحثها العقلية والنقلية.

قال الشيخ الاجلّ الصدوق في باب رؤية كتاب التوحيد ماهذا لفظه: والأخبار التي رويت في هذه المعنى- يعني في الرؤية- صحيحة وانما تركت ايرادها في هذا الباب خشية أن يقرؤها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عزوجل وهو لايعلم.

والاخبار التي ذكرها احمدبن محمدبن عيسى في نوادره، والتي اوردها محمدبن احمدبن يحيى في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لايردها الّا مكذّب بالحق او جاهل به، والفاظها الفاظ القرآن، ولكل خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أنْ لانكلّم الناس إلّا على قدر عقولهم.

ومعنى الرؤية الواردة في الأخبار العلم. وذلك ان الدنيا دارشكوك وارتياب وخطرات فاذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وامور في ثوابه وعقابه مايزول به الشكوك ويعلم حقيقة قدرة الله عز وجل. وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل. لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.

انتهى ما اردنا من نقل كلامه- رضوان الله تعالى عليه- في التوحيد. ولكن لايخفى عليك ان الأئمة عليهم السلام امرونا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم، وما امرونا ان لانروي احاديثهم التي حدّثوا بها. والشيخ الاكرم المفيد- قدّس سره- قال في تصحيح الاعتقادات نقداً عليه: ولو اقتصر

على الاخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه.

والمتأله السبزواري في شرح الاسماء عند قوله عليه السلام في الفصل الخمسين من الجوشن الكبير يا من يرى ولايُرى، حرر اقوال القوم في الرؤية اتم تحرير فراجع اليه (ص ١٨٥ ط ١).

قوله: وتعليق الرؤية الخ. ٨/٢٩٨

كما في (م) وفي (ق، ص، ش، د): وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لايدل على الامكان. وفي (ز): لاستقرار المتحرك . وفي (ت): والتعليق باستقرار الجبل لايدل على الامكان.

قوله: ولايلزم من كون بعض الماهيات.١٠/٢٩٩

اي بعض الماهيات بوجوده علة لشيْ كما هوظاهر. أو أن الكون في الموضعين بمعنى الوجود. وفي المطبوعة: ولايلزم من كون وجود بعض الماهيات، ولكن النسخ كلّها عارية عن الوجود والكلمة كانت تعليقة ادرجت في المتن.

قوله: مع امكان التخلص، ١٠/٣٠٤

كما في (ش، ت) وفي (م، ص، ز) مع امكان المخلص. وفي (د) مع عدم امكان المخلص. وفي (ق) مع عدم امكان التخلص. يعني اذا اضطر الى ارتكاب القبيحين ولم يمكنه الخلاص عنهما ارتكب اقل القبيحين كالمثال الثاني في الكتاب فانه ان يكذب غداً فالكذب قبيح، وان لم يكذب فخلاف الوعد قبيح لكنه يرتكب اقل القبيحين.

وظاهر الشرح حيث قال: وايضاً قد يمكن التخلص عن الكذب، يوافق عدم العدم وان كان للعدم معنى صحيح، وكذا التخلص في المتن، ولكن قدتكرر ذكر المخلص في الكتاب و نسخ (م ص متفقة فيه والشرح تعبير بعبارة اخرى.

وقوله: ولأن جهة الحسن هي التخلص. ٢١/٣٠٤

دليل للصورتين كلتيهما وان كان بظاهره يناسب الثانية، فما في (م) من قوله: ولان جهة الحسن هي التخليص، كان مفاده بيّناً مناسباً للصورة الاولى.

قوله: وللأمر والنهي. ٣/٣٠٧

كما في (م) وهوالصواب والشرح يوافقه. والنسخ الباقية كلها: والامر والنهى. وعلى هذه النسخ كان معنى العبارة هكذا: وكذا ترك ارادة الحسن قبيح، وكذاترك الامروالنهي قبيح. لانه سبحانه يجب عليه الامر بالحسن والنهي عن القبيح. ولكن شرح العلامة ناصّ على صحة النسخة الاولى.

قوله: باستناد افعالنا الينا. ٦/٣٠٨

ينبغي في المقام الفرق بين اسناد الفعل وايجاده والموجد هو الوجود الحق سبحانه وتعالى، وافعالنا مستندة الينا، بحول الله وقوته اقوم واقعد. وسلطانه لايرفع عن ممكن ولامعنى للرفع اصلاً وماتشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين فتدبر في قوله سبحانه: وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات واحيى وانه خلق الزوجين الذكر والانثى من نطفة اذا تمنى ان عليه النشأة الاخرى وانه هو اغنى واقنى. فالافعال الستة موجدها هوسبحانه واستنادها الى الخلق. والمسائل والبحث عنها حول هذا المطلب تطلب في رسالتنا المصنوعة في ردّ الجبرو التفويض واثبات امر بين الأمرين.

قوله: وحفص الفرد. ١١/٣٠٨

في غير واحد من كتب الملل والنحل: وحفص بن الفرد. والفرد بالفاء،وبالقاء تصحيف.قال الاستاذ في شرحه على التجريد بالفارسية ماهذا لفظه: وحفص القرد يعني بوزينه لقب است. اقول الظاهر ان تحريف الفرد بالقرد نشأ من تكفير الشافعي اياه. وفي اول المقالة الخامسة من الفن الثالث من الفهرست لابن النديم (ص٢٢٩ط رضا تجدد): وكان حفص الفرد من المجبرة من اكابرهم نظيرا للنجار. ويكنى اباعمرو. وكان من اهل مصر، قدم البصرة فسمع بابي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه ابوالهذيل. وكان اولا معتزلياً ثم قال بخلق الافعال وكان يكنى ابايحيى. ثم عدّ كتبه.

وفي لسان الميزان للعسقلاني (ص ٣٣٠ ج ١ ط حيدر آباد، الترجمة رقم ١٣٥٥) حفص القرد (معجمة بالقاف) مبتدع. قال النسائي صاحب كلام لايكتب حديثه وكفره الشافعي في مناظرته. وفي ميزان الاعتدال (٥٦٤/١ الترجمة رقم ٢١٤٣) مثل ما في اللسان.

قوله: والوجوب للداعي، ١٨/٣٠٨

كما في (ق ش د ز) وفي (م ت): والوجوب الداعي. وفي (ص): والوجوب والداعي. والشرح يوافق مااخترناه وهي النسخ الاربع المذكورة.

قوله: فيكفي الاجمال. ٩/٣٠٩

كما في (م د). والنسخ الاخرى: فيكفي الاجمالي، مع الياء.

قوله: وتعذر المماثلة. ١٤/٣١٠

والحق ان الجواب الحاسم للشبهة هوالتحقيق في تجدد الأمثال وعدم تكرارالتجلي.

قوله: من تعريفنا اياه، ١٦/٣١١

كما في (ص). وفي (ش ز د): وتعريفنا اياه.

قوله: وقد صنفها. ٢/٣١٢

النسخة الثانية وقد وضعتها، والباقية وقد صنفها.

قوله: وهي معارضة لما ذكروه، ١٧/٣١٣

وفي النسخة الثانية بما ذكروه.

قوله: هل يقع بنا، ٤/٣١٤

وفي غير واحدة من النسخ هل يقع منّا.

قوله: هوشيْ منساب. ٨/٣١٤

وفي (ص) وحدها: هوشيْ سار.

قوله: والقضاء والقدر. ١٢/٣١٥

القدر هوتفصيل قضائه. قال- قدس سرّه- في شرح الفصل الواحد والعشرين من سابع الاشارات: ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عزمن قائل: وان من شيء الاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدر معلوم.

وقال الشيخ- رضوان الله عليه-: ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط او غير وسط يتادّى اليه بعينه قدره الذي هوتفصيل قضائه الأول تأديا واجباً اذ كان مالا يجب لايكون.

قوله: ان اميرالمؤمنين على بن ابي طالب. ٩/٣١٦

راجع في بيان الحديث إلى الوافي للفيض- قدّس الله سره- فانه قد أتى ببيان من المحقق الخواجة في بيانه وفوائد اخرى مطلوبة جداً (ص ١١٧ ج١ ط ١). وفيه كان المصراع الأخير هكذا: جزاك ربك بالاحسان احسانا. وفي نسخة: جزاك ربك عنا منه احسانا. وللشيخ الكراجكي -رضي الله عنه- في كنزالفوائد في القضاء والقدر لطائف عذبة (ص ١٦٨ ط ١) وان شئت فراجع الى الاحتجاج للطبرسي- رضوان الله عليه- (ص ١٠٩ ط ١). وفي باب الرضاء بالقضاءمن الوافي ايضاً اشارات لطيفة في ذلك (ص ٥٥ ج٣ط ١).

قوله: والاضلال الاشارة. ١٥/٣١٧

اسناد الاضلال اليه سبحانه بالعرض وقد قرّرنا بيانه في النكتة السابعة من الف نكتة ونكتة.

قوله: والتكليف حسن. ٣/٣١٩

التكليف يتعلق في العبادة الصفاتية لاالذاتية وفي مصباح الانس في المقام فوائد نفيسة. منها قوله: لا تكليف في العبادة الذاتية وليست من نتائج الأمر انما متعلقه الصفاتية رأفة من الله واحتياطاً من ميله بجاذب إحدى صفاته من الاعتدال الموقوف عليه الاستكمال اذ القلوب وان

كانت مفطورة على معرفته والعبادة له واللجأ اليه فان الشواغل والغفلات التي هي من خواصّ هذه النشأة تشغله عن ذكر مايجب استحضاره فاحتاج الى التذكير لاجرم امره بها واليه الاشارة بقوله عليه وآله السلام كل مولود يولد على الفطرة الحديث. (ص ١٤٩ ط ١)

ثم ان كلامه والتكليف حسن، ردّ على اصحاب المعارف يشابه قولهم قول البراهمة الآتي ردّ عقيدتهم في البحث عن حسن البعثة. قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه: ولوانهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عندالله خيرلوكانوا يعلمون (البقرة ١٠٣): وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول اصحاب المعارف لانه نفى ذلك العلم عنهم.

وفي نسخة مخطوطة مصحّحة من المجمع عندنا فسّر اصحاب المعارف في هامشها هكذا: الظاهر أن المراد باصحاب المعارف الذين يقولون لاحاجة بنا الى بعثة الانبياء لأن عقولنا مستقلّة بما يحتاج اليه في المعاش والمعاد.

قوله: ثم داراه طلباً للدواء ٣/٣٢٠

كما في النسخة الثالثة وهي الصحيحة. والباقية كلّها داواه بالواو وهي عليلة.

قوله: ان الله خلق الإنسان مدنيا بالطبع الخ ٢١/٣٢٠

ناظر الى كلمات الشيخ في الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات في اثبات النبوة حيث قال: اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الخ،بل الشيخ ناظر في هذا الفصل الى كلام الشيخ اليوناني زينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس في الفصل الرابع من رسالته في المبدأ والمعاد وقد حرّرها المعلم الثاني ابونصر الفارابي اتم تحرير وقد طبعت مع عدة رسائل اخرىٰ للفارابي في حيدرآباد الدكن. قال زينون: النبي يضع السنن والشرائع ويأخذ الامّة بالترغيب والترهيب يعرفهم ان لهم الهاً مجازياً لهم على افعالهم، يثيب الخير ويعاقب على الشر ولايكلّفهم بعلم مالا يحتملونه فان هذه الرتبة التي هي رتبة العلم اعلى من أن يصل اليها كل أحد. قال معلمي: ارسطاطاليس حكاية عن معلمه افلاطن ان شاهق المعرفة اشمخ من أن يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة احجب من أن يحوم حوله كل سائر.

قوله: الى غير ذلك من المسائل التي.١/٣٢٣

وفي عدة نسخ: الى غير ذلك من الصفات التي.

قوله: لتحصيل الغرض به. ١٥/٣٢٤
كما في (م ص زق). والباقية: ليحصل الغرض به.

قوله: اخباره تعالى بعاقبته ٢٠/٣٢٦
وفي (ص ش): اخباره تعالى بمعاقبته.

قوله: فاخبرأنهم لومنعهم. ٤/٣٢٧
كما في (م ص). والباقية فاخبرأنه لومنعهم.

قوله: الى الفعل الملطوف فيه. ٤/٣٢٨
كما في (م) والباقية الى فعل الملطوف فيه.

قوله: بشرط حسن البدلين. ١٩/٣٢٨
كما في جميع النسخ التي عندنا، وكذا في شرح القوشجي وشرح القديم؛ ولكن في (ت): بشرط حسن التذكير. والظاهران التذكير تحريف البدلين فانه لامعنى للتذكير.

قوله: كما اذا آلمنا ٧/٣٣٠
من الايلام.

قوله: بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام ١٨/٣٣٠
كتاب نهاية المرام في علم الكلام للعلامةنسخة منه موجودة في مكتبة المجلس.

قوله: أن تقع الأمراض ٢٠/٣٣٠
كذا في جميع النسخ التي عندنا إلّا في (م) ففيها: تقع الآلام.

قوله: وهذا غير مقدور للعبد.٥/٣٣١

كذا في (م) والباقية بدون للعبد.

قوله: على لطفيته ١٩/٣٣١

كما في (ت، م، ص، ق، ز، د، ش) اي باتفاق النسخ كلّها.

قوله: العوض به.١/٣٣٣

اي العوض بانزال الآلام بالعبد.وفي (م): العوض بها، فالضمير راجع الى الآلام، ولكن الاول انسب باسلوب الكلام.

قوله: وهو قول يحكى عن ابي علي ايضا.٢٣/٣٣٣

كذا في جميع النسخ وفي (م) يحيىٰ مكان يحكي. ولم نجد يحيىٰ هذا في تراجم الرجال مع طول فحصنا.

قوله: قد يحسن المنع عن الاكل اذا.١٩/٣٣٤

كذا في (م) والباقية: قد يحسن المنع منّا عن الحسن اذا.

قوله: بخلاف الاحراق. ٢١/٣٣٤

بخلاف الاحرار (م).

قوله: هذا يوجب العوض. ٤/٣٣٥

كما في (م) وفي عدة نسخ: هلّا وجب العوض.

قوله: هل يجوز تمكين الله. ٢٢/٣٣٥

كما في (م). والنسخ الاخرى: هل يجوز أن يمكنّ الله.

قوله: فرق الله تعالى. ٧/٣٣٦

كما في النسخ كلها إلا (ت) ففيها: عرف الله تعالى. وكان الشرح على الاولى أعني فرق انسب من الثانية.

قوله: والوجه عندى الخ. ١٥/٣٣٨

هو كلام الشارح العلامة خالف المصنف وابا هاشم وقاضي القضاة في عدم صحة اسقاط العوض علينا واختار رأي ابى الحسين في صحة اسقاط العوض علينا. ثم صرّح بالفرق بين العوض والثواب بأن الأول يصح اسقاطه علينا دون الثاني فتبصّر.

قوله: من الصبي المميّز إذا علم دينه وان هبته ١٧/٣٣٨

باتفاق النسخ كلها إلّا (ز) ففيها: من الصبي المميّز اذا علم دينه بأن هبته، الخ. ثم الظاهر أن دينه بفتح الدال.

قوله: واجل الحيوان الخ ١٢/٣٣٩

وفي (ت): واجل الحيوان الموقت الذي على الله تعالى بطلان حياته فيه.والشرح يوافق الأول. وكلمة على في (ت) تحريف علم لأن رسم الخط القديم كان علم قريباً من على.

قوله: ويباح ويحرم ١٨/٣٤١

كذا في النسخ كلّها إلّا في (م) ففيها: ويباح ويكره ويحرم.والشرح على وزان النسخ الاولى.

قوله: واللازم باطل اتفاقا ٦/٣٤٢

باتفاق النسخ كلها.

قوله: لا تقوية الظلمة. ٧/٣٤٢

وفي (ش): لامعونة الظلمة. وفي (د): لامعونة، نسخة. والنسخ الاخرى هي ما اخترناه في

الكتاب.

قوله: ويستند. ١٣/٣٤٢

اي السعر، وان شئت قلت: كل واحد من الرخص والغلاء. وفي (ش ق د): ويستندان. اي الرخص والغلاء، والمآل واحد. وفي (م ص زت): ويستند. وظاهر الشرح يوافق الوجهين، والنسخ الثانية امتن من الاولى غالباً كما اخترناه.

قوله: والنافع والضار. ٢/٣٤٦

كما في (ق ش د زت) و في (م ص):والمنافع والمضار. ونسخ الشرح القديم موافقه للاولى.

قوله: ونجب في النبي العصمة. ٣/٣٤٩

الحق أن السفير الالهي مؤيد بروح القدس، معصوم في جميع احواله واطواره وشؤونه قبل البعثة او بعدها فالنبي معصوم في تلقي الوحي وحفظه وابلاغه كما انه معصوم في افعاله مطلقا بالادلة العقلية والنقلية فمن اسند اليه الخطأ فهو مخطىء، ومن اسند اليه السهو فهو أولى به. ونقل الروايات والاخبار بل الآيات القرآنية في ذلك يؤدي الى الاسهاب وتنزيه الانبياء لعلم الهدى السيد المرتضى أغنانا عن ورود البحث عن هذه المسائل.

قوله: والانكار عليه. ٤/٣٤٩

وفي (ق د): للانكار عليه. والباقية كلّها: والانكار عليه.

قوله: وان يكون منزها عن الأمراض المنفرة ٤/٣٥٠

في خصال الصدوق وخامس البحارفي كتاب النبوة (ص ٢٠٤ ط ١).

في خبرالقطان عن السكرى عن الجوهري عن ابن عمارة عن ابيه عن جعفربن محمد عن ابيه عليه السلام قال ان ايوب عليه السلام ابتلى سبع سنين من غير ذنب (بغير ذنب ـ خ ل) وان الأنبياء عليهم السلام لايذنبون لانهم معصومون مطهرون لايذنبون ولايزيغون ولايرتكبون ذنباً لاصغيراً ولا كبيراً. وقال ان ايوب عليه السلام من جميع ماابتلي به لم تنتنّ له رائحة ولا قبحت له صورة ولا

خرجت منه مدة من دم ولاقيح ولا استقذره احد رآه ولا استوحش منه احد شاهد ولا تدوّد شيٌ من جسده،وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يبتليه من انبيائه واوليائه المكرمين عليه وانما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر امره لجهلهم بماله عند ربه تعالى من التأييد والفرج. وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: اعظم الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالأمثل وانما ابتلاه الله عز وجل بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لئلا يدعوا له الربوبية اذا شاهدوا ماارادالله أن يوصله اليه من عظائم نعمه تعالى متى شاهدوه وليستدلوا بذلك على ان الثواب من الله تعالى على ضربين استحقاق واختصاص ولئلا يحتقروا ضعيفاً لضعفه ولا فقيراً لفقرة ولا مريضاً لمرضه وليعلموا انه يسقم من يشاء ويشفي من يشاء متى شاء كيف شاء بأي سبب شاء ويجعل ذلك عبرة لمن شاء وشقاوة لمن شاء وسعادة لمن شاء وهوعزوجل في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في افعاله لايفعل بعباده الا الاصلح لهم ولاقوة لهم الاّبه. انتهى.

قوله صلى الله عليه وآله: اعظم الناس بلاء الانبياء. ومن ذلك العظم الضرّ بالضم قال عز من قائل: وايوب اذنادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين. اذ الضر بالفتح الضر في كل شي، وبالضم الضرر في النفس. ذكره في الكشاف.

قال علم الهدى في تنزيه الأنبياء: فان قيل افتصحّون ماروي من ان الجذام اصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟ قلنا: اما العلل المستقذرة التي تنفر من رآها وتوحشه كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها على الأنبياء عليهم السلام لأن النفور ليس بواقف على الامور القبيحة بل قد يكون من الحسن والقبح معاً وليس ينكر أن يكون أمراض ايوب عليه السلام واوجاعه ومحنه في جسمه ثم في اهله وماله بلغت مبلغاً عظيماً تزيد في الغم والالم على ماينال المجذوم وليس ينكر تزايد الألم فيه عليه السلام وانما ينكر ما اقتضى التنفير.

قال في مجمع البيان عند قوله سبحانه: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفرلهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحبّ المتوكلين» (آل عمران ١٥٩):

في هذه الآية دلالة على اختصاص نبيّنا بمكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال،ومن عجيب امره صلى الله عليه وآله انه كان اجمع الناس لدواعي الترفّع ثم كان ادناهم الى التواضع وذلك انه كان اوسط الناس نسباً وأوفرهم حسبا واسخاهم واشجعهم وازكاهم وافصحهم وهذه كلّها من دواعي الترفع. ثم كان من تواضعه انه كان يرقع الثوب ويخصف النعل ويركب الحمار ويعلف الناضح

ويجيب دعوة المملوك ويجلس في الأرض ويأكل على الأرض وكان يدعو الى الله من غير زئر وكهر ولازجر. ولقداحسن من مدحه في قوله:

فـا حـملـت مـن نـاقـة فـوق ظـهـرهـا أبـرّوأوفى ذمّـة مـن محـمّـد

الى أن قال ـ ره ـ: وفيها ايضا دلالة على مانقوله في اللطف لأنه سبحانه نبّه على أنه لولا رحمته لم يقع اللين والتواضع ولولم يكن كذلك لما اجابوه فبيّن ان الامور المنفرة منفيّة عنه وعن سائرالأنبياء ومن يجري مجراهم في انه حجة على الخلق وهذا يوجب تنزيههم ايضاً عن الكبائر لأن التنفير في ذلك اكثر.

قوله: نحو الاكل على الطريق ٥/٣٥٠

في الكافي عن الصادق عليه السلام قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو ياكل ويمشي وبلال يقيم الصلاة. وفيه عن اميرالمؤمنين عليه السلام لابأس أن يأكل الرجل وهو يمشي وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك. نقله الشيخ بهاء الدين ـ ره ـ في الكشكول (ص ٥٧١ ط ١). فتدبر في الروايتين فان في الاولى ناصاً على انه خرج قبل الغداة فهي تقيّد الثانية على وجه لاينافي التنافر العقلي.

قوله: وطريق معرفة صدقه. ٩/٣٥٠

الحق انه نفسه دليل لنفسه كما ان الدليل دليل لنفسه اي دليل كل امر فانما هو دليل لنفسه. كما أن الوحي اذا انزل اليه وجبرئيل نزل به على قلبه ادرك النبوة بنفسه وصدّقها بذاته ادراكاً ما اعتريه وسوسة، وتصديقاً ما اعتوره دغدغة بل هو على بينة من ربّه رأى نبوّته على بصيرة اشدّ من رؤية الشمس البازغة على بصر.

قوله: وهو ثبوت ما الخ. ٩/٣٥٠

المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة.

قوله: مع عدم برء العمى، ١٦/٣٥٠

كما في (م) والنسخ الاخرى: مع عدم برء عماه.

قوله: وقصة مريم الخ. ٤/٣٥١

حكم حكيم وكلام كامل رصين لأن النفوس الإنسانية مجبولة ومفطورة على الاعتلاء الى مقاماتها الشامخة التي تعطي المفاتيح وتصرف في مادة الكائنات باذن الله سبحانه. والأنبياء والاوصياء دعوا ماسواهم من النفوس الانسانية الى الارتقاء الى معارجهم كما يناديك بذلك القرآن الفرقان بقوله السلام الصدق تعالوا. فلولا هذه الشأنية لهم لما وقعوا في محل الخطاب بذلك الأمر المستطاب. وهم عليهم السلام معصومون في جميع شؤون احوالهم، فحاشاهم أن يدعوا الذين ليسوا بمستحقين لذلك الخطاب وقابلين له فان هذا من اعمال الجهال قال،تعالى شأنه: قالوا اتتخذنا هزواً قال اعوذبالله ان اكون من الجاهلين (البقرة ٦٨) نعم يجب الفرق في المقام بين النبوّة الإنبائيّة والنبوة التشريعية على ماحرّرناهما في سائر رسائلنا. والاشارات القرآنية والمأثورات المتظافرة معاضدة على افصح لسان وانطق بيان في ذلك.

قوله: على الارهاص لعيسى عليه السلام. ٩/٣٥١

الرهص بالكسر العَرَق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه. قاله الجوهري في الصحاح وفي منتهى الارب: رهص بالكسر چينه بن ديوار.والارهاص احداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوّته فكانه العرق الأسفل من الحائط يقال له الرهص بالنسبة إلى مايبنى عليه ويأتي بعده.

قوله: هان موقعه ولهذا لواكرم، ٢١/٣٥١

اي هان موقع الاعجاز. والنسخ كلها متفقة على مااخترناه، وضمير موقعهم كما في المطبوعة من قبل راجع الى الانبياء.

قوله: والجواب لايلزم الخ. ١٩/٣٥٢

النسخ كلها متفقة على مااخترناه في المقام.

قوله: بحيرة ساوا. ٣/٣٥٣

البحيرة تصغيرالبحر يعني بها درياچه ساوه.

قوله: قال نمرود عند ذلك. ١٠/٣٥٣

كما في النسخ كلّها إلّا (ق) ففيها: قال عمّه عند ذلك. ولكن كلام الخواجة حيث قال: وفرعون ابراهيم، يعطى الاول. نعم جاءت العبارة في (ق ت) بالواو بعد فرعون، اي: وفرعون وابراهيم. فعلى هذا الوجه يمكن أن يقال: وقصة عمّ ابراهيم. فكان فرعون هوفرعون موسى كمايقال في قصة فرعون موسى انه قال انفلق البحر هيبة متى فأدركه الغرق. ولكن الصواب هوالاضافة اي: فرعون ابراهيم، كما في (م ص د ش ز) على ان الشارح لم يشرالى فرعون موسى اصلاً.

قوله: النظر في معجزته ١١/٣٥٤

كما في (ص) والباقية: النظر في معجزتهم.

قوله: والتحدي. ١٧/٣٥٤

قال الجوهري في الصحاح: تحدّيت فلاناً اذا ماريته في فعل ونازعته الغلبة.

قوله: وسلامه. ٣/٣٥٥

بالاضافة باتفاق النسخ كلها، أي مع سلامته صلى الله عليه وآله وسلم من القتل.

قوله: كنبوع الماء. ٦/٣٥٥

وفي (م): كنبع الماء. والنبوع والنبع بمعنى. وما في المطبوعة من قوله. «كينبوع الماء» فهو محرف كنبوع الماء.

قوله: ان القرآن معجز ٢١/٣٥٤

لايخفى عليك ان معجزات السفراء الالهية على قسمين قولي وفعلي والقولي اقوى الحجتين على حجيّتهم وقد استوفينا البحث عن ذلك في رسالتنا نهج الولاية (ص ١٩٥- ٢٠٢ ط ١ من ١١ رساله فارسى). فان شئت فراجع اليها.

ثم ان من معجزاته الفعلية الباقية الى الآن قبلة المدينة الطيّبة زادها الله تعالى شرفاً بيان ذلك يطلب في الدرس السادس والخمسين من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص ٣٦٥-٣٨٤ ط ١).

ثم ان معجزته الفعلية الاخرى هي بناء جدار مسجده كان يعلم المسلمون من ظلّه وقت زوال كل يوم في غاية الاستواء والتعديل على اساس رصين علمي بني بنورالله صار دليلاً لمهرة الفنون الرياضية على استنباط الشكلين الظلّي والمغني منه. كما ان نفس بناء الجدار على ذلك الوجه صار دليلاً للمراصد الكبار لاستعلام الظهر الحقيقي معتقدين بانه اوثق الطرق واحسنها واتقنها لذلك والبحث على الاستقصاء عن ذلك يطلب ايضاً من الدرس الثاني والسبعين من كتابنا المذكور. وقد حررناه بالفارسية في رسالتنا قرآن وانسان، وفي النكتة المائة من الف نكتة ونكتة.

قوله: فلانه تحدّى الخ ٢١/٣٥٤

كانه تحدّى اولاً بمثل القرآن، ثم خفّف فتحدى بعشر سور، ثم خفّف فتحدى بسورة من مثله ولوكانت مثل الكوثر.

قوله: فبايع عليا عليه السلام، ٢٠/٣٥٥

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: فان اهبان بن اوس.٣/٣٥٦

اهبان بضم الاول كعثمان صحابي.في الخصائص الكبرى للسيوطي: اهبان بن اوس (ج٢ مصر ص ٢٦٨ وط حيدرآباد الدكن ج٢ ص ٦١) وفي اسدالغابة ج١ ص ١٦١ ط مصر.

قوله: وادعاء العنسي.١٤/٣٥٦

بالعين المهملة والنون الساكنة، الاسود العنسي في الخصائص الكبرى ج٢ ص ١١٦ ط مصر. والعنسي من الانساب للسمعاني.

قوله: فاحاط القوم بانفسهم.١٩/٣٥٦

في الخصائص الكبرى للسيوطي فحاطوا انفسهم بمتاعهم ووسطوه بينهم (ج١ ط مصر

ص٣٦٩). والكلب هوالحيوان المفترس فيشمل الاسد والذئب ونحوها.

وقوله: فلحس. ٢٠/٣٥٦

كما في (م) والنسخ الاخرى: يهمش مكان فلحس.

قوله: واخبر بموت النجاشي.٢١/٣٥٦

ثم جمع المسلمين في البقيع فصلى على جنازة النجاشي عن بُعدٍ. وقد كان النجاشي قد آوى المسلمين في حبشة وان الله لايضيع اجر من احسن عملا.

قوله: وقال الجويني هوالفصاحة والاسلوب معاً. ١١/٣٥٧

هكذا نقلت العبارة باطباق جميع النسخ التي عندنا. ومافي المطبوعة: وقال اهل الحق هوالفصاحة والاسلوب معا، يعد من تحريفات الكتاب.

قوله: وقيل للصرفة.٩/٣٥٧

قال في نقد المحصل: اعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته. وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة. قالوا كل اهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لايبلغ غيره شأوه وعجز الباقون عن معارضته ولايكون ذلك معجزاً له لأن ذلك لايكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول اقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هوالمعجز. والاستدلال بالاخلاق والافعال ايضا قوي وهو معنى قوله تعالى«ويتلوه شاهدمنه» فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه. انتهى كلامه.

وقال ياقوت في معجم الادباء: قرأت بخطّ عبدالله بن محمّدبن سعيدبن سنان الخفاجيّ في كتاب له الّفه في الصرفة زعم فيه ان القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبيّ (ص) وان كل فصيح بليغ قادر على الاتيان بمثله إلّا انهم صُرِفوا عن ذلك لا أن يكون القرآن في نفسه معجزالفصاحة وهو مذهب لجماعة من المتكلمين والرافضة منهم بشرٌ المَريسيّ والمرتضى ابوالقاسم قال في تضاعيفه وقد حمل جماعة من الادباء قول اصحاب هذا الرأي على انّه لايمكّن احد

من المعارضة بعد زمان التحدّي على أن ينظموا على اسلوب القرآن واظهر ذلك قوم واخفاه آخرون. انتهى.

فزعم اصحاب الصرفة أنّ الله تعالى صرف القوى البشرية عن المعارضة ولذلك عجزوا ولولا صرفه تعالى لهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله.

والحق أن القرآن معجز في بلاغته واسلوبه وكماله اللفظي والمعنوي في جميع جهاته وليس اعجازه منحصراً في البلاغة والاديب ينظر اليه من حيث صناعته فيقول من هذه الجهة معجز. وكلّ ذي فن في الفنون يخبر عنه بحسب فنه ويظهر العجز عن الاتيان بمثله كذلك. وعلى القول بالصرفة ايضا اعجازه تام بل يمكن التفوّه بالاولوية وذلك لانهم عاجزون عن اتيان ماهو كان مقدوراً لهم فبصرفه سبحانه اياهم عجزوا عن ذلك فكلّ من اهتم عن الاتيان بمثله يصرفه الله تعالى عن ذلك.

ثم لما كان الشريف المرتضى من اعاظم الامامية قائلاً بالصرفة اسندوا القول بالصرفة اليهم وإلّا لم يذهب الامامية- انارالله برهانهم- على الاطلاق الى الصرفة.

قوله: فرّده ابوجهل. ١٥/٣٥٧

كما في (م ص): والنسخ الاخرى فصدّه. وفي صحاح الجوهرى: الأطيبان الاكل والجماع.

قوله: ولأن الصرفة لوكانت ١٧/٣٥٧

هكذا كانت العبارة في جميع النسخ وسياق العبارة يقتضي أن يقال: وبأن الصرفة لوكانت بالباء الجارة لااللام. أي واحتج الأولون بأن المنقول عن العرب ... وبأن الصرفة لوكانت...

قوله: وغير ذلك من الاحكام. ٧/٣٥٨

هكذا نقلت العبارة باتفاق جميع النسخ.

قوله: أباح نوحاً تأخيرالختان. ١٢/٣٥٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: مختلق. ١٧/٣٥٨

كما في (م، ص، ق، ز) و في (ت): مختل. وفي (د، ش) مختلف. والشرح يوافق الاول.

قوله: ابن الراوندي. ٢١/٣٥٨

في جميع النسخ المعتبرة عندنا ابن الروندي، بلا الف. ولكن الصحيح مع الالف، ولعل رسم الخط كان بدونه نحو اسمعيل واسحق.وابن الراوندي هواحمدبن يحيى المروزي معروف مذكور في التراجم والفهارس. ففي تاريخ ابن خلكان: ابوالحسين احمدبن يحيى بن اسحق الراوندي العالم المشهور له مقام في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة واربعة عشر كتاباً- الى قوله: ونسبته الى راوند بفتح الراء والواو وبينهما الف وسكون النون وبعدها دال مهملة وهى قرية من قرى قاسان بنواحي اصفهان وراوند ايضا ناحية ظاهر نيسابور- توفى سنة خمس واربعين ومائتين (ج ١ ط ١ ص ٢٨).

قوله: وسورة الجن الخ. ١٢/٣٥٩

بل وسور اخرى ايضا والبحث عن ذلك يطلب في المجلد الثالث من كتابنا تكملة منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (ص ٢٨٦- ٢٩٥). والجن من ذوي العقول وهم استنباط عقلي في الامور كما ترى انهم قالوا:انّا سمعنا قرآناً عجبا يهدي الى الرشد فآمنابه. والآية في سورة الجن. والفاء في فآمنابه للنتيجة اي القرآن يهدي الى الرشد ومايهدي الى الرشد يجب أن يؤمن به فآمنابه. على ان وصفهم القرآن بالعجب والهداية الى الرشد فرع التميز العقلاني. ولكنهم في القوة العاقلة دون الانسان والانسان الكامل الالهي في كل عصر وزمان اما خائفا مغمورا اوظاهرامشهورافكماهو امام الانس وهوامام الجن ايضاً بل هو قطب عالم الامكان مطلقا كبقية الله وتتمة النبوة مولانا المنتظر القائم في هذا العصر المحمدي.

قوله: والتهاوش. ٩/٣٦٢

بالواو كما في (ق، ص، ش، ز) والتهارش بالراء كما في (م، د) والوجه الاول انسب بل هوالمتعيّن.

قوله: ووجوده لطف وتصرفه آخر وعدمه منّا. ١٣/٣٦٢

هكذا جاءت العبارة في جميع النسخ اطباقاً. قوله: وتصرفه آخر، اي تصرفه لطف آخر. وزيادة

لطف في العبارة ليست بمنقولة في نسخة من تلك النسخ المصححة المعتبرة عندنا. وقوله: وعدمه منا، اي وعدم تصرفه منّا وذلك بأن يكون غائباً ولكن عدمه هذامنّا. ورسائلنا الاربع: الامامة بالعربية والثلاث الاخرى بالفارسية: نهج الولاية، انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغة، انسان وقرآن؛ لعلّها تجديك في المقام.

قوله: لعدم احاطته. ١٢/٣٦٤

بل الحق انه نور وتبيان لكل شئ كما نطق به لسانه الصدق،ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ (النحل ٩٠) والصواب فيه ماقاله الوصي عليه السلام في الخطبة ١٢٣ من النهج: وهذا القرآن انما هو خط مسطور بين الدفتين لاينطق بلسان ولابدّ له من ترجمان وانما ينطق عنه الرجال.

قوله: أولاهما.١٥/٣٦٤

باتفاق النسخ كلّها والضمير راجع الى الدلالة والأمارة.

قوله: الى مرادالله، ٢٠/٣٦٤

كما في (م، ق ش، د) و في (ص، ز): الى امرالله.

قوله: من اقامته.١/٣٦٥

هكذا جاءت العبارة في النسخ الثلاث الاولى اي (م، ص، ق) وهي توافق قوله: ويفوت الغرض من نصبه فان نصبه هواقامته. و في (ش، د، ز): من امامته.

قوله: كان الانسان معصوماً.١٩/٣٦٥

وفي نسخة (م) وحدها كان الامام معصوماً، والنسخ الاخرى كلها كان الانسان معصوماً والانسان انسب باسلوب الكلام من الامام.

قوله: ولاترجيح في المساوى.٣/٣٦٦

كما في (ص، ق، ش، ز، د) وفي (ت): وإلّا يُرجّح في التساوى. و في (م) ولا ترجيح

المتساوى، ولكل وجهة هو موليها.

قوله: في اجل الاشياء، ٢/٣٦٧

وفي (م)، الى اجلّ الاشياء والنسخ الاخرى كلها هي ما اخترناه.

قوله: ونقلها غيرهم. ١٤/٣٦٧

بل **اقول:** ان الجوامع الروائية لأهل السنّة وحدها كافية في اثبات المذهب الحقة الامامية.

قوله: وهما مختصّان بعلي عليه السلام. ٧/٣٦٧

قال ابن ابي الحديد شارح نهج البلاغة المتوفى ٦٦٥ في ضمن شرح الخطبة الخامسة والثمانين من نهج البلاغة حيث قال الوصي عليه السلام: «بل كيف تعمهون وبينكم عترة نبيكم وهم ازمة الحق واعلام الدين وألسنة الصدق فأنزلوهم باحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهيم العطاش» ماهذا نصه: (ج ١ ص ٣٤١ من الطبع الحجري).

فانزلوهم باحسن منازل القرآن تحته سرّ عظيم وذلك انه امر المكلفين بان يجروا العترة في اجلالها واعظامها والانقيادلها والطاعة لاوامرها مجرى القرآن.

ثم قال:

فان قلت: فهذا القول منه يشعر بان العترة معصومة فما قول اصحابكم في ذلك؟

قلت: نصّ ابومحمدبن متويه- ره- في كتاب الكفاية على أن علياً معصوم وادلة النصوص قد دلّت على عصمته وان ذلك امر اختصّ هو به دون غيره من الصحابة.

هذا ماحكاه الشارح المذكور في شرحه على النهج. واقول: لو تفوّه ابن متويه بخلاف ذلك لكان خلافاً. انّ الامير عليه السلام بتعبير الشيخ الرئيس في رسالته المعراجية: كان بين الخلق مثل المعقول بين المحسوس. وبتعبير الشيخ الاكبر في الباب السادس من فتوحاته المكيّة: امام العالم وسرّ الأنبياء اجمعين (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

ثم لنا في بيان كلام الوصي صلوات الله عليه في انزال العترة باحسن منازل القرآن تقرير رفيع في عصمتهم في رسالتنا نهج الولاية فراجع اليها (ص ٢٠٥- ٢٠٨، ١١ رساله ط ١).

قوله: بطلان قول الاولين.٩/٣٦٧

كما في (م)، والباقية: بطلان قول الاوائل.

قوله: والنص الجلي.١١/٣٦٧

كما في (م ت ش ص) وهوالصحيح. والنسخ الاخرى: وللنص الجلي. وكلامه هذا اعني النص الجلي ذكر مورد لقوله آنفاً: والعصمة تقتضي النص.

قوله: منها لما نزل. ١٥/٣٦٧

في مجمع البيان: وقد فعل ذلك صلى الله عليه وآله واشتهرت القصة بذلك عندالخاص والعام وفي الخبر المأثور عن البراء بن عازب انه قال: لما نزلت هذه الآية جمع رسول الله -صلى الله عليه وآله- بنى عبدالمطلب وهم يومئذٍ اربعون رجلاً، الرجل منهم يأكل المسنّة ويشرب العسّ، فأمر علياً برجل شاة فادمها، ثم قال: ادنوا بسم الله، فدنا القوم عشرة عشرة فأكلوا حتى صدروا. ثم دعا بقعب من لبن فجرع منه جرعة، ثم قال: هلمّوا اشربوا بسم الله فشربوا حتى رووا. فبدرهم ابولهب فقال: هذا ماسحركم به الرجل، فسكت صلى الله عليه وآله يومئذٍ ولم يتكلّم.

ثم دعاهم من الغد على مثل ذلك من الطعام والشراب، ثم أنذرهم رسول الله صلى الله عليه آله فقال: يا بني عبدالمطلب اني انا النذير اليكم من الله عزوجل والبشير فأسلموا واطيعوني تهتدوا. ثم قال: من يواخيني ويوازرني ويكون وليي ووصيي بعدي وخليفتي في اهلي ويقضي ديني؟ فسكت القوم، ويقول علي: أنا، فقال في المرة الثالثة: انت.

فقام القوم وهم يقولون لأبي طالب: أطع ابنك فقد أُمّر عليك. اورده الثعلبي في تفسيره.

وروى عن ابى رافع بهذه القصة وانه جمعهم في الشعب فصنع لهم رجل شاة فأكلوا حتى تضلّعوا، وسقاهم عُسّاً فشربوا كلّهم حتى رووا.

ثم قال: ان الله امرني أن انذر عشيرتك الأقربين، وانتم عشيرتي ورهطي، وان الله لم يبعث نبيّاً إلّا جعل له من أهله أخاً ووزيراً ووارثاً ووصياً وخليفة في أهله، فأيّكم يقوم فيبايعني على انه أخي ووارثي ووزيري ووصيّي ويكون مني بمنزلة هرون من موسى إلّا أنه لانبيّ بعدي؟ فسكت القوم. فقال: ليقومنّ قائمكم أوليكوننّ في غيركم ثم لتندمنّ ثم أعادالكلام ثلاث مرّات، فقام عليٌّ

فبايعه فأجابه. ثم قال: ادن منّي فدنى منه ففتح فاه ومجّ في فيه من ريقه وتفل بين كتفيه وثدييه. فقال ابولهب: بئس ماحبوت به ابن عمّك أن أجابك فملأت فاه ووجهه بزاقاً. فقال النبي صلى الله عليه وآله: ملأته حكمة وعلماً. هذا ماارد نا نقله من المجمع.

قوله: وللاجماع على هذه الدلالة ١١/٣٦٨

وفي (ق) وحدها: وللاجماع على بقاء الدلالة.

قوله: اتحاد الولي و المتولى ١٧/٣٦٨

كما في (م ق ش د) وفي (ص ز) اتحاد الوليّ و المولّى. وفي المطبوعة: اتحاد الوليّ والمولّى عليه.

قوله: ولاستخلافه على المدينة.٢٠/٣٦٩

اقول: ولاستخلافه على مكة المكرّمه ليلة المبيت، وللمواخاة بينهما حيث اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده وقال: هذا أخي. حينا قرن كل شبه الى شبهه كما هومقتضى المواخاة ويوم المواخاة يوم مشهور. والبحث عن ذلك اليوم المشهود يطلب على الاستقصاء في شرحنا على نهج البلاغة.

قوله: ولقوله عليه السلام انت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي.٩/٣٧٠

اقول: كان عليه السلام في صدرالاسلام معروفا بالوصي. وغير واحد من سنام الصحابة وكبارالتابعين وصفوه في اشعارهم ومقالاتهم بالوصي. وقد جمعنا اشعار جمع منهم مع ذكر مأخذها في المجلد الثاني من تكملة المنهاج في شرح النهج (ص ١٩- ٢٩) وفي عدة مواضع اخرى منها، إلاّ - كماجرى الحق على لسان الفخر الرازي في تفسيره الكبير (ج١ ص ١٦٠ ط استانبول)- انّ الدولة لما وصلت الى بني أميّة بالغوا سعياً في ابطال آثار علي عليه السلام.

قوله: كقلع باب خيبر ١٧/٣٧٠

والسرّ العظيم لأهل السرّ في هذا القلع ان اعضاءه لم تحس بباب خيبر.هذا هو تعالي النفس الناطقة حيث تتصرف في مادة الكائنات بلا اعمال آلات وادوات جسمانية، وتصير اعيان الاكوان بمنزلة اعضائه وجوارحه يتصرف فيها باذن الله تعالى.روى عمادالدين الطبري وهو من اعلام القرن السادس الهجري في كتابه القيم بشارة المصطفى لشيعة المرتضى مسنداً، انه عليه السلام قال: والله ما قلعت باب خيبر وقذفت به اربعين ذراعا لم تحسّ به اعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن ايدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة (مستضيئة- خ ل) (ص ٢٣٥ ط نجف).

وذلك هوالسعادة التي بحثوا عنها في الصحف العلمية في بيان ارتقاء النفس الناطقة الانسانية. قال الفارابي في المدينة الفاضلة (ص٦٦ ط مصر): وذلك هوالسعادة وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الي حيث لاتحتاج في قوامها إلىٰ مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد الخ.

ونعم ماأفاد العارف الرومي في اول ثالث المثنوي:

اين چراغ شمس كو روشن بود	نزفتيله پنبه و روغن بود
سقف گردون كوچنين دائم بود	نزطناب واستنى قائم بود
قوت جبرئيل از مطبخ نبود	بود از ديدار خلاق و دود
همچنين اين قوت ابدال حق	هم زحق دان نزطعام و از طبق
جسمشان را هم زنورا سرشته اند	تا زروح واز ملك بگذشته اند

قوله: ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ١٧/٣٧٠

قد ورد هذاالأمر في موضعين من شرحنا على النهج مع بيانه واشارات الى لطائف نورية، الأول في اوّل التكملة (ص ٣٦٢ ط ١) والآخر في الثاني منها (ص٢٤ ط ١).

قوله: و بغلته وعمامته ٢١/٣٧٢

كما في (ص ق ز) والنسخ الثلاث سيا الاولين منها مصححة بالقراءة والاجازة. وفي (م ش د): ونعليه و عمامته. وهذه الثلاث عارية عن علامة التصحيح والقراءة والاجازة. وقال في ناسخ التواريخ: چگونه ابوبكر آلات ودابّه وبعضى اشياء را، الخ (ج ٢ ط ١ ص ١٠٠) والظاهرانّ الدابّة ترجمة البغلة بل صريح البخارى: ماترك رسول الله(ص) ... إلاّ بغلته البيضاء التى كان يركبها ... الخ (سيرة ابن كثير، ج٤ ص٥٦٠ ط مصر).

وفي الكافي والتهذيب باسنادهما عن حمزة بن حمران قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام: من ورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: فاطمة ورثته متاع البيت والخرثى وكل ماكان له.

وفي الفقيه باسناده عن الفضيل بن يسار قال سمعت اباجعفر عليه السلام يقول: لاوالله ماورث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العباس ولاعلي ولاورثه الّافاطمة عليها السلام وماكان اخذ علي عليه السلام السلاح وغيره الّا انه قضى عنه دينه. ثم قال و اولواالارحام بعضهم اولى

ببعض في كتاب الله.

الخرثى بالضم اثاث البيت واسقاطه. والخبرالأخير رد لمازعمته العامة ان وارثه صلى الله عليه وآله وسلم كان مع فاطمة عليها السلام عمه العباس بناء على مايرونه من التعصيب. وعندنا انه لولا فاطمة عليها السلام لكان وارثه اميرالمؤمنين صلوات الله عليه لانه كان ابن عمه اخي ابيه لابيه وامه دون العباس لانه كان اخاابيه لأبيه دون أمه. هذا مافاده الفيض في الوافي (ج ١٣ ص ١١٥).

قوله: مع ادعاء النحلة لها وشهد علي عليه السلام. ٥/٣٧٣

كما في (ص ق ش د) وفي غيرها بدون لها.

قوله: فقال رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة. ١٠/٣٧٣

النسخ المطبوعة عارية عنه. وهو مذكور في النسخ التي عندنا كلها متفقة، الّا ان في (م، ص) فقال، بالفاء، والباقية: وقال، بالواو.

قوله: لئلا يصلي على القبر ١٨/٣٧٣

وفي (م) حتى لايصلي عليها. وفي (ص) ولم يعلم قبرها الى الآن. والنسخ الاخرى موافقة لما نقلناه.

قوله: وهذا الاخبارإن كان الخ. ٢١/٣٧٣

الاخبار بالكسر أي اخبار ابي بكر من نفسه بانه ليس بخير من علي عليه السلام ان كان حقا اي صدقا ومطابقا للواقع فلاعترافه بعدم الصلاحية للامامة لم يصلح لها. وان لم يكن حقا وصدقا فعدم صلاحيته للامامة حينئذٍ اظهر لأن اخباره لم يكن حقا ومطابقا للواقع فهو كاذب في اخباره من نفسه والكاذب لعدم عصمته لايصلح للامامة على الامة.

هذا هو قول ابي بكر في اوله، ومثله قول عمر في آخره كما رواه البخاري في مقتل عمر بن الخطاب من جامعه انه قال لعبدالله انطلق الى عائشة ام المؤمنين فقل يقرأ عليك عمر السلام ولا تقل اميرالمؤمنين فاني لست اليوم للمؤمنين اميراً البتة.

فأقرّ عمر بانه بعد ضربة ابي لؤلؤة إياه ليس بأميرالمؤمنين فيكون كغيره من آحادالناس. فهذا الاخبارإن كان كذباً فعدم صلاحيته للامامة اظهر واهل السنّة يدعون اجماعهم على تقدمه وفضله وعدله وعلمه وصدقه واجتهاده ووصوله الى حقائق الاحكام واتصاله بروح النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وان كان صدقاً فيكف يصحّ له تأسيس الشورى وتعيين امر الخلافة في ستة نفر وحكمه بقتل جماعة وهو تصرّف في اهمّ امورالمؤمنين وجرأة على خراب الدين.

قوله: هذا دليل آخر ٤/٣٧٤

سقطت العبارة في النسخ المطبوعة من قبل، عبارة الشرح تقرب من اربعة اسطر الكتاب واكملناها من عبارة النسخة الاولى. وراجع في بيان تفصيل هذا الدليل الى الشافي لعلم الهدى الشريف المرتضى ،أوالى تلخيصه لشيخ الطائفة محمد الطوسي ـ قدّس سرّهما القدوسي ـ.(ص ٤١٥ ط ١) فان العلمين المحقق والعلّامة في امامة التجريد ناظران كثيراً اليهما. وان كانت تلك المطاعن بلغت الأسماع وملأت الاصقاع.

واعلم ان العلامة ابالريحان البيروني المتوفى في سنة اربعين واربعمائة من الهجرة في البحث عن الفيء والظل من رسالته الكريمة الموسومة بافراد المقال في امر الظلال افاد في معنى ماورد من الخبرأن السلطان ظل الله في ارضه بقوله، (ص ٨ ط حيدرآباد الدكن):

...واليه يرجع ماروي عن ابي الدرداء انه قال (ان شئتم لاقسمن لكم ان احب عبادالله الى الله الذين يرعون الشمس والقمر والنجوم والأظلّة لذكرالله) يعني الفيء فانه بفضل التفكر في خلق السموات والأرض واستعماله في التوحيد وفي اوقات العبادة.

واما ماورد في الخبر أن السلطان ظل الله في ارضه فمعناه متّجه على الذي يكون حجّة لاعلى المتسلّط بالغلبة. وكيف يتوجه اليه مع ماورد (أن لاطاعة للمخلوق في معصية الخالق) وانما قصرالخبر على من يتقبل فعله تعالى في ابقاء العالم على نظام التعادل وحملهم على مناهج المصلحة حتى تشابه بفعله ظل الشخص يتحرك بحركته ويسكن بسكونه إلّا أن يسهوبما في جبلّته، كما قال ابوبكر الصديق في قوته الغضبيّة: (ان لي شيطاناً يعتريني فاذا مال بي فقوّموني). فاما من يبعث في الأرض قصداً ويخرب البلاد عمداً ويخالف فعل الله مضرّاً فتعالى الله عن أن يكون مثله ظلّه او حجة على خلقه من عنده. انتهي.

وقد أفاد وأجاد ويا ليته كان يورد البحث عن المقوّم ايضاً بأن مقوّم من يعتريه الشيطان هل يعتريه الشيطان ايضاً أم يجب أن يكون معصوماً من ذلك الاعتراء الخبيث. اي يكون ممن ليس للشيطان عليه سبيل.

قوله: على اعتراض الشيطان. ٧/٣٧٤

جاءت العبارة منقولة في جميع النسخ: على اعتراض الشيطان. وهي عبارة اخرىٰ عن اعتراء الشيطان وفي النسخ المطبوعة هٰهنا سقط يقرب من ثلاثة اسطر وما اخترناه موافق لنسختي (م ص) وراجع في ذلك الى الشافي لعلم الهدى (ص ٤١٥ و٤١٦ ط ١).

قوله: وق الله، ٩/٣٧٤

وفي (ت) وحدها: فوق الله. وفي قوله الآتي: في استحقاقه للامامة، وفي (ت) وحدها ايضاً: في استحقاقه الامامة. وقوله الآتي: وخالف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الاستخلاف عندهم باتفاق النسخ السبع كلها. وفي المطبوعة: وخالف الرسول في الاختلاف عندهم. وفي قوله الآتي: مع علمهم بقصدالبعد، باتفاق النسخ كلها.

قوله: حيث امره هو وعمربن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة. ١٠/٣٧٥

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: بحيث لايتوثبوا على الإمامة. ١٣/٣٧٥

في (م) بحيث لايتفشوا على الامامة. وفي (د): بحيث لايتوثقوا على الامامة. وهذه تحريف لايتوثبوا.

قوله: ولم يتول الخ ١٨/٣٧٥

عبارة المتن هي مافي (م، ص) بلااختلاف إلاّ ان العبارة في (م) جاءت: فنزل جبرئيل فامر برده. وفي (ق ش ت ز د): الاّ هو أو احد من اهله.

قوله: ارجعي حتى أسأل. ١٢/٣٧٦

في النسخة الاولى اعني (م) وكذا في النسخة الرابعة وهي (ق) باضافة الجلالة. اي ارجعي حتى

أسأل الله فاخبره المغيرة بن شعبة الخ. فهذه الاضافة ناصة على أن كاتب النسختين كان من محبّيه اضاف الجلالة رفعاً لنقص ممدوحه وترفيعاً لمقامه ولم يرزق المحبّ المسكين فهم عبارة الكتاب بأن المغيرة بن شعبة ومحمدبن مَسلمة اخبراه بذلك، على أين هو والتفوّه بذلك.

المغيرة بن شعبة بن ابى عامر بضم الميم وكسر الغين المعجمة كان موصوفاً بالدهاء. مذكور في رقم ٥٠٦٤ من اسدالغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير (ص ٢٤٧ ج٥ ط دارالشعب بالقاهرة).

ومحمدبن مَسْلَمة، هو محمّدبن مسلمة بن خالد بفتح الميم واللام وسكون ما بينهما اخو محمودبن مسلمة الانصاري. وهو مذكور في رقم ٤٧٦١ من اسدالغابة (ص ١١٢ ج٥). وفي نسخ كشف المراد قد حرّف محمدبن مسلمة تارة بمحمدبن سلمة واخرى بمحمدبن مسلم.

قوله: وقتل خالدبن الوليد الخ. ١٥/٣٧٦

في (م ص): وواقع امرأته. وفي غيرهما: وتزوج امرأته. وفي تلخيص الشافي (ص ٤٢٢ ط ١) ان خالداً قتل مالك بن نويرة وهو على ظاهرالاسلام، وضاجع امرأته من ليلته،وترك اقامة الحدّ عليه وزعم أنه سيف من سيوف الله سلّه الله على أعدائه.

قوله: وأشار عليه عمر، ١٦/٣٧٦

أي أمره ودلّه عليه لأن الاشارة اذا كانت صلتها على تفيد هذا المعنى.

واعلم أن مطاعن ابي بكر مذكورة ايضا في شرح ابن ابي الحديد على نهج البلاغة فراجع الى الجزء السابع عشر من ذلك الشرح (ص ٣٣٦- ٣٤٩ ج٢ من الطبع الحجري سنة ١٣٠٤).

قوله: ودفن في بيت الخ. ١٨/٣٧٦

المتن والشرح كلاهما موافقان لنسختي (م، ص) و هما اصح النسخ، واوليهما اقدمها.

قوله: فكسروا سيفه واخرجوه من الدار. ٤/٣٧٧

كما في (م، ص) و في (ش، ق، د، ن): فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من أخرجوا.

قوله: وهذا يدل على خطائه في ذلك. ٨/٣٧٧

بل

قوله: حتى تلاعليه ابوبكر. ١٦/٣٧٧

وفي (ت): حتى علمه ابوبكر. وفي الشرح: فلمّا نبّهه ابوبكر.

قوله: وقال كل افقه ١/٣٧٨

المتن والشرح مطابقان للنسخ كلها.

قوله: حتى المخدرات في البيوت.٤/٣٧٨

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: وقضى في الجدّ مائة قضيّة. ١٢/٣٧٨

اي قضى في ميراث الجد بمائة حكم مختلفة فكان يتلوّن ولم يدرالصواب. والعبارة المذكورة قد حرفت في النسخ المطبوعة بل وفي غير واحدة من المخطوطة ايضاً تحريفا فاحشا بهذه العبارة: وقضى في الجدّبمائة قضيب. ثم على وزانها حرفت عبارات الشرح ايضاً. ففي تلخيص الشافي: وممّا طعنوا عليه انه كان يتلوّن في الاحكام حتى روي انه قضى في الجد سبعين قضية وروي مائة قضية. (ص ٤٣٨ ط ١). وكذا في شرح ابن ابي الحديد على النهج في مطاعنه قال: الطعن السابع انه كان يتلون في الاحكام حتى روي انه قضى في الجدّ بسبعين قضية وروي مائة قضية ومطاعنه مذكورة في الجزء الثاني عشر من ذلك الشرح (ص ٨٠- ٩٩ ج ٢ من الطبع المذكور آنفاً).

قوله: وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة، ١٣/٣٧٨

كما في النسخ كلها إلّا نسخة (ص) ففيها: وهو انه لم يكن عارفاً باحكام الشريعة.

قوله: لايعدل بها عن اخيه عثمان ابن عمه. ٦/٣٧٩

وفي شرح ابن ابى الحديد على النهج: لعلمه بأن علياً وعثمان لايجتمعان، وأن عبدالرحمن لايكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمه (الجزء الثاني عشر ص ٩٢ ج ٢ ط ١). وفي الشافي: لعلمه بأن عبدالرحمن لايعدل بالأمر عن أخيه وابن عمه (ص ٤٣٩ ط ١). وفي (م): لايعدل بها عن زوج

اخته عثمان ابن عمه.

وفي اول كتاب عثمان من وقائع الاقاليم السبعة من ناسخ التواريخ:... اهل شورى از نزد عمر بيرون شدند هركس طريق سراى خويش گرفت. عباس بن عبدالمطلب با على عليه السلام مى رفت، پس على با عباس فرمود سوگند با خداى كه اينكار از ما بيرون شد، عباس گفت: از كجا گويى؟ فرمود: مگر ندانستى سخن عمر را كه گفت از آنسوى رويد كه عبدالرحمن مى رود؟ عبدالرحمن پسر عمّ عثمان است و با او سمت مصاهرت دارد چه ام كلثوم دختر عقبة بن ابى معيط كه بشرط زنى در سراى عبدالرحمن است با عثمان از جانب مادر خواهر است، و أروىٰ دختر كريز مادر عثمان ومادر ام كلثوم است، و بزيادت رسول خداى ميان عثمان و عبدالرحمن عقد مواخات بست لاجرم او هرگز جانب عثمان را فرو نگذارد و نگران او باشد (ج ٢ ط ١ ص ٤٤٤ و٤٤٥).

وفي اسدالغابة: عثمان بن عفّان بن ابى العاص، امّه أروى بنت كريزبن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، وامّ اروى: البيضاء بنت عبدالمطلب عمة رسول الله (ص). فما في (م) لايستقيم لأن عبدالرحمن كان زوج اخت عثمان من قبل امّه لابالعكس. واما كون عثمان ختن عبدالرحمن فلأن الختن يطلق على كل من كان من قبل المرأة كما في صحاح الجوهري فلابأس بما في نسخة شرح النهج لابن ابي الحديد. واما كونه اخاه فلأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آخى بينهما.

قوله: استعمل الوليدبن عقبة. ١٨/٣٧٩

الوليدبن عقبة بالقاف ابن ابي معيط بالتصغير. وعتبة بالتاء محرفة وتقدم بيان التحريف في المقدمة عند ذكر نماذج التحريف في رقم ي.

ثم ان مطاعن عثمان مذكورة في الجزء الثالث من شرح ابن ابي الحديد على النهج (ص ١٢٩-١٤٢ ج١ من الطبع المذكور). والمجلد الثاني من تكملة منهاج البراعة قد تصدّى لعرض كثير منها مع ذكر مصادرها واشارات تاريخية ودينية في ذلك.

قوله: ودفع الى مروان، ١/٣٧٩

كما في (م) وفي النسخ الاخرى: دفع الى مروان الف الف لأجل فتح افريقية.

قوله: فليقرأ بقراءة ابن مسعود ١٤/٣٨٠

وفي النسخ الاخرى غير (ص): فليقرأ بقراءة ابن امّ عبد. وفي (ص): فليقرأ بقراءة ابن امّ عبد يعنى ابن مسعود.

قوله: واسقط القود ١٩/٣٨٠

المتن والشرح موافقان للنسخ كلها إلّا في (ش ز) ففيها: لا تبطل حدودالله وانا حاضر.

قوله: بعد ثلا ثة ايام ٦/٣٨١

كما في(ص). والنسخ الاخرى كلها: بعد ثلاث وعابوا. وفي الامامة و السياسة للدّينوري: ثم احتملوه على باب ليلاً وانطلقوا مسرعين و يسمع من وقع رأسه على اللوح طق طق (ج١ ص٤٥ ط مصر).

قوله: وإلا لماساغ لهم التأخر ٨/٣٨١

باتفاق النسخ كلّها. اي فلولا علمهم باستحقاقه لذلك من الخذلان والقتل لماخذلوه حتى قتل، وإلا لماساغ لهم التأخر عن نصرته.

قوله: وهو اختيار المبغداديين كافة ٢٠/٣٨١

كذا في جميع النسخ إلا نسخة (م) وكذا في ابتداء شرح ابن ابي الحديد على النهج حيث قال: وقال البغداديون قاطبة قدماؤهم و مؤخروهم كأبي سهل بشربن المعتمر،وابي موسى عيسي بن صبيح، وابي عبدالله جعفربن مبشّر، وأبي جعفر الاسكافي، وابي الحسين الخياط، وابي القاسم عبدالله بن محمود البلخي وتلامذته: انّ علياً عليه السلام افضل من أبي بكر. الخ (ص٣ ط ١ ج١ الحجري).

وقال في انتهاء شرحه عليه عند قوله عليه السلام: يهلك فيّ رجلان محبٌّ مطر وباهت مفترٍ، ماهذا لفظه (ص ٤٩١ ج٢ من الطبع الحجري): والحاصل انّالم نجعل بينه عليه السلام وبين النبي(ص) الّارتبة النبوّة واعطيناه كل ماعداذلك من الفضل المشترك بينه وبينه-الى أن قال:- والقول بالتفضيل قول قديم قد قال به كثير من الصحابة والتابعين: فمن الصحابة عمار والمقداد وابوذر وسلمان وجابربن عبدالله وابيّ بن كعب وحذيفة وبريدة وابو ايوب وسهل بن حنيف

وعثمان بن حنيف وابوالهيثم بن التيهان وخزيمة بن ثابت وابوالطفيل عامر بن واثلة والعباس بن عبدالمطلب وبنوه وبنوهاشم كافة وبنوالمطلب كافة، وكان من بني امية قوم يقولون بذلك منهم خالدبن سعيدبن العاص ومنهم عمربن عبد العزيز- الى أن قال:-

فأما من قال بتفضيله على الناس كافة من التابعين فخلق كثير كاويس القرني وزيدبن صوحان وصعصعة اخيه وجندب الخير وعبيدة السلماني وغيرهم ممن لايحصى كثرة ولم تكن (ولم تكن- خ ل) لفظة الشيعة تعرف في ذلك العصر الا لمن قال بتفضيله ولم تكن مقالة الامامية ومن نحانحوها من الطاعنين في امامة السلف مشهورة حينئذٍ على هذا النحو من الاشتهار فكان القائلون بالتفضيل هم المسمّون الشيعة وجميع ماورد من الآثار والأخبار في فضل الشيعة وانهم موعودون بالجنّة فهؤلاء هم المعيّنون به دون غيرهم. قال: ولذلك قال اصحابنا المعتزلة في كتبهم وتصانيفهم نحن الشيعة حقا فهذا القول هو اقرب الى السلامة واشبه بالحق من القول المقتسمين طرفي الافراط والتفريط ان شاء الله.انتهى كلام ابن ابى الحديد.

وفي نسخة (م) وحدها: وهو اختيارالبغداديين من المعتزلة كافة.

اقول: ومن المعتقدين بأن علياً اميرالمؤمنين عليه السلام افضل من ابي بكر وغيره، الشيخ العارف مجدودبن آدم السنائي الغزنوي حيث قال في قصيدته النونية في ذلك (ص ١٠٠ من الطبع الحجري من ديوانه):

كارعاقل نيست دردل مهردلبرداشتن — جان نگين مُهرمهرشاخ بى برداشتن
تادل عيسى مريم باشد اندربند تو — كى روا باشددل اندرسمّ هرخرداشتن
يوسف مصرى نشسته باتو درهرانجمن — زشت باشدچشم را درنقش آزرداشتن
احمد مرسل نشسة كى روا داردخرد — دل اسيرسيرت بوجهل كافر داشتن
بحر پركشتى است ليكن جمله درگرداب خوف — بى سفينه نوح نتوان چشم معبرداشتن
گرنجات دين ودل خواهى همى تاچندازاين — خويشتن چون دائره بى پا وبى سرداشتن
من سلامت خانه نوح نبى بنمايمت — تاتوانى خويشتن را ايمن از شرداشتن
شومدينه علم را درجوى پس دروى خرام — تاكى آخرخويشتن چون حلقه بردرداشتن
چون همى دانى كه شهرعلم راحيدردراست — خوب نبودجز كه حيدرمير ومهترداشتن
كى رواباشد به ناموس وحيل درراه دين — ديو را برمسند قاضى اكبرداشتن

من چه گويم توچه دانی مختصرعقلی بود | قدرخاك افزون تر ازگوگرد احرداشتن
از تو خودچون می پسندد عقل نابینای تو | پارگین را قابل تسنیم وکوثرداشتن
مرمرا باورنکوناید زروی اعتقاد | حق زهرابردن ودین پیمبرداشتن
آن که او را برسر حیدرهمی خوانی امیر | کافرم گرمی تواندکفش قنبرداشتن
تا سلیمان وارباشد حیدراندرصدرملك | زشت باشد دیو را برتارك افسرداشتن
خضرفرّخ پی دلیلی را میان بسته چوکلك | جاهلی باشدستور لنگ رهبر داشتن
چون درخت دین بباغ شرع هم حیدرنشاند | باغبانی زشت باشدجز که حیدرداشتن
از گذشت مصطفی مجتبی جزمرتضی | عالم دین را نیاردکس معمّر داشتن
هشت بستانرا کجا هرگزتوانی یافتن | جز به حبّ حیدروشبیروشبرّ داشتن
گرهمی مؤمن شماری خویشتن را بایدت | مهر زرّ جعفری بردین جعفر داشتن

الى آخر ابيات القصيدة وهي كثيرة وفي ديوانه مسطورة. وسبب انشائه هذه القصيدة هو أن السلطان سنجر بعد وفاة ابيه ملكشاه كتب اليه وطلب منه معرفة الدين الحق الالهي فانشأها وارسلها اليه وقال فيها مخاطباً له:

از پس سلطان ملکشه چون نمی داری روا | تاج وتخت پادشاهی جزکه سنجرداشتن
از پس سلطان دین پس چون رواداری همی | جزعلی وعترتش محراب ومنبر داشتن

وراجع في ذلك الى المجلس السادس من مجالس المؤمنين للقاضي السعيد نورالله الشهيد نورالله نفسه ورمسه (ص ٢٩٤ ط الحجري).

ثم أنّ هذا المتمسّك بذيل ولاية الوصي مذهباً آخر تفرّد به وهوانه لايقول بذلك التفضيل ابداً ولايتفوّه به قطّ،وذلك لأن التفضيل شرطه مشاركة الطرفين في صفات الفضيلة وتجانسهما في جميع المقايسات إلّا أنّ احدهما في تلك الصفات افضل من الآخر كما ينبئك عن هذه الدقيقة قوله علت كلمته: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (البقرة ٢٥٤) وقوله: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض (الاسراء ٢٢) ونحوهما من آيات اخرى. فحيث ان التشارك والتجانس شرط في المقايسة فلايقاس الخط بالنقطة، ولا السطح بالخط، ولا الجسم بالسطح، ولاالنور بالظلمة، ولا العلم بالجهل، ولا الحق بالباطل، ولا المعصوم بغيرالمعصوم. ولست ادري أيّ مشاركة بين الوصي اميرالمؤمنين علي عليه السلام وبين الثلاثة في العصمة التي اختصّ هوبهادون غيره من الصحابة؟!

وأيّ مجانسة بينه وبينها في الفضائل القرآنية والحقائق العقلية الملكوتية وقد كان عليه السلام بين الصحابة المعقول بين المحسوس، وعدل النبيّ إلّا درجة النبوة، وما سبقه الأوّلون الّا بفضل النبوّة ولايدركه الآخرون. واين الذرة من المجرّة، والحصباء من الشعرى، ونارالحباحب من نورالبيضاء حتى يتفوّه بذلك التفضيل؟! ارأيت هل تجوّز التفوّة بتفضيل رسول الله- صلى الله عليه وآله- على ابي بكر بأن تقولّ كان هو افضل من ابي بكر كما تجوّز القول بانه عليه السلام افضل الانبياء والمرسلين. وانّما منزلة الذي كان عدله الّا بفضل النبوة، هي هكذا بلادغدغة ولامراء. فشرط المناسبة في المقايسة يوجب مقايسته)عليه السلام مع سائر الأنبياء وقاطبة الاوصياء والاولياء الكاملين لامع آحاد الرعية و غاغة الناس. ألا ترى ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لما واخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة واخاه عليه السلام من دون الصحابة. وانه صلى الله عليه و آله و سلم قال: من احب أن ينظر الى آدم في علمه، والى نوح في تقواه، والى ابراهيم فى حلمه، والى موسى في هيبته، والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب رواه البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله فالوصي عليه السلام كان مساوياً للأنبياء المتقدمين.

قوله: وشيبة بن ربيعة. ٦/٣٨٢

ولكن الرواية جاءت في السيرة لابن كثير هكذا... فحمى عند ذلك عتبة بن ربيعة، واراد أن يظهر شجاعته، فبرز بين اخيه شيبة وابنه الوليد، فلمّا توسطوا بين الصفّين دعوا الى البراز- الى أن قال:-فقال النبي(ص): «قم يا عبيدة، بن الحارث، وقم يا حمزة، وقم يا علي»-الى قوله:-فبارز عبيدة -وكان أسنّ القوم- عتبة، وبارز حمزة شيبة، وبارز عليٌّ الوليدبن عتبة، فاما حمزة فلم يُمهل شيبة أن قتله، وأما عليٌّ فلم يمهل الوليد أن قتله، واختلف عبيدة وعتبة بينهما بضربتين، كلاهما أثبت صاحبه، وكرّ حمزة وعلي بأسيافهما على عتبة فدفّفا عليه، واحتملا صاحبهما فحازاه الى اصحابهما. (ج٢ ص ٤١٣ ط مصر).

والغرض من النقل أن قاتل شيبة بن ربيعة كان حمزة عليه السلام لا اميرالمؤمنين علي عليه السلام فانه كان قاتل ابن اخيه الوليدبن عتبة.

قوله: حتى قتل نصف المشركين المقتولين. ٨/٣٨٢

كما في (ص) وحدها وهوالصواب والنسخ الاخرى عارية عن الوصف اعني المقتولين.

قال اليعقوبي في تاريخه (ص٣٣ ج٢ ط النجف) في نقل وقعة بدرالعظمى: واقبلت قريش مستعدّة لقتال رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- وعدتهم الف رجل، وقيل تسعمائة وخمسون. انتهى.

وفي السيرة النبوية لابن هشام (ص٧٠٦ ج١ ط مصر): جميع من شهد بدراً من المسلمين ثلاث مائة رجل واربعة عشر رجلاً- الى أن قال (ص٧١٤):-ان قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلاً، والأسرى كذلك، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب. وفي كتاب الله تبارك وتعالى: «اولمّا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها» يقوله لأصحاب أحد- وكان من استشهد منهم سبعين رجلاً- يقول: قد أصبتم يوم بدر مثلَيْ من استشهد منكم يوم أحد، سبعين قتيلاً وسبعين اسيراً. وانشدني ابوزيد الأنصاري لكعب بن مالك.

فأقام بالعَطَن المُعَطَّن منهم ... سبعون، عتبة منهم والأسود

يعني قتلى بدر. انتهى باختصار.

والغرض من النقل أن الصحيح هو ما اخترناه من (ص)، وعبارة النسخ الخالية عن الوصف المذكور لا توافق الواقع.

قوله: وكانوا يستخرجون النصول الخ. ٢/٣٨٧

قال السيد الجزائري في الأنوارالنعمانية (ص٣٠٠ ط الحاج موسى): نور في الحب ودرجاته- الى قوله:-العشق هوالافراط في المحبة. واشتقاقه من العشقة وهي نبت يلتف على الشجرة من اصلها الى فرعها فهو محيط بها كما أن العشق محيط بمجامع القلب. واما اشتغال النفس بهذه المرتبة عن قواها الشهوانية وعن النوم فانما جاء من فرط نارالمحبة الكامنة في القلب، الشاغلة له عما عداه حتى أنه في هذه الحالة ربما شغل قلبه وحسّه عن آلام البدن وأوجاعها. وهذ الحالة قد كانت في الحب الحقيقي وذلك ان أميرالمؤمنين عليه السلام لما كانت النصال تلج في بدنه الشريف من الحروب كان الجراح يخرجها منه اذا اشتغل بالصلاة لعدم إحساسه بها ذلك الوقت لاشتغال قلبه بعالم القدس وملك الجبروت. انتهى باختصار.

وقد أجاد العارف الجامي في المقام نظماً حيث قال:

شير خدا شاه ولايت على ... صيقلى شرك خفى وجلى

روز احد چون صف هيجا گرفت ... تير مخالف به تنش جا گرفت

غنچه پیکان بگل او نهفت — صد گل محنت زگل او شکفت
روی عبادت سوی محراب کرد — پشت بدرد سراصحاب کرد
خنجر الماس چو بنداختند — چاك بتن چون گلشن انداختند
غرقه بخون غنچه زنگارگون — آمد از آن گلشن احسان برون
گل گل خونش بمصلّی چکید — گشت چو فارغ زنماز آن بدید
این همه گل چیست ته پای من — ساخته گلزار مصلای من
صورت حالش چو نمودند باز — گفت که سوگند به دانای راز
کز الم تیغ ندارم خبر — گرچه زمن نیست خبردارتر
طایر من سدره‌نشین شد چه باك — گر شودم تن چو قفس چاك چاك
جامی از آلایش تن پاك شو — در قدم پاك روان خاك شو
شاید از آن خاك بگردی رسی — گرد شکافی و بمردی رسی

قوله: فحمل خالدبن الوليد باصحابه، ١٣/٣٨٢

وفي (م ص): واصحابه.

قوله: فتفل في عينه، ٧/٣٨٣

كما في (ش م ز د) وفي (ق ص): في عينيه.

قوله: وقال لن نغلب اليوم من قلة، ١٣/٣٨٣

كما في اول باب غزاة حنين من سادس البحار ط ١: ان بعضهم حين رأى المسلمين لن نغلب اليوم من قلة. وكذا في (م ص ق ز د) وفي (ش) وحدها: لن نغلب القوم من قلة.

قوله: وكانت الفضيلة في ذلك باجمعه، ١٩/٣٨٣

كما في (م) والنسخ الاخرى كلها: وكانت الفضيلة باجمعها في ذلك.

قوله: ولانه أعلم الخ. ٢١/٣٨٣

المتن مطابق للنسخ كلها إلا أن العبارة في (م) جاءت: «و شدّة ملازمته للنبي» مكان «شدّة

ملازمته للرسول».

قوله: سئل عمرعن احكام كثيرة. ١٣/٣٨٤

وفي (م) فقط: عن اشياء كثيرة.

قوله: وامره بردّه واستتابته فان تاب فاجلده والافاقتله فتاب ولم يدر عمركم يحدّه ١٧/٣٨٤

كما في النسخ كلّها، وأماما في المطبوعة من زيادة «وقال عليه السلام» بعد «واستتابته» فيشبه أن تكون تعليقة ادرجت في الكتاب.

قوله: من الوقائع الشهيرة. ٢٣/٣٨٤

كما في (م ص) و في غيرهما: من الوقائع الكثيرة.

قوله: وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول، ١/٣٨٥

وفي (ص) وحدها: وكذا اصول الفقه وعلم اصول المعارف الالهية.

قوله: مع بعدهم عنه.٤/٣٨٥

وفي (م) مع بعد عنهم.

قوله: كقوله سلوني.٥/٣٨٥

كما في (ش). والنسخ الاخرى كلّها: اسألوني. وفي (ق) كتبت فوق اسألوني، لفظة بخطّه.

قوله: الّا المساوى.١٦/٣٨٥

وفي (م) وحدها: الا التساوى.

قوله: وبات طاويا هووایاهم ثلاثة ايام، ٢١/٣٨٥

كذا في جميع النسخ بالا تفاق.

قوله: كثفنة البعير ٢٢/٣٨٦

في (ص) وحدها: كركبة البعير، والنسخ الاخرى كلها: كثفنة البعير.

قوله: لما استاسره ٧/٣٨٧

كما في النسخ كلها إلا نسخة (م) ففيها: لمّا استامره.

قوله: افسحوا بعض الشريعة، ١٣/٣٨٧

كما في (م) وفي غيرها: افسحوا لهم عن بعض الشريعة.

قوله: اولكم ورود اعلى الحوض اولكم اسلاما علي بن ابى طالب عليه السلام ٣/٣٨٨

هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

قوله: اقدمهم سلما واكثرهم علما. ٦/٣٨٨

هكذا روى باتفاق النسخ كلها.

قوله: فلان الصبي قديكون رشيداً ١٩/٣٨٨

قال عزمن قائل: وآتيناه الحكم صبيّاً كيف نكلم من كان في المهد صبياً (مريم ١٣، ٣٠)

قوله: وافصحهم واسدهم رأيا. ٣/٣٨٩

باتفاق النسخ كلّها. وما في المطبوعة: وافصحهم لساناً، زيادة من النساخ، أو هو تصحيح قياسي.

قوله: وقال ابن نباتة ٧/٣٨٩

في وفيات الأعيان لابن خلكان: ابويحيى عبدالرحيم بن نباتة صاحب الخطب المشهورة، كان إماماً في علوم الأدب، قال: حفظت من الخطابة كنزاً لايزيده الإنفاق إلا سعة وكثرة، حفظت مائة

فصل من مواعظ علي بن ابى طالب عليه السلام.

وفيه ايضاً: ابوغالب عبدالحميد الكاتب البليغ المشهور كان كاتب مروان بن حكم الأموى آخر ملوك بنى امية، وبه يضرب المثل في البلاغة حتى قيل: فتحت الرسائل بعبدالحميد وختمت بابن العميد. وكان في الكتابة وفي كل فن من العلم والأدب إماماً. قال حفظت سبعين خطبة من خطب الأصلع ففاضت ثم فاضت.

اقول: يعني بالأصلع اميرالمؤمنين علياً عليه السلام.

قوله: واعرفهم بمزايا الامور. ١١/٣٨٩

وفي (ق) وحدها: واعرفهم تمييزاً بالامور. والنسخ الاخرى كلها كما في الكتاب.

قوله: بل كان شديد السياسة. ١٦/٣٨٩

كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: بل كان شديد الشوكة.

قوله: شعرات تنحدر. ٩/٣٩٠

هذه العبارة الصحيحة قد حرفت في النسخ المطبوعة وغيرها بوجوه مشوّهة. وراجع في أمر ذى الثدية الى المجلد الثاني من مروج الذهب للمسعودى (ص٤١٧ ط مصر).

وقوله: شق قميصه، ٩/٣٩٠

وفي (ص): وفتق قميصه.

قوله: عن فئة تضل، ١/٣٩١

كما في النسخ كلها إلا نسخة (م) ففيها: عن فتنة تضل.

قوله: ببياض الوضح لا تواريه العمامة ١٦/٣٩١

الوضح بفتحتين: البرص. اي فاضربه ببياض البرص لا تواريه العمامة.

قوله: انه قال من أحب أن ينظر الخ ٦/٣٩٣

كما رووا في جوامعهم الروائية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: من أراد أن ينظر الى ميّت يمشي على وجه الأرض فلينظر الى ابى بكر.

قوله: باحد من النساء ١٠/٣٩٦

يستوى في الأحد الواحد والجمع والمؤنث. قال تعالى: لستنّ كأحد من النساء.وقال تعالى: فما منكم من أحد عنه حاجزين.

قوله: يسق الماء، ٢٠/٣٩٦

كما في (م) والنسخ الاخرى: يستق الماء.

قوله: في المعاد ٢/٣٩٩

قد ذكرنا فيه اصولا وامهات واشارات لطيفة في تعليقاتنا على رسالته الفارسية الموسومة بتذكرة آغاز وانجام فراجع ولاحاجة الى نقلها هُيهنا.

قوله: على امكان المماثل، ١/٤٠٠

وفي (م ت ز): امكان التماثل.

قوله: او احاطة المحيط ١٤/٤٠٠

باتفاق النسخ كلها. وقوله: في مقتضاها، كما في (م) والنسخ الاخرى: في مقتضياتها.

قوله: ويتأول في المكلف ٧/٤٠٢

في(ت م): ويتناول في المكلّف .والنسخ الاخرى كلها بالاتفاق: ويتأول في المكلف بالتفريق.

قوله: واثبات الفناء ٤/٤٠٣

في (م) وحدها: وامتياز الفناء. والنسخ الاخرى كلها: واثبات الفناء كذلك في متون شرح

القديم للاصفهاني وشروح اخرى: واثبات الفناء. وكل واحد منها صواب يفيد معنى فارداً.

قوله: للجواهر ضدا.٧/٤٠٣

باتفاق النسخ على هيأة الجمع.

وقوله: ولا قائم بالمتحيز ٨/٤٠٣

وفي (م) فقط: ولاحال في المتحيز. والنسخ الاخرى كلها: ولا قائم بالمتحيز.

قوله: على كل تقدير فرضوه باطل.١٥/٤٠٣

باتفاق النسخ كلها إلا (ش) ففيها: كان في ضده ، اصلاً، وفرضوه نسخةً بدل في ضدّه.

قوله: ولانتفاء الأولوية ١٩/٤٠٣

وفي (م) وحدها: وانتفاء الاولوية، بدون الجارة، والنسخ الاخرى كلّها معها كما في الكتاب.

قوله: بانه معلوم بالضرورة من دين محمد

في (م) والنسخ الاخرى:بانه امر معلوم بالضرورة في دين النبي.

قوله: وابن الهيصم.١٠/٤٠٦

بالصاد المهملة هو محمدبن الهيصم الكرامي. ومافي المطبوعة من الثاء المثلثة فحرف.

قوله: لو أكل آخر أو اغتذى.١٦/٤٠٦

كمافي(م)،والنسخ الاخرى: لو أكل آخر واغتذى.

قوله: لواغتذى بها.٣/٤٠٧

وفي (م) وحدها: ولوا عيدبها. والنسخ الاخرى كلها متفقة على ما في الكتاب، ولايفيد مافي (م) معنى صحيحاً.

قوله: ويستحق الثواب الخ.٢٠/٤٠٧

المتن موافق للنسخ كلّها.

قوله: على ماذهب من يثبت الترك ضداً، ٥/٤٠٨

اي ضداً للفعل. وفي النسخ الاخرى على مذهب من يثبت.

الّا ان نسخة (م) متفردة بزيادة به بعد الاخلال الاول، وهوالحق المطابق للشرح بل المتن ايضاً وقد جاء في هامش (ش) بعدكان كلمة التكليف بدون بيان انه من الاصل اونسخة. وبالجملة عبارة المتن على مااخترناه لاريب في صحتها. بيانها: انه ذكر استحقاق الثواب والمدح بازاء الافعال الاربعة وهي: فعل الواجب، وفعل المندوب، وفعل ضد القبيح، وفعل الاخلال بالقبيح. ثم قال ان الاستحقاق المذكور بازاء تلك الافعال مشروط بشرط. وذكرالشرط في قبال تلك الافعال على الترتيب بقوله: بشرط فعل الواجب لوجوبه اولوجه وجوبه. والمندوب كذلك اي بشرط فعل المندوب لندبه اولوجه ندبه. والضدلانه ترك القبيح اي بشرط فعل ضد القبيح لانه ترك القبيح. والاخلال به لانه اخلال به اي بشرط فعل الاخلال بالقبيح لانه اخلال به. ثم علّل الاستحقاق بقوله: لان المشقة من غير عوض ظلم. ثم قال ان الابتداء بذلك العوض اي الاستحقاق عبث فيجب ان يكون بازاء تلك الافعال اي بازاء التكليف.

قوله: لاشتماله على اللطف وللسمع، ٢٠/٤٠٨

باتفاق النسخ كلها.

قوله: فكذا المعصية وهي فعل القبيح وترك الواجب سبب لاستيجاب العقاب، ٢٢/٤٠٨

كما في (م) وفي (صش‌زد) : وهي فعل القبيح اوالاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب.

قوله: ان مع المعصية يستحق العقاب. ١/٤٠٩

هكذا كانت العبارة في النسخ كلها إلا (ص) ففيها: ان بالمعصية، كيف كان اسم ان يجب

أن يكون هوالشأن.

قوله: وايجاب المشقة في شكر النعمة قبيح. ١٣/٤٠٩

باتفاق النسخ كلها.

قوله: ويشترط في استحقاق الثواب. ٣/٤١٠

المتن توافقه النسخ كلها والزيادات في المطبوعة تعليقات ادرجت في المتن. قوله: لارفع الندم على فعله اي يشترط في استحقاق الثواب ماقلنا لارفع الندم ولا انتفاء النفع العاجل اي لايشترط ذاك ولا ذلك كما في الشرح.

قوله: ان فاعل الفعل الشاق، ١٧/٤١٠

كما في (م)والنسخ الاخرى كلها: ان من فعل الفعل الشاق.

قوله: لاشتماله على اللطفية، ١٩/٤١٠

باتفاق النسخ كلها.

قوله: لحصل لصاحبه السرور. ٨/٤١١

كما في النسخ كلها إلا (م) ففيها: لحصل له السرور.

قوله: واما العقاب فلأنه اعظم في الزجر. ١٦/٤١١

باتفاق النسخ كلّها. وفي المطبوعة فلانه أدخل في الزجر. وهذا تحريف سنح من ظاهر قول الماتن: «وهو أدخل في باب الزجر». والصواب اعظم، وهو تفسير ادخل. يعنى يجب خلوص الثواب من شوائب الألم اي يجب أن لايكون مشوباً بألم من مثل الحزن والغم والخوف ونحوها، وكذا يجب خلوص العقاب من شوائب اللذة اي يجب أن لايكون مشوباً باللذة.

قوله: وكل ذى مرتبة في الجنة. ١٧/٤١١

وذلك لان الدرجات هنالك ليست إلا مراتب الاعمال الصالحة والحقائق الايقانية النورية المكسوبة هٰهنا. وعن مولانا امام الملك والملكوت الصادق عليه السلام: لا تقولن الجنة واحدة ان الله يقول: ومن دونهما جنّتان، ولا تقولن درجة واحدة ان الله يقول: درجات بعضها فوق بعض، انما تفاضل القوم بالاعمال. رواه في الصافي في سورة الرحمن في تفسير قوله سبحانه: ومن دونهما جنتان.

قوله: وهو مشروط بالموافاة. ١٢/٤١٢

اي الثواب مشروط بأن عامل الخير يوافي ايمانه الموت اي يدوم ايمانه الى حال الموت ويوافي بالطاعة سليمةً الى الموت. قال في تفسير المجمع عند قوله سبحانه: واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الّا ابليس ابىٰ واستكبر وكان من الكافرين (البقرة ٣٤): واما قوله تعالى وكان من الكافرين، قيل معناه كان كافراً في الاصل وهذا القول يوافق مذهبنا في الموافاة.

وفي نسخة مخطوطة مصحّحه من المجمع عندنا مزدانة بتعليقات عتيقة، جاءت عبارة التعليقة في المقام هكذا: اختلف المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب فقال بها مشائخ بغداد وانكره الباقون. والقائلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال لايثبت الاستحقاق بها إلّا في الآخرة وهو اذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلىٰ دارالآخرة. ومنهم من قال يثبت في حال الموت وهو اذا وافى العبد بها الى الموت. ومنهم من قال بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة وهو اذا كان معلوم الحكم منه انه لامحبط الطاعة الى حالة الموت.

احتج المشترطون بان ثواب الايمان دائم فلولم يتوقف على الموافاة لكان المرتد امّا أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب. واعلم ان استحقاق الثواب يتوقف على الاستمرار على الايمان وعلامة ذلك الموافاة.

قوله: وتقريره أن نقول الخ. ٢١/٤١٢

العبارة قد حرّفت في النسخ المطبوعة والمخطوطة تحريفاً فاحشاً، ومختارنا مطابق لما في نسخة (م) وهوالحق محققاً. فنقول في بيانه على وزان كلام الشارح العلامة في تقرير هذا المطلب القويم الاصيل: ان الثواب مشروط بالموافاة على ماتقدم منّا تفسيرها آنفا، وذلك بالكريمتين اللتين استدل

بهما المحقق الطوسي على الموافاة، فان المراد بالاحباط والحبط فيهما يتصور على وجوه ثلاثة:

احدها أن يكون العمل باطلاً في اصله.

وثانيها ان الثواب يسقط بعد ثبوته.

وثالثها أن الكفر اي الشرك والارتداد ابطله، أي لم يتحقق الموافاة.

والوجه الاول باطل بدليلين: الاول ان الله سبحانه علق بطلان العمل بالشرك المتجدد حيث قال: لئن اشركت ليحبطن عملك ،وقال: ومن يرتدد منكم الآية. الدليل الثاني ان قوله سبحانه في الآيتين شرط وجزاء والشرط والجزاء انما يقعان في المستقبل فبالاول اي الشرط يبطل الثاني اي الجزاء، يعني اذاسنح الشرك والارتداد يحبط الاعمال فلايكون العمل باطلاً في اصله.

والوجه الثاني باطل لانه احباط كما يأتي في المسألة الآتية.

فاذا بطل الوجهان الاولان تعيّن الوجه الثالث وهو صحة القول بالموافاة.

فبما بيّنا دريت ان المراد من قوله: وبالاول يبطل الثاني، هوالشرط والجزاء. وقد توهم بعضهم ان المراد بهما هو الوجه الاول والثاني. ثم اوجب هذا الوهم السوء تبديل الثاني بالثالث واسقاط قوله فتعين الثالث.

والصورة المحرفة هكذا: والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاء هما انما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط.

قوله: والاحباط باطل. ٥/٤١٣

وهو في الحقيقة الكشف عن عدم اليقين في الايمان، وعدم الاخلاص في العبادة كالمرائي فيرى لا ثواب له لأنه عمل لغير وجه الله واقعاً كما قال سبحانه: كالذي ينفق ماله رئاءالناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلد الايقدرون على شيء ممّا كسبوا (البقرة ٢٦٥). وقال عزّ من قائل: ألا لِلّه الدين الخالص (الزمر٣) والروايات في بطلان عمل المرائي ايضا دالّة على ذلك، وليس هُيهنا احباط بمعناه الحقيقي.

قال الطبرسي في المجمع في تفسير قوله تعالى: وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة الآية (البقرة ٣٥): وانما قلنا لايجوز مواقعة الكبائر على الأنبياء عليهم السلام من حيث ان القبيح يستحق فاعله به الذمّ والعقاب لأن المعاصي عندنا كلّها كبائر وانما تسمى صغيرة باضافتها الى ماهو اكبر عقابا منها لأن الاحباط قد دلّ الدليل عندنا على بطلانه واذا بطل ذلك فلا معصية إلّا ويستحق

فاعلها الذم والعقاب واذا كان الذم والعقاب منفيين عن الأنبياء عليهم السلام وجب ان ينتفي عنهم سائرالذنوب. الخ.

وقال فيه عند كلامه سبحانه: «قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخصلون» (البقرة ١٣٩): فصل في ذكر الاخلاص: روي عن حذيفة بن اليمان قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلّم عن الاخلاص ماهو؟ قال: سألت جبرئيل عليه السلام عن ذلك قال: سألت ربّ العزة عن ذلك فقال: هو سرٌّ من سرّي استودعته قلب من احببته من عبادي.

وروي عن ابن ادريس الخولاني عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: ان لكلّ حق حقيقة وما بلغ عبد حقيقة الاخلاص حتى لايحبّ أن يحمد على شيء من عمل الله.

وقال سعيدبن جبير: الاخلاص ان يخلص العبد دينه وعمله لله ولايشرك به في دينه ولايُرائي بعمله أحداً.

وقيل: الاخلاص أن تستوي أعمال العبد في الظاهر والباطن. وقيل: هوماستر من الخلائق واستصفى من العلائق. وقيل: هو أن يكتم حسناته كما يكتم سيئاته.

قوله: ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفاً. ١٦/٤١٣

الضعف بالكسر فالسكون وما في بعض النسخ: «ضعيفاً» فحرّف بلاحرف. وفي (ت) بعد قوله ضعفاً: وحصولها لمتناقضين والنسخ الاخرى كما اخترناه وحصول المتناقضين مجرور معطوف على عدم الاولوية. ونسخة (م) قد نقصت منها عدة صفحات من هذه المسألة الى المسألة الخامسة عشرة.

الكلام في رد قول ابى هاشم بالموازنة وقددريت انه ذهب الى انه ينتفي الأقل بالاكثر، وينتفي من الاكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا. فالمحقق أتى بدليلين في ابطال قوله احدهما بعدم الاولوية على فرض احدمن الثواب والعقاب ضعفاً للآخر كما مثّل الشارح العلامة بقوله: اذا فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب. والثاني حصول المتناقضين اي جمعهما على فرض تساوي الثواب والعقاب كما مثل في الشرح بقوله: ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب. وتقرير الشارح في بيان الدليلين خال عن التكلّف جارعلى اسلوبه الطبيعي. والاستاذ العلّامة الشعراني عدل من الضعف الى الضعيف

ففسّر العبارة بماليس بمراد وقد تكلف بما استفاد، واستدبيان الشارح الى التكلف وعدم السداد.

قوله: والكافر مخلّد. ٥/٤١٤

فانه بابطال نفسه وجعلها بتراء صار من سنخ الجحيم فلا تردالنعيم. كما لوكان في هذه النشأة مخلّداً فازال مرّةً بصره بسوء عمله آناً مّا، فانّه في هذه النشأة اعمى مخلّداً فلا يسمع منه أن يقول إن سوء عملي كان آناً ما فلماذا كنت أعمى بالخلود المؤبد.

قوله: الصغير والكبير من الذنب. ٩/٤١٤

قد تقدم آنفاً عن المجمع أن المعاصي عندنا كلّها كبائر وانما تسمّىٰ صغيرة باضافتها الى ماهو اكبر عقابا منها. فلا تنظر الى الذنب انه محقر بل انظر الى من عصيته.

قوله: بوجوه، ١٧/٤١٥

بوجوه، كما في (ص). وفي (ق ش ز د): بوجوه ثلاثة. وعبارة المتن ايضاً جاءت في غير (ت): ولانه احسان، بالواو، واما نسخة (ت) ففيها: فحسن اسقاطه لانه إحسان بدون الواو. ونسخة (م) هٰهنا ساقطة وقد كتبت ثانية وكانت هي اقدم النسخ. فالوجوه محمولة على اقل الجمع. ولكن الشارح القوشجي في شرحه بعد بيان الوجهين قال: الثالث العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب. وكلامه هذا بيان لقول المحقق الطوسي ولانه احسان كما هوظاهر. وظني ان كلام الشارح العلامة في الوجه الثالث سقط عن قلم النساخ وقد رأيت نظيره في الكتاب، فيجب أن يضاف اليه نحو قول القوشجي بان يقال: الثالث العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب. بياناً لقوله: ولانه احسان.

قوله: في الشفاعة. ١٢/٤١٦

المحقق في الشفاعة أن المؤمن يكسبها في هذه النشأة باتباع سيرة الشفيع فما حرثه في مزرعة نفسه هيهنا يرى نتيجته في نشأته الاخرى التي هي يوم حصاده والنتيجة في طول العمل بل الجزاء نفس العمل.

قوله: متأولة في الكفار، ٢٠/٤١٦

كما في (ت)، والنسخ الاخرى: متأولة بالكفار.

قوله: والفاسق غير مرتضى. ٩/٤١٧

وفي نسخة (ق) كتبت فوق غير مرتضى هذه اللفظة: بخطه. يعني ان غير مرتضى بخط الشارح العلامة.

قوله: والتوبة واجبة. ٢٠/٤١٧

قد بحثنا عن وجوب التوبة على الاستقصاء في ثلاثة عشر مبحثاً في المجلد الأول من تكلمة المنهاج (ص ١٧١- ٢٠٩ ج١ ط ١) فراجع.

قوله: وكذا المستحقر ٢١/٤١٩

وفي (ت) فقط: وكذا المستخف. وقوله في آخرالشرح: فكذا الندم، كما في (ص) والنسخ الاخرى: وكذا العزم.

قوله: والتحقيق الخ. ٦/٤٢٠

المتن موافق للنسخ كله إلا نسخة (ص) ففيه: وبهذا يتأول، مكان وبه يتأول. وما في المطبوعة حواش ايضاحية ادرجت في المتن.

قوله: لكن يمنع اطلاق الاسم عليه، ٤/٤٢١

كما في (ص ش) اي يمنع ابوهاشم اطلاق اسم الكافر على الكافر الذي تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب مثلاً. وفي (ق) لكن لايمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه. وفي (ز د): لكن يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه.والصواب هوالاول. لفظاً ومعنى. والثاني معنى فقط. وقد سقطت كلمة لافي العبارة في الثالث.

قوله: وليس ذلك أجزاء.٩/٤٢١

على صيغة الجمع. وفي بعض النسخ: أجراً، وفي بعضها: جزاءً. ولكنها محرّفان. وهذا رد على المعتزلة لأنّهم ذهبوا الى أن ردّ المظالم شرط في صحة التوبة فقالوا لا تصحّ التوبة عن مظلمة دون الخروج عن تلك المظلمة. وذهب اصحابنا الإمامية ووافقهم الاشعرية الى أن ذلك واجب برأسه لامدخل له في الندم على ذنب آخر. قال الشيخ البهائي في كتاب الاربعين: اعلم ان الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت واداء الحقوق والتمكين من القصاص والحدّ ونحو ذلك ليس شرطاً في صحة التوبة بل هذه واجبات برأسها والتوبة صحيحة بدونها وبها تصير اكمل واتم. انتهى وراجع في ذلك الى شرح الروضة الحادية والثلاثين من رياض السالكين في شرح صحيفة سيّدالسّاجدين عليه الصلاة والسلام (ص ٣٢٩ ط ١) والى شرحنا على النهج المذكور آنفاً.

قوله: ومنه مايسقطان عنه كالعيدين.١٤/٤٢١

باتفاق النسخ كلّها.

قوله: ورجوعه عما اعتقده، ٢١/٤٢١

باتفاق النسخ كلها.

قوله: وفي وجوب التجديد اشكال.١٧/٤٢٢

اقول: لاكلام في ان التوبة تكون من الذنب فمتى عمل ذنباً وتاب عنه ثم تذكر ذلك الذنب لايكون صرف تذكره ذنبا بالاتفاق فلم يفعل قبيحاً ولم يترك ذنباً حتى يتوب عنه. فما قال ابوعلي فهو بمعزل عن التحقيق، على ان نعلم- كما قاله الآمدي- بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ماكانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديدالاسلام ولاأمروا بذلك وكذلك في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

قوله: وبوجود العقاب قطعاً.١٢/٤٢٣

اتفاق النسخ كلّها على الوجود بالدال.

قوله: وعذاب القبر واقع.٤٢٤/٢٠

راجع في بيانه الى شرح الحديث التاسع والثلاثين من كتاب الاربعين للعلامة البهائي. وفي بيانه على الاستقصاء في كتبنا دروس اتحاد العاقل بمعقوله، وشرحنا على فصوص الحكم الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم، وتعليقاتنا على رسالة آغاز وانجام للمحقق الطوسي.

قوله: والصراط والحساب.٤٢٥/١٣

وفي (ص ت) والصراط وتطائرالكتب، بدون لفظة الحساب.

قوله: احديها الى الجنة. ٤٢٥/٢٢

لان الطريق تذكّر ويؤنّث.

قوله: دوام خلق مثله.٤٢٦/١٢

كما في النسخ كلها الّانسخة (ش) ففيها: خلق مثله، بالفاء.

قوله: في الاسماء والاحكام.٤٢٦/١٦

باتفاق النسخ كلها الانسخة (ز) ففيها: في الايمان والاحكام. فبدل الاسماء بالايمان. اي في اسماء المؤمن والمسلم والكافر والفاسق والمنافق واحكامها.

قوله: والمندوب، ٤٢٧/١٩

مجرور معطوف على الواجب صفة للمعروف اي الامر بالمعروف المندوب، وفي (ص ز ش د ق): وبالمندوب.

وقوله: وهوالقول الدال على الحمل على الطاعة، ٤٢٨/١

وفي (م) وحدها بدون «على الحمل».

وقوله: بيان الشرطية. ٨/٤٢٨

كما في (ص م) وفي غيرهما: بيان الملازمة.

وقوله: ذخراً لنا يوم المعاد، ١٩/٤٢٨

وفي (ص) وحدها: ذخراً ليوم المعاد، نحو قول الخواجة في صدر الكتاب.

قال الطبرسي في مجمع البيان في تفسير كريمة «ولتكن منكم امّة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون» (آل عمران ١٠٤): في هذه الآية دلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعظم موقعهما ومحلّهما من الدين لانّه تعالى علق الفلاح بهما واكثر المتكلمين على انهما من فروض الكفايات. ومنهم من قال انهما من فروض الأعيان واختاره الشيخ ابوجعفر- رحمه الله- والصحيح أن ذلك انما يجب بالسمع وليس في العقل مايدل على وجوبه الّا إذا كان على سبيل دفع الضرر. وقال ابوعلي الجبائي: يجب عقلاً والسمع يؤكده. الخ.

اقول فليتدبر في ذلك في قوله عز من قائل: بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الإنسان لفي خسر الّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر. جعلنا الله واياكم من العاملين به انه وليّ التوفيق.

والى هنا ختم تعليقاتنا على تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد بعون الفيّاض على الاطلاق وقد فرغنا من تسويدها صبيحة الأحد ثامن شهر الله المبارك من سنة ١٤٠٦هـ ق الموافق ١٣٦٥/٢/٢٨هـ ش في دار العلم قم. دعويهم فيها سبحانك اللّهم وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله ربّ العالمين. وأنا العبد حسن حسن زاده الآملي.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدّمة على كشف المراد	٣-١٨
مقدّمة الشارح	١٩

المقصد الأول في الامور العامّة وفيه فصول:

الفصل الأول في الوجود والعدم وفيه مسائل:

المسألة الاولى في أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما	٢٢
المسألة الثانية في أن الوجود مشترك	٢٤
المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات	٢٤
المسألة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي	٢٨
المسألة الخامسة في أن الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني	٢٩
المسألة السادسة في أن الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد	٢٩
المسألة السابعة في أن الوجود خير والعدم شر	٢٩
المسألة الثامنة في أن الوجود لا ضدّ له	٣٠
المسألة التاسعة في أنه لا مثل للوجود	٣٠

المسألة العاشرة في أنه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها ٣١
المسألة الحادية عشرة في تلازم الشيئية والوجود ٣٢
المسألة الثانية عشرة في نفي الحال ٣٥
المسألة الثالثة عشرة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والأحوال ٣٧
المسألة الرابعة عشرة في الوجود المطلق والخاص ٣٩
المسألة الخامسة عشرة في أن عدم الملكة يفتقر الى الموضوع ٤٠
المسألة السادسة عشرة في أن الوجود بسيط ٤١
المسألة السابعة عشرة في مقوليته على ما تحته من الجزئيات ٤١
المسألة الثامنة عشرة في الشيئية ٤٢
المسألة التاسعة عشرة في تمايز الأعدام ٤٣
المسألة العشرون في أن عدم الأخص أعمّ من عدم الأعم ٤٤
المسألة الحادية والعشرون في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغني ٤٥
المسألة الثانية والعشرون في الوجوب والإمكان والامتناع ٤٥
المسألة الثالثة والعشرون في أن هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها ٤٦
المسألة الرابعة والعشرون في القسمة الى هذه الثلاث ٤٦
المسألة الخامسة والعشرون في أقسام الضرورة والإمكان ٤٨
المسألة السادسة والعشرون في أن الوجوب والإمكان والامتناع ليست ثابتة في الأعيان ٤٩
المسألة السابعة والعشرون في الوجود والإمكان والامتناع المطلقة ٥١
المسألة الثامنة والعشرون في عروض الإمكان وقسيميه للماهية ٥٢
المسألة التاسعة والعشرون في علّة الاحتياج الى المؤثر ٥٣
المسألة الثلاثون في أن الممكن محتاج الى المؤثر ٥٤
المسألة الحادية والثلاثون في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل ٥٤
المسألة الثانية والثلاثون في الإمكان الاستعدادي ٥٦
المسألة الثالثة والثلاثون في القدم والحدوث ٥٧
المسألة الرابعة والثلاثون في أن التقدم مقول بالتشكيك ٥٨
المسألة الخامسة والثلاثون في خواصّ الواجب ٦١

المسألة السادسة والثلاثون في أن وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته ٦٢
المسألة السابعة والثلاثون في تصوّر العدم ٦٧
المسألة الثامنة والثلاثون في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات ٧٠
المسألة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض ٧٣
المسألة الأربعون في أن المعدوم لا يعاد ٧٣
المسألة الحادية والأربعون في قسمة الموجود الى الواجب والممكن ٧٥
المسألة الثانية والأربعون في البحث عن الامكان ٧٦
المسألة الثالثة والأربعون في أن الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري ٧٨
المسألة الرابعة والأربعون في أن الممكن الباقي محتاج الى المؤثر ٨١
المسألة الخامسة والأربعون في نفي قديم ثان ٨٢
المسألة السادسة والأربعون في عدم وجوب المادة والمدة للحادث ٨٣
المسألة السابعة والأربعون في أن القديم لا يجوز عليه العدم ٨٤

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

المسألة الاولى في الماهية والحقيقة والذات ٨٥
المسألة الثانية في أقسام الكلّي ٨٦
المسألة الثالثة في انقسام الماهيّة الى البسيط والمركب ٨٨
المسألة الرابعة في أحكام الجزء ٩١
المسألة الخامسة في التشخّص ٩٧
المسألة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة ٩٩
المسألة السابعة في أن الوحدة غنية عن التعريف ١٠٠
المسألة الثامنة في أن الوحدة ليست ثابتة في الأعيان ١٠٠
المسألة التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة ١٠١
المسألة العاشرة في أقسام الواحد ١٠٢
المسألة الحادية عشرة في البحث عن التقابل ١٠٧

الفصل الثالث في العلّة والمعلول وفيه مسائل:

المسألة الاولى في تعريف العلّة والمعلول ١١٤

المسألة الثانية في أقسام العلّة ١١٤
المسألة الثالثة في أحكام العلّة الفاعلية ١١٥
المسألة الرابعة في إبطال التسلسل ١١٧
المسألة الخامسة في متابعة المعلول للعلّة في الوجود والعدم ١١٩
المسألة السادسة في أن القابل لا يكون فاعلاً ١٢٠
المسألة السابعة في نسبة العلّة الى المعلول ١٢١
المسألة الثامنة في أن مصاحب العلّة ليس بعلّة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولاً ١٢١
المسألة التاسعة في أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض ١٢٢
المسألة العاشرة في كيفية صدور الافعال منّا ١٢٣
المسألة الحادية عشرة في أن القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع ١٢٤
المسألة الثانية عشرة في تناهي القوى الجسمانية ١٢٥
المسألة الثالثة عشرة في العلّة المادية ١٢٧
المسألة الرابعة عشرة في العلّة الصورية ١٢٨
المسألة الخامسة عشرة في العلّة الغائية ١٢٩
المسألة السادسة عشرة في أقسام العلّة ١٣٠
المسألة السابعة عشرة في أن افتقار المعلول انما هو في الوجود أو العدم ١٣٣

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول:

الأول في الجواهر وفيه مسائل:

المسألة الاولى في قسمة الممكنات بقول كلّي ١٣٨
المسألة الثانية في أن الجوهر والعرض ليساجنسين لما تحتهما ١٤٠
المسألة الثالثة في نفي التضاد عن الجواهر ١٤١
المسألة الرابعة في أن وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال ١٤٢
المسألة الخامسة في استحالة انتقال الأعراض ١٤٣
المسألة السادسة في نفي الجزء الذي لا يتجزّى ١٤٣
المسألة السابعة في نفي الهيولى ١٥٠

المسألة الثامنة في إثبات المكان لكلّ جسم ١٥٠
المسألة التاسعة في تحقيق ماهية المكان ١٥٢
المسألة العاشرة في امتناع الخلاء ١٥٤
المسألة الحادية عشرة في البحث عن الجهة ١٥٤

الفصل الثاني في الاجسام وفيه مسائل:

المسألة الاولى في البحث عن الأجسام الفلكية ١٥٦
المسألة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة ١٥٨
المسألة الثالثة في البحث عن المركّبات ١٦٣

الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام ويشتمل على مسائل:

المسألة الاولى في تناهي الأجسام ١٦٧
المسألة الثانية في أن الأجسام متماثلة ١٦٨
المسألة الثالثة في أن الأجسام باقية ١٦٩
المسألة الرابعة في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والألوان ١٦٩
المسألة الخامسة في أن الأجسام يجوز رؤيتها ١٧٠
المسألة السادسة في أن الأجسام حادثة ١٧٠

الفصل الرابع في الجواهر المجرّدة وفيه مسائل:

المسألة الاولى في العقول المجرّدة ١٧٦
المسألة الثانية في النفس الناطقة ١٨١
المسألة الثالثة في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج ١٨٢
المسألة الرابعة في أن النفس ليست هي البدن ١٨٣
المسألة الخامسة في تجرّد النفس ١٨٤
المسألة السادسة في أن النفس البشرية متحدة بالنوع ١٨٧
المسألة السابعة في أن النفوس البشرية حادثة ١٨٨
المسألة الثامنة في أن لكلّ نفس بدناً واحداً وبالعكس ١٩٠
المسألة التاسعة في أن النفس لا تفنى بفناء البدن ١٩٠
المسألة العاشرة في إبطال التناسخ ١٩١

المسألة الحادية عشرة في كيفية تعقّل النفس وإدراكها ١٩١
المسألة الثانية عشرة في القوى النباتية ١٩٢
المسألة الثالثة عشرة في أنواع الاحساس ١٩٤
المسألة الرابعة عشرة في أنواع القوى الباطنة المتعلّقة بإدراك الجزئيات ١٩٨

الفصل الخامس في الأعراض وفيه مسائل:

المسألة الاولى في أن الاعراض منحصرة في تسعة: **(الأول الكم)** ٢٠٢
المسألة الثانية في قسمة الكم ٢٠٣
المسألة الثالثة في خواصه ٢٠٣
المسألة الرابعة في أحكامه ٢٠٤

الثاني الكيف وفيه مسائل:

المسألة الاولى في رسمه ٢٠٨
المسألة الثانية في أقسامه ٢٠٩
المسألة الثالثة في البحث عن المحسوسات ٢١٠
المسألة الرابعة في مغايرة الكيفيّات للأشكال والأمزجة ٢١٠
المسألة الخامسة في البحث عن الملموسات ٢١١
المسألة السادسة في البحث عن المبصرات ٢١٧
المسألة السابعة في البحث عن المسموعات ٢٢٠
المسألة الثامنة في البحث عن المطعومات ٢٢٣
المسألة التاسعة في البحث عن المشمومات ٢٢٤
المسألة العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية ٢٢٤
المسألة الحادية عشرة في البحث عن الكيفيات النفسانية ٢٢٥
المسألة الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق ٢٢٥
المسألة الثالثة عشرة في أن العلم يتوقف على الانطباع ٢٢٦
المسألة الرابعة عشرة في أقسام العلم ٢٢٩
المسألة الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد ٢٣١
المسألة السادسة عشرة في المناسبة بين العلم والإدراك ٢٣٢

المسألة السابعة عشرة في أن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ٢٣٢
المسألة الثامنة عشرة في مراتب العلم ٢٣٣
المسألة التاسعة عشرة في كيفية العلم بذي السبب ٢٣٣
المسألة العشرون في تفسير العقل ٢٣٤
المسألة الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما ٢٣٥
المسألة الثانية والعشرون في النظر وأحكامه ٢٣٨
المسألة الثالثة والعشرون في أحكام القدرة ٢٤٧
المسألة الرابعة والعشرون في الألم واللذة ٢٥٠
المسألة الخامسة والعشرون في الارادة والكراهة ٢٥٢
المسألة السادسة والعشرون في باقي الكيفيات النفسانية ٢٥٤
المسألة السابعة والعشرون في الكيفيات المختصّة بالكمّيات ٢٥٥

الثالث المضاف وفيه مسائل:

المسألة الاولى في أقسامه ٢٥٧
المسألة الثانية في خواصّه ٢٥٧
المسألة الثالثة في أن الاضافة ليست ثابتة في الأعيان ٢٥٨
المسألة الرابعة في باقي مباحث الاضافة ٢٦٠
المسألة الخامسة في مقولة الأين ٢٦١
المسألة السادسة في المتى ٢٧٥
المسألة السابعة في الوضع ٢٧٦
المسألة الثامنة في الملك ٢٧٧
المسألة التاسعة في مقولتي الفعل والانفعال ٢٧٨

المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وفيه فصول:

الأول في وجوده تعالى

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل:

المسألة الاولى في أنه تعالى قادر ٢٨١
المسألة الثانية في أنه تعالى عالم ٢٨٤
المسألة الثالثة في أنه تعالى حي ٢٨٧
المسألة الرابعة في أنه تعالى مريد ٢٨٨
المسألة الخامسة في أنه تعالى سميع بصير ٢٨٩
المسألة السادسة في أنه تعالى متكلّم ٢٨٩
المسألة السابعة في أنه تعالى باق ٢٩٠
المسألة الثامنة في أنه تعالى واحد ٢٩١
المسألة التاسعة في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات ٢٩١
المسألة العاشرة في أنه تعالى غير مركّب ٢٩٢
المسألة الحادية عشرة في أنه تعالى لا ضدّ له ٢٩٢
المسألة الثانية عشرة في أنه تعالى ليس بمتحيّز ٢٩٣
المسألة الثالثة عشرة في أنه تعالى ليس بحالّ في غيره ٢٩٣
المسألة الرابعة عشرة في نفي الاتحاد عنه تعالى ٢٩٣
المسألة الخامسة عشرة في نفي الجهة عنه تعالى ٢٩٤
المسألة السادسة عشرة في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث ٢٩٤
المسألة السابعة عشرة في أنه تعالى غني ٢٩٥
المسألة الثامنة عشرة في استحالة الألم واللذّة عليه تعالى ٢٩٥
المسألة التاسعة عشرة في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه تعالى ٢٩٦
المسألة العشرون في أنه تعالى ليس بمرئي ٢٩٦
المسألة الحادية والعشرون في باقي الصفات ٢٩٩

الفصل الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل:

المسألة الاولى في إثبات الحسن والقبح العقليين ٣٠٢

المسألة الثانية في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب ٣٠٥
المسألة الثالثة في أنه تعالى قادر على القبيح ٣٠٦
المسألة الرابعة في أنه تعالى يفعل لغرض ٣٠٦
المسألة الخامسة في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي ٣٠٧
المسألة السادسة في انا فاعلون ٣٠٨
المسألة السابعة في المتولّد ٣١٣
المسألة الثامنة في القضاء والقدر ٣١٥
المسألة التاسعة في الهدى والضلالة ٣١٧
المسألة العاشرة في انه تعالى لا يعذب الأطفال ٣١٨
المسألة الحادية عشرة في حسن التكليف و... ٣١٩
المسألة الثانية عشرة في اللطف وماهيته وأحكامه ٣٢٤
المسألة الثالثة عشرة في الألم ووجه حسنه ٣٢٩
المسألة الرابعة عشرة في الأعواض ٣٣٢
المسألة الخامسة عشرة في الآجال ٣٣٩
المسألة السادسة عشرة في الأرزاق ٣٤١
المسألة السابعة عشرة في الأسعار ٣٤٢
المسألة الثامنة عشرة في الأصلح ٣٤٣

المقصد الرابع في النبوة وفيه مسائل:

المسألة الاولى في حسن البعثة ٣٤٦
المسألة الثانية في وجوب البعثة ٣٤٨
المسألة الثالثة في وجوب العصمة ٣٤٩
المسألة الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي ٣٥٠
المسألة الخامسة في الكرامات ٣٥١
المسألة السادسة في وجوب البعثة في كلّ وقت ٣٥٣
المسألة السابعة في نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم ٣٥٤

المقصد الخامس في الإمامة وفيه مسائل:

المسألة الاولى في أن نصب الإمام واجب على الله تعالى ٣٦٢
المسألة الثانية في أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ٣٦٤
المسألة الثالثة في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره ٣٦٦
المسألة الرابعة في وجوب النصّ على الإمام ٣٦٦
المسألة الخامسة في أن الإمام بعد النبيّ (ص) بلا فصل علي بن أبي طالب (ع) ٣٦٧
المسألة السادسة في الأدلّة الدالّة على عدم إمامة غير علي (ع) ٣٧٢
المسألة السابعة في أن عليّاً عليه السّلام أفضل من الصحابة ٣٨١
المسألة الثامنة في إمامة باقي الائمة الإثنى عشر عليهم السّلام ٣٩٧
المسألة التاسعة في أحكام المخالفين ٣٩٨

المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل:

المسألة الاولى في إمكان خلق عالم آخر ٤٠٠
المسألة الثانية في صحة العدم على العالم ٤٠١
المسألة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته ٤٠٢
المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني ٤٠٥
المسألة الخامسة في الثواب والعقاب ٤٠٧
المسألة السادسة في صفات الثواب والعقاب ٤١٠
المسألة السابعة في الاحباط والتكفير ٤١٣
المسألة الثامنة في انقطاع عذاب أصحاب الكبائر ٤١٤
المسألة التاسعة في جواز العفو ٤١٥
المسألة العاشرة في الشفاعة ٤١٦
المسألة الحادية عشرة في وجوب التوبة ٤١٧
المسألة الثانية عشرة في أقسام التوبة ٤٢١

المسألة الثالثة عشرة في باقي المباحث المتعلّقة بالتوبة ٤٢٤
المسألة الرابعة عشرة في عذاب القبر والميزان والصراط ٤٢٤
المسألة الخامسة عشرة في الأسماء والأحكام ٤٢٦
المسألة السادسة عشرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٤٢٧
التعليقات على كشف المراد ٤٢٩-٦٣٣

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و إحياء التراث الإسلامي و اليكم سرداً لبعض منشوراتها:

أ ـ من الكتب التي تمّ طبعها أخيراً

١ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل	تأليف عدّة من الفضلاء
الجزء الأوّل	بإشراف ناصر مكارم الشيرازي
٢ ـ الحدائق الناضرة ج ١ ١٦	= الشيخ يوسف البحراني
٣ ـ الحدائق الناضره ج ٢١ و ٢٢ و ٢٣	= = =
٤ ـ فرائد الاصول	= الشيخ مرتضىٰ الأنصاري
٥ ـ فوائد الاصول ج ١ و ٢ (تقرير بحث آية الله النائيني)	= الكاظمي الخراساني
٦ ـ فوائد الاصول ج ٣ (تقرير بحث آية الله النائيني)	= الكاظمي الخراساني
مع حواشي آية الله آغا ضياء الدين العراقي	
٧ ـ الصلاة ج ١ (تقريرات بحث المحقّق الداماد)	= الشيخ محمّد المؤمن
٨ ـ الصلاة ج ٢ (تقريرات بحث المحقّق الداماد)	= الشيخ عبدالله الجوادي الآملي
٩ ـ الوهّابيّة في الميزان	= الشيخ جعفر السبحاني


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY