

منهاج التقيين

في أصول الدين

تأليف
ميرزا محمد باقر

مكتبة آية الله العظمى
المرجععية

طبعة ١٣٦٦ هـ

مكتبة آية الله العظمى
المرجععية

مكتبة آية الله العظمى
المرجععية

7.000

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



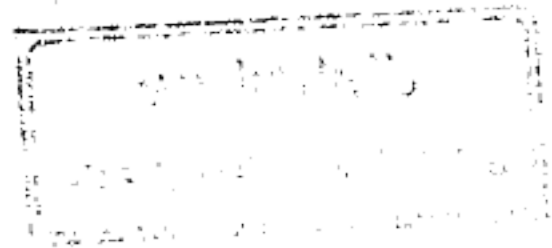
مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی



منظمة الأوقاف والشؤون الخيرية
مركز الدراسات و التحقيقات الاسلامية

مناهج اليقين في اصول الدين
تأليف: العلامة الحلبي الحسن بن يوسف
تحقيق: يعقوب الجعفرى المراغى
الناشر: دار الاسوة للطباعة والنشر
تنفيذ الحروف والأخراج الفنى: فاخر البطاط
المطبعة: اسوة
الطبعة: الأولى
تاريخ النشر: ١٤١٥ هـ.ق
عدد المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة
ثمن النسخة: ١٥٠٠ تومان

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر



مِنَاهِجُ الْيَقِينِ

فِي أَصُولِ الدِّينِ

تَأَلَّفَتْ
لِلْعَلَمِ الرَّابِعِ

أَبِي مُنْصَوِّرٍ الْحَسَنِ بْنِ يُونُسَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِطْرَمَرَ

٧٢٦-٦٤٨ هـ

مَرْكَزُ الأَلْبَانِ وَالْمَحْقِقَاتِ الأِسْلَامِيَّةِ
السَّابِعُ لِنَظَرَةِ الأَوْقَافِ وَالسُّورَةِ الخَبْرِيَّةِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کپیوٹر علوم اسلامی

مقدمة

مرکز الدراسات والتّحقیقات الإسلامیة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ترجمة العلامة الحلي

اسمه ونسبه ونشأته:

أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بالعلامة الحلي^(١)، من أكابر علماء الإمامية في القرن السابع الهجري، ولد في ٢٩ شهر رمضان المبارك سنة ٦٤٨ هـ في الحلة، في عائلة علمية ملؤها التقوى والايان، ووالده يوسف بن علي المسلق بسديد الدين كان من الفقهاء والمدرسين في الحلة.

والحلة مدينة كبيرة تقع بين مدينتين معروفتين في العراق بين بغداد والكوفة، بنيت هذه المدينة سنة ٣٩٥ هـ، بناها أحد ملوك الديلم، ومن ذلك الوقت صارت محل تجمع العلماء والمحققين، وذلك يرجع لشدة تعلق ملوك الديلم بالعلماء وحبهم للعلم.

ووصلت الحركة العلمية في مدينة الحلة آنذاك إلى ذروتها، حتى أنه كان قبل العلامة الحلي يسكنها ما يقارب الخمسمائة مجتهد^(٢)، وكانت مهد العلم ونشر المعارف الاسلامية، وفي هذه المدينة المعروفة بالعلم ولد العلامة الحلي ونشأ بها.

ومع وجود الغارات الكثيرة والتجريف من قبل المغول لآكثر البلاد الاسلامية، ولكن من حسن تدبير والد العلامة الحلي وسياسته مع المغول حفظت مدينة الحلة من الخراب والقتل^(٣).

(١) الاحلام للزركلي، ٢/ ٢٢٧-٢٢٨، وأعيان الشيعة: ٥/ ٢٦٦-١٠٨، وأصل الأصل: ٢/ ٨١-٨٥، والبيان والنهاية: ١٤/ ١٢٩-١٣٠، وتأسيس الشيعة لعلم الإسلام: ٢٧-٢٧٦ و٣٦٧-٣٩٩، وتحفة الأحياب: ٦٦/ ٦٧، ودفرة المعارف الاسلامية: ٧/ ٨-٤، والبرهان في الرجال: ١/ ٥٦٤-٥٦٥، وروضات الفوائد: ٢/ ٢٦٤-٢٨٠، وروضة المصلين: ٩/ ٣٠-٢٦، ورياض العلماء: ١/ ٣٥٨-٣٩٠، ورسالة الادب: ٤/ ١٦٧-١٧٩، وطبقات أعلام الشيعة: ٥٢-٥٤، وخصص العلماء: ٣٥-٣٦، ورجال السيد بحر العلوم: ٢٥٧-٢٦٤، والفوائد الرضوية: ١٦٦-١٦٨، وطبقات مفسري الشيعة: ٢/ ٢٤٧-٢٤٨، والكشف والاكشاف: ٣/ ٤٥٩-٤٦٠، ومجمع رجال الحديث: ٥/ ١٥٧-١٦٦، ومجمع المؤلفين: ٣/ ٣٠٢-٣٠٤، وتنتيخ المجال: ١/ ٢١٤-٣١٥، وقد الرجال: ١٠٠-.

(٢) رياض العلماء: ١/ ٣٦٦، وطبقات أعلام الشيعة: ٥٢، وتأسيس الشيعة: ٢٧٠.

(٣) كشف الغم: ٢٨، ط النسخ.

اساتذته :

درس العلامة الحلبي وترقى على والده في بادئ الأمر ، وذلك لاهتمام والده به لماشاهده من نبوغ كبير في ولده . فدرسه المقدمات والأدبيات العربية من الصرف والنحو والمعاني والبيان .

وبعدها حضر درس خاله المحقق الحلبي جعفر بن الحسن واختص به .

والمحقق الحلبي جعفر بن الحسن أول من لقب من علماء الامامية بالمحقق واختص هذا اللقب به ، وله تأليفات كثيرة ، مثل : الشرائع والمعتبر والمختصر النافع ، وتتناز مؤلفاته بأهمية خاصة ، حتى صار عليها مدار الشرح والتدريس والبحث .

وأكثر تحصيلات العلامة كانت عند خاله المحقق ، ودرس العلامة ايضاً على علماء كثيرين ، مثل نقيب الدين يحيى بن سعيد ابن عم والدته ، والحسين بن علي بن سليمان البحراني .

وحضر العلامة في دروس الفلسفة والكلام على العالم الكبير الخواجه نصير الدين الطوسي ، وذلك في سفر الخواجه الى الحلة . فاستغل العلامة الفرصة ولازمه مدة طويلة .

وكان العلامة الحلبي من الاشخاص المجددين وكان هدفه الحصول على العلوم ، لذلك تشاهده حضر على الكثير من علماء العامة في العلوم العقلية ، منهم :

الشيخ برهان الدين النسفي المتوفى سنة ٦٨٧ هـ ، وشمس الدين محمد بن محمد الكيشي الشافعي (١) .

وشخصيت العلامة كانت من الشخصيات اللامعة عند الخاص والعام ، وكان محل اعجاب كبار العلماء من الفريقين .

اختص العلامة الحلي من بين العلماء بلقبين هما: آية الله، والعلامة، وعند اطلاق لفظ العلامة لا يتبادر إلى الذهن إلا شخصية العلامة الحلي.

ومن الاحداث المهمة التي وقعت في زمن العلامة، تشييع السلطان محمد خدابنده، مما تسبب نشر مذهب الشيعة وافكاره الغنية، وكان سبب تشييع السلطان المباحثات التي جرت بين العلامة وبين علماء المذاهب الأربعة، فتشييع السلطان بعد أن كان حنفي المذهب، وجعل المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي للبلاد، وأمر بنقش أسماء النبي والأئمة عليهم السلام على السكة وان تكون الخطبة بأسمائهم^(١).

وبعد تشييع السلطان استفاد العلامة الحلي وكثير من العلماء من الفرصة وشرعوا بتعريف مذهب الشيعة وترسيخ عقائده، بعد ان كان هذا المذهب المظلوم لا يعرفه إلا القليل.

وكانت للسلطان علاقة شديدة بالعلامة، حتى أنه أمر بترتيب المدرسة السيارة، ليكون العلامة معه في السفر أيضاً مع تلامذته، وألف العلامة بعض كتبه في هذه المدرسة السيارة، وبعض تلاميذه درسوا عنده وتخرجوا عليه في هذه المدرسة السيارة أيضاً. وتشيع السلطان على يد العلامة الحلي أوجب أن يخرج المتعصبون عن الصراط المستقيم، وأخذوا يتهاجمون على العلامة ويوجهون له الالهانات، وفي مقابل هؤلاء وجوه كثير من علماء العامة المنصفين الذين يدركون بعض الحقائق الذين مدحوا العلامة واثنوا عليه.

ومن المخالفين المتعصبين ابن تيمية، له اسلوب يعرفه الكل، وهو اسلوب القاء الاتهامات الباطلة والسب والشتم، وذلك يظهر في كتابه الذي كتبه في رد كتاب منهاج الكرامة الذي سماه منهاج السنة، وعبر فيه عن ابن المطهر بابن المنجس^(٢). ولما وصل خبر تأليف ابن تيمية لهذا الكتاب الى علماء الشيعة، طلبوا من العلامة

(١) مقدمة كتاب نهج الحق وكشف الصدق: ٢٩-٣٢، ط انتشارات هجرة، قم.

(٢) البداية والنهاية: ١٤/١٣٠.

أن يكتب ردّاً عليه، فأجابهم العلامة بأني إذا كنت اعلم بأنه يفهم ما أقول لأجيبته^(١).
وفي سفرة العلامة الحلبي إلى الحج التقى بابن تيمية، وشرع بمناظرته والبحث معه
من دون أن يعلمه باسمه، فتعجب ابن تيمية من ذكائه وعلمه، فسأله عن اسمه، فأجابه
العلامة: أنا الذي تسميني ابن المنجس، فاعتذر منه ابن تيمية^(٢).

ومن الكتب التي كتبت في ردّ كتب العلامة كتاب ابطال الباطل للفضل بن
روزبهان، مملوء بالكذب الصريح والخرافات التي نسبها للشيعة وهم براء منها.
وكان العلامة مورد تعظيم وتبجيل الكل حتى علماء السنة، حتى عبّر عنه القاضي
البيضاوي صاحب التفسير المعروف بانوار التنزيل المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وابن حجر
العسقلاني المتوفى سنة ٨٢٥ هـ صاحب كتاب لسان الميزان، عبّراً عنه بعبارات المدح
والثناء والتعظيم.



مشايخه في الحديث:

قرأ العلامة على الكثير من علماء عصره وروى عنهم واستجاز منهم، مثل:

- ١- الشيخ المفسر عز الدين أحمد بن عبد الله الفاروقي الواسطي المتوفى سنة
٦٩٤ هـ، وكان هذا الشيخ رجلاً صالحاً من علماء السنة وفقهائهم.
- ٢- السيد الأجل جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر الطاوس الحسيني
المتوفى سنة ٦٧٣ هـ.
- ٣- الفقيه الأكبر الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد الملقب بالمحقق،
خال المترجم، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، وكان أفضل أهل عصره في العلوم النقلية بتصريح
من تلميذه المترجم.
- ٤- الشيخ نجم الدين جعفر بن محمد بن جعفر بن غما الحلبي، صاحب مثير

(١) لسان الميزان ٣١٧/٢، وأعيان الشيعة ٣٩٨/٥.

(٢) الدرر الكامنة، تصحيح الدكتور فاضل سالم كرنكوي الألماني ج ٢/١٨٩ في الهامش بقلم المصحح.

الأحزان.

٥ - الشيخ كمال الدين الحسين بن أبان النحوي، وكان أعلم أهل زمانه بالنحو والتصريف، وله تصانيف حسنة في الأدب.

٦ - الشيخ كمال الدين الحسين بن علي بن سليمان البحراني.

٧ - الشيخ الأجلّ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي الصباغ الكرخي، وكان من فقهاء الحنفية ورجلاً صالحاً.

٨ - الشيخ نجم الدين علي بن عمر دبيران القزويني المتوفى سنة ٦٧٥ هـ، وكان من أفضل علماء الشافعية بالحكمة والفلسفة.

٩ - السيد الأجلّ غياث الدين عبد الكريم بن طاووس المتوفى سنة ٦٩٣ هـ.

١٠ - الشيخ بهاء الدين علي بن عيسى الإربلي، صاحب كشف الغمة.

١١ - النقيب السيد رضي الدين علي بن موسى الطاووسي الحسيني المتوفى سنة

٦٦٤ هـ.

١٢ - الشيخ المفسر جمال الدين محمد بن سليمان البلخي، صاحب التفسير

الكبير، المتوفى سنة ٦٩٨ هـ.

١٣ - الشيخ الفقيه مفيد الدين محمد بن علي بن محمد بن جهيم الحلبي الأسدي،

وكان فقيهاً عارفاً بالأصولين: أصول العقائد وهو علم الكلام، وأصول الفقه.

١٤ - الفيلسوف الأكبر الخواجه نصير الدين الطوسي، وكان أفضل أهل عصره

في العلوم العقلية والنقلية، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ.

١٥ - الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكيشي، وكان أفضل علماء

الشافعية.

١٦ - شيخ الفلسفة ببغداد، برهان الدين محمد بن محمد النسفي المتوفى سنة

٦٨٧ هـ.

١٧ - شيخ الحكمة كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، صاحب شروح

نهج البلاغة، المتوفى سنة ٦٧٩ هـ.

- ١٨ - الشيخ نجيب الدين يحيى بن الحسن بن سعيد الحلبي، صاحب الجامع في الفقه، المتوفى سنة ٦٩٠ هـ، وهو ابن عمّ والده المترجم.
- ١٩ - والده المعظم صاحب التصانيف الكثيرة، منها الخلاصة في الأصول.
- ٢٠ - الشيخ حسن بن محمد الصنعاني، مؤلف التكملة، والصلة لتاج اللغة، وصحاح العربية.

٢١ - الشيخ فخر الدين محمد بن الخطيب الرازي.

٢٢ - الشيخ أفضل الدين الخولنجي.

٢٣ - الشيخ اثير الدين الفضل بن عمر الابهرى.

٢٤ - الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ السوداوي.

٢٥ - السيد شمس الدين عبد الله البخاري، روى عنه صحاحهم.

٢٦ - الشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي بن الصباغ الحنفي الكوفي.

تلامذته والمجازون منه :

تخرج على العلامة الحلبي رضوان الله عليه الكثير من العلماء، حتى قيل: إنه تخرج عليه اكثر من ٥٠٠ مجتهد، ونذكر هنا بعض العلماء الذين تخرجوا عليه واستفادوا من غير علمه:

١ - ولده محمد الملقب بفخر المحققين، وله السهم الأوفر في تكميل كتب والده العلامة.

٢ - السيد مهنا بن سنان المدني، الذي كتب العلامة الحلبي كتاب المسائل المهنية

باسمه في جواب مسائله.

٣ - ابن اخته السيد عميد الدين عبد الله الأعرجي الحسيني.

٤ - أخو السيد عميد الدين، سيد ضياء الدين.

٥ - السيد احمد بن ابراهيم بن محمد بن الحسن بن زهرة الحلبي.

- ٦- قطب الدين الرازي، شارح كتاب الشمسية.
- ٧- الشيخ رضي الدين ابو الحسن علي بن احمد المزيدي.
- ٨- الشيخ زين الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن طراد المطار آبادي.
- ٩- السيد تاج الدين محمد بن قاسم بن معية.
- ١٠- الشيخ سراج الدين حسن بن محمد بن المجد السرايشنوي.
- ١١- الشيخ محمد بن علي الجرجاني.
- ١٢- الشيخ تقي الدين ابراهيم بن الحسين بن علي الآملي.
- ١٣- الشيخ تاج الدين الحسن بن الحسين بن الحسن السرايشنوي الكاشاني.
- ١٤- علاء الدين أبو الحسن علي بن زهرة.
- ١٥- ابن علاء الدين شرف الدين أبو عبد الله الحسين.
- ١٦- ابن علاء الدين بدر الدين أبو عبد الله محمد.
- ١٧- ابن بدر الدين أمين الدين أبو طالب أحمد.
- ١٨- ابن بدر الدين عز الدين أبو محمد الحسن بن زهرة، وهؤلاء الخمسة لهم إجازة من العلامة الحلبي، معروفة بإجازة العلامة لبني زهرة، تاريخها ٧٢٣.

١٩- المولى تاج الدين محمود بن المولى زين الدين محمد بن خاني عبد الواحد

الرازي.

- ٢٠- المولى زين الدين على السروي الطبرسي.
- ٢١- السيد جمال الدين الحسيني المرعشي الطبرسي الآملي.
- ٢٢- الشيخ عز الدين الحسين بن ابراهيم بن يحيى الاسترابادي.
- ٢٣- الشيخ أبو الحسن محمد الاسترابادي.
- ٢٤- المولى زين الدين النيشابوري.
- ٢٥- السيد شمس الدين محمد الحلبي.

٢٦- الشيخ جمال الدين أبو الفتوح أحمد ابن الشيخ أبي عبد الله بن أبي طالب بن علي الآوي.

٢٧- الخواجة رشيد الدين علي بن محمد رشيد الآوي.

٢٨- الشيخ محمد اسماعيل بن الحسين بن الحسن بن علي الهرقلي.

٢٩- الشيخ محمود بن محمد بن يار.

٣٠- المولى ضياء الدين ابو محمد هارون بن نجم الدين الحسن بن الأمير شمس الدين علي بن الحسن الطبري.

٣١- الشيخ علي بن اسماعيل بن ابراهيم بن فتوح الغروي.

٣٢- السيد شرف الدين الحسين بن محمد بن علي العلوي الحسيني الطوسي.

٣٣- الشيخ حسن الشيعي السزواري.



مؤلفاته :

مؤلفات العلامة الحلي تمتاز بأهمية خاصة عند العلماء من ناحية الكم والكيف، فهو رضوان الله عليه كتب في أكثر العلوم، كالفقه والاصول والكلام والرجال والحديث والعرفان والمنطق والفلسفة والأدب والشعر، وهذه المؤلفات تمتاز بدقة البحث والتحقيق، وأكثر هذه الكتب كانت مدار البحث والتدريس في زمانه والأزمنة المتأخرة عنه.

ولا يمكننا أن نعرف مدى أهمية هذه المؤلفات إلا إذا عرفنا أنه ألف هذه الكتب في زمان كانت الزعامة على الاطلاق في القرن السابع له، فانه مع تحمل هذه المسؤوليات والاشتغال بالدرس والبحث والمناظرة والاسفار، استطاع ان يكتب هذا المقدار من الكتب. وعدد مؤلفات العلامة وإن كان غير معروف، وفي تعداد مؤلفاته اختلاف بين المؤرخين، ولكن اقل ما قيل من تعداد مؤلفاته ٧٠ مؤلفاً، وأكثر ما قيل ٥٠٠، ولا يخفى ان كثيراً من مؤلفاته فقدت بمرور الزمان.

كتب العلامة الحلي بحسب الترتيب الألف بائي، موزعة على العلوم:

(أ) أصول الفقة :

- ١- تهذيب الوصول إلى علم الأصول.
- ٢- شرح غاية الوصول إلى علم الأصول.
- وكتاب غاية الوصول من تأليفات الغزالي، شرحه العلامة، تاريخ الانتهاء من التأليف سنة ٦٨١ هـ، مخطوط.
- ٣- غاية الوصول وإيضاح السبل (في شرح مختصر منتهى السئول الأمل في علمي الأصول والمجدل).
- وهذا الكتاب شرح مختصر ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦، مخطوط.
- ٤- مبادئ الوصول إلى علم الأصول.
- ٥- منتهى الوصول إلى علم الكلام والأصول.
- ٦- النكت البديعة في تحرير الذريعة، مخطوط.
- ٧- نهاية الوصول إلى علم الأصول.
- ٨- منهج الوصول إلى علم الأصول.

(ب) التفسير :

- ١- إيضاح مخالفة السنة لنص الكتاب والسنة، مخطوط.
- ٢- السر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مفقود.
- ٣- منهج الايمان في تفسير القرآن.
- وهذا الكتاب تلخيص تفسير الكشاف وتفسير التبيان للشيخ الطوسي.

(ج) الدراية والحديث والأدعية :

- ١- الأدعية الفاخرة المنقولة عن الائمة الطاهرة، هذا الكتاب في ٤ أجزاء، مفقود.
- ٢- استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الاخبار، مفقود.
- ٣- جامع الاخبار، مفقود.
- ٤- الدر والمرجان في الاحاديث الصحاح والحسان، هذا الكتاب في ١٠ أجزاء، مفقود.

- ٥- كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين عليه السلام، مطبوع.
- ٦- مختصر شرح نهج البلاغة، وهذا الكتاب مختصر لشرح ابن ميثم البحراني، مفقود.

- ٧- مصابيح الأنوار، مفقود.
- ٨- منهاج الصلاح في اختصار المصباح، مختصر لمصباح المتهدد للشيخ الطوسي، مخطوط.
- ٩- النهج الوضاح في الاحاديث الصحاح، مفقود.
- ١٠- شرح الكلمات الخمس لامير المؤمنين عليه السلام، مفقود.

(د) الرجال :

- ١- اجازة بني زهرة المعروفة بالاجازة الكبيرة، أجاز فيها العلامة خمسة من علماء بني زهرة أن يرووا عنه جميع كتبه وكتب مشايخه.
- ٢- ايضاح الاشتباه في ضبط تراجم الرجال.
- ٣- خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال.
- ٤- كشف المقال في معرفة الرجال، المعروف «بالرجال الكبير»، مفقود.

(هـ) الفقه :

- ١- أجوبة المسائل المهنايئة:
ألفه العلامة قبل وفاته بأربع وعشرين سنة، وهو عبارة عن جواب المسائل التي سأها السيد مهنا.
- ٢- أجوبة مسائل ابن زهرة، مخطوط.
- ٣- أجوبة المسائل الفقهية.
- ٤- إرشاد الاذهان إلى أحكام الإيمان، طبع هذا الكتاب مع مقدمة جامعة لأسماء مؤلفات العلامة، ط انتشارات اسلامي.
- ٥- تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، يحوي هذا الكتاب ٤٠٠٠ مسألة، وطبع عدة مرات، وعليه شروح كثيرة.
- ٦- تحرير الأحكام الفرعية على مذهب الامامية، يحوي الكتاب ٤٠ ألف مسألة.
- ٧- تذكرة الفقهاء، وهو آخر كتاب الفقه في الفقه، أنهاه سنة ٧٢٠ هـ.
- ٨- تسبيل الاذهان الى احكام الايمان، مفقود.
- ٩- تسليك الافهام في معرفة الاحكام، مفقود.
- ١٠- تلخيص المرام في معرفة الاحكام.
- ١١- تنقيح قواعد الدين المأخوذ من آل يس، مفقود.
- ١٢- تهذيب النفس في معرفة المذاهب الخمس، مفقود.
- ١٣- حاشية القواعد، وهذا الكتاب حاشية على القواعد للمصنف، مخطوط.
- ١٤- رسالة في واجبات الحج، مطبوع.
- ١٥- رسالة في المواريث، مطبوع.
- ١٦- غاية الاحكام في تصحيح تلخيص المرام، مفقود.
- ١٧- قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام.

هذا الكتاب من الكتب المهمة للعلامة، يحوي ٦٦٠٠ فرع من الفروع الفقهية، ألفه بطلب من ولده فخر المحققين في ١٠ سنوات، وعلى هذا الكتاب شروح كثيرة لكثير من العلماء، مثل المحقق الكركي، والشهيد الأول، والفاضل الهندي، والسيد جواد العاملي، وابن العلامة فخر المحققين.

١٨ - مختلف الشيعة في احكام الشريعة، مطبوع.

١٩ - مدارك الاحكام، مفقود.

٢٠ - المعتمد في الفقه، مفقود.

٢١ - منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مطبوع.

٢٢ - المنهاج في مناسك الحاج، مفقود.

٢٣ - نهاية الاحكام في معرفة الاحكام، مطبوع.

٢٤ - واجبات الحج وأركانه، مخطوط.

١٥ - واجبات الوضوء والصلاة.

مركز تحقيق التراث مطبوع

(و) الكلام :

١ - الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة.

٢ - الأربعين في اصول الدين، مفقود.

٣ - استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر، مطبوع.

٤ - الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مخطوط.

٥ - الباب الحادي عشر، مطبوع مراراً.

٦ - الألفين الفارق بين الصدق والمين، مطبوع مراراً.

٧ - تسليك النفس الى حظيرة القدس، مخطوط.

٨ - انوار الملكوت في شرح الياقوت.

٩ - التعليم التام في الحكمة والكلام، مفقود.

- ١٠- التناسب بين التشريعية وفرق السلوكيات، مفقود.
- ١١- جواب السؤال عن حكمة التسخير، مفقود.
- ١٢- الخلاصة في اصول الدين، مخطوط.
- ١٣- خلق الأعمال، مفقود.
- ١٤- السعدية.
- ١٥- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، مطبوع مراراً.
- ١٦- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مطبوع مراراً.
- ١٧- كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين.
- ١٨- المباحثات السنية والمعارضات النصيرية، مخطوط.
- ١٩- معارج الفهم في شرح النظم، مخطوط.
- ٢٠- المقاومات، مفقود.
- ٢١- مقصد الواصلين في اصول الدين، مفقود.
- ٢٢- منتهى الوصول الى علمي الكلام والاصول، مخطوط.
- ٢٣- منهاج الكرامة.
- ٢٤- منهاج الهداية ومعراج الدراية، مفقود.
- ٢٥- منهاج اليقين في اصول الدين، وهو هذا الكتاب المائل بين يديك.
- ٢٦- نظم البراهين في اصول الدين، مفقود، وشرح هذا الكتاب المؤلف نفسه وسماه معارج الفهم.
- ٢٧- نهاية المرام في علم الكلام، مخطوط.
- ٢٨- نهج الحق وكشف الصدق، مطبوع.
- ٢٩- نهج المسترشدين في اصول الدين.
- ٣٠- واجب الاعتقاد على جميع العباد.

(ز) العلوم العقلية من المنطق والفلسفة والطبيعيات والعرفان:

- ١- آداب البحث، في علمي المناظرة والجدل، مخطوط.
- ٢- الاسرار الخفية في العلوم العقلية.
- ٣- الاشارات الى معاني الاشارات، مفقود.
- ٤- ايضاح التلبيس من كلام الرئيس، مفقود.
- ٥- ايضاح المعضلات من شرح الاشارات، مفقود.
- ٦- ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، مخطوط.
- ٧- بسط الاشارات الى معاني الاشارات، مفقود.
- ٨- تحرير الابحاث في معرفة العلوم الثلاث، مفقود.
- ٩- تحصيل الملخص، مفقود.
- ١٠- التعليم التام في الحكمة والكلام، مفقود.
- ١١- الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، مطبوع.
- ١٢- حلّ المشكلات من كتاب التلويحات، مفقود.
- ١٣- الدر المكنون في شرح علم القانون، مفقود.
- ١٤- القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مطبوع.
- ١٥- القواعد والمقاصد.
- ١٦- كاشف الاستار في شرح كشف الاسرار.
- ١٧- المحاكمات بين شراح الاشارات، في ٣ أجزاء، مفقود.
- ١٨- مراصد التوفيق ومقاصد التحقيق، مخطوط.
- ١٩- النور المشرق في علم المنطق، مفقود.
- ٢٠- نهج العرفان في علم الميزان، مفقود.

(ح) النحو والأدبيات :

١- بسط الكافية، شرح كافية ابن أحباب، مفقود.

٢- كشف المكنون من كتاب القانون، مفقود.

٣- لبّ الحكمة (في النحو)، مفقود.

٤- المطالب العليّة في علم العربية، مفقود.

٥- المقاصد الوافية بفوائد القانون والكافية، مفقود^(١).

وفاته :

وبعد ان قضى هذا العالم الكبير عمره في البحث والعلم لحفظ العقائد الاسلامية الحقّة، ورَبَّى المَنَات من الفقهاء والحكّماء، التحق بالرفيق الاعلى ولَبَّى دعوة ربه وفازت روحه الطاهرة الحياة في ٢١ من محرم الحرام سنة ٧٢٦ هـ. نقل جثمانه الطاهر من الحلة إلى النجف الأشرف، ودفن في حرم مولى الموحدين ويعسوب الدين علي بن أبي طالب عليه آلاف التحية والثناء، في حجرة مخصوصة. ولهذا الفقيه وصية كتبها في آخر كتابه قواعد الأحكام لولده فخر المحققين، وهذه الوصية ليست لولده فحسب، بل هي خطاب للجميع، لما تحويه من المعاني العميقة والمفيدة.

كتاب مناهج اليقين :

عند الملاحظة والتدقيق في مؤلفات العلامة نشاهد بوضوح: أن جلّ اهتمامه كان في علم الكلام، فخلف العلامة آثاراً كثيرة ومفيدة في علم الكلام وفي مواضيع مختلفة، كما انه رحمه الله غلّف آثاراً عديدة في مواضيع شتى تختص بالبحث العميق العلمي.

(١) لمزيد من الاطلاع عن النسخ الموجودة لآثار العلامة العلمي راجع: المقدمة العلمية لكتاب إرشاد الأنهان، بقلم

ومن الحق ان يقال ان العلامة إمام الحكماء والمتكلمين، فانه جعل جهاده بالقلم في تلك الفترة المظلمة وسدّ الفراغ وتحمل الصعاب، فله رضوان الله عليه حق كبير علينا لا بدّ وان تؤدّيه.

وهذا الكتاب الذي تقدمه للقراء من جملة كتبه المفصلة في علم الكلام، كتاب مناهج اليقين كتاب جامع واستدلالي، ويدلّ على اهمية هذا الكتاب ان العلامة أحال عليه في كثير من كتبه، مثل كتابه كشف المراد، فأنه أحال فيه على هذا الكتاب للرجوع الى تفصيل بعض المطالب، فهو من احسن الكتب الكلامية للعلامة بعد كتابه نهاية المرام، مع أن نسخ كتاب المناهج كاملة ونسخ كتاب نهاية المرام ناقصة.

ومن بواعث السرور لمركز الدراسات والتحقيقات الاسلامية التابع لمنظمة الاوقاف والشؤون الخيرية ان يقدم هذا الكتاب القيم إلى العلماء والمحققين والمتخصصين في علم الكلام، كما هو هدف المركز من ترويج العلوم الاسلامية والاهتمام باحياء الآثار الخالدة لعلمائنا الاجداد.

وفي الختام تقدّم جزيل شكرنا الى الفاضل حجة الاسلام الشيخ يعقوب الجعفري الذي تحمّل مسؤولية تحقيق هذا الكتاب.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا لإحياء الآثار المفيدة لعلمائنا الابرار المدافعين عن العقائد الحقّة.

وما توفيتني إلا بالله

مركز الدراسات والتحقيقات الاسلامية

التابع لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية

رجب المرجب ١٤١٥ هـ

مصادر المقدمة

- ١- آشنائي باعلوم اسلامي (فقه): الشهيد مرتضى المطهري، قم، انتشارات صدرا، ص ٦٩.
- ٢- ابن تيمية حياته عقائده موقفه من الشيعة واهل البيت، صائب عبد الحميد، الطبعة الاولى، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ١٤١٤ هـ. ق من ص ١٩٥ إلى ص ٢١١.
- ٣- أجوبة المسائل المهنية، العلامة الحلي، قم، انتشارات خيام، ١٤٠١ هـ. ق، ترجمة العلامة في المقدمة بقلم محيي الدين المامقاني.
- ٤- إحقاق الحق وازهاق الباطل، القاضي نور الله الحسيني المرعشي الشوشثري، (الشهيد سنة ١٠١٩ هـ. ق)، مع تعليقات آية الله المرعشي النجفي رحمه الله، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ج ١ ص ٢٦-٢٧.
- ٥- إرشاد الاذهان الى احكام الايمان، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ فارس تبريزيان الحسون، الطبعة الاولى، قم، انتشارات جماعة المدرسين، ١٤١٠ هـ. ق، ج ١ من ص ٢٣ الى ص ١٨٠.
- ٦- اعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي، تحقيق حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ. ق، رحلي، ج ٥ من ص ٣٩٦ الى ص ٤٠٨.
- ٧- الاعلام، الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ج ٢ ص ٢٢٧ و ٢٢٨.
- ٨- الألفين، العلامة الحلي، مقدمة وتحقيق السيد محمد مهدي الخراسان.
- ٩- الألفين، العلامة الحلي، ترجمة جعفر وجداني، من ص ١٥ الى ص ٣٦.
- ١٠- أمل الآمل، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، بغداد، مكتبة الاندلس، ١٣٨٥ هـ. ق، ج ٢ من ص ٤٧٧ إلى

ص ٤٨٠.

- ١١- انوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلي، مقدمة محمد نجمي زنجاني.
- ١٢- ايضاح الاشتباه، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، الطبعة الاولى، قم، جماعة المدرسين، ١٤١١ هـ. ق، المقدمة من ص ٧ الى ص ٢٩.
- ١٣- ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، اسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم بابائي، تصحيح محمد شرف الدين، وكالة المعارف الجلييلة، ١٩٤٥ م.
- ١٤- بحار الانوار، العلامة المجلسي، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ. ق، ج ١٠٤ و ١٠٥ قسم الاجازات.
- ١٥- البداية والنهاية، ابو الفداء الحافظ بن كثير الدمشقي، تحقيق الدكتور محمد أبو ملحم وجماعة، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ. ق، ج ١٤ ص ١٢٩ و ١٣٠.
- ١٦- بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، الحاج ملا علي العلياري التبريزي، تصحيح السيد هداية الله المسترجمي، الطبعة الاولى طهران، بنياد فرهنگ اسلامي حاج محمد حسين كوشاننور، ١٣٦٣ هـ. ق، ج ٣ ص ٢١٧ الى ص ٢٣٧.
- ١٧- تاريخ ابن الوردي، الشيخ زين الدين عمر بن الوردي، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٩ هـ. ق، ج ٢ ص ٢٩٨.
- ١٨- تاريخ العراق بين الاحتلالين، عباس العزاوي، الطبعة الأولى، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٩ هـ. ش، ج ١ ص ٤٨٩.
- ١٩- تاريخ المغول، عباس إقبال، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، ١٣٤١ هـ. ش، من ص ٣١٣ الى ص ٣١٧.
- ٢٠- تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، السيد حسن الصدر، طهران، منشورات الأعلمي، ص ٢٧٠ و ٢٧١، ومن ص ٣٩٧ الى ص ٣٩٩.

٢١ - تحفة الأحباب في نوادر آثا والأصغاب، الحاج الشيخ عباس القمي،
طهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٩ هـ، ص ٦٦ و ٦٧.

٢٢ - تنقيح المقال في علم الرجال، المامقاني، حجم رحلي، طبعة حجرية، ج ١
ص ٣١٤ و ٣١٥.

٢٣ - توضيح المقاصد، الشيخ البهائي، قم، مكتبة بصيرقي، طبعة حجرية،
ص ٥٣٦.

٢٤ - جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد، محمد بن علي
الاردبيلي الغروي الحائري، طهران، بنياد فرهنگ اسلامي كوشان بور، ١٣٣٤ هـ، ش،
ج ١ ص ٢٣٠.

٢٥ - الجامع في الرجال، السيد موسى الزنجاني، قم، مطبعة بيروز، ١٣٩٤ هـ، ق،
ج ١ ص ٥٦٤ و ٥٦٥.

٢٦ - خدمات متقابل اسلام وايران، الشهيد مرتضى المطهري، الطبعة الحادية
عشر، قم، انتشارات صدره، ١٣٦٠ هـ، ش، ج ١ ص ٤٨٨.

٢٧ - خلاصة الاقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلي، الطبعة الحجرية، ١٧٩
صفحة.

٢٨ - دائرة المعارف الاسلامية، فنسك وجماعة، تعريب احمد شقناوي وجماعة،
وزارة المعارف الصحوييه، ج ٧ ص ٤٠٨.

٢٩ - الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة، شهاب الدين احمد بن محمد بن علي
ابن احمد بن حجر العسقلاني، (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، ق)، الطبعة الاولى، حيدرآباد
الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٨ هـ، ق، ج ٢ ص ٦٦٠ و ٨٨٨ تصحيح
الدكتور فاضل سالم كرنكوي، الألماني.

٣٠ - الذريعة الى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني، تصحيح منزوي،
الطبعة الثانية، طهران، المكتبة الاسلامية، ١٣٨٧ هـ، ق، حجم وزيربي.

- ٣١- ذبول العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي، المتوفى ٧٤٨ هـ. ق، تحقيق ابو هاجر محمد سعيد بن بسيوني زعلول، بيروت. دار الكتب العلمية، ج ٤ ص ٧٧.
- ٣٢- رحلة ابن بطوطة، محمد بن ابراهيم اللواتي المعروف بابن بطوطة، بيروت، دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٤ هـ. ق، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.
- ٣٣- روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الاصفهاني، بيروت، الدار الاسلامية، ١٤١١ هـ. ق، ج ٢ من ص ٢٦٤ الى ص ٢٨٠.
- ٣٤- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الملا محمد تقي المجلسي، تصحيح وتعليق الشيخ علي بناء الاشتهادي وعلم الهدى، طهران، بنياد فرهنگ اسلامي كوشان بور، ج ٩ ص ٣٠ و ٣١.
- ٣٥- رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله الافندي الاصفهاني، ترجمة محمد باقر الساعدي، مشهد، طبع آستان قدس، من ص ٣٩٦ الى ص ٤٣٢.
- ٣٦- رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله الافندي الاصفهاني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠١ هـ. ق، ج ١، من ص ٣٥٨ الى ص ٣٩٠.
- ٣٧- ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، الميرزا محمد علي المدرّس، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات خيام، ١٣٦٩ هـ. ش، ج ٤ من ص ١٦٧ الى ص ١٧٩.
- ٣٨- سفينة البحار ومدينة الحكيم والآثار، الشيخ عباس القمي، طهران، مكتبة سنا، ج ٢ ص ٢٢٨، طبع بالتصوير.
- ٣٩- شعراء الحلة او الباهليات، علي الخاقاني، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٢ هـ ق ١٩٥٢ م.
- ٤٠- طبقات أعلام الشيعة القرن ٨، الشيخ آقابزرگ الطهراني، تحقيق علي نقي المزوي، الطبعة الثانية، قم، انتشارات اسماعيليان، من ص ٥٢ الى ٥٤.

٤١ - طبقات مفسري الشيعة، عبد الرحيم عقيق بخشايشي، ج ٢ ص ٢٤٨

و٢٤٧.

٤٢ - طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، الحاج السيد علي اصغر ابن

العلامة السيد محمد شفيح الجاهلي البروجردي، المتوفى سنة ١٣١٣ هـ. ق، مع مقدمة

آية الله المرعشي النجفي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، الطبعة الاولى، قم، مكتبة آية الله

المرعشي النجفي، ١٤١٠ هـ. ق، ج ٢ من ص ٤٣٤ الى ص ٤٤١.

٤٣ - فقهاي نامدار شيعه، عبد الرحيم عقيق بخشايشي، الطبعة الثانية، قم،

مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٧٢ هـ. ش، من ص ١٣٨ الى ص ١٤٧.

٤٤ - الفوائد الرجالية (رجال السيد بحر العلوم)، السيد محمد مهدي بحر العلوم

الطباطبائي (١٢١٢ - ١١٥٥ هـ. ق)، تحقيق وتعليق محمد صادق وحسين بحر العلوم،

الطبعة الاولى، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ١٣٦٣ هـ. ش، ج ٢ من ص ٢٥٧ الى

ص ٢٩٤.

٤٥ - الفوائد الرضوية في احوال علماء المذهب الجعفري، الحاج الشيخ عباس

القمي، ١٣٥٩ هـ. ش.

٤٦ - الفوائد المدنية، الملا محمد الاسترآبادي، طبعة حجرية.

٤٧ - قصص العلماء، الميرزا محمد التنكابني، قم، انتشارات علمية، من ص ٣٥٥،

الى ص ٣٦٤.

٤٨ - قواعد الأحكام في معرفة الحلال الحرام، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ محمد

أمين غفوري، الطبعة الاولى، قم، جماعة المدرسين، ١٤١٣ هـ. ق، من ص ٥٥ الى

ص ١٥٨.

٤٩ - كتاب الرجال، تقي الدين حسن بن علي بن داود الحلي، تحقيق السيد محمد

صادق بحر العلوم، قم، انتشارات الرضي، ١٣٩٢ هـ. ق، ص ٧٨.

٥٠ - كشف الحجب والأستار عن اسماء الكتب والأسفار، السيد اعجاز حسين

النيسابوري الكنتوري (١٢٤٠ - ١٢٦٨ هـ ق)، مع مقدمة آية الله النجفي المرعشي،
الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩ هـ. ق.

٥١ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبد الله المشهور بحاجي
خليفة، مع مقدمة آية الله المرعشي، بيروت، دار احياء التراث العربي.

٥٢ - كليات في علم الرجال، الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الثالثة، قم، جماعة
المدرسين، ١٤١٤ هـ. ق، ص ١١٩.

٥٣ - الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي، طهران، مكتبة الصدر، ج ٢ من
ص ٤٧٧ الى ص ٤٨٠.

٥٤ - لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، الطبعة الثالثة: بيروت، مؤسسة
الأعلمي للمطبوعات ١٤٠٦ هـ. ق، ج ٢ ص ٣١٧.

٥٥ - لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، الشيخ يوسف بن
أحمد البحراني المتوفى ١١٨٦ هـ. ق، تحقيق وتعليق السيد محمد صادق بحر العلوم،
الطبعة الثانية، قم، آل البيت، من ص ٢١٠ الى ص ٢٢٧.

٥٦ - مجالس المؤمنين، القاضي نور الله الشوشتري المتوفى ١٠١٩، طهران،
المكتبة الاسلامية، ١٣٧٥ هـ. ق، ج ١ من ص ٥٧٠ الى ص ٥٧٨، ج ٤ من ص ٢٤٠
الى ص ٢٨٤.

٥٧ - مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي ١٠٨٥ هـ. ق، تحقيق السيد
احمد الحسيني، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة المرتضوية لاحياء آثار الجعفرية، ١٣٩٥
هـ. ق، ج ٦ ص ١٢٣ و ١٢٤.

٥٨ - مختلف الشيعة في احكام الشريعة، العلامة الحلي، مقدمة وتحقيق مصطفى
درايبي، للطبعة الاولى، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٢ هـ. ق، من ص ١٣ الى
ص ٣١.

٥٩ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ابو

محمد عبد الله بن اسعد بن علي سليمان الياقيني الشافعي ٧٦٨ هـ. ق، الطبعة الثانية، بيروت مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ هـ. ق، ج ٤ ص ٢٧٦.

٦٠ - مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، طبعة حجرية، ج ٣ ص ٤٥٩.

٤٦٠.

٦١ - مصنفي المقال في مصنفي علم الرجال، الشيخ آقا بزرگ الطهراني، تصحيح

احمد المنزوي، الطبعة الاولى مطهران، مطبعة ايران، ١٣٣٧ هـ. ش.

٦٢ - معجم المفسرين من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض،

مع مقدمة الشيخ حسن خالد، الطبعة الثالثة، مؤسسة نويهض، ١٤٠٩ هـ. ق، ج ١

ص ١٤٩.

٦٣ - معجم المؤلفين، محمد رضا كحالة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ج ٣

ص ٣٠٣ و ٣٠٤.

٦٤ - معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، آية الله السيد ابو القاسم

الموسوي الخوئي، الطبعة الرابعة، بيروت، منشورات مدينة العلم، ١٤٠٩ هـ. ق، ج ٥ من

ص ١٥٧ الى ص ١٦١.

٦٥ - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن

تغري بردي الاتابكي (٨٧٤ - ٨١٣ هـ. ق)، تحقيق الدكتور محمد امين والدكتور

سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٥ ص ١٧٤.

٦٦ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي الاتابكي،

القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر، ج ٩ ص ٢٦٧.

٦٧ - نقد الرجال، السيد مير مصطفى حسين التفرشي (م ١٠١٥)، قم، انتشارات

الرسول المصطفى، ص ١٠٠، طبع بالتصوير.

٦٨ - نهاية الاحكام في معرفة الاحكام، العلامة الحلي، تحقيق ومقدمة السيد

مهدي الرجائي، الطبعة الثانية، قم، اسماعيليان، ج ١ من ص ٥ الى ص ١٦.

٦٩ - نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ عين الله الحسيني

الأرموي، مع مقدمة السيد رضا الصدر، الطبعة الثالثة، قم، دار الهجرة ١٤١١ هـ. ق.

من ص ٥ الى ص ٣٥.

٧٠ - الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ابيك الصفدي، باعثناء محمد

حجيري، بيروت، دار صادر ودار بيروت، جمعية المستشرقين الالمانيين، ١٤١١ هـ. ق

١٩٩١ م، ج ١٣ ص ٥٨.



مركز تحقيقات علوم و تاريخ اسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة المحقق



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عند ابتداء الغيبة الكبرى وقعت المسؤولية على عاتق علماء الشيعة، فقاموا بتحمل اعباء المسؤولية وتحملوا الصعاب لرفع المشاكل العلمية والعملية للشيعة، وكانوا لا يفترون ولا ساعة لاستنطاق الاحكام الشرعية واستخراج المسائل الفقهية وتبيينها للناس وترسيخ العقائد الحققة، والتحقيق في المسائل الكلامية ومسائل اصول الدين، ورتبوا هذه المسائل الكلامية ونظموها، حتى أحكمت المباني الكلامية الشيعية.

ومن جملة من نظم المباني الكلامية الشيعية، النوبختي والشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وأمثالهم كثير، ولكن للعلامة الحلي اليد الطولى في تشييد هذه المباني أكثر من غيره، حتى قيل بانه رئيس هذا المذهب في المباني الكلامية، وذلك لما كان يتمتع به العلامة من نبوغ فكري، ولا يخفى ان العصر الذي عاش فيه العلامة ساعده على هذا التوسع، بالاضع تشييع السلطان محمد خدابنده او لجائتو، وانتشار المذهب الشيعي في العالم، والناس كانوا بحاجة الى معرفة المباني الكلامية الشيعية، فألف العلامة كتباً عديدة في مسائل العقائد والكلام، وسدّ الفراغ الموجود في عصره بتأليفاته القيمة الحققة.

كتاب مناهج اليقين

هذا الكتاب المائل بين يديك يمكن أن يقال إنه من أحسن كتب العلامة الكلامية، والعلامة نفسه في كثير من الموارد في كتبه يحيل على هذا الكتاب للتفصيل في المطالب، ويعدّ هذا الكتاب من اكبر كتب العلامة الكلامية بعد كتابه نهاية المرام، وكتاب نهاية المرام وإن كان اكبر من هذا الكتاب واعمق، إلا أنه غير موجود بأكمله، والموجود منه قسم من المباحث العامة، وعليه فيمكن ترجيح هذا الكتاب (المناهج) عليه، لأنه

كتاب كامل يحوي جميع المسائل الكلامية، فيكون كتاب المناهج من احسن كتب العلامة الكلامية الموجودة عندنا.

ولهذا الكتاب نسخ كثيرة وجيدة، ونحن في تحقيقنا لهذا الكتاب اعتمدنا على ثلاث نسخ مكتوبة في حياة العلامة:

(١) النسخة المحفوظة في منظمة الاوقاف و الشؤون الخيرية في طهران تاريخ كتابتها سنة ٧٢٢ هـ، وجعلنا حرف (الف) رمزاً لها.

(٢) النسخة المحفوظة في مكتبة الإمام الرضا عليه السلام، تاريخ كتابتها سنة ٧٢٤ هـ، وجعلنا حرف (ب) رمزاً لها.

(٣) النسخة المحفوظة في مكتبة ملك، تاريخ كتابتها سنة ٧٢٢ هـ، وجعلنا حرف (ج) رمزاً لها.

وهذه النسخ الثلاث كاملة، مكتوبة بخط جيد ومقروء.

وبعد استنساخ الكتاب ومقابلته وتقويم نصّه، وضعنا بعض التعليقات على الكتاب، كتخريج المصادر التي اعتمد عليها العلامة، أو الاقوال التي نسبها الى الاعلام أو الفرق، أو إضافة مصادر لبعض المطالب ليراجعها من أراد التوسع.

وذكرنا في آخر الكتاب ملحقاً يشمل ترجمة مختصرة للاعلام والفرق الذين جاء اسمهم في متن الكتاب، ورتبناهم على الترتيب الألف بائي.

وفي الختام اقدم جزيل شكري إلى كل من وازرنى في تحقيق هذا الكتاب، وأخص بالذكر الأخ العزيز حجة الاسلام عبد الرحيم نصير زادة، والأخ حجة الاسلام محمد علي مظاهري، حيث قاما باستنساخ الكتاب ومقابلته، متمنياً لهم الموقية الكاملة.

يعقوب الجعفري

قم المقدسة، شوال ١٤١٤

لا تبارك من غير من ...
 وقضنا الله تعالى لا يحام ...
 جدا لا يتناهى ونشكر ...
 حتى لنا لا علينا ...
 الذين المحدث الى ...
 واعظم النفوس ...
 واعينهم بالامن ...
 اجعيت بافضل ...
 القادرين لهذا ...
 ما فيه من خلل ...
 عقيب صدواتهم ...
 افرح المصنف اذا ...
 اعني هذا وال ...
 تاخير من ...
 اضعف خلقه ...
 والجمعيه الطبيه ...



وصف

وصف
 ...
 ...



صورة الصفحة الاخيرة من نسخة (ب)

والبشائر على الذين لم يؤمنوا بالقرآن وان ينزل بقدر التوراة والآيات
 المنظرة وان اعلم التنوير للفتاوى فانما تخطى من بينهم اولاً مع
 بلا حبان واعلم انهم سيدينا من هو كمال الصلوة وعمود النظر
 صلوات الله عليهم اجمعين انزل القرآن في اكد الايات
 ونيل الايات الفاتحة الحزينة لهذا ان لا يكونوا في معاني
 من كتاب وان ينزلوا ما يريدون من غير مشاورة وان يرقوا على
 تحييت صلواتهم ويذكروا تطلعاتهم والحمد لله رب العالمين

قوله صلواتهم



والمعنى انهم سيدينا
 محمد بن عبد الله بن علي بن ابي طالب
 لا يخطى للمعاني والقرآن
 في كتاب الله عز وجل
 في كتاب الله عز وجل
 في كتاب الله عز وجل

قوله صلواتهم
 في كتاب الله عز وجل
 في كتاب الله عز وجل
 في كتاب الله عز وجل

صورة الصفحة الاخيرة من نسخة (ج)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات و مطالعات علوم اسلامی

مناهج الیقین فی أصول الدین



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منشيء الفطر، خالق البشر ومميزهم بقوتي العمل والنظر، تعالى في كبريائه وعظمته وجلّ في جبروته وصمديته، وصلى الله على خير خليقته محمد النبي وعلى الصفوة من عترته السالكين نهج طريقته .
وبعد، فإن للعلوم مناراً وقدرأ فاعظم بها شرفاً وفخراً، ثم إنها متفاوتة في الشرفنا بحسب تفاوت متعلقاتها ومختلفة في القدر بسبب^(١) اختلاف معلوماتها، ولا شك أن أشرف الأشياء هو واجب الوجود تعالى وتقدس فالعلم به يكون أعلى وأنفس، والعلم المتكفل به هو علم الكلام^(٢) الناظر في ذات الله تعالى وصفاته

مركز تحقيقات كليات علوم رفسوى

(١) ج: بياض هنا .

(٢) وقد عرّف علم الكلام تارة بأنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه (شرح المواقف ج ١ ص ١٤)، فعليه يكون علم الكلام في خدمة اثبات عقائد الاسلام للغير ودفع شبه المخالفين.

وتارة بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدء والمعاد على قانون الاسلام (شرح المقاصد ج ١ ص ٣)، وعليه فيكون علم الكلام مجرد العلم بذات الله وصفاته سواء كان في خدمة الاثبات الى الغير أم لا بل كان معرفة بحتة .

ولهذا سُمى الغربيون علم الكلام تارة بـ «ديالكتيك» (Dialektik) وهو مناسب للتعريف الاول، وتارة بـ «ثولورى» (Theology) وهو مناسب للتعريف الثاني.

ثم انهم ذكروا وجوهاً متعددة لعلّة تسمية علم الكلام بهذا الاسم، ونحن ننقل هنا كلام العلامة في مقدمة كتابه: نهاية المرام (النسخة الخطية للمكتبة الرضوية ص ٣ - ٤) قال العلامة:

«خصص هذا العلم باسم الكلام من وجوه:

الف: العادة قاضية لتسمية البحث في دلائل وجود الصانع وصفاته وافعاله الكلام في الله

والمعلوم فيه كيفية تأثيراته.

فدعانا ذلك إلى إنشاء مجموع يحتوي على مباحثه الشريفة ودقائقه اللطيفة مع تلخيص المذاهب المنقولة عن القوم الذين سبقونا من المتكلمين والأوائل من الحكماء المدققين والإشارة إلى قواعد الفريقين وحجج القائلين وتحقيق الحق منها وتمييزه عن الباطل، معتمدين في ذلك على مبدأ الكل ومفيض^(١) العدل، وقد وسمناه: **بمناهج اليقين في اصول الدين**، والله المستعان وعليه التكلان. وقبل الخوض فلنبداً أولاً بذكر مقدمة تكثر الفائدة بها وهي:

العلم تصور باعتبار حضور المدرك في الذهن وتصديق باعتبار كون الحاضر حكماً، ويطلق الاول على معنى اخص، ويقتسمان إلى^(٢) الحاضر في الذهن، وكل منهما ضروري ومكتسب، وما قيل: من أن الاول ضروري كله، فقد

→ تعالى وصفاته ويسمى هذا العلم بذلك، ولا استبعاد في تخصيص بعض الاسماء ببعض المسميات دون بعض.

ب: انكر جماعة البحث في العلوم العقلية والبراهين القطعية، فاذا سألوا عن مسألة تتعلق بالله تعالى وصفاته وافعاله والنبوة والمعاد، قالوا: نهينا عن الكلام في هذا العلم فاشتهر هذا العلم بهذا الاسم.

ج: هذا العلم اسبق من غيره في المرتبة، فالكلام فيه اسبق من الكلام في غيره فكان احق بهذا الاسم.

د: هذا العلم أدق من غيره من العلوم والقوة المميزة للانسان وهي النطق انما تظهر بالوقوف على اسرار هذا العلم، فكان المتكلم فيه اكمل الاشخاص البشرية فسمي هذا بالكلام لظهور قوة العقل فيه.

هـ: هذا العلم يوقف منه على مبادئ سائر العلوم، فالباحث عنه كالتكلم في غيره فكان اسمه بعلم الكلام اولي.

و: ان العارفين فيه بالله تعالى يتميزون عن غيرهم من بني نوعهم بما شاهدوه من ملكوت الله واحاطوا بما عرفوه من صفاته، فطالت الستهم على غيرهم فكان علمهم اولي باسم الكلام.

(١) ج: مفيض الخير والعدل.

(٢) ساقطة من الف وج.

ابطلناه في كتبنا المنطقية^(١)، والمكتسب يكتسب بالأول بطريق مثله فلا دور ولا تسلسل.

والكاسب في الأول الحدّ أو الرسم^(٢)، وضابط الحدّ ان المركبات تحدّ ويحدّ بها ان كانت جزءاً لغيرها والبسائط لا تحدّ ويحدّ بها ان كانت اجزاء^(٣)، والحدّ منه تام يشتمل على مجموع المقدمات وناقص يذكر فيه المساوي الذاتي، والرسم منه تام يذكر فيه الذاتي الأعم والعرضي المساوي وناقص يذكر فيه الاخير.

ومغلطات الحدّ والرسم ان لا يعرف بالمساوي في العموم وان يعرف بالمساوي في المفهوم وبالأخفى وبما يتوقف عليه معرفته بمراتب او بمرتبة واحدة، وفي الثاني القياس وهو ما يشتمل على مقدمتين يتوصل بهما الى علم او ظن.

قاعدة: التصديق الضروري قد يتوقف على تصور مكتسب، اذ المراد بالضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين كفي في الجزم بالنسبة بينهما وسواء كان التصور نظرياً أو ضرورياً، ومن ههنا وقع الشك لبعض الناس في الضروريات.

(١) انظر: الجواهر النضيد.

(٢) التعريف ان كان بالفصل فهو حد وان كان بالعرض فهو رسم.

(٣) ج: جزئياً.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الاوّل

في تقسيم المعلومات

وذلك على نوعين

مركز تحقيقات كميّة وعلوم إسلاميّة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول:

كل معلوم فإما أن يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً.
وهذا النوع من القسمة يشتمل على مسائل:

مسألة: نسبة كل محمول الى موضوع لا تخرج عن هذه الكيفيات الثلاث في نفس الأمر، ثم التصور الذهني قد يطابق الامر نفسه فيسمى علماً وقد يخالفه فيكون جهلاً، فالكيفية من حيث هي هي مادة ومن حيث التصور جهة، ونظرنا الآن في الأول.

مسألة: ذهب قوم الى أن هذه الكيفيات تفتقر الى التعريف، والحق يأباه^(١)، فإن ذكر شيء على سبيل التعريف اللفظي لم يكن فيه إحالة. فالواجب هو الذي يستغني في وجوده عن المؤثر، والممكن هو الذي يفتقر. فالواجب أن^(٢) يوجد بذاته والممكن أن^(٣) لا يوجد بذاته بل بغيره لست أقول إن استحقاق العدم بذاته فإنه حينئذ يدخل في حيز الامتناع، بل ليس

(١) فهذه الكيفيات الثلاث تشبه «الوجود» و «الشيء» في انه لا يمكن تعريفهما، قال الشيخ الرئيس: «ان الوجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً اولياً ليس ذلك الارتسام بما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها» (الهيئات الشفا ص ٢٩). وقال ايضاً: «وقد يفسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضاً بل بوجه العلامة، وجميع ما قيل في تعريف هذه مما يهلك عن الاولين قد يكاد يقتضي دوراً» (نفس المصدر ص ٣٥)، والاشراقيون سلكوا هذا المسلك في «النور» قال شيخ الاشراق: «ولا شيء اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف» (شرح حكمة الاشراق للشهرزوري ص ٢٨٤).

(٢) ج: أنه.

(٣) ج: أنه.

استحقاق الوجود من ذاته، والفرق ظاهر.

مسألة: الواجب هل هو ثبوتي أم لا؟ الأولى أنه لاحق بالنسب، فإن قلنا بوجودها فهو موجودٌ وإلا فلا، وقيل: لو كان ثابتاً لكان واجباً وإلا لكان ممكناً فيكون الواجب أولى بالإمكان وحينئذٍ يتسلسل، وأيضاً فإنه صفة للواجب، فلو كان ثبوتياً لكان مفتقراً إلى الموصوف فيكون ممكناً وهذان قويان.

تقسيم: الوجوب قد يكون بالذات وهو الذي يكون ذاته مقتضية لوجوده إن قلنا بزيادة الوجود مستغنية عن كل ما عداها، وقد يكون بالغير وهو الذي إنما وجوده له لغيره فهو من حيث ذاته لا يستحق الوجود ومن حيث علته واجب ومن حيث عدمها ممتنع^(١).

قاعدة: لا يمكن أن يكون موجوداً واجباً بذاته ولغيره، لأنه بالنظر إلى ذاته واجب غير مستحق للوجود هذا خلف، مخلص^(٢) ظهر من هذا أن الواجب لا يتركب عن غيره وإلا لوجب به، وأنه واجب من جميع جهاته وإلا لكان من بعض الجهات ممكناً.

مسألة: الإمكان ليس بثبوتي وإلا لزم التسلسل أو وجوب الممكن، أما الاستعدادي ففيه خلاف وأثبتته الأوائل وإلا لما وقع الفرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي لاستحالة التمايز في العدميات، والحق أنه كالأول لما مر، والأوائل جاوزوا تسلسل الاستعدادات، ويعارضون في حجتها بالامتناع^(٣).

مسألة: الإمكان لفظ مشترك بين معانٍ أربعة:

(١) فالوجوب قد يكون ذاتياً وهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها، وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر إليه (كشف المراد ص ٥١).

(٢) كذا في النسخ والظاهر كون العبارة هكذا: مخلص ما ظهر.

(٣) انظر عن تفصيل البحث في الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي إلى: الاسفار الاربعة لصدر المتألهين الشيرازي ج ١ ص ٢٣٠ فبعد.

أحدها: الإمكان العام وهو الذي سلب فيه الوجوب عن احد طرفي الوجود والعدم.

الثاني: الخاص وهو ما ذكرناه أعني الذي سلب فيه الضرورتان معاً.
الثالث: الإمكان الأخص أعني الذي سلب فيه الضرورات^(١) المشروطة والذاتية.

الرابع: الإمكان الإستقبالي وهو الذي اعتبر فيه ما ذكرناه نظراً الى الاستقبال. والأول يشمل الواجب والبواقي إن نظر الى طرف الوجود ويشمل الممتنع والبواقي إن نظر الى طرف العدم.

قاعدة: لا يمكن ان تكون الأولوية كافية في أحد طرفي الممكن ما لم تنته الى الوجوب، خلافاً لمحمود لأنه معها يمكن المرجوح فيطلب العقل العلة ويتسلسل، فإذاً لهذا الممكن وجوبان: أحدهما هذا، والثاني وجوبه اللاحق له، فإن كل موجود على الإطلاق فإنه بالضرورة موجود ما دام موجوداً، ويسمى هذا الوجوب الضرورة بحسب المحمول.

مسألة: الإمكان للممكن واجب والألزام عنه فصار واجباً او محتتماً، قيل: لو كان واجباً لكان الممكن الذي هو شرط الإمكان واجباً، والحق أن يقال: إن عني بثبوت الإمكان للممكن الثبوت العيني كان فرعاً على ثبوت الإمكان ونحن قد أسلفنا بطلانه، وإن عني الثبوت الذهني لم يكن واجباً لوقوع الشك في بعض الأشياء هل هو ممكن ام لا، الآن نعني^(٢) به أن العقل اذا حكم بثبوت الإمكان لشيء فإنه يكون واجب الثبوت له وهذا حق، لكن الوجوب هنا وجوب بحسب المحمول فلا يلزم وجوب الممكن، والخلاف في الإمكان الأول اما الاستعدادي

(١) ب: الضروريات.

(٢) ب وج: يعني.

فلا شك في زواله.

تذنيب: الامكان العام ليس بثابت لأنه لا شيء من جزئياته^(١) بثابت ولا وجود للكلي الآ في جزئياته ولأنه يلزم التسلسل.

مسألة: علة الحاجة الى المؤثر هي الإمكان لا الحدوث خلافاً لقوم^(٢). لنا: أنا متى عقلنا كون الشيء ممكناً جزمنا بأن وجوده له بغيره، ولو شككنا في جواز وجوب الحادث لذاته لشككنا في احتياجه، ولأن الحدوث صفة الوجود المتأخر عن تأثير القادر المتأخر عن احتياجه اليه، فلو كان علة الحاجة هي الحدوث تأخر الشيء عن نفسه بمراتب^(٣).

قيل عليه: يجوز أن يكون الحدوث علة غائية فجاز تأخيرها، وفيه ضعف^(٤).



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

(١) ب: الضروريات.

(٢) الخلاف هنا مع جمع من المتكلمين حيث جعلوا علة حاجة العالم الى واجب الوجود حدوثه، لانهم منعوا من ان يكون غير واجب الوجود قديماً، قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «واذ قد عرفت حدوثها فالذي يدل على انها تحتاج الى محدث وفاعل، فهو ما قد ثبت ان تصرفاتنا في الشاهد محتاجة اليها ومتعلقة بنا وانما احتاجت اليها لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل» (شرح الاصول الخمسة ص ٩٤)، وقال قريبا منه الغزالي في: قواعد العقائد ص ١٥٢.

وقد سماهم صدر المتألهين قوماً من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العارفين عن كسوة العلم والتحصيل... (الاسفار ج ١ ص ٢٠٦).

ولكن الحكماء ومتأخري المتكلمين جعلوا علة الحاجة هي الامكان كما جاء في المتن انظر ايضاً: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ج ١ ص ١٣٤.

(٣) ولصدر المتألهين هنا كلام لطيف وهو: «ان الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الامكان، فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات (الاسفار الاربعة ج ١ ص ٧٠٢).

(٤) لانهم لم يجعلوا الحدوث علية غائية بل جعلوها دليلاً على الحاجة الى العلة الفاعلية.

ولأن الأثر إنما يحتاج الى المؤثر حالة العدم عندهم، لأن حالة الوجود حالة الاستغناء وحالة الحدوث هي حالة الوجود، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الحكم على العلة وأنه محال.

احتج مشايخ المتكلمين بوجهين:

احدهما: أن متعلق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه، حتى أن الشيء اذا لم يصح حدوثه بأن يكون مستحيلاً او ماضياً او قديماً لم تتعلق قدرتنا به، فقد تعلق الحدوث بقدرتنا بحسب الدواعي وانتفى بحسب الصوارف، فعلم أنه العلة المحوجة للأثر الينا دون باق الصفات.

الثاني: أن للأثر ثلاثة احوال: حالة عدم وحالة بقاء وحالة حدوث، فحالة العدم لا يحتاج فيها الى الفاعل وكذلك حالة البقاء لانها حالة الاستغناء فبقيت حالة الحدوث.

والجواب عن الأول: أن متعلق القدرة هو الوجود الجائز، واما كون الوجود مسبقاً بعدم فهو امر واجب لذات الوجود الحادث فيستغنى عن المؤثر، سلمنا أن متعلق القدرة هو الحدوث، لكنّه لا يدل على انه العلة في التعلق.

والجواب عن الثاني: أن الأثر عند خصمكم لا ينحصر أحواله فيما ذكرتم بل في الحادثات، ولئن سلم ذلك لكنّه لا نقول إن الباقي مستغن عن المؤثر فإنه حالة البقاء ممكن.

واعلم ان سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن الحادث مفتقر الى المؤثر لا لحدوثه بل لوجوب مقارنته بالجواز^(١).

تذنيب: ظهر من هذا أن الباقي مفتقر، خلافاً لقوم^(٢) احتجوا بوجهين:

(١) ب: سقط هنا قريبا من سطر واحد.

(٢) خلاف آخرين الحكماء ومتقدمي المتكلمين، وهو ان العالم كما كان في اصل وجوده محتاجاً

الأول: أن الباقي لو افتقر فإما في وجوده الأول أو في وجود ثانٍ أو في أمر آخر، والكل باطل، أما الأول فلأنه يستحيل أن يكون الشيء في ثاني الحال مفتقراً إلى الوجود السابق لأنه يكون تحصيلاً للحاصل، وأما الثاني فلاستحالة اتصاف الماهية بالوجود مرتين، وأما الثالث فليس كلامنا فيه لأن كلامنا في احتياج الشيء لأجل وجوده لا لأجل ماهيته.

الثاني: أن الباقي بعد اتصافه بالوجود يكون الوجود به أرجح، فيخرج من حدّ التساوي الصرف الموجع إلى المؤثر.

والجواب عن الأول: أن الباقي مفتقر إلى المؤثر في استمرار الوجود وحفظه حالة بقائه، فإن الممكن لا يستحق من ذاته الوجود، فإذا وجد فقد ترجع الوجود لمرجح، فإذا فرض زوال المرجح زال الرجحان ومع زواله يبقى الذات على مقتضاها من الجواز.

وعن الثاني: أن الماهية وإن ترجح وجودها في الزمن الأول بسبب الفاعل لكنه لا يخرج الذات عن مقتضاها وهو التساوي في الزمن المستقبل والألوجب أن يكون الذوات باقية ابدأً لأن الذات مقتضية للرجحان في الزمن الأول، فلو كان هذا كافياً في استمرارها لما جاز العدم عليها.

النوع الثاني من القسمة

إعلم أن كل معلوم فإمّا^(١) أن يكون موجوداً أو معدوماً.

فهنا ابحاث:

الأول في الحصر:

إنّ العقل الصريح حاكم بصدق هذه المنفصلة الحقيقية فلا يفتقر فيه الى برهان، وجماعة من المتكلمين ظنّوا أن ههنا قسم^(٢) آخر غير موجود ولا معدوم سمّوه الحال^(٣)، وتحقيق القول في الحال أن نقول:

إذا علمنا امراً من الأمور فإما أن يكون ذلك الأمر راجعاً الى الإثبات أو



مركز تحقيقات فلسفة و تفكير إسلامي

(١) ج: اما.

(٢) ب و ج: قسمنا.

(٣) اول من جاء بنظرية الأحوال هو أبو هاشم الجبائي أحد كبار متفكري المعتزلة، وتبعه في ذلك من الاشاعرة القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني (المواقف ص ٥٧)، وردّه اكثر المتكلمين واشنعوا في ذلك على ابي هاشم، وقد جعل البغدادي في كتابه القول بالأحوال فضيحة سادسة من فضائح ابي هاشم (الفرق بين الفرق ص ١٩٥)، وقال شيخنا المفيد رحمه الله: ان ابا هاشم خالف فيه جميع الموحدين (اوائل المقالات ص ٢٢)، وحكى عنه الشريف المرتضى قوله: «ان ثلاثة اشياء لاتقل:... اتحاد النصرانية وكسب التجارية واحوال اليهشمية» (الفصول المختارة ج ١ ص ١٢٨).

وقال الایجسي: ان بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم مالم يمس كذلك ولا واسطة بين النفسي والاثبات ضرورة واتفاقاً. (المواقف ص ٥٧ وشرحه ج ٣ ص ٢).

لكن بعض اهل التوحيد من العرفاء قد قبلوا نظرية الاحوال وجعلوها واسطة بين الوجود والعدم، قال ابن العربي: «فالأحوال لا موجودة ولا معدومة»، وقال القيصري في شرحه على تلك العبارة: «فالأحوال والاحكام كلها لا موجودة في الاعيان بمعنى ان لها اعياناً في الخارج و لا معدومة بمعنى انها معدومة الاثر في الخارج» (شرح فصوص الحكم ص ٤٨).

راجعاً الى النفي، والذي يكون راجعاً الى الإثبات فلا يخلو إما ان لا يضاف الى غيره أو يضاف، فإن كان لا يضاف الى غيره فهو الذات ويحدّ بأنه الثابت الذي يعلم غير مضاف الى غيره ويخرج عنه الصفة لأنها تعلم مضافة إلى غيرها، وأما إن كان يضاف الى غيره فإما أن يكون مقصوراً على ما يضاف اليه مثل كون المحل أو يكون منفصلاً عنه كالفعل بالنسبة الى الفاعل، فإن كان مقصوراً عليه فهو المحال ويحدّ بأنه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه.

فبقولنا يثبت خرج النفي، وبقولنا للذات خرجت الذات فانها لا تثبت لغيرها، وبقولنا مقصوراً عليه خرجت الأشياء المنفصلة التي تضاف الى غيرها كالأفعال والآثار الصادرة من العلل في غير محالها فإنها لا تكون أحوالاً لمحال العلل.

والفرق بين الصفة والمحال فرقى ما بين العام والخاص، فإن الصفة أعمّ لأنها تطلق على كل أمر يضاف إلى غيره سواء كان (١) إثباتاً أو نفيًا (٢) ومقصوراً عليه أو غير مقصور، وأما الحكم (٣) فهو ما كان صادراً عن غيره سواء كان ذاتاً أو صفة.

وإذا تحقق هذا فنقول: لا مقدمة تستعمل في إبطال المحال اظهر من قولنا: المعلوم إما موجود وإما (٤) معدوم.

واحتج المثبتون: بأن الوجود مشترك فيكون مغايراً للماهية، ثم هو إما موجود فيتسلسل أو معدوم فيكون الشيء عين نقيضه وهو محال، وأيضاً الأعراض تشترك في عرض هو جنس كاللون، فهو إما موجود فيلزم قيام العرض

(١) ج: كان كذلك.

(٢) ب: منفيًا.

(٣) كذا في النسخ، والظاهر انه المحال.

(٤) ج: أو.

بالعرض أو معدوم فيكون جزء الموجود معدوماً هذا خلف فتثبت
الواسطة.

والجواب عن الأول: أن الوجود المشترك ذهني واما الخاص بكل موجود
فإنه في الخارج نفس الماهية وفي المعقولة زائد.
وعن الثاني: أنه موجود وقيام العرض بالعرض جائز كالبطو والحركة.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

البحث الثاني في الوجود:

وهو بديهي التصور ولا حاجة فيه الى الاستدلال، قال فخر الدين: التصديق بأن الشيء إما موجود وإما معدوم يتوقف على تصور الوجود، والتصديق البديهي إذا توقف على تصور بديهي كان أولى بالبداهة، وأيضاً فإن تصور وجودي بديهي والوجود المطلق جزء منه وجزء البديهي بديهي. وهذان فاسدان، أما الأول: فلإنه يبتني^(١) على أن تصورات التصديق البديهي بديهية وهي مقدمة كذبناها في القاعدة السابقة، وأما الثاني: فلأن استلزام تصور الوجود الخاص للوجود المطلق يتوقف على اشتراك الوجود وهي مقدمة نظرية.

مسألة: الحق عندنا أن الوجود مقول بالاشتراك المعنوي بين الموجودات، وهذا مذهب الأوائل ومذهب أبي هاشم وأصحابه، غير أن الأوائل زعموا أنه مقول بالتشكيك على الموجوات بمعنى أنه في بعضها أول^(٢) وأقدم وأشد من الباقي، وذهب أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري ومن تابعهما الى أنه غير مشترك بالمعنى بل باللفظ اشتراك لفظ العين في مفهوماتها^(٣).

والدليل على ما اخترناه وجوه:

(١) ب: مهنّي.

(٢) ج: أولى.

(٣) حيث أن البصري والأشعري وجماعة ممن تبعهما قالوا: بأن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية ولازم ذلك هو عدم التشكيك في الوجود، ولكن الحق عند أكثر المتكلمين والحكماء هو أن وجود كل ماهية مفاير لها الا واجب الوجود فيلزم التشكيك (انظر: كشف المراد ص ٢٥)، ثم ان هذا التشكيك اما في الاولوية او الالوية او الاقدمية او الاشدية، ولم يذكر المصنف هنا التشكيك بالاولوية وقد ذكرها آنفا في بحث الامكان.

الأول: أنا تقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين.

الثاني: مفهوم السلب واحد فنقيضه كذلك وإلا تعدد فلا حصر للنقيضين.

الثالث: أنا إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه وتشككتنا في كون السبب واجباً او ممكناً لا يخرج جزمنا بالوجود فدل على أنه مشترك بينهما.
احتج الخصم: بأن الوجود نفس الماهية على ما يأتي فلا يكون مشتركاً.
والجواب: سيأتي تكذيبهم في أن الوجود نفس الماهية.

تذنيب: لما ظهر أن الوجود مشترك، ظهر أنه زائد وإلا لكان جنساً لجميع الموجودات ويتسلسل العلل والمعلولات.

ولأنا نفهم الماهية ونشك في الوجود.

ولأن الممكن من حيث هو موجود غير ممكن العدم، ولأنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا: السواد سواد، والسواد موجود.

احتج الخصم^(١) بأنه لو كان زائداً لمحلله أما ان يكون موجوداً بهذا الوجود فيكون الشيء مشروطاً بنفسه او بغيره فيلزم التسلسل، وأما ان يكون معدوماً فتكون الصفة الوجودية حالة في المحل المعدوم وهو سفسطة، وإلا لجاز^(٢) أن يقال: إن السواد والسطوح المشاهدة قائمة بأجسام معدومة وهي^(٣) دخول في الجهالات.

والجواب: أن الماهية من حيث هي هي مغايرة لتقيدي الوجود والعدم، فجاز حلول الوجود فيها من حيث هي لا باعتبار أحد التقيدين.

(١) القائل بان الوجود نفس الماهية وليس زائداً عليها هو ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري كما مر في التعليقة السابقة.

(٢) ب: جاز.

(٣) ج: هو.

سؤال: لا يلزم من المغايرة الخلو عن أحد القيدتين.

الجواب^(١): عدم الخلو عن أحد القيدتين لا يوجب اشتراط أحدهما في الحلول^(٢)، ونحن نذكر ههنا ما هو أشد تحقيقاً من هذا فنقول:

إن عني بزيادة الوجود أنه في الأعيان صفة زائدة على الماهية حالاً فيها والماهية محلّ له وقابلة له كحلول السواد في الجسم وقبوله له فهو خطأ، وإلا لكان الوجود^(٣) موجوداً فيتسلسل. وإن عني به أنهما في الأعيان شيء واحد لكن العقل يستفصل كل واحد منهما عن الآخر كاستفصاله الماهية النوعية إلى الجنس والفصل فهو حق، وبراهينهم لا تعطي أكثر من هذا، فهذا تحقيق ما عندي في هذا الموضوع.

تذنيب: أخطأ من زعم أن الوجود نفس الوحدة، فإن الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد، نعم الكثرة باعتبار آخر يعرض لها الوحدة.

مسألة: الوجود لا يتصف بالشدة والضعف، لأنه عند الاشتداد ان وجد أمر مقوم لم يكن هو الموجود أولاً أو عارض فلا يكون الإشتداد في ذاته بل في الصفة، وهذا برهان دال على أنه لا شيء من الموجودات بقابل لها، وهو خلاف لما عليه الأوائل وسيأتي.

قاعدة: الوجود ينقسم إلى العيني وإلى الذهني^(٤) والمطلق الشامل لها هو

(١) ج: جواب.

(٢) ج: الخلو.

(٣) الف: الموجود.

(٤) البحث عن الوجود الذهني بصورة مستقلة بحث جديد بالنسبة وإن كان في كلام الفلاسفة المتقدمين إشارة إليه كما جاء في: الهيات الشفا، ص ٣٣ و ٣٤، ولكن أول من أورد البحث عن الوجود الذهني رأساً فيما رأيت الفخر الرازي في: المباحث المشرقية ج ١ ص ٤١.

انظر عن تفصيل البحث عن الوجود الذهني وادلة اثباته ودفع شبهات المخالفين وبحوث شريفة انيقة حول الموضوع إلى: الاسفار الاربعه ج ١ ص ٢٦٣ فبعد.

الشيئية، وأنكر جماعة من المتكلمين والأوائل الذهني، وأثبتته محققوا الأوائل وهو الحق، فإن بعض المدومات العينية قد يحكم عليه بالأحكام الثبوتية فيكون ثابتاً وليس في الأعيان فهو في الذهن .

إحتج المنكرون: بأنه لو حصل في الذهن ماهية الحرارة كان الذهن حاراً، ولأننا نعلم المتضادات، فلو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات، وكذلك الحال في المتائلة.

والجواب: إن الحرارة إنما يفعل^(١) أثرها في محل قابل مع عدم معاقب واستحالة اجتماع الضدين إنما هو في الأمور العينية، وأما اجتماع الأمثال فلا يحصل في الذهن من حيث إن المتائلة المتشاركة في الحقيقة، فالذي يحصل من أحد المثليين إلى العلم السابق هو الذي يحصل من المثل الثاني فلا يتعدّد الصور.

مسألة: كون الماهية موجودة ليس لأجل صفة قائمة بها، لأن ثبوت الصفة للماهية يتوقف على وجودها في نفسها، فلو علل وجودها به لزم الدور.

البحث الثالث في العدم:

وهو بديهي التصور، ومن استدل على بدهيته بتوقف التصديق عليه لم يصب لما اسلفناه، هذا في العدم المضاف، وأما في العدم المطلق ففيه شك من حيث إن العدم المطلق لا تميز له ولا تعين فكيف يمكن توجه الإشارة العقلية نحوه. وأيضاً فإن العدم المطلق لو كانت^(١) له ثبوت ذهني لكان داخلاً تحت مقابله، وإيضاً لو كان له ثبوت ذهني لامكنا رفعه الذي هو أخص منه فيكون الجزئين مقابلاً.

مسألة: المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت وقد وقع الإتفاق على نفيه وإما أن يكون ممكن الثبوت، فالمحققون على أنه نفي محض لا ثبوت له عيناً وهو ثابت في الذهن، وأما أبو هاشم وأبو علي وأتباعهما فزعموا أنه ثابت خارج الذهن، وهؤلاء قد جعلوا الثبوت أعم من الوجود^(٢).
لنا: أن معنى الوجود والثبوت هو الكون في الأعيان فلو كان المعدوم كائناً

(١) ب: كان.

(٢) القائلون بكون الثبوت واسطة بين الوجود والعدم وشيئية المعدوم هم جمع من اكابر المعتزلة نقله الشهرستاني عن غير واحد منهم ومن جعلتهم ابو علي وابو هاشم الجبائيان وقال ان الخياط منهم غال في ذلك (الملل والنحل ج ١ ص ٧٧ و ٨٣)، ونقل الرازي القول بشيئية المعدوم عن ابي يعقوب الشحام وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي الحسين الخياط وابي عبدالله البصري وابي اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار وتلامذته (محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٨٣).

وقد نفى الحكماء الواسطة بين الوجود والعدم وجعلوا الشيء مساوياً للوجود وتبهم على ذلك متكلمي الشيعة والاشاعرة (راجع: العلامة الحلي، كشف المراد ص ٣٥ والايجي، المواقف ص ٥٦، وشرحه للجرجاني ج ٢ ص ١٨٩، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ١ ص ٣٥٥)، وقد كشف العلامة هنا - مناهج اليقين - عن علة خطأ القائلين بشيئية المعدوم وهو انهم لم يعترفوا بالوجود الذهني - كما ياتي في المتن -.

في الأعيان لكان موجوداً، فإن أثبتوا الوجود شيئاً آخر غير الكون في الأعيان وجب عليهم أن يفيدونا تصويره أولاً ثم يبرهنوا على ذلك ثانياً، ومن قال بأن الوجود نفس الماهية أحال أن يكون الماهية ثابتة في العدم. وأيضاً فإن الماهية أزلية فلا تستند^(١) إلى الفاعل، والوجود حال والحال عندهم غير معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة، فتكون الماهية الموجودة مستغنية عن الفاعل.

وأيضاً المعدوم إن كان واحداً فوحدته إن كانت لازمة استحالة تعدده بعد الوجود، وإن كانت عارضة جاز زوالها وحصول ما به التباين، فيكون المعدوم مورداً للصفات وهو سفسطة، وإن كان كثيراً فما به الكثرة إن كان لازماً كان كل شخصين لنوع مختلفين بالماهية هذا خلف، وإن كان عارضاً كان المعدوم متصفاً بالصفات.

وأيضاً المعدوم إما أن يكون متناهياً فتكون مقدورات الله تعالى متناهية هذا خلف، وإما أن لا يكون فإذا وجد منها شيء، فإن بقى كما كان، كان الشيء مع غيره كهولاً مع غيره هذا خلف وإن نقص لزم التناهي.

وأيضاً المعدوم إن ساوى^(٢) المنفي أو كان أخص فكل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت، وإن كان أعم وجب أن يغير المنفي فيكون ثابتاً فيكون الثبوت مقولاً على المنفي الأخص هذا خلف.

إحتجوا: بأن المعدوم متميز وكل متميز ثابت، أما الصغرى فلأن المعدوم معلوم لأن طلوع الشمس غداً معلوم وكل معلوم^(٣) متميز، ولأن بعض المعدومات

(١) ب: يسند.

(٢) ج: تساوى.

(٣) الف: كلمة «معلوم» ساقطة.

مراد وبعضها مقدور دون بعض وما لا تميز له استحالة تخصيص بعضه بالمرادية والمقدورية دون بعض، وأما الكبرى فلأن كل متميز فله تحقق وتعين في نفسه يخالف به ما عداه، ولا نعني بالثابت إلا هذا.

وأيضاً المعدوم معلوم والعلم أمر نسبي يستدعي ثبوت المنتسبين. وأيضاً الإمكان ثبوتي لأنه نقيض الامتناع فالمعدوم الممكن متصف بالصفة الثبوتية فيكون ثابتاً.

وأيضاً الوجود زائد على الماهية، فإن لم يكن بينهما تلازم جاز وجود كل منها منفكاً عن صاحبه هذا خلف، وإن كان بينهما تلازم استحالة أن يكون من الطرفين وإلا لزم الدور، واستحالة أن يكون الملزوم هو الوجود والآن لكانت الماهية تابعة لصفاتها هذا خلف فتعين العكس فتكون الماهية ثابتة أولاً حتى يتبعها الوجود فتكون الماهية قبل الوجود ثابتة.

وأيضاً فالسمع قد دلّ على تسمية المعدوم شيئاً، قال الله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾^(١).

واعلم أن هؤلاء القوم إنما وقعوا في هذه الجهالات من جهلهم بالوجود الذهني، ونحن لما اعترفنا بصحته سقطت هذه المحالات عتاً، أما حججهم الأولى فصحيحة، لكنها تدل على أن المعدومات ثابتة مطلقاً وهو حق فإن الثابت الذهني ثابت، وكذا الحجج الثانية، وأيضاً يعارضون بتصور المتنتعات والمركبات.

وأما الثالثة فإنها مبنية على ثبوت الإمكان وهي مقدمة قد كذبناها فيما سلف.

وأما الرابعة فإنّ قولهم: الوجود زائد على الماهية، إن عنوا به ما حققناه نحن فيما مضى لم ينفعهم والآن سقط بالكلية.

وأما السمع فغير مراد منه الحقيقة بالاتفاق، لأن الزلزلة عبارة عن الحركة والحركة غير ثابتة في العدم إتفاقاً، فإذا المراد منه المجاز وهو كون الزلزلة تصير شيئاً.

تذنيب: القائلون بشيئية المعدوم اتفقوا على أن الذوات المعدومة متباينة بأشخاصها، وأن الثابت من كل نوع عدد غير متناه، وأن الفاعل ليس له تأثير في جعل الذات ذاتاً بل في جعلها موجودة، لأن كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه فالسواد حال ارتفاع فاعله ليس بسواد، وعلى أن الذوات المعدومة متساوية في الذاتية لشمول حد الذات لجميع ويختلف بالصفات، وبعض من نفي المعدوم وافقهم في أن الذوات متساوية.

والحق بجانب لهذا القول، فإن المتساوية تصح على كل منها^(١) ما يصح على الآخر، فيصح انقلاب الجوهر عرضاً وبالعكس والتقديم محدثاً وبالعكس، وهذا هذيان.

وأيضاً فالصفات إن كانت متساوية لم يقع بها الاختلاف، أو مختلفة لصفات لزم التسلسل أو بأنفسها، بطلت قاعدتهم القائلة بأن الاختلاف إنما يكون بالصفات. تذنيب: زعم جماهيرهم أن الذوات المعدومة موصوفة بصفات الأجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد، لأن التمايز إنما يكون بهذه الصفات فلو عريت في العدم عنها كانت واحدة، ولأن الذوات حال العدم إن كانت متفقة كانت كذلك حال الوجود لأن ما بالذات لا يزول، وإن كانت مختلفة مع اشتراكها في الذاتية لزم اختلافها بصفات ثابتة لها.

وأبو إسحاق بن عياش منهم قال^(٢): إنها عارية عن الصفات لأنها

(١) ب: واحد منهما.

(٢) نقل ذلك عنه الرازي أيضاً وقال: زعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه

متساوية فيصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر، فاختصاص إحدى الذاتين بصفة إن كان لا لأمر ترجع الممكن، وإن كان لأمر، فإن كان صفة للذات تسلسل، وإن كان موصوفاً بالذات كانت الذات صفة هذا خلف، وإن لم يكن موصوفاً ولا صفة فإن كان موجبا كانت نسبته إلى الكل على السوية، وإن كان مختاراً ففعله متجدد فالذوات قبل تجدد هذه الصفات لها خالية عنها وهو المطلوب.

تذنيب: جمهور القائلين بالصفات كأبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وتلامذتهم قالوا للجوهر أربع صفات:

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

وثانيها^(١): صفة التحيز وهي صفة مقتضاة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

وثالثها^(٢): صفة الوجود الحاصلة بالفاعل ولا أثر للفاعل في الذوات فإن إثبات الثابت محال.

ورابعها^(٣): الكائنية وهي عبارة عن حصول الجوهر في الحيز المعين وهو معلل بالمعنى المسمى بالكون وليس للجوهر صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أبيض وأسود صفة معللة بمعنى بل لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه هذا عند المشايخ.

→ بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فل هذه ثبت الذوات خالية عن الصفات (محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٨٥).

(١) ب: وثانيها.

(٢) ب: وثالثها.

(٣) ب: ورابعها.

وجماعة من الأشاعرة الذين أثبتوا الحال قالوا: إن كل معنى يقوم بالجوهر فإنه يوجب له حالة قائمة به هي صفة له، فإذا قام السواد بالمحل أوجب له كونه أسود وهو أمر مغاير لحلول السواد فيه.

وأما القائلون بالأحوال من المعتزلة فإنهم قالوا: كل معنى يشترط فيه الحياة أو الحياة نفسها فإنها توجب أحوالاً، فالحياة إذا قامت بالذات أوجبت لها الحَيِّة وهي حالة لا موجودة ولا معدومة، وكذلك العالمية صفة للعالم لا موجودة ولا معدومة معللة بالعلم، وأما المعاني التي لا تشترط بالحياة فإنها لا توجب صفة للمحل كما نقلناه أولاً إلا الكائنية فإنها حالة معللة بالكون.

وأما أبو يعقوب الشحام وأبو عبدالله البصري وأبو إسحاق بن عياش فإنهم قالوا: إن التحيز هي الجوهرية. قال ابن عياش: كما أن الجوهر يمتنع حصوله في الحيز في العدم كذلك يمتنع اتصافه بالجوهرية، لأنه لو اتصف بالجوهرية أعني التحيز لكان حاصلًا في الحيز والتالي محال^(١) فالمقدم مثله.

وأما هما فإنها قالوا: الجوهرية حاصلة للمعدوم فالتحيز حاصل له، ثم قال أبو يعقوب: إنه حاصل في الحيز^(٢) في العدم وهو موصوف بالمعاني فألزم بإثبات رجل معدوم على فرس معدوم بيده سيف، فالتزم به، ولا شك في أن هذا مكابر في البديهة. وأما أبو عبدالله فإنه قال: الجوهر غير حاصل في الحيز في العدم.

قال الشحام: وصف الجوهر بكونه متحيزاً مع أنه غير حاصل في الحيز محال، والألجواز وصف الذات بكونها عالمة مع انتفاء العلم عنها. ثم قال أبو عبدالله: إن للمعدوم بكونه معدوماً صفة، وأنكره الكل، لأن المعدومية لو كانت صفة فعلتها إما الذات فتدوم المعدومية للذات هذا خلف، أو المختار فتكون

(١) ج: باطل.

(٢) ب: التحيز.

المعدومية متجددة، أو الموجب الواجب فيدوم، أو الجائز فينتهي الى الموجب^(١).
وأما الأعراض فلها ثلاثة صفات: إحداها صفة الجنس كالسوادية
والبياضية الثابتة حالتي الوجود والعدم، الثانية الحلول وهو معلول صفة الجنس
بشرط الوجود، الثالثة صفة الوجود الحاصلة بالفاعل.
هذا خلاصة ما ذكره هؤلاء في هذا الموضوع، وهو في غاية السقوط.



مركز تحقيقات علوم ودراسات إسلامية

(١) انظر عن هذه الخلافات الواقعة بين القائلين بشيئية المعدوم ونسبة كل قول الى صاحبه، الى:
محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٨٤ فبعد، شرح المواقف ج ٢ ص ٢١٢ فبعد.

المنهج الثاني
في تقسيم الموجودات
وفيه مقصدان

مركز تقيتات كميته وعلوم اسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول في التقسيم على رأي المتكلمين وفيه مباحث:

الأول:

قالوا: الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً، فالقديم الوجودي هو الذي لا أول لوجوده، والمحدث هو الذي لوجوده أول، والأوائل فصلوا القديم بأمرين: أحدهما ما ذكرناه، والثاني هو الذي لا مبدأ لوجوده، وجعلوا الأول هو القديم الزماني.

قالوا: فالزمان ليس بقديم بهذا المعنى، لأنه ليس للزمان زمان آخر حتى يقال لا أول لزمان وجوده.

والمحدث فسروه بأمرين: الأول ما ذكرناه وهو المحدث الزماني، والزمان ليس بمحدث بهذا المعنى، لأنه ليس له زمان آخر حتى يقال: إن للزمان زماناً مبتدئاً. الثاني الحدوث الذاتي وهو كون الشيء بعد غيره بعدية ذاتية.

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

(١) تقسيم التقدم أو التأخر إلى خمسة أقسام تقسيم معروف جاء في كتب الفلاسفة، وقد أوضح ذلك الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء بأمثلة مختلفة (الشفاء ص ١٦٣)، وجاء ذلك التقسيم في كلام المحقق الطوسي في شرحه على الاشارات مع اختلاف يسير في أساس بعض الاقسام مع ما ذكره المصنف هنا. قال المحقق الطوسي:

«واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى: احدها بالزمان، والثاني بالمرتبة والوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه، والثالث الشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية، والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات» (شرح الاشارات ج ٣ ص ١١٠).

أحدها: التقدم بالعلية كتقدم العلة على المعلول، فإن العقل يفرض وجود العلة أولاً حتى يلحقه وجود المعلول، فالوجود لا يصل إلى المعلول إلا بعد وصوله إلى العلة.

الثاني: التقدم بالذات كتقدم الواحد على الإثنين، وهو أن يكون المتأخر يستحيل وجوده إلا بعد وجود المتقدم ويمكن وجود المتقدم منفكاً عن المتأخر.

الثالث: التقدم بالزمان، وهو أن يكون شيئان موجودان في زمانين وزمان أحدهما سابق على زمان الآخر، فيقال للذي قارن وجوده^(١) الزمان السابق إنه متقدم على الذي قارن وجوده الزمان اللاحق.

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

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه. وكذا الكلام في التأخر والمعية، ولم نر لهم دليلاً على هذا الاستقراء^(٢).

والمتكلمون أبرزوا قسماً سادساً، وهو تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض^(٣)، والأوائل قالوا: التقدم الزماني قد يلحق بعض الأشياء من غير زمان آخر وهو كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وقد يلحق بعضها بشرط وجوده في الزمان وهو الأشياء المغايرة له، فالقبلية والبعدية لاحقتان للزمان لذاته

→ وقد اضاف صدر المتألهين قسمين آخرين للتقدم والتأخر وجعل الاقسام سبعة، وهما: التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية، والتقدم بالحق الذي لا يعرفه الا العالمون الراسخون - حسب تعبيره - (الاسفار الاربعة ج ٣ ص ٢٥٧).

(١) ب: وجود.

(٢) وقد ذكر قطب الدين الرازي دليلاً على هذا التقسيم غير الاستقراء في شرحه على عبارة المحقق الطوسي التي نقلناها في التعليقة السابقة (راجع: هامش شرح الاشارات ج ٣ ص ١٠٩).

(٣) ومثلوا له بتقدم أمس على اليوم، فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان، لان كلام أمس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان (انظر: شرح المقاصد ج ١ ص ٢١).

ويلحقان ما عداه بسببه.

والتكلمون قالوا: إذا عقلتم وجود هذا التقدم الخاص من غير زمان يغير المتقدم والمتأخر في بعض الأشياء، لم يمكنكم المنع من لحوقه للبواقي لذواتها من غير زمان.

ثم قال المتكلمون: إن معنى كون الله تعالى قديماً هو أنا لو قدرنا وجود أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها، ولا يشرط وجود الزمان مصاحباً له تعالى والألزم التقدم وتسلسل الأزمنة.

مسألة: الحق عندنا أن القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية وليس لها ثبوت في الخارج والألزم التسلسل^(١).

وزعم عبدالله بن سعيد من الأشاعرة: أن القدم صفة زائدة على ذاته تعالى^(٢)، واحتج بأن القدم عبارة عن نفي العدم السابق وعدم العدم ثبوتياً. والجواب: إن القدم لكونه نفي العدم السابق يكون داخلاً تحت مطلق العدم.

ثم قال: صفات الله تعالى غير قديمة والألزم قيام المعنى بالمعنى، ولاحادثة والألزم لكان الله محلاً للحوادث. وهذا القول في السخافة كالأول.

وأما الكرامية فإنهم قالوا: إن الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث^(٣)، لأن الشيء قد لا يكون حادثاً ثم يصير حادثاً فقد تبدل النفي بالإثبات. والجواب: أن التبدل لا يدل على الثبوت.

مسألة: القديم إذا كان وجودياً استحال عليه العدم، لأنه إما أن يكون

(١) هذا رد على الفلاسفة حيث قالوا: بأن كل حادث مسبوق بمادة ومدة كما نقل ذلك عنهم الرازي في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢١، ويلزم من التسلسل كما جاء في المتن، لأن المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى فيتسلسل.

(٢) نقل ذلك عن عبدالله بن سعيد في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢١.

(٣) كما جاء في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢١.

واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه، وإما أن يكون جائزاً فلا بد له من مؤثر وينتهي الى الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل ويلزم من استحالة عدم الواجب استحالة عدمه.

مسألة: القديم لا يستحيل استناده الى المؤثر الموجب، ونحن لما جعلنا علة الحاجة هي الإمكان فإن كان القديم ممكناً، كان مفقراً، وأما استناده الى المختار فحال، لأن القصد الى إيجاد الشيء إنما يكون حال عدم الشيء.

مسألة: المسلمون على أنه لا قديم من الذوات الأ ذات الله تعالى، والأشاعرة أثبتوا صفاته في القدم^(١)، والمعتزلة بالغوا في الإنكار، والمحققون عولوا في نفي قديمين من الذوات على السمع.

وبعضهم احتج، بأنه لو كان واجباً لزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وهو باطل لما يأتي، وإن كان ممكناً افتقر الى مرجح فيكون حادثاً، لاستحالة استناد القديم الى المؤثر.

وأيضاً فإنه لا دليل عليه فيجب نفيه.

(١) كما اعترف بذلك الرازي في محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٢٠ والايبي في: المواضع ص ٧٦ والتفتازاني في: شرح المقاصد ج ٢ ص ٨ وقد بالغت المعتزلة في الإنكار على الأشاعرة وجرت بينهم المباحثات والمجادلات الكثيرة حتى بلغت الهزل. هذا ابن كرامة المعتزلي يقول عن الأشاعرة الصفاتية: ان قولهم موافقة للمانوية في التشبية وللنصارى في التثليث وللطباعية في قدم الطبايع الاربعة... ثم يقول: ان نصرانيا اتى صفاتيا من المسلمين وقال له: انت يا اخي زدت عليّ! فاني قلت: ثالث ثلاثة وانت تقول: رابع اربعة وخامس خمسة و... (ابن كرامة، رسالة ابليليس الى اخوانه المناحيص ص ٢٠).

وقد اجرى الشهرستاني مناظرة خيالية بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة انجرت إلى غلبة الاشعري على خصمه - كما يراه الشهرستاني - (نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٨٠ فبعد).

والمعتزلة وان بالغوا في الإنكار على الأشاعرة، ولكن يلزم على القائلين منهم بالفعال القول بتعدد القدما.

وايضاً فإن القدم أخص الصفات، فلو كان مشاركا لله تعالى في القدم لكانا مثلين فيكونان واجبين.

وهذه الدلائل فاسدة، أما الأول فلبنائه على أن الحدوث علة الحاجة وقد بينا فساده.

وأما الثاني فلأن الشيء لا يلزم من نفي الدليل عليه نفيه.
وأما الثالث فلأن قولهم: القدم أخص الصفات، إن عنوا به أنه لا تتصف به الأذات واحدة فهو المتنازع، وإن عنوا به شيئا آخر وجب عليهم بيانه.

وأما الحرناتيون فقد أثبتوا قدماء خمسة^(١): إثنان حيّان فاعلان وهما الباري تعالى الفاعل لهذا العالم المحسوس والنفس المتعلقة بهذا البدن البشري وبالجسم السماوي تعلق التدبير وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس الى الهیولی، وقد يحكى هذا القول عن أفلاطون القائل بقدم النفس. واستدلوا على قدمه تعالى بالدلائل المشهورة الآتية، وعلى قدم النفس بأنها لو كانت حادثة لافتقرت^(٢) الى مادة فتكون مركبة هذا خلف.

وواحد منفعل غير حيّ وهو الهیولی، فإنها لو كانت حادثة افتقرت الى هیولی أخرى وتسلسل، وإثنان غير حيّين ولا منفعلين ولا فاعلين وهما الدهر والخلاء، فإن الزمان لو كان حادثا لافتقر الى زمان^(٣) والخلاء لو كان حادثا لأمكن تصور رفعه وهو غير ممكن.

وأما جمهور الأوائل فقد ذهبوا الى قدم العالم السماوي والهیولی العنصرية، ونحن نبطل هذه المذاهب فيما بعد إنشاء الله تعالى.

(١) نسب ذلك الى الحرناتيين الرازي في: محصل افكار المتقدمين ص ١٢٠، وقريبا منه

الشهرستاني في: الملل والنحل ج ٢ ص ٥٤.

(٢) ب: افتقرت.

(٣) ب: زمان آخر.

البحث الثاني في تقسيم المحدثات

المحدث بالنظر الى القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزاً، أو حالاً في المتحيز، أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، لكن المتكلمون أسقطوا هذا الأخير من البين إلا شذمة قليلة منهم غير محققين قالوا بوجود الفناء وإرادة الله تعالى وكرهته لا في محل، وابن شبيب من المتكلمين قال بوجود البقاء لا في محل^(١).

واستدل الجمهور فقالوا: لو كان ههنا موجوداً كذلك لكان مساوياً لله تعالى في التجرد فيكون مماثلاً له تعالى، وإلا لكان التجرد معللاً بحقيقتين مختلفتين وهو محال، لأن المعلول يحتاج الى العلة المعينة لذاته.

وهذا كلام سخيف، فإن المعلول يفتقر الى علة مطلقة لا الى علة معينة، وتعيين الاحتياج الى هذه العلة إنما جاء من جانب العلة.

أما المتحيز فإما أن لا يقبل القسمة وهو الجوهر، أو يقبلها في جهة واحدة وهو الخط، ولا يحصل إلا من جوهريين فإزاد أو في جهتين وهو السطح، وأقل ما يكون من لربعة جواهر عند قوم وعند آخرين من ثلاثة، أو في ثلاث جهات وهو الجسم، وأقل ما يكون من ثمانية جواهر أو من ستة على الخلاف، وقيل: من أربعة. وقيل: كل ما يقبل القسمة فهو جسم فجعلوه مركباً من جوهريين^(٢).

وأما الحال في المتحيز فإنه يسمى العرض، فإما أن يكني في حلوله بمجرد المحل ولا يكني، والأول الأكوان والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة والبهوسة والصوت والاعتماد. وأما الذي لا يكني فيه بمجرد المحل، فإما

(١) انظر: الرلزي، محصل انكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٣٥.

(٢) سيجيه البحث في ذلك مفصلاً في البحث عن الجسم واحكامه وهو البحث الثالث.

أن يكفي فيه جزآن فقط وهو التأليف، وإما أن لا يكفي فيه جزآن فإما أن لا يحتاج إلى الحياة وهو الحياة، وإما أن يحتاج وهو القدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والألم واللذة والشهوة والنفرة والادراك.

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



مركز تحقيقات علوم إسلامية

البحث الثالث في الجسم وأحكامه وفيه قطبان:

الأول في مقدماته:

إعلم أن الجسم قابل للقسمة بالفعل، فيما أن ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة أو لا، وعلى التقديرين فالاقسام إما أن تكون حاصلة بالفعل أولا، فهذه أربعة لا مزيد عليها^(١)؛

أحدها: القول بتركبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الأوائل^(٢).

الثاني: القول بتركبها من أجزاء غير متناهية، وهو قول لبعض الأوائل وللنظام^(٣).

مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة
جامعة الإمام محمد باقر الصدر

(١) أقول قد نقل صدر المتألهين قولا خامسا وهو قول ذييمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين: ذهب الى ان الجسم لا يقبل من الاقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك او القطع، لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصفه وصلابته.

وايضا قال صدر المتألهين: «ان القائلين بانقسام الجسم لا الى نهاية (وهم الحكماء) افترقوا ثلاث فرق، ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا، جوهريا قائما بذاته، وهو راي افلاطون الالهي... والرواقيين... وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين: احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها، وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي، وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداري، وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في التلويحات...» (الاسفار الاربعة ج ٥ ص ١٧).

(٢) هذا هو القول بالجوهر المفرد والجزء الذي لا يتجزى، وهو معركة الاراء بين المشبتهين وهم المتكلمون والنافين وهم الحكماء وستجيء ادلة الطرفين عن قريب.

(٣) نسب هذا القول الى النظام وانكسافراطيس، الرازي في: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٩.

الثالث: قبولها للانقسام الغير المتناهي وهو قول جمهور الأوائل^(١).

الرابع: قبولها للانقسام المتناهي وهو قول طائفة وينسب الى الشهرستاني^(٢).

والاستدلال للمذهب الأول من وجوه:

الأول: إن الحركة والزمان موجودان، فإما أن يقبل القسمة حين الوجود وهو محال وإلا لكان الماضي من كل منها هو الحاضر، وإما أن لا يقبل القسمة فيلزم أن يكون مطابقها كذلك وإلا لأنقساما.

الثاني: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي، فإما أن يكون المستقر عليه نقطة فإذا تحركت الكرة تلاقت بنقط فهي مركبة منها، وإما أن يكون خطأ أو سطحاً فيكون مضلعة.

الثالث: النقطة موجودة مشار إليها اتفاقاً، ولأنها نهاية موجودة، ولأن بها يحصل الملاقاة، فإن كانت جوهرية فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فحلها إن انقسم انقسمت، لأنها إن حلت في جميع أجزاء المنقسم لزم تعددها أو انقسامها، وإن حلت في بعضه نقلنا الكلام اليه، وإن لم ينقسم فهو المطلوب.

الرابع: لو قبل الجسم الانقسامات الغير المتناهية لكانت الخردلة مساوية للجبل العظيم في الانقسام.

الخامس: برهان اقليدس دلّ على وجود زاوية حادة هي أصغر الزوايا فيلزم الجزء^(٣).

(١) انظر: الهيات الشفاء ص ٦١.

(٢) نسب الرازي هذا القول الى محمد الشهرستاني وقال: ويحكى قريبا منه عن افلاطون. (المباحث المشرقية ج ٢ ص ٩).

(٣) جاء هذا الاستدلال المرتب على برهان اقليدس وما قبلها من الادلة في: المواقف ص ١٨٧، وشرحه ج ٧ ص ٨ فبعد.

قال الأوائيل: أما الأول فغير وارد، لأن الحركة والزمان متصلان ليس لهما اجزاء بالفعل، وانقسامها إنما هو بالقوة كالجسم، والآن ليس جزءاً من الزمان بل هو حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة ليست أجزاء من المقادير.

وأما الثاني، فالجواب عنه: أننا نمنع وجود سطح حقيقي كرة حقيقية، ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم تلاقبها، سلمناه لكن نمنع إمكان حركة الكرة فوق السطح، سلمناه لكننا نقول: إنها في حال الحركة تلاقى السطح بخط، والملاقاة بالنقطة إنما تكون في الآن، والآتات غير متتالية إذ لو تتالت الآتات لاستغني عن هذا التطويل.

وأما الثالث، فالجواب عنه: أن النقطة عرض ولا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه^(١)، اللهم إلا أن يكون عرضاً سارياً في أجزاء محله، أما الذي ليس بسار فيه فلا يلزم انقسامه كالإضافات والوحدة.

وعن الرابع: أن الشناعة تتم على تقدير أن يكون مقادير أجزاء الخردلة مساوية لمقادير أجزاء الجبل، أما مع التفاوت فلا كتضعيف الألف والألفين.

وعن الخامس: أن أقليدس برهن على وجود زاوية حادة هي أصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين، ولا يلزم من ذلك أن تكون تلك الزاوية أصغر من الزوايا مطلقاً.

قال المتكلمون: أما الجواب الأول ففاسد، لأن الماضي والمستقبل معدومان، فإن لم يوجد في الآن زمان وحركة فلا وجود لهما وإن وجد لزم ما قلنا.

(١) وتقريره أن النقطة عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة أخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وههنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي.

وأما الثاني، فإن إنكار وجود السطح والكرة وحركة الكرة عليه مكابرة. قوله: الملاقاة بخط، قلنا: الكرة دائماً ملاقية للسطح فإن كان حال الملاقاة تلاقياً بخط كانت الكرة مضلعة وإن كان بنقطة لزم الجوهر. وفي هذا نظر.

وأما الثالث، فإننا قد دللنا على أن الحال يجب انقسامه لانقسام محله، وقوله: العرض الساري ينقسم لانقسام محله، قلنا: إن عنيت بالعرض الساري هو الذي يوجد في أجزاء محله أجزائه كان الموضوع والمحمول واحداً، وإن عنيت أمراً آخر فبينه، وأما الإضافات والوحدة فنمنع وجودها.

وأما الأوائل فاستدلوا على إبطال تركيب الجسم من الجواهر الأفراد لوجوه^(١):

الأول: إن الجوهر الواقع في التركيب^(٢) بين جوهرين إن لاقاهما بالأسر لزم التداخل، وإن كان لا بالأسر لزم الانقسام.

الثاني: إن الخط المركب من ثلاثة أجزاء إذا جعلنا فوق طرفيه جزئين ثم حركناهما دفعة تلاقياً عند منتصف الثاني فانقسم الكل.

الثالث: أن بطؤ الحركات ليس لتخلل السكنات، فالجزء منقسم، أما الأول فلكون السريع الحركة مثل الفرس الشديد العدو يتحرك في اليوم دون حركات الشمس فلو كان بطؤه لتخلل السكون لوجب أن يكون قدر سكونه بقدر فضل حركة الشمس، لكن الفضل أضعاف حركته فكان يظهر سكونه أضعاف حركته وهو محال. وأما بيان الشرطية فإننا لو فرضنا السريع والبطيء ابتدئنا بالحركة معاً

(١) إضافة إلى الوجوه التي ذكرها العلامة هنا على إبطال نظرية الجوهر الفردي انظر إلى عبارات الفلاسفة في المقام فأنك تجد وجوهاً أخرى تجديك في المقام، فمثلاً راجع إلى شرح الأشارات ج ٢ ص ١٢، وإيضاً شرح حكمة الإشراق للشهرورزي ص ٢١٨، وإيضاً الفيزيائي، مقاصد الفلاسفة ص ١٤٧.

(٢) ج: التركيب.

وقطع السريع جزئاً، فالبطيء إن قطع دونه لزم الانقسام وإن ساواه ظهر المحال.
 الرابع: الدائرة القريبة من المنطقة إذا تحركت جزئاً، فإن سكنت الدائرة القريبة من القطب تفككت الكرة، وإن تحركت أقل من جزء انقسم، وإن ساواها^(١) تساوى المداران المتفاوتان.

الخامس: إذا تحركت الشمس جزئاً فالظل إن تحرك جزئاً تساوى طول الظل ومدار الشمس، وإن تحرك أقل لزم الانقسام.

السادس: السطح المربع المركب من ستة عشر جزئاً إن كان بين أجزاء قطره خلو، فإن وسع للجزء تساوى القطر والضلعان وهو باطل بشكل الحمار^(٢)، وإن كان الأقل انقسم، وإن لم يكن خلو تساوى القطر والضلع، وبرهن اقليدس على بطلانه.

السابع: شكل العروس^(٣) دل على أن مربع وتر القائمة مساوٍ لمربعي الضلعين، فإذا كان كل واحد منهما عشرة فالوتر جذر مائتين وهو منكره.
 الثامن: برهن اقليدس على أن كل خط يمكن تنصيفه فالمركب من مفردات يلزم انقسامه.

التاسع: القول بالجزء ينفي الحركة، لأن الجوهر إذا تحرك من جوهر إلى آخر فإن وصف بالانتقال حال حصوله في الحيز الأول كان كاذباً لأنه بعد لم يشرع فيه، وكذلك إن وصف حال حصوله في الثاني لأنه قد انقطع الانتقال.
 أجاب المتكلمون عن الأول: بأن الملاقاة ليست ببعض الأجزاء ولا

(١) ج: ساوئها.

(٢) وهو الشكل العشرين من الأشكال المسطحة في أصول اقليدس، أثبت فيه أن كل ضلعي مثلث فهما معاً أطول من الثالث (المحقق الطوسي، تحرير اقليدس ص ١٢).

(٣) وهو الشكل السابع والأربعين من الأشكال المسطحة في أصول اقليدس، وهو شكل مركب من ثلاث مربعات أطراف اضلاع مثلث قائم الزاوية (تحرير اقليدس ص ٢٧).

بجميعها، بل بأعراض حالة فيها كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح.
وعن الثاني: المنع من حركتها، لأن الحركة تتوقف على المكان والجزء
الواحد لا يصح أن يكون مكاناً لها.

وعن الثالث: أن السكون ليس بمحسوس، لأنه عدم الحركة، وهذا لا
يتمشى على قواعدهم فإنهم يذهبون الى وجود السكون. وأيضاً لو كان السكون
عدمياً لما ضرّ، لأن السكون وإن لم يكن محسوساً لكن نسبة الجسم الى الخارج
عنه بالمحاذاة الثابتة فيكون^(١) محسوساً فيعلم سكونه.

وعن الرابع: الالتزام بالتفكيك، والاستبعاد لا يلتفت اليه.
وعن الخامس: بسكون الظل في بعض أزمنة حركة الشمس، ولأن حركة
الظل ليس سببها الشمس بل الفاعل المختار.

وعن السادس والسابع والثامن: أنها مبنية على وجود الدائرة، وهو انما يتم
بعد إبطال الجزء، فلو استدلتتم على إبطاله بثبوتها لزمكم الدور.
وعن التاسع: أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني.
واعلم أن هذه الأجوبة بعضها مدخول.

واستدل الفريقان على إبطال مذهب النظام: بأن المسافة المتناهية المقدار لا
يمكن قطعها إلا بعد قطع أنصافها وأنصاف أنصافها الى غير النهاية، فلا يمكن
قطعها إلا في زمان غير متناه، ولأن البطيء إذا ابتداء بالحركة قبل السريع يجب أن
لا يلقاه السريع، ولأن المقدار يزيد بزيادة الأجزاء فالمقدار المؤلف من غير
المتناهي يجب أن يكون غير متناه.

قال الشيخ^(٢): إن الكثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن فيها

(١) ج: يكون.

(٢) المراد من الشيخ هنا هو الشيخ الرئيس ابو علي سينا، والكلام الذي نقله العلامة هنا من ابن

آحادا موجودة، فلنأخذ منها قدرا من الآحاد ونؤلفها، فإما أن يتزايد الحجم على الواحد أولا، والثاني باطل وإلا لما كانت المقادير مؤلفة منها، والأول يوجب وجود جسم متناه في الأجزاء، فبطلت^(١) كليتهم المحصورة وتكون نسبة هذا الجسم الى المؤلف من غير متناه نسبة متناه الى متناه لكنها هي بعينها نسبة الأجزاء الى الأجزاء، فنسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف، فإذن لا شيء من الأجزاء المتناهية الأقدار^(٢) غير متناهية الأجزاء. والنظام أجاب عن الأولين: بالطفرة^(٣)، وهي غير معقولة مع عدم القطع ومعه لا تقع^(٤).

وعن الثالث: بالتداخل، وهو باطل لما سيأتي.

واستدل النظام على إثبات الطفرة بوجوده:

أحدها: أنا افرض بئراً طولها مائة ذراع وفي نصفها خشبة وفي الخشبة حبل مشدود وطوله خمسون ذراعاً الى أسفل البئر وفي طرف الحبل الأسفل دلو، ثم

→ سينا موجود في: الاشارات والتنبيهات. انظر: شرح الاشارات ج ٢ ص ٢٢.

(١) الف: فليطب.

(٢) ب: المقدار.

(٣) الطفرة في اللغة: الوثوب. قال خليل بن أحمد: «الطفر وثوب في ارتفاع كما يطفر الانسان حائطا اي يشبه الى ما ورائه» (ترتيب العين ص ٤٩٠). وقال ابن منظور: «الطفرة الوثبة وقد طفر يطفر طفرا وطفورا وثب في ارتفاع وطفر الحائط وثبه إلى ما ورائه» (لسان العرب ج ٤ ص ٥٠٢).

والطفرة في اصطلاح المتكلمين: ان يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير الى المكان

الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة (انظر: الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٨).

والذي جرّ النظام الى القول بالطفرة، قوله بنفي الجزء الذي لا تجزى، فاذا كانت المسافة

المعينة ينقسم كل جزء من اجزائها الى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها في وقت متناه؟ فللتغلب

على هذه الصعوبة احدث النظام القول بالطفرة.

(٤) ب: لا نفع.

أخذنا حبلاً آخر خمسون ذراعاً وشددنا فيه حلقة وجعلناها في طرف الحبل الذي في الخشبه ثم جذبنا الدلو فإنه يصعد الحبل خمسين ذراعاً ويصعد الدلو مائة ذراع. الثاني: نفرض بيتاً طوله ألف فرسخ وفتحنا فيه فتحة مقابلة للشمس، فإنه حين تطلع الشمس يقطع شعاعها مسافة البيت ومحال قطع هذه المسافة الطويلة في الزمان اليسير.

الثالث: أن الشمس وقت طلوعها يبلغ ضوئها إلى أقصى نصف كرة الأرض.

أجاب المتكلمون عن الأول فقالوا: إنها كان كذلك، لأن حركة الحبل الأعلى نصف حركة الدلو والآن بالنسبة إلى الحبل الأسفل، فإنه لم يقع إلا مائة ذراع، لأن الحبل الأسفل كان من نصف البئر إلى أسفلها فانقلب بحركة الحبل الأعلى فصار من نصفها إلى أعلاها ومن نصفها إلى أسفلها خمسون وإلى أعلاها خمسون، فإذا انقلب الحبل من أسفلها إلى أعلاها والدلو فيه فقد مرت الدلو بجميع البئر، وليس ذلك لأجل الطفرة، لأننا لو فرضنا في الدلو آلة محددة وجردها على جذع فإنه يظهر أثر ذلك المحدد في جميع الجذع، ولو كان للطفرة لظهرت العلام في موضع دون موضع.

وأجابوا عن الثاني: بأن البيت فيه أجزاء مضيئة قليلة الضوء، فإذا دخل الضوء من الفتحة ظهرت الأجزاء.

وأجابوا عن الثالث: بأن الضوء ينبسط على الأرض من طلوع الفجر على التدريج، فإذا طلعت الشمس من الأفق اتصل ضوئها بذلك الضوء فلذلك يصل إلى أقصى الأرض، وهذان سخيفان^(١).

(١) خصوصاً على ما أظهره العلم الحديث من سرعة سير النور وإن النور يقطع ثلاثمائة ألف كيلو متر في ثانية واحدة. وهذا كما يرد الجوابين كذلك يهدم ما ذكره النظام في الدليل الثاني والثالث.

والجواب الحق: إن الضوء يحدث في البيت حال مقابلة فتحة للشمس دفعة واحدة من غير أن يسري فيه شعاع، وهؤلاء إنما أقدموا على هذا الجهل بسبب ظنهم أن الشعاع جسم، ونحن سنتحقق خطأهم في هذا.

وذهب ديمقراطيس وأتباعه^(١) إلى أن الأجسام المنقسمة بالفعل متكررة بالفعل وينتهي إلى أجسام صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاكي، وذلك لأنه لما رأى حجة المتكلمين على تركيبها^(٢) من المتناهية اعترف بها، ورأى حجة الاوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي اذعن لها، ظاناً انه قد^(٣) اصاب التحقيق، وبس ما ظن خصوصاً وعنده أن الأجزاء متفقة في الحقيقة متخالفة في الأشكال، فاذن يلزمها لازم متفق وهو إما الانقسام الانفكاكي أو عدمه، والثاني فاسد والآلما انقسمت فاذن الأول حق.

وذهب الاوائل إلى أن الجسم لفظ مشترك بين معنيين: أحدهما الكم المتصل القار الذات المنقسم في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي^(٤) وهو عرض. الثاني: الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وهو محل للأول، ويعنون الجوهر غير ما يعني به المتكلمون وسيأتي بيان مرادهم منه، وهذا عندهم مركب من الهولي^(٥) وهي الجوهر القابل ومن الصورة

(١) الف وج: تباعه .

(٢) ج: تركيبها .

(٣) ب: كلمة قد ساقطة .

(٤) الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً ونهاية السطح وهو نهاية الجسم الطبيعي ويسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل. (الجرجاني، التعريفات ص ١٠٨).

(٥) «الهولي» لفظ يوناني بمعنى الاصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. (التعريفات ص

وهي الجوهر المتصل بذاته.

واستدل عليه الشيخ في إلهيات الشفاء^(١) بوجهين:

أحدهما: ان الجسم قد ثبت إنه متصل ويعرض له الانفصال، والمتصل لا يقبل الانفصال والآ لكان الشيء قابلاً لعدمه، فلا بد من شيء قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى.

الثاني: ان الجسم من حيث هو متصل هو بالفعل ومن حيث هو مستعد أي استعداد كان فهو بالقوة، فالذي له الفعل غير الذي له القوة أعني الهيولى.

وهذان ضعيفان، أما الأول فلأنه ينبنى على اتصال الجسم والمتكلمون قد بينوا أنه مركب من الأجزاء، وأيضاً فهو مبني على ثبوت الإمكان، وأيضاً فإنه ينبنى على كون الاتصال أمراً مقوماً للجسم غير عارض له.

وأما الثاني: فلأنه ينبنى على أن المتصف بالقوة والفعل متغاير، وهو حق لو كان القوة لشيء والفعل لذلك الشيء، أما إذا كان الشيء متصفاً بالقوة بأمر ومتصفاً بالفعل بأمر آخر لم يلزم منه إحالة، وأيضاً فإنه يرد على الهيولى.

تذنيب: قالوا: فالمادة^(٢) لا يجوز أن تفارق الصورة، واستدل عليه في إلهيات الشفاء^(٣) بوجهين:

أحدهما: أن الهيولى لو فرضت خالية عن الصورة فإما أن يكون ذات وضع^(٤) أو لا يكون، والأول باطل والآ لافتقرت الى هيولى أخرى وتسلسل،

(١) انظر: إلهيات الشفاء ص ٦٧.

(٢) ب: المادة.

(٣) انظر: إلهيات الشفاء ص ٧٢.

(٤) والمراد بالوضع هنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هنالك، فان كانت الهيولى ذات وضع كانت جسماً لكونها جوهرًا متحيزًا قابلةً للانقسام في الجهات والفتقرت الى هيولى اخرى كما قاله المصنف.

والثاني باطل لأنها عند الإقتران صارت ذات وضع فلا بد لها من محل يكون أولى بها من غيره، فالأولوية إن حصلت قبل المقارنة فهي وضعية أو بعدها لم يجب تخصصها بجزء دون آخر، والكائن إنما تخصص بسبب وضع سابق وههنا فرضناها مجردة.

الثاني: إن الهيولى إن كان وجودها وجود قابل حسب وجب وجود المقبول دائماً معها والآن لاختلف القبول، وإن كان لها وجود خاص فلا يكون هي الهيولى.

وهذان ضعيفان، أما الأول فلأنه جاز أن يكون مع عدم المقارنه أولى ببعض الأحياز عند اتصافها بالصورة وتكون تلك الأولوية^(١) حاصلة بسبب أمور عارضة لها، سلمنا أنها لا تكون أولى فلم لا تحصل في الحيز باختيار الفاعل، سلمنا لكن يجوز أن تحصل الأولوية بعد الإقتران. قوله: إنها لا يتخصص بجزء دون آخر إذ لا وضع، قلنا: لا نسلم عدم التخصص وما يدريك بانحصار التخصص في الوضع، سلمنا لكن هذا يدل على امتناع اقتران المجردة بالصورة أما على امتناع مجردة غير مقترنة فلا.

وأما الثاني فلأننا نقول: قبول الهيولى لشيء لا يستلزم وجود المقبول دائماً، فإنه لو قيل بعكس هذا في العنصریات على قولك لكان أحق.

تذنيب: وعكسوا هذا الحكم أيضاً كلياً وذلك لأن الصورة دائماً قابلة للانقسام فدائماً لها الهيولى، ولأن الصورة لا توجد إلا متناهية مشكّلة ويستحيل أن يعرض لها^(٢) لذاتها والآن لاتفتت الأجسام في الشكل، وكذلك إن جعل بالفاعل لأنه متساوي النسبة الى الكل فلا بد من مشاركة المادة، وأنت خير

(١) ب: الأولوية .

(٢) ج: لها الشكل .

بضعف هذين البرهانين^(١).

تذنيب: وإذا ثبت تلازمها فلا بد من عليّة منهما أو مستفادة من خارج على وجه يقتضي تعلق إحداها بالأخرى، وهذا حق، فالعلة لا تجوز أن تكون هي الهيولى لأنها قابلة ولأنها مشتركة في العنصریات، فإن كانت هي الصورة فلا تكون مطلقة بل إن كانت فشريكة، لأن المطلق يعدم المعلول بعدمه فيجب أن يكون للهيولى هيولى هذا خلف.

تذنيب: الصورة الجسمية لا تكفي في تقويم المادة بل لا بد من صورة أخرى نوعية، لأن الأجسام لا يخلو إما أن تكون قابلة للتشكل^(٢) إما بعسر وإما بسهولة وإما أن لا تكون قابلة له، فالاختلاف في هذه المعاني لا يعود الى الهيولى القابلة ولا الى الصورة المشتركة ولا الى الفاعل المتحد، فلا بد من أمر آخر هو صورة يختلف نوعيات الأجسام بها، ولأنها مختلفة في استحقاق الأمكنة فهي مختلفة في المقتضيات.

تذكير: ولما انساق الكلام الى ههنا فخليق بنا أن نجدد عهدا بذكر براهين لقواعد سلفت لهم نافعة فيما مضى وسيأتي وذكر شكوك وحلّها.

قاعدة: الهيولى مشتركة في العنصریات، برهانه أن الأجسام العنصريه يتكوّن بعضها عن بعض، اعتبر النار المنفصلة عن الشعلة^(٣) والقمام^(٤) المحماة

(١) انظر عن بحث امتناع الصورة بدون الهيولى وادلة الحكماء على ذلك وتحقيق القول على طريقة الاشراقيين والمتكلمين هنا، الى: السهروردي، حكمة الاشراق، شرحه للشهرزوري ص ٢١٨ والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٣ ص ٧٣.

(٢) ب: للشكل.

(٣) ج: الشعلة عندنا.

(٤) القمام جمع قممة، قال الفيومي: «القمم أنية العطار والقمم أيضا أنية من نحاس يسخن فيه الماء ويسمى المحم واهل الشام يقولون: غلاية والقمم رومي تعرب وقد يؤنث بالهاء فيقال:

بالنار المنشقة، ومن أنكر الكون والفساد فغالط لأنه منكر للمحسوسات.

قاعدة: الفاعل لا يكون قابلاً وهذا وإن كان خليقاً أن يذكر فيما بعد لكن لما انبنى عليه ما قبله وما بعده اخترنا ذكره ههنا. برهانه: إن الفاعل من حيث إن الفعل صادر عنه واجب عنه ومن حيث إن الفعل مقبول له ممكن والشيء الواحد حقاً لا يكون نسبته إلى الشيء الواحد نسبي إمكان ووجوب فهما لمختلفين. وهذا فاسد، لأن الإمكان إنما هو للفاعل من حيث إنه قابل والوجوب له من حيث إنه فاعل وهو من حيث هو واحد، فالحاصل إن تكثر الحثيات لا يقتضي تكثر الأجزاء.

فإن قلت: ينتظم قياس من الشكل الثاني هكذا: الفاعل من حيث إنه فاعل يجب له الأثر والقابل من حيث إنه قابل لا يجب له الأثر، ينتج: فالفاعل من حيث إنه فاعل مغاير للقابل من حيث إنه قابل. قلت: النتيجة حقة وليست محصلة للمطلوب، لأن المطلوب هو أن ماهية الفاعل من حيث هي غير ماهية^(١) القابل، فإن كان المطلوب أن الفاعل من حيث إنه فاعل غير القابل من حيث إنه قابل، سلمنا ولا يتمشى لكم مباحث بنيتها على هذه القاعدة.

شك، قيل: الصورة لا تكون علة للهيولى^(٢)، لأنها حالة فيها والحال محتاج. جواب: إن الصورة علة للهيولى وعلة للحلول بعد وجود الهيولى من غير

→ قمقمة والقمقمة وعاء من صفر له عروتان يستصحبه المسافر والجمع: القماقم (المصباح المنيرج ٢ ص ٢٠١).

(١) الف: متناهية. والظاهر أنها غلط.

(٢) قال الشيخ: فالصورة لا توجد إلا في الهيولى لا إن علة وجودها الهيولى أو كونها في الهيولى. كما إن العلة لا توجد إلا مع المعلول لا إن وجود العلة هو المعلول أو كونه مع المعلول... (الهيئات الشفاء ص ٨٩).

احتياج في قوامها إليها، وأيضا الحال هو المتشخص والعلّة هي المطلقة فلا دور. آخر، قيل: التلازم لا يقتضي العلية كالمضامين.

جوابه: إنه لولا علية أحدهما للآخر لأمكن فرض كل واحد منهما مع عدم الآخر، فلا تلازم المضامان بينهما علية ولا دور إذ كل واحد يفتقر الى ما لا يفتقر اليه الآخر، وفي الأخير نظر.

آخر، قيل: الصورة تعدم والهيولى باقية فلا تكون علة.

جوابه: إن المعدوم ليس بعلة وما هو علة لا يعدم، إذ المعدوم الصورة الشخصية والعلّة الصورة الكلية وهي باقية.

تتمة: ذهب أبو البركات البغدادي الى أن الجسم واحد في نفس الأمر ليس بمركب من الأجزاء ولا من الهيولى والصورة^(١)، ونقل هذا المذهب عن الأوائيل وقال: إنهم يعنون بالهيولى الجسم من حيث هو ويعنون بالصورة الصورة النوعية أعني النارية والمائية وغير ذلك، وإلى هذا المذهب ذهب صاحب المطارحات^(٢). وذهب النظام والنجار وضرار الى أن الجسم مركب من أعراض هي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة^(٣)، وهو في غاية السخافة،

(١) نقل هذا المذهب عن أبي البركات في كشف المراد أيضا (ص ١٥٠)، وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات: انه زعم بعضهم ان مقادير الاجسام متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها (شرح الاشارات ج ٢ ص ٥٤).

(٢) وهو شهاب الدين السهر وردي شيخ الاشراف، وكان لا يرتضي على قول المشائين في تركيب الجسم من الهيولى والصورة وقد انكر ذلك عليهم اشد الانكار وقال: ان الجسم ليس الا المقدار القائم بنفسه (الشهرزوري، شرح حكمة الاشراف ص ٢١٧).

(٣) نقل هذا المذهب عن النظام والنجار وضرار وحفص الفرد كما جاء في المتن، قال الاشعري: «وكان النظام يثبت اللون والطعم والاراييح والاصوات والالام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما الطافا» (مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٦). وقال البغدادي: «وزعم النجار ان

فإن الأعراض تفتقر الى المحل الذي هو الجسم والجسم يفتقر الى أجزائه، فلو كانت هذه الأعراض هي أجزاء الجسم لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين. وايضاً الأجسام متساوية في الجسميه ومتبائنة بهذه الأعراض، وهؤلاء لما وجدوا الجسم لا ينفك عن هذه الأعراض جعلوه عبارة عنها، فالغلط نشأ لهم من أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء، فهذه المذاهب خلاصة ما قرأناه من زير الأولين.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

→ الجسم اعراض مجتمعة وهي الاعراض التي لا ينفك الجسم عنها كاللون والطعم والرائحة وسائر ما لا يخلو الجسم منه ومن ضده» (الفرق بين الفرق ص ٢٠٨). وقال البغدادي ايضاً: «ووافق ضرار النجار في دعواه ان الجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها» (الفرق بين الفرق ص ٢١٤). وقال الشهرستاني: «وقالا (اي ضرار وحفص الفرد) يجوز ان يقلب الله تعالى الاعراض اجساماً» (الملل والنحل ج ١ ص ٩١).

القطب الثاني في أحكام الأجسام

وفيه مسائل:

مسألة: اختلف الناس في حدوث الأجسام، فذهب أرباب الملل الى حدوثها، وذهب أرسطو وثامسطيوس وأبو نصر وأبو علي وأتباعهم الى أن الأجسام السماوية قديمة وان هيولى الأجسام العنصرية قديمة أيضاً^(١)، واما صورها الجسمية والنوعية، فحادثة وكذلك الأعراض التابعة لها.

وذهب إنكساغورس وفيثاغورس وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم الى أن مادة العالم قديمة، ثم قال بعضهم: تلك المادة جسم اذا جمد صار أرضاً وإذا لطف صار هواء، وزعم بعضهم أن ذلك الجسم هواء، وآخرون أنه النار^(٢).

مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

(١) قد اشتهر القول بقدم العالم من الحكماء ومن جعلتهم فيثاغورث وافلاطون وارسطو وغيرهم من الفلاسفة، ولكن صدر المتألهين قد اصرّ في كتبه على انهم يعتقدون بحدوث العالم الطبيعي، ونقل كلماتهم في ذلك وقال بعد نقل كلمات لارسطو:

«لقد تبين وتحقق بما قلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره... فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم، فلعل مراده قدم ما سوى الاجسام والجسمانيات، وحيث لا يخلو حاله من احد امرين: فاما ان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة القيومية... فيكون القول بقدمها حقاً وصدقاً اذ لا يلزم من تعدد القدماء... وان اراد بذلك ذواتاً قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات... فالقول بقدمها وتسرد العقول الفعالة باطل...» (الاسفار الاربعه ج ٥ ص ٢٣٢).

(٢) نقل الشهرستاني عن انكساغورس قوله بأن مبدء الموجودات هو جسم اول متشابه الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل (الملل والنحل ج ٢ ص ٦٥)، ونقل ايضا عن هراقليطس واباسيس اللذين كانا من الفيثاغوريين: ان مبدء الموجودات هو النار فما تكاتف

وإنكساغورس قال: انه الخليط وهو أجسام صفار غير متناهية من كل نوع من الأنواع عدد من تلك الأجزاء غير متناه اذا اجتمع من أجزاء نوع من الأنواع منها أجزاء ظهرت للحس

وذيمقراطيس قال: إن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل لا ينقسم فكاً وينقسم وهماً وهي متحركة لذاتها فانفقت في بعض حركاتها أن تصادمت فحصل منها هذا العالم.

والثنوية قالوا: أصل العالم هو النور والظلمة^(١). وفيثاغورس قال: مبادئ العالم هي الأعداد المتولدة عن الوحدات^(٢) والوحدة قائمة بنفسها، فإذا عرض للوحدة وضع صارت نقطة ومن اجتماع نقطتين يتولد الخط، والسطح من اجتماع خطين والجسم من اجتماع سطحين^(٣).

لنا على الحدوث وجهان:
الأول: أنها لو كانت أزلية لكانت إما متحركة وإما ساكنة، والقسمان باطلان فالمقدم باطل^(٤)، أما بيان أنها ليست متحركة فلوجوه:

الأول: أن الحركة ماهيتها المسبوقية بالغير وهو ينافي الأزلي.

الثاني: أن الحركات كل واحدة منها حادث قد تقدمه عدم فجموع عدماتها سابق على وجوداتها، فإن حصل معها في الأزل حركة لزم استواء السابق والمسبوق هذا خلف، وإن لم يحصل كانت حادثة.

→ منها وتحجر فهو الارض وما تخلخل من الارض بالنار صار ماء وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار ناراً فالنار مبدء... (الملل والنحل ج ٢ ص ٨١).

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٤٤.

(٢) انظر ايضاً: الملل والنحل ج ٢ ص ٧٥.

(٣) الف: السطحين.

(٤) ب: مثله.

الثالث: إن حركة ما من الحركات إن كانت أزلية وكانت غير مسبوقة، فهي أول الحركات فانتهت، وإن كانت مسبوقة كان الأزلي مسبوقاً، وإن لم يكن شيء من الحركات أزلياً فالمجموع حادث وهو المطلوب.

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

الخامس: نفرض من اليوم إلى الأزل جملة^(١) ومن خلق آدم إلى الأزل أخرى ونطبق، فإما أن يتساويا فيكون متفاوت متساويا وهو محال، وإما أن يختلفا في الجانب الأزلي فالكل حادث.

وأما بيان أنها ليست ساكنة، فلأنها لو كانت ساكنة لزم أن لا يتحرك والثاني باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إن السكون حينئذٍ أزلي فلا يعدم لما بينا أن الأزلي يستحيل عدمه، وأما بيان بطلان التالي فلأن الحس دال عليه [والمنصم يساعد عليه]^(٢).

أيضاً فإن الأجسام البسيطة موجودة والوضع بمعنى المقولة لها غير واجب فيمكن زواله فصحت الحركة، ولأن معنى السكون هو اللبث أكثر من زمان واحد فماهيته يقتضي تقدم شيء من الزمان عليه والأزلي لا يتقدمه زمان، وإذا ثبت أن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون ومعها يستحيل أن يكون أزلية، فهي حادثة.

فإن قيل^(٣): هذه المنفصلة ينبي على وجود المكان وهو ممنوع، سلمنا

(١) هذا الطريق في اثبات حدوث العالم يقال له «طريق التطبيق»، وقد فرض العلامة هنا الشق الثاني من خلق آدم إلى الأزل، وبعض المتكلمين فرضوه من طوفان نوح إلى الأزل. راجع: شرح المقاصد ج ٣ ص ١١٤.

(٢) ما بين المعرفين ساقطة من نسخة ب.

(٣) جواب هذا الاشكال يأتي بعد قريب من صفتين بقوله: فالجواب...

ثبوت المكان لكن نمنع الحصر، بيانه إن الجسم في أوّل زمان وجوده غير متحرك وغير ساكن سلمنا لكن نمنع استحالة وجود الحركة في الأزل. قوله في الأوّل: الحركة معناها المسبوقية والأزل ينافيها، قلنا: هذا الكلام مبني على تفسيركم الحركة بما ادعيتموه والخصم لا يساعدكم على هذا.

قوله في الوجه الثاني: مجموع العدمات سابق على الحركات، قلنا: العدم نبي محض فلا يصح وصفه بالسبق، سلمنا لكن تدعون أن مجموع العدمات سابق على مجموع الوجودات أو على نوع الوجودات أو على كل واحد واحد، والأول والثاني ممنوعان والثالث مسلم، ولكن لم قلتّم إنه إذا كان سابقاً على كل واحد كان سابقاً على المجموع؟ ثم ما تريدون بهذا السبق؟ إن أردتم سبق الزماني افتقر إلى ثبوت زمان، وإن أردتم غيره لم ينفعكم.

قوله في الوجه الثالث: إن كانت حركة ما أزلية انتهت الحركات وإن لم يكن شيء من الحركات أزلياً فالكل حادث، قلنا: تعنون بقولكم إن لم يكن شيء من الحركات أزلياً كان الكل حادثاً، السلب الكلي أو السلب عن الكل، فإن عنيتم الأول التزمناه ولكن الملازمة ممنوعة، وإن عنيتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتة لأنه لا يلزم من عدم كون شيء ما من الحركات أزلياً أن يكون الكل حادثاً.

قوله في الوجه الرابع: اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له، قلنا: هذا يفهم منه معنيان:

أحدهما: إن اليوم والحوادث كلها معدومة في وقت، ثم إن اليوم في ذلك الوقت يحكم عليه بامتناع الوجود الأبعد انقضاء الحوادث.

والثاني: إن اليوم لا يوجد حتى يوجد أمور متتالية لا يتناهي في المبدأ، فإن عنيتم الأول سلمنا استحالته لكن لا نسلم أن الحوادث لو كانت غير متناهية لتوقف وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى.

وإن عنيتم الثاني سلمنا لزومه ومنعنا استحالته فانه هو المتنازع.
 قوله في الخامس: نفرض جملتين إحداهما أنقص من الأخرى^(١) ونطبق
 فيتناهى، قلنا: التطبيق إنما يفرض في أمور محصلة مرتبة ترتيباً عقلياً أو وضعياً،
 أما المعدومات فلا يصح فرض التطبيق فيها، سلمنا صحة الدلائل على استحالة
 وجود الحركة في الأزل لكن معنا ما يعارضه، وهو أن الحركة لو كانت ممتنعة في
 الأزل لكان امتناعها إما أن يكون لذاتها فكان يجب أن لا يوجد هذا خلف، وإما
 أن يكون لغيرها فإن كان واجب الوجود استحال وجودها أيضاً، وإن كان ممكن
 الوجود انتهى إلى واجب الوجود أو تسلسل وهو محال سلمنا أنها ليست متحركة،
 فلم لا تكون ساكنة؟

قوله: لو كانت ساكنة لما تحركت لأن القديم لا يجوز عدمه، قلنا: انتم
 محتاجون إلى بيان مقدمة هي أن السكون وجودي حتى يتم هذا الاستدلال،
 والأوائل منعوا من وجوده، سلمنا إنه وجودي لكن يجوز أن يكون وجوده
 مشروطاً بشرط عدمي أزلي فإذا زال ذلك العدمي زال، سلمنا لكن لا نسلم جواز
 عدم السكون.

قوله: الحس والتسليم يدلان عليه، قلنا: الحس لا يدل على المحكم الكلي،
 فإنه يجوز وجود جسم غير محسوس وهو ساكن، فلا تتم كليتكم
 المحصورة.

فالجواب^(٢): قوله: وجود المكان ممنوع، قلنا: كل عاقل يحكم بأن كل
 جسم فإنه يشار إليه إشارة وضعيه وتحقيق ماهية المكان سيأتي.
 قوله: الجسم في أول حدوثه غير متحرك ولا ساكن، قلنا: ذلك لا يضرنا

(١) ب: الآخر.

(٢) هذا الجواب يتعلق بقوله: «فإن قيل» قبل ثلاث صفحات تقريباً.

ولأننا نردد^(١) في الجسم الباقي.

قوله على الأول: هذا بناء منكم على تفسير الحركة، قلنا: هذا صحيح ونحن ندعي أن الحركة بهذا التفسير يمتنع خلو الجسم عنها وعن السكون.

قوله: على الثاني: إن العدم نفي محض لا يصح وصفه بالسبق، قلنا: لا نسلم إنه إذا كان نفياً استحالة وصفه بالسبق فإننا نعلم قطعاً أن المحدث قد سبقه عدمه.

قوله: تدعون السبق على كل واحد أو على المجموع، قلنا: على المجموع لكونه حاصلًا على كل واحد، فإن كل واحد من الحركات إذا كان مسبقًا بالعدم فالمجموع كذلك لا استحالة وجود الكل بدون الأجزاء، والنوع أيضًا كذلك لاستحالة وجوده إلا مع شخص ما فلو وجد النوع أزلًا لوجد شخص ما أزلًا.

قوله: إن أردتم السبق الزمني افتقر إلى ثبوت الزمان، قلنا: نعني به السبق الذي يكون كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض.

قوله على الثالث: إن عنيت السلب الكلي منعنا الملازمة، قلنا: الملازمة حقة لأن الحدوث إذا صدق على كل واحد صدق على المجموع.

قوله على الرابع: توقف اليوم على انقضاء الحوادث يفهم منه معنيان، قلنا: نعني الثاني واستحالته قطعية.

قوله: التطبيق إنما يكون مع الحصول والترتيب، قلنا: الترتيب حاصل فإن الزمان كم ذو أجزاء مرتبة، وأيضًا كل حادث سابق علة معدة للاحق، والحصول ممنوع اشتراطه في التطبيق فإن التطبيق أمر يعتبره العقل، والجواب عن المعارضة أن الحركة تقتضي امتناع وجودها أزلًا لا اعتبار الأزلية.

قوله: تفتقرون إلى بيان وجود السكون، قلنا: سيأتي.

قوله: يجوز اشتراطه بعدمه أزلًا، قلنا: العدمي لا يكون جزئًا من العلة.

قوله: المحس لا يعطي المحكم الكلي، قلنا: هذا حق، والأولى عندنا الاعتماد على البرهان المذكور.

الوجه الثاني^(١) أن نقول: العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث، والصغرى سيأتي في باب الوجدانية، وبيان الكبرى أن المؤثر إما أن يؤثر حال البقاء وهو محال وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، أو حال العدم أو الحدوث، وكيف كان حصل المطلوب، والقسم الأول من المنفصله مشكل. واحتج القائلون بالقدم بوجوه^(٢):

أقواها: أن كل ما يتوقف عليه الإيجاد إن كان أزلياً كان العالم أزلياً، والأزلي كان حدوثه في وقت دون آخر إن توقف على أمر كان ما فرضناه أزلياً ليس بأزلي، وإن كان لا لأمر ترجح الممكن لا المرجح، وإن كان حادثاً تسلسل.

الثاني: لو كان العالم حادثاً لتقدم الباري تعالى عليه، فإما أن يتقدم عليه بأوقات متناهية فيكون الباري تعالى حادثاً، أو بأوقات غير متناهية فيلزم قدم الزمان وتوقف العالم على مالا يتناهى، وكل هذا حذرتموه.

الثالث: الزمان قديم فالعالم قديم، بيان الأول إنه لو كان حادثاً لكان حدوثه بعد عدمه بعدية زمانية فيكون الزمان موجوداً قبل وجوده هذا خلف وبيان الشرطية إن الزمان مقدار الحركة على ما يأتي والحركة عرض تفتقر إلى الجسم فيكون الجسم قديماً.

الرابع: المادة قديمة فالعالم قديم، بيان الأول: إن كل ممكن على الإطلاق بإمكانه زائد على ذاته إذ هو نسبة لوجوده إليه وهو عرض لأن النسب أعراض

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين القائمين على حدوث العالم، وقد ذكر الوجه الأول قبل صفحات.

(٢) جاءت بعض هذه الحجج في: شرح الاشارات ج ٣ ص ١٣١ فراجع.

فيحتاج الى المحل ومحلّه لا يكون هو الحادث لأنه ممكن قبل وجوده، فمحلّه هو الهيولى فلو كانت الهيولى حادثة لافتقرت الى هيولى أخرى وتسلسل، وبيان الشرطية: إن الهيولى لا يقوم بغير صورة على ما بيناه وبمجموع الهيولى والصورة هو الجسم فالجسم قديم.

الخامس: العالم حدث عن ذاته تعالى من غير شرط والآن لزم الافتقار وذاته أزلية فالعالم كذلك.

السادس: وجود العالم جود، فلو كان حادثا لكان الله تعالى تاركا للوجود. السابع: العالم صحيح الوجود في الأزلى والآن لزم انقلاب الحقائق، وإذا كان كذلك كان واجب الوجود في الأزلى، لأنه لو كان حادثا لاستحال أن يكون أزليا وقد فرضنا صحة أزليته هذا خلف.

والجواب عن الأول من وجوه:

أحدها: أن نختار الأول، قوله: يلزم إيجاد العالم في الأزلى، قلنا: لا نسلم فإن هذا في حق الموجب أما المختار فلا فلان^(١) المختار يخص أحد الأمرين لا لأمر، اعتبر بالعطشان والجائع والهارب من السبع، هذا جواب البصريين.

الثاني: إن العالم محال في الأزلى فلهذا يخلف وجوده عن وجود الله تعالى.

الثالث: إن القبلية والبعدية لا يعقل إلا مع وجود العالم، فإذا كان معدوما استحال أن يقال: لم خصص إيجاد بوقت دون وقت؟

الرابع: إن علة تخصيص إيجاد العالم بوقت دون آخر هو إرادته تعالى أو مصلحة العالم.

الخامس: المعارضه بالحواث اليومية، فإن هذه الشبهة واردة فيه مع أنه حادث قطعا.

(١) ب وج: فان.

والجواب عن الثاني: إن التقدم لا يشترط فيه الزمان على ما بينا ويجوز أن يكون تقدمه عليه بأوقات تقديرية لا وجودية، وهو الجواب عن الثالث.
وعن الرابع: ما أسلفناه من كون الامكان أمرا ذهنيا لا يستدعي المحل.
وعن الخامس: إن الافتقار ممنوع ولا يلزم من توقف وجود العالم على شرط افتقار المؤثر، ولو سلم أن الحدوث للذات لكن لا نسلم المقارنة لأنه مختار.
وعن السادس: إن العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل استحال أن يقال: إنه تعالى تارك للوجود.

وعن السابع: إن العالم إن نظر الى ماهيته حكم عليه^(١) بالصحة دائما ولا يلزم من الصحة الوجوب.

قوله: لو كان حادثا استحال أن يكون أزليا، قلنا: هذه الاستحالة جازت من قبل اعتبار الحدوث منضمها الى الماهية، وإن نظر الى الماهية بقيد الحدوث استحال أن يكون أزليا ولا يلزم انقلاب الحقائق.
مسألة: الأجسام متماثلة عند الجمهور من المتكلمين^(٢)، لاشتباه بعضها ببعض حسا عند التماثل في الأعراض.

ولأنها يتساوى في قبوله الأعراض، وهذا حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وهي الجسمية.

ولأن معنى الجسم هو الحاصل في الحيز والأجسام مشتركة في هذا المعنى.
ولأن الجسم يخالف العرض فلا بد للمخالفة من صفة، وهي إما كونه جسما أو متحيزا أو صفة تتعلق^(٣) بمعنى أو بالفاعل، والكل باطل الأولين، أما الصفة

(١) الف وج: عليها.

(٢) الخلاف في ذلك مع النظام حيث ذهب الى ان الاجسام مختلفة لاختلاف خواصها، انظر: كشف المراد ص ١٦٨، وسيجيء من المصنف الاشارة الى ذلك.

(٣) ج: تعلق.

المتعلقة بالمعنى فلأنها متجددة والتخالف ليس بمتجدد فلا يكون علة له، وأما الفاعل فلأنه لا يؤثر الآ الوجود وهو متماثل.

والكل ضعيف، أما الأول فلأن الأشياء المختلفة في الحقيقة قد يتشابه في الحس وبالعكس، وأما الثاني فلا نسلم اشتراك الأجسام في قبول الأعراض، سلمنا لكن الحق عندنا أن الأمور المتماثلة قد تعلق لمختلفات.

وأما الثالث فهو خطأ اخذوا فيه لازم الشيء وجعلوه نفس ذلك الشيء. وأما الرابع فلأن كل جسم يخالف العرض بحقيقته المعينة، فإن رجعوا إلى غلطهم الأول من أن المتساوي لا يعلل بالمختلف رجعنا نحن إلى المنع، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يقع الاختلاف بالفاعل؟ وحصرهم آثار الفاعل في الوجود ممنوع.

وذهب النظام إلى أنها مختلفة والآ لكان كل منها قابلاً لما يقبله الآخر، فتكون النار قابلة للبرودة وهي حارة هذا خلف. والجواب: أن النار تقبل البرودة حال كونها حارة ولا استحالة في ذلك إنما المحال اتصافها بهما.

وأما الأوائل فإنهم ذهبوا إلى أن الأجسام مشتركة في الجسمية وهي متماثلة فيها، ثم إنها بعد ذلك تختلف بصور أخرى طبيعية، وأما المواد فإنها مشتركة في العناصر ومختلفة في الأفلاك، قالوا: لأن حد الجسمية شامل لكل فيجب استواء الكل فيها.

مسألة: لا شك في صحة بقاء الأجسام، ونقل عن النظام خلاف ذلك^(١)، وتأول المتأخرون له ذلك باحتياجها حال البقاء إلى الفاعل فظن الناقل إنه يقول:

(١) انظر: المواثق ص ٢٥٠، وجاء فيه: حجة النظام أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض واللازم باطل.

إنه يجدها حالاً فحالاً^(١).

والدليل لنا في ذلك: إنها ممكنة الوجود في الزمان الأول واستمر^(٢) على ذلك والآ لزم انقلاب الحقائق، ولو رجع في هذا المطلب الى دعوى الضرورة كما رجع اليه الاوائل كان أولى.

مسألة: التداخل محال، فإن بعدين اذا اجتماعاً حكم صريح العقل بأن مجموعها أزيد من أحدهما، وجاهير المتكلمين اعتمدوا في ذلك على أنها متماثلة فلو تداخلت لم يقع بينها الامتياز الذاتي والعارضى فيفضي الى الإتحاد، ونقل عن النظام إنه جوز التداخل وكذلك نقل عن بعض الاوائل.

مسألة: الأجسام مرئية^(٣)، وقد سلم الاوائل ذلك غير أنهم قالوا: إن المرئي بالذات هو اللون والضوء وما عداهما فهو مرئي بسببها، ولا حاجة في هذا المقام الى الاستدلال.

واحتج المتكلمون: بأن ترى الطويل العريض العميق وهو عبارة عن الجسم، فإن الطول لو حل في جزء واحد لزم انقسامه وإن كان في أكثر لزم قيام العرض بمحلين.

مسألة: الأجسام متناهية، وخالف فيه بعض الاوائل ومحققوهم، استدلوا بساق المثلث إذا امتد الى غير النهاية، فإن البعد بينها لا يتناهى،

(١) ان اراد النظام تجدد الاجسام حالاً فحالاً، فهذا هو القول بالحركة الجوهرية التي عنونها المتأخرون من الفلاسفة كصدر المتألهين ومن تبعه، فانهم يقولون ان الاجسام ليست باقية وهي متجددة أنا فأنا والجامع المحافظ لاجزاء الاجسام هو الحركة، انظر عن البحث من الحركة الجوهرية: الاسفار الاربعه ج ٣ ص ٦١ و ج ٥ ص ١٩٤.

(٢) ب و ج: فيستمر.

(٣) نقل الاشعري عن النظام قوله بان لا جسم يراه الرائي الألوان، ونقل عن جماعة منهم ابو الحسين الصالحي ان الاجسام لا ترى ولا يرى الآ اللون والالوان اعراض (الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٧).

فيكون^(١) محصورا بين حاصرين، ونفرض خطين أحدهما لا يتناهي والآخر يتناهي، زال المتناهي من الموازاة الى المسامته فحدثت نقطة المسامته هي أول النقطة ولا أول لأن كل مسامته تحتانية مسبوقه بأخرى فوقانية، ولا يتمشى هذا البرهان إلا بعدم الجوهر وثبوته^(٢).

ومن استدلالاتهم برهان التطبيق^(٣)، وهو فرض خط يتناهي من جهة دون أخرى قد قطع من الجانب المتناهي منه قطعة ثم فرض انطباق الأول من الخط الكامل على الأول من الناقص، فإن امتدا متساويين تساوى وجود الزائد وعدمه، وإن تفاوتتا تناهيا.

وصاحب المعبر^(٤) لبلادته تحير في التطبيق فقال: كيف يمكن التطبيق مع انه يستحيل جزء الغير المتناهي الناقص بحيث يحاذي طرفه طرف الكامل. إحتج المخالف بأن خارج العالم يتميز فيه جانب عن جانب، فإن الذي يلي القطب الشمالي يغاير الذي يلي القطب الجنوبي والعدم المحض لا امتياز فيه. وأيضا لو فرضنا هذا العالم أكثر^(٥) مما هو عليه وجب أن يكون ثم من الاحياز أكثر مما هي الآن، وكذلك لو فرضنا العالم أكثر^(٦) من هذا المفروض بذراع كانت

(١) ج: مع كونه.

(٢) ب: هذه الكلمة ساقطة.

(٣) هذا البرهان والذي قبله اي برهان المسامته جاء في شرح الاشارات ج ٢ ص ٧٣، وتفرع الشيخ على مسألة تناهي الاجسام مسألة أخرى، وهي امتناع انفكالك الصورة عن الهيولى، واتى ببرهان هذا صورته: كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون، انظر: شرح الاشارات ج ٢ ص ٦١، انظر ايضا: الهيات الشفاء ص ٣١١.

(٤) وهو ابو البركات البغدادي، ذكرنا ترجمته في تراجم الاعلام في آخر الكتاب، فراجع.

(٥) ج: اكبر.

(٦) ج: اكبر.

الأحياء أكثر بذراع فتم أحياء متقدرة فهي كم، وأيضا الجسم حقيقة كلية لا يمنع نفس تصورهما من الشركة الغير المتناهية^(١) فدخول مالا نهاية له من الأجسام ممكن.

والجواب عن الأول والثاني: أنها مجرد أوهاام كاذبة.

وعن الثالث: أن الشركة وإن احتملتها ماهية الجسم لكن الامتناع منها حصل من خارج المفهوم.

مسألة: ذهب جمهور الأشاعرة الى امتناع خلو الأجسام عن الألوان والطعوم والروائح، والحق خلاف هذا فإن الهواء لا لون له والآن لرأينا ولا طعم ولا رائحة والآن لأدركناه كذلك.

والأشاعرة لما جوزوا عدم الرؤية عند اجتماع الشرائط لم يلزمهم هذا، فنحن نحتاج أن نطعن في أصلهم هذا حتى يتم استدلالنا، وسيأتي إبطال أصلهم.

احتجوا بأن الجسم قابل للألوان فيجب اتصافه بها او بضدها ويقاس اللون على الكون ويقاس^(٢) ما قبل الاتصاف على ما بعده.

والجواب عن الأول: الطعن في كلية قولهم: الجسم قابل للألوان، سلمنا لكن قولهم: يجب الاتصاف بالقبول او بضده، ممنوع.

وعن الثاني: المطالبة بالجامع، وكذلك عن الثالث والمنع في الأصل.

مسألة: كل جسم منتقل فإننا نشاهد انتقاله ونعلم بالضرورة أنه ينتقل من جهة الى جهة ومن مكان إلى مكان، فالمنتقل اليه وعنه يطلق عليه الجمهور المكان والحيز، فكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ويستقر عليه،

(١) ب: المتناهي.

(٢) الف: بقياس.

فيجعلون الأرض مكانا للمستقر عليه^(١).

والمتكلمون قالوا: هو^(٢) الفضاء والبعد^(٣) وهو عدم محض ونفي صرف، وجماعة من الأوائل نفوا وجود المكان، وآخرون منهم حكموا بوجوده.

احتج النفاة بأنه لو كان موجوداً، لكان إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً، فإن كان جوهرًا، فإن كان متحيزًا لزم التداخل وعدم تناهي الأمكنة أو الدور إن كان كل من المتحيزين مكانًا لصاحبه فإن الحاجة حينئذ دائرة بينهما، وإن كان مفارقًا استحال أن يوصف الجسم بالانتقال عنه واليه فإن المجرد ليس بذئ وضع حتى يحصل له القرب من الأجسام والبعد عنها.

وإن كان عرضًا لزم الدور، فإن المكان حينئذ يفتقر إلى المتمكن والمتمكن يفتقر إلى المكان، ولأن العرض ينتقل بانتقال محله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن.

وأيضًا المكان إن كان جسمًا لزم التداخل، وإن كان غير جسم استحال مساواته للجسم، وهو خلاف ما عليه المثبتون للمكان.

وأيضًا الانتقال كما يكون للجسم فكذلك للخط والسطح والنقطة، فإن كان الانتقال هو الموجب لوجود المكان وجب أن يكون هذه الأعراض مكان، ومكان النقطة نقطة فلم كانت إحدى النقطتين أولى بأن يكون مكانًا للآخرى من العكس^(٤) ؟

(١) ج: عليها.

(٢) ج: المكان هو.

(٣) سيأتي الكلام عن الأقوال في ماهية المكان وأنه هل هو بعد أم سطح؟

(٤) وأيضًا كل ما له مكان فلا بد وأن يكون له مكان طبيعي ومكان غريب ويكون له لا محالة ميل إلى المكان الملائم وميل عن المكان الغريب، والميل هو الثقل والخفة فيلزم أن يكون للنقطة ثقل أو خفة وذلك محال. انظر: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢١٩.

والمثبتون قالوا: نحن نعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء الى غيره حين الحركة، وليس ذلك الشيء جوهرًا ولا كيفًا ولا كما في ذاته ولا شيئًا من المعاني الباقية حال الحركة، فلا بد من شيء آخر كان الجسم حاصلًا فيه أولاً ثم استبدل ثانياً وهو المسمى بالمكان.

وأيضاً فإننا نجد الجسم يفارق ويعقبه آخر، والبديهة حاكمة بأن هذا المعاقب عاقب هذا الشيء في الحيز الذي ثبت للأول.
ثم أجابوا عن الأول: بأن المكان عرض حال في غير المتمكن فلا يلزم المحذور.

وعن الثاني: أن المساواة في الحقيقة غير معتبرة بل هي مستعملة ههنا على سبيل المجاز والمعنى بها اختصاص المكان بالمتمكن حتى يكون مساوياً لنهايته.

وعن الثالث: أن الشك إنما يلزم لو قيل الانتقال سواء كان بالذات أو بالعرض يحوج الى المكان وليس كذلك.

تذنيب: المثبتون للمكان من الأوائل اختلفوا في ماهيته، فذهب بعضهم الى أنه الهيولى فإن الهيولى قابلة للتعاقب والمكان كذلك، وذهب بعضهم الى أنه الصورة فإن الصورة حاوية والمكان كذلك.

وهذان المذهبان فاسدان، فإن المكان يفارقه المتمكن بالحركة والشيء لا يفارق أجزائه، وما احتجوا به فهو عقيم فإن الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتج.

والمحققون من الأوائل اختلفوا، فذهب قوم الى أنه البعد^(١)، فان بين طرفي

(١) وقد عبر عنهم الرازي باصحاب البعد وقال: ان اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم بذلك ضروري ومنهم من احتج على اثباته، ولهم في هذا الاحتجاج طريقان: اولهما ان يدلوا على اثبات مذهبهم بان المكان هو البعد، وآخرهما ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطح ثم

الإناء المحاوي للماء أبعاداً مفطورة^(١) ثابتة وأن الأجسام تتعاقب^(٢) عليها، وتمادى بهم الأمر الى ان قالوا: هذا مشهور مفطور عليه البديهة.

وذهب آخرون منهم إلى أنه السطح^(٣) الباطن من الجسم المحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، قال اصحاب البعد: لو كان المكان سطحاً لكان الحجر الواقف في الماء والطائر الواقف في الهواء متحركاً والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة فإن الحركة انتقال من مكان الى مكان وأيضا المكان لا يتحرك ونهايات الأجسام تتحرك.

وأيضاً فالمشهور عند الجمهور وصف المكان بالفراغ والامتلاء ولا يوصف السطح بذلك.

وأيضاً القول بالبعد يقتضي أن يكون كل جسم في مكان ولا كذلك القول بالسطح.

أجاب الشيخ عن الأولى^(٤): بأن الحركة ليست^(٥) استبدال مكان مطلقاً، بل هي عبارة عن استبدال المكان ويكون المتحرك مبدئاً للاستبدال، فالحجر والطير ليسا بمتحركين وليسا بساكنين إن عني بالسكون ملازمة الجسم لسطح

→ يلزمون من ذلك صحة القول بالابعاد. (المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٢٢)، انظر ايضا عن نظرية البعد في المكان: التفتازاني، شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٠٢.

(١) البعد المفطور هو الغلاء الذي يكون بين الاجسام، كذا عرفه المحقق الطوسي في شرحه للاشارات (شرح الاشارات ج ٢ ص ١٦٥).

(٢) الف: تعاقب.

(٣) القول بالسطح في ماهية المكان هو قول ارسطو وابن سينا، والقول بالبعد هو قول افلاطون واختاره المحقق الطوسي وأبو البركات ومذهب المتكلمين قريب منه. انظر: كشف المراد ص ١٥٢.

(٤) ب: الاول.

(٥) ب: كالمحيط.

واحد، ولا استبعاد في أن يكون جسم غير متحرك ولا ساكن فإن المحيط ليس بمتحرك ولا ساكن والجسم المأخوذ في آن ليس بمتحرك ولا ساكن.

وإن عني بالحركة ما يكون مستبدلاً بالأمكنة سواء كان هو مبدأ الاستبدال أو غيره، قلنا هذا الجسم متحرك.

وإن عني بالسكون النسبة الحاصلة للجسم الى الأجسام الثابتة، كان هذا ساكناً، وبالجملة هذا يختلف باختلاف الاصطلاح.

وعن الثانية: أن الصغرى ممنوعة، اللهم إلا أن يعني بالحركة الحركة الذاتية فيكون الكبرى كاذبة.

وعن الثالثة: أنها مبنية على عادات الجمهور وهي غير حجة في العقليات.

وعن الرابعة: أنها تامة على تقدير وجوب أن يكون كل جسم في مكان وهو ممنوع، سلمنا ذلك لكن لم قلتم: إن المكان هو البعد حيثنذ ولم لا يكون أمراً ملازماً للمكان؟

ثم احتج الشيخ^(١) على إبطال البعد بأن البعد الذي بين طرفي الإبناء إن كان باقياً حال وجود المتمكن فيه لزم التداخل أو أن يكون البعد الشخصي متعدداً، لأنه لا معنى للبعد الشخصي إلا هذا الذي بين طرفي الإبناء، فلو أخذ يتشكك فيه العقل لجاز أن يكون الجسم الواحد ليس بواحد، وإن لم يبق كان المتمكن غير متمكن، لأنه ليس بوجود في المكان فإن الوجود في المكان يستدعي وجود المكان.

تذنيب: القائلون بأن المكان بعدد اختلافوا، فمنهم من جوز خلوه عن الأجسام ووافقهم على ذلك أكثر المتكلمين، ومنهم من منع.

احتج المجوزون بوجهين: الأول: إن الجسم إذا تحرك، فإن تحرك الى مكان

(١) انظر عن نظرية الشيخ في ابطال البعد والخلاء: شرح الاشارات ج ٢ ص ١٦٥.

فارغ فهو المطلوب، وإن كان الى مكان مملوء، فالجسم المائي للمكان إن لم يتحرك
لزم التداخل، وإن تحرك الى مكان الأول لزم الدور، أو الى غيره لزم أن يتحرك
العالم بكليته عند حركة البقية.

الثاني: إن السطحين المتلاقين إذا رفع أحدهما عن الآخر كان الوسط خاليا
حال الرفع.

أجاب المانعون عن الوجهين: بثبوت التخلخل والتكاثف^(١) المحققين،
واحتجوا على الاستحالة بوجوه:

أحدها: إن الخلاء مقدر، فإن البعد الذي بين طرفي الطاس أقل من الذي
بين طرفي البلدة، فهو اما كمّ او ذو كمّ وكيف كان فلا بد من جسم.

الثاني: إن البعد الخالي متناه وكل متناه مُشكّل والشكل لا يعرض لطبيعته
والآ لتساوي، بل انما يعرض له من خارج طبيعته فتكون طبيعة البعد منفصلة
والانفصال انما يكون للمادة فيكون الخلاء ملاء، وهذه الحجة^(٢) عول عليها^(٣)
افلاطن.

الثالث: ان الخلاء على تقدير أن يكون بعدا متشابهها او عدما صرفا
استحال أن يكون فيه اختلاف، وإذا كان كذلك استحال أن يتحرك الجسم من
مكان الى مكان غيره^(٤)، وإن يسكن في مكان دون غيره والآن لترجيحها لأحد

(١) التخلخل كون الشيء ذات خلل وفرج، يقال متخلخل اي غير متضام كأنّ فيه منافذ (السان
العرب ج ١١ ص ٢١٥)، والتكاثف بمعنى الغلظة، يقال: تكاثف السحاب اذا تراكب وغلظ (تاج
العروس ج ٦ ص ٢٣١).

ولقائل ان يقول: ان الالتزام بتخلخل الاجسام يلزم منه القول بالخلاء لتحقق الخلاء في خلل
الجسم المتخلخل، فتأمل.

(٢) الف: كلمة الحجة ساقطة.

(٣) ذكر الرازي هذه الحجة في: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٣٠.

(٤) الف وج: الى غيره.

طرفي الممكن من غير مرجح.

الرابع: لو كان الخلاء موجودا لكانت الحركة فيه واقعة لا في زمان والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية إن الحركة في الخلاء لو وقعت في زمان مّا، فلنفرض ملاء يتحرك فيه ذلك المتحرك بعينه فيجب أن يقطع تلك المسافة المعينة في زمان أكثر، ولنفرض ملاء آخر أرق من الملاء الأول تكون نسبته اليه نسبة الحركة في الملاء الى الحركة في الخلاء فيتحرك المسافة بزمان مساو للحركة في الخلاء، وإن فرضناه أرق من هذا كانت الحركة أسرع فتكون الحركة مع المعاقق كهي لا مع المعاقق أو أسرع منها وهذا خلف، وبيان بطلان التالي ما بيناه في مسألة الجزء (١).

أجاب المجوزون عن الأول: بأن التقدير فرضي فإن العقل يفرض وجود جسم بين طرفي الطاس ووجود آخر بين طرفي البلدة فيحكم بأن أحدهما أكبر من الآخر، فالتقدير للجسم المفروض لا الخلاء الذي بين الأجسام.

وعن الثاني: إن الشكل يعرض للبعد بسبب الجسم الحاوي له أو بسبب الفاعل المختار، وقولهم: الانفعال إنما يكون للمادة، لم يقم عليه برهان.

وعن الثالث: إن الخلاء يختلف بحسب نسبته الى الأجسام الحاوية له، فإن الخلاء الذي يلي السماء مغاير للذي يلي الأرض.

وعن الرابع: إن الحركة بنفسها تستدعي قدرا من الزمان ومع المعاقق قدرا آخر والمحال الذي ذكرتموه إنما يلزم على تقدير أن يكون استحقاق الزمان بسبب المعاقق لا غير، أما اذا جعلنا بعضه بسبب الحركة والآخر بسبب المعاقق سقط

(١) اي: في مسألة الجزء الذي لا يتجزى، وهو البحث عن ابطال الجوهر الفرد فراجع. واعلم لنفاة الخلاء وجوها اخرى لم يذكرها العلامة هنا، راجع عن تلك الوجوه: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٢٨ فبمد، والشهرزوري، شرح حكمة الاشراق ص ٢٤٢، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٢ ص

الكلام بالكلية.

مسألة: قال الأوائل: الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة ذات وضع، وهي غير منقسمة والألكان المتحرك الواصل الى منتصفها إن قطع الجهه فالجهة ما ورائه وإن كان طالبا لها فالخلف ليس بجهة فهي طرف الامتداد.

وهي طبيعية وغير طبيعية، والطبيعية ثنتان: الفوق والسفل، وغير الطبيعية كثيرة بحسب فرض الأطراف^(١)، فلا بد من محدد يتميز فيه الجهتان الطبيعيتان ويكون محيطا، لأن المجرد يتساوى نسبته وغير المحيط يتحدد القرب دون البعد، فبالمحيط يتحدد القرب وبالمركز يتحدد البعد.

وأصول هذا الدليل فاسدة، فإنه على تقدير تسليم الجهات وتميز^(٢) بعضها من بعض يكون المميز هو الفاعل المختار.

تذنيب: قالوا: ويجب أن يكون هذا بسيطا، لأن المركب تتقدم الجهة على أجزائه المتقدمة عليه فيدور، وإذا كان بسيطا لم يتعين وضعه فيجب حركته على الاستدارة ويمتنع أن يكون حركة مستديرة طبيعية لأنها تطلب ما تنفر عنه فليست قسرية فتعينت الإرادية، ونحن لما نازعنا في إثبات الهدد سقط عنا هذا التفرع.

تذنيب: كل إرادة لا بد لها من غاية وهذا صحيح، قالوا: فالغاية التي

(١) قال الرازي: اعلم أن الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان، فإن للنبات جهة اغصان وجهة أصول واحدهما بالطبع فوق والاخر اسفل... وأما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون، وأما غير الحيوان فانما تعرض له هاتان الجهتان عند الحركة، فإن الجهة التي إليها الحركة تكون قدام والتي عنها الحركة تكون خلف ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف، ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع. (المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٥٤).

للحركة الدورية لا يجوز أن تكون حاصلة والألكان المتحرك طالبا للمحال، وكذلك لا يجوز أن تكون ممتنعة الحصول فيجب أن يكون مما يحصل لكن لا دفعة واحدة والألتوقت^(١) بل يجب أن تكون حاصلة^(٢) على التدرج.

قلنا: مع تسليمنا أن حركة السماء إرادية لم لا يكون الغاية حاصلة ويكون جاهلة^(٣) بالحصول أو يكون ممتنعة الحصول وهي جاهلة^(٤) بذلك ولم لا يكون مما يحصل وتقف الحركة، وسنبطل قولهم بأبدية الزمان.

تذنيب: قالوا: فالمحدد للجهاات يستحيل أن يتحرك بالاستقامة لوجهين: الأول: أنه ذو ميل مستدير، وسنين استجابة اجتماع ميلي الاستدارة والاستقامة.

الثاني: أنه لو تحرك بالاستقامة لخرج عن موضعه، وبعد خروجه يصير طالبا له فيكون ذا جهة حالي الخروج والمعاودة متقدمة عليه فلا يكون هو المحدد الأول للجهاات، فليس بتقيل ولا تخفيف ولا موضع له وله تقدم ما على ذوات الجهة المستقيمة ويستحيل عليه الخرق والالتيام، وليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس، هذه كلها عندنا فاسدة وقد تقدم إبطال بعضها وسيأتي إبطال الباقي.

مسألة: لكل جسم مكان طبيعي قد اتفق عليه المشاؤون، واستدلوا بأننا لو فرضنا خلو الجسم عن الأمور الغريبة فإما أن يحصل في كل الأمكنة وهو محال، أو في بعضها من غير مخصص وهو محال، أو بمخصص وليس إلا طبيعة الجسم الخاصة به. تذنيب: يستحيل أن يكون لجسم مكانان طبيعيان، لأنه حال مفارقة أحدهما إذا طلب الآخر يكون تاركا بالطبع للمطلوب بالطبع، ولأنه لو كان في

(١) ج: وقتت.

(٢) ج: هذه الكلمة ساقطة.

(٣) ب: حاصلة.

(٤) ب: حاصلة.

مكان غريب نسبتها اليه بالسوية استحال أن يطلب أحدهما دون الآخر.
 وقالوا ايضاً: يستحيل أن يكون جسمان يطلبان بالطبع مكانا واحدا.
 قال بعضهم: وإلا لكان المعلولات^(١) المتساوية يستند الى علل مختلفة من
 حيث هي كذلك وهو^(٢) باطل، وبطلان هذا مشكل على رأيهم.
 تذييب: البسيط مكانه الذي^(٣) يقتضيه طبعه، ومكان المركب ما يغلب فيه
 أحد البسائط فإن استوت وقف في الوسط هذا إن تركيب من بسيطين وكذلك إن
 تركيب من أربعة العناصر المتساوية في المشهور، ومنع بعضهم من وجوده بأنه لا
 مكان له، والشيخ اضطرب في هذا^(٤)، فتارة جوّز وجوده وتارة منع.



مركز تحقيقات علوم ودراسات إسلامية

(١) الف: المعلومات .

(٢) ب: ولكن هو .

(٣) ب: هو الذي .

(٤) انظر: شرح الاشارات ج ٢ ص ٢٠١ .

البحث الرابع في الأكوان:

الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز، وهو جنس يندرج تحته أربعة أمور: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(١).

فهنا مطالب:

الأول:

في أن هذا الحصول هل هو معلل بمعنى أم لا؟ الحق أنه ليس كذلك، وتحقيق المذهب أن نقول: إننا حين نروم تحريك جسم أو تسكينه فإننا نفعل فيه الاعتماد نحو الجذب والدفع فيحصل التحرك والسكون، فهل يفعل^(٢) فيه معنى آخر نسميه حركة ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركاً وأنه زائد على الاعتماد والتحريك أم لا؟

والدليل لنا أن ذلك المعنى الموجب للحصول في ذلك الحيز إما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا، فإن صح فإما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أو لا يقتضي، فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه كما إذا اعتمد حيوان على شيء فاندع ذلك الشيء إلى حيز آخر، فإن لم يقتض اندفاعه لم يكن حصوله في حيز معين بسببه أولى من حصوله في غيره، وأما إن لم

(١) قالوا في علة حصر الاكوان في الاربعة: ان حصول الجسم في الحيز اما يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا، والثاني ان كان مسبقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبقا بحصوله في حيز آخر فحركة، واما الاول فان كانت بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر ثالث فهو الافتراق والآخر الاجتماع، ذكر هذا الوجه للحصر الايجي في: المواقف

يصح وجوده قبل حصوله في الحيز^(١) لزم الدور.

وأيضاً لو كان القادر منا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه على سبيل الاجمال أو التفصيل والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إن القادر يتساوى الضدان عنده فلا بد من القصد المتوجه إلى أحدهما دون الآخر حتى يوجد القصد تابع للعلم، وأما بطلان التالي فبالوجدان، فإننا نجد من أنفسنا أننا لا تعلم ذلك المعنى، هذا مذهب أبي الحسين وسائر الشيوخ.

وذهب أبو هاشم وأصحابه^(٢) إلى إثبات هذا المعنى، واستدل عليه بوجهين: الأول: أنا لو قدرنا على جعل الجسم كائناً من غير واسطة المعنى، لقدرنا على ذات الجسم وسائر الصفات كالحياة والقدرة والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إن القادر^(٣) على جعل الذات على بعض الصفات تكون الذات مقدورة له يتصرف فيها كيف شاء.

وأيضاً الكلام لما كان القادر قادراً على جعله على صفة الخبر^(٤) والأمر كان قادراً على ذاته ولما لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر ولا علة لذلك إلا كونه قادراً على بعض صفاته، وبيان بطلان التالي ظاهر.

الوجه الثاني: أن صفة الكائنية يصح فيها التزايد وما يكون بالفاعل لا يصح فيه التزايد، فصفة الكائنية ليست بالفاعل فلا بد لها من علة توجبها، بيان الصغرى

(١) الف: الجزء .

(٢) انظر عن قول أبي هاشم وسائر شيوخ المعتزلة في الاكوان: الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤١ - ٤٢، وايضا المحقق الطوسي، تلخيص المحصل ص ١٣٩، وقد بحث القاضي عبد الجبار المعتزلي في الاكوان بالتفصيل في: شرح الاصول الخمسة ص ٩٦.

(٣) ب: ان القادر قادر .

(٤) الف: الحيز .

من وجهين:

أحدهما: أن القوى إذا استفرغ جهده في تسكين جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه، وإن لم يستفرغ قدر الضعيف على تحريكه، فعلم أنه رام في الأول أزيد مما رامه في الثاني.

الثاني: أن الجوهر الواحد إذا التصق بكفي قادرين فدفعه أحدهما حال جذب الآخر تحرك ذلك الجوهر بهما، ولا يكون ما فعله أحدهما هو الذي فعله الآخر لاستحالة أن يقع مقدور بقادرين، فعلم أن تحريكه قد تزايد، وبيان الكبرى وجهان:

أحدهما: أن الفاعل كالعلة والعلة لا تؤثر في أزيد من صفة واحدة فكذا الفاعل.

الثاني: أن الوجود لما كان بالفاعل استحال فيه التزايد فكذلك ههنا (١). والأعتراض على الأول أنا نمنع من القدرة على الذات على تقدير القدرة على بعض الصفات. قوله: تكون الذات مقدورة يتصرف فيها كيف شاء، قلنا: إن عنيتم أنها تكون مقدورة من هذه الجهة كان الموضوع والمحمول واحداً، وإن عنيتم أنها تكون مقدورة من كل جهة نازعناكم، وأما القياس على الكلام فغير متين (٢)، فإن الحكم جاز أن يستند إلى خصوصية الأصل أو أن يكون في الفرع مانع منه. ثم نقول: من شرط القياس أن يكون الأصل معلوماً بالعلة التي ثبت بها الحكم، وأن يعلم وجود العلة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم إليه، وكل هذا غير معلوم عندكم، فإن كل هذه صفات، فإن كون الكلام خبراً أو حدوثه صفة، وكون

(١) وقد لخص المحقق الطوسي الوجهين اللذين ذكرها المشبتون لمعنى زائد على الكائنية، ثم قال: وضعف هذه الحجج غني عن الشرح. (تلخيص المحصل ص ١٤٠).

(٢) ب: فغير مبين.

الجسم كائناً صفة، واللازم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو ساير الصفات أيضاً، والصفة عندكم غير معلومة فيسقط كلامكم بالكلية.

فإن رجعوا الى اعتذارهم المشهور عندهم من أن الذات مع الصفة تكون معلومة، قلنا: يعنون^(١) به أن المجموع يكون معلوماً فهذا يستلزم العلم بالأجزاء اعني الذات والصفة، أو يعنون شيئاً آخر فيجب عليكم بيانه.

ثم نقول أيضاً: إن الخبرية والأمرية ليستا صفتين للكلام والألكان المتصف به إما كل واحد من الحروف أو بعضها أو المجموع، والأولان باطلان والألكان حرف واحد خبراً وهو باطل بالضرورة، والثالث باطل والألزام انقسام الصفة لانقسام المحل.

وأيضاً فالمجموع لا وجود له، وإنما الموجود جزء منه.

والاعتراض على الثاني أن نقول: قولكم صفة الكائنية يصح فيها التزايد، قلنا: هذا مدفوع بالضرورة، واستدلنا لكم في مقابلة الضرورة لا يسمع فإن حصول الجسم في الحيز أو محاذة الجسم الآخر يعلم قطعاً أنه لا يصح فيه التزايد. ثم نقول: إن قولكم، القوي إذا استفرغ جهده في تسكين جسم لم يقوى الضعيف على تحريكه، ممنوع، إنه إنما كان لزيادة في صفة الكائنية، بل القوي يفعل زيادة المدافعة وتزايدها معقول.

ونقول على الثاني: لم لا يقع المقدور بقادرين؟ وسنبين جوازه.

والوجه الأول في بيان الكبرى ضعيف، فإن القياس قد بينا بطلانه.

والثاني أضعف، فإنه ينبغي على أنه صفة زائدة وهم مطالبون بذلك، على أنه لا علة في منع التزايد إلا كونه بالفاعل، وهذا لا يمكنهم إقامة برهان عليه أكثر من الدوران الضعيف، وإن سلمنا هذين المقامين، فلم قلت إن صفة الوجود لا يقع فيها

(١) ج: تعنون.

التزايد؟ قالوا: لوجهين:

الأول: أنه لو تزايد الوجود يصح أن يحصل صفتا وجود بقادرين وفي ذلك كون مقدور بقادرين.

الثاني: لو تزايد يصح من القادر أن يجدد للفعل في حال البقاء صفة الوجود.

قلنا: أما الأول فباطل، لأنكم إنما تنفون كون المقدور يقع بقادرين بعد أن تعلموا أنه لا تزايد في الوجود، فلو جعلتم امتناع مقدور بقادرين مقدمة في عدم التزايد لزمكم الدور. قالوا: نحن نبين هذا بطريق آخر ونقول: لو تعلق بقادرين بأن يجددا^(١) له صفة وجود لصح من أحدهما أن يوجد دون الآخر فيكون موجودا معدوما.

قلنا: إن أردتم بكونه موجودا معدوما أنه يحصل له صفة وجود ولا يحصل له ما زاد عليها، فذلك صحيح، وإن أردتم بكونه معدوما أنه لا يحصل له صفة وجود أصلا، فهو ظاهر المنع.

سلمنا امتناع وقوع^(٢) مقدور بقادرين، ولكن الكلام وقع في حصول وجود زائد لا في مقدور واحد لا يقبل الزيادة والنقصان.

وأما الثاني فنمنع^(٣) استحالة التجدد في حال البقاء.

استدلوا على المنع بوجهين:

أحدهما: أنه لو صح ذلك لصح منا.

الثاني: أنه يكون باقيا مبتدئا.

(١) ج: يجدد.

(٢) ب: وجود.

(٣) الف: فيمنع.

قلنا: ولم قلتم إن الواحد منا لا يفعل تجدد الوجود؟ ثم لم قلتم: إن الواحد منا يوجد ذاتا وانتم لا تنازعون الأ في هذا، فإن أفعالنا في الشاهد الأكوان وهي صفات وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجود، وما عدا الأكوان من صفات القلوب والاعتمادات والتأليف والأصوات فهي أيضا صفات ومع ذلك فهي غير باقية فكيف ثبتت لها صفة حال البقاء.

وقولكم: يكون باقيا مبتدئا، إن عنيتم به أنه لم يكن له وجود من قبل مع فرض ثبوت الوجود له فهو متناقض، وإن عنيتم به تجدد صفة بعد ثبوت صفة أخرى من قبل فهو عين المتنازع في استحالته، ولهم تطويلات أخرى في هذا الباب أعرضنا عنها لقلّة الفائدة.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

المطلب الثاني في الحركة

المشهور عند المتكلمين أن الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز^(١)، بعد ان كان في حيز آخر^(٢)، والأوائل قالوا: الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، فإن كونه موجودا حاصل له بالفعل بل إن كان موجودا بالقوة فمن وجه دون آخر، فخروجه من القوة الى الفعل إن كان على التدريج كان حركة، وإن كان دفعة فهو الكون، فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

ثم جعلوا الحركة إسماً لمعنيين:

أحدهما: الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وهو الحركة بمعنى القطع، وبهذا المعنى ليس للحركة وجود إلا في الأذهان لا في الأعيان، لأنها إنما توجد بتمامها إذا انقطعت الحركة.

الثاني: كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى الذين للمسافة وهو الوجود في الأعيان.

(١) ب: الحيز.

(٢) وقد عرف الغزالي الحركة بانها تطلق على الانتقال من مكان الى مكان فقط، ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى اعم منه وهو السلوك من صفة الى صفة اخرى تصير اليه على التدريج، كما جاء في: مقاصد الفلاسفة ص ٣٠٤.

وعرفها الرازي بانها هي الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيراً او بالتدريج او لا عن دفعة، جاء ذلك في: المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٤٧.

واورد على التعريف الاخير بانها تبني على فهم معنى الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فيلزم الدور، ثم نقل تعريفاً آخر عن المتقدمين قريبا مما نقله العلامة هنا عن الاوائل (نفس المصدر ج ١ ص ٥٤٨).

انظر عن بحث الحركة بالتفصيل: الاسفار الاربعة ج ٣ ص ٢١١ جندبازي اموال

وبعض الأوائل نفي الحركة مطلقاً^(١) وقال: إن كانت غير منقسمة لزم الجوهر، وإن كانت منقسمة كان الماضي عين المستقبل، هذا خلف وهذا تشكيك في الضروريات.

مسألة: شرط الأوائل للحركة ستة أمور: ما منه وما إليه وما فيه وما له وما به والزمان، وأحالوا أن يتحرك الشيء لذاته لأنه قابل فلا يكون فاعلاً، ولأن المعلول باق ببقاء علته فيكون كل جزء من الحركة باقياً فلا تكون حركة. وأما ما منه^(٢) وما إليه، فقد يكونان بالفرض كما في الحركات الدورية، وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة.

مسألة: الحركة قد تكون واحدة بالشخص وقد تكون بالنوع وقد تكون بالجنس، وشخصية الحركة تابعة لشخصية الموضوع والزمان وما فيه، فإن الموضوع والزمان لو تكثرا لما اتحدت الحركة لاستحالة إعادة المعدوم وقيام العرض بمحلين، وأما ما فيه، فلأن الموضوع والزمان قد يتحدان وتتفاير الحركة كما يتحرك المتحرك في زمان ما حركتي أين واستحالته.

وقد تختلف الحركة في النوع تارة وفي الجنس أخرى لاختلاف ماهي فيه. وأما تضاد الحركات فإنما هو لتضاد المبدأ والمقصد، لأن المتحرك قد يتضاد والحركة واحدة بالنوع كحركتي القسر والطبع إلى فوق والزمان غير متضاد فلا تتضاد بسببه الحركة ولا^(٣) ما فيه فإن حركتي الصعود والهبوط متضادان مع وحدة ما فيه وكذا المتحرك قد يكون واحداً والحركة متضادة، فلم يبق إلا ما منه وما إليه. ولي في هذا نظر، فإنهم ادعوا أن كل واحد مما عدده ليس له مدخل في

(١) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٠.

(٢) الف: ما فيه.

(٣) كلمة لا ساطة.

التضاد، ثم برهنوا على أنه ليس علة تامة في التضاد، ومعلوم أن هذا لا يكفي في هذا الباب .

وايضا لو سلم لهم ما ذكروه من أين لهم أن التضاد إذا لم يكن بأحد الأمور التي عددها انحصر فيما منه وما إليه؟

ثم قالوا: ان الحركات المستقيمة لا تضاد المستديرة، بناء منهم على أن ضد الواحد واحد لا غير وأن الخط المستقيم يكون وترا القسي^(١) غير متناهية.

مسألة: الحركة قد تكون مستقيمة ومستديرة، وزعموا أن بين المستقيمين المتضادتين سكونا كما بين الهابطة والصاعدة، هذا هو المشهور عند المعلم الأول^(٢) وأتباعه، وخالف فيه أفلاطن.

والحجة المشهورة لمثبته^(٣) أن المتحرك إذا وصل الى المنتهى في آن ثم فارق المنتهى، فإن كان في ذلك الان كان الشيء الواحد في الآن الواحد واصلا مفارقا، وإن كان في غيره فلا بد من زمان سکون بينهما لاستحالة تتالي الآتات.

اعترض عليهم الشيخ بأن المفارقة عن الحد عبارة عن الحركة عنه، والحركة لا تقع في آن وإنما تقع في زمان، فالزمان الذي أثبتموه هو زمان الحركة.

فإن عنيتم بأن المفارقة أول زمان المفارقة، قلنا: إن ذلك الان هو^(٤) آن الوصول ولا استحالة في أن يكون الآن لا يقع فيه ما يقع في الزمان.

ولما كانت هذه الحجة عنده فاسدة سلك نهجا آخر في بيان هذا المطلوب،

(١) وهو بكسر القاف جمع قوس وهو على القلب والأصل على فعول، ويجمع أيضا على أقواس وقياس مثل ثوب وأثواب وثياب (المصباح المنير ص ٢٠٤).

(٢) وهو ارسطو، وستجيء ترجمته عند تراجم اعلام الكتاب.

(٣) نقل الرازي هذه الحجة مع ثلاثة حجج اخرى لمثبتي السكون ونقل ايضا اعتراض الشيخ الرئيس على ذلك قريبا بما جاء في المتن في: المباحث المشرقية ج ١ ص ٦١٦.

(٤) ب: كلمة هو ساقطة.

فقال: المتحرك الطالب لحد معين لا بد له من مبدأ ميل يكون علة الحركة^(١) الى ذلك الحد، فإذا فارق حدث ميل آخر مغاير للأول ويستحيل اجتماع الميلين وحدوث الميل في آن فحال عدم الميل الأوّل وهو آن الوصول، كان الجسم عديم الميل، ثم يوجد الميل في آن ثان ويفصل بين الآنين زمان هو زمان السكون، وهذه الحجة ينبنى على إثبات الميل وعلى وجوده في الآن وعلى استحالة اجتماع الميول، فإن تمت هذه المطالب تمت الحجة وإلا سقطت.

واحتج النفاة بوجهين: الأول: أن الجسم الصاعد كالحصاة اذا فرضنا حال منتهى صعودها وافاها جبل عظيم نازل لزم ان يقف الجبل لأجل وقوف الحصاة التي تحته.

أجاب المثبتون: بأن هذا استبعاد محض.

الثاني: أنه لو وقف لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرية، والثاني باطل فالمقدم مثله.

مركز تحقيقات علوم إسلامية

بيان الشرطية: إن القوة المحركة للحجر الى السفلى موجودة، فلا تقف في الهواء الأمع العائق ولا يجوز أن يكون عدم ذلك العائق يستند الى ذات الجسم ولا القوة الطبيعية والألما وجد، فلا بد له من سبب، فإن كان وصول السبب الخارجي المعدم للعائق واجبا استحال وجود العائق، وإن كان ممكنا لم يكن حصوله دائماً ولا أكثرية، وبيان بطلان التالي ظاهر^(٢).

مسألة: الحركة قد تكون بالذات، وقد تكون بالعرض كحركة الساكن في السفينة، والحركة الذاتية قد تكون طبيعية وهي المستندة الى قوة حالة في الجسم تصدر عنها الحركة والسكون بالذات لا بالعرض من غير إرادة، وقد تكون قسرية

(١) ج: للحركة .

(٢) انظر عن هذه المسألة بالتفصيل: المباحث المشرقية ج ١ ص ٦١٩ .

تحدث في الجسم من سبب خارجي، وقد تكون إرادية تحدث بسبب قوة شاعرة بما تصدر عنها، والحركة العرضية قد تكون لما يمكن أن يتحرك بذاته كالجسم المحوي، وقد لا تكون كالصور والأعراض^(١).

والحركة الطبيعية تستحيل أن تصدر عن الطبيعة لذاتها على الاطلاق، لأن الثابت لو كان علة للمتغير لزم وجود العلة بدون المعلول، بل إنما يكون علة له على تقدير خروجه عن الأمر الطبيعي.

واما الحركة القسرية، فالمشهور أن سببها قوة حالة في الجسم المتحرك يوجد فيها القاسر تكون باقية الى آخر الحركة، لكنها يكون أخذه في الضعف بمعادمات الهواء الى أن يبلغ الضعف بحيث تصير الطبيعة قاهرة لها، فحينئذ يتحرك الجسم الى مكانه بسبب طبيعته.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) كما ان الحركة تنقسم الى اقسام كذلك الميل الذي هو سبب قريب للحركة قال المحقق الطوسي: لَمَا كَانَ الْمِيلُ هُوَ السَّبَبُ الْقَرِيبُ لِلْحَرَكَةِ بِوَجْهِ مَا كَانَ مَنْقَسِمًا إِلَى أَقْسَامِهَا، فَمِنْهُ مَا يَحْدُثُ مِنْ طِبَاعِ الْمُتَحَرِّكِ... وَمِنْهُ مَا يَحْدُثُ مِنْ تَأْثِيرِ فَاسِدٍ خَارِجٍ مِنَ الْجِسْمِ... (شرح الاشارات ج ٢ ص ٢١٢).

المطلب الثالث في السكون

وهو عبارة عن حصول الجسم في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد، هذا في عرف المتكلمين.

وعند الأوائل أنه عدم الحركة عما في شأنه أن يتحرك^(١).

ونحن لما فسرنا السكون بالحصول بطل أن يكون عدم الحركة. فكان امراً وجودياً لأن الحركة والسكون لما كانا من نوع واحد والحركة وجودية كان السكون كذلك.

والأوائل وإن قالوا بكون السكون عدمياً، لكنهم يثبتون صفة أخرى هي الوضع ويجعلونها وجودية، ونحن لا نعني بالسكون الأ هذا، فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الأوائل تقابل العدم والملئمة وعند المتكلمين تقابل الضدين.

مسألة: الاجتماع حصول الجوهرين في الحيزين بحيث لا يمكن^(٢) أن يتخللها ثالث، والافتراق حصولها في الحيزين بحيث يمكن أن يتخللها ثالث، وهذه المعاني كلها موجودة لتغير بعضها ببعض.

(١) قال الرازي: إن الحكماء اتفقوا على تخصيص اسم السكون بالامر العدمي، ولهم في ذلك حجتان، ثم نقل الحجتين وقال في الختام: وبالجملة فهذا بحث لفظي. (المباحث المشرقية ج ١ ص ٥٩٤).

(٢) ب: لا يتمكن.

المطلب الرابع في أحكام الأكوان

الأكوان على ضربين: متماثلة ومتضادة، والمتضادة على ضربين متناف وغير متناف، فالمتماثل هو الذي يختص بجهة واحدة من الأكوان، سواء اختص بجوهر واحد أو بجواهر^(١) إذا كانت في تلك الجهة على جهة البدل، وسواء اختص بوقت أو أوقات بناء منهم على أن المشتركات في اللوازم مشتركة في الحقائق وفيه ما فيه. والمتضادة هو ما يصير به الجوهر في الجهتين، لأن ما حاله هذه استحالة وجوده في وقت واحد ومحل واحد، وهذه الاستحالة غير معللة إلا بكونها ضدتين، واعتمدوا في هذا على التمثيل فإن الجسم كما يستحيل أن يكون أسود أبيض في حالة واحدة، كذلك يستحيل أن يكون في جهتين دفعة، والاستحالة ثم إنما^(٢) كانت معللة بالتضاد فكذلك هنا.

ونحن نطالبهم بالجامع وبكونه علة وبعدم الفارق والجوهر يستحيل وجوده في مكانين متباعدين كما استحالة وجوده في متقاربين، غير أن كل واحد من الكونين إذا تباعدت الأماكن استحالة وجوده بدلا من صاحبه وإلا لزم القول بالطرفة، وكذلك لا يوجد عقيب صاحبه لذلك أيضا، فهما ضدان من حيث استحالة الاجتماع، وغير متنافيين لأن أحدهما لا ينفي صاحبه لأنه إنما ينفيه لو وجد عقيب فاعدمه، ولذلك^(٣) لا يتعاقبان لأن أيهما وجد لم يوجد الآخر عقيب.

وأما الكونان في الأمكنة المتجاورة فهي متضادة لاستحالة الاجتماع، ومتعاقبة لأن كلا منهما يوجد عقيب صاحبه، ومتنافية لأن كلا منهما ينفي بصاحبه، وإذا قد تلخص هذا انحصرت الأكوان في المتماثلة والمتضادة ولم يوجد فيها ما يكون

(١) ب: أو الجواهر .

(٢) ب: وإن كانت .

(٣) ب: وكذلك .

مختلفا غير متضاد.

مسألة: ذهب ابو الهذيل^(١) الى أن الجسم في أوّل حدوثه^(٢) غير متحرك ولا ساكن^(٣)، وهو لائق على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به، غير أن أبا هاشم وأتباعه جعلوا الكون من جنس السكون^(٤)، قالوا: لأن السكون هو الكون المستمر واستمرار الصفة لا يقتضي إثبات معنى فيه مجدد سوى ما كان فيه من قبل، بناء منهم على أن البقاء ليس بمعنى زايد فالسكون إذن هو الكون الأول إلا أنه استمر وجوده. قالوا: ولو كان السكون غير الكون لاختلف حكمهما، بناء منهم على أن الأجناس المختلفة يختلف في المقتضيات، لكن حكم السكون والكون هو الحصول في الجهة فلما اتحد المقتضى اتحد المقتضى.

مسألة: ذهب البصريون الى صحة البقاء على الكون، وكان المرتضى رحمه الله يشك في بقاءه^(٥) وبقاء كل ما يدعون بقاءه من الأعراض، وأبو الهذيل وأبو علي قالوا: إن الحركة لا يجوز عليها البقاء، وغيرهم قالوا: إنها إذا بقيت كانت سكونا.

اجتج الأولون بأن السكون إن جاز بقاءه جاز بقاء الحركة والمقدم ثابت

(١) ب: في هامشه: ابو العلاء .

(٢) قد نقل الاشعري هذا القول عن ابي هذيل وقال: قال ابو الهذيل: الاجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله سبحانه له لا ساكن ولا متحرك. (مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١).

(٣) ج: ولا ساكن بل هو كائن.

(٤) انظر ايضا: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢١.

(٥) جاء هذا في كلام للسيد المرتضى في كتابه «الذخيرة»، اذ قال فيه: «ذهب البغداديون من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى فكذلك قولهم سائر الاعراض، وذهب ابو علي وابو هاشم واصحابهما الى القطع على بقاء القدرة .

والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدر على بقاء او عدم في الثاني، لفقد الدليل القاطع على احد الامرين...» (السيد المرتضى، الذخيرة ص ٩٦).

فالتالي مثله.

بيان الشرطية أن الحركة والسكون من جنس واحد والخلاف إنما هو في العوارض، وبيان صدق المقدم أنه لو امتنع عليه البقاء لجاز من الفاعل المختار أن لا يفعل^(١) الحركة عند عدم السكون إذ لا وجه لوجوب كونه فاعلا، والتالي باطل وإلا لجاز خروج الجسم عن الأكوان.

احتج ابو علي وابو الهذيل على امتناع بقاء الحركة بوجهين:
الأول: أن الحركة لو كانت باقية لكان الجسم قاطعا للأماكن كلها في الابتداء، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن الحركة لو بقيت لكان المحل بها قاطعا لمكان بعد مكان، وهذا حكم يرجع الى ذات الحركة لا الى بقائها وذات الحركة موجودة في الابتداء فيجب وجود ذلك القطع في الابتداء.

الثاني: أنها لو بقيت لرؤيت على هيئة السكون، والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.
واجاب الأولون عن الأول: بأن مقتضى الحركة هو الكون في المكان الأول لا القطع فإذا بقيت بقي مقتضياها.

وعن الثاني: بأنه مبني على رؤية الأكوان، وهو ممنوع.
تذنيب: هل الكون مرئي أم لا؟ أما المتكلمون فقد اختلفوا، فمن قال: إن الكون معنى يوجب الحصول في الحيز قال: إنه غير مرئي، ومن قال: إنه نفس الحصول فيه قال: إنه مرئي، والأوائل عندهم أنه مرئي بوساطة رؤية الأكوان والأضواء لا بالذات.

(١) الف: يفعل .

البحث الخامس في الألوان

وهي مدركة بحاسة البصر، والقائل بأن السواد كيفية قابضة للبصر والبياض كيفية مفرقة له إن عني به التعريف اللفظي صدق والآ فقد أحال، ومن نازع من الأوائل في إثباتها فقد كابر في الضروريات (١).

مسألة: ذهب قوم من الأوائل الى أن الألوان الحقيقية هي السواد لا غير، وأن البياض يحدث من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة الصغيرة جداً، وأنه ليس بكيفية حقيقية قائمة بالأجسام لأن زبد الماء أبيض وكذا الثلج ولا سبب لذلك إلا هذا، وهم مطالبون: أولاً بان السبب ليس إلا ذلك، وثانياً بتعميم الحكم في كل بياض.

ومنهم من ذهب إلى أن الألوان الحقيقية هي السواد والبياض والباقي يحدث من امتزاجهما.

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

مسألة: حكى عن أبي علي جواز زيادة على هذه الألوان وهي مقدورة لله تعالى، وقطع بأنها متضادة ومضادة لهذه الألوان، وهذان (٢) المقامان مشكوكان. مسألة: الحق أن بين طرفي السواد والبياض تضاداً لوجود حدة فيهما، وكان

(١) ج: الضرورات .

(٢) الف: هذه .

المرتضى رحمه الله يشك في ذلك ويقول^(١) : يغلب على الظن اجتماعها، فإن الفرق واقع بين السواد الحالك^(٢) والذي ليس بحالك، ويجوز أن يكون مستند الفرق هو اجتماع البياض والسواد في الذي ليس بحالك وعدم الاجتماع في الحالك.

وأما الألوان البيض والسود الغير البالغة فيها هل هي متضادة أم لا؟ إن شرطنا في الضدين غاية البعد كانا غير ضدين، وإلّا فهما ضدان.

مسألة: اتفقوا على أن اختلاط الأجزاء السود بالأجزاء البيض اختلاطاً غير مميز في المحس، سبب لشدة الألوان، فالأجزاء البيض إذا كانت قليلة كان السواد أشد.

وبعض المتكلمين ذكروا وجهاً آخر، وهو اجتماع البياضات الكثيرة في المحل الواحد.

والأوائل اتفقوا على بطلانه بناءً منهم على استحالة اجتماع الأمثال، وذكروا وجهاً آخر وهو أن البياض الضعيف مغاير في النوع للبياض الشديد.

والبصريون قالوا: السواد كله متماثل وإن الحالك وغير الحالك متماثلان في النوع، وهو قول بعض الأوائل أيضاً قالوا: لأن صفة التي بها يخالف ما يخالف ويوافق ما يوافق هي كونه سواداً لا صفة أخص منه وهي مشتركة في الكل فالكل متماثل^(٣).

(١) لم نجد للسيد المرتضى رحمه الله كلاماً يلائم هذا البحث في كتبه التي بأيدينا مثل الذخير وشرح جمل العلم والعمل والامالي ورسائل الشريف المرتضى، ويمكن أن يكون هذا الكلام في بعض كتبه التي لم تصل إلينا أو ليس عندنا منه نسخة.

(٢) قال ابن منظور: الحلكة والحلك: شدة السواد كلون الغراب وقد حلك، ويقال للاسود الشديد حالك... (لسان العرب ج ١٠ ص ٤١٥).

(٣) انظر عن البحث في الألوان والخلافات الواقعة فيها: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٩٣، وشرح المقاصد ج ٢ ص ٢٥١.

مسألة: الحق أن الألوان يجوز عليها البقاء للبرهان العام، وهو أنها^(١) ممكنة في الأول فكذلك في الثاني، لاستحالة الخروج من الإمكان إلى الامتناع، والخلاف واقع هنا كما في الأكوان.

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

ثم اعلم أن الضوء هو الظهور وهو كيفية منبسطة^(٢) على الأجسام من غير أن يقال إنها سواد أو بياض أو غير ذلك من الألوان، وليس هذا تعريفاً للضوء لما قدمنا من أن الأمور المحسوسة لا يفتقر إلى التعريف، فإن كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءاً، وإن كان مستفاداً من الغير كما للجدار المستنير بضوء الشمس سمي نورا، والترقوق^(٣) الذي للشيء من ذاته يسمى شعاعاً، والترقوق الذي للشيء من غيره كما للمرأة يسمى بريقاً.

مسألة: ذهب الشيخ أبو علي^(٤) إلى أن الضوء شرط وجود اللون، لأننا لا نرى اللون في الظلمة، فعدم الرؤية إما أن يكون لعدم اللون وهو المطلوب، أو لأن الهواء المظلم عائق عن الرؤية وهو باطل، لأن الهواء غير مظلم وغير مانع من

(١) ب: وهي انه.

(٢) الف: مستنبطة.

(٣) الترقوق من الرقراق وهو كل شيء له بصيص وتلاؤق، وترقوق الشيء: تلاًؤاً، سيف رقارق أي براق. انظر: لسان العرب ج ١٠ ص ١٢٤.

(٤) وهو الشيخ الرئيس أبو علي سينا، والمطلب الذي نسبه العلامة إليه هنا جاء في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفا ج ٦ ص ٧٠.

الإبصار، فإننا حال ما نكون في غار وفيه هواء على الصفة التي يظن أنه مظلم بها، فإذا صار المرئي مستنيراً رأيناه ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه، فإذا لم يكن للهواء حظ في المنع من الرؤية، وعند آخرين أنه شرط لصحة الرؤية (وهو الحق)^(١).

مسألة: الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً، وهو مذهب الأوائل وجماعة المعتزلة، وبعض الأشاعرة قال: إنها صفة ثبوتية. لنا ما تقدم في حجة أبي علي، ولأن حالنا عند فتح العين في الظلمة وتغميض العين متساوية، وكما أنا في الثاني لا ندرك شيئاً فكذا^(٢) في الأول.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) ب: هذه الجملة ساقطة .

(٢) ج: فكذلك .

البحث السادس في الطعوم والروائح

وهي مدركة بالذوق والشم.

والطعوم تسعة: الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والذسومة والحرافة

والعفوصة والقبض والتفاهة.

وفي كون التفاهة من الطعوم نظراً، وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرة

والقبض في الجص.

وأما الروائح فليس لها أسماء إلا من جهة الموافقة والمخالفة، فيقال: رائحة

طيبة ومنتنة.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

البحث السابع في الحرارة والبرودة

وهما مدركان لمسا فلا يحتاجان الى التعريف، وما قيل: إن الحرارة كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات، والبرودة كيفية من شأنها أن يفعل مقابلات هذه الأفعال، خطأً لأن الحرارة والبرودة أظهر من هذه الآثار الصادرة عنها.

وذهب بعض الأوائل الى أن البرودة عدم الحرارة، وهو خطأً، فإننا ندرك من البارد كيفية زائدة على الجسمية والعدم غير مدرك.

تنبيه: إعلم أن الحار يقال على ما يحس منه بهذه الكيفية كحرارة النار، وعلى ما يكون ظهور هذه الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبدن الحيوان كالغذاء والدواء.

وفي الحرارة الفريزية وجهان؛ أحدهما: هي الحرارة المحسوسة، وهو الجزء الناري في الحيوان إذا بلغ طبعه الى الاعتدال، فيكون مخالفتها لهذه الحرارة مخالفة عرضية من حيث إنها جزء المركب والحرارة الغريبة خارجة.

الثاني: أنها مخالفة بالنوع كحرارة النار، وتكون الحرارة مقولة بالاشتراك على حرارة النار وهي غير ملائمة للحياة، وعلى التي في البدن، وعلى الحرارة الفائضة من الأجرام السماوية.

مسألة: لا شك في وقوع التضاد بين الحرارة والبرودة، ولكن هل للحرارة ضد آخر؟

فمن الأوائل من جزم بالمنع بناء على أن ضد الواحد واحد، ومنهم من توقف.

البحث الثامن في الرطوبة واليبوسة

وهما مدركان لمسا ومتضادان قطعاً.

ونقل عن بعض الأوائل ان الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة، فعلى هذا تكون المقابلة بينها تقابل العدم والملكة، والأول أحق.

مسألة: اللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للانغياز، والصلابة كيفية يكون بها الجسم مستعداً لعدم الانغياز، فهما كيفيتان استعداديتان، ففي إدراكهما باللمس نظر.

واللزوجة كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق ويمتد بها الشيء متصلاً ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل، والهشاشة مقابلة لها. وأما السيالان فإنه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة حقيقة متواصلة حساً لدفع بعضها بعضاً، فيقال للرمل والتراب إنه سيال فهو غير الرطوبة وغير مشروط بها.

واللطافة يقال على رقة القوام، والكثافة بالعكس.

والبله هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، والانتقاع هو الرطوبة الغائضة^(١) فيه.

(١) غاض الماء يغيض غيضا: نقص او غار فذهب، وغاضت بحيرة ساوة اي غار ماؤها وذهب (لسان العرب ج ٧ ص ٢٠١).

البحث التاسع في الصوت

قال بعض الناس: إنه عبارة عن اصطكاك الأجسام الصلبة، وهو غلط، لأن الاصطكاك مماسة قوية وهي غير مدركة بالسمع، والسبب في غلطهم أخذ لازم الشيء مكانه.

ونقل عن النظام إن الصوت جواهر ينقطع بالحركة، وهو خطأ، لكون الجوهر غير مدرك بالسمع.

والحق أن الصوت لا يجوز تعريفه، وهو مدرك بحاسة السمع، وسببه تموج الهواء عند حصول القرع أو القلع^(١) إذا بلغ التموج إلى صماخ الأذن المجوف الحاوي للهواء تحرك ذلك الهواء فاحس بحسب تحركه.

وأما أن الصوت حاصل في خارج الحاسة بالتموج أو في الحاسة ففيه شك، وقد جزم الشيخ بوجوده^(٢) خارجاً لأننا ندرك جهته، ولو كنا إنما ندركه حال وصول التموج إلى الأذن لما أدركنا الجهة فإن الحواس المدركة بالملاقاة لا تدرك الجهة كالشم واللمس ولا بد في حصول الصوت من المقاومة، ولا يشترط الصلابة فإنك لو ضربت على الماء بسرعة لحدث الصوت مع عدم الصلابة وحصول المقاومة.

مسألة: الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع عند الأوائل.

والمتكلمون لما أحالوا قيام المعنى بالمعنى، أحالوا كون الحرف هيئة للصوت، بل جعلوه من جنس الصوت.

(١) القرع الضرب، والقلع انتزاع الشيء من أصله. ذكرهما ابن منظور.

(٢) انظر: طبيعيات الشفاء ج ٦ ص ٧٠.

والحروف إما مصوتة وهي حروف المدّ واللين ولا يمكن الابتداء بها، وإما صامتة وهي ما عداها.

والحركات أبعاض المصوتات، لأنها تحدث بتمديدها. واعلم أن الصوامت منها مختلفة ومنها متماثلة، والمختلفة قد تكون بالعرض وهو أن يكون الحرفان متساويين في الذات ويختلفان بالحركة والسكون أو بالحركات المختلفة، وقد تكون بالذات.

مسألة: ذهب أبو علي الجبائي الى أن الكلام جنس آخر غير الصوت^(١)، لأن الصوت مختلف في الصفاء والكدورة والقوة والضعيف وليس الحرف كذلك، ولأن الكلام يوجد مع الكتابة بدون الصوت.

وردّ عليه الشيخ أبو جعفر بأن الاختلاف ليس في نفس الصوت من ذاته بل باعتبار مخارجه، والكتابة ليست بكلام وإنما هي أمانة عليه، ثم جعل الكلام نوعاً للصوت، وهو الحق.

مسألة: الكلام غير باقٍ والآ لا دركناه في الزمان الثاني، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن المدرك صحيح والموانع مرتفعة في الزمان الثاني كما في الأول فيجب الإدراك.

مسألة: الهواء إذا تموج وقابل ذلك التموج جسم أملس بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الأول احدث من ذلك صوت وهو الصدا، وهو حاصل لكل صوت، لكنه قد لا يسمع في بعض الأصوات لانتشار التموج كما في الصحاري او لغاية قرب الزمانين فيحس بهما كالصوت الواحد كما في الدور، ولهذا يسمع الصوت في الدور أرفع منه في الصحراء.

(١) راجع: الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٠١.

البحث العاشر في الاعتماد

وهو الميل عند الأوائل، وهو ثابت بالحس^(١)، فإن المدافعة الموجودة من الزقاق^(٢) المنفوخة في الماء والأحجار الواقعة في الهواء معلومة قطعاً، وهو غير الحركة المعدومة وغير الطبيعة الموجودة في غير وقت المدافعة، وهذا الميل قد يكون طبيعياً وقد يكون قسرياً وقد يكون نفسانيا ولا يوجد حال وجود الجسم في مكانه الطبيعي لأنه ليس له ميل إليه لوجوده فيه ولا عنه والألكان المطلوب طبيعياً متروكاً طبيعياً.

واستدل^(٣) الأوائل على إثبات الميل بأن الجسم إذا تحرك قسراً مع الميل مسافة ما وبدونه تلك المسافة بعينها كانت حركته أشد، فلو فرضنا ميلاً آخر أضعف من الأول تكون نسبته إليه كنسبة شدة الحركة وضعفها في الحالين، وجب أن يكون حركته مساوية في الشدة لحركة عديم الميل، فتكون الحركة مع المعاقق كهي لا مع المعاقق وهذا خلف.

والجواب ما قدمناه في الخلاء، وهو أن الحركة تستدعي بنفسها قدراً من الزمان ومع المعاقق قدراً آخر، فالزائد والناقص من الزمان حال شدة الميل وضعفه إنما هو في الزمان القابل^(٤) للمعاوقة، وأما الزمان القابل^(٥) للحركة فليس فيه زيادة ولا نقصان.

مسألة: قالوا: ويستحيل اجتماع ميلين أحدهما طبيعي والآخر قسري على

(١) ب: حسا.

(٢) الزق بالكسر: الظرف، والجمع ازقاق وزقاق (المصباح المنير ج ١ ص ٣٠٧).

(٣) الف و ب: واستدلت.

(٤) ب: المقابل.

(٥) ب: المقابل.

حدّ صرفتها، وإلا لكان الجسم متحركاً الى جهتين دفعة واحدة وهو باطل بالضرورة، وأما اجتماعها في جسم متحرك الى جهة واحدة فهو جائز إذا كانت المسافة مملوءة^(١) بالعائق، وأما مع خلّو المسافة فلا.

مسألة: الميل باق عند وصول الجسم الى المكان لأنه علة الوصول فهو موجود معه، وفيه نظر وبنوا على وجوده عند الوصول أنه موجود دفعة لأن الوصول مما يوجد في الآتات.

مسألة: الميل قابل للشدة والضعف وهو مستفاد من الحس، والطبيعي يشتد عند القرب من المطلوب^(٢) لقلّة المعاق، والقسري يشتد عند التوسط، لأن الحك إذا تحرك^(٣) على المرمي تسخن فيزداد السخونة ويضعف القوة، إلا أن التلطف بسبب السخونة يوفي على ما يحصل من الضعف فيزداد المقسور حركة، فاذا تواتر الاصطكاك ضعف^(٤) القوة ضعفاً لا يفي الحرارة بتداركه.

مسألة: قال المتكلمون: الاعتماد جنس تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات، فما اختص منها بجهة فهو متماثل بلا خلاف، لأنه إن كان علة التماثل موجودة فيه وجد التماثل لكن المقدم حق فالتالي مثله، والشرطية ظاهرة، وبينان صدق المقدم أن الاستقراء دل على أنه لا صفة له أخص من كونه اعتماداً في جهة مخصوصة وبه تتميز من سائر الأجناس، فيجب أن يكون كل ما تدرج^(٥) تحت هذه الصفة متماثلاً، وأنت لا يخفى عليك ضعف هذا.

وأما ما تغاير جهته، فهو مختلف غير متضاد عند أبي هاشم وأصحابه، وقال

(١) الف: مملوءة .

(٢) الف: من القرب .

(٣) ج: تكرر .

(٤) ب: ضعفت .

(٥) ب: اندرج .

أبو علي: إنه متضاد^(١)، واحتج أبو هاشم على الاختلاف بأن صفة التماثل ليست
حاصلة له وعلى عدم الضدية باجتماع المثليين، فإن الحجر إذا رمي به الى فوق كان
فيه اعتماداً الى الفوق قسراً واعتماداً آخر الى السفلى طبعاً.
وأيضاً إذا تجاذب شخصان جسماً وتساوت قدرتهما وقف ذلك الجسم، لأنه
قد أوجد كل منهما فيه اعتماداً ممانعاً لفعل الآخر، وهذا القول قد نصره الشيخ أبو
جعفر.

مسألة: الثقل هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً عند أبي هاشم
وأصحابه، وقال أبو علي: إنه راجع الى تزايد أجزاء الجواهر وكان يثبت لكل
جوهر قسطاً من الثقل.

وهذا باطل عندنا، فإن الثقل يوجد مع قلة الجواهر والخفة مع التزايد، فإن
الأزقاق المنفوخة فيها أجزاء هوائية تقتلي بها وقدرها أكثر من قدر الأجزاء
الرصافية الموجودة في الأزقاق مع عدم امتلائها مع ان الثقل في هذه أكثر.
مسألة: الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتولد عنه بذاته من غير حاجة الى شرط وإن كان في بعض
الأحيان يحتاج الى شرط وهو الأكوان والاعتماد في محله وإن كان تولدهما في غير
محله بشرط التماس.

والذي يدل على أنه يولد الأكوان، أن الجسم يتحرك الى جهة دون أخرى،
فلا بد من مخصص يختص بتلك الجهة، ولا عرض يختص بالجهات الأاعتمادات
فيستند الاختصاص اليها.

والذي يدل على أنه يولد الاعتماد، وجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء،

(١) انظر عن اختلاف أبي علي وأبي هاشم وسائر المعتزلة في مفهوم الاعتماد الى: الأيجي،
المواقف ص ١٢٨.

فإن المحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معاً ثم إذا تحرك وُلد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر، لأنه لو لم يولد الاعتماد الأول اعتماداً ثانياً لما تحرك الجسم حركة أخرى غير الأولى.

الثاني: ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الأصوات، فإنها يتولد عنه بشرط المصاكة^(١)، لأننا نفعل الصوت في الصداء فهذا فعل لنا في غير محل قدرتنا، وما يتعدى محل القدرة لا يولده إلا الاعتماد لاختصاصه من دون سائر الأعراض بالجهات. قالوا: فإذا كان الصوت الحال في غير محل القدرة يتولد من الاعتماد، فالذي يحل محلها كذلك، لأنه لا ينفك الصوت عن الاعتماد في حال ما فيجب استناده إليه.

الثالث: ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط وهو الأمل والتأليف، فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة يولد التألف والتفريق يولد الأمل.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إرسوى

(١) وهي اللزوق والاتصاق كما جاء في: تاج العروس ج ٧ ص ١٥٥.

البحث الحادي عشر في التأليف

وهو عرض عند أبي هاشم قائم بمحلين، ووافقه على ذلك الشيخ أبو جعفر واستدل عليه بأن بعض الأجسام يصعب تفكيكها فلا بد وأن يكون ذلك لأمر وذلك الأمر ليس وجوده ولا حدوثه ولا جنسه، فبقي أن يكون لوجود معنى قائم بالمحلين^(١) يربط أحدهما بصاحبه، فإذا انضم إليه ثالث قام به وبصاحبه تأليف آخر فلا يقوم التأليف إلا بالمحلين لا غير، وهذا عندنا باطل قطعاً، فإن العرض الواحد لو قام بمحلين لما تميز عن العرضين القائمين بالمحلين كما نقول في الجسم الواحد وإنه لا يحل في مكانين وأما صعوبة التفكيك فهي مستندة إلى الله تعالى أو إلى أعراض قائمه بالمحال المتجاورة.

وقد وافقنا على امتناع قيام العرض بمحلين محققوا الأوائل، وذهب آخرون منهم غير محققين إلى أن الإضافات المتأثلة قائمة بالمضافين، والمحققون قالوا: إن القائم بأحد المضافين غير القائم بالآخر.

مسألة: التأليف يجوز عليه البقاء عندهم، وإلا لزم أحد الأمرين وهو إما سهولة تفكيك ما يصعب تفكيكه أو تعذر تفكيكه على كل وجه، والتالي باطل بقسميه فالمقدم كذلك.

بيان الشرطية أن التأليف على تقدير عدم بقائه إن أوجده الله تعالى حالاً فحالاً وأراد ذلك دائماً لزم الأمر الثاني لاستحالة ممانعة القديم، وإن لم يرد إيجاداً في بعض الأوقات لزم الأمر الأول، وأما بطلانها فظاهر.

مسألة: التأليف متماثل لاشتراك أفراده في أخص الصفات وهو كونه مختصاً بمحلين، وهم منازعون في أن هذا أخص الصفات، فإن عولوا فيه على الاستقراء

(١) ب: بمحلين .

نقضناه^(١) عليهم بالإضافات المتائلة على قول بعض الأوائل.

مسألة: لما كان موضوع الضدين واحدا واستحال أن يكون شيء من الأعراض قائما بمحلين غير التأليف استحال أن يكون له ضد.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

البحث الثاني عشر في الحياة

نقل عن بعض الأوائل إنها عبارة عن اعتدال المزاج اعتدالاً يليق

بالنوع.

وقال آخرون منهم: هي قوة الحس والحركة، واستضعف بعضهم^(١) هذا

النقل.

والمتكلمون أثبتوا^(٢) معنى زائداً على الاعتدال والقوة، واستدلوا بأن الذوات

تختلف في صحة العلم والقدرة وعدمها فلا بد من مخصص لبعضها بالصحة دون

الآخر، وهم مطالبون بالاستدلال على أن هذا المخصص مفاير للاعتدال والقوة.

مسألة: الذي عليه جماهير المعتزلة أن الحياة نوع واحد لا اختلاف بين

أفرادها إلا بالعدد.

واستدلوا عليه بأنها قد اشتركت في حكم واحد وهو صحة الإدراك،

والاشتراك في الأحكام يستلزم الاشتراك في عللها.

وانت لا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة.

مسألة: لا بد في وجود الحياة من بنية عند الأوائل والمعتزلة، وكأنهم عولوا

في ذلك على الاستقراء الذي حصل منه اليقين.

والاشاعرة نازعوه في ذلك^(٣)، قالوا: لأن الحياة إن قامت بجميع الأجزاء

لزم قيام العرض الواحد بالمال الكثيرة وهو محال، وإن قام بكل جزء حياة، فإن

كان قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيام الحياة بالآخر لزم الدور أو الترجيح

(١) وهو ابن سينا نقله عنه الرازي في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٢.

(٢) انظر عن ذلك: السيد المرتضى، شرح جمل العلم والعمل ص ٥٢.

(٣) كما جاء ذلك في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤٢، وأيضاً: المواقف ص

من غير مرجح، والأفوه المطلوب.

وهذا الكلام فاسد، فإن على تقدير أن لا يكون قيام الحياة بأحد الجزئين شرطاً في قيامها بالآخر، لا يلزم منه المطلوب، لجواز أن لا يكون ذلك شرطاً ويكون الشرط هو مجامعة أحد الجزئين للآخر ولا يلزم منه دور ولا ترجيح من غير مرجح.

وزعمت المعتزلة أن الحي ليس هو إشارة إلى محل الحياة والأل كان الواحد منا يتنزل منزله أحياء ضم بعضها إلى بعض فلا يتصرف بقصد واحد وداع واحد، وقد نقل عن الاسكافي خلاف ذلك.

مسألة: شرط المعتزلة للحياة نوعاً من الرطوبة كالدم فينا ولهذا يموت من يخرج دمه، وما لا دم فيه من الحيوانات لا بد له من رطوبة.
قالوا: وتحتاج الحياة إلى نوع من التخلخل، فإن الاكتناز^(١) والتصلب مما يمنع من الحياة.

وقد اختلفوا في حاجتها إلى الروح والروح عند الأوائل عبارة عن أجزاء لطيفة متكونة من بخارية الأخلاط^(٢).

وبعض المعتزلة فسرها بأنه هواء رقيق يختص بضرب من البرودة يتردد في مجاري النفس، وذهب أبو هاشم إلى حاجتها إليها، وخالفه في ذلك أبو علي.

حجة أبي هاشم أن الممنوع من النفس يموت لفقد الروح كما أن الموت حاصل عند فقدان البنية فكما كانت البنية شرطاً فكذلك الروح.

(١) الاكتناز هو الامتلاء والاجتماع (المصباح المنير ج ٢ ص ٢٣٢).

(٢) الأقوال في حقيقة الروح كثيرة جاء بعضها في: الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ٢

حجة أبي علي أن الروح لو كان شرطاً لجاورت كل محل فيه حياة، والتالي باطل بالوجدان فانا نعلم عدم مجاورة الروح لأكثر البدن فالمقدم مثله.

والحجتان رديتان، أما الأولى فلجواز اختصاص ذلك ببعض الابدان وهي الفاقدة للحياة عند فقدان الروح.

وأما الثانية فالملازمة فيه ممنوعة، نعم تجب مجاورة الروح للمحل الذي لو زالت عنه الحياة لمات كما وقع الاتفاق من المشايخ على الحاجة الى البنية وان كان قد يزول في بعض المحال كما في مقطوع اليد، وانما لم يؤثر زوال هذه البنية في زوال الحياة لأن البنية مشرطة في بعض المحال وهو الذي لو زالت البنية عنه لمات الشخص.

قال جماعة من الأوائل: إنها محتاجة الى الحرارة بالوجدان، ونازعهم المعتزلة في ذلك وجوزوا أن يكون فقدان الحياة عند فقدان الحرارة بالعادة. واعلم أن هذا الاحتمال مما يتطرق في الجميع.

مسألة: وجود الحياة من الله تعالى وهو غير مقدور لنا، واستدل ابو هاشم بأنا لو قدرنا عليها لقدرنا على الموت والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية ان القادر هو الذي يقدر على الشيء وعلى ضده^(١) والموت ضد الحياة، واما بطلان التالي فظاهر فإنه يتعذر علينا موت زيد مع صحة اتصاف زيد به.

وهذه الحجة عندي ساقطة، لأنها مبنية على ضدية الموت للحياة وعلى أن القادر على أحد الضدين يجب أن يكون قادراً على الآخر، والسيد المرتضى شك في

(١) ج: وعلى جنس ضده .

ذلك^(١) من حيث العقل وجزم بعدم القدرة من حيث السمع.
مسألة: ذهب المحققون الى أن الموت عدم الحياة عن المحل بعد وجودها فيه،
وذهب أبو علي وأبو القاسم البلخي الى أنه معنى يضاد الحياة^(٢) واحتجا بقوله
تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة﴾^(٣).
والجواب: ان الخلق هو التقدير.



مركز تحقيقات علوم وپژوهش اسلامی

(١) وقد بحث السيد المرتضى عن تعلق القدرة بالضدين بالتفصيل في: الذخيرة ص ٨٥
(٢) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٩٦.
(٣) الملك: ٢.

البحث الثالث عشر في القدرة

القوة الشاعرة بما يصدر عنها هي القدرة وغير الشاعرة هي الطبيعة، والقدرة غير المزاج فإن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بخلاف القدرة.

واعلم أن بعض الناس ذهب الى أن القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء في حقنا.

والأشاعرة وبعض المعتزلة^(١) أثبتوا صفة للقادر باعتبارها يكون قادرا، قالوا: لأن حركة المختار وحركة المرتعش متغايرتان ولا مايز الأ هذه الصفة.

وهذا فيه نظر، فإنه لا يدل على ثبوت امر وراء السلامة.

مسألة: القدرة عرض لا بد له من محل، والقائلون بجواز وجود العرض لا في محل يفتقرون الى الاستدلال، واستدل بعضهم بأنها لو كانت لا في محل لزال عنها الاختصاص بقادر معين فكانت قدرة لكل من صح أن يكون قادرا، والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي أنها لو صحّ تعلقها بأكثر من قادر واحد لكان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، والتالي باطل على ما يأتي فالمقدم مثله.

والاعتراض المنع من الملازمة، فإنه لا استبعاد في تجرد هذه القدرة واختصاصها ببعض القادرين على رأيكم كما تقولون مثله في إرادة الله تعالى، على أنا وإن سلمنا ذلك لكن المنع من استحالة تعلق القادرين لمقدور^(٢) واحد قائم.

(١) وهو بشر بن المعمتر حيث قال ان القدرة عبارة عن سلامة البنية، كما جاء في: المواقف ص ١٥١، انظر ايضا: شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٤٧.

(٢) ج: بمقدور.

مسألة: لا شك في احتياج القدرة الى الحياة، وهل يفتقر الى وجود بنية زائدة على بنية الحياة أم لا؟ ولا نعني بالبنية الزائدة زيادة تأليفات بين الجزئين فإن ذلك مما يصيرهما في الصلابة بحيث يمنع من وجود الحياة، بل نعني به زيادة التأليف لزيادة الأجزاء على وجه ثبت بينها الخلل، فذهب أبو هاشم الى الحاجة، ومنع منه أبو عبدالله^(١).

احتج ابو هاشم بأنا نجد التفاوت بين الفيل وبين جسم في غاية الصغر في القوة، مع أن وجود الكثير من القوة في محل واحد صحيح، فلولا الحاجة الى الزيادة لما وقع الاختلاف.

ولقائل أن يقول هذه الحجة بعد تسليم أصولها غير دالة على المطلوب، وإنما يلزم منها كون البنية الزائدة محتاجاً إليها في زيادة القوة لا في أصلها، وإلى هذا ذهب أبو عبدالله وإن كان للنزاع فيه مجال. تذييب: قالوا: كل قدرة يفتقر الى بنية مخصوصة لا يمكن وجود قدرة أخرى فيها، لأنه لو جاز وجود هاتين القدرتين في هذا المحل على البدل لجاز وجودهما فيه على الجمع، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان بطلان التالي أن البنية واحدة، وهذا يناقض ما أصلناه من احتياج القدرة الى بنية زائدة، وهذا في غاية السقوط فإن الملازمة فيه ممنوعة ولو سلمت منع بطلان التالي والتناقض غير لازم لأن المحتاج اليه في القدرة من البنية يكون زائداً على بنية الحياة لا على بنية قدرة أخرى.

(١) وهو أبو عبدالله البصري، وستجيء ترجمته في آخر الكتاب، وللشيخ الطوسي رحمه الله كلام في هذا البحث لا بأس بأن ننقله هنا قال:

أما مع وجود بنية الحياة فالصحيح ان القدرة لا تحتاج الى أكثر من بنية الحياة، وفي الناس من قال: يحتاج الى ضرب من الصلابة، ومنهم من قال: إنما يحتاج الى الصلابة تزايد القدرة (تمهيد الاصول ص ١٤٤).

مسألة: نقل عن المجبرة احتياج القدرة الى العلم، وردّ عليهم بعض المعتزلة بالساهي والنائم^(١) فإنهما قادران مع فقدان العلم عندهما وبالمحتذى فإنه قادر وليس بعالم وللمنازع ان يطعن في نفي العلم عن هؤلاء.

والتحقيق أن يقال: إن كان المطلوب احتياج القدرة في تأثيرها الى العلم فهو حق، وإن كان هو احتياجها في وجودها اليه فهو ممنوع.

مسألة: قالوا: القادر انما يتعلق قدرته بالمقدور على طريقة الحدوث، بمعنى أن القادر ليس له تأثير في نفس الماهية عندهم وانما تأثيره في جعل الماهية موجودة بعد العدم.

وعند الاشعرية انما يتعلق بالكسب^(٢).

واستدل المعتزلة بأن القدرة لو تعلقت بغير الأحداث لتعلقت بسائر صفات الفعل، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة أنه ليس بعض الصفات بالتعلق اولى من البعض، وبيان بطلان التالي أنها لو تعلقت بجميع وجوه الفعل لكانت مساوية للعلم والاعتقاد.

والاعتراض لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات والوجوه اولى من بعضها في تعلق القدرة به، ولو سلم ذلك لكن المنع قائم في المساوات للعلم على ذلك التقدير، فإنه لا يلزم من الاشتراك في الصفات الاشتراك في الذوات.

مسألة: ومنع المعتزلة من تعلق القدرة بالأعدام، قالوا: لأن القادر انما يتعلق قدرته بتحصيل صفة الفعل لأن التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلة، وليس للمعدوم بكونه معدوما صفة وانما فائدة قولنا معدوم الخروج عن الوجود، والاعتراض أن

(١) قال الايجي: هل النوم ضد للقدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير منا (اي الاشاعرة) على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز القليلة بالتجربة، فقيل: هي مقدورة له، وقال الاستاذ ابو اسحاق: هي غير مقدورة له، وتوقف القاضي. (المواقف ص ١٥٥).

(٢) سيجيء البحث عن نظرية الكسب بالتفصيل في البحث عن افعال العباد.

قولكم: القادر انما يتعلق قدرته بتحصيل صفة للفعل نفس النزاع، فإن لقائل ان يقول كما يتعلق قدرته بتحصيل صفة فقد يتعلق بعدمها، والقياس على العلة غير مفيد.

على أنا نقول: إن عدم المعلول يستند الى العلة ايضاً كما أن وجوده يستند اليها وحكي عن أبي الهذيل وبعض النفاة جواز ذلك.

مسألة: متعلق القدرة عندهم عشرة أنواع، فمن أفعال الجوارح الأكوان والتأليف والاعتماد والصوت الألم.

ومن أفعال القلوب الإرادات والكراهات والأفكار والاعتقادات والظنون.

واختلفوا، فذهب أبو علي الى أن القدرة انما تتعلق بما يصح وجوده في محلها من مقدورات القدر، فمنع من تعلق قدر القلوب بأفعال الجوارح وبالعكس.

وذهب قاضي القضاة وأبو إسحاق وأبو عبدالله الى جواز ذلك^(١)، قالوا: والدليل على بطلان مذهب أبو علي إن الحركة تصح وجودها في القلب فيجوز تعلق قدرة القلب بها وهي من أفعال الجوارح.

مسألة: قالوا: الأفعال على ثلاثة أقسام: المباشر والمتولد والمخترع، والأخير

لا يقدر عليه غير الله تعالى والأول لا يمكننا تسكين الضعيف المتحرك في السوق بأن يخترع فيه من السكنات ما يزيد على الحركات.

وأما الأولان فإن القدرة تتعلق بهما.

مسألة: ذهب قوم من الأوائل وجماعة الأشاعرة الى أن القدرة لا تتعلق

بالضدين، وجماعة المعتزلة اتفقوا على صلاحيتها للتعلق بهما.

(١) وقد بحث القاضي عبد الجبار المعتزلي (قاضي القضاة) عن قدره وما يتصل بها مستوفياً، وجاء هذا البحث في مطاوي كلامه انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل ج ٧ ص ٥٧ فبعد.

والحق أن نقول: إن عني بالقدرة مجموع ما يترتب عليه الأثر فالقدرة ليست صالحة للضدين والألزم وجودهما معا هذا خلف، وإن عني بها الصفة التي باعتبارها يصح صدور الفعل فلا شك أنها صالحة للضدين، قالوا: مفهوم القدرة على أحد الضدين غير مفهوم القدرة على الآخر.

والجواب: أن القدرتين قد اشتركتا في مفهوم واحد هو مطلق القدرة، اللهم إلا أن ينكر الاشتراك المعنوي وحينئذ تقع لفظة القدرة على أنواع لا يتناهي بالاشتراك اللفظي وهو غير مذهب إليه، وبالجملة فالحجة عندي ضعيفة ومطلوبهم مستبعد.

مسألة: القدرة متقدمة على الفعل، وهو مذهب المعتزلة وجماعة كثيرة من الأوائل، حتى أن الخوارزمي ادعى الضرورة في ذلك.

وذهب آخرون منهم والأشاعرة إلى أنها مقارنة، واستبعده الرئيس (١).
لنا أن القدرة صالحة للضدين، فلو لم يكن متقدمة لزِم اجتماع الضدين. وأيضا الكافر مكلف بالإيمان، فلو لم يكن قادرا لزِم تكليف ما لا يطاق، ولأن التكليف عندهم حالة القدرة التي هي حالة الفعل فيلزم انتفاء العصيان. احتجت الأشاعرة بأن القدرة عرض والعرض لا يبقى فالقدرة لا تبقى، أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فسيأتي بيانها، وإذا لم تكن باقية فلو تقدمت الفعل لم يكن الفعل واقعا بها فلا يكون الفاعل قادرا، وأيضا حال وجود القدرة الفعل معدوم فهو غير مقدور.

أما أولاً فلأن الأعدام لا تستند إلى القدرة.

وأما ثانياً فلأن الباقي لا يستند إليها.

وهاتان الحججتان عندي ضعيفتان، أما الأولى فلأن الأعراض عندنا باقية.

وأيضاً فعلى تقدير كونها غير باقية يجوز وجود الفعل لوجود قدرة أخرى.
 أما الثانية فلأننا^(١) قد بينا أن الاعدام يجوز تعقله بالقادر وكذلك الباقي، على
 أنا نقول: هذا الامتناع انما لزم من فرض اجتماع القدرة وعدم الفعل، والمدعى امتناع
 وجود القدرة قبل الفعل لذاتها لا بانضمام غير اليها.

مسألة: القدرة غير موجبة للفعل، وخالف في ذلك جماعة الأشاعرة.
 وحجتنا في ذلك ما تقدم، فانها لو كانت موجبة والقدرة قدرة على الضدين
 فيلزم وجودهما معاً.

وأما بقاء القدرة، فذهب الأشاعرة فيه معلوم ووافقهم على ذلك البغداديون
 من المعتزلة، والسيد المرتضى شك في بقائها^(٢).

وأما المعتزلة، فاستدل الخوارزمي على بقائها بأنها عبارة عن البنية، ولا شك
 في استمرارها على طريقة واحدة.

واحتج البصريون على ذلك بأنه يحسن منا ذم من ترك ردّ وديعة بعيدة منه
 بمقدار عشر جهات في عشرة أوقات مع الأمر بردها، فلو لم يكن فيه قدرة على الردّ
 لما حسن ذمه الأ على ترك قطع الجهة الأولى، وذلك لا يمكن الأ مع البقاء.
 اعترض عليهم الخوارزمي بأن هذه القدرة الباقية ليست قدرة على الردّ الأ
 على التقدير بأن يفعل بها مقدمات الرد من قطع المسافة ثم يتمكن به من الرد، وهذا
 لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتاً بعد وقت في انه يتمكن بها من
 الرد على جهة التقدير، فصح^(٣) ذمه على ان لا يفعل الرد بمقدماته.

وعندي في هذا نظر، فإن القدرة على أمر مشروط بشرط ممكن، تكون قدرة

(١) ب: فإننا.

(٢) كما جاء ذلك في: السيد المرتضى، الذخيره ص ٩٦.

(٣) ب: فقبح ذمه.

على ذلك الأمر فيحسن الذم في ترك الرد على التقدير الأول وأما إذا قيل أنه لا قدرة على ذلك الأمر وإنما القدرة على الشرط لم يحسن الذم على ترك الرد.

مسألة: ذهب مشايخ المعتزلة الى أن القدرة تتعلق بالمختلف في الوقت الواحد بما لا يتناهى، وتتعلق بالمتضادات المتنافية على البديل لا على الجمع، بمعنى أنه لا يمكن وجود المتنافيين معاً وإن تعلقت بهما القدرة.

وأما المتماثل فان القدرة لا تتعلق إلا بجزء واحد في الوقت الواحد والمحل الواحد، وتعلقها بالفعل في الأوقات لا يتناهى، وكذلك تعلقها بالفعل في الحال.

احتجوا على تعلقها بما لا يتناهى من المختلفين^(١) بأننا نقدر على جذب جسم مفروض فيه عدم النهاية إذا لم يكن فيه ثقل ولا اعتماد الى خلاف الجذب بقدرة واحدة والكون في كل جزء من ذلك الجسم يخالف الكون في الجزء الآخر.

والاعتراض أن بعض الأجزاء إنما تحدث فيها الحركة بسبب الاعتماد المباشر والآخر يتولد عن الفعل المباشر، وذلك لا تأثير للقدرة فيه وإنما تأثيرها في السبب الموجب، اللهم إلا أن يقولوا: إن القدرة على السبب، قدرة على المسبب فحينئذ يقال لهم: إن عنيتم بالقدرة على المسبب تأثيرها فيه ابتداء فهو باطل قطعاً، وإن عنيتم به أنه مستند الى القدرة بواسطة السبب فذلك هو الحق وهو غير نافع لكم، فإن الكلام فيما تؤثر فيه القدرة بذاتها.

واحتجوا على تعلقها بالمتماثل على الوجه الذي ذكرناه بأنها لو تعلقت بأكثر من جزء واحد مع اتحاد الوقت والمحل لتعلقت بما لا يتناهى من المتماثلات مع اتحاد الوقت والمحل، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن كل متعلق بغيره متى تعدى في تعلقه الواحد لم يتناه متعلقه ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد.

أما الأول فبالقياس على القدرة على المختلف والمتماثل مع تغاير الوقت او المحل به (١).

أما الثاني، فبالقياس على العلوم والارادات.

وأما بيان بطلان الثاني فلأنه يلزم منه عدم الفرق بين القوي والضعيف في حمل الثقل لأنها قادران على مالا يتناهى في هذا الموضوع، وهذه الحججة ضعيفة جداً وضعفها غني عن البيان.

مسألة: الترك عندنا عبارة عن عدم الفعل، ومشايخ المعتزلة ذهبوا الى أنه ضد الفعل، واختلفوا فذهب أبو علي الى أنه لا يجوز خلؤ القادر بقدرة عن الأخذ والترك في المباشر وجوزه في المتولد بشرط زوال المنع، وذهب آخرون الى جواز ذلك مطلقاً.

واحتج أبو هاشم على جواز ذلك في «البغداديات» (٢) بأن القادر لكونه قادراً لو لم يجز خلؤه، عن الأخذ والترك لما جاز خلؤ القديم تعالى عن ذلك، فكان يلزم قدم الفعل.

وهذه الحججة عندي ضعيفة، فإن القياس لا يفيد اليقين لاسيما مع خلؤه عن الجامع الصالح للعلية.

واحتج أبو علي بأنه لو جاز خلوه عنها وقتنا ما لجاز دائماً، وذلك يقتضي خروج المكلف من الطاعات والمعاصي فيخرج عن استحقاق المدح والذم.
ولقائل أن يقول: لا استبعاد في جواز ذلك، نعم وقوعه مستبعد، لكون القادر

(١) ج: كلمة «به» ساقطة .

(٢) هذا اسم كتاب لابي هاشم لم يصل اليينا، وقد عرف الخفاجي في «سر الفصاحة» ص ١٤٠ لابي هاشم كتابه «المسائل البغداديات في اعجاز القران» الذي كان مصدراً للقاضي عبد الجبار في كتابه الكبير «المغني»، انظر: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي ج ١ الجزء الرابع ص ٧٩.

متعرضاً لدواعي الحاجة المستلزمة للفعل.

مسألة: هل يصح اجتماع قدرتين على مقتور واحد؟ الحق عندنا ذلك.

وذهب مشايخ المعتزلة الى المنع، واحتجوا بوجهين:

الأول: أنها لو كانا قادرين على مقدور واحد لم يكونا قادرين، والتالي باطل

لمخالفة الغرض فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه وينتفي عند

صارفه، وإذا كان كذلك فاذا فرضنا أحدهما مريداً لذلك الفعل والآخر كارهاً له،

فان وجد خرج الكاره عن القدرة، وان لم يوجد خرج المرید عن القدرة.

الثاني: أنها لو فعلاه لم يحصل التمييز بينه وبين ما اذا فعله أحدهما.

وهذان الوجهان عندي ضعيفان.

أما الأول فلأن المحال انما يلزم من اجتماع القدرتين مع الإرادة والكراهة معا،

ولا يلزم من استلزام المجموع للمحال استلزام أحد أجزائه على التعيين ذلك المحال،

وأيضاً الفعل انما ينتفي عند الصارف لا مطلقاً، بل اذا لم يوجد فاعل آخر ولا يلزم

خروج القادر عن القدرة.

وأما الثاني فالمحال انما يلزم على تقدير صدوره عنها جميعاً^(١) لا على تقدير

صدوره عنها انفراداً، فالغلط نشأ لهم في المحبتين لأجل أخذ ما بالعرض مكان ما

بالذات.

وأجاب محمود^(٢) عن الثاني بأن التميز^(٣) قد يكون حقيقياً وقد يكون

تقديرياً، ومطلق التميز كاف وهو حاصل ههنا على تقدير الاجتماع، لأنه حينئذ اذا

(١) ب: جمعا.

(٢) وهو محمود الخوارزمي الذي سنجي، ترجمته في آخر الكتاب.

(٣) الف: التمييز.

فعلاه فإما أن يمنعها ثالث قدرته كقدرة أحدها أو لا يمنعها، فإن منعها وقع نظراً إلى القدرة الزائدة فحصل التميز الحقيقي، وإن لم يمنعها حصل التميز التقديري باعتبار أنه لو منعها لوقع التميز وهذا الكلام ضعيف.

تذنيب: فرع المشايخ على أصلهم اختلاف القدر، لأنها لو تعلقت قدرتان بمقدور واحد لم يمتنع اختصاص إحدى القدرتين بقادر والأخرى بآخر فيصح بهما مقدور واحد وهو هدم لما أسنوه.

وهذا ضعيف، فإن مع تسليم الأصل يمنع الملازمة والألزم هدم الأصل.

تذنيب: قالوا: القدر غير متضادة، لأن المتعلق بالغير إنما يضاد ما تعلق بذلك الغير على عكس ما تعلق به الأول، فاتحاد المتعلق شرط في التضاد ولا يعقل ذلك في القدر.

مسألة: إذا حلت قدرتان محلاً واحداً، قال: أبو علي وأبو هاشم: يمتنع وقوع الفعل بأحدهما دون الأخرى، وجوز ذلك أبو عبدالله. حجتها أن كل واحدة منهما صالحة للفعل، فإسناده إلى إحداها دون الآخر يكون ترجيحاً من غير مرجح.

وفيه نظر، فإن القدر عندهما مختلفة، فجاز إسناد الأولوية إلى إحداها دون الأخرى وإن اشتركت في الصلاحية، وأيضاً فهما معارضتان بالقادر الذي يرجع أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.

حجة أبي عبدالله أن القادر يصح منه الفعل لكونه قادراً، فكيف يمتنع عنه ضد الفعل الذي هو الترك لأحدى صفتيه دون الأخرى.

مسألة: القدرة غير مقدرة لنا، واستدلوا بأنه لو كان كذلك لوجب أن يزيد في قدرتنا^(١) على ما هي عليه.

(١) ج: هي قدرنا.

ولقائل ان يقول: القدرة متوقفة على أمور كالحياة والبنية وهذه من أفعال الله تعالى فلم لا يجوز توقف زيادة القدرة على زيادة أمر آخر من فعل الله تعالى؟ وذلك الأمر ليس بحاصل فلا يقدر^(١) على فعل الزيادة نفيًا^(٢).

اجابوا بأنه يجب^(٣) صحة وجود ذلك الأمر فيزيد في قدر أنفسنا ولصارت حالها^(٤) في تقوية نفوسنا كحال القديم تعالى وهو باطل، وأنت خيرٌ بسقوط هذا الكلام.

مسألة: تخرج القدرة عن تعلقها لأمر: منها ما هو راجع اليها وهو عدمها، فإنه متى عدت القدرة لم تبق متعلقة بشيء. ومنها ما هو راجع الى المقدر، وقد ذكروا فيه ستة أوجه:

أحدها: وجوده، فإنه انما يحتاج الى القدرة لأجل الإخراج من العدم الى الوجود، فبعد الوجود لم يبق احتياج اليها.

الثاني: وجود السبب، لأنه مع وجوده لا يمكن الترك فتكون القدرة زائلة.
الثالث: حضور وقت المقدر، لأن تأثير القدرة انما هو في صحة الفعل بها في الزمان الثاني، فإذا حضر وقت الفعل ووجدت القدرة كان وقت الفعل هو الوقت الثالث لا الثاني هذا خلف.

الرابع: حضور وقت السبب، وبيانه قريب مما مر.

الخامس: تقضي^(٥) وقت الفعل.

(١) ج: تقدر.

(٢) ب: فينا.

(٣) ج: كان يجب.

(٤) ب: حالنا.

(٥) ب: يقتضي.

السادس: تقضي^(١) وقت سببه، وهو ظاهر.

تتمة: تشتمل على مسائل ذهب أصول بعضها.

قالت المعتزلة: يستحيل وجود الفعل حال حدوث القدرة، وإنما يصح الفعل بها في الزمان الثاني من وجودها والآن لاستغنى الفعل في نقله من العدم الى الوجود عنها، وذلك يقدر في وجوب تقدمها.

ونحن نقول: المقارنة الزمانية لا تخرج المعلول عن الاحتياج فكذلك في جانب القدرة، ولا نرى فرقا بينها سوى المقارنة بالشعور وعدمه والوجوب في العلة والإمكان في القدرة.

مسألة: أوجب البغداديون مقارنة القدرة للفعل، لأن المشي لا بد معه من قدرة مقارنة.

ونحن نقول: المشي عبارة عن حركات مخصوصة والحركات مركبة من الأجزاء الأفراد وكل جزء من الأجزاء له قدرة تحتاجون الى الاستدلال على مقارنتها، وما ذكروه لا يدل على ذلك، فإن قدرة المشي في الحقيقة قدرة^(٢) مختلفة.

واعلم أن مذهب البغداديين أن القدرة لا يصح عليها البقاء على ما نقلناه عنهم، وأن القدرة متقدمة على الفعل، فخلص لنا من هذه الأقوال أن المقارن للفعل ليس هو القدرة المتقدمة بل تلك مفقودة وتختلفها أخرى مؤثرة والألزم التناقض.

مسألة: ذهب الأشاعرة الى أن العجز أمر وجودي، قالوا: لأنه ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس.

وهذا الكلام ركيك، فإن عدم الأولوية مع فقدان الدليل هو الحق ولا يستدل

(١) ب: يقتضي .

(٢) ج: قدر .

به على ثبوت أحد المعنيين دون الآخر.

وذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يكسب القديرة، وأبو هاشم قال بذلك أولاً ثم شك ثانياً^(١).

والصواب أن نقول: إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالعجز آفة تعرض للأجزاء^(٢) فيكون وجوديا، وإن كانت القدرة عبارة عن الهيئة العارضة عند سلامة الأعضاء فالعجز عدم تلك الهيئة، والبحث في هذا على الاستقصاء مما لا فائدة فيه.



مركز تحقيقات علوم وپژوهش اسلامی

(١) وقد نسب التفتازاني إلى أبي هاشم قوله بأن العجز عدم ملكة للقدرة وأنه ليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل أو من شأنه القدرة (شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٦٢).

(٢) ج: للأعضاء.

البحث الرابع عشر في الاعتقادات

وهي أمور غنية عن التعريف يمكن الحكم فيها بالنفي والإثبات، وهي إما أن تكون جازمة أو لا، والأول إما أن تكون مطابقة أو لا، والأول إما أن تكون ثابتة أو لا، والأول هو العلم والثاني هو التقليد للمحق وغير المطابق وهو الجهل المركب وغير الجازم هو الظن.

وقد لاح من ذلك أن الاعتقاد جنس لهذه، وقد أخرج بعضهم الظن منه، وأبو الهذيل أخرج العلم أيضا^(١)، وجماعة قسموا غير الجازم إلى ما يترجح^(٢) أحد طرفيه على الآخر وإلى ما لا يترجح^(٣)، فالذي يترجح^(٤) هو الظن، والذي لا يترجح إن تساوى الطرفان فيه فهو الشك والآفهو الوهم، وقد أدخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه وهو الوهم والشك، كما أخرج أولئك من الاعتقاد ما هو منه. مسألة: اختلفوا في العلم، فذهب المحققون إلى أنه غني عن التعريف. وجماعة من المتكلمين ذكروا في حده أنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه^(٥) وزاد آخرون مع سكون النفس.

وجماعة من الأوائل قالوا: إنه حصول صورة الشيء في العقل.

(١) اختلفوا في أن الاعتقاد هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغائر لها، فقال جماعة بالاول، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني، وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك، لكان إما مثلاً للعلم وهو المطلوب، أو ضداً فلا يجتمعان مع أنه قد يجتمعان، أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد. (كشف المراد ص ٢٣٥)، وأشار القاضي عبد الجبار إلى نظر أبي الهذيل واصحابه في: شرح الاصول الخمسة ص ٤٦.

(٢) الف: ترجح .

(٣) ب: يترجح .

(٤) ب: يترجح .

(٥) ب: هو به .

واعترض عليهم بأنه يلزم منه (١) أن يكون الجهاد الموصوف بالسواد عالماً به، وأيضاً علمنا بذاتنا إن كان نفس (٢) ذاتنا لزم من العلم بذاتنا العلم بعلمنا بذاتنا، ويلزم دوام علمنا بذاتنا ما دامت ذاتنا، وأن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا الذي هو نفس ذاتنا وتراقى العلوم إلى ما لا يتناهى.

وإن كان غير ذاتنا، فإن كان لوصول صورة مساوية لزم اجتماع الأمثال، وإن كان لصورة مخالفة بطل ما ذكره.

وهذان الاعتراضان ساقطان.

أما الأول فلا يغفاهم القيد الذي يخرج به الجهاد عن كونه عالماً، فإن العلم ليس هو حصول الصورة مطلقاً بل القابل للإدراك.

وأما الثاني فلأن العلم بذاتنا نفس ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من الاعتبار، فلا يلزم ما ذكره من المحاذير، على أن لنا في قولهم: لو كان العلم لحصول صورة مساوية لذاتنا لزم اجتماع الأمثال، نظراً ذكرناه في كتاب الأسرار (٣).

مسألة: ذهب من لا تحصيل له إلى أن العلم أمر سلبي، وهو باطل، لأن مقابله إن كان عدمياً كان العلم عدماً لعدم يكون وجوداً، وإن كان وجودياً كان صادقاً على المعدوم فيكون المعدوم عالماً هذا خلف.

وفي هذا الرد عندي نظر، فإن عدم الأمر العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً.

(١) ج: هذه الكلمة ساقطة.

(٢) ب: إن كان النفس.

(٣) وهو كتاب «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» ذكره المصنف في الخلاصة (ص ٤٧) وذكره أيضاً في الإجازة وقال: أنه مجلد (اجوية المسائل المهنية ص ١٥٧)، ألفه باسم هارون بن شمس الدين الجويني الذي توفي سنة ٦٨٥.

توجد من هذا الكتاب نسخة في مكتبة آية الله الحكيم في النجف رقم ٢٨٠ بخط المؤلف، ونسخة في مكتبة كوبرلي في اسلامبول رقم ٨٦٢ كتبها الحسن بن الحسين العلوي في سنة ٧٧٣، ونسخ أخرى متعددة، (انظر: مقدمة ارشاد الاذهان ج ١ ص ٧٢).

ولو سلم ذلك لكن في قوله: إنه على تقدير وجوده مقابله يكون المعدوم عالماً، المنع قائم، فإنه جاز أن يكون عدمياً وإن كان لا يصدق الأ على الموجود كما في الوجوب.

وتحقيق هذا انما يظهر بما أقوله ههنا وهو: أن الوجود قد يؤخذ باعتبار إضافته الى الخارج، وقد يؤخذ باعتبار إضافته الى الذهن، وقد يؤخذ بالاعتبار الأعم^(١) الصادق عليهما معاً ويؤخذ بعدم باعتبارات ثلاث مقابلة لتلك الملكات. وقد يؤخذ الوجود والعدم كل منهما مقيساً الى ماهية ما فيقال لتلك الماهية: إنها وجودية وعدمية بالاعتبارات المذكورة، فاذا صدق على ماهية أنها عدمية لم يلزم أن يكون سلبها وجودياً، فإن المعدوم في الخارج الثابت في الذهن يجتمع مع مقابله وهو السلب على عدم في الخارج كما هو الحال في العمى وسلبه.

مسألة: ذهب قوم: الى أن العلم أمر إضافي، وجماعة من الأوائل ذهبوا الى أنه أمر زائد على الإضافة تلزمه الإضافة ويتعين بتعين الإضافة. ولا شك في احتياج العلم الى الإضافة، وأما أنه هل هو زائد على الإضافة ام لا؟ فلنا فيه نظر. ويلزم الفريقين علم الإنسان بنفسه، فإننا إذا جعلناه نفس الإضافة لم يكن بد من أمرين تقع الاضافة بينهما. قالوا: الذات من حيث إنها عاقلة مغايرة لها من حيث إنها معقولة واذا صحت المغايرة بهذا النوع من الاعتبار صحت الإضافة.

وهذا خطأ، فإن المغايرة حينئذ تتوقف على ثبوت التعقل، فلو كان التعقل متوقفا عليها لزم الدور.

قال بعض المحققين: المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم

(١) ب: باعتبار الأعم.

الدور.

اقول: وهذا ضعيف، فإن المغايرة ليست مقتضية للعلم ولكن العلم متوقف عليها توقف المشروط على الشرط، فلو توقفت المغايرة على العلم توقف المعلول على العلة لزم الدور، وأما إذا جعلنا العلم عبارة عن حصول الصورة فقد اتفق المحققون منهم على أنه لا احتياج إلى صورة زائدة، بل الصورة العاقلة لنفسها إنما تعقل نفسها بنفسها، وهذا يلزم منه إضافة الشيء إلى نفسه.

أجاب الرئيس^(١) بأن العاقل هو الذي يحضر عنده المجرّد، وهو صادق على ما يكون المجرّد فيه هو نفس العاقل أو غيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام، وأيضاً التشخيص زائد على الماهية فالعاقل هو المجموع والمعقول هو الماهية.

وردّ في الأول^(٢) بأن العموم في اللفظ والعقل لا يقتضي صحة وجود العام بدون الخاص في نفس الأمر، كما أن قولنا: هذا الشيء علة أعم من كونه علة له أو لغيره في التصور واللفظ مع أنه يستحيل وجود العام في أخصيه معاً في نفس الأمر. وفي الثاني بأنه غير محل النزاع، فإن البحث في علم الإنسان بنفسه لا في علمه باحد جزئه، ويلزم القائلين بالاضافة ان لا يكون المعدوم معلوماً وان لا يكون شيء من الادراكات جهلاً.

مسألة: ذهب قوم من الأوائل إلى أن التعقل يستدعي الإتحاد مع المعقول، وهو خطأ^(٣)، فإن المتحدّين إن بقيا فهما إثنان وإن عدما أو عدم احدهما فلا اتحاد

(١) وهو ابن سينا انظر: المقالة الخامسة من الفصل السادس من نفس الشفاء (ص ٣٥٨).

(٢) ب: على الاول.

(٣) البحث عن اتحاد العاقل والمعقول بحث انيق عميق، وقد بحثه العلامة رحمه الله هنا باختصار وتبع الشيخ الرئيس في نفي اتحاد العاقل والمعقول، وقد نقل الشيخ ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي، ثم رد هذا

مع المعدوم سواء حصل ثالث أو لا، وإيضاً إذا عقل عاقلان معقولاً واحداً لزم اتحاد العاقل أو فساد مذهبهم، وإيضاً إذا عقل معقولين لزم احد المذورين.

مسألة: إن قلنا: إن العلم إضافة فلا شك في أنه^(١) عرض، وأما اذا قلنا: إنه عبارة عن الصورة فلا شك في أن صور الأعراض أعراض، وأما صور الجواهر فالحق عندنا أنها كذلك لأنها مفتقرة في وجودها الى المحل الذي هو النفس، وقد ذهب قوم من الأوائل الى أنها جوهر لأن حد الجواهر - وهو الذي إذا وجد كان لا في موضوع - صادق عليها، وهو خطأ، فإن الجوهر النفساني يستحيل وجوده في الأعيان، إنما الوجود هو المساوي له في الصورة لا في^(٢) نفس الحقيقة.

وذهب آخرون الى أنها جوهر بهذا الاعتبار وعرض بالاعتبار الذي قلناه فهي جوهر وعرض معاً، وهؤلاء عن التحقيق بمعزل.

مسألة: ذهب القائلون بأن الاعتقاد جنس للعلوم وغيرها من المعتزلة الى أن الاعتقاد يكون علماً لأمر منها: استناد الاعتقاد الى النظر الصحيح أو تذكره. ومنها: أن يكون فاعل الاعتقاد عالماً بمعتقده، فإن علوم العقل إنما تكون علوماً لأن الله تعالى يخلقها وهو تعالى عالم بمعلوماتها وكذلك إذا فعل أحدنا اعتقاداً دائماً^(٣)

→ المذهب بوجوده عديدة (شرح الاشارات ج ٣ ص ٢٩٢)، ونقل ايضاً انه كان لهم رجل يعرف بفرفور يوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يشني عليه المشاؤون، وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفور يوس نفسه، وقد ناقضه من اهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول (نفس المصدر ص ٢٩٥).

ونفى نظرية اتحاد العاقل والمعقول الرازي ايضاً في: المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٢٨، ولكن المحققين من المتأخرين قالوا: باتحاد العاقل والمعقول، وقد بحث عنه صدر المتألهين بالتفصيل وشيد أركانه (الاسفار الاربعة ج ٣ ص ٣٢١).

(١) الف: كلمة في ساقطة .

(٢) ب: كلمة في ساقطة .

(٣) ب: بما، بدلا من دائماً .

يعلمه فإنه يكون علماً. ومنها: أن يكون عالماً بجملة فيدخل المفصل في تلك الجملة، فإن اعتقاده لذلك المعين يكون علماً لكونه عالماً بالجملة.

واستدلوا بأن أحدنا يكون عالماً عند اقتران كل واحد من هذه الوجوه بالاعتقاد وينتفي علمه عند انتفائها فعلمنا أن المؤثر هذه الوجوه.

وهذا الاستدلال ضعيف، فإن الدوران لا يفيد اليقين على ما يأتي.

قال أبو الحسين: النظر الصحيح وتذكره إنما هو ترتيب علوم كاسبة لعلم^(١) داخل تحتها وتلك العلوم بجملة^(٢) فهو داخل تحت القسم الذي ذكره من إدخال التفصيل في الجملة، وكون الفاعل للاعتقاد عالماً بجملة ليس له تأثير في ذلك، فإنه كيف يكون علم الفاعل مؤثراً في كون الاعتقاد المفعول في الغير علماً. فإن قالوا: كونه عالماً يؤثر في وقوع الاعتقاد المفعول على وجه يكون علماً، قلنا: فالمؤثر في كونه علماً هو ذلك الوجه لا علم الفاعل.

مسألة: العلم على ضربين: ضروري ومكتسب، وفاعل الضروري الله تعالى وفاعل المكتسب هو نفس العالم، لأننا نجد من أنفسنا أن المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا وينتفي عند وجود صوارفنا.

والضروري منه ما يحصل ابتداءً كالعلم بأن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقد يحصل عند سبب كالمشاهدات والمجردات.

وعند الأوائل أن العلوم الضرورية تنقسم إلى أوليات ومشاهدات ومجردات وحدسيات ومتواترات وفطرية القياس، وفاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد، والحاصل من الحواس والعلوم النظرية حاصلة بفعالنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية.

(١) ب: ليعلم.

(٢) ب: جملة.

مسألة: العلم عند الأوائل ينقسم الى: فعلي وانفعالي، والأول هو المحصل للأعيان الخارجية، والثاني هو المستفاد منها.

مسألة: العدم انما يعلم بواسطة ملكته، وقد ظن قوم أن المعدوم غير معلوم والأفوه ثابت.

وهذا ظن فاسد، فإن المعلوم ثابت ذهننا لاعتينا، وقد أسلفنا في هذا قانونا.

مسألة: لا بد في العلم من المطابقة والألكان^(١) جهلا، وهو حكاية عن المعلوم وتابع له لاعلى معنى أنه متأخر عنه في الوجود، بل على معنى أنه لولا تحقق المعلوم على حالة ما لما صح تعلق العلم به على تلك الحال، وسواء تقدم العلم أو تأخر فانه بهذه الحال، ولا يستبعد ذلك فإن الحكاية كما تتأخر فقد تتقدم.

مسألة: لا بد للعلم من متعلق، وهو مذهب الأوائل ومن المعتزلة إسن الإخشيد وأصحابه وأبي القاسم البلخي.

وذهب طائفة أخرى الى أن ههنا علوما لا معلومات لها ولا تتعلق بشيء، وذلك كالعلم بأنه لا ثاني للقديم فانه علم بغير معلوم، لأن المعلوم إما موجود او معدوم، وهذا ليس بوجود وهو ظاهر ولا بعدم قالوا: والأصح وجوده والتالي باطل فالمقدم مثله.

وعندنا هذا خطأ، فإنه يستحيل وجود إضافة بدون مضاف إليه، وما ذكروه من العلم بثاني القديم فانه معدوم وليس كل معدوم يصح وجوده، وهذا بناء منهم على خطأهم في إثبات المعدوم^(٢) وهو ثابت ذهننا، وثبوتة الذهني بالقياس على

(١) ج: كان.

(٢) يعني ان هذا مبني على خطأهم في عدم قبولهم الوجود الذهني والأفالأمر واضح. قال المحقق الطوسي: المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية، وهو محكوم عليه من حيثية المعلوماتية بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت (تلخيص المحصل ص ١٥٠).

معنى أنه يعقل القديم تعالى ثم يعقل أنه لا ثاني له مساوٍ له، وكذلك إذا علمنا عدم الضد له تعالى فإنا^(١) نعلمه بالمقايضة على معنى أنه ليس لله تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد الى البياض، وكذلك إذا علمنا عدم اجتماع الضدين فإنا نعلمه على معنى أنه ليس بين الضدين من الاجتماع ما بين السواد والحركة مثلاً، وهؤلاء إنما وقعوا في هذا الخطأ لجهلهم بالثبوت الذهني.

مسألة: الحق عندنا أن العلم الواحد لا يتعلق بمعلومات، فإنا اعتبرنا في العلم المطابقة ويستحيل مطابقة شيء لشئين، ومن قال إن العلم إضافة يحيل ذلك أيضاً فإن الإضافة تتعدد بتعدد المضاف إليه.

وعند أهل السنة أن علم الله تعالى يتعلق بمعلومات لانهاية لها مع أنه واحد. ونقل عن أبي الحسين الباهلي: أن علمنا^(٢) الواحد يجوز تعلقه بمعلومات كثيرة، وحكي ذلك أيضاً عن أبي الحسن الأشعري. وأنكره أبو إسحاق وقال^(٣) إنه ذكره في الإلزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومات.

ونقل عن الجبائي: جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات. ونقل عن أبي منصور البغدادي من أهل السنة: وجوب ذلك. وعن القاضي أبي بكر: كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر يجوز أن يتعلق بهما علم واحد، وهو منقول عن أبي القاسم أيضاً. وهذه الأقوال كلها ضعيفة عندنا لما مر.

مسألة: العلم المتعلق بالمختلفات مختلف، لأن العلم لا بد فيه من المطابقة

(١) ج: فانما.

(٢) ما نقل المصنف ههنا من كلام الباهلي وأبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق وغيرهم جاء

بعينه في عبارة المحقق الطوسي في: تلخيص المحصل ص ١٤٧.

(٣) ب: كلمة «قال» ساقطة.

ومطابقة الواحد لمختلفين محال، ومن قال: إن العلم إضافة كان كذلك إن كان تنوع^(١) المضافات يقتضي تنوع الإضافات وإلا كان في محل التوقف. وقد ذهب قوم إلى أنها مختلفة سواء تعلقت بالمختلفات أو بالمتماثلات، لأن العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل، ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه.

وهذا غير مفيد، فإن^(٢) لقائل أن يقول: جاز أن يكون العلم واحدا والتعلقات مختلفة، والحجة الثانية دالة على تضاد الاعتقاد لا على اختلاف العلوم. واعلم أنه يشترط في تماثل العلوم تعلقها بالشيء الواحد على الوجه الواحد في وقت واحد على طريقة واحدة، فاتحاد الشيء لا بد منه، لأن العلم المتعلق بأحد المختلفين مخالف للمتعلق بالآخر، وكذلك اتحاد الوجه، فإنا لو علمنا الذات^(٣) باعتبار صفة وعلمناها^(٤) باعتبار صفة أخرى لكانا مختلفين، ولا بد من اتحاد الوقت، فإنا لو علمنا أن زيدا موجود اليوم وعلمنا أنه موجود غداً لكانا مختلفين، ولا بد من اتحاد الطريقة، فإن علمنا يتعلق بالمعلومات تعلق العلوم وعلم الله تعالى يتعلق بها تعلق العالمين فهما مختلفان، وأبو هاشم لم يعتبر اتحاد الوقت فجعل العلم بأن زيدا موجود بالأمس مع العلم بأنه لم يتغير عن حاله، علماً بأنه موجود اليوم. والحق خلاف ذلك^(٥)، فإن العلمين الأولين حصل منهما علم جديد مغاير لهما، وليس الحاصل أحد العلمين السابقين.

مسألة: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من آخر فلما

(١) ب: يتنوع.

(٢) ج: لأن.

(٣) ب: احدي الذاتين.

(٤) ب: والآخرى.

(٥) هذا.

اجتمعا في شيء ظن أنه علم مغاير للتفصيل، وليس كذلك.
وأبو هاشم منع من العلم الإجمالي قال: لأن المعلوم متميز والإجمالي غير متميز فهو غير معلوم، والكبرى عندنا كاذبة، اللهم إلا أن يعني بالتمييز التمييز التفصيلي من كل وجه فحينئذ يتطرق الكذب إلى الصغرى.

مسألة: العلم بالكلية عبارة عن حصول صورة في الذهن يمكن انطباقها على أي فرد سبق إلى الذهن من الأفراد الخارجية ولا تحقق للكلية في الخارج، خلافاً لأفلاطن القائل بالمثل^(١)، وهذا العلم مغاير للعلم بالجزئي.

وقد تجرّي لأبي هاشم منازعة ههنا، وزعم أن من علم أن كل ظلم قبيح ثم علم في ضرر معين أنه ظلم علم أنه قبيح بعلمه الأول ولم يتجدد له علم مبتدأ يعلم به قبح هذا الضرر المعين.

وهذا عندنا كاذب، ووافقنا على ذلك قاضي القضاة.
وحجة أبي هاشم أنه لو علمه بعلم مبتدأ لصح أن لا يفعله ولا يعلم قبحه وإن علم أنه ظلم، والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله.
ونحن تنازعه في صدق الشرطية، فإنه لم يبرهن عليها وكيف يبرهن على ما هو معلوم الكذب.

مسألة: العلم بالاستقبال ليس علماً بالحال، وجمهور المشايخ على خلاف هذا، فإن من علم أن زيداً يدخل الدار في غدٍ ثم جاء الغد علم دخول زيد بذلك العلم.

(١) وهي حقائق نوعية أزليه وأبدية، وقد نقل عن أفلاطون أنه يوجد في الخارج لكل نوع مثلاً، وهو فرد مجرد أزلي أبدي قابل للمتقابلات تشترك فيه الأفراد ولا يعتريه الكون والفساد الذي يعترى الأشخاص. انظر عن نظرية المثل الأفلاطونية إلى: الشهرزوري، شرح حكمة الأشراف ص ٢٤٩، وعن ردّ هذه النظرية إلى: التفتازاني، شرح المقاصد ١ ص ٤٠٥.

وأبو الحسين^(١) أنكره من وجوه:

أحدها: أنا قد نجهل العلم بالمستقبل مع العلم بالحال.

الثاني: أن العلم بالمستقبل غير مشروط بالحصول الحالي والعلم بالحال مشروط به فتغائرا.

الثالث: أن من علم أن زيدا سيدخل الدار في غدٍ ولم يعلم مجيء الغد فإنه لا يعلم بدخول زيد الدار، نعم من علم الأول وحصول الغد حصل له علم مستأنف بدخوله الدار.

وهذا عندي هو الحق والأول جهالة.

تنبيه: قد شرطنا في العلم المطابقة، فيجب تغيره عند تغير المعلوم والألزم الجهل، ولهذا مزيد بحث سيأتي في علم واجب الوجود.

مسألة: ذهب الأوائل إلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قالوا: لأن العلة من حيث هي هي تقتضي المعلول فالعلم بها من حيث هي هي يكون علماً بها مع اعتبار العلية، وهي نسبة فلا بد من تصور المنتسب إليه.

ونحن نقول: إن أردتم أن العلم بوجود العلة وكونها علة معاً يوجب العلم بوجود المعلول صدقتم وإن أردتم أن العلم بماهية العلة يوجب العلم بماهية المعلول فنحن من وراء المنع حتى يظهر لنا الدليل، وما ذكره فغير مفيد، لأن تصور الماهية من حيث هي هي لا يقتضي تصور لوازمها الاضافية، وإن اقتضى فلا يقتضي تصور المعلول من حيث هو هو بل من بعض عوارضه.

مسألة: العلم بذوات المبادي إنما يحصل من العلم بمباديها، لأنها ممكنة فبدونها لا تكون واجبة، قالوا: وإذا علم نسبه علم كلياً، لأن علمنا بأن الألف موجب للباء علم بالكلي مقيداً بالكل وتقييد الكلي بمثله لا يقتضي الجزئية، وفي هذا

بحث.

مسألة: لما كان العلم عند الأوائل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وكان اجتماع صورتين متساويتين في محل واحد من غير اختلاف لازم أو عارض محالاً، كانت الصورة الحاملة في الذهن إما معلومة بنفسها من غير تضاعف الصور، وإما غير معلومة اصلاً.

لكن الثاني من القسمين باطل قطعاً، فإن حصول الصورة للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول عند اعتبار المتغيرين فكان العلم معلوماً بنفسه.

وأبو علي الجبائي وافق على ذلك فجعل العلم يعلم بنفسه، وخالف في ذلك مشايخ المعتزلة فذهبوا إلى أن العلم يعلم بعلم آخر، قالوا: لأن العلم لا يتعلق بمعلومين على ما سلف والعلوم متغايران فيتغاير العلم المتعلق بهما.

تذنيب: ذهب الشيخان^(١) إلى أن العلم بالعلم هو علم بالمعلوم، والحق خلاف هذا، فإن العلم إضافة والمعلوم قد لا يكون إضافة فهما متغايران فكيف يكون العلم بأحدهما هو العلم بالآخر، ووافقنا على ذلك أبو عبدالله وأبو إسحاق وقاضي القضاة، فإنهم قالوا: العلم بالعلم هو علم بكونه على حال أو حكم.

مسألة: العالم بالشيء هل يجب أن يكون عالماً بأنه عالم بذلك الشيء؟ الحق عندنا أنه لا يجب ذلك وقد وافقنا على ذلك، طائفة من الأوائل ومشايخ المعتزلة، نعم إذا اعتبر المتغير وجب تعلق العلم به، وأبو القاسم أوجب ذلك.

مسألة: الحق عندنا أنه لا يصح اجتماع علوم كثيرة لعالم واحد متعلقة بشيء واحد لاستحالة اجتماع الأمثال، ومن جوز اجتماع المثليين جوز ذلك ههنا.

ويحكى عن أبي علي المنع مع اعترافه باجتماع الأمثال، قال: فإن هذا يجري مجرى الساكن فإنه لا يجوز تسكينه والمجتمع لا يجوز جمعه، وعلى تقدير اجتماع

(١) وهما أبو علي وأبو هاشم الجبائيين.

العلوم الكثيرة لا يتزايد المعلوم في الجلاء ولا يدخل في سكون نفسه بزائد^(١).
واعلم أنا نصف الواحد بأنه أعلم من غيره، فقال أبو علي: أولاً المرجع
بذلك الى كثرة العلوم كما نقول: أنه أقدر على معنى زيادة قدرته، ثم لما رأى أن أحد
العالمين إذا علم الشيء بعلم واحد والآخر بعلوم كثيرة وأن ذا العلوم الكثيرة لا
يتزايد علمه باجتماعها، حكم بأن المرجع بذلك الى كثرة المعلومات فإذا كان معلوم
أحدها أكثر حكم عليه بالأعلمية.

مسألة: العلوم عندنا باقية، وهو مذهب الأوائل وأبي هاشم وأبي عبدالله،
وذهب أبو اسحاق وقاضي القضاة والسيد المرتضى من اصحابنا الى أنها لا تبقى. لنا
انها ممكنة في الزمان الأول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والألزم الانتقال من
الامكان الى الامتناع.

وعندي هذه الحجة ضعيفة، وبيان ضعفها سيأتي.
احتج القائلون: بعدم البقاء بأنها لو بقيت لامتنع عدمها والتالي باطل فالمقدم
مثله.

بيان الشرطية أنها لو عدت بعد البقاء لكان عدمها إما أن يكون مستندا الى
الذات أو الى الفاعل أو الى طريان الضد، والأقسام باطلة فعدمها باطل.
أما الأول فلأنه يلزم امتناع وجود الماهية على ذلك التقدير.
وأما الثاني فلأن الفاعل أثره في الإيجاد لا في الإعدام.
وأما الثالث فلأنه قد يخرج من العلم الى الشك، وليس الشك معنى يصاد
العلم لأن شرط الضدية تعلق أحد الضدين بما يتعلق به الآخر على عكس ما تعلق
به والشك انما يتعلق بشيئين والعلم انما يتعلق بشيء واحد كالشك في حدوث العالم
فانه بعينه شك في قدمه، فليس بين العلم والشك تضاد.

ونحن نقول: لم لا يجوز أن يعدم للفاعل؟ وما ذكروه لبيان نفس الدعوى، فيكون مصادرة على المطلوب.

وأيضاً لم لا يجوز أن يكون للعلم ضد يخرج به الإنسان عن العلم ثم يطرأ عليه الشك؟ وذلك الضد غير معلوم.

وبالجمله ضعف هذه الحجة لا يخفى.

مسألة: الحق عندنا أن السهو ليس معنى من المعاني المضادة للعلم وإنما هو عبارة عن عدم العلم عما من شأنه أن يكون علماً بعد حصوله، وهو مذهب أبي إسحاق وقاضي القضاة، وذهب الشيخان الى أنه معنى يضاد العلم، وهو مذهب لأبي إسحاق أيضاً وأبي عبدالله، لكن أبا عبدالله تارة يقول: إنه مقدور للعباد ولكنه لا يصدر عنهم لفقد الدواعي، وتارة يقول: إنه غير مقدور عليه أصلاً وهو ظاهر قول الشيخين.

ودليلنا في ذلك أن الواحد منا لا يجد من نفسه أمراً زائداً على فقدان العلم حالة السهو، أما الشك فذهب أبو علي الى أنه معنى يضاد العلم وهو قول أبي القاسم، وذهب جماهير المعتزلة الى انه ليس بمعنى مضاد للعلم، وقد مر الكلام فيه.

تمة كلام في هذا الباب

العلم منه ضروري ومنه كسبي، والضروريات قد مضى بيان اقسامها، لكن وقع الخلاف في المتواترات، فذهب الأوائل الى أنها ضرورية ووافقهم على ذلك البصريون، وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري الى أنه كسبي.

واحتج أبو الحسين بأن الكسبي هو الذي يتوقف على نظر واستدلال وهو متحقق ههنا، فان العلم بذلك إنما يحصل بعد العلم بأن المخبرين^(١) قد أخبروا عما لا لبس فيه، وليس أخبارهم مستنداً الى النظر حتى يجوز الخطأ فيه، وأنه قد أخبر

(١) ب: بالمخبرين.

جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل ولا يجوز عليهم الكذب اتفاقاً ولا أن يجتمعوا على الكذب لاشتراكهم في داع يدعوهم الى الكذب، فيعلم أن خبرهم ليس بكذب فيكون صدقاً، ومتى فات العلم بواحدة^(١) من هذه المقدمات لم يحصل العلم التواتري.

والحق عندنا خلاف ذلك، فان العلم بالمتواترات يحصل للصبيان ومن لم يمارس الاستدلال، فسقط ما ذكروه.

مسألة: أنكر السوفسطائية العلم مطلقاً، وهم ينقسمون الى ثلاثة أقسام:

العندية وهم: الذين يعترفون بجميع الأشياء.

والعنادية وهم: الذين ينكرون الأشياء معاندة.

واللأ ادريه وهم: الذين أنكروا جميع الأشياء لعدم صحة المقدمات التي يبني

عليها البراهين، قالوا: لأن أجلى القضايا وأوضحها هو العلم بأن النفي والإثبات لا

يجتمعان ولا يرتفعان، وهذا القول باطل فلا يكون^(٢) شيء من القضايا حقاً.

وبيان بطلانه أن هذا التصديق مسبوق بتصوير النفي وهو غير متصور والآ

لكان متميزاً عن غيره والتميز عن غيره متعين والمتعين ثابت والنفي ليس بثابت.

سؤال: يكون ثابتاً ذهنياً.

جواب: الثابت ذهنياً أحد أقسام مطلق الثابت والنفي المطلق مقابل المطلق

الثابت فلا يكون قسماً منه، وأيضاً النفي والإثبات قد ينسبان الى وجود الشيء في

نفسه وقد ينسبان الى وجوده لغيره، والأول باطل والآ لكان الوجود إما نفس

الماهية فقولنا: الماهية موجودة يتنزل منزلة قولنا: الماهية ماهية هذا خلف، وإما

مغايراً لها فيلزم وصف المعدوم بالموجود.

(١) ب: بواحد.

(٢) الف: كلمة «يكون» ساقطه.

والثاني باطل لأن الموضوع والمحمول إن اتحدا كان ذلك كحمل الأسماء المترادفة فلا يكون مفيداً، وإن تغايرا كان ذلك حكماً على الشيء بأنه غيره وذلك حكم بوحدة الإثنين.

واعلم أن هؤلاء لا يستحقون الجواب، لأن المناظرة إنما تكون بعد تسليم مقدمات بين الخصمين توضع لينبني أحد الخصمين عليها مطلوبه، ومن ينكر مثل هذه القضايا لا يمكن مباحثته، فإن بهذه القضايا يناظر في جميع المطالب وهي المبادي للعلوم فيجب الذب عنها، وكيف يناظر من يجمع بين النقيضين، فإن أقصى مراتب المناظر أن يبين أن الذي ذكره دليل دال على مطلوبه، فالخصم يقول مسلم أنه دليل لكن لم لا يجوز أن يكون غير دليل^(١) أيضاً.

ومع ذلك فانا نقول: في جواب هذا الشاك: إن المنفي لم لا يجوز أن يكون ثابتاً ذهنياً، فإن الذي لا يكون ثابتاً في الذهن ولا في الخارج تصور لما ليس بثابت ولا متصور فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث إنه ليس بثابت، فالموضوعان مختلفان والمقابل قسم باعتبارين كما نقول: الموجود إما ثابتة في الذهن أو لا يكون، فالثابت في الذهن من حيث إنه مفهوم ثابت في الذهن، وليس بثابت من حيث هو مقابل للثابت ولا استحالة في ذلك.

قوله في الوجه الثاني: الوجود إن كان زائداً لزم وصف المعدوم بالموجود، قلنا: الحكم بالزيادة في الوجود ليس بثابت في الخارج، فإنه ليس في الخارج ماهية يتصف بالوجود كما في الماهية والسواد، على أن حلول الوجود في الماهية لا يلزم منه حلول الموجود في المعدوم، فإن الماهية لا يقيد الوجود ولا يلزم أن يكون معدومة، فإنه حينئذ يكون أخذنا للماهية أخذاً للماهية لها مع قيد العدم، وليس كذلك.

(١) ب: ذلك.

وأيضاً الوجود ليس بوجود ولا معدوم.

قوله: الموضوع والمحمول إن تغايرا كان حكماً بوحدة الاثنين، قلنا: إنها لا بد وأن يتحدا من وجه ويختلفا من وجه ووجه الاتحاد قد يكون أحد الطرفين وقد يغايرهما. وقد أجابهم بعض الفضلاء بالضرب بالخشب، فإن لم يحسوا به فقد خرجوا عن حيز الانسانية، وإن أحسوا به وفرقوا بين حال الضرب وعدمه اعترفوا بالقضايا العقلية.

وهذا ضعيف، فإن هؤلاء يعترفون بوجود الألم ولكن يقولون إنه يجوز أن يكون هذا الذي أحسسنه خطأ كما في سائر أغلاط الحس.

مسألة: العقل عند الاوائل مشترك بين معاني:

أحدها: العقل العملي الذي للإنسان، وهو مقول بالاشتراك على القوة التي بها يكون التمييز بين الأمور الحسنة والقييحة وعلى المقدمات التي منها يستنبط الأمور الحسنة والقييحة [وفعل الأمور الحسنة والقييحة] (١).

وثانيها: العقل العلمي، وهو مقول بالاشتراك على الجوهر المستعد لقبول التعقلات وعلى مراتب احواله مع التعقلات، وهي اربع:

الأول: العقل الهيولاني (٢)، وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض.

والثانية: العقل بالملكة، وهو الذي من شأنه حصول الضروريات (٣).

والثالثة: العقل بالفعل، وهو الذي من شأنه حصول النظريات لا على أنها

(١) ب: ما بين المعوقتين ساقطة .

(٢) وعرف الجرجاني العقل الهيولاني بأنه هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال، وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها (الجرجاني، التعريفات ص ١٩٧).

(٣) ب: الاوليات .

حاصلة بالفعل بل بمعنى أنها بحيث متى شاء استحضرها.
والرابعة: العقل المستفاد، وهو الذي حصلت فيه النظريات بالفعل وهو
النهاية القصوى في الكمال.

وثالثها: الموجود المجرد الذي لا علاقة له بالأجسام حلولاً وتدبيراً.
وذهب أبو الحسن الأشعري الى أن العقل علوم خاصة^(١)، والمعتزلة قالوا:
إن من تلك العلوم العلم بحسن الحسن وقبح القبيح.
والقاضي أبو بكر قال: إنه هو العلم بوجود الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات.

وقال المجاشعي من الأشعري^(٢): هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة،
واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن العقل من قبيل العلوم لا يفك احدهما عن الآخر
وهو باطل قطعاً.

وهو ضعيف، فإن عدم الانفكاك لا يستدعي الاتحاد.
والحق أن العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهية عند سلامة الآلات.
مسألة: الاعتقاد الجازم إما أن يكون يقينياً أو لا يكون كال تقليد، فاليقيني
يشترط فيه أن يكون لنقيضه احتمال ثبوت فيستحيل تحققه بدون هذا الشرط
استحالة ذاتية فاعتقاد الضدين محال لذاته.

اما التقليدي فإنه يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف.

(١) ما نقله المصنف هنا من كلام أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والمجاشعي اخذه
بعينه وبذلك العبارة من كلام المحقق الطوسي في: تلخيص المحصل ص ١٥١، إلا أن فيه
المحاسبي بدلا من المجاشعي، ويبدو ان يكون ما جاء في نسخة تلخيص المحصل هو
الصحيح، لان المحاسبي كان معروفا في علم الكلام والمعقول ولكن المجاشعي كان
معروفا في اللغة والادب والتفسير، وسيجيء ترجمتهما في آخر الكتاب.

(٢) انظر الى التعليقة السابقة.

وذهب أبو علي إلى أن اعتقادي الضدين يجب أن يتضادا، وخالفه في ذلك أبو هاشم أخيراً فزعم أن الذي باعتبار يقع تضاد الاعتقادات ليس الألفي والإثبات، فإذا اعتقدنا الشيء على صفة كان مضاداً لكونه لا على تلك الصفة وليس مضاداً لاعتقادنا أنه على صفة مضادة لتلك الصفة.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البحث الخامس عشر في المظن

وهو نوع من الاعتقاد، ووافق على ذلك أبو هاشم، وهو قابل للشدة والضعف وطرفاه الجهل والعلم. وذهب أبو علي وأبو عبدالله وأبو إسحاق إلى أنه جنس غير الاعتقاد، وهو الذي نصره قاضي القضاة.

واستدلوا على ذلك بأنه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون أجمع، والتالي باطل فإن فيها ما هو حسن بل واجب فالمقدم مثله. وبيان الشرطية أن هذا الاعتقاد لا يخلو إما أن يطابق معتقده أو لا، والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح، لأن عند العلم بأن هذا الاعتقاد جهل نعلم قبحه وإن لم نعلم شيئاً سواه، فالمؤثر في القبح هو الجهل كما في سائر المقبحات، والأول يلزم منه تجويز خلافه، وإن كان مطابقاً فيجب قبحه أيضاً، لأنه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح، فإذاً لا خلاص إلا أن يكون الظن نوعاً آخر مغايراً للاعتقاد.

وهذه الحجة عندي ضعيفة، فإن الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً بل الاعتقاد الجازم.

التفريع على قول أبي علي في مغايرة الظن للاعتقاد: فمن ذلك أنه يضاد العلم إذا عاكس متعلقه، مثل العلم بأن زيدا في الدار والظن أنه ليس فيها، ونحن ننازع في ذلك، ولا يلزم من المنافات حصول الضدية ومن ذلك حصول التضاد بين بعض أفرادها والبعض الآخر كالظن بوجود زيد وعدمه.

ومن ذلك جواز تعلق الظن بالظن^(١) كما نظن^(٢) خوف زيد والخوف ظن

(١) ب: هذه الكلمة ساقطة.

مخصوص فقد تعلق ظننا بذلك الظن المخصوص.

وأما تعلق الظن بظن الظان نفسه فإنما يكون فيما يتعلق بالمقتضي فيظن أنه كان ظاناً من قبل.

واعلم أن من الظن ما هو واجب كما في الأحكام الشرعية، ومنه ما هو حسن وهو ما إذا حصل للمكلف في فعله غرض ويخلو من جهات القبح كما في المعاملات وأمور نظام العالم، وقد يكون قبيحاً إذا خلا عن الإمارة الصحيحة وكما إذا كان مكلفاً بالعلم فلم يأت به وأتى بالظن.



مركز تحقيقات فقهية ودراسات إسلامية

البحث السادس عشر في النظر

وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل منها إلى آخر. ومنهم من حدّه بأنه عبارة عن ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديق آخر، وهو غير عام.

وآخرون حدّوه بأنه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات وهو خطأ فانهم أخذوا ما مع الشيء مكان الشيء.

وبعض المتأخرين قال: النظر عبارة عن مجموع علوم أربعة: العلم بصحة المقدمات والعلم بصحة ترتيبها والعلم بلزوم اللازم عنها والعلم بأن ما لزم عن الحق فهو حق.

وهو عندي خطأ، فإن العلم باللزوم علم بنسبة مخصوصة بين المقدمات والنتيجة فهي مسبوقه بالعلم بالنتيجة فلا يمكن جعله جزءاً من علتها.

وآخرون قالوا: إنه عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب، فإن النظر بالعين لما كان عبارة عن تحديق الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر، فكذلك النظر العقلي عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب التماساً لرؤيته بالبصيرة.

وهذا أيضاً ضعيف والحق ما ذكرناه أولاً.

مسألة: اختلف الناس في افادة النظر العلم، والحق عندنا أن النظر متى وقع على الوجه الصحيح أفاد العلم، فإن من علم أن العالم متغير وأن كل متغير محدث علم أن العالم محدث قطعاً.

والسمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً^(١)، وجمع من المهندسين أنكروا افادته

(١) فان السمنية - وهم فرقة من الهنود - ينكرون كل ما لم يشاهد بالحواس الخمس السمع

في الأمور الالهية واعترفوا بها في الهندسية والحساب.
 واحتجت السمنية بأن العلم بان الاعتقاد الحاصل بالنظر علم إن كان
 ضرورياً لزم اشتراك العقلاء وإن كان نظرياً لزم التسلسل.
 وأيضاً العلم بإفادة النظر للعلم إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء وإن كان
 نظرياً لزم إثبات الشيء بنفسه.
 وأيضاً المطلوب إن كان معلوماً كان تحصيلاً للحاصل والأكيف يعرف أنه
 مطلوبه إذا وجده.

وأيضاً الناظر قد ينكشف فساد نظره مع الجزم بصحته فكذا جاز (١) في
 جميع الانظار.

وايضاً المستلزم للنتيجة إما مجموع المقدمتين أو كل واحدة منها أو واحدة
 منها، والكل باطل.

أما الأول فلأن المجموع لا تحقق له في الذهن، فإنا حال ما نوجه أذهاننا إلى
 مطلوب معين استحال منا توجيهه نحو مطلوب آخر.

أما الثاني فلأننا نعلم قطعاً أنه لا تأثير لواحدة من المقدمات في الانتاج،
 وأيضاً يلزم اجتماع المؤثرات المستقلة على الأثر الواحد.
 وأما الثالث فباطل بما مر.

واحتج المنكرون لإفادته في الإلهيات بأن الانسان قد يعجز عن العلم
 بأقرب الأشياء إليه كمنفسه، فكيف حال الأمور الإلهية مع غيبوبتها عن الحس.
 والجواب عن الأول أنه ضروري ولا يجب اشتراك العقلاء في ذلك لما بينا في

→ والبصر والشم والذوق واللمس، فباطلوا المعقولات والاحبار المتواترات، وهذا طبعاً ينجر
 إلى انكار افادة النظر للعلم. انظر: ابن المرتضى، المنية والامل ص ٥٥.

(١) ب: وكذا جاز.

القاعدة السالفة، وهذا بعينه جواب عن الثاني. وقد أجاب بعضهم بمعارضة وحلّ، أما المعارضة فقالوا: العلم بكون النظر غير مفيد للعلم، إن كان ضرورياً لزم اشتراك العقلاء، وإن كان نظرياً لزم إبطال الشيء بنفسه وهو محال.

وأما الحلّ فهو أن إثبات الشيء بنفسه ممكن كالعلم الذي يعلم به نفسه ويعلم به سائر الأشياء، وأما إبطال الشيء بنفسه فهو محال والمعارضة حسنة آتية على جميع شبههم والحل خطأ والقياس على العلم فاسد.

والجواب عن الثالث أن المطلوب إن كان تصورياً كان المعلوم منه التصور ببعض اعتباراته والمجهول هو ذاته، فيصح توجه العلم بذلك المجهول لكونه ملتفتاً إليه بالاعتبار المعلوم، وإذا وجده عرف أنه مطلوبه بذلك الاعتبار أيضاً وإن كان تصديقا^(١) كان معلوماً من حيث التصور مجهولاً من حيث النسبة.

ولقد أورد بعض تلامذة سقراط عليه هذا الإشكال ولم يجبه إلا بإيضاح شكل هندسي وأوضح له صحته ولم يأت به^(٢) على ذلك بجمل، وأرسطاطاليس أجاب بما ذكرناه.

والجواب عن الرابع أن الأنتظار التي نحكم بفسادها إنما يكون لأجل خلل واقع إما في المقدمات أو في الترتيب، أما على تقدير الصحة فلا. والجواب عن الخامس أن المقدمتين يصح اجتماعهما في الذهن والألزم أن لا يكون عالمين دائماً إلا بشيء واحد وينتقض بالقضية الشرطية.

والجواب عن السادس أنه يدل على الصعوبة لا على الامتناع.

(١) ج: تصديقا.

(٢) الف: كلمة «به» ساقطة.

مسألة: ذهب الأشعرية الى أن النظر لا يولد العلم^(١) وإنما يحصل عقبيه العلم بالعادة، وذهب المعتزلة الى أنه يولده وهو مذهب السيد مرتضى والشيخ أبي جعفر من أصحابنا^(٢).

ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين أنها قالوا^(٣): باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة ولا مولداً. ومذهب الأوائل أن النظر سبب معد لحصول العلم من المبدأ الفياض. احتجت الأشعرية بأن كل حادث فهو مستند الى الله تعالى على ما يأتي فالعلم كذلك.

وكلية القضية عندنا كاذبة وسيأتي.

احتجت المعتزلة بأن العلم يجب وقوعه عند النظر الصحيح في الدلالة وبحسبه، ومعنى قولهم: إنه يقع بحسبه أنه يحصل العلم بالمدلول الذي يطلبه بالنظر في دليله، ولأنه يكثر بكثرته ويقل بقلته فيكون متولداً عنه. أما الصغرى فاستدلوا عليها بالوجدان، فإنا نعلم أن النظر متى حصل حصل العلم قطعاً ومتى لم يحصل لم يوجد العلم.

وأما الكبرى فبالقياس على سائر الأسباب والمسببات.

وهذه الحججة عندي ضعيفة، فإن حصول الشيء عقيب غيره لا يدل على

(١) قال الأيجي في المواقف ما ملخصه: ان في كيفية افادة النظر العلم ثلاثة مذاهب: الاول مذهب الشيخ (وهو الشيخ ابو الحسن الاشعري) انه بالعادة، والثاني مذهب المعتزلة انه بالتوليد، والثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد (المواقف ص ٢٧).

(٢) كما جاء ذلك في: السيد المرتضى، الذخيرة ص ١٦٠، والشيخ ابو جعفر الطوسي، تمهيد الاصول ص ١٩٠.

(٣) انظر عن مذهب هذين الرجلين في المسألة إلى: إمام الحرمين الجويني، الشامل في اصول الدين ص ١١.

العلية.

والأشعرية قاسوا النظر على التذكر، والمعتزلة فرقوا بينها بأن التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر بخلاف النظر، فإن صحَّ هذا الفرق بطل القياس والأمنعوا الحكم في الأصل.

وأما القائلون بالوجوب، فإنهم قالوا: نجد أنا متى علمنا المقدمتين علمنا النتيجة قطعاً على سبيل اللزوم لا على مجرى العادة التي يمكن عدم وقوعها، والتوليد باطل بما مرَّ.

ولقائل أن يقول: لم قلت إنه ليس على سبيل مجرى العادة، وما ذكرتموه من الوجدان إنما دل على الحصول عقيب النظر أما على وجوبه فلا؟

مسألة: النظر الصحيح في الأمانة هل يولد الظن أم لا.

ذهب الملاحمي إلى توليده لما ذكر في النظر الصحيح في الدليل، فإنا كما نجد من أنفسنا أننا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم كذلك نجد من أنفسنا أننا متى نظرنا في الأمانة حصل لنا الظن.

وذهب قاضي القضاة إلى أنه لا يولده وإنما يختاره الناظر عنده.

واستدل بأنه لو كان النظر في الأمانة يولد الظن لما اختلف الناظرون في أمانة واحدة على حدٍّ واحد في حصول الظن وعدمه، والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان التالي أن الناظرين في أمارات الشرع يختلفون في مدلولاتها. والجواب لا نسلم تساويهم في النظر في الأمانة، فإن كلاً منهم يعتقد أن أمارته أقوى ولو كانت الأمانة واحدة لا تفقوا في حصول الظن.

مسألة: النظر الفاسد لا يولد الجهل عند جماهير المعتزلة والأشاعرة كافة.

وذهب آخرون الى أنه يستلزمه^(١).

واحتج الأولون بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل مولدا للجهل، والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله.

وبيان الشرطية أن عند حصول الأسباب وتكامل الشروط يجب المسبب، وهذه الحجة ذكرها أبو عبدالله لابي علي بن خلاد وارتضاها.

وهي عندي ضعيفة، لأن شرط توليد النظر اعتقاد حقية مقدماته، فإن المبطل الناظر في دليل المحق لا يحصل له العلم لعدم الشرط.

واحتج الآخرون بأن من اعتقد أن العالم قديم وأن القديم مستغن عن المؤثر يعتقد قطعاً أن العالم مستغن عن المؤثر.

والجواب إن أردتم باستلزام الفاسد للجهل دائماً فهو ممنوع قطعاً، وإن أردتم أنه يستلزمه في بعض الاحوال فهو مسلم ولكن لا يصح الحكم عليه بالاستلزام مطلقاً.

وقد قيل: إن النظر إن فسد من قبل المادة استلزم الجهل، وإن فسد من جهة الصورة لا يستلزم.

والاخير حق، والأول عندي فيه نظر، فإن المادة يفسد ولا يستلزم الجهل كمن اعتقد أن كل إنسان حجر وأن كل حجر ناطق فإن هذين الجهلين يستلزمان

كل إنسان ناطق وليس بجهل.

مسألة: شرط النظر عدم العلم والألزم تحصيل الحاصل.

فإن قلت: العالم بالشيء قد يستدل عليه بدليل ثان.

قلت: المطلوب من الدليل الثاني^(٢) ليس هو المدلول بل الدلالة^(٣)، وفي هذا

(١) ب: يستلزم .

(٢) ب: كلمة «الثاني» ساقطة .

(٣) ب: الدلالة فقط .

بمحت، ويشترط فيه عدم الجهل المركب، فإن الممتقد لا ينظر وامتناع الاجتماع للذات لأن الناظر يجب أن يكون شاكا والمجزم مع الشك مما يتنافيان لذاتيهما، وهذا مذهب أبي هاشم.

وذهب الأوائل الى أن امتناع الاجتماع للصارف، قالوا: لأن النظر قد يوجد لا مع الشك لأن كثيراً من الناس يتعلمون من غير ان يسبق الشك الى أوهامهم، وهو مذهب القاضي^(١)، فإنه جوز النظر مع الظن، وأبو عبدالله جوز النظر مع القطع اذا لم يكن القطع علماً.

مسألة: ذكر قاضي القضاة أن النظر منه مختلف ومماثل، فالمختلف ما يغير متعلقه، فإن تغاير المتعلقات تستلزم اختلاف المتعلقات والمماثل ما يتحد متعلقه، وهذا بناء منه على أن النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب وأنها معان وذوات. ونحن عندنا أن النظر ترتيب مقدمات فهو من جملة الأفعال^(٢)، فإن عني بالمماثل أن استدلال زيد بمقدمات مماثل استدلال عمرو بتلك المقدمات مع اتحاد الترتيب فهو مسلم، وإن عني بالاختلاف أن الاستدلال بدليل على مطلوب يخالف الاستدلال بدليل آخر على مدلول آخر فهو مسلم، وغير هذا التفسير نحن فيه من وراء المنع.

تذنيب: ذكر القاضي^(٣) عن أبي علي أن المختلف من النظر متضاد، لامتناع اجتماع نظرين دفعة، وعن أبي هاشم أنها غير متضادة، لأن النظيرين يتعلقان بشيئين، ومن شرط التضاد في المتعلقات اتحاد المتعلق وتعلق كل من المتعلقين على عكس ما تعلق به الآخر، وامتناع الاجتماع لامتناع الداعي اليها دفعة، فانا متى

(١) ب: قاضي القضاة .

(٢) ب: كلمة «الأفعال» ساقطة .

(٣) ب: قاضي القضاة .

فرغنا أذهانتنا للتوجه الى مطلوب والاستدلال عليه بمقدمات معينة تعذر علينا توجيهه نحو آخر.

مسألة: ذهب أبو علي الى أن النظر كله حسن الآن ان يكون مفسدة أو يقصد به فاعله وجه فساد.

وذهب أبو هاشم الى أنه كله حسن الآن ان يكون مفسدة، وأما القصد فلا يؤثر في القبح نعم القصد قبيح وهذا كما في ردّ الوديعة فانها إذا قصد بها الخديعة كان القصد قبيحا والردّ حسناً.

وصار القاضي الى مذهب أبي هاشم، فانه قال: النظر طريق الى الكشف وكل استكشاف حسن وبالقصد القبيح لا يخرج عن هذا الوجه الا أنه فعل من أفعال المكلف متى كان مفسدة كان قبيحا، وكذلك النظر الذي ليس بواجب إذا منع من النظر الواجب كان قبيحاً. ومحمود أوجب القبح فيما يكون مفسدة وفيما يمنع من الواجب وفيما يقصد به الفساد، قال: ان وضع الشبه لإضلال^(١) الناس قبيح قطعاً. ثم قال: النظر اذا كان مفسدة إنما كان قبيحا لأنه يؤدي الى القبيح والإخلال بالواجب، وهذا المعنى قائم في النظر إذا قصد به المفسدة، فإن وضع الشبه داع الى القبيح لأنه يتمكن به من الإضلال^(٢) ومنع حسن ردّ الوديعة قال: إن العقلاء متى عرفوا وجه الردّ ذموا فدل على قبحه وإن كان الواجب يسقط به.

مسألة: النظر واجب، وخالف فيه الحشوية^(٣).

(١) الف: لاخلال .

(٢) الف: الاخلال .

(٣) الخلاف هنا ليس مع الحشوية فقط بل مع اصحاب المعارف ايضاً، قال القاضي عبد الجبار بعد ذكره ان النظر واجب ما هذا نصه: «وقد خالفنا في ذلك اصحاب المعارف، الا انهم افترقوا فمنهم من قال: ان المعارف كلها تحصل الهاما وهؤلاء لا يوجبون النظر

لنا أن النظر دافع للخوف الحاصل من الاختلاف فيكون واجباً.
وأيضاً معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ولا تتم إلا بالنظر فيكون واجباً.

فان قيل: لا نسلم أن النظر دافع للخوف مطلقاً، فان الخوف كما يكون بسبب
الإهمال يكون بسبب النظر، فإن الناظر ربما يخطر له أنه ملك الغير وأن اشتغاله
بالنظر تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيكون معاقباً.
قلنا: لا نسلم، وبيانه من وجوه:

أحدها: أن إيجابها إما أن يكون على العارف أو لا والقسمان باطلان، أما
الأول فلأنه يلزم منه تحصيل الحاصل أو الجمع بين المثليين، أما الثاني فلأنه يلزم منه
تكليف ما لا يطاق لأن معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب.

الثاني: أنا نعلم من دين النبي عليه السلام أنه إذا أتاه الأعرابي أمره بالشهادة
من دون تكليف المعرفة المتوقفة على النظر الدقيق.

الثالث: العلم غير مقدور، لأن الضروريات من فعله تعالى والنظريات لازمة
لها لذواتها، سلمنا أنها واجبة لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر، فإن المعارف قد
تحصل بتصفية الخاطر والإلهام وقول المعلم.

سلمنا لكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب الأبه فهو واجب، فإن النظر
واجب ولا يتم إلا بالجهل فيكون الجهل واجباً.

فالجواب العقلاء يلتجئون الى النظر عند الحيرة والخوف من غير خطور ما
ذكرتموه.

قوله: معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب، قلنا: لا نسلم فإن العاقل

→ البتة، ومنهم من قال: ان المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر اليه ولكن
لا على هذا الوجه الذي اوجبنا» (شرح الاصول الخمسة ص ٦٧).

يجد من نفسه العلم بوجوب دفع الضرر وأن معرفة الله تعالى هي الدافعة فيحصل له اعتقاد وجوبها.

وهذا الايراد انما يرد على الاشاعرة القائلين بكون الوجوب مستفاداً من السمع.

قوله: المعلوم من الدين عدم التكليف بالمعرفة، قلنا: لانسلم وكيف لا والقرآن دال على وجوب المعرفة والنظر، وحكم النبي عليه السلام غير دال على عدم وجوب النظر فان الحكم بالاسلام لا يستلزم الحكم بالايان كما في قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾^(١).

قوله: العلم غير مقدور، قلنا: ممنوع، فإن النظريات انما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا^(٢).

قوله: لانسلم عدم انحصار الطريق في النظر، قلنا: لما بينا من أن العقلاء عند وقوعهم في الحيرة يلتجئون اليه من غير التفات الى طريق آخر، وقول المعلم لا بد فيه من نظر، قوله: لمنع وجوب ما لا يتم الواجب الأبه، قلنا: لو لم يجب لزوم تكليف ما لا يطاق، تقرير هذا ذكرناه في اصول الفقه، والمعارضة غير آتية ههنا، فإن النظر ليس بواجب على الإطلاق بل بشرط حصول الجهل، والوجوب إذا توقف على شرط لا يلزم منه وجوب الشرط.

تذنيب: الحق عندنا أن وجوب النظر عقلي لما بينا من الدليل العقلي الدال على وجوبه، ولا يجوز أن يكون السمع هو الطريق الى وجوبه والألزم منه إفعال^(٣) الانبياء.

(١) سورة الحجرات: ١٤.

(٢) ب: اختيارياً.

(٣) الافحام هو الاسكات والانتطاع، يقال فحم الصبي فحوماً وفحاما اذا بكى حتى انقطع

وخالف في ذلك الأشاعرة مستدلين بالعقل والنقل.

أما العقل فهو أنه لو وجب لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة، والثاني عبث، والأول إما أن يكون الفائدة فيه عاجلة أو آجلة، والأول باطل لأن الحاصل عاجلاً إنما هو التعب، والثاني باطل لأن حصول تلك الفائدة ممكن من دون النظر، فتوسط وجوب النظر عبث.

وهذه أقوى شبههم النافية للوجوب العقلي الذي تدعيه المعتزلة في أكثر الواجبات.

وأما النقل فقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾^(١) نفي التعذيب من دون البعثة فلو وجب شيء بالعقل لحصل العذاب وإن لم يوجد الرسول. ثم عارضونا بما أبطلنا به مذهبهم فقالوا: إن وجوب النظر وإن كان عقلياً عندكم إلا أنه نظري ويلزم من ذلك الإفحام، والجواب أن الوجوب لا يبدل له من فائدة آجلة هي تحصيل الثواب، قوله: إنه يمكن من دون النظر، قلنا: لا نسلم فإن الثواب إنما يكون بواسطة العمل. وأما الآية فلها تأويلان: أحدهما أن المراد من الرسول^(٢) العقل، الثاني أن^(٣) المراد: وما كنا معذبين على الواجبات السمعية حتى يبعث رسولاً. وطريق الخلاص عن المعارضة أن وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس، وقد أوضحنا ذلك في كتاب «معارض الفهم»^(٤).

→ صوته، ومنه قيل افحمت الخصم افحاما، اذا اسكته بالحجة. انظر: الفيومي، المصباح المنير ج ٢ ص ١٣٥.

(١) سورة الاسراء: ١٥.

(٢) ب: صلى الله عليه واله.

(٣) ب: كلمة «ان» ساقطة.

(٤) هذا الكتاب شرح لكتاب «نظم البراهين في اصول الدين» للعلامة أيضاً، ذكره المصنف

تذنيب: إنه وان وقع الاتفاق على وجوبه لكن اختلف في أوليته، فذهبت
المعتزلة إليه وهو منقول عن أبي اسحاق.
وذهب الأشعري الى أن أوّل الواجبات هو العلم.
ونقل عن امام الحرمين أن أوّل الواجبات هو القصد الى النظر.
وذهب أبو هاشم الى أن اول الواجبات هو الشك^(١).
والحق عندي أن أول الواجبات هو المعرفة إن عني بالأولية ما يجب بالذات
والأفوه القصد الى النظر، وقول أبي هاشم سخيّف.



مركز تحقيقات علوم وپژوهش اسلامی

→ في خلاصة الاقوال ص ٤٦ في فهرس مؤلفاته، وايضا في اجوبة المسائل المهنية ص
١٥٦ وقال انه مجلد، توجد منه نسخة في المكتبة الرضوية في مشهد تحت رقم ٢٩٥
كتبت في القرن الثامن، ونسخة في مكتبة مدرسة سبهسالار في طهران تحت رقم ٨٣٠١
كتبت في القرن الثامن ايضاً.
وهذا الكتاب لم يطبع الى الان حسب معلوماتنا.
(١) جاءت هذه الاقوال في: المواقف ص ٣٢ ايضاً.

خاتمة: تشمل على الكلام في الدليل وفيه مقاصد:

الأول

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالشيء. والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود الشيء، ولا بد في كل دليل من مقدمتين لاستحالة كون المقدمة دليلاً على نفسها، فالمقدمتان إما عقليتان وإما أن يكون إحداها عقلية والأخرى سمعية، ولا يجوز أن يكون الدليل مركباً من السمي المحض فان إحدى المقدمات كون النبي صادقاً وهو لا يستفاد من السمع والألزم الدور.

وقد قيل: إن اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وقد يقترن بالأدلة اللفظية من القرائن ما يعلم معها عدم هذه المحاذير.

واعلم أن كل ما يتوقف على صدق الرسول لم يجز إثباته بالنقل وكل ما يجوز العقل وجوده وعدمه لم يجز إثباته بالعقل، وما عدا هذين يمكن إثباته بهما.

مسألة: لا تكفي المقدمتان في الإنتاج ما لم تتركبا على هيئة مخصوصة والألزم حصول العلوم النظرية بأسرها، إذ لا مستند لها إلا الضروري الحاصل عند العاقل، وليس كذلك، والمراد من تلك الهيئة التفتن لاندراج الأصغر تحت الأوسط حتى يثبت له ما يثبت للأوسط.

وما قيل: من أن الاندراج إن كان مغايراً فلا بد من اندراج آخر ويتسلسل، وإن لم يكن مغايراً استحالة اشتراطه، فهو خطأ، لأنه لا يلزم من المغايرة حصول

اندرج آخر، لأن الاندراج إنما يكون للمقدمات لا للأجزاء الصورية.
وعن أبي الحسين أن المنتج هو المقدمة الكلية بشرط حصول المقدمة
الجزئية.

مسألة: ذهب كثير من المتكلمين الى أن العلم بوجه دلالة الدليل على
المدلول هو عين العلم بالمدلول، قالوا: لأننا اذا استدللنا بوجود ما سوى الله تعالى
على وجوده فلا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده
مغايراً لها، فإن المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو
وجوده فقط.

والحق خلاف ما ذكروه، وأن ههنا أمور ثلاثة: العلم بالدليل والعلم بالمدلول
والعلم بالدلالة، فهي إضافة معينة متأخرة عن العلم بالمضامين، وشبههم ساقطة
بالكلية، فإن المغايرة الذهنية لا تستدعي المغايرة الخارجية.

المقصد الثاني في تقسيم الأدلة

الاستدلال قد يكون بالعلة على المعلول ويسمى برهان لمّ، وقد يكون بالعكس، وقد يكون بأحد المعلولين على الآخر ويشملها برهان إنّ، ويختص الأول منها باسم الدليل.

والأول أقوى، لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول المعين، ولا يستلزم العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة، والأخير مركب من الأولين.

مسألة: الاستدلال قد يكون بالعام على الخاص، وقد يكون بالعكس، وقد يكون بأحد المتساويين على الآخر، والأول القياس، والثاني الاستقراء، والثالث التمثيل وهو مركب من الأولين.



والقياس منه اقتراني ومنه استثنائي.

والأول على أربعة أقسام، لأن الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الأول، وعكسه الرابع، فإن كان محمولاً فيها فهو الثاني، وإن كان موضوعاً فيها فهو الثالث.

ويشترط في الأول إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، فضروره الناتجة أربعة، لأن الثابت لكل شيء أو المنفي عنه الثابت لكل غيره أو بعضه ثابت لكل ذلك الغير أو لبعضه أو منتف عنها.

ويشترط في الثاني الاختلاف بالكيف مع كلية الكبرى، وعدم استعمال الممكنة الأ مع الضرورية^(١)، ودوام إحدى المقدمتين أو كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب، وضرورية أيضاً أربعة بحسب الكيف والكم، لأن الثابت لكل شيء أو المسلوب عنه إذا كان ثابتاً لغيره أو مسلوباً عنه، كان بين ذلك الشيء

(١) ب: الضرورة.

والغير مباينة كلية او جزئية.

ويشترط في الثالث إيجاب الصغرى وكلية إحداهما، وضروبه ستة، فإن الشيء إذا ثبت له وصف ثبوتاً كلياً أو جزئياً وثبت له آخر أو انتفى عنه كذلك، كان بين الوصفين مباينة أو ملاقات جزئيتان.

ويشترط في الرابع عدم اجتماع الحستين إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية، وان لا يستعمل الصغرى الموجبه الجزئية الأ مع الكبرى السالبة الكلية وفعاليتها وانعكاس السالبة فيه، ودوام السالبة الصغرى في الثالث أو كون الكبرى من المنعكسة سلباً.

وضروبه بحسب الكيف والكم خمسة، فان الثابت لكل شيء أو لبعضه أو المسلوب عن كله إذا ثبت لكله شيء أو لبعضه أو سلب عن كله، كان بين الشئيين ملاقات أو مباينة جزئيتان^(١) أو مباينة كلية.

والاستثنائي مركب من شرطية ووضع لأحد طرفيها أو رفع.

فالمتصلة يشترط فيها اللزوم وکليتها أو كلية الاستثناء أو اتحاد الوقتين، وينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها، وعكسها عقيان لجواز عمومية اللازم للملزوم وغيره ولا يلزم من رفع الخاص ولا من وضع العام شيء.

والمنفصلة الحقيقية ينتج باستثناء اي جزء كان منها نقيض الآخر لاستحالة الجمع، وباستثناء نقيض أيها كان عين الآخر لاستحالة الخلو، والممانعة الجمع تنتج باستثناء عين أيها كان نقيض الآخر ولا ينتج باستثناء النقيض، وممانعة الخلو بالعكس، فهذا بيان إجمالي، وأما التفصيلي فقد ذكرناه في كتاب الأسرار^(٢).

(١) الف: عبارة «او مباينة جزئيتان» ساقطة.

(٢) اي الاسرار الخفية في العلوم العقلية، وقد سبق منا تعريفه.

المقصد الثالث في ذكر أدلة فاسدة اعتمد عليها المتكلمون.

فنها الاستقراء، وهو عبارة عن ثبوت الحكم في كلي لثبوتة في أكثر جزئياته، كمن يحكم أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل لما استقرأه من أحوال الناس والدواب، وجائز أن يكون ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرى، فإن عمموا الجزئيات فهو استقراء تام يصح الاستدلال به في البراهين.

ومنها التمثيل، وهو دعوى ثبوت الحكم في جزئي لثبوتة في الآخر، ويسمونه القياس واركانه اربعة^(١): الأصل والفرع والعلة والحكم ونوع منه يسمى قياس الغائب على الشاهد، وكثيرا ما يستدل به البصريون على مطالبهم ويستدلون على عليية العلة التي لهم تارة بالدوران وتارة بالسبر والتقسيم^(٢).

وليس هو عندنا من الدلائل الحقة، والدوران ضعيف فان كثيرا من المدارات ليست عللاً للدائر معها كأجزاء العلل وشروطها وأحد المتضايقين مع الآخر، والسبر والتقسيم ضعيف أيضاً، فإنه مبني على أن الحكم معلل وليس يجب تعليل كل حكم والألزم التسلسل، وعلى ثبوت^(٣) الحصر، وعلى أن العلة ليست مركبة من قسمين من أقسامهم التي ذكروها أو ليست جزئي أحدها، وعلى حصول الشرائط التي وجدت في الأصل، وعلى ارتفاع الموانع التي يمكن وجودها في الفرع.

(١) ج: اربع .

(٢) السبر والتقسيم عبارة عن حصر الاوصاف في الاصل والغاء بعض ليتعين الباقي للعلية، كما يقال: علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع، وغير الماء وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف، فتعين الاسكار للعلة. (انظر: الجرجاني، التعريفات ص ١٥٥).

(٣) اي مبني على ثبوت الحصر، وكذا ما بعدها.

ومنها الاستدلال بعدم الدليل على العدم قالوا: لأنه لو لم يلزم من نفي الدليل نفي الشيء لزم القدح في العلوم الضرورية، لجواز أن يقال: إن بين أيدينا جبلاً وأنهاراً ونحن لانعلمها لأن الله تعالى خلق في أعيننا مانعا من إدراكها، والقدح في العلوم^(١) النظرية، لأنه متى استفيد علم نظري بدليل لم يبعد في العقل وجود معارضة قاذحة في إحدى مقدماته، وايضاً لو جاز إثبات ما لا دليل عليه لجاز إثبات ما لا نهاية له.

والشبهتان رديتان والمطلوب فاسد.

أما الأول فلأن العلم بعدم الجبل بحضرتنا إن توقف على العلم بانتفاء ما لا دليل عليه كان نظرياً، وإن لم يتوقف جاز حصوله حال الجهل بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه.

وأما العلوم النظرية، فإنما يحصل العلم عقيب المقدمات عند العلم البديهي بتلك المقدمات أو العلم اللازم للعلم البديهي بها لزوماً بديهياً لا عند عدم العلم بفساد المقدمات.

وأما الثانية فباطلة، لأنه لا يلزم من تجويز إثبات ما لا دليل عليه بالثبوت ولا بالانتفاء إثبات ما لا نهاية له، لقيام الدليل على امتناعه.

وأما فساد المطلوب فلانا نقول: إن عنيتم أنه يلزم من عدم الدليل عندكم عدم المدلول فباطل قطعاً وإلا لكان الجهال أكثر علماء من العلماء! وإن عنيتم أنه يلزم من عدم الدليل في نفس الأمر عدم المدلول، فلم قلت أنه في نفس الأمر الدليل ليس بثابت؟

على أنا نقول على سبيل المعارضة: لو دل عدم دليل الثبوت على النفي، لدل عدم دليل النفي على الثبوت، فالشيء الذي تردد الذهن في إثباته ونفيه إذا لم يظفر بما

(١) ب: كلمة «في العلوم» ساقطة.

يدل على أحدهما يلزم أن يكون ثابتاً منتفياً^(١) معاً هذا خلف.

ومنها الاستدلال بعدم الأولوية على مطلوبهم الإيجابي والسلبي، كما يقولون في طرف الإيجاب: الله تعالى قادر على بعض الممكنات ببراهينهم فيجب أن يكون قادراً على الجميع، لأنه ليس عدد أولى من عدد، فإما أن لا يقدر على شيء أصلاً أو يقدر على الجميع، وكما يقولون في طرف الانتفاء: قد ثبت وجود واجب الوجود فلو جاز إثبات آخر لم يكن عدد أولى من عدد، فإما أن لا يثبت شيء من الأعداد وهو المطلوب، أو يثبت ما لا نهاية له وهو محال.

وهذه المقدمة فاسدة جداً، فإنا نقول: إن عنيتم بعدم الأولوية عدم العلم بها فلم قلت إنه يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها؟ وإن عنيتم عدم الأولوية في نفس الأمر طالبتناكم بالحجة عليه.



مركز تحقيقات علوم ودراسات إسلامية

البحث السابع عشر في الإرادة والكراهة

الحق عندي أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على الاعتقاد في حقنا، فإننا نعتقد ثم نريد وهذا أمر وجداني، أما في حق واجب الوجود ففيه نظر، وهي مغايرة للشهوة، فإننا قد نريد تناول الدواء ولا نشتهي ونشتهي ما لا نريد. مسألة: قسم بعض معتزلة البصرة الإرادة الى قسمين: منها ما لا متعلق لها، ومنها ما لها متعلق.

وجعل القسم الثاني هو ما يمكن حدوثه، والأول هو الذي لا يمكن حدوثه أصلاً كالبقاء وغيره، فإن إرادته إرادة لا متعلق لها ولا تصير متعلقة لأجل اعتقاد المريد صحة حدوث البقاء، لأن ما لا متعلق له كيف يصير متعلقاً في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد؟

وربما خالف أبو هاشم في ذلك فقال: إذا اعتقد المريد صحة حدوث البقاء صحت إرادته، وهذا عندي هو الحق.

مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الإرادة إنما تتعلق بالأحداث فلا تتعداه^(١)، وجوز أبو عبد الله تعلقها بالمتجددات من الصفات. وذهب^(٢) المجبرة الى أنها متعلقة بالاعدام. استدلال الأولون بأنها لو تعدت في تعلقها طريقة الأحداث لم ينحصر متعلقها والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان الشرطية عدم الأولوية، فإنه لا متعلق حينئذ أولى من غيره.

(١) الف: يتعد له .

(٢) ج: ذهبت .

وبيان بطلان التالي أن الماضي والباقي غير مرادين، وأيضاً^(١) الاعتقاد لا ينحصر متعلقه فكذلك الإرادة على هذا التقدير، والجامع كون كل واحد منها قد تعدى في التعلق عن الوجه الواحد.

والجواب عن الأول المنع من صحة الشرطية، وما ذكره من عدم الأولوية فقد أسلفنا ضعف التمسك به، والقياس على الاعتقاد ضعيف مع قيام الفارق. والأولى عندي صحة تعلق الإرادة بكل متجدد سواء كان وجودياً أو عديمياً.

مسألة: لما كان كل متجدد يصح تعلق الإرادة به والإرادة من جملة المتجددات صح تعلق الإرادة بها، وهو مذهب لأبي علي، والمهكي عن أبي القاسم المنع والألزم التسلسل.

والإلزام فاسد، فإن التسلسل لازم على تقدير وجوب إرادة الإرادة، أما على تقدير الصحة فلا.

وهل تراد الإرادة بنفسها أم بغيرها^(٢)؟ الأولى هو الأخير والأشعرت تعلقت الإرادة بشيئين على وجه التفصيل وهو عندهم ممنوع لأنه لا مرادان إلا ويصح أن يراد أحدهما دون الآخر، وفي هذا نظر.

مسألة: قالوا: الإرادة منها ما هو متماثل ومنها ما هو مختلف، وشرطوا في التماثل اتحاد المتعلق في الوقت والوجه والطريقة.

واستدلوا على تماثل ما اجتمع فيه هذه الشروط بأن موجبها متماثل وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلة، ولأن الكراهة الواحدة تضاد كلا منها والشيء الواحد

(١) ب: كلمة «أيضاً» ساقطة.

(٢) قال الأشعري: واختلف المعتزلة في إرادة العباد هل لها إرادة؟ على مقالتين: فقال بعضهم لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة لأنها أول الأفعال، وأجاز الجبائي أن يريد الإنسان إرادته في بعض ما دار بيني وبينه من المناظرة (مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٣).

لا يصاد الأ مثلين أو ضددين، فأما المختلفان فلا يصادهما شيء واحد .
 والمجتان رديتان، فان الحق عندنا أن التماثل في المعلول لا يستلزم التماثل في
 العلل ولم يتضح لنا أن الواحد لا يصاد المختلفين، فسيأتي هذين زيادة تقرير.
 قال المجوزون لاجتماع الأمثال: أنه لا استحالة في اجتماع إرادات متماثلة في
 محل واحد، ولكن لا تأثير لهذه الزيادة فيما يؤثر فيه، لأننا حال إخبارنا عن زيد
 بإرادة واحدة وإرادات لا نجد تفرقة من حيث إن الحكم الجزئي لا يتزايد، نعم قد
 يكون للزيادة حظ في المنع فان القديم تعالى لو حاول إيجاد^(١) كراهة واحدة وقد
 فعلنا إرادات كثيرة، لم يكن مراده أحق بالوجود، وأما المختلف من الإرادات فهو ما
 فقد أحد الشرائط السالفة، وذلك بأن يتغير المتعلق أو الوقت أو الوجه كما يريد
 أحدهما حدوث الشيء والآخر يريد حدوثه على وجه أو الطريقة، كما يريد
 أحدهما الشيء مجملاً والآخر مفصلاً.
 ولا تضاد في الإرادة على رأي جماعة، وهو مذهب أبي هاشم أخيراً، وذهب
 أبو علي الى تضاد ارادتي الضدين.

استدل الفريق الأول بأن من شرط التضاد في المتعلقات اتحاد متعلقها وتعلق
 كل واحد من المتعلقين على عكس ما تعلق به الآخر، وإذا كان تعلق الارادة لا
 يكون الآ على وجه واحد فلو أن هاتين الارادتين تعلقتا بتعلق واحد لكانا مثلين
 لا ضددين.

واستدل الآخرون بأن إرادة المحركة ترجيح لوجودها وإرادة السكون
 ترجيح لوجوده، فكما أنها متقابلان لذاتيهما فكذلك إرادتهما.
 واتفق الفريقان على أن الكراهة ضد الإرادة لحصول المنافاة بينهما.
 ومن قال إن إرادة الشيء هي كراهة ضده، خطأ، فإن الشيء قد يراد حال

(١) الف: اتحاد، والظاهر انه غلط .

الغفلة عن الضد، نعم إرادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط اعتبار الضد، فالخطأ نشأ من أخذ لازم الشيء مكان الشيء.

وأثبت أبو القاسم السهو معنى يضاد الإرادة. وردوا عليه بأن القدرة على أحد الضدين يستلزم القدرة على الضد الآخر، فوجب أن يكون قادرين على السهو كما كنا قادرين على الإرادة. وجعل أبو علي الأعراض ضداً ثالثاً للإرادة والكراهة. وردوا عليه بأن الأعراض لو كان معنى لوجب أن يتوصل إليه بصفة صادرة عنه أو حكم صادر عنه، ومعلوم انتفاء ذلك فوجب نفيه. والدعاوى بعيدة والحجج ضعيفة والردود مختلفة.

مسألة: ذهب جماعة إلى امتناع بقاء الإرادة، وهو مذهب السيد المرتضى والشيخ أبو جعفر^(١)، واستدلوا بأنها لو كانت باقية لزم أحد الأمرين وهو إما دوامها أو عدمها لا بطريان الضد، والتالي باطل بقسميه فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنها إن بقيت دائماً لزم أحد الأمرين، وإن عدت فعدمها إما بطريان الضد أو لا، والأول باطل والألزم أن لا يخرج أحدنا من الإرادة إلا بكراهة وهو باطل، فإننا قد نريد الشيء ثم نخرج عن إرادته مع عدم كراهته، والثاني هو الأمر الآخر.

وأما بطلان القسمين، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلما عرف أن الإعدام إنما تكون بطريان الضد.

ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبني على إن الإعدام لا يكون بفاعل، وهو

(١) وذلك من فروع بحث الإرادة التي جاء في: السيد المرتضى، الملخص ورقة ١٩ (المخطوطة الفريدة المتعلقة بمكتبة المجلس في طهران)، والشيخ أبو جعفر الطوسي، تمهيد الأصول ص ٤٩.

عندنا ضعيف.

مسألة: ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الإرادة يجوز أن تتقدم الفعل سواء تعلقت بفعل الإنسان نفسه أو بفعل غيره، وادعوا فيه الوجدان.

وأوجب أبو القاسم التقدم لأنها سبب والسبب متقدم، والأصلان فاسدان.

مسألة: قالوا: الإرادة غير موجبة للفعل^(١) والألما جاز تقدمها والتالي باطل بما تقدم فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة.

الحق عندي أن الإرادة غير موجبة للفعل إلا بانضمام القدرة وشرائط الفعل بأسرها.

مسألة: قالوا: الإرادة لا تقع متولدة عن الاسباب بالاستقراء، فإننا لما استقرينا الأجناس المفعولة في القلب من غير ان يتولد عنها الإرادة حكما بعدم التوليد مطلقا.

وانت خير بصف الاستقراء.



(١) قال الأشعري: واختلفت المعتزلة في الارادة هل تكون موجبة لمرادها ام لا؟

فقال ابو الهذيل وابراهيم النظام ومعمرو جعفر بن حرب والاسكافي والشحام وعيسى

الصوفي: الارادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها.

وقال بشر بن المعتمر وهشام عمرو الفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر ومحمد

بن عبد الوهاب الجبائي: الارادة لا تكون موجبة. (مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٠).

البحث الثامن عشر في الألم واللذة

الذي ذكره الأوائل في تعريفها ان اللذة هي إدراك الملائم والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلق الشهوة كالحكة في الأجر^(١) كان الإدراك لذة، وإن كان متعلق النفرة كان ألماً.

ونقل عن ابن زكريا: أنه قال: إن اللذة خروج من الحالة الطبيعية. وهذا خطأ، وسببه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن الإدراك إنما يحصل بانفعال الحاسة^(٢) يقتضيه تبدل حال ما^(٣).

مسألة: المشهور عند الأوائل والمعتزلة أن تفريق الاتصال سبب موجب للألم، وربما ادعوا فيه الضرورة، ونازع فيه بعض المتأخرين قائلاً: إن التفريق عديمي الألم وجودي، وأيضاً فالغذاء ينقذ في أجزاء المغتذي^(٤) بأن يفرق اتصالها وهو غير مؤلم.

والجواب عن الأول أن العدم لا يكون علة للوجود، أما العدمي فإنه يجوز أن يكون علة كعدم الحركة فإنه علة للسكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علة للجوع.

وهذا الجواب ضعيف، فإن العقل قاض بالمنع من استناد الوجودي الى العدمي، وما ذكر من الأمثلة فغير صحيحة.

والجواب عن الثاني أن النفوذ في الغذاء طبيعي فليس بمناف في إدراكه لا

(١) الحكة شيء كالنخالة في الجلد، والجرب داء في الجسد وهو خلط غليظ يحدث تحت الجلد يكون معه بثور. انظر: المصباح المنير ج ١ ص ١١٧.

(٢) ج: للحاسة.

(٣) ب: كلمة «ما» ساقطة.

(٤) ب: المغذي.

يكون إدراكا للمنافي.

هل للألم سبب آخر غير تفريق الاتصال؟ جزم جالينوس بنفيه، والشيخ زعم أن سوء المزاج سبب له فان عناصر الحيوان يقتضي كل واحد منها كيفية مخالفة لكيفية الآخر، فما دام الاتصال موجودا يكون الإنكسار حاصلًا ويتم الاعتدال، فاذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية عن المعاقق فيقع الإحساس بالمنافي فيوجد الألم.

مسألة: لما كان الألم عندنا عبارة عن إدراك المنافي أو ما يلزمه هذا المعنى لم يصح وجوده إلا في الحي.

وأبو هاشم جوّز وجوده في الجهاد^(١)، واستدل بأن الألم لا يوجب حكما للحي وكلما كان كذلك كفي في وجوده مجرد المحل.

أما الصغرى فلأنه لو أوجب حكما للحي كما يقولون في العلم والارادة لوجب كونه ألما عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وإن لم يدركه كما يجب ذلك في الإرادة والاعتقاد، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وأما الكبرى فادعوا فيه الظهور، فإن الحرارة والبرودة وغيرها لما لم توجب أحوالا للجملته صح وجودها في كل محل، والحجة لا يخفى ضعفها المطلوب ظاهر الإحالة.

مسألة: ذهب بعض المعتزلة الى أن الالام غير باقية، وهو مذهب السيد المرتضى^(٢)، واستدل بأنها لو كانت باقية لما انتفت عن المحل القابل لها الأ بضد والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والملازمة عندهم ظاهرة. وهي عندنا فاسدة.

(١) نقل ذلك عنه السيد المرتضى أيضا في: الذخيرة ص ٢١٤.

(٢) كما جاء ذلك في: الذخيرة ص ٢١٥.

البحث التاسع عشر في الشهوة والنفار

وهما من المعلومات الضرورية، ولا بد لهما من محل وهو ظاهر، ويفتقران الى الحياة ولا يحلان الأجزاء واحدا عندنا وعند المعتزلة.
واستدلوا بأنها لو وجدت في أزيد من محل واحد وإن افتقرت الى البنية لساوت التأليف والتالي باطل فالمقدم مثله.
وبيان الشرطية عندهم بأن التساوي في بعض الأحكام يستلزم التساوي في العلل وهو ضعيف.

ثم اعترضوا على أنفسهم بأنه لا استبعاد في حلول الشهوة والنفرة في أزيد من المحليين^(١) فيخالف التأليف فإن التأليف لا يحل إلا بمحلين.
أجابوا بأنه يلزم تزايد الشهوة والنفرة عند تزايد الأجزاء، والتالي باطل - فانا نجد السمين إذا هذل قد لا ينتقص شهوته - فالمقدم مثله.
وعندي أن هذه الحجة ضعيفة، فإنه لا استبعاد في أن يكون الزائد من الأجزاء في السمين ليست هي المحتاج^(٢) اليها في الشهوة.
مسألة: قالوا: الشهوة غير مدركة لأنها إن أدركت بمحل الحيوة فيه كانت مماثلة للألم، فإن الألم قد اختص بأنه يدرك بمحل الحياة في محل الحياة دون غيره من الأعراض ولا يدرك بإحدى الحواس الخمس، وهو ظاهر.
قالوا: وهما لا يتعلقان إلا بالمدركات، لأننا متى وجدنا الشيء مدركا صحّ تعلق الشهوة والنفرة به، ومتى لم يكن مدركا استحال تعلقها به، وبنوا على هذين الأصلين أن الشهوة لا يُشتهي وكذلك النفار لا ينفر الطبع عنه لأنها غير مدركين.

(١) ب: من محليين .

(٢) ب: المحتاجة .

مسألة: قالوا: إنها غير باقيتين^(١)، لأن أحدنا يخرج من كونه مشتتياً الى غير ضد مع قبول المحل، وهذا الطريق^(٢) ضعيف لما مرّ.

مسألة: الشهوة تضاد النفرة، واستدلوا بعدم اجتماعها على تضادهما ونفوا ضدّاً ثالثاً لها قالوا: لأن المدرك إما ن يلتذ بإدراكه فيكون مشتتياً او يتألم به فيكون منفوراً عنه، ولا واسطة بين هذين الأعدمها ولا يفتقر عدمها الى علة، فلو ثبت ضد ثالث لم يكن له حكم صادر عنه.

وهو باطل، فان من شرط الضدية تعلق كل واحد من الضدين بصفة على عكس ما تعلق به الضد الآخر.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) ب: نافيين .

(٢) ب: وهذه الطريقة .

البحث العشرون في الإدراك

وهو من المعلومات الضرورية، ومغايرته للقدررة والإرادة وغيرها من الأعراض المختصة بالحسي معلوم^(١) قطعاً، وإنما وقع النزاع في مغايرته للعلم، فذهب الأشاعرة إلى زيادته^(٢) قالوا: لأننا نجد تفرقة بين حالنا إذا علمنا وبين حالنا إذا علمنا وفتحنا العين ومستند الفرق إنما هو الزيادة.

والأوائل والكعبي وأبو الحسين زعموا أن الزيادة راجعة إلى تأثير الحاسة. والإدراكات خمسة: الإبصار والسمع والشم والذوق واللمس.

القول في الإبصار

مسألة: اختلفوا في كيفية الإبصار، فقال قوم من الأوائل: إنه إنما يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر، وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ أبي جعفر.

وذهب آخرون من الأوائل إلى أنه إنما يكون بانطباع صورة المرئي في العين. والقولان باطلان، أما الأول فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم ويلاقي كرة الثوابت واستحالة الانتقال على الأعراض.

وأما الثاني فلاستحالة انطباع العظيم في الصغير، والعدر عنه بانطباع المبصر في المادة التي لاحظها في الصغر والعظم غير تام، وقد بيناه في كتاب الأسرار^(٣).

(١) ج: معلومة.

(٢) خلافاً للشيخ الأشعري نفسه، فإنه قال: إن الاحساس بالشيء علم به فالإبصار علم بالمبصرات والسمع علم بالمسموعات وهكذا البواقي، ورده الجمهور بأننا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين إبعاده وهكذا. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد ج ٢ ص ٣١٣.

(٣) وهو كتاب «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» للمصنف وقد سبق منا التعريف لهذا

مسألة: شرط الأوائل والمعتزلة للإبصار بعد سلامة الآلة كشافة المبصر، بمعنى أن يكون ذا لون أو ضوء وإضاءته من ذاته أو من غيره، وأن لا يكون في غاية الصفر، وأن لا يكون بينها حجاب وعدم البعد والقرب المفرطين وحصول المقابلة أو حكمها.

ثم إن المعتزلة والأوائل أوجبوا حصول الإبصار عند حصول هذه الشرائط، وخالفهم في ذلك الأشاعرة.

والأولون التجثوا الى الضرورة، والأواخر استدلوا على عدم الإيجاب بأننا نبصر الكبير من البعيد صغيراً مع تساوي نسبة أجزائه الى العين.

وأصحاب الانطباع أجابوا عن ذلك بأن انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب لرؤيتها أصغر منها إذا انطبعت في المقدار الكبير، والمرئي إذا بعد يوهم مخروط قاعدته المرئي وزاوية العين، فكلها بعد المرئي^(١) صغرت الزاوية فكان المنطبع فيه أصغر.

وأصحاب الشعاع أجابوا بأن بعد المسافة سبب لتفرق الأشعة فلا يقوى على الإدراك التام.

مسألة: قال أصحاب الانطباع: إن صورة المرئي ينطبع في الرطوبة الجليدية ولا يقع عندها الإحساس وإنما يقع عند ملتقى القصبين^(٢) المجوفتين وهناك روح مدركة، وكذلك تكون الصورة المدركة واحدة بخلاف للمس باليدين، فأمّا اذا لم يمتد المخروطان على هيئة التقاطع بل انتهى كل مخروط الى جزء من الروح الباصر، أدركت الصورة الواحدة صورتين.

→ الكتاب .

(١) ب: المرئي .

(٢) ب: العصيين .

وأصحاب الشعاع قالوا: إن الشعاع الخارج من العين على هيئة مخروط يكون رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي، وهذا^(١) الشعاع في سهمي المخروط وهما يلتقيان^(٢) عند المبصر ويتحدان، والأحول لا يلتقي سهمها مخروطية على شيء واحد، بل يرى الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليه، والطرفان متباينان فتباين مدركاهما.

والعذران عندي باطلان، أما الأول فلأن الروح جسم لطيف فمن المتعذر بقائه في الملتقى دائماً بحيث لا يتقدم ولا يتأخر فكان يجب حصول الحول لأكثر الناس في أكثر الأوقات.

وأما الثاني فلأن الطرفين إن اتحدا عند المرئي كان واحداً، كما إذا اتحد سهمها المخروطين، وإن لم يتحدا كان المدرك بكل واحد منها بعض المرئي لا المرئي نفسه. مسألة: قال أصحاب الإنطباع: إن صورة الوجه ينطبع في المرآة فيدركها الإنسان إذا قابلها لانطباع تلك الصورة مرة ثانية في العين.

وهذا خطأ، والألزم انطباع العظيم في الصغير، ولأنه يلزم أن لا يظهر لون المرآة عند انطباع الصورة فيها، كما أن الجدار إذا اخضر بالانعكاس لم يظهر لونه. وأصحاب الشعاع قالوا: إنه يخرج الشعاع من العين ويلتقي المرآة وينعكس عنها إلى ما يقابلها.

وهذا أيضاً ضعيف لما مرّ.

القول في بقية الإدراكات

في المشهور أن السماع إنما يكون بسبب تأدي الهواء المنضغط بين قارع ومقروع إلى الصماخ.

(١) ب: وقوة الشعاع.

(٢) ب: يلتقيان.

وأما الشم فقد اختلفوا فيه، فقال قوم: إنه لتكثف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الريححة.

وقال آخرون: إنه يكون لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الريححة الى الخيشوم. وهذان الوجهان عندي جائزان.

وهنا وجه بعيد قال به من لا مزيد تحصيل له^(١)، وهو أن القوة الشامة تتعلق بمدركها وهو هناك.

وأما الذوق، فانما يحصل بتوسط الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم، وهل الإدراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم أو بانفعال أجزاء من الجسم غايصة في اللسان مخالطة له؟ فيه احتمال.

وأما اللمس فانه أنفع الإدراكات للحيوان، لأنه باعتباره يبعد من المنافي وباعتبار اللذوق يجتلب النفع، ولما كان دفع الضرر أقدم من جلب النفع كان اللمس أقدم.

وقد ظهر من هذا أن كل ذي قوة لمس فإن فيه قوة تحريك، واختلفوا فذهب قوم الى أن اللمس ليس قوة واحدة بل هو قوى أربع:

الأولى: الحاكمة بين الحار والبارد.

والثانية: الحاكمة بين الرطب واليابس.

والثالثة: الحاكمة بين الصلب واللين.

والرابعة: الحاكمة بين الخشن والأملس.

وآخرون جعلوها واحدة، وهو الأولى.

(١) ب: لا يحصل له.

البحث الحادي والعشرون في احكام الأعراض

مسألة: الأعراض باقية عند جماهير المعتزلة، خلافاً للشاعرة، وادعى ابو الحسين الضرورة في ذلك^(١).

واستدل غيره بأنها ممكنة في الزمان الأول فتكون ممكنة في الزمان الثاني والألزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال، وهذه حجة عول عليها الجمهور وارتضاها أكثر الناس.

واقول: إنها عند التحقيق غير مرضية، فانهم إن عنوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأول فهو حق، ولكن ذلك لا يدل على جواز البقاء.

وإن عنوا به أنه إذا كان ممكن الوجود في الزمان الأول ثم وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأول فهو ممنوع، ولا يلزم من عدم إمكانه بهذا المعنى انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع، وذلك لأن الممتنع ههنا ليس هو الوجود المطلق، وإنما الممتنع ههنا هو الوجود المقيد بكونه بعد وجود أول أعني البقاء وهو نفس المتنازع، ولا يلزم من امتناع الوجود المقيد كون الشيء ممتنعاً في نفسه، ومثال هذا الصوت، فإنه ممكن الوجود في الزمان الأول غير ممكن الوجود في الزمان الثاني، وكذلك الحركة عند من يقول: بأن الأكوان غير باقية، فلتلمح هذه الفائدة.

حجة الأشاعرة أن البقاء عرض، فلو كانت الأعراض باقية لزم قيام العرض بالعرض، ولأنها لو بقيت لاستحال عدمها، والتالي باطل فالمقدم مثله.

(١) راجع في هذا البحث الى: الخياط، الانتصار ص ١٢ والاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٤ والبغدادي، اصول الدين ص ٥١ والجرجاني، شرح المواقف ج ٥ ص ٣٨.

بيان الشرطية أن عدمها يستحيل استناده الى الذات والأل كان الممكن لذاته ممتنعاً لذاته، ولا الى الضد لأن طريانه على المحل مشروط بعدمه فلو علل به لزم الدور، ولا الى المختار لأن التأثير إنما يكون في أمر وجودي وليس الأعدام بوجودي، ولا الى انتفاء الشرط لأن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض.

والجواب عن الأول بالمنع من جعل البقاء عرضاً وإلا لزم الدور، وبالمنع من قيام العرض بالعرض.

وعن الثاني لم لا يستند عدمه الى الضد؟ قوله: لأن وجود الضد مشروط بانتفائه، قلنا: ممنوع بل عدمه معلل بطريان الضد، فليس أحد القولين أرجح من الآخر، سلمنا لكن لم لا يستند الى المختار؟ قوله: المختار إنما يؤثر في أمر وجودي، قلنا: ممنوع فإن الممكن إذا جعل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصوله، سواء كان وجوداً أو عدماً، ضرورة تساوي نسبتها الى الماهية.

سلمنا لكن لم لا يستند الى انتفاء الشرط، قوله: الشرط هو الجوهر، قلنا: دعوى الانحصار ممنوعة، فأين البرهان؟

سلمنا لكن لم لا يتتفي في الزمان الثالث او ما بعده لا لسبب بل لذاته كما يقولون: إنه يتتفي في الزمان الثاني كذلك؟

مسألة: ذهب الأوائل ومعتز الى صحة قيام العرض بالعرض، وهو الحق عندي.

وذهب جماعة من المتكلمين الى الامتناع.

لنا أن السرعة عرض قائم بالحركة وكذلك البطؤ.

احتجوا بأنه لا بد من الانتهاء الى الجوهر، وحينئذ يكون الجميع في حيز

الجوهر تبعاً لحصول الجوهر فيه.

والجواب لا منازعة في ذلك، فانا مقرّون بالانتهاء الى الجوهر، ولكن المنازعة في قيام البعض بالبعض وقيام ذلك البعض بالجوهر، وما ذكره لا ينفي ذلك.

مسألة: المشهور عند المعتزلة والأشاعرة امتناع قيام العرض بمحلين، وجوز أبو هاشم قيام التأليف بمحلين ومنع من الزائد.

والأوائل ذهبوا الى أن العرض الواحد قد يحمل في محلين، لا بمعنى أن يكون العرض الذي هو حال في أحد المحلين حالاً في المحل الآخر، بل أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صاراً باجتماعها محلاً واحداً له كالحياة والعلم وغير ذلك. احتج الأولون بأن العرض مستغني^(١) بكل واحد من المحلين عن الآخر حال احتياجه إليه هذا خلف، ولقائل أن يمنع ذلك.

مسألة: اتفق المتكلمون والأوائل على امتناع الانتقال على العرض، واستدلوا عليه بأنه محتاج في تشخيصه الى المحل فيستحيل انتقاله عنه.

أما الصغرى فلأنه لولا ذلك لما حل فيه والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنه حينئذ يكون مستغنياً عنه، أما في الوجود فبطلته، وأما في التشخيص فبما يشخصه والاستغناء ينافي الحلول، وبيان بطلان التالي ظاهر.

والكبرى غنية عن البيان.

وهذه الحجة لا تخلو من بعد^(٢).

(١) ب: يستغني .

(٢) ج: من نقد .

البحث الثاني والعشرون في بقية الأعراض^(١) وقع فيها الخلاف بين المتكلمين

مسألة: ذهب البغداديون وجماعة من الأشاعرة الى إثبات البقاء، ونفاه
جماعة من المعتزلة.

احتج الأولون بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية.
والجواب لا نسلم أن تغير الذات في ذلك يدل على الثبوت.
واحتج الآخرون بأنه لو كان البقاء ثابتا لزم التسلسل واللازم باطل
فالملزوم مثله.

والحق عندي أن البقاء أمر اعتباري هو مقارنة الوجود لزمان بعد الزمان
الأول، وقد يعرض له هذا المعنى وينقطع بانقطاع الاعتبار.
مسألة: أثبت أبو هاشم واتباعه الفناء^(٢) معنى، ونفاه الباقيون وهو الحق.
واستدل بأن الجواهر باقية يضح عدمها ولا يمكن ذلك إلا بثبوت الفناء، أما
أنها باقية فقد مضى، وأما صحة عدمها فلما يأتي، وأما أن ذلك يستلزم ثبوت الفناء
فلأن الأعدام إما أن يكون للذات وهو محال، أو للفاعل وهو محال، لأن تأثير المؤثر
إنما يكون في الإيجاب لا في الإعدام لأن التأثير هو إيجاد أثر أو لطريان الضد وهو
الفناء.

والنظام لما قال: بأن الجواهر لا تبقى، استغنى عن التزام هذا المحال، وإن كان
بقوله ذلك قد ارتكب محالاً.

(١) ج: أعراض.

(٢) انظر عن الآراء حول البقاء والفناء وانها اين بوجودان، الى: الأشعري، مقالات

الاسلاميين ج ٢ ص ٥٠ فهد.

والأوائل لما قالوا: إن الإيجاب والإعدام متساويان في صحة الاستناد إلى المؤثر، اندفع عنهم هذا المحال. واستغفروا عن التزام هذا المحال. والبغداديون لما أثبتوا البقاء معنى باعتباره تبقى الذات وباعتبار عدمه تفتي، استغفروا عن التزام هذا المحال. وبعد هذا فالحق ما ذهب إليه الأوائل. القول في أحكام الفناء

الذي ذهب إليه مشايخ المعتزلة أن الفناء متماثل ولا يوجد فيه اختلاف ولا تضاد، قالوا: لأن اخص صفاته كونه منافياً للجوهر وهو مشترك بين افراده، والاشترك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات.

وهو عندي ضعيف لما مرّ غير مرة، والشيخ أبو جعفر وقف في ذلك. مسألة: قالوا: الفناء لا يبقى والألزم أحد الأمرين: إما التسلسل أو يبقى مع الله تعالى شيء دائماً، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية أن الباقي لا ينتني الأَبْضَد، فالفناء الباقي إما أن لا ينتني، أو ينتني والأول أحد القسمين، والثاني يلزم منه القسم الثاني لأن الكلام في ضده كالكلام فيه.

وأما بيان بطلان القسمين، أما الأول فبالبرهان، وأما الثاني فبالإجماع. مسألة: قالوا: الفناء غير مقدور بالقدرة والألزم القدرة على الجواهر والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن القادر على الشيء قادر على ضده. وبيان بطلان التالي أن القدرة لا يمكن أن تقع المخترع من الأفعال لما مرّ، وإنما يقع منها المباشر والمتولد، والأول يستحيل وقوع الجوهر به والألزم التداخل. والثاني على قسمين: منه ما يقع في محل القدرة كالنظر مع العلم والتأليف مع

المجاورة وهو ايضاً يلزم منه التداخل.

ومنه ما يقع خارجاً عن محل القدرة، وهو باطل، لأنه لا سبب يعدي الفعل عن محل القدرة إلا الاعتماد وأجناسه ستة، وهي مقدورة لنا وليس تقع الجواهر بها، لأننا لو اعتمدنا طول الدهر على زقّ مشدود الرأس لم يتولد فيه الجواهر. فهذا ما قيل في هذا الباب، وهو ضعيف، وههنا أعراض وقع فيها الخلاف مضي البحث عنها.



مركز تحقيقات علوم إسلامی

المقصد الثاني في تقسيم الموجودات على رأي الأوائل

قالوا: الموجود إما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً، والممكن اما ان يكون جوهرأ او عرضاً، والجوهر إما ان يكون محلاً لغيره وهو الهيولى، او حالاً في غيره وهو الصورة، او مركباً منها وهو الجسم، او لا محلاً ولا حالاً. فان كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير فهو النفس والآ فهو العقل.

وأما العرض فأقسامه تسعة: الكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل.

أما واجب الوجود فسيأتي البحث عنه، وأما الهيولى والصورة فقد مضى البحث عنها وعن بعض مباحث الأجسام، فلنأت على البحث عن البواقي وعن أحكام الأعراض.

البحث الأول في بقية الكلام في الأجسام

الأجسام على ضربين: بسائط ومركبات، فالبسيط هو الذي لم يتركب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع، وهو على ضربين فلكي وعنصري.

فهننا مطلبان:

الأول في الأجسام الفلكية

مسألة: المشهور عند الأوائل أن الأفلاك غير ملونة والآلحجبت عن إِبصار الكواكب المرتسمة في فلك^(١) الثوابت.

وايضاً فهي بسائط فهي غير ملونة، لأن سبب اللون المزاج.

والحجبتان رديتان، أما الأولى فلجواز أن يكون لها لون ضعيف كالبلور فلا يحجب عن الإِبصار، ولأنه جاز أن يكون ما وراء الفلك الثامن ذا لون. وأما الثانية فالصغرى ممنوعة وقد مضى البحث فيها، والكبرى منقوضة بالقمر.

ثم قالوا: إن الزرقة سببها أن السماء شفافة، والشفاف إذا لم ير ورائه ملون فإنه يكون كالمظلم، وفي الجو أجزاءً غبارية وبخارية مضيئة، فيختلط المضيء بالمظلم فيتخيل الزرقة.

تذنيب: قالوا: لو كان المحيط مكوكباً لرؤيت الكواكب والتالي كاذب فالمقدم مثله.

والملازمة مبنية على كون الفلك غير ملون وقد مضى.

وعلى أن الكواكب ملونة، وفيه منازعة بين القوم، وإن كان الأظهر أنها ملونة.

(١) الف: كلمة «فلك» ساقطة.

ومع تسليم هذين المقامين يحتمل أن يكون عدم الرؤية للصغر لا لفقدان اللون.

مسألة: قالوا: نور القمر مستفاد من الشمس، لأنه مع التوسط يكون مظلمًا، والظاهر في محوه عندهم أن أجزاء كوكبيته مظلمة مرتسمة فيه أوجبت فيه الظلمة. واختلفوا في المجرة^(١)، فذهب أرسطو إلى أنها أبخرة دخانية متكاثفة واقفة في الهواء.

وذهب آخرون إلى أنها أجزاء كوكبية قليلة الضوء متقاربة الوضع صغيرة المقدار.

واستبعدوا القول الأول، لاستبعاد بقاء للبخار مدة مديدة في الهواء من غير تطرق خلل ولا نقصان.



مركز بحوث ودراسات العلوم الإسلامية

(١) المجرة، شرح السماء (ترتيب العين ص ١٢٣).

المطلب الثاني في الأجسام العنصرية

أقربها إلى الفلك النار وأبعدها الأرض ويتلوها الماء ثم الهواء.

وقالوا: وشكل الهواء والنار الكرة، لأنها بسائط فلا يقتض الاختلاف في

الشكل.

وأما الأرض والماء فانهما وإن كانا كرتين لكنها غير حقيقتين لما يوجد في

الأرض من الأغوار والجبال.

مسألة: الحق أن الأرض ساكنة في موضعها بفعل الفاعل المختار لما يأتي.

واختلف الأوائل في ذلك، فمحققوهم زعموا أن السبب في ذلك الصورة

النوعية، وآخرون جعلوها غير متناهية من جانب السفلى، وهو باطل لما مر من

التناهي.

ومنهم من جعل السبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب، وآخرون قالوا:

السبب دفع الفلك من جميع الجوانب.

وهما باطلان، والأول لما رجعت المدرة المرمية إلى فوق، ولكننا نحس بالمدافعة.

مسألة: قالوا: الماء يحيط بثلاثة أرباع الأرض، بناء منهم إلى أن الأجسام

متعادلة حجماً، فلو لم يكن محيطة بالأرباع الثلاثة لكان أقل من كلية الأرض.

ثم زعموا أن عنصر الماء هو البحر، والأفاما أن يكون في باطن الأرض

فيكون أصغر من كلية الأرض بكثير، أو أن لا يكون في مكانه الطبيعي وذلك

مستبعد.

مسألة: للأرض كيفية فعلية هي البرودة لأنها موجبة للثقل، وانفعالية هي

اليبوسة، وللماء كيفية فعلية هي البرودة بالإحساس، واختلفوا في الأبرد من

العنصرين، فالمشهور أنه الماء بالإحساس، وفي التحقيق أنه الأرض لأن الأكتف

أبرد، وكون الشيء أبرد في المحس لا يلزم منه أن يكون أبرد في نفس الامر، والآ
لكان الرصاص المذاب المستفيد للحرارة الممنو بالمعلق أسخن من النار الصرفة.

وله كيفية انفعالية هي الرطوبة بمعنى سهولة التشكيك والبلية.

وللهواء كيفية فعلية هي الحرارة، فان الماء اذا اشتد تسخينه يكون هواء، وله

كيفية انفعالية هي الرطوبة بمعنى سهولة التشكل.

وللنار كيفية فعلية هي الحرارة، وانفعالية هي اليبوسة بمعنى غير الالتصاق لا

غير التشكيك.

مسألة: لا شك أن الهواء غير ملون، ووقعت المشاجرة بين القوم في البواقي.

مسألة: للأرض ثلاث طبقات: أرض محضة وهي القريبة من المركز، وطبقة

بعضها منكشف هو البر، وبعضها احاط به البحر.

وللهواء اربع طبقات: هواء ملاصق للأرض، وتليه الطبقة الباردة بسبب


الابخرة المتصاعدة، ويليه الهواء الصرف، ويليه الهواء الملاصق للنار الممتزج بشيء

منها.

القول في المركبات

العناصر متضادة بصورها أو بآثارها^(١)، فإذا اجتمعت تداعت الى الانفكاك
الأبقاسر، وذلك القاسر لا بد وأن يكون مقارناً لها أوله اليها نسبة ما، والآ لرجح
تأثيره بأحد المركبات من غير مرجح هذا خلف.

فذلك القاسر إن كان صورة أو نفساً فإنه يكون حادثاً لا بد له من مسبوقية
استعداد في البسائط حتى يحدث، والاستعداد إنما يكون بواسطة الامتزاج فإذا
امتزجت العناصر انكسرت صرافة كل واحد منها بالآخر حتى تستقر الكيفية
المتوسطة بين الحار والبارد والرطب واليابس وهي المزاج فيفاض حينئذ الصورة
المحافظة للاجتماع.

واختلف الأوائل في بقاء الصور عند التركيب، ومحققوهم أوجبوا البقاء والآ
لكان أحداثاً لا امتزاجاً.  سؤال: أوجبت انفعال الصور وبقائها وذلك تضاد.

جواب: ليس المنفعل الصور بل المواد في الكيفيات والفاعل الصور، هذا على
رأي قوم، وعلى رأي آخرين الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية، وعلى رأي
آخرين الفاعل هو الكيفية لا غير بدليل إسخان الماء البارد بالماء الحار، وهذان
ضعيفان والآ لزم انكسار القاسر بالمنكسر وهو محال.

مسألة: المادة البخارية اذا تصاعدت متكاثفه بالغة الطبقة الباردة من الهواء
وكان البرد شديداً واصابها البرد قبل اجتماعها وانخلاقها حباباً تنازلت ثلجاً، وإن
اصابها بعد الاجتماع نزلت برداً، وإن لم يشتد البرد تكاثف البخار بذلك القدر من
البرد واجتمع وتقاطر فالاجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر.

(١) ب: وآثارها.

وان لم يبلغ الطبقة الباردة، فإن كانت كثيرة فقد ينعقد سحاباً مطراً لشدة برد الهواء القريب من الأرض، وقد لا ينعقد لفقهاً هذه البرد فيحدث الضباب، وان كانت قليلة حدث منها الظل اذا ضربها برد الهواء ليلاً وعقدها ماء محسوساً في أجزاء صغار لا يحس نزولها إلا عند الاجتماع، هذا اذا لم يتجمد، فاما مع التجمد فإنه يكون صقيعاً، وههنا آثار أخر كالهالات وقسي قزح وغير ذلك ذكرنا أسبابها في كتاب الأسرار.

مسألة: اذا تولدت الأبخرة تحت الأرض وكانت دخانية كثيرة المادة، فإن كان وجه الأرض متكاثراً وطلب البخار الصعود للحرارة الشديدة فيه تحرك في ذاته، لمعاوقة تكاثف الأرض له عن الصعود فتحركت الأرض وحدثت الزلزلة، وقد تشق الأرض اذا كانت قوية، والسبب الغائي فيها مذاكرة^(١) فسقة العامة رعب الله تعالى.

وان كانت الأبخرة ليست دخانية، فإن كانت كثيرة قوية على تفجير الأرض بحيث يستتبع كل جزء منها جزءاً آخر حدث^(٢) العيون السيالة.
وان لم يكن بحيث يستتبع ما يعقبها حدثت العيون، وإن لم يقو على تفجير الأرض فهي مياه القنى^(٣).

(١) ب: مذكرة.

(٢) ج: حدثت.

(٣) الف: القز.

البحث الثاني في النفس

وفيه مطلبان:

المطلب الأول في النفس السماوية

وهي كمال أوّل لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً حاصلاً بالفعل.

واستدلوا على إثباتها بأن حركة السماء إرادية على ما مرّ، وكل إرادة فلا بد فيها من شعور، فالفاعل للحركة الفلكية له فعل وشعور فهو النفس.

والجواب المنع في الصغرى.

مسألة: قالوا: كل حركة إرادية لا بد لها من غاية، وتلك الغاية إن كانت حاصلة لزم طلب المحال، وإن كانت ممتنعة الحصول فكذلك، وإن كانت تحصل بالحركة لزم الوقوف وهو محال، ولا يجوز أن تكون الغاية هي الحركة لأنها ليست من الكمالات المحسوسة ولا معقولة فهي إذن التشبه بالكامل من كل وجه وكل غاية فهي متصورة لذي الغاية فالتشبه متصور فالتشبه به متصور والمشبه به مجرد والمتصور للمجرد مجرد فالنفس الفلكية مجردة، ولا يجوز أن تكون مجردة من كل وجه لأنها فاعلة للجزئيات فهي نفس لا عقل.

والجواب هذا بناء على امتناع انقطاع الحركة الفلكية وهو باطل.

سلمنا، لكن لا نسلم أن التصورات الفلكية لا يشوبها الخطأ بسبب قوي

يكون نسبتها إليها كنسبته الوهم إلينا.

سلمنا، لكن لا نسلم أن المتصور للمجرد مجرد، وسيأتي تقريره.

المطلب الثاني في النفس الأرضية

وهو كمال اول لجسم طبيعي آلي، وإن أردنا تخصيص التعريف بالنفس الحيوانية أضفنا اليه ذي الحياة بالقوة.

واختلف الناس في تجريدها، فحققوا الأوائل ذهبوا الى أنها مجردة، والى هذا ذهب من أصحابنا الشيخ المفيد وبنو نوبخت^(١)، والباقون اختلفوا، منهم من زعم أنها مقارنة، فالحققون من هؤلاء ذهبوا الى أنها أجزاء أصلية في البدن من أول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وأنها الذي تعبر عنه بقولك انا فعلت.

وآخرون ذهبوا الى أن المخاطب والمكلف إنما هو الهيكل المحسوس، وزعموا أن هذا أمر بديهي لا يقبل التشكيك، وهؤلاء عن التحقيق بعزل، وللناس اختلافات كثيرة في هذا المقام لا حاجة الى التطويل بذكرها لخلوها عن الفائدة، فإذن المحرر من المذاهب مذهب المحققين من الأوائل ومحقق المتكلمين، فلنأت على حجج القبيلين ونفسخ منها^(٢) ما يأتي.

فنقول: استدلال الأوائل على تجريد النفس بوجوه^(٣):

الأول: أن ههنا معلومات غير منقسمة كالوحدة وواجب الوجود، فالعلم بها

(١) كما يستفاد ذلك من بحوث مفصلة للشيخ المفيد حول النفوس والارواح التي جاءت في: تصحيح الاعتقاد ص ٦٣ فبعد.

(٢) ب: كلمة «منها» ساقطة.

(٣) وقد ذكر الفخر الرازي اثنا عشر دليلاً على تجريد النفس، من جملتها دليل عول عليه الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات وقال: انها اجل ما عنده في هذا الباب، ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليه، والشيخ اجاب عنها، وذكر الرازي الاسئلة والأجوبة بترتيب خاص، راجع: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٣٤٥ فبعد، خصوصاً ص ٣٥٢.

غير منقسم والآ لكان جزء العلم مساوياً لكليه إن تعلق بما تعلق به الكل، أو انقسام المعلوم إن تعلق بجزء ما تعلق به الكل، وإن لم يتعلق الجزء بشيء، فإن حصل عند الاجتماع هيئة كان ذلك هو العلم ويكون التركيب في القابل أو الفاعل، وإن لم يحصل لم يكن العلم علماً، فحل العلم غير منقسم والآ لزم قيام الواحد بمحلين أو انقسام ما ليس بمنقسم وهما محالان، وعلى هذه الحجة إيرادات أشكلها: أن حلول ما ليس بمنقسم في المنقسم لا يوجب الانقسام الآ إذا كان الحلول على نعت السريان، وذلك كما في الإضافات والنقطة وغير ذلك، فالأوائل محتاجون الى بيان أن حلول العلم في العالم على نعت السريان وذلك مما لم يتعرضوا لبيانه.

الثاني: أن ههنا معلومات كلية فلا تكون حالة في ذي وضع والآ لم تكن كلية.

وفيه إشكال، فإنه ينبغي على أن العلم يستدعي الحصول في العالم.

الثالث: أنا نتخيل بحراً من زبيب وجبلاً من ياقوت، فحل هذا التخيل إن كان جسماً لزم انطباع العظيم في الصغير والآ ثبت المطلوب. والاشكال عليه كما في السابق.

وأما المتكلمون فقد استدلوا بأننا لا نعقل من ذاتنا الآ الأجزاء الجسمانية التي لأبداننا، فإن كان الإنسان عبارة عن جملة الأجزاء لزم الانعدام عن تبدل الأجزاء وانحلالها وهو باطل بالضرورة، فوجب القول بكون الإنسان عبارة عن بعض تلك الأجزاء وهي الأجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره، وهذا لا يخلو من ضعف، واذ قد عرفت ضعف^(١) الكلامين فعليك باستخراج أدلة أخرى غير هذه، فإن جل ما ذكروه في هذا غير مفيد لليقين.

(١) ج: كلمة «ضعف» ساقطة.

القول في قوى النفوس

أما النباتية فقواها ثلاث: الغذائية والنامية والمولدة.
 وللغذائية خوادم أربع: الجاذبة للغذاء والمانسكة والهاضمة والدافعة.
 والنامية هي التي يصدر عنها اتصال جسم بالجسم المغتذي مداخلاً له في
 جميع أقطاره على التناسب.
 والمولدة^(١) هي التي يفصل جزئاً من الغذاء الذي هو من فواضل^(٢) الهضم
 الأخير ويودعه قوة من شبحه.

واستدلواهم على ثبوت هذه القوى ضعيف لا نطول بذكره.
 وأما النفس الحيوانية فلها قوتان: الإدراك والتحريك، أما الإدراك فقد يقع
 بالحواس الظاهرة وقد مضى، وقد يقع بالحواس الباطنة وهي خمس في المشهور:
 الأولى: الحس المشترك، وهو المدرك لمثل المحسوسات حالة الحضور
 ويجتمع^(٣) عندها الحواس، وبرهنوا على إثباتها بإبصار القطرة النازلة خطأ
 وبمشاهدة النائم والمريض صوراً لا يشاهدها غيرها.
 الثانية: الخيال، وهي قوة حافظة لما تدركه الأولى يثبت فيه بعد الغيبوبة
 عنها.

واستدلوا على المغايرة بأن الخيال حافظ والحس قابل فهما متغايران والأ
 لصدر عن الواحد أكثر من الواحد، ولأن الماء قابل وليس بحافظ.
 الثالثة: الوهم، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية، واستدلوا على المغايرة بأن
 الحس لا تعلق له بذلك، ولا يجوز أن يكون المدرك هو النفس لأنها إنما تدرك

(١) ب: المتولدة.

(٢) ب: فاضل.

(٣) ب: وقد يجتمع.

الجزئيات بتوسط الآلات.

الرابعة: المحافظة لما يدركه الوهم، والكلام على ثبوتها كما مرّ.

الخامسة: المتخيلة، وهي المتصرفة في الصور المستحفظة في خزانتي الخيال

والمحافظة بالتركيب والتفصيل.

وأما القوة المحركة فاعلم أن الحركة الصادرة عن الحيوان إنما تصدر عنه

لحصول الحركة في الخيال، ثم يتبعه الإرادة، ثم يتبعه الشوق، ثم يتبعه تحريك القوة

العضلية.

وأما النفس الانسانية، فلها قوتان: عالمة وعاملة، وقد مضى تفسيرهما.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

القول في أحكام النفوس

النفوس محدثة، لما بينا أن كل ماسوي التوجب ممكن وأن كل ممكن محدث، وأرسطو وافقنا على هذا المطلب، ولما نازع في الكبرى احتاج الى الاستدلال، وبرهانه أنها لو كانت قديمة لكانت إما واحدة او كثيرة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان وحدتها أنها بعد التعلق إن بقيت واحدة فعلوم زيد هو معلوم لكل انسان هذا خلف وإن لم يبق انقسمت فكانت جسما. وبيان بطلان كثرتها أن الكثرة إما نوعية او شخصية، والأول باطل لما يأتي من اتحاد النفوس.

والثاني يلزم منه قدم الأبدان، لأن الكثرة إنما يكون بين اشخاص النوع بالعوارض المادية ومادة النفس البدن، وهذه الحجة ضعيفة. أما اولاً، فلأن المنقسم لا يجب أن يكون جسماً الا اذا كانت القسمة قسمة مقدار.

وأما ثانياً، فالمنع من وحدة النفوس وسيأتي. واما ثالثاً، فالمنع من افتقار الكثرة الشخصية الى المواد، وان سلم فلا نسلم أن مادة النفس البدن، ولئن سلم فلا يلزم القدم لجواز التناسخ. وأفلاطن ذهب الى قدمها، قال: لو كانت محدثة لكانت مادية، وهو مبني على أن الإمكان لا بد له من محل، وهو ممنوع.

مسألة: ذهب بعض الأوائل الى أن النفوس البشرية متحدة في النوع، واستدل بعض المحققين عليه بأن النفوس يجمعها حد واحد ولا شيء من المختلفات كذلك والصغرى ممنوعة.

وقال غيره: إنها لو اختلفت بعد الاتحاد في كونها نفوسا لزم التركيب^(١)،
والملازمة ممنوعة وكذب التالي ممنوع أيضا.
وذهب آخرون الى أنها مختلفة، لأنها قد يختلف في الأخلاق. والملازمة
ممنوعة.

مسألة: التناسخ باطل^(٢)، واستدلوا عليه بأنه يلزم اجتماع نفسين على بدن
واحد، لأن النفس حادثة لا بد لها من استعداد سابق وهو حدوث المزاج فعنده
يفيض النفس عن المفارق، فلو تعلقت به نفس أخرى مستنسخة لزم المحال، وفي
الملازمة نظر.

والقائلون: بقدوم النفوس ذهبوا الى جوازه مستدلين بتذكر العلوم حالة الفكر
لا^(٣) بتحصيلها، وهو ممنوع.

وللفرقة الأولى حجة أخرى ضعيفة ليس هذا موضع ذكرها.

مسألة: قالوا: النفوس باقية بعد البدن وإلا لزم تركيبها^(٤) من المادة
والصورة، وهو مبني على أصلهم الفاسد من أن الإمكان يستدعي المحل الثبوتي على
أن المنع قائم في كذب اللازم.

وذهب آخرون الى أنها فانية، قالوا: لأن كل كائن فهو فاسد والكلية ممنوعة
اذ لا يلزم من القبول الحصول الفعلي.

مسألة: من مشاهيرهم أن النفس لا تدرك الجزئيات الا بالآلات، لأنها لو
ادركتها لذاتها لم يتوقف الإبصار على القرب^(٥) المعين والتالي باطل والمقدم مثله.

(١) ب: التركب .

(٢) انظر عن التناسخ وبطلانه والبحوث المتعلقة له الى: صدر المتألهين، الاسفار الاربعة ج ٩ ص ١ فبعد.

(٣) ب: كلمة «لا» ساقطة .

(٤) ج: تركيبها .

(٥) كلمة «القرب» ساقطة .

وأيضاً إذا تخيلنا مربعا مجنحاً لم يعين وقع الامتياز، وليس للمأخوذ عنه فقد يكون معدوماً، ولا لذاتيهما ولو ازمها لفرض تعاطوئيهما، ولا لعوارضها سوى المحلين لتساوي نسبة العارض اليها، وهذا لا يخلو عن ضعف.

مسألة: ذهب بعضهم الى إثبات نفوس للحيوانات مدركة للكليات، وهو مستبعد، قال: لأنها مدركة للجزئي فهي تدرك الكلّي الذي هو جزئه، وهو خطأ، فان جزئية الكلّي إنما هي في العقل المنتقي عن الحيوانات.

مسألة: ذهب بعضهم^(١) الى أن الملائكة والجن أجسام لطيفة قادرة على التشكيل بأشكال مختلفة، وربما فسر الأوائل الملائكة بالنفوس الفلكية والجن والشياطين بالنفوس الأرضية الشريرة.

ومشايخ المعتزلة أنكروا الجن، لأنها ان كانت كثيفة وجب إدراكها، والا تمزقت عند هبوب الرياح ولا تكون قوية على الأفعال الشاقة، ويمكن ان يقال: إنها غير كثيفة وغير لطيفة بمعنى رقة القوام وإن كانت لطيفة بمعنى الشفافية فيندفع المحاذير.

البحث الثالث في العقول

واقوى حججهم على إثبات العقل أنه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد، فالصادر الأول إن كان جسماً لزم الخلف لتكثره، وإن كان هيولى كانت الهيولى فاعلة لما بعدها فالقابل فاعل، وإن كان صورة فالصورة فاعلة من دون الهيولى فيستغني في وجودها عنها، وإن كان نفساً كانت فاعلة من دون البدن فيكون عقلاً، وإن كان عرضاً لزم الدور.

والاعتراض المنع من تكثر الجسم، وأيضاً جواز استناد الكثرة الى الواحد، وأيضاً إنما يلزم ذلك على تقدير الموجب، أما على تقدير الاختيار فلا، وأيضاً المنع من كون الفاعل غير قابل، وأيضاً يجوز أن يكون هو الهيولى ولا يكون الهيولى بانفرادها فاعلة لما بعدها بل شريكاً فلا يلزم ما يذكرونه من المحذور، وأيضاً فالصورة جزء علة الهيولى فكيف منعوها الآن العلية، وأيضاً لم لا يكون هو النفس ولا يلزم أن يكون عقلاً لأن النفس لها فعل من دون البدن.

القول في احكامها:

قالوا: إنها أزلية أبدية متكثرة بالنوع والآ لكانت مادية.

وهو ممنوع، وهي عاقلة لذاتها لتجردها وكل مجرد عاقل لحصول ذاته لذاته، وأيضاً ذاته يمكن اقترانها مع معقول آخر عند عاقل آخر فيكون مدركاً للمعقول، لأن المقارنة قد حصلت، ولا يمكن أن يقال: إن حصولها في العقل شرط المقارنة والآ لكان الحصول سابقاً على استعداد الحصول، هذا خلف.

والاعتراض الحصول يقال على معان: منها حصول المعقول للعاقل المستلزم للتعقل، فلم قلت: إن حصول العقل لنفسه هو ذلك النوع من الحصول؟ وقوله: إنها يقتربان في عاقل آخر فيكون مدركاً للمقارن، مغالطة فان المقارنة الموجبة للتعقل

هو مقارنة المعقول للعاقل لا مطلق المقارنة.

مسألة: اتفقوا على كثرتها لتكثر الحركات ^{بجهة} وسرعة وبطأ، فيكون المتشوق لكل واحد منها مغايراً ^{للمتشوق الآخر}، واختلفوا في تكثر المعقول ^(١) بتكثر الكرات الجزئية كالحوامل والتداوير والكواكب، فأوجب الشيخ ذلك، ومنع منه قوم.



مركز بحوث الحاسوب بالرياض

البحث الرابع في الكم

زعم الأوائل أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، وأن المقدار زائد على الجسم وعرض فيه، وهو عبارة عن الجسم عند المتكلمين.

واستدل الأولون بتبدل^(١) أبعاد الشمعة إذا كانت كرة عند تكعيبها مع بقاء الجسمية، وهو بناء على نفي الجوهر، ومع تسليمه فجاز أن يكون المتبدل هو الأشكال.

والمتكلمون قالوا: إن كان محل المقدار مقداراً لزم اجتماع المثليين والآ كان مجرداً، وهو منكر عندهم.

التفريع على قول الأوائل: رسموا الكم بأنه القابل للمساوات واللامساوات، وبأنه القابل للانقسام، وبأنه الذي يوجد فيه واحد بالفعل أو بالقوة عادة، والرسوم ردية.

أما الأول، فللزوم الدور، ضرورة أن المساوات عرض ذاتي للكم فلا يمكن تعريفها إلا به.

وأما الثاني، فلأن القابل للانقسام هو الهيولى على رأيهم، اعتذروا بأن الهيولى قابلة وعلّة استعدادها هو المقدار، ولا استبعاد في إعداد شيء شيئاً يؤدي إلى المنافي كالحركة والسكون.

وأما الثالث، فلاشتماله على الترديد، وهذه الرسوم وإن كانت ردية لكن أقربها الأخير.

مسألة: قالوا: الكم جنس لنوعي المتصل والمنفصل، أما المنفصل فليس الأعداد، وأما المتصل فانه جنس للقار وغير القار أما غير القار فالزمان لا غير، وأما

(١) ب: تبدل.

القار فإنه جنس لما يقبل الانقسام في جهة واحدة لا غير وهو الخط، ولما يقبلها في جهتين وهو السطح، ولما يقبلها في الثلاث فهو الجسم التعليمي، فهذه أقسام الكم بالذات.

وأما الكم بالعرض فيقال لما يحل فيه أو بالعكس أو لما يكون له إليه نسبة ما كالتقوى.

مسألة: الكم لا ضد له. أما المنفصل فلأن كل عدد يتقوم بالأجزاء ويقومه، وأما المتصل فلأن السطح قابل للخط المقبول للجسم فلا تضاد، والزوجية والفردية عرضان للعدد وبينهما تقابل العدم والملكة على مذهب المحققين، والاستقامة والانحناء على رأي محققهم لا يعرضان لموضوع واحد.

مسألة: الكم غير قابل للشدة والضعف، فإنه لا يعقل أن ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في العددية ولا سطح أشد من سطح آخر، نعم إنه قابل للزيادة والنقصان، وبين الشدة والضعف والزيادة والنقصان فرق دقيق^(١).

(١) راجع عن مسألة الكم والبحوث التي حوله بالتفصيل: الفخر الرازي، المباحث المشرقية ج ١ ص ١٧١ فبعد، والجرجاني، شرح المواقف ج ٥ ص ٥٥، والعلامة الحلي، كشف المراد ص ٢٠٢.

البحث الخامس في الكيف

وهو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أولياً، وأنواعه أربعة:

الأول: الكيفيات المحسوسة، فإن كانت راسخة سميت انفعاليات، والآ فهي انفعالات، ولاشك في وجودها، وإن كان قد نقل عن بعض المتكلمين عدمها، والإحساس بالحرارة النارية إنما حصل باجراء العادة وليس في النار حرارة، وهذا القول لا يخلو عن المكابرة.

الثاني: القوة واللاقوة كالمراضية والمصحاحية^(١).

الثالث: الكيفيات النفسانية، فإن كانت راسخة فهي الملكات والآ فهي الحالات، ومن جملة هذا النوع الصحة والمرض، فالصحة هي الكيفية التي بها يكون بدن الحي بحيث يصدر عنه الأفعال اللاتقة به سليمة، والمرض يحتمل أن يكون عدم الصحة فالتقابل تقابل العدم والملكة، ويحتمل أن يكون هو الهيئة التي باعتبارها تكون الأفعال غير سليمة فالتقابل تقابل الضدين.

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات، أما المتصلة كالاستقامة والانحناء، وأما المنفصلة كالزوجية والفردية، وزعموا أن لا تقابل بين الاستقامة والانحناء تقابل الضدين لأن شرط الضدية الاتحاد في الموضوع ولا اتحاد. واختلف الأوائل في التقابل بين الزوجية والفردية، فالجمهور على تقابل العدم والملكة، وغير المحققين على تقابل الضدية.

(١) الأمراض كثير المرض، والمصحاح كثير الصحة. (المنجد ص ٨١٣).

البحث السادس في المضاف

قد وقعت المنازعة في وجود الإضافة، فذهب جمهور الأوائل إليه، وآخرون منهم والمتكلمون على خلاف ذلك. ^١ احتج الأوائل بأن فوقية السماء ليست عدماً محضاً ولا نفس السماء، فهي إذن صفة ثبوتية زائدة على الذات.

واحتج المتكلمون بلزوم التسلسل على تقدير الوجود ضرورة افتقار العرض الى المحل الذي هو نفس الإضافة، وأيضاً يلزم كون الباري تعالى محلاً للحوادث.

والأخير اقرب الى الحق.



التفريع على قول الأوائل

قالوا: من خاصيته وجوب الانعكاس، أما مع عدم الحاجة الى حرف النسبة كالعظيم والصغير، وأما مع الحاجة الى المتساوي منه كالمولى والعبد، أو الى المختلف كالعالم والمعلوم، ومن خواصه وجوب التكافؤ، ولا ينتقض بالمتقدم والمتأخر لأنهما إضافتان توجدان معاً في العقل لمعروضين ثابتين في العقل.

مسألة: لا شك في اقتضاء الإضافات أموراً معروضة لها لذواتها، فإن كانت تلك الأمور مختلفة بحقائقها فالإضافات كذلك، والأفهي مختلفة بالأشخاص، وللمانع أن يمنع فيها فإنه لا شك في أن إضافتي البنوة والأبوة مختلفان بالنوع وإن كان معروضهما واحداً، والأقرب تساوي إضافتي أبوة زيد والفرس وإن اختلف الموضوع، قالوا: وكذلك اذا تضادّت المعروضات تضادت الإضافات، فإن الأسخن تضاد الأبرد والعظيم والصغير غير متضادين.

والمنع متوجه فيهما، فإن الأسخن فيه نوعان من التقابل: أحدهما تقابل
السخونة والبرودة وهو تقابل الضدية، والثاني تقابل العارض للسخونة والعارض
للبرودة وهو تقابل التضائف وباعتباره كانا متضائفين، فكيف يجعل تقابل
العارض الذي هو تقابل التضائف بعينه تقابل الضدية؟ اللهم أن يجعلوا للعارض
تقابلين: أحدهما للتضائف والثاني للضدية، فيجب عليهم إقامة الدليل عليه.



مركز تحقيقات علوم ودراسات إسلامية

البحث السابع في بقية الأجناس

الأيّن نسبة الشيء الى المكان، ولا شك في زيادته على الجسم.
والمثى نسبة الشيء الى الزمان، وهو مغاير للزمان، والمتكلمون أنكروا ثبوته
والألزم التسلسل.

والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب اعتبار نسبة أجزائه بعضها الى
بعض والى الأمور الخارجة.

والملك وهو نسبة التملك للشيء.

وأن يفعل وهو المؤثرية.

وان يتفعل وهو المتأثرية، والمتكلمون أنكروها للزوم التسلسل.

وبعض الناس جعل المقولات اربعا: الجوهر والكم والكيف والنسبة.

واعلم أن حصر اجناس الموجودات في هذه وان هذه أجناس مما يمتنع

اثباته بالحجة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الثالث

في احكام الموجودات

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

وفيه اربعة مطالب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول في العلة والمعلول

العلة هي ما يحتاج اليه الشيء، وهي مادية وصورية وفاعلة وغائية، وأيضاً فهي إما قريبة أو بعيدة، وإيضاً فهي إما عامة أو خاصة، وإيضاً فهي إما بالعرض أو بالذات.

والحق أن العلية من الصفات الاعتبارية حكماً في الوجود والعدم واحد، فممكن أن يكون بعض الأعدام علة لبعض آخر لعدم العلة والشرط وإن كان قد يوزع فيه بناء على أن العلية أمر ثبوتي يستحيل اتصاف المعدوم به، وهو خطأ والآلزم التسلسل.

مسألة: قد وقع الاصطلاح بين البصريين أن الموجب على قسمين: معنى وصفة.

والمعنى على ضربين: علة وسبب، فالعلة ما أوجبت صفة لغيرها، والسبب ما أوجبت ذاتاً.

والصفة إذا أوجبت صفة ككون الحي حياً فإنه يوجب له كونه مدركاً إذا وجد المدرك، فإن الموجب يسمى مقتضياً والموجب مقتضى.

والبغداديون يسمون السبب علة والعلة معنى، وذلك لا مشاحة فيه، قالوا: والصفة على ضربين:

واجبة، إما على الإطلاق وهي التي تستند الى الذات وبها تقع المخالفة والمماثلة وتكون حاصلة حالتي الوجود والعدم كالجوهرية، وإما بشرط، إما متصل كالتحيز الواجب بالذات التي هي جوهر بشرط الوجود الذي هو متصل بالجوهر

وإما منفصل نحو كون المدرك مدركاً الواجب عند وجود المدرك لكونه حياً، وقد يسمى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنى.

وجائزة، تتعلق إما بالفاعل وهو قسمان: أحدهما المؤثر فيه كونه قادراً وهو الحدوث لا غير.

والثاني المؤثر فيه كونه عالماً كالأفعال المحكمة او مريداً ككون الكلام أمراً ونهياً وخبراً.

وإما بالمعنى، وهو كل صفة يتجدد مع جواز ان لا يتجدد، والأحوال واحدة فإنها تستند الى معنى، قالوا: والصفات على ضربين: احدهما يرجع الى الآحاد كرجوعه الى الجملة وهي صفات الأجناس كالجوهرية.

والثاني يرجع الى الجملة دون الأجزاء، إما باعتبار استحالة رجوعها الى الآحاد كالقادر والعالم، وإما باعتبار المواضعة كالأمر الموضوع للجملة لا لاحاد الحروف، ولقد كان يمكن وضعه لغة للآحاد.

قالوا: وكل صفة لا بد لها من حكم كما ان كل ذات لا بد لها من صفة، فحكم صفة النفس التماثل والاختلاف والمتضادة، وحكم المحي رفع استحالة كون القادر قادراً عالماً^(١)، وحكم القادر صحة الفعل على بعض الوجوه، وحكم العالم صحة الأحكام، وحكم المرید صحة تأثير أحد الوجهين.

مسألة: لا شك في أن المعلول واجب عند علته ممتنع عند عدمها والآ لكان نسبة الوجود والعدم عند وجودها اليه بالسوية، فترجيح أحد الطرفين في وقت يستلزم الترجيح من غير مرجح^(٢)، فيستحيل استناد معلول شخصي الى علتين

(١) ب: كلمة «عالماً» ساقطة .

(٢) وقد ذكر التفتازاني هنا دليلاً آخر، وهو ان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول، فلزم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللزم هذا خلف. (شرح المقاصد ج ٢ ص ٨٣).

تامتين والألاستغنى بكل واحدة منها عن كل واحدة منها فتقع الحاجة حالة الاستغناء هذا خلف.

مسألة: المعلولان اذا اتحدا بالنوع يجوز تعليلهما بالمختلفين فيه كالحرارة الصادرة عن النار وعن الحركة وعن الشعاع وعن الحمى، وخالف فيه بعض الأشاعرة، لأن المعلول ان افتقر الى العلة لماهيته افتقر الآخر اليها والألم يجوز استناده اليها.

والجواب الحاجة الى علة مطلقة وتعيينها انما جاء من جانب العلة.

مسألة: يجوز التركيب في العلل العقلية اتفاقها^(١) على شروط، وخالف الأشاعرة فيها.

واستدل الأولون بأن تأثير الشمس في الإضاءة مشروط بزوال الغيم والنتيجة انما تحصل عقيب المقدمتين. واستدل الأشاعرة بأن تركيب العلة يستلزم استناد المعلول الشخصي الى العلل الكثيرة، والتالي باطل لما مرّ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية، أن عدم العلة قد يكون لعدم بعض أجزائها وحينئذٍ يعدم المعلول ويستند الى علتين عند عدم الجزئين.

والجواب النقض والحل، أما الأول فلأنه يلزم منه عدم الماهيات المركبة رأساً، وهو مكابرة.

وأما الثاني فلأن عدم المعلول يستند الى عدم العلة لا غير الحاصل بعدم أحد^(٢) اجزائها لا على التعيين.

مسألة: منع الأوائل والمعتزلة من صدور المعلولين عن البسيط والألزم

(١) ب: ايقاتها.

(٢) ب: كلمة «أحد» ساقطة.

التكثير او التسلسل، وايضاً يلزم التناقض، فإن صدور «أ» و «ب» يستلزم صدور «أ» ولا صدور «أ»،^(١) وايضاً اختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات كالبرودة والحرارة فعلى تعددها أولى.

والجواب عن الأول أنه مبني على أن العلية امر ثبوتي، وهو ضعيف لما مرّ. وينتقض بالسلب عن البسيط والاضافة اليه، وما اعتذر به بعض المحققين فقد أبطالناه في كتاب الأسرار^(٢).

وعن الثاني أنه مغالطة، فإن اللازم منه صدور «آ» وما ليس «آ» لا صدور «آ» وعدم صدور «آ» فإن بينها مغايرة.

وعن الثالث أن الاستدلال إنما هو بتخلف الآثار لا باختلافها.



مركز تحقيقات علوم و فلسفه اسلامی

(١) هذه هي القاعدة المعروفة بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والبرهان الذي اقامه المصنف متخذ من كلام الشيخ الرئيس قال صاحب الاسفار: «وكتب الشيخ الرئيس الى يمينه لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب، لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كألف وباء مثلاً كان مصدراً لألف وما ليس الف، لأن بقاء ليس الف فيلزم اجتماع التقيضين.

قال الامام الرازي: تقيض صدور الف لا صدور الف لا صدور الف اعني صدور بقاء...»
واجاب صدر المتألمين عن الرازي بأنه اذا كان البسيط الحقيقي مصدراً لألف مثلاً ولما ليس الف مثلاً كانت مصدرته لما ليس الف غير مصدرته لألف التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته، وهذا هو التناقض (الاسفار الاربعه ج ٢ ص ٢٠٦-٢٠٧)، انظر ايضاً: شرح الاشارات ج ٣ ص ٢٣ .

(٢) اي كتاب «الاسرار الخفية في العلوم العقلية» الذي عرفناه فيما سبق.

المطلب الثاني في الواحد والكثير

الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية على المذهب الحق والآلزم التسلسل، والقائلون بوجودهما وهم أوائل القدماء قالوا: إنها عرضان، أما الوحدة فلأنها إن كانت جوهرأً استحال حلوها في العرض، والعدد المركب من الوحدات يستحيل أن يكون جوهرأً، فان مجموع المفتقرات الى المحل مفتقر إليه بالضرورة، وفي هذه الحجة حوالة على أن وحدتي الجوهر والعرض متحدتان في المفهوم وعليه منع.

واعلم أن الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته، فأولاها به مجرد الوحدة ثم الواحد بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس، ويتفاوت الأولوية بتفاوت الأجناس قريباً وبعيداً ومن الواحد ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض.

مسألة: صدور المشائين استفادوا من معلمهم^(١) أن ليس عدد مقوماً لآخر، فالعشرة متقومة بالآحاد لا بالخمستين، لأنه ليس تقومها بخمستين اولى من تقومها بالسبعة والثلاثة والسته والاربعة، ومن المحال تقوم الشيء بأجزاء مستقلة ثم تقومه بأجزاء اخرى مغايرة للأول^(٢) مستقلة.

مسألة: قالوا: لا شك أن بين الواحد والكثير مقابلة، وأصناف التقابل أربعة، وليس ذلك التقابل تقابل الضدية ولا العدم والملكة ولا السلب والإيجاب، لاستحالة تقوم أحد المتقابلين بهذه المعاني بالآخر، ولا تقابل التضائف فان المضائف مصاحب والمقوم متقدم، فاذن التقابل عارض من حيث إن الوحدة مكيال

(١) وهو ارسطو وسهجيء التعريف بالمشائين في آخر الكتاب.

(٢) ب: للاولى.

والكثرة مكيل، وهذا التقابل العارض تقابل التضائف.

مسألة: قد ذهب قوم من الأوائل لا تحقيق لهم إلى (١) أن الوحدة والعدد مبادئ الأشياء وأن الوحدة أمر مجرد، فإذا قارنها شيء آخر مجرد حصل العدد، وإن قارنها ذو وضع حصلت النقطة، وإن قارنها نقطة أخرى حصل الخط، وهكذا إلى الجسم.

وهذا المذهب سخيّف جداً، أما على قولنا فظاهر، وأما على قول الآخرين فلأنهما من قبيل الأعراض.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

(١) ب: كلمة «إلى» ساقطة.

المطلب الثالث في التماثل والاختلاف والتضاد

المتغايران هما اللذان يمكن ان يفارق أحدهما الآخر، وهما إما مثلان او مختلفان، والمثلان هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر ويسد^(١) مسده، والمخالف بالعكس.

والمختلفان إما متضادان، او غير متضادين وهما الوصفان الوجوديان الممتنع اجتماعها لذاتيهما، والأوائل زادوا فيه، وبينهما غاية الاختلاف:

مسألة: المشهور عند الأشاعرة والأوائل امتناع اجتماع المثليين، لاستحالة وقوع الامتياز بالذاتيات واللوازم وبالعوارض ايضاً.

أما أولاً فلأن العوارض انما تعرض بواسطة المادة والمادة واحدة.

وأما ثانياً فلأن نسبة العارض الى المثليين واحدة فلا امتياز، والمعتزلة جوزوا ذلك.

مسألة: التقابل جنس للتضاد ويندرج تحته ثلاثة أنواع آخر وهي: تقابل السلب والايجاب والعدم والملكية والمتضائفين.

والمقابل من حيث هو مقابل وإن كان أعم من المضائف لكنه باعتبار الوصف كان أخص، كحد الحد بالنسبة الى الحد وكالكلي بالنسبة الى الجنس.

مسألة: قال قوم: إن المتغايرين والمتضادين والمختلفين انما هي كذلك لمعان قائمة بها، محتجين بأن السواد يضاد البياض والضدية أمر معقول مغاير لهما.

وذهب آخرون الى امتناع ذلك والألزم التسلسل.

ونحن نقول: إن عني القائل الأول أن التضاد والتماثل والاختلاف أمور

(١) الف: ليسد.

اعتبارية زائدة في التعقل على تعقل الذات فهو حق والتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار، وإن عني أن هذه الأمور لا بد وأن تكون ثابتة في الأعيان فهو خطأ والتسلسل لازم.

مسألة: قال الأوائل: الأجناس لا تتضاد وعولوا فيه على الاستقراء، والخير والشر ليسا جنسين ومع ذلك فالضدية عارضة لهما من حيث إن أحدهما ملائم والآخر منافر، وشرطوا في التضاد للأنواع الأخيرة دخولها تحت جنس واحد والتعويل ههنا على ما عولوا عليه ثم.

مسألة: قالوا: ضد الواحد واحد، وخالف فيه المتكلمون واستدلوا بأنه لو وجد شيان في غاية البعد عن البياض لكانت جهة المخالفة إن كانت واحدة ف ضد الواحد هو تلك الجهة وإن كانت متكررة كانت جهة الضدية بين البياض وأحدهما غير جهتها بينه وبين الآخر، ولا منازعة في أن تكثر التضاد جائز عند تكثر الوجوه والاعتبارات.

مسألة: زعم المبتدئون أن التضاد على ثلاثة أضرب:

تضاد على الوجود كتضاد الجوهر والفناء، ولذلك فإن جزءاً من الفناء يعني جميع الجواهر لفقد الاختصاص ثم يعني.

وتضاد على المحل كتضاد^(١) السواد والبياض، ولذلك يعني^(٢) من البياض جميع ما في المحل من السواد وإن تكثرت أجزائه لعدم الاختصاص.

وتضاد على الجملة كتضاد العلم والجهل والإرادة والكرهية، ولذلك جزء من الجهل يعني أجزاء كثيرة من العلم إذا كان بالعكس من ذلك وإن تباينت محلها^(٣)، لأن تضادها على الجملة، والجملة مع ذلك كالمحل مع ما يتضاد على المحل.

(١) الف: لتضاد.

(٢) ب: يعني.

(٣) الف: محلها.

المطلب الرابع في الكلي والجزئي

وهما من المعقولات الثانية، والكلي باعتبار وجوده في الخارج متعددة على ستة أقسام، وللكلي نوع آخر من القسمة، وهو إما أن يكون طبيعياً أو عقلياً أو منطقياً، وجزموا بوجود الأول، وفي الباقيين خلاف، الحق أن وجودهما ذهني، وأيضاً من الكلي ما هو قبل الكثرة، ومنه ما هو بعدها، ومنه ما هو معها.

والجزئي لفظ مشترك بين معنيين: أحدهما الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو الحقيقي.

والثاني المدرج تحت غيره وهو الإضافي، والثاني أعم.

مسألة: الكلي إما أن يكون نفس الماهية وهو النوع، أو جزئها وهو الجنس إن كان كمال المشترك بينها وبين نوع ما، والأفوه الفصل، أو خارجاً عنها وهو الخاصة إن اختص بماهية واحدة، والأفوه العرض العام.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الرابع

في إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته

مركز تحقيقات كميته في علوم اسلامی

وفيه مباحث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول في إبطال الدور والتسلسل

أما الدور فمن المعلوم القطعي بطلانه، وربما استدلوا باستحالة تقدم الشيء على نفسه على عدم تقدمه على المتقدم عليه فإن العلة متقدمة.
وأما التسلسل فقدماء المتكلمين استدلوا على بطلانه بأنه قابل للزيادة والنقصان، ضرورة أن كل موجود كذلك وكل ما قبلها فهو متناه، وايضاً فهو ذو عدد وكل عدد إما زوج أو فرد وهما متناهيان، وهذان ضعيفان.
والحق أن نقول: كل واحد من آحاد التسلسل ممكن فالمجموع كذلك، فعلته إن كان هو الآحاد بأسرها كان الشيء مؤثراً في نفسه، وإن كان بعضها كان الشيء مؤثراً في علته وعلته. وأيضاً لا يلزم من وجود جزء تتقوم الماهية منه ومن غيره وجود تلك الماهية، وإن كان أمراً خارجاً عنها فهو واجب.
وللشيخ برهان آخر^(١)، وهو أن المعلولات قد تساوت في كونها وسطاً، وههنا طرف هو المعلول الأخير، فلا بد من طرف آخر هو العلة الأولى، ولبرهان التطبيق^(٢) دلالة في هذا الموضوع.

(١) انظر عن تناهي العلة في كلام الشيخ الرئيس الى: الهيئات الشفاء ص ٢٤٠.

(٢) مضي البحث عن برهان التطبيق في البحث عن الحدود والتقدم فراجع.

البحث الثاني في بيان وجوده تعالى

لما بطل الدور والتسلسل قلنا: إن ههنا موجوداً بالضرورة، فهو إما واجب أو ممكن، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فلا بد له من مؤثر، فإما أن يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلى الواجب.

وهذه الطريقة هي أشرف الطرق وأمتنها وهي طريقة الأوائل.

وللمتكلمين طريقة أخرى قوية هي أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث، فإن كان ذلك المحدث قديماً فهو المطلوب، والألزم تسلسل الحوادث وهو محال، لأن حادثاً ما إن كان أزلياً لزم التناقض والآفالكل حادث.

ولمشايخ المعتزلة طريقة أخرى ضعيفة هي أن أفعالنا كالقيام والقعود محتاجة إلينا لحدوثها فيكون مشاركتها في الحدوث محتاجاً إلى المؤثر أما الأول فلحصولها عند خلوص الداعي وانتفائها عند خلوص الصارف فهي إذن محتاجة إلينا، وعلّة الحاجة هي الحدوث لأنها إما هو أو العدم أو البقاء، والأخيران باطلان لأن العدم ليس بعلة ولا معلول والباقي مستغن.

وأما الثانية فلولاها لزم نقض العلة وهو محال.

وهذه الحجة ضعيفة قد تعلمت ضعف أمثالها فيما سلف^(١).

واعلم أن الوجود عند مشايخ المعتزلة أمر زائد على الذات وأن المعدوم ثابت، فهذه الحجة تدل على ثبوته لا على وجوده عندهم، واستدلوا على وجوده بأنه تعالى قادر فله تعلق بالمقدور والمعنى بالتعلق أمر لأجله يختص كونه قادراً

(١) في البحث عن الحدوث والقدم.

بمقدور دون مقدور وتعلقه بذلك المقدور لنفسه، لأن المتعلق بالغير على ضربين: أحدهما المتعلق بغيره لأجل غيره كالأمر والنهي المتعلقين بالغير لأجل الوضع والاصطلاح وهما مغايران للأمر والنهي.

والثاني المتعلق بالغير لذاته كالقدرة والعلم، ولا شك أنه تعالى ليس^(١) من قبيل القسم الأول، وإذا ثبت أنه متعلق بالمقدور لنفسه كان موجوداً، لأن العدم يخرج المتعلق عن التعلق كالقدرة لما كانت متعلقة بالمقدور لنفسها كان عدها يخرجها عن التعلق، لأنها لو تعلقت وهي معدومة، ولا شك أن في العدم ما لا نهاية له من القدر وما يختص به أحدنا من القدر المعدومة أيضاً لا نهاية له، لوجب أن يكون أحدنا قادراً على ما لا نهاية له وذلك يرفع التفاوت بين القادرين وهو محال أدى إليه صحة تعلق القدرة المعدومة، فأذن العدم يخرج المتعلق عن التعلق، فلو كان الله تعالى معدوماً لم يتعلق والتالي باطل لما تقدم فالمقدم مثله.

واعلم أن ما بني عليه هذا الاستدلال من ثبوت المعدوم من أعظم الحالات والاستدلال المذكور من أضعف الأدلة.

البحث الثالث في الصفة الذاتية

اعلم أن أبا هاشم ذهب الى أن لله تعالى صفة ذاتية يخالف بها ما يخالف كالجوهرية للجوهر، وأن له اربع صفات أخر، وهو كونه: قديماً، حياً، وقادراً، وعالمًا، وأن هذه الصفات مقتضاة عن صفة الذات.

ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب لكونه على صفة القادرية أن يصح منه الفعل، ولكونه على صفة العالم أن يصح منه الإحكام، ولكونه حياً أن يصح منه الإدراك ويجب عند وجوده.

وقاضي القضاة قسم صفاته الى خمسة اقسام:



الأول: الصفة الذاتية.
الثاني: ما هو مقتضاها، وهي الصفات الأربع المذكورة.

الثالث: ما يكون حكماً للصفة المقتضاة، وهو صفة الإدراك التي تجب لكونه حياً.

الرابع: ما ثبت له بالمعنى وهو كونه مريداً وكارهاً.

الخامس: صفات الأفعال.

احتج أبو هاشم على إثبات الصفة الذاتية بأنه تعالى قادر، عالم، حي، قديم على سبيل الوجوب، فقد خالف باقي الذوات في ذلك، فعلة المخالفة لا يجوز أن يكون هو مجرد الصفات الأربع لوقوع الاشتراك ولا وجوبها، فإن البصر يدرك السواد الواجب فرضاً في المحل مساوياً للسواد الممكن فلا بد من حالة أخرى ذاتية تختص به حتى تقع المخالفة.

وهذا الكلام سخيف، أما أولاً فلأنه مبني على الاصل الفاسد وهو أن الذوات متساوية.

وأما ثانياً فللزوم التسلسل، فانا نقول: لو كان الاختصاص بالصفات الأربع يستلزم ثبوت صفة [لكان الاختصاص بتلك يستلزم ثبوت] ^(١) أخرى:

وأما ثالثاً فلأن هذه الصفات جاز أن يكون مختلفة فتقع المخالفة بأنفسها كما تقولون في القدر، فإنها عندهم مختلفة في الجنس وان تساوت في مسمى القدرة.

وأما رابعاً فلأن الاختلاف جاز أن يستند الى الوجوب والإمكان والقياس على السواد غير مفيد، لأن الإدراك انما تعلق به من حيث هو لا من حيث الوجوب والإمكان، ولو فرض تعلق الإدراك من حيث الصفات لقد كان يدرك الإنسان المخالفة.



مركز تحقيقات فلسفۀ اسلامی

(١) ب: ما بين المعقوفين ساقطة.

البحث الرابع في أن الله تعالى قادر^(١)

والمعني بالقادر من يصح منه الفعل والترك.

ومشايخ المعتزلة على أنه من كان على حالة يصح عليها الفعل والترك بالنسبة اليه، والدليل على ذلك أنه لو كان موجباً لكان إما مطلقاً او يتوقف على شرط، والأول باطل والآ لزم القدم، والثاني باطل لأن ذلك الشرط ان كان قديماً لزم القدم وان كان حادثاً لزم التسلسل واللازمان باطلان فالقول بالموجب باطل. والأوائل عندهم أنه ليس بقادر بهذا المعنى^(٢) وان كان قادراً بمعنى أنه اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك، وهذا لا ينافي وجوب الفعل لعدم المناقاة بين القضية الشرطية والحملية لفقدان شرط التناقض وهو الاتحاد في الشرط. واعترض على ما ذكرناه بوجوده:

أحدها: أن العالم إن كان صحيح الوجود في الأزلى لم يلزم محذور، وإن كان محالاً لم يلزم من حدوثه ثبوت القدرة لجواز كون العلة موجبة وهي غير مؤثرة في الأزلى لتوقفها على القبول.

وثانيها: جاز أن يكون واجب الوجود لذاته أوجب موجوداً قادراً أثّر في

العالم.

(١) قال القاضي عبد الجبار: ان اول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز هو كونه قادراً وما عداه من الصفات يترتب عليه (شرح الاصول الخمسة ص ١٥١).

(٢) القول بكونه تعالى قادراً وفاعلاً موجباً هو قول الفلاسفة، قال الرازي: والله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فافعل، لما قد بينا ان مشيئته تعالى للفعل عن لوازم ذاته. (المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٣).

وثالثها: أن الترك غير مقدور فالفعل غير مقدور، أما الأول فلأنه عدم الفعل والعدم نفي محض فلا تتعلق القدرة به، وأما الثاني فظاهر.

ورابعها: أن قدرة الله تعالى إن كانت أزلية لزم قدم صحة التأثير ولا صحة في الأزل، وإن كانت محدثة لزم التسلسل.

وخامسها: أن القدرة نسبة فتتوقف على ثبوت المنتسبين.

والجواب عن الأول: أن الاستحالة إنما حصلت على تقدير كون المؤثر قادراً، أما على تقدير كونه موجباً لم يكن العالم مستحيلاً في الأزل، سلمنا استحالته في الأزل لكن لو حدث قبل حدوثه لم يكن أزلياً فكان يجب وجوده قبل وجوده ضرورة وجود العلة وانتفاء المانع.

والجواب عن الثاني: أن الوساطة منتفية بإجماع المسلمين، ومثل هذا المطلوب لا استحالة في استفادته من السمع.

وعن الثالث: أن الترك عند بعضهم فعل الضد فلا استحالة وعند آخرين أنه عدم الفعل، ومعنى كونه مقدوراً أن القادر يمكنه أن لا يوجد الفعل.

وعن الرابع: أن القدرة أزلية، ولا يلزم منه صحة تأثيرها في الأزل لأن شرط تأثيرها فقدانه.

وعن الخامس: أن القدرة تتوقف على ثبوت المقدور مطلقاً الذي هو أعم من الثبوت الخارجي، والمستند إلى القدرة هو الأخص.

تذنيب: قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات، لأن علة صحة المقدورية هي الإمكان المشترك وعلة قدرته هي ذاته التي نسبتها إلى الجميع على السوية، ولأن الباري يصح أن يقدر على الكل لأنه حيّ يصح أن يقدر ونسبة الصحة إلى جميع المقدورات على السوية وإذا صح أن يقدر على الكل وجب، ولأن المقتضي لتلك الصحة ليس إلا الذات فلو لم يجب لكانت متوقفة على امر خارج عن الذات وقد

فرضنا الذات هي المقتضية لا غير هذا خلف.

واعلم أن الآراء لم تتفق على هذا، فلنتجرد لذكرها وفسخ ما احتجوا به فنقول: اما الأوائل فقد زعموا أن الله تعالى واحد من كل جهة، وأن الواحد يستحيل أن يصدر عنه إلا واحد، وقد مضى تقدير هذا وما يرد عليه، قالوا: فذلك الواحد يستحيل ان يكون علة إلا لعقل على ما مضى، ثم ذلك العقل فيه جهتا وجوب وتعقل للأول باعتبارهما كان مبدأ العقل آخر وجهتا ماهية وامكان باعتبارهما كان مبدأ هيولى الفلك المحيط وجهتا وجود وتعقل لنفسه باعتبارهما كان مبدأ لصورة الفلك المحيط، ثم هكذا الترتيب في العقول والأفلاك الى أن ينتهي الى الفلك التاسع المحيط بالأرض اعني فلك القمر والى العقل الأخير العاشر الذي هو العقل الفعال، ثم يفيض هيولى العالم العنصري وصوره والحوادث التي في هذا العالم بحسب استعدادات المواد الحاصلة بسبب الحركات الفلكية.

ونحن لما أثبتنا كونه تعالى قادراً اندفعت هذه الكلمات، وأيضاً فقد جوزنا استناد الكثرة الى البسيط وأصول كلامهم قد سبق فسادها.

وأما النظام فانه قال: إن الله تعالى غير قادر على القبيح^(١)، لأن صدوره عنه يستلزم الجهل او الحاجة وهما محالان فيكون الملزوم كذلك.

والجواب الجهل والحاجة لازمان للوقوع لا للقدرة عليه.

سؤال: الوقوع إذا كان محالاً لم تتحقق القدرة.

جواب: استحالة الوقوع بالنظر الى الداعي لا الى كون الفعل مستحيلاً، والقادر ليس هو الذي يصح منه الفعل على كل وجه بل هو الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه، فالداعي لو تحقق على فعل القبيح لتحقق الفعل.

(١) نسب هذا القول الى النظام، البغدادي أيضاً قائلاً بأنه اخذه عن الشنوية (البغدادي، الفرق بين الفرق

ويعارض بأن الله تعالى قادر على أن يخبر بأن العالم ليس بقديم فيكون قادراً على الإخبار بالقدم لأن القادر على المجموع قادر على الأجزاء ضرورة، وبأنه تعالى قادر على تعذيب الكافر، على تقدير موته على الكفر فاذا اسلم استحاله خروجه عن القدرة لأن الذاتي لا يتغير.

وفي بعض هذه الوجوه نظر، وأما عباد^(١) فإنه قال: معلوم الله تعالى إن كان هو الوقوع وجب وإن كان العدم امتنع وهما ينافيان القدرة. وجوابه أن الوجوب والامتناع انما حصلا نظراً الى العلم، والفعل من حيث هو هو ممكن فصح تعلق القدرة به، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة فيستحيل أن يكون مؤثراً فيها، ولأنه يلزم أن ينتفي قدرة الله تعالى، ولأن هذا الوجوب وجوب لاحق.

وأما الكعبي فإنه زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأن مقدوره إما طاعة او سفه او عبث وهي منتفية في حقه تعالى. وجوابه أن الفعل أمر مغاير لكونه طاعة او عبثاً، فإن هذه صفات عارضة له لا يقدر في التماثل الذاتي وإن جاز تعلق قدرته تعالى به نظراً الى القدرة لا الى الداعي.

ونقل عنه: إنه تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بمعلوماتنا المكتسبة، والآن لا يمكن أن يخلق فينا العلم بقدرة زيد ويكون العلم بزيد مكتسباً ثم يشك في زيد فيلزم أن يشك في الضروري والآن لكننا نقطع بقدرته مع الشك في وجوده.

وجوابه أن العلم بالقدرة منفكة عن الوجود محال والمحال غير مقدور عليه،

(١) وقد نقل الأشعري عن عباد بن سليمان قول: المعلومات معلومات الله قبل كونها وان المقدورات مقدورات الله قبل كونها (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٠).

ولا يلزم من استحالة القدرة على هذا الامر الرجوع الى الخصوصية، استحالة القدرة مطلقاً.

وأما أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما فزعموا أنه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد، وأجازه أبو الهذيل وأبو الحسن والأشاعرة للدليل على أنه قادر على كل مقدور، واحتج أبو علي وابنه بأنه يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد وهو محال على ما مرّ.

والجواب المنع من الاستحالة، وقد سلف، وهذا المذهب مما ذهب اليه السيد المرتضى^(١).



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) كما يظهر ذلك من السيد المرتضى في كتابه الملخص (النسخة الخطية الفريدة ورقة ١٢٢ و ١٢٣).

البحث الخامس في أن الباري تعالى عالم

لأنه تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة، وكل من كان كذلك فهو عالم بالضرورة والصغرى محسوسة.

فان قيل: ما معنى الإحكام إن عنيتم به مطابقة المصلحة من كل وجهٍ منعنا الصغرى فإن مفردات العالم ومركباته لا تتفك عن مفسدة من وجه، أو من بعض الوجوه منعنا الكبرى فإن كثيراً من الفاعلين يكون أفعالهم مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع كونهم غير عالمين كالساهي والناثم.

وايضاً الأفعال المحكمة قد تصدر ممن ليس بعالم كالنحل والمحتذى.

وأيضاً فان المحكم قد يصدر مرة من غير العالم فجاز ثانية وثالثة.

وايضاً لو كان عالماً لكان علمه إما عين ذاته أو غيرها، والقسمان باطلان، أما الأول فلأن العلم أمر نسبي يتوقف على المنتسبين فهو مغائر لهما ولأننا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته وبين قولنا^(١) ذاته عالمة، ولأننا بعد العلم بثبوت ذاته قد نشك في علمه فدل على التغاير.

وأما الثاني فلأن المؤثر فيه لا يكون إلا ذاته تعالى فيكون قابلاً وفاعلاً.

والجواب معنى الإحكام هو المطابقة للمنفعة من الجهة المطلوبة منه وهو دال على العلم بالضرورة ولا يسمع فيه التشكيك والنحل والمحتذى عالمان والاستبعاد ليس بحجة.

(١) ب: عبارة «بين قولنا» ساقطة.

وقوله: إنه إذا صدر مرة جاز ثانية وثالثة^(١) مدفوع بالعلم الضروري بأن الذي يصدر عنه الفعل المحكم المتكرر فإنه عالم. وجواب الأخير أن علمه زائد على ذاته في اعتبار المعبرين وليس له تحقق منفصل عن تحقق ذاته، ولو سلم جاز أن يكون حالاً فيه ولا استبعاد في حصول القبول والفعل لذات واحدة.

برهان ثان: الباري تعالى مختار فيكون عالماً، لأن المختار لا بد وأن يتصور أولاً ما يختار والآن لكان توجه اختياره إلى أحد الأشياء دون ما عداه ترجيحاً من غير مرجح، على أن هذا امر ضروري.

تذنيب: علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات، لأنه حيّ يصح أن يعلم الجميع الذي نسبته إلى الذات بالسوية، والمقتضي للصحة هو الذات فيجب أن يعلم الكل. اوهام وتنبيهات: قال قوم من الأوائل: إن الله تعالى لا يعلم ذاته، لأن العلم أمر نسبي يستدعي تباين المنتسبين، ولأن علمه بذاته زائد على ذاته فيكون قابلاً أو فاعلاً.

ونحن نعارضهم في الأول بعلم الواحد بنفسه، وفيه جواب آخر ذكرناه فيما سلف.

وعن الثاني بالطعن في استحالة التالي. وآخرون منهم منعوا أن يكون عالماً بغيره بعد تسليم أنه عالم بذاته قالوا: لأن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره لكان محلاً للصور مع أنه هو الفاعل لها فيكون قابلاً وفاعلاً، ولأن الصور غير متناهية فيكون لما لا يتناهي وجود.

وهذا المحال انما لزمهم حيث جعلوا العلم عبارة عن الصورة، أما نحن فلما

(١) الف: كلمة «ثالثة» ساقطة.

كان العلم عندنا عبارة عن النسبة بين العالم والمعلوم سقط عنا هذا المحال، وأفلاطن أثبت المثل فيسقط^(١) عنه هذا المحال وإن كان يلزمه المحال من جهة أخرى. وجماعة المشائين^(٢) قالوا: بالاتحاد خلاصاً من هذا فلزمهم المحال الشنيع. وبعض مشايخنا المحققين أجاب عن هذا بأنه تعالى لا يفتقر في علمه بالأشياء إلى حصول صور مغايرة لصور تلك الأشياء الخارجية، فإن العاقل منا لشيء من الأشياء بصورة حاصلة في ذاته إذا عقل تلك الصورة لا يفتقر إلى صورة أخرى بل يعقل ذلك الشيء بتلك الصورة وتعقل تلك الصورة بذاتها، فلما كان تلك الصورة الصادرة عن العاقل لا بانفراده بل بالمشاركة من غيره أعني المعقول لا يفتقر العاقل في تعقلها إلى صورة مغايرة لها فكيف الفاعل للأشياء على سبيل^(٣) الاستقلال، فإنه باقتضاء المعقولة لها لا لصورة^(٤) زائدة عليها أولى. وليس الحلول شرطاً في المعقولة بل بمجرد الحصول، فإن تحقق الحصول من غير حلول حصل التعقل، ومن المعلوم أن حصول الأثر لفاعله أقوى من حصول المقبول لعاقله، وكما أن ذاته علة للأشياء وتعقل ذاته علة لتعقل الأشياء مع أن ذاته وتعقله لها أمر واحد بالذات متغايران بالاعتبار كذلك المعلولان اللذان هما الأشياء والتعقل^(٥) متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار.

وهذا الكلام دقيق، ومع ذلك قلنا فيه نظر ذكرناه في كتاب الأسرار. وآخرون سلموا أنه تعالى عالم بالماهيات الكلية، أما الأشياء الجزئية فإنه تعالى غير عالم بها، والألتغير العلم بتغيرها، فإنه إذا علم وجود زيد الآن في الدار

(١) ب: فسقط .

(٢) ب: من المشائين .

(٣) ب: كلمة «سبيل» ساقطة .

(٤) ج: بصورة .

(٥) ج: التعقل للأشياء .

فبعد خروجه إن بقي العلم كان محض الجهل والآ لزم التغيير.
ولأن إدراك الجزئيات إنما يكون بالآلات الجسمانية، ولأن إدراك الجزئيات يتوقف على حصولها فقبله لا يكون عالماً.

أجاب ابو هاشم عن الأول بأن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بالوجود عند الوجود، وقد مرّ ضعف هذا القول.

والذي ذهب اليه متقدموا المعتزلة كأبي علي وأبي القاسم وأبي الحسين جواز التغيير في ذلك، ثم إن أبا الحسين منع من زوال علمه بأنه سيوجد والتزم بتجدد علم بوجوده عند وجوده، ومحمود التزم بزوال الأول وتجدد الثاني.^(١)

قالوا: وهذا القول أولى من قول أبي هاشم وهو القول بأنه يبقى عالماً بأنه سيوجد مع أنه موجود أولى من نفي العلم، فانه مع إمكان المعلومية لو لم يعلمه لزم القصور في عالميته تعالى.

قيل عليهم: العلم صفة ذاتية فلا يجوز عليها التغيير.
أجابوا بأن التغيير في الصفة الذاتية لا يجوز إذا كانت مطلقة أما إذا كانت مشروطة فيجوز.

بيانه بأنه تعالى قادر على إيجاد العالم فيما لم يزل وهي صفة ذاتية لكن لا مطلقاً بل بشرط عدم العالم فإذا وجد استحال بقاء القدرة والآ لزم إيجاد الموجود، وكذلك نقول في الإدراك فإنه تعالى مدرك في الأزل لكن بشرط وجود المدرك بخلاف ذاته تعالى الواجبة على الاطلاق.

كذلك كونه عالماً بالشيء مشروط بكون الشيء معلوماً على ذلك الوجه، ثم

(١) وقد اجاب الفاضل المقداد عن التغيير في علمه تعالى بالجزئيات، بان جميع الأشياء من الازل الى الابد كل منها على ما هو عليه منكشف له ازلا وابدأ، ولا يتغير ذلك الانكشاف ولا شيء منه اصلاً فيعلمه الثابت ثابتاً والمتغير حاصل في حينه غير حاصل في غيره ولا يعزب عنه مقال ذرة في الارض ولا في السماء (الفاضل المقداد، اللوامع الالهية ص ١٢٣).

إذا وجد ما كان عالماً بأنه سيوجد، فاما أن يبقى صحة المعلوماتية بأنه سيوجد فيلزم الجهل، وإما أن لا يبقى بل خرج من أن يكون معلوماً سيوجد بعد الوجود وإنما يعلم بأنه موجود، فقد اعترفت بتغير الشرط وهو تغير المعلوم فيلزم تغير المشروط.

واعلم أن كلام أبي الحسين ركيك، فان القول ببقاء العلم بأن الشيء سيوجد مع حصول العلم بالوجود حين الحصول، قول: باجتماع المتقابلين، ولقوة الشبهة المذكورة التزم هشام على ما نقل عنه ابو القاسم: بأنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وجودها^(١)، والمتكلمون أجابوا عنه بما ذكرناه.

واعلم أن القول: بالتغير قول هشام بعينه وقول بكونه تعالى محلاً للحوادث. وفيه من المحذور ما فيه^(٢).

وآخرون أحالوا العلم بما لا يتناهي، لأن العلم يتعدد بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية فالعلوم غير متناهية.

والجواب: أما من يجوز تعلق العلم بمعلومات كثيرة فيندفع عنه هذا المحذور، وأما من يمنع فإنه يجوز ذلك ويجعل العلم من قبيل الإضافات وعدم التناهي في الإضافات واقع، فإن الاثنين نصف الأربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى ما لا يتناهي.

وآخرون أحالوا العلم بجميع المعلومات والألكان^(٣) عالماً بعلمه بالأشياء

(١) وقد نقل هذا القول عن هشام بن حكم، الشهرستاني في: الملل والنحل ج ١ ص ١٨٥.

(٢) اعلم ان المصنف ذكر في اول البحث عن تعلق علمه تعالى بالجزئيات شبهتين للنافين: اولها مسألة التغير، وقد أجاب عنه مفصلاً، وثانيها قولهم: «ان ادراك الجزئيات، انما يكون بالآلات الجسمانية»، ولم يجب عن هذه الشبهة لاهنا ولا في كشف المراد، وقد اجاب عنه الفاضل القوشجي حيث قال: «ان ادراك الجزئيات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بانتزاع الصورة واما اذا كان اضافة محضة بدون الصورة فلا حاجة اليها» (القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد ص ٤١٤).

(٣) ب: كان.

ويتسلسل تسلسلاً مرتباً^(١) وهو محال اتفاقاً.

والجواب أن العلم بالعلم نفس العلم بالذات وغيره بنوع من الاعتبار، ومع تسليم التغاير فعدم التناهي في الإضافات قد جوز وقوعه.

وآخرون أحالوا علمه بالمعدوم والأتيميز والتمتيز ثابت.

والحق أنه معلوم والآلاستحال منه تعالى الایجاد على سبيل الإحكام، لأن

مسبوقية العلم واجبة للمختار الفاعل بالإحكام.

والجواب عما ذكره من وجوه:

الأول: أن الثبوت أعم من الخارجي والعلم بالمعدوم يستلزم الثبوت بالمعنى

الأعم.

الثاني: المعدوم ثابت في الخارج وهو قول أبي هاشم القائل بأن المعدومات

تميز بصفات ثابتة لها حتى تعلق العلم بها.

الثالث: أنه يجب أن يكون متميزاً بصفات مترتبة متجددة كما نعلم تميز

الأجسام بعضها عن بعض في عدمها وبالاتفاق أنها ليست ثابتة وكذلك الصور

والأشكال.

وفي هذه الأجوبة نظر.

أما الأول، فلأن الثبوت وإن كان أعم لكنه لا يوجد الآ في أحد أخصيه،

وهنا لما اتنى الثبوت الخارجي والذهني محال على الله تعالى ولا ذهن في الأزل،

بطل القول بالثبوت مطلقاً.

وأما الثاني، فاستحالته ظاهرة وقد بين.

وأما الثالث، وهو الذي ذهب إليه الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحابنا

فإنه أقربها، وتحريره أن نقول: العدم إما ان يوجد على الإطلاق او بحسب الإضافة،

أما الأول فقد اختلف الناس في تعلق العلم به، والحق أنه يصح تعلق العلم به، لأن الوجود المطلق معلوم فعدمه يكون هو العدم المطلق ويكون متميزاً باعتبار ملكته وهو مطلق الوجود، ونقل عن بعض الأوائل المتعبرين

وأما الثاني فإنه يعلم أيضاً متميزاً عن غيره باعتبار تميز ملكته عن ملكة الغير، وأما المعدوم فإنه ذات اتصفت بالعدم ويصح تعلق العلم بها للامتياز عن غيره عند وجوده، فإن الباري تعالى إذا علم سواداً يوجد استحال أن يقال بثبوت السواد وأن السواد ليس بتميز أصلاً عن البياض والألم يتعلق العلم به والإرادة، والتميز حال عدم السواد إما أن يكون باعتبار حصول صفة له حال عدم وهو قول بثبوت المعدوم، وإما أن يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب، على أن هذا القول عند استقصاء النظر لا يخلو من بحث.

تذنيب: قسم الأوائل العلم إلى فعلي وانفعالي، وقد سبق، وزعموا أن علم الله تعالى ليس بانفعالي بل إما فعلي وإما غيرها كعلمه بذاته، واستدلوا على أنه تعالى عالم بأنه مجرد وكل مجرد عالم، والصغرى ستأتي، والكبرى مضي البحث فيها والاعتراض عليها.

وقالوا: أيضاً إنه تعالى عالم بذاته وذاته علة للأشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالماً بالكل.

ونحن قد بينا قبح مقدماتهم.

وأبو هاشم ذهب إلى أنه تعالى عالم بمعنى أنه على حال يصح عليها تعيينه للأشياء، وسيأتي الكلام عليه.

البحث السادس في أنه تعالى حيّ

وهذا حكمٌ متفق عليه، والخلاف إنما وقع في معناه، فقال الأوائل وأبو الحسين البصري وأبو القاسم الكعبي ومحمود الخوارزمي: أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم ولم يثبتوا له صفة زائدة على ذلك ثبوتية.

وذهبت الأشاعرة وجماعة من المعتزلة الى إثبات صفة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر^(١).

والحق هو الأول، وسيأتي إيضاح الثاني، واعلم أن على تفسيرنا الحي يظهر بأدنى سرعة أنه تعالى حيّ لأنه قادر عالم. والمثبتون للصفة قالوا: إنه تعالى قادر عالم فلا بد له من صفة تُخصّصه بذلك وإلا لما كان صحة أن يعلم ويقدر أولى من هذه الصحة.

والجواب: مستند الصحة هو الذات، وعند الأوائل أن الحي هو الإدراك الفعّال، وهذان الوصفان ثابتان له تعالى، وهذا الكلام قريب مما ذكرناه.

قال فخر الدين اعتراضاً على أبي الحسين^(٢): إذا كان الحي هو الذي

(١) وقد نسب الأيجي هذا القول الى الجمهور كما نسب القول الاول الى الحكماء واهي الحسين البصري، وقال في الختام - وهو من الاشاعرة - الحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي الاختصاص بامر وليس جعل ذلك علة صحة العلم اولى من جعلها نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة فعلية بالدليل (الايجي المواقف ص ٢٩٠).

(٢) راجع: الرازي، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٣.

لا يستحيل عليه أن يقدر ويعلم، فهو صفة ثبوتية، لأن نفي الاستحالة سلب السلب وهو غير الذات، لأننا نعلم الذات ونشك في الحياة.

وهذا غير وارد، فإن سلب السلب لا يجب أن يكون أمراً موجوداً، وكيف فإن سلب السلب داخل تحت مطلق السلب العدمي، فكيف يكون الأمر الوجودي متقدماً بالأمر العدمي؟.



مركز تحقيقات فلسفه اسلامی

البحث السابع في أنه تعالى مرید وکاره

مقدمة: اعلم أن الواحد منا إذا صدر عنه فعل فقبل صدور ذلك الفعل يجد من نفسه حالة يقتضي ترجيح الفعل على الترك، فجماهير المعتزلة على أن تلك الحالة هي الداعي أعني الاعتقاد باشتغال^(١) الفعل على صلاحية ما راجحة على الترك.

وذهب آخرون الى أن تلك الحالة زائدة على الداعي، فإنها^(٢) قد توجد منفكة عنه، فإن العطشان إذا حضره إناءان رجح أحدهما على الآخر وحصل له الميل مع تساويهما في المصلحة. وايضاً فإننا متى علمنا اشتغال^(٣) الفعل على المصلحة حصل لنا ميل الى ايجاده فبينها مغايرة.

وأبو الحسين أثبت هنا الزائدة شاهدا لاغائباً، والأشاعرة وأبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة ذهبوا الى ثبوته شاهدا وغائباً زائداً على الداعي، والأوائل من المعتزلة الى انتفائه زائداً في الشاهد والغائب.

ثم النجار فسر الإرادة له تعالى بأنه غير مغلوب ولا مستكره، وفسرها البلخي بأنه تعالى موجد لأفعاله إن كانت الإرادة لأفعاله وأمر بأفعال غيره إن كان مریداً لها^(٤).

(١) ج: باحتمال.

(٢) ج: فانه.

(٣) ج: باحتمال.

(٤) كما يظهر ذلك من عبارته في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٣.

والدليل على كونه تعالى مريدا تخصيص أفعاله بالوقوع في وقت دون آخر، مع أن نسبة الفعل والقدرة الى الأوقات على السوية، فلا بد من زائد هو الإرادة، وأيضا قد ثبت انه فاعل مختار فيكون نسبة المقدورين اليه على السوية فلا بد من مخصص لأحدهما زائد على القدرة هو الإرادة. قال فخر الدين: وهي غير العلم^(١)، لأنه تابع للوقوع فلا يكون علة في الوقوع.

ونحن نقول: إن عنيت أنها غير العلم بالوقوع فهو حق، وذلك شيء لم يقل به أحد فيما أحسب، وإن عنيت أنها غير العلم باشتغال الفعل على المصلحة فهو ممنوع ولانسلم تبعيته للوقوع، وقد انهدم بهذا القول قاعدته المشهورة في خلق الأعمال.

وأیضا فإنه تعالى أمر ونهى هما دليلان على الإرادة والكرهية. فإن قيل: يحتمل أن يكون المخصص هو الحركات الفلكية، سلمنا فلم لا يكون المخصص هو القدرة؟ من تحقیق کتب ترمذی
قوله: القدرة لا تؤثر في التخصص بل في الإيجاد وهو متساوي النسب الى الأوقات.

قلنا: الإرادة أيضا تأثيرها التخصص^(٢) وهو تساوي النسب، فإن أحوج تساوي النسب في القدرة الى زائد هو الإرادة، أحوج في^(٣) الإرادة الى زائد ويتسلسل.

سؤال: يجوز أن يكون الإرادة شأنها التخصص^(٤) في وقت معين فيستغني عن زائد بخلاف القدرة.

(١) انظر عن الاقوال في تفسير الارادة الى: الايجي، المواقف ص ٢٩١.

(٢) ج: التخصص.

(٣) الف: الى.

(٤) ج: التخصص.

جواب: يلزم الإيجاد.

وأيضاً الأوقات متساوية، فلو اختص وقت منها بالتخصيص مع عدم الأولوية فليكن له صلاحية التأثير، وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القدرة كذلك حتى يكون لها صلاحية الإيجاد في وقت معين؟.

والجواب عن الأول، أن الكلام آت في سبب تخصيص الحركات، فإن أسندوها إلى حركات أخر تسلسل.

وعن الثاني، أن إرادة الإيجاد في وقت معين علة للتخصيص في ذلك الوقت دون غيره بخلاف القدرة، ولزوم الإيجاب ممنوع، فإن الموجب هو الذي يفعل من غير توسط القدرة والإرادة، وكون الفعل واجبا نظرا إلى الإرادة غير منافي للاختيار، بل المنافي له^(١) إنما هو الموجب، فإنه وجوب سابق منافي للإمكان وذاك وجوب لاحق غير منافي له.

وعن الثالث، أن التخصيص غير مستند إلى الأوقات حتى يلزم منه تجويز تأثيرها، وإنما التخصيص مستند إلى الإرادة والوقت ظرف له. وعن الرابع، أن القدرة متساوية النسبة إلى الأوقات التي يمكن وقوع الفعل فيها بالضرورة.

والأوائل نفوا الإرادة عنه تعالى، لأن القاصد إلى إيجاد شيء يكون مستكلاً بذلك الشيء من حيث إنه إذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله، فإن القاصد لإيجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء أولى به^(٢) لما توجه القصد نحوه. ثم سألوا أنفسهم فقالوا: يجوز أن يقصد القاصد إلى إيجاد شيء بكون ذلك الشيء حسناً في نفسه، فإن نفع الغير حسن في نفسه.

(١) كلمة «له» ساقطة.

(٢) العبارة مضطربة.

وأجابوا بأن كون الشيء حسناً في نفسه لا مدخل له في أن يقصده القاصد، بل لا بد وأن يكون فعل ذلك المحسن في نفسه الأمر مما يفيد الفاعل حسناً ما، فيكون مستفيداً للكمال من الغير.

ولأن إرادته إما أن يكون قديمة أو سائدة، والقسمان باطلان.

أما الأول، فلأن القصد إلى الإيجاد إنما يتحقق حال حصول الإيجاد، أما قبله فيكون عزماً، ولأن عند حصول المراد لا تبقى الإرادة وإلا لزم إرادة إيجاد الموجود وهو محال، ولأن الإرادة المتعلقة بالحصول في وقت معين استحالة تغييرها لكونها قديمة فيستحيل أن يقع ذلك الفعل إلا في ذلك الوقت المعين فيكون الله تعالى موجباً.

وأما الثاني، فلأنه يلزم منه التسلسل، ويلزم أن يكون محلاً للحوادث. والجواب عن الأول أن القادر يفعل أحد المقدورين لا المرجح كما مثلناه من العطشان والجائع.

وأيضاً ما معنى الاستكمال، إن عنيتم به أنه لو لم يفعل الفعل لم يحصل ما هو الأولى وعند فعله حصل ما هو الأولى، فهو مسلم ولا استحالة في ذلك والأولوية ليست من الصفات الحقيقية لله تعالى.

وإن عنيتم شيئاً آخر فاذكروه، وهذا جواب حسن، والأول يسد باب إثبات الإرادة رأساً.

وعن الثاني أن الإرادة إن قلنا بزيادتها قلنا هي قديمة، قوله: إنها قبل الفعل عزم، قلنا: نزاع في اللفظ، قوله: عند حصول المراد ينتهي الإرادة، قلنا: ممنوع بل الذي يعدم هو التعلق، قوله: يلزم أن يكون موجباً، قلنا: مَرَّ الجواب، على أن الحق أن الإرادة ليست بزائدة على الداعي ويندفع بهذا جميع شبهاتهم.

مسألة: الحق عندي أن الإرادة ليست زائدة على الداعي في حق الله تعالى،

لأنه لو كان مريدا بإرادة زائدة على ذاته، لكان إما أن يكون الإرادة ذاته^(١) فيلزم عدم اختصاصها بمراد دون مراد كما قلنا في القادر لذاته، العالم لذاته. وإما أن يكون لإرادة أخرى صدرت عنه، فيلزم التسلسل.

وأما الأشاعرة فإنهم قالوا: إنه تعالى مرید بإرادة قديمة زائدة على العلم^(٢)، وسيأتي الكلام معهم.

وأبو هاشم ذهب الى أنه مرید بإرادة محدثة لافي محل، واستدل على ذلك بأنه لو كان مريدا لذاته أوبارادة قديمة لما اختص بمراد دون مراد، والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة، وبطلان التالي ظاهر أيضا، فلا بد وأن يكون مريدا بإرادة محدثة، فإن كانت حالة في ذاته لزم أن يكون محلا للحوادث وهو محال، أو في غيره، فإن كان حيوانا كان حكمها راجعا اليه، وإن كان جمادا فهو غير معقول، فلم يبق إلا أن يكون لافي محل.

وهذا الكلام ساقط، أما أولا فلان وجود عرض لافي محل غير معقول. وأما ثانيا فلأنه لا اختصاص له حينئذ بتلك الصفة دون غيره من المریدين. أجابوا عن الأول بأن وجود عرض لافي محل ليس معلوم البطلان بالضرورة، بل لا بد من النظر، وليس عليه دليل. وعن الثاني أن الاختصاص حاصل، فإن واجب الوجود ليس في محل والإرادة ليست في محل فقد تشارك^(٣) في هذا الوصف بخلاف غيره من المریدين.

والجواب عن الاول إن العلم القطعي حاصل بأن وجود صفة لموصوف لافي ذلك الموصوف محال. وعن الثاني أن هذا الذي ذكرتموه ضعيف، لأن الإرادة

(١) ج: ذاتية.

(٢) كما جاء ذلك في: المواقف ص ٢٩١.

(٣) ب: يتشارك.

إما أن يحتاج لاقتضاها صفة المرید للحي إلى الحلول في بعض منه كما يقولون في الأحياء هنا أولاً يحتاج، فإن كانت تحتاج وقد استحال ذلك في حق الله تعالى وجب أن يستحيل اقتضاها صفة المرید له، وإن لم يحتاج كانت الإرادة في ذاتها وفي اقتضاها صفة المرید غنية عن المحل والأحياء بأسرهم قابلون لصفة المرید، فيكون نسبة الإرادة إلى كل الأحياء على السوية واختصاص البعض بالحيز^(١) لا يخرج عن القبول.



مركز تحقيقات علوم إسلامی

البحث الثامن في أنه تعالى مدرك

قد بينا فيما سلف من كتابنا أن السمع والبصر لا يتوقفان على الانطباع والشعاع ولا على تموج الهواء الواصل الى سطح الصماخ، خلافا للأوائل، وإن توقف شاهدا فجاز أن يكون في الغائب غير مشروط بهما وكذلك في بقية الحواس. وإذا لم يتوقف على ذلك لم يكن في العقل مانع من وصف الباري تعالى بالإدراك، والقرآن وارد بوصفه به، فيجب المصير اليه حتى يأتي دليل عقلي يمنع من إجرائه عليه تعالى، فيجب التأويل، والمخصم إذن في مقام التوقف من دون الدليل، والأوائل لما اشترطوا^(١) في الإدراك الآلات مطلقا وكانت ممتنعة في حقه تعالى نفوا الإدراك عنه.

والأشاعرة قد احتجوا بدليل عقلي على ذلك^(٢)، فقالوا: الباري تعالى حيّ وكل حيّ يصح وصفه بالإدراك وكل من يصح وصفه به فإنه يجب اتصافه به أو بضده، وضده العمى والصم وعدم الشم الى غير ذلك وهي نقائص في حق الله تعالى، فيجب وصفه بالضد.

وهذا الدليل مدخول من وجوه:

أحدها: لانسلم أن كل حي فإنه يصح وصفه بالسمع والبصر، والقياس على الشاهد لا يقتضي^(٣) اليقين على ما أوضحناه في كتبنا المنطقية.
الثاني: ان في الشاهد كل حي، فإنه يوصف باللذة أو بضدها أعني الألم،

(١) ج: اشترطوا.

(٢) اطلب هذا الدليل بالتفصيل من: المواقف ص ٢٩٢، وشرحه ج ٨ ص ٨٧.

(٣) ب: لا يفيد.

فيجب في الغائب كذلك مع اعترافكم ببطلانه.
 الثالث: لم قلت إن كل حي إذا لم يوصف بما يصح اتصافه به وجب اتصافه بضده؟ فإن الهواء خال عن الألوان والطعوم، اللهم إلا إذا جعلوا الضد عبارة عن عدم الصفة، فحينئذ يجب عليهم بيان استحالة اتصافه تعالى بعدم السمع والبصر الذي هو المطلوب.

الرابع: سلمنا أن كل حي إذا لم يتصف بالصفة الصحيحة فإنه يتصف بضدها الوجودي، لكن على تقدير وجود ضد لتلك الصفة، فلم قلت إن مقابلة السمع والبصر للصمم^(١) والعمى تقابل الضدية. وجماعة من العقلاء يجعلون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

الخامس: لم قلت أن النقائص على الله تعالى محال؟ فإن عوّلت في ذلك على الدليل العقلي فأبرزوه، وإن عوّلت على الإجماع الذي دلّته مستفادة من السمع فالتزموا في إثبات المطلوب بالسمع من غير أن تدخلوا في مثل هذه الظلمات.

مسألة: مذهب أبي هاشم وأصحابه أن معنى كونه مدركاً أنه لا يستحيل أن يدرك المدرك إذا وجدوا لذلك يوصف الله تعالى في الأزل بأنه سميع بصير وجعل الإدراك أمراً زائداً على العلم، والبغداديون فسروه بأنه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء منا وما يبصره ونفوا الزائد على ذلك.

واحتج الأولون بأن الواحد منا إدراكه زائد على علمه، وقد سلف، فيجب أن يكون البارئ كذلك، لأن المقتضي لكون الإدراك فينا زائداً على العلم موجود لله تعالى.

بيانه إن الإدراك يتوقف على كون المدرك حياً، وعلى صحة حواسه، وعلى ارتفاع الموانع وعلى انتفاء الآفات، وعلى وجود المدرك، ثم يجعلون العلة في

الإدراك ليس إلا الأول، أما المجموع فلا يصلح لذلك، لأن كل واحد من أفرادها ليس بعلة على ما يأتي، فيكون المجموع كذلك.

وأما صحة الحاسة، فإنما لم يكن علة لذلك لأن صحة الحاسة يرجع إلى وجود معان في المحل نحو صحة البنية والتأليف، وما يرجع إلى المحل فإنه لا يقتضي حكماً راجعاً إلى الجملة، فإن المحل والجملة متغايران كتغاير زيد وعمرو، فكما لا يقتضي الحكم الراجع إلى زيد حكماً راجعاً إلى عمرو، فكذلك المحل والجملة.

وأما ارتفاع الموانع وانتفاء الآفات فلكونها عدميين لا اختصاص لهما بذات دون أخرى، استحالة أن يكونا علة لما يرجع إلى بعض الذات.

وأيضاً انتفاء الآفات عبارة عن صحة الحاسة الذي لا يصلح للعلية.

وأما وجود المدرك فإنه لا يصلح لذلك، وإلا لما أدرك المدرك السواد والبياض دفعة واحدة، لأن تضاد العلة يقتضي تضاد المعلول فلم يبق إلا الأول، وهو ثابت في حق الله تعالى فيكون إدراكه رائداً على علمه.

وهذا الكلام سخي، أما أولاً، فلأن الحصر ممنوع، فإن استندتم فيه إلى الاستقراء كان ضعفه ظاهراً.

وأما ثانياً، فلأن المجموع لم لا يكون علة؟ قوله: الأفراد ليس^(١) بعلة فكذلك المجموع، قلنا: بالاعتبار الذي عقلتم كون المجموع متصفاً بالمجموعية، اعقلوا^(٢) كونه متصفاً بالعلية.

وأما ثالثاً، فلأن صحة الحاسة جاز أن يكون علة، قوله: صحة الحاسة حكم يرجع إلى المحل فلا يفيد الحكم الراجع إلى الجملة، قلنا: هذا ينتقض عليكم بالحياة الحاملة في المحل المقتضية حكم الحية للجملة.

(١) ج: ليست .

(٢) الف: اغفلوا .

وأما رابعاً، فلأن انتفاء الموانع أو الآفات صالحة لذلك، قوله: إنها عدمية، قلنا: إن عنيتم بها العدم المطلق فهو مظهر للبطال، وإن عنيتم بها عدم الملكة فله حظ من الوجود، فجاز أن يكون علته الإلهي الذي هو أمر نسبي لا تحقق له عينا.

وأما خامساً، فلأن الوجود صالح لذلك، قوله: التضاد في المقتضي يستلزم التضاد في الاقتضاء، قلنا: مذهبكم إن الوجود زائد على الماهيات وإنه متماثل فكيف يصح منكم هذا في الوجود؟ نعم لو عللنا بالماهية لزم ما ذكرتم.

وأما سادساً، فلأننا لو سلمنا أن الوجودين متضادان لكن لانسلم أن تضاد العلة يقتضي تضاد المعلول، وقد أسلفنا في هذا قانوناً.

وأما سابعاً، فلم لا يجوز أن يكون الحياة علة لذلك بشرط أحد هذه الأمور التي عددتموها أو غيرها.

وأما ثامناً، فلو سلمنا جميع ما ذكرتموه، لكن جاز أن يكون حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، فلا يلزم اشتراكهما في المقتضى، فهذا خلاصة ما يقال عليهم.

وأما النافون للزائد، فاحتجوا بأن الإدراك إن كان غير العلم، فإن كان هو الإحساس استحالة تحققه في ذاته تعالى، وإن كان غيره فهو غير معقول.

وهذا ضعيف، لأنه إن عني بعدم المعقولية استحالة إتصافه تعالى به كما يقال كون الجسم مجرداً غير معقول، فهو نفس المتنازع فلا يصادرون به، وإن عني به عدم التعقل فإنه لا يصح منهم نفيه، فإن النبي يستدعي التعقل كما يستدعيه الثبوت، واحتجوا أيضاً بأنه لو كان مدركاً لجاز أن يدرك بعده إن لم يكن مدركاً في تغير.

والجواب أن التغير في التعلق فلا يلزم منه التغير في الصفات الحقيقية.

واحتجوا أيضاً بأنه يلزم أن يكون ملتزماً متألماً من حيث أنه يدركها.

والجواب إن اللذة والألم نوعان من الإدراك لا يتحققان إلا بتحقيق الشهوة والنضرة المستحيلين في حقه تعالى.

البحث التاسع في أنه تعالى باق

لما بينا أن الممكنات تنتهي الى واجب الوجود وهو الله تعالى، كان هذا كافيا في المطلوب، لأنه لو جاز عليه العدم لكان الشيء خارجا من حد الوجوب الذاتي الى الإمكان الذاتي وهو محال بالضرورة.

واحتج جمهور المشايخ بأنه لو عدم بعد وجوده لكان مستندا الى علة ولا علة، والملازمة ظاهرة، وتحقيق بطلان التالي أن العلة منحصرة في الفاعل وطريان الضد وانتفاء الشرط، والكُل باطل، أما الفاعل فلأن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فاستحال استناده الى القدرة، وأما الضد فلأنه محدث والباري تعالى قديم والقديم أقوى من المحدث فكان اندفاع الضد بالقديم أولى من اندفاع القديم بالضد، وأما انتفاء الشرط فلأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديما فإن المحدث لا يكون شرطا للقديم وإذا كان قديما كان البحث في علة عدمه كالبحث في عدمه.

وهذه الحجة لا يخفى ضعفها، فالأولى الاعتماد على الأولى^(١).

(١) لم يبحث المصنف هنا في كيفية بقاءه تعالى، وقد بحث عنها في كتابه نهج المسترشدين وقال: ذهب الأشعري الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى، والحق نفيه وإلزام افتقاره الى غيره فيكون ممكنا، ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل، ولان البقاء ان لم يكن باقيا لم يكن الذات الباقية به باقية هذا خلف.

وقد اوضح المطلب الفاضل المقداد في شرحه لهذه الفقرة من كلام العلامة، انظر الى: ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين ص ٢١٣ - ٢١٤.

سؤاله بالقال

البحث العاشر

في أنه تعالى متكلم

بإثباته

لاخلاف في ذلك بين المسلمين، وإنما الخلاف في المعنى، فالمشهور عند المعتزلة إن الكلام هو الحروف المسموعة المترتبة المنتظمة، والله تعالى متكلم بمعنى أنه فاعل للكلام في جسم من الأجسام، والدليل على التفسير إن المعقول من الكلام هو هذا وغيره غير معقول ومالا يعقل لا يجوز إثباته، وعلى إمكان الثبوت، إنه تعالى قادر على كل مقدور وعلى وقوعه السمع.

لا يقال: الاستدلال بالسمع في هذا المقام دور لتوقفه على ثبوت الكلام، وأيضا فكلامه إن كان قديما لزم الكذب في الإخبارات والسفه فيها وفي غيرها، وإن كان حادثا فإن كان فيه لزم حلول الحوادث في ذاته وهو محال، وإن كان في غيره فهو أولى بالصفة، وإن كان لا في محل فهو غير معقول.

لأنا نقول: أما الأول فضعيف، لأن السمع يتوقف على صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف على ظهور القرآن الذي هو معجز وإنه مستند إلى الله تعالى، وكيفية استناده إليه غير معلوم^(١) الآن، فإنه يجوز أن يكون قد فعله هو ويجوز أن يكون قد أقدره عليه، فإذا أخبر النبي الصادق باستناد^(٢) الكلام إليه بالفعل وجب المسير إليه.

وأما الثاني فإننا^(٣) نقول: إنه حال في غيره ولا يجب اتصاف ذلك الغير به،

(١) ج: معلومة.

(٢) ب: باسناد.

(٣) ب: فلانا.

فإن المتكلم من فعل الكلام كالقاتل والضارب وإن كان ذلك^(١) الفعل قائماً بالغير.

وأما الاشاعرة فإنهم عنوا بالمتكلم من قام به معنى نفساني مغاير للعلوم والإرادات وغير ذلك من المعاني النفسانية.

والمعتزلة قالوا: إن عنيتم به العلم فهو معقول، وإلا فلا، وسيأتي تنمة الكلام في هذا.

واستدلَّت الاشاعرة على أنه تعالى متكلم بانه تعالى حي فيجب اتصافه به أو بضده وضده نقص، والاعتراض عليه^(٢) بمثل ما مر في السوالف.



مركز تحقيقات علوم إسلامی

(١) ب: كلمة «ذلك» ساقطة.

(٢) ج: عليهم.

البحث الحادي عشر في المعاني والأحوال

لاخلاف في إثبات تعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور، وإنما الخلاف في أن ذلك التعلق هل هو بين الذات العالمة وبين المعلوم وبين الذات القادرة والمقدور أو بين صفة قائمة بالذات حقيقة مغايرة لها وبين المعلوم والمقدور؟ فجاءة قالوا: إن التعلق بين الذات وبينها وهو مذهب الأوائل، وآخرون قالوا بالثاني، ثم اختلفوا فذهبت الأشاعرة إلى أن تلك الصفة معلومة ثابتة في حد نفسها عبروا عنها بالمعنى، وذهب أبو هاشم إلى أن تلك الصفة غير معلومة ولا مجهولة ولا معدومة^(١) عبر عنها بالحال.

احتجت الأشاعرة^(٢) بأن كونه تعالى عالما إما أن يكون وصفا عديميا أو ثبوتيا، والأول باطل وإلا لكان عدم المقابل، والمقابل إن كان جهلا بسيطا أعني عدم العلم كان العلم ثبوتيا ضرورة كونه عدم العدم، وإن كان مركبا فهو^(٣) محال، لأنه لا يلزم من عدم هذا المقابل حصول العلم للمحل، وإذا كان ثبوتيا فهو غير الذات، لأن المفهوم من القادرية والعالمية متغاير، فلو كانا نفس حقيقته لزم مغايرة الحقيقة لنفسها، ولا يجوز أن يكون أمرا إضافيا وإلا لتوقف على ثبوت المعلوم والمقدور هذا خلف، فثبت أن كونه قادرا عالما أمر ثبوتي ليس إضافيا وهو زائد

(١) ج: ولا موجودة ولا معدومة.

(٢) قال أبو الحسن الأشعري: «ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه، فإن كان عالما بنفسه كانت نفسه علما، لأن قائلا لو قال: إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره أوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما ويستحيل أن يكون العلم عالما أو العالم علما» (الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣٠).

(٣) ب: وهو.

على ذاته وهو المعنى بالصفات والمعاني.

وأيضاً إننا نعلم كونه عالماً ونعلم كونه قادراً، ولو كان المرجع بهذين إلى الذات لكان العلمان واحداً، والتالي باطل لاختلافهما، ولأن أحدهما لا ينوب مناب صاحبه فلا بد من أمر زائد على الذات هو القدرة والعلم.

وأيضاً الواحد منا عالم بعلم فكذا في الغائب، والجامع بينهما ما يشتركان فيه من كون كل واحد منهما يفعل الأفعال المحكّمة الدالة على ثبوت هذا المعنى^(١).

والجواب عن الأول أن نقول: لم لا يجوز أن يكون العلم عبارة عن حضور الماهية عند العالم؟ وحضور الشيء عند نفسه ليس أمراً زائداً على ذاته، أو نقول: إن العلم عبارة عن عدم المادة، سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون القدرة والعلم عين الذات في الخارج وإن تغايراً في الذهن؟ سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون إضافياً وثبوته في الذهن؟ وأما في الخارج فالثابت منه كون الذات بحيث يحصل لها نسبة بين المعلوم والمقدور.

وعن الثاني إن التغاير في العلم يستلزم تغاير الحشيات والاعتبارات لا تغاير الحقائق، فإننا نعلم وجود واجب الوجود ونشك في أن وجوده زائد على ذاته أم لا، ولا يستلزم ذلك المغايرة في الخارج بين الوجود وكون الوجود زائداً.

وأيضاً نعلم الذات ونشك في سلب أشياء عنها مع عدم استلزام ذلك كون السلب مغايراً للذات خارجاً.

واعلم أن الخطأ نشأ لهؤلاء القوم من حيث أخذ الاعتبارات الذهنية مقيسة

(١) هذا وقد شدد الأشعري النكير على المعتزلة في تفهيم المعاني التي اثبتتها الأشعري وسلفه من أهل السنة وخلفه من الأشاعرة، وقال بعد كلام له في الرد على المعتزلة: «وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل العلاف: إن علم الله هو الله، فجعل الله عز وجل علماً، والزم فقيل له: إذا قلت: إن علم الله هو الله، فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني، فأبى ذلك، فلزمته المناقضة» (الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ص ١٠٨).

على الأمور الخارجية.

عن الحسن بن أبي

وعن الثالث ما قدمناه مراراً^(١).

وأما أبو هاشم وأصحابه فقد أثبتوا لله تعالى حالة بكونه قادراً وحالة بكونه عالماً وبكونه حيّاً وكونه موجوداً ومريداً وكارهاً، ويثبتون هذه الأحوال في الشاهد، ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الأحوال توجب هذه الأحوال، إلا كونه مريداً وكارهاً فإنها يجبان له لوجود إرادة وكراهة لافي محل. والسابقون زماناً على أبي هاشم لم يتعرضوا لهذه الأحوال بثبوت ولا انتفاء، وأبو علي وأبو القاسم وأبو بكر الأخشاد وأبو الحسين البصري صرحوا بانتفائها.

واحتج أبو هاشم على إثبات الأحوال مطلقاً^(٢) بأننا نعلم ذاته تعالى ثم نعلمه قادراً عالماً وغير ذلك من صفاته، وهذه العلوم متخالفة، لأن أحدها لا ينوب مناب الآخر، فلو كانت هذه العلوم تتعلق بذاته فقط لما اختلفت، فلا بد من امر زائد يدخل في ضمن العلم لكل واحد من صفاته، والمعاني باطلة فلا بد من القول بالأحوال.

واحتج لإثبات حالة القادر بأن صحة الفعل إن دلت عليها في الشاهد دلت عليها في الغائب، والمقدم ثابت فالتالي مثله.

بيان الشرطية: القياس والجامع ما اشتركا فيه من الصحة، وبيان صدق المقدم، إنا نجد جملتين في الشاهد اشتركتا في سائر الصفات وصح من إحداها الفعل دون الأخرى، فلا بد من مائز وذلك المائز يرجع إلى الجملة، لأن الفعل صح

(١) وهو ان قياس الغائب على الشاهد ليس بدليل معتبر ولا يفيد اليقين.

(٢) انظر عن نظرية الاحوال في الصفات التي اثبتها أبو هاشم الجبائي إلى: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص ١٨٤ فبعد، وقد قلنا فيما سلف في بحث الاحوال كلام الشيخ المفيد حول نظرية الاحوال لأبي هاشم ولا نكرر.

من الجملة فيكون المؤثر فيه أمرا راجعا الى الجملة، لأن ما يضاف الى بعض الجملة فهو كالمضاف الى غير تلك الجملة.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المصحح هو القدرة او البنية؟.

لأننا نقول: القدرة والبنية موجودتان في بعض الجملة فيكون الصحة راجعة الى ذلك البعض.

واحتج لإثبات حالة العالم بأن الواحد منا إن كان ذا حال راجعة الى الجملة بكونه عالما كان الغائب كذلك، والمقدم ثابت فالتالي مثله والشرطية قد مرت.

وبيان صدق المقدم إنه لو لم يكن لنا حالة بكوننا عالمين راجعة الى جملتنا لما كان هناك الأ العلم القائم بالقلب، وذلك يستلزم جواز تعلق العلم القائم بجزء من القلب بزيد وتعلق الجهل القائم بالآخر به، فلا يتنافى الجهل والعلم مع اتحاد المتعلق لتغاير المحل وهما ضدان هذا خلف.

أما إذا جعلنا العلم عائدا الى الجملة وكذلك الجهل لزم التضاد وإن تغاير المحل، لاستحالة وجودهما غير موجبين.

واحتج لإثبات حالة المحي بالقياس على الشاهد، والجامع مذكروه، وبيان ثبوت الحكم في الأصل أن الواحد منا يصح أن يقدر ويعلم فيفارق الجهاد، فلا بد له من أمر وذلك الأمر لا يرجع الى المحل بل الى الجملة، لأن الجملة هي التي يصح عليها أن تقدر وتعلم فلا بد وأن يكون المصحح راجعا اليها، ولا يجوز أن يكون معنى والا لكان مثلا للتأليف فبقي أن يكون صفة.

وهذه الحجج عندي ضعيفة.

أما الأولى، فلأننا نقول: إنه لا بد من أمر زائد في التعقل، أما في الخارج فلا، سلمنا لكن لم لا يكون الزائد هو الأحكام المسلوطة لذاته تعالى كصحة الفعل الداخلة في ضمن العلم بأنه تعالى قادر وتبينته للمعلوم وتعلقه به الداخل في ضمن

العلم بأنه تعالى عالم وكذا في سائر الصفات. وأبو الحسين البصري قال: إن تبيينه للمعلوم حالة لذاته، ويجوز أن يكون أبو الحسين قد أطلق على هذا اسم الحالة بالمجاز من وضعهم، فإنهم يطلقون الحالة على كل وصف مقصور على الذات لا يحتاج في العلم به إلى غير الذات. نعم التبين حكم، والحكم قد يتنا^(١) أنه لا بد فيه من العلم بأمر غير الذات، والتبين للمعلوم لا بد فيه من المعلوم، ولا شك في أنه زائد على الذات فليس كونه عالما مقصودا على الذات، فهو حكم لا حال.

وأما الثانية، فلأن الشرطية فيه ممنوعة، والقياس قد بينا إنه غير مفيد لليقين خصوصاً مع قيام الفارق، ولا شك في ثبوت الفرق بين الشاهد والغائب والالما صدق قياس أحدهما على الآخر، فيجوز أن يكون مستند الفرق في الحكم هو الفرق في الذات.

وأيضاً أثبت الحالة في الشاهد لحصول ذاتين متساويتين فيه مع صحة الفعل من إحداها دون الأخرى، فأوجبتم المائز، وهذه الدلالة لا تتم في الغائب إلا إذا أثبتتم له ذاتاً متساوية له ثم وجدتم الفرق في الصحة فاستدتموه إلى الحال. سلمنا، لكن لانسلم صدق المقدم فإنه مبني على تساوي الذات^(٢)، وقد بينا بطلانه، وكيف يعقل التساوي من كل وجه مع حصول الإثنية؟.

سلمنا، لكن قولكم: إنه لا بد من مائز راجع إلى الجملة، غير معقول، فإنكم إن عنيتم به أن ذلك الأمر الواحد مع وحدته يكون حاصلًا في جميع أبعاض الجملة فهو باطل قطعاً، لامتناع حصول عرض واحد في محال كثيرة، وإن عنيتم به توزع أجزاء ذلك المائز بأجزاء الجملة، لم يكن ذلك المائز حالة واحدة راجعة إلى الجملة.

(١) ب: ثبت.

(٢) ج: الذوات.

سلمنا، لكن لانسلم أن ذلك المائز يرجع الى الجملة، قوله: لأن الفعل صح من الجملة، قلنا: ما تعني بالصحة من الجملة؟ ان عنيتم به أن صحة الفعل بإعمال كل الجملة فهو باطل، لأننا نشاهد أن المشي يحصل بالرجل والكتابة باليد وغير ذلك، وإن عنيتم به أن صحة وقوع الفعل إنما يحصل باعتبار أحوال راجعة الى الجملة وهو الداعي والارادة فهو باطل.

أما أولاً، فللمنع من وجود حالة راجعة الى الجملة، فإن ذلك عين النزاع. وأما ثانياً، فلأننا بعد تسليم أن الصحة لا بد لها من حالة راجعة الى الجملة، فمنع أن يكون الصحة راجعة اليها.

سلمنا أن الصحة راجعة الى الجملة، لكن لانسلم أن المقتضي لها راجع الى الجملة، قوله: لأنه لو كان راجعاً الى البعض لكان كالمضاف الى غير الجملة، قلنا: هذا ممنوع.

وأما الثالثة فضعيفة، وقد عرفت بطلان القياس، وعرفت أن قولهم: الصفة راجعة الى الجملة، غير معقول، قوله: لو لم يكن الحالة لنا بكوننا عالمين راجعة الى الجملة، لجاز قيام العلم بجزء من القلب والجهل باخر ويتعلقان بواحد، قلنا: لم لا يجوز أن يكون جزء واحد من القلب يتعين للمحلية للعلم والجهل على البذل؟ كما يتعين القلب لها من دون أجزاء البنية.

سلمنا، فلم لا يجوز أن يكون مجموع أجزاء القلب محلها على التعاقب؟ قالوا: لأنه يكون مثلاً للتأليف، قلنا: مدفوع، أما اولاً فللمنع من ثبوت التأليف حتى يتحقق المماثلة وأما ثانياً فلان التأليف يختص لمحلين لاغير والعلم بأكثر، وأما ثالثاً فلأن التساوي من هذه الجهة لا يستلزم التساوي مطلقاً.

لا يقال: يلزم انقسام العلم لانقسام المحل.

لأننا نقول: يرد في التأليف والحال ذلك.

وأما الرابعة، فقد بينا ضعف قياسها وما يرجع الى الأصل من الأعراض،

وقد مضى.

ونزيد هنا^(١) أن نقول: إن عنيت بصحة العلم والقدرة صحة التبين وصحة صدور الفعل بحسب الداعي، لم يصح قياس القائب عليه في إثبات الحال، وإن عنيت بهما صحة اختصاصه بحالة القادر والعالم، منعنا ثبوت الأحوال، فإنه أول المسألة، وباقي الإيرادات^(٢) الماضية آتية ههنا ولا ينبغي ضعف هذه الحجج مع أن المطلوب منها في غاية الاستبعاد.

واحتج نفاة المعاني^(٣) بوجوه:

الأول: لو ثبت للواجب صفة فتلك الصفة إن كانت واجبة لزم إثنية الواجب، وسيأتي بيان وحدته، وإن كانت ممكنة، فإن كان المؤثر غيره لزم انفعاله عن الغير هذا خلف، وإن كان ذاته لزم اجتماع القبول والفعل لذات واحدة هذا خلف.

الثاني: لو كان الباري مفتقرا في كونه عالما وقادرا الى القدرة والعلم، لزم احتياج الواجب، وسيأتي بيان غناه.

الثالث: لو كانت الصفات قديمة لكان مساوية لذات الواجب تعالى أو يكون الواجب مركبا، والتالي بقسميه باطل فالقدم مثله.

بيان الشرطية إن الصفات قد شاركت الذات في القدم، فإما أن يكون نفس الحقيقة أو داخلا فيها او خارجا عنها، فإن كان الأول، لزم الأول وإن كان الثاني، لزم الثاني وإن كان الثالث لزم الأول لأنه من الصفات المميزة الكاشفة عن

(١) ب: ههنا.

(٢) الف: إيرادات.

(٣) ونفاة المعاني هم اهل العدل من الشيعة وكثير من المعتزلة حيث قالوا بعينية الذات والصفات، الا أن بعض المعتزلة قالوا بنباهة الذات عن الصفات، قال عباد بن سليمان من مشائخ المعتزلة: «اقول هو عالم لا يعلم وقادر لا بقدره وحي لا بحياة وسميع لا بسمع» (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٥)، وابو هاشم منهم اثبت الاحوال بدلا من المعاني كما مرتفصيلا من المصنف في المتن.

الحقيقة.

فإننا إذا أردنا تمييز الله تعالى عن غيره لا يمكننا ذلك إلا بكونه قديماً، والصفات المميزة إذا اشتركت بين الشيئين كانا متساويين والالم يكن مميزة.
 الرابع: كونه قادراً عالماً من الصفات الواجبة فلا يعقل، أما المقدم فلأنه لولا ذلك لجاز خروجه من كونه قادراً عالماً الى عدمها وذلك محال، وأما الشرطية فظاهرة.

الخامس: يلزم ثبوت قدماء كثيرة، وذلك كفر بإجماع المسلمين^(١).

السادس: لادليل على هذه الصفات، فيجب نفيها.

السابع: لو كان الباري^(٢) عالماً بالعلم لكان علمه مثل علمنا والتالي باطل فالقدم مثله، بيان الشرطية إنه إذا كان عالماً بالعلم كان له تعلق بالمعلوم على الوجه الذي يتعلق به علمنا^(٣) فيكون تماثلاً له، لانهما معنيان غير متضادين ينتفيان بضع واحد.

أما عدم تضادهما فظاهر، وأما انتفاءهما بضع واحد فلأننا لو قدرنا حلول علم الله تعالى في قلوبنا مع حلول علمنا بذلك المعلوم فينا ثم اطراء الجهل، فلا شك في انتفاء علمنا.

فإن انتفى العلم القديم ثبت المطلوب، وإلازم علمنا بشيء مع الجهل به هذا خلف، وإذا اتصف العلمان بهذه الصفات ثبت تماثلها، لأن السواد معنى لاينفي البياض والحموضة ولافرق بينها إلا أن البياض والحموضة مختلفان وأن البياضين

(١) قد قلنا سابقاً كلاماً عن ابن كرامة المعتزلي يهجو فيه القول بالمعاني وقدم الصفات وأنه موافق للمأثورة في الثنية وللنصارى في التثليث وللطوائف في قدم الطوائف الى اخره (رسالة ابيليس الى اخوانه المناجيس ص ٣٠).

(٢) ب: تعالى.

(٣) ب: علمنا به.

مماثلان فعلمنا أن الواحد لا ينفى المختلفين غير المتضادين، وبيان بطلان التالي إنه يلزم منه إما قدم علمنا أو حدوث علمه تعالى وهما محالان.

الثامن: واجب الوجود يعلم مالا يتناهى ويقدر على مالا يتناهى فيلزم أن يكون فيه علوم وقدر لا يتناهى، ووجود مالا يتناهى محال، ولأن العلم بالعلم يقتضي ثبوت علم آخر ويتسلسل.

التاسع: لو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لما كان قادرا على خلق الأجسام، والتالي باطل والمقدم مثله، بيان الشرطية إنا غير قادرين عليها ولا علة لذلك إلا كوننا قادرين بالقدر فوجب مساواته تعالى لنا.

أما المقدمة الأولى: فلأننا لو قدرنا عليها لكان إما أن يكون على سبيل الاختراع أو التولد، والأول باطل بالضرورة، فإننا نعلم أنا غير قادرين على وجود الأجسام والإلصاح مما اخترعها في أوعية مشدودة الرؤوس عند حصول الداعي. والثاني^(١) باطل، لأن السبب المولد لا بد وأن يختص بجهة وإلا لكان توليده للجسم في جهة دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح، ولا سبب لذلك إلا الاعتماد، ونحن قادرين على أجناسه، ومع ذلك يستحيل أن يقع الأجسام به وإلا لكاننا إذا أدخلنا أيدينا في الزق المشدود واعتمدنا بأيدينا فيه، نكون فاعلين للأجسام، وهو باطل وإلزام أن يظهر ذلك في الزق وإن يمتلىء كامتلته بالهواء.

لا يقال: لم لا يحصل مانع يمنع وجود^(٢) الأجسام؟

لأننا نقول: المانع لا يعقل إلا وأن يكون له علاقة بالأجسام، وذلك إما بأن يكون ضداً لها كالفناء أو بأن يكون مانعاً لوجود الشرط كالماء المانع من وجود الحيز، والأول باطل وإلا لزم فناء جميع الأجسام به، والثاني كذلك لأننا متحركون قطعاً، فإما أن يقال بالخلاء وهو يدفع ماذكرتم، أو بالتخلخل والتكاثف فيجوز

(١) الف: والتالي

(٢) ج: من وجود.

مثله في مسألتنا.

واما المقدمة الثانية، فلأن القُدْرَ في الشاهد قد اشتركت في هذا الامتناع فلا بد لها من مشترك يقتضيه ولا مشترك الاكونها قدراً.
واعلم أن هذه الوجوه وان كان بعضها لا يخلو من ضعف إلا أن في جملتها ما يوجب الجزم بهذا المطلوب^(١).



مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) انظر عن هذا البحث بالتفصيل الكتب التالية:

من المعتزلة: الخياط، الانتصار ص ١٠٩ ومواضع اخرى، والقاضي عبد الجبار، شرح
الاصول الخمسة ص ١٨٣.

ومن الاشاعرة: الاشعري، الابانة ص ١٠٧، والياقلائي، التمهيد في الرد على الملحدة
ص ١٥٢ والشهرستاني، نهاية الاقلام في علم الكلام ص ١٨٠، والغزالي، قواعد العقائد ص ١٨٥،
والجرجاني، شرح المواقف ج ٨ ص ٤٤.

ومن الشيعة: الشيخ المفيد، اوائل المقالات ص ١٨، والسيد المرتضى، شرح جمل العلم
والعمل ص ٦٧، وابو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف ص ٤٨، والعلامة الحلبي، كشف المراد
ص ٢٩٦، واللاهيجي، شوارق الالهام ص ١٤٨.

تتمة كلام في هذا الباب تشتمل على مسائل:

مسألة: قد بينا فيما سلف من كتابنا أن الوجود زائد على الماهية، وعيننا به هناك أن وجود الممكنات كذلك، أما وجود واجب الوجود، فقال قوم: إنه كذلك ، وقال آخرون: إنه نفس حقيقته، وهو الحق عندي لوجهين:

الأول: أنه لو كان زائدا لكان ممكنا، لافتقاره الى ذات يقوم بها، ضرورة عدم استقلاله بنفسه في القيام، والتالي باطل لأن علته إن كانت خارجية افتقر الى الغير، وإن كان نفس الماهية، فإن كانت مع الوجود المعلول لزم اشتراط الشيء بنفسه، اومع وجود آخر لزم ترامي الوجودات، وإن كانت لامع الوجود لزم تأثير المعدوم في الموجود.

هذا خلاصة ما عوّل عليه الشيخ في كتبه.

الثاني: أن الوجود ممكن لما بينا، والامكان لا يعرض للوجود من حيث هو والألزم جواز اتصاف الوجود بالوجود والعدم هذا خلف، فإذا إنمّا^(١) يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود، فلو كانت الماهية مؤثرة فيه مع أن المؤثر نسبه الى الأثر نسبة الوجود، لزم توارد نسبي إمكان ووجوب لشيء واحد بالقياس إلى واحد، هذا خلف.

اعترضوا على الأول من وجوه:

الأول: أنه مغالطة، لأن الوجود لا ينسب الى الوجود والعدم فلا يصدق عليه الإمكان.

الثاني: أن المؤثر فيه الماهية من حيث هي هي لا بقيد الوجود والعدم،

ولا يلزم من سقوط درجة الوجود عن الاعتبار إدخال العدم فيه، فإن لوازم الماهية كزوجية الإثنين معلولة لها، سواء أخذت بقيد الوجود أو لا به.

الثالث: أن هذا يرد في العلة القابلة للوجود، مع أنه باطل بالاتفاق.

الرابع: الجنس علة لقوام النوع، لاعلى معنى أن يكون الجنس موجودا ثم يكون علة للنوع، بل هو من حيث هو علة للنوع.

والجواب عن الأول، أنه مؤكد لقولنا لانه مبطل لأننا قلنا: لو كان زائدا لكان ممكنا في نفسه، من حيث افتقاره الى محل يقوم به، وهذا قطعي لكن الإمكان لا يعرض الوجود بانفراده.

وعن الثاني، أن الماهية لا تخلو أن تؤخذ مع الوجود أو مع العدم أو تؤخذ لاعمها أو تؤخذ من حيث هي هي (١) والماهية مأخوذة بالثاني والثالث، ولا شك في أنها غير صالحة للإيجاد، ضرورة أن المعدوم لا يؤثر في الوجود وهي بالمعنى الرابع لا توجد إلا في العقل فيستحيل أن يكون علة لأمر موجود.

وبالجمله فالعقل قاض بوجوب وجود الموجد وزوجية الإثنين، وإنما تكون الماهية مأخوذة (٢) من حيث هي هي إذا كانت ذهنية، أما إذا أخذت الزوجية في الخارج استحال أن يكون الماهية مأخوذة من حيث هي هي.

وههنا نوع من التحقيق، وهو أن لوازم الماهية إذا أخذت من حيث هي موجودة في الذهن، غير. وإذا أخذت من حيث هي موجودة في الخارج، غير. وبالمعنى الأول يستند الى الماهية من حيث إنها في الذهن، وبالمعنى الثاني يستند اليها من حيث إنها في الخارج، وإذا أخذت من حيث هي هي كانت معقولة صرفة وكانت معلولة لماهية هي كذلك، ولما اتفقت اللوازم في الأحوال الثلاث (٣) اتفاق

(١) ب: العبارة هنا مضطربة.

(٢) ج: علة لها.

(٣) ج: كلمة «الثلاث» ساقطة.

المعنى المعقول والمخارجي، ظن أنها واحدة جمالاً لخص في الجميع، فأورد الظان ما أورد لمقتضى ظنه، والتحقيق ما قلناه.

وعن الثالث، أن قبول الماهية للوجود أمراً اعتبارياً ليس كقبول الجسم للسواد، وأكثر الخطأ في هذه المواضع إنما نشأ من أخذ الأمور الذهنية مقيسة على الأمور المخارجية، وهذا هو الجواب عن الرابع، فهذا ما ذكروا على هذه الحجة.

وأما الثانية فهي عندي ضعيفة، لأن الوجود إذا نسب إلى الماهية من حيث هي قابلة، كان مغايراً له إذا نسب إليها من حيث هي فاعلة، ومع تغير النسب لا يلزم ما ذكروه.

واحتج القائلون بالزيادة بوجوه:

أحدها^(١): أن الوجود من حيث هو واحد لما بيننا، فهو إن اقتضى العروض ثبت المطلوب، وإن اقتضى عدم العروض لزم إما كون الممكنات نفس وجوداتها أو عدمها، وإن لم يقتض أحدهما افتقر إلى علة.

الثاني: أن حقيقته تعالى^(٢) غير معلومة ووجوده معلوم^(٣).

الثالث: أن المقتضى للتأثير إن كان هو الوجود من حيث هو فكل وجود كذلك فلا يمكن، وإن كان هو مجرد كان للسلب مدخل في التأثير.

الرابع: الوجود طبيعة نوعية، فإن اقتضى العروض في البعض اقتضاه في الكل.

أجاب بعض المحققين عن الأول، بأن الوجود مقول بالتشكيك هل ماتحته من الوجودات، فليس نفس ماهياتها ولا جزء منها بل هو لازم عارض عروض البياض للبياضات الخاصة، والمقول بالتشكيك لا يلزم من اشتراكه اشتراك أنواعه

(١) الف: أحدهما وهو غلط.

(٢) ب: حقيقة الله.

(٣) الف: غير معلوم وهو غلط.

فما يقتضيه كالنور المقتضي في بعض معروضاته كنور الشمس لإبصار الأعشى دون غيره.

وعن الثاني، أن المعقول هو المقول بالتشكيك وهو أمر ذهني لازم للحقيقة^(١) التي هي الوجود الخاص.

وعن الثالث، أن المقتضي إنما هو وجوده الخاص به المخالف لغيره في نوعيته وإن شاركه في مطلق الوجود الذهني.

وعن الرابع، بالمنع.

واعلم أن حاصل هذه الأجوبة يرجع إلى شيء واحد، وهو أن الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات، والمقول على أشياء بالتشكيك خارج عنها، وعندني فيه إشكال.

وتحريه ما أقوله، وهو: إن الوجود من حيث هو إما أن يكون صدقه على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، فإن كان الأول سقطت هذه الوجوه إلا أنه مخالف للجواب، وإن كان الثاني فلا بد وأن يكون لكل ما صدق عليه ذلك الوجود العام حصّة منه خاصة به نوع له، لأن ذلك الوجود يكون جنسا لاستحالة تعقل ذلك الخاص دون العام وتقدمه في الوجودين إن كان يلحقه الوجود وهذه خواص الذاتي.

وإذا ثبت ذلك فنقول: ذلك النوع إن كان مغايرا لماهية الله تعالى ثبت مطلوب القوم، وإن كان نفس حقيقته لزم ما ذكره السائل من الوجوه، فالخلاص حينئذ إنما هو بكون الوجود مقولا بالاشتراك اللفظي بين الواجب وغيره من الممكنات.

مسألة: استمرار وجود الشيء هل هو صفة زائدة على ذاته أم لا؟ الحق أنه

زائد في الاعتبار، أما في الخارج فلا، لأن المعدوم قد يتصف بالاستمرار، فإننا كما نعقل مقارنة الوجود لزمانين كذلك نعقله في العدم ولو كان صفة ثبوتية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية هذا خلف.

واعلم أن بعض المعاني المعقولة قد يعرض لبعضها البقاء الذي هو الاستمرار بهذه المثابة، فإنه قد يعقل الذهن له بقاء آخر وينتهي بانقطاع الاعتبار العقلي، وأثبت أبو الحسين البقاء صفة لله تعالى قديمة قائمة به، ونفاه القاضي وجماهير المعتزلة، وأثبت الكعبي البقاء شاهدا ونفاه غائبا^(١).

واحتج المثبتون له بأن الذات لم تكن باقية ثم صارت باقية، فتجدد البقاء مع عدم تجدد الذات دال على الزيادة، وهو ضعيف، فإنه يدل على الزيادة الاعتبارية لا على الخارجية، ونوقضوا بالحدوث فإن الذات لم تكن حادثة ثم تصير حادثة.

وأيضاً المعاد لم يكن معاداً ثم صار معاداً، فيلزم أن يكون كون ذاته^(٢) معادة زائداً عليها، وقد التزم به القاضي من الأشاعرة، فقد ظهر من هذا أن الله تعالى باق لذاته.

وأيضاً فإنه لو كان باقياً بالبقاء لكان ممكناً من حيث افتقاره في وجوه إلى تلك الصفة.

وأيضاً إن قام البقاء بذاته تعالى لزم احتياجه إليه، فيستحيل احتياج الله تعالى إلى تلك الصفة والأجاء الدور والألزم وجود صفة لموصوف غير قائمة به

(١) قال الرازي: ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وأمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٥٢) وقال المحقق الطوسي في تعليقه على ذلك: وههنا مذهب آخر وهو يقول بثبوت البقاء في السمكات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي وأتباعه (ص ٢٥٣).

(٢) ب: الذات.

هذا خلف.

وأيا صفاته باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

وأيا البقاء إن لم يكن باقيا لم تكن الذات باقية به، وإن كان باقيا لزم

التسلسل.

أجابوا عن هذين بوجوه:

الأول: أن صفاته يبقى ببقاء الذات فلا تسلسل ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

لا يقال: لو جاز بقاء الصفات ببقاء الذات جاز أن يعلم الصفات بعلم الذات

ويقدر بقدرتها.

لأنا نقول: التلازم حاصل بين الذات والصفات، فبقاء أحدهما يستلزم بقاء

الأخر بخلاف العلم والقدرة.

الثاني: الذات باقية بالبقاء والصفات باقية لذاتها.

الثالث: قال بذاته تعالى بقاءه: أحدهما يقتضي بقاء الذات، والاخر يقتضي

بقاء الصفات.

وهذه الأجوبة عندي ضعيفة.

أما الأول، فلأن البقاء من جملة الصفات، فلو بقي بقاء الذات لزم

الدور.

وأما الثاني، فلأنه يلزم منه كون الصفات أولى بالذاتية من الذات، ولأنه لما

عقل في بعض الأشياء البقاء من غير أمر زائد، فلم لا يعقل في الذات؟.

وأما الثالث، فلأن بقاء الصفات مغاير لها ومن جملتها البقاء فيكون له بقاء

حال في الذات مغاير له ويلزم التسلسل^(١)، إلا أن يقولوا: إن بقاء الصفات باق

لذاته وحينئذ يعود الكلام إلى الوجه الثاني.

مسألة: ذهبت الأشاعرة الى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته تعالى قديم، وأنه واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر أوجب له كونه تعالى متكلماً^(١) بوجوه:

أحدها: أن الطلب معنى من المعاني المعقولة ولا يجوز أن يكون هو القدرة والعلم والحياة وغير ذلك من الصفات، وهو ظاهر إلا في الإرادة. وإنما كان مغايراً لها لأن وجود كل واحد منها قد يحصل بدون الآخر، أما الإرادة فكثير ما يريد الإنسان شيئاً ولا يطلبه لتعذره، وأما الطلب فلأن السيد إذا أمر عبده عند السلطان طالباً إظهار تمرده ليتضح عذره في عقوبته فإنه في تلك الحالة طالب غير مرید وذلك الطلب هو نفس الكلام.

وثانيها: أن ذلك المعنى أعني الطلب باق مع تغير الألفاظ الدالة عليه أعني الكلام اللفظي فدل على التغير. وثالثها: قول الشاعر:

إن الكلام لي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^(٢)
ورابعها: أنه تعالى موصوف بأنه متكلم إجماعاً، فذلك الوصف إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والثاني باطل والألزم أن يكون محلاً للحوادث، والأول هو المطلوب.

(١) هذا هو القول بالكلام النفسي الذي اثبتته ابو الحسن الاشعري واشتهر به، وقد رده المحققون حتى ان النوبختي قال في الياقوت: وكلام النفس هذيانا، وقال العلامة في شرحه: انه غير معقول فان العقلاء كافة لا يصفون بالتكلم الأمن صدر عنه الحروف والاصوات... (انوار الملكوت في شرح الياقوت ص ١٣٩).

(٢) هذا الشعر للاخطل كما نسب اليه الفاضل المقداد في اللوامع الالهية ص ١٢٥ والتفتازاني في شرح المقاصد ج ٤ ص ١٥٠، وكان الاخطل مسيحياً يشرب الخمر ومع ذلك كان شاعر الامويين، قال عبد الملك بن مروان: لكل قوم شاعر وشاعر بني امية الاخطل (ابو الفرج الاصفهاني، الاغانى ج ٨ ص ٢٩٤).

ثم نقول: ذلك القديم إن كان هو الحروف والأصوات فهو باطل، لأن كل واحد من الحروف حادث، لأن اللفظ مركب من الحروف المتتالية والمتأخر يحدث لتأخره والسابق كذلك لتقدمه على المحدث بزمان متناه، فثبت أن القديم معنى من المعاني غير الحروف والأصوات.

وهذه الوجوه فاسدة:

أما الأول، فلأننا لانعقل معنى يغير الإرادة هو الطلب، وما ذكره من وجود كل واحد منهما بدون الآخر فهو باطل، فإننا دائماً متى كنا مرئدين كنا طالبين، ولا فرق بين امتناع الطلب لتعذر المطلوب وامتناع الإرادة لتعذر المراد، وما ذكره من المثال فهو ضعيف، فإننا نقول: إن السيد إنما يأمر بذلك من غير إرادة ولا طلب.

وأما الثاني، فإنه يدل على ثبوت معنى غير الألفاظ، ونحن نقول: ذلك المعنى هو الإرادة، فإن أثبتوا شيئاً آخر فعليهم البرهان.

وأما الثالث، فهو ضعيف، أما أولاً فلعدم إفادته اليقين بل والظن الغالب، وأما ثانياً فلأنه يحتمل أن يكون أراد بذلك تصور الكلام.

وأما الرابع، فلأننا نقول: إنه تعالى متكلم بمعنى أنه فاعل للكلام لا على أنه صفة حقيقية في ذاته تعالى.

البحث الثاني عشر في كونه تعالى صادقا

المسلمون اتفقوا على ذلك وأدلتهم مختلفة، أما طريقة المعتزلة في أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال لما يأتي.

وأما الأشاعرة فلهم في ذلك طريقان:

الأولى^(١): أن الكذب نقص وهو على الله محال.
الثاني: أن كلامه تعالى نفساني فيستحيل^(٢) الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل، إذ الخبر يقوم به النفس على وفق العلم والجهل.

واستحدث لهم طريقتان أخريان:

إحداهما: أن الرسول عليه السلام أخبر عن صدقه والرسول صادق.
الثانية: أنه إن كان كاذبا بكذب محدث لزم قيام الحوادث به هذا خلف، وإن كان كاذبا بكذب قديم لزم استحالة صدقه، لأن القديم لا يزول واللازم باطل قطعا، لأن كل من كان قادرا على الكذب فهو قادر على الصدق، فإن من قدر على أن يقول: العالم ليس بمحدث، كان قادرا على أن يقول: العالم محدث، لأن القادر على مجموع قادر على أفراده.

والحق طريقة المعتزلة وحجج الأشاعرة مدخولة.

أما الأولى، فلأن الحكم بكون الكذب نقصان إن كان عقليا فهو خلاف مذهبهم ورجوع إلى طريقة المعتزلة، وإن كان سمعيا لزم الدور.
وأما الثانية، فلا نسلم استحالة قيام الكذب لمن يستحيل عليه الجهل.

(١) ج: الطريقة الأولى.

(٢) ج: ويستحيل.

وأيضاً فلو سلمنا صدق الكلام القائم بالذات فلانسلم صدق هذه الألفاظ الدالة عليه.

وأما الثالثة، فلأن إخبار الرسول عليه السلام يدخله التخصيص والنسخ وغير ذلك من المعاني الموجبة لعدم اليقين عندهم، فلا يبقى القطع حاصلًا.

وأما الرابعة، فضعيفة لجواز انقسام كلام الله تعالى إلى ما هو صدق دائماً وإلى ما هو كذب دائماً.

وقد يورد على طريقة المعتزلة أنه يحتمل دخول التخصيص والمجاز والإضمار وغير ذلك في خبر الله تعالى، فلا يبقى وثوق به كما لا يبقى وثوق بخبره لو كان كاذبًا.

والجواب أنه قد يحصل في خبر الله تعالى من القرائن ما يفيد القطع بانتفاء هذه المفاصد^(١).



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) من هنا سقط قريباً من صفتين من كل من نسختي الف وب.

البحث الثالث عشر في بقية الكلام في الصفات الثبوتية

مسألة: مثبتوا المعاني من الأشاعرة اختلفوا. فذهب قوم الى أنه تعالى عالم بعلم واحد وقادر بقدره واحدة ومريد بإرادة واحدة، وذهب أبو سهل الصعلوكي الى خلاف ذلك، والقاضي أبو بكر قال: إن الإجماع على الأول وخلاف أبي سهل حاصل بعده فيكون محجوجاً به، وذلك لأن الناس قائلان: منهم من أثبت المعاني فجعلها واحدة، ومنهم من نفاها، فالقول بكثرتها خارق للإجماع.

مسألة: المشهور عندهم أن كلام الله تعالى واحد، وقد نقل عن بعض قدمائهم إن الله تعالى خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، وذهب عبد الله بن سعيد منهم الى أنه في الأزل واحد ثم يصير فيما لا يزال متعدداً. والمعتزلة أنكروا الجميع، لبطلان الأصل الذي بنوا عليه وهو الكلام النفساني، ومع تسليمه أبطلوا الأول، فإنه من المحال أن يعقل كلام مغاير لهذه، وأبطلوا الثاني بأنه من المحال أن يكون الله تعالى آمراً في الأزل من دون مأمور ولا منهي فإن ذلك سفه.

وقول عبد الله بن سعيد باطل، لأن التغيير لا يمكن إلا بزوال شيء كان والأزلي لا يتغير.

مسألة: اختلف مثبتوا المعاني السبعة في أنه تعالى هل يوصف بالأحوال السبعة، فذهب القاضي ومثبتوا الأحوال من الأشاعرة الى أن العلم القديم معنى تقتضي لله تعالى حالة العالمية وكذلك القدرة والحياة وغيرها، ونفاة الأحوال منهم ذهبوا الى أن العلم نفس العالمية وكذلك البواقي.

مسألة: لانزاع فيما بينهم في أن الحالة متعلقة بالمتعلق كالعالمية المتعلقة

بالمعلوم، وهل للمعنى الذي هو العلم تعلق به أم لا؟ فالظاهر تعلقه به أيضا.
قالوا: وإلّا لم يكن بأن يوجب العالمية بذلك المعلوم أولى من ان يوجبها
بمعلوم آخر، وهذا لا شك في ركته.

مسألة: اختلفوا في تعلقات الصفات هل هي ثبوتية أم لا؟ والحق عندي
أنها ليست بثبوتية والالزم التسلسل.

احتجوا بأن تعلق العلم بالمعلوم مغاير لهما لكونه نسبة، وهو ثبوتي لأنه
تقيض اللاتعلق الصادق على المعدوم فيكون ثبوتيا.

والجواب الكذب في قولكم إن تقيض العدمي ثبوتي، ولو سلم فلانسلم أن
لا تعلق عدمي، والاستدلال بصورة السلب عليه دور.

مسألة: اعترف بعض الأشاعرة تغير هذه التعلقات، لأن الله تعالى كان
قادرا في الأزل على ايجاد زيد، فبعد ايجاده يستحيل بقاء ذلك التعلق وإلّا لم يجاز
ايجاد الموجود.

لا يقال: إنه قادر على ايجاده بأن يعدم فيوجد فلا تغير.

لأننا نقول: الكلام في الايجاد المبتدأ، لافيه مطلقا، ونحن لما أثبتنا التعلقات
ذهنا سقط عنا هذا الفرع^(١).

مسألة: ذهب فقهاء ماوراء النهر^(٢) الى إثبات صفة الله تعالى سموها
التكوين وهي قديمة والتكوّن^(٣) محدث، واستدلوا بأنه يصدق أن الله تعالى خالق
وموجد ومكوّن، ولا يجوز أن يكون المرجع بهذه الأمور الى القدرة، فإن القدرة قد
يصدق وإن كان التكوين معدوما، فإن الله تعالى قبل أن يوجد الفعل يصدق عليه

(١) الى هنا تم ماسقط من نسختي الف وب.

(٢) هم فقهاء الحنفية كما صرح بذلك الرازي حيث قال: زعم بعض فقهاء الحنفية ان التكوين صفة
ازلية لله تعالى وان المكون محدث. (محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٦٩).

(٣) ج: والكون.

أنه قادر غير مكوّن وظاهر أنه ليس باقي الصفات.
 وأيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)،
 فجعل قوله كن متقدما على الكون.
 والمحجتان ضعيفتان.

أما الأولى، فلأن المرجع بالتكوين الى نفس الفعل في الخارج وإن كان
 وصفافي الذهن اعتباريا مغايرا له.
 وأما الثانية، فلفظية لاتراد منها الحقيقة.

واستدل بعضهم على النفي بأنه إن عنيتم بهذه الصفة مؤثرية القدرة في
 المقدور فهي صفة نسبية لا يوجد بدونها، وإن عنيتم بها صفة مؤثرة في صحة الفعل
 فهي القدرة، وإن عنيتم بها امرا آخر فاذكروه.

فإن قالوا: عنينا ما يؤثر على سبيل الوجوب.
 قلنا: فيلزم أن يكون الله تعالى موجبا.

وهذه الحجة ضعيفة، لأن الوجوب اللاحق لا يؤثر في القدرة السابقة
 والإمكان السابق.

والتحقيق ههنا ما أقوله، وهو أنهم إن عنوا بهذه الصفة النسبية الحاصلة بين
 الأثر والمؤثر فهو باطل لوجوب تأخرها، وإن عنوا بها كون الذات بحيث يصح
 منها الفعل فهو راجع إلى كون الذات قادرة فإن هذا حكم راجع الى القدرة، وإن
 عنوا بها كون الذات بحيث يجب عنها الفعل فهو أمر راجع الى القدرة والإرادة
 جميعا فإنها كافيان في ذلك.

مسألة: أثبت ابو الحسين^(٢) اليد صفة مغايرة للقدرة والعين مغايرة للبصر

(١) النحل : ٤٠.

(٢) كذا في النسخ، والظاهر انه ابو الحسن الاشعري صرح بذلك الفخر الرازي في محصل افكار

والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش والوجه مغايرا للوجود وواقفه على ذلك أبو اسحاق الإسفرائيني، وأثبت أبو اسحاق صفة توجب الاستغناء عن المكان، والقاضي أثبت ثلاث صفات أخرى: ادراك الشم واللمس والذوق.

وأثبت عبد الله بن سعيد^(١) القدم صفة مغايرة للبقاء، والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للإرادة، واستدلوا على ذلك بالسمع، ونحن في مقام التوقف. والمتكلمون نفوا ما عدا الصفات السبعة قالوا: لأننا كلّفنا كمال المعرفة فلا بد لها من طريق ولا طريق الى إثبات هذه الصفات، وهذه الطريقة انما تدل على نفي معرفة بزائد أما على النفي في نفس الأمر فلا.

مسألة: ذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة الى أن حقيقة الله تعالى معلومة للبشر لأن وجوده تعالى نفس حقيقته وهو معلوم والمقدمتان سلفتا، وذهب الأوائل وضرار من متقدمي المتكلمين والفرزالي من متأخريهم^(٢) الى أنها غير معلومة، لأن المعقول لنا إما صفاته السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض أو الإضافية ككونه قادرا عالما خالقا، أما غير ذلك فلا.

وهذا عندي هو الحق، وما ذكره المتكلمون في حجّتهم فهو مبني على أن حقيقته نفس وجوده، وللمنازع أن ينازع فيه وأما نحن فننجيهم بالمنع من العلم بوجوده، والأوائل أجابوا بهذا وجعلوا المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك، وأيضا المعقول منه صادق على كثيرين وذاته صادقة على كثيرين.

→ المتقدمين والمتأخرين ص ٢٧٠، ونسب ذلك اليه الايجي في المواقف ص ٢٩٧ و ٢٩٨، ويظهر ذلك

من كتاب الاشعري نفسه الموسوم بالابهاتة عن اصول الديانة ص ٨٩

(١) كما جاء ذلك ومانسب المصنف الى أبي اسحاق الاسفرائيني في: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٧٠.

(٢) نسب هذا القول الى ضرار والفرزالي الفخر الرازي من محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٧١.

واستدلّت الأوائل بأن العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم،
فيكون واجب الوجود مقولاً على كثيرين أعني الذهني والمخارجي، ولأن من عقله
عقل معلولاته، لأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.
وهذان عندي ضعيفان، أما الأول فلأن الممتنع تكثر الواجب في الخارج
على أن لنا في قولهم العلم يستدعي صورة بحثاً قد سلف.
وأما الثاني فلجواز أن يكون من عقل الواجب يعقل جميع المعلولات، على
أن المنع قائم في أنه علة وفي أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الخامس

فيما يستحيل عليه تعالى

وفيه مباحث

مركز تقيتكم كميته علوم اسدي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول في أنه تعالى غير مركب

مقدمة: كل حقيقة مركبة فانها تلتئم عن عدة أمور ويكون وجودها إنما يتم بوجود تلك الأمور، فوجود الجزء سابق على وجود الكل والذهني أيضا مطابق للخارج فللجزء في الذهن التقدم، ثم إن تصور التقدم مغاير لتقدم التصور وكلاهما حاصل للجزء، والتركيب قد يكون خارجيا وقد يكون ذهنيًا، فإن أجناس الماهية إنما تتميز عن فصولها في الذهني أما في الخارج فهي متحدة فليس في الخارج حيوان مطلق وناطق وانضم منها معنى ثالث هو الانسان، بل وجود الإنسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق.

وتحرير هذا الموضوع ذكرناه في كتاب الأسرار^(١).

وأجزاء الماهية قد يكون بعضها أعظم من بعض، إما مطلقا كالحَيوان والناطق، أو من وجه كالحَيوان والأبيض، وقد لا يكون كتركيب العلة والمعلول في الذهن.

إذا عرفت هذا فنقول: كل مركب فهو مفتقر إلى جزئه^(٢) وجزئه غيره وواجب الوجود لا يفتقر إلى غيره، ومن ههنا يظهر أن الوجود نفس الماهية في حقه تعالى، وبهذا^(٣) يندفع أيضا قول من تشكك ههنا بأنه يحتمل أن يكون واجب الوجود مركبا من اجزاء واجبة فلا يفتقر إلى غير اجزائه.

(١) سبق منا التعريف بكتاب الاسرار الخفيه في العلوم العقلية.

(٢) ب: اجزائه.

(٣) ج: وهذا.

البحث الثاني في انه تعالى ليس بمتحيز

إعلم أن المتحيز إما أن يكون بالذات وإما أن يكون بالعرض، فالأول هو الأجسام لاغير عند الأوائل، وعند المتكلمين الجزء الذي لا يتجزى ايضاً، والثاني هو العرض عند الجميع والمادة الصورة عند الأوائل، ونعني بالمتحيز ههنا، الحاصل في الحيز وواجب الوجود ليس بجسم، لأن كل جسم مركب اما من المادة والصورة على رأي الأوائل، او من الجواهر الأفراد، وكل مركب ممكن.

ولأنه لو كان جسماً لكان لا ينفك عن الأكوان الحادثة بالضرورة فيكون حادثاً، وهذه الدلالة دالة على نفي كونه متحيزاً بجميع المعاني، قيل: لو كان متحيزاً تساوى المتحيزات في التحيز، فإن لم يخالفها فهو ممكن ولاتركب.

وهذه الحجة عندي ضعيفة، فإن مع المخالفة لايجب التركيب الا اذا كانت المخالفة والمشاركة بأمر مقوم.

واستدل بأنه لو كان جسماً، فإن قام لمجموع^(١) الأجزاء علم وقدرة وحياة لزم قيام العرض الواحد^(٢) بالمجال المتعددة والا كان ذلك الجسم ليس قادراً عالماً حياً بل جملة قادرين أحياء عالمين، وضعف هذه لا يخفى بما سلف من الأصول.

والمجسمة زعموا ان الله تعالى جسم، واستدلوا على ذلك بأنه عالم بالأجسام^(٣) قبل وجودها والعلم متأخر عن التميز، والتميز إن كان في الخارج لزم

(١) ب: بمجموع.

(٢) ب: كلمة «الواحد» ساقطة.

(٣) ب: الاجسام المتخالف.

الدور^(١) أو القول بشيئية المعدوم، وإن كان في ذاته تعالى لزم حلول الجسمية فيه، وكل من حلّ فيه الجسمية فهو جسم، ولأن كل عاقل يحكم بأن كل موجود فهو متحيز أحوال فيه، ولأن السمع قد دل عليه.

وهذه الحجج باطلة، أما الأولى فلأنها مبنية على أن العلم يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، ونحن قد بينا فيما سلف بطلانه.

وأما الثانية فلأن المحاكم بذلك الامتناع إنما هو الوهم، فإن العقل قد دل على وجود مجرد، بل قد دل على أن ههنا مجردا منتزعا من المحسوسات كالمطبائع الكلية.

وأما الثالثة فجوابها التأويل، فإن الأدلة العقلية قد دلت على امتناع جسميته، فلو أبطلناها لأجل السمع، لزم إبطال العقل الذي هو الأصل، وذلك يستلزم بطلانها.

مسألة: واجب الوجود ليس بعرض، لأن كل عرض مفترق إلى المحل وواجب الوجود ليس بمفترق.

البحث الثالث في أنه تعالى ليس في محل

ذهب بعض النصارى الى أنه تعالى في بدن عيسى عليه السلام^(١)، وبعض الصوفية قالوا: إنه حال في أبدان العارفين^(٢)، واحتج الجمهور على ذلك بأنه إما أن يكون حالاً في محل واحد أو أكثر، ويلزم على الأول كونه جزء لا يتجزى وهو محال، وعلى الثاني تركيبه أو حلول الواحد في محال متعددة مع المحال الأول. وأيضاً حلوله في الجسم إما أن يكون قديماً فيلزم قدم الجسم أو محدثاً فلا بد له من علّة، فإن كان موجبا كان مجرداً، لأن الأجسام والجسمانيات متساوية في الأحكام لتساويهما في الحقائق، ولو كان مجرداً لم يكن له اختصاص بذلك الجسم الذي جعل محلاً، وإن كان مختاراً فلا بد له من أثر، لكن الحلول ليس بأثر وإلا لكان وجودياً ويلزم التسلسل. وأيضاً لو حلّ في غيره، فإما أن يحلّ مع احتياجه الى المحل، أو لامعه، ويلزم من الأول الإمكان، ومن الثاني عدم الحلول، لأن الحال محتاج الى المحل. وأيضاً لو حل في غيره، فإما أن يحلّ مع وجوب أن يحلّ، أو مع جواز، والأول باطل لافتقاره، ولأن غيره إما الجسم أو العرض، فيلزم إما قدمها أو حدوثه والثاني باطل، لأن الغني عن المحل يستحيل أن يحلّ فيه.

(١) كما جاء في: الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٦، قال الفاضل المقداد: وتفصيل مذهبهم انهم اجمعوا على انه تعالى واحد بالجوهر اي بالذات، ثلاثة بالاقنومية اي الصفات، ومعنى لفظه اقنوم الصفة الشخصية، ويعبرون عن هذه الاقانيم بالاب اعني الذات مع الوجود وبالابن اعني الذات مع العلم ويطلقون عليه اسم الكلمة ويختصونه بالاتحاد وروح القدس اعني الذات مع الحياة (اللوامع الالهية ٧٥).

(٢) كما جاء ذلك في: الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٠٠.

وبعض هذه الوجوه عندي ضعيف، أما الأول فلأنه بعد تسليم اصوله دال على انه ليس بحالّ في الجسم ولا في الجزء الذي لا يتجزى وليس دالاً على عدم حلوله في المجردات وهو بعينه وارد على الثاني والحق في ذلك أن المعقول من الحلول قيام بوجود بوجود آخر على سبيل التبعية بحيث يمتنع قيام الحالّ بانفراده، ولا شك في أن^(١) الحلول بهذا التفسير منفي عن الواجب تعالى.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعداری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة

المعقول من الجهة أنها طرف الامتداد ومن الفيثية^(١) القيام بمانسب اليه وهذا لا يعقل الآفي التحيزات، ونحن قد نفينا عن الواجب تعالى التحيز والقيام بالغير فهو ليس في جهة والظواهر النقلية متأولة والمجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة والكرامية قالوا: إنه في جهة فوق^(٢).

والمتكلمون استدلوا على بطلان ذلك بغير ما ذكرناه فقالوا: مكانه تعالى إن ساوى الأمكنة كان اختصاصه بأحدها يفتقر الى مخصص فيكون محدثا، لأن فعل المختار محدث، ويستحيل أن يكون الله تعالى مجردا عن الجهة ثم يحدث له الاختصاص بها، وإن خالفها كان موجودا، لأن العدميات غير متميزة، فإن كان مشارا اليه كان الواجب متحيزا هذا خلف، وإن كان غير مشار اليه لم يكن الله تعالى في المكان.

وهذه الحجة عندي ضعيفة، لأن المخصص إن كان هو ذاته تعالى بالاختيار لم يلزم الافتقار الى مخصص، وقوله: العدميات^(٣) لا تمتاز ممنوع، وقد مضى. واستدلوا أيضا بأن العالم كرة فلا يكون الباري في جهه فوق لأنه لافوقية حينئذ.

(١) اي المنسوب الى «في»، وهي من الحروف الجارة.

(٢) وقد نص محمد بن كرام مؤسس الكرامية الى أن معبوده على العرش استقراراً وعلى انه بجهة فوق (الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨).

(٣) ب: العدميات.

البحث الخاص في انه تعالى لا يتحد بغيره

قد ذهب قوم من الأوائل منهم فرفور يوس الى أن من عقل شيئا اتحدت ذاته، وأيضا يتحد بالعقل الفعال، وقد نص هذه المقالة الشيخ في كتاب المبدء والمعاد^(١). وذهبت النصارى الى اتحاد الاقنيم الثلاثة: أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس^(٢)، وهو مذهب لبعض الصوفية.

وهؤلاء إن عنوا بالاتحاد ما يفهم منه على الحقيقة من صيرورة الشئين شيئا واحدا لا^(٣) كاتحاد المتزجين ولا كاتحاد الكائن بالفاسد فهو غير معقول، لأنها بعد الاتحاد إن بقيا فهما إثنان، وإن عدا أو عدم أحدهما ووجد ثالث فهو كون وفساد، ولأن المعدوم يستحيل اتحاده بالموجود.

مركزية كويتية علوم إسلامية

(١) انظر الى كتاب المبدء والمعاد من الهيات الشفا ١٣٥ فيعد.

(٢) قد قلنا قبل صفحات كلاما للفاضل المقداد يناسب هذا الموضع ايضا.

(٣) ج: كلمة «لا» ساقطة.

البحث السادس في أنه تعالى ليس بمحل للحوادث

ذهبت الكرامية الى جوازه^(١)، والباقي أنكروه، قال بعض الناس: إن المنكرين لذلك إنما ينكرونه باللسان مع اعترافهم به في المعنى.

أما مشايخ المعتزلة ومثبتوا الأحوال، فقد وصفوا الله تعالى بها مع تجددها كالسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية، وأبو الحسين أثبت العالميات المتجددة في ذاته^(٢)، والأوائل أثبتوا له تعالى إضافات متجددة زعموا أنها وجودية.

وأبو البركات البغدادي من متأخري المتفلسفة صرح بذلك واضطرب اضطراباً عظيماً، فأثبت لله تعالى إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد فيفعل وله ارادة ثانية أزلية.

والحق عندي أنه تعالى يستحيل أن يكون له صفة متجددة على ما عليه الجمهور، لأنه تعالى غير متغير، لاستحالة انفعاله عن غيره فلا يقبل التجدد.

واحتج الجمهور عليه بوجوه: الأول أن صفة الله تعالى إن كانت صفة كمال استحال خلوه عنها، لأنه يكون نقصاً وهو محال بالإجماع، وإن كانت صفة نقص استحال ثبوتها له تعالى بالإجماع.

وأيضاً لو كان الله تعالى قابلاً للحوادث لوجب اتصافه بها أوبضدّها، لأن القابل للصفة لا يخلو عن ذلك ويلزم من ذلك اتصافه بالحوادث أزلاً هذا خلف.

وأيضاً المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعاً لحصول الموصوف فيه والواجب ليس بمتحيز.

(١) كما جاء في: البغدادي، الفرق بين الفرق ٢١٧.

(٢) انظر: الفتازاني، شرح المقاصد ج ٤ ص ٦٣.

وأيضاً العلة في قيام الصفات بالجوهر كونه متحيزاً ولأجل ذلك لم يتصف
الأعراض بها والباري ليس بمتحيز.

وأيضاً لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث .

وأيضاً لو صح اتصافه بالحادث لم ينفك منه والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان
الشرطية أن صحة اتصافه بالحوادث من لوازم ذاته والالزم التسلسل، وهي
حادثة لأنها متأخرة عن وجود الحادث، لأن صحة الاتصاف موقوفة على صحة
الصفة وصحة الصفة حادثة لاستحالة قدم الصفة الحادثة واستحالة الجمع بين
الصحة والاستحالة، وأما بيان بطلان التالي فظاهر.

وهذه الوجوه عندي ضعيفة، أما الأول، فلأنه سمعي.

وأما الثاني، فلأنه لم يثبت أن القابل يجب أن يتصف بأحد الضدين.

وأما الثالث، فلأن هذا التغيير ينفي اتصاف الله تعالى بأمر واتصاف
المجردات بالصفات المجردة.

وأما الرابع، فلأنه مبني على الاستقراء والدوران، وقد بينا ضعفها مع

انتقاضها باتصاف الواجب تعالى بالصفات واتصاف المجردات بها.

وأما الخامس، فلأنه دعوى مجردة والقياس غير متين.

وأما السادس، فلأن صحة الاتصاف إضافية والإضافيات غير موجودة في
الخارج فلا يجوز وصفها بالقدم والحادث وأيضاً لا يلزم من صحة اتصافه صحة
وجود الصفة، لأن صحة وجود المقدر من القادر لا يتوقف على وجود المقدرور
ولا على صحته مطلقاً بل على الصحة الذاتية، فإن امتنع الخارج إما لوجود مانع
أوفوات شرط.

واعلم أن الاستدلال بهذا الوجه مع القول بعدم الإمكان مما لا يجتمعان،

والاعتراضات الواردة عليه مع القول بوجود الإمكان وبطلان التسلسل مما
لا يجتمعان.

واستدل المخالف بوجوه:

الأول: ان العالم محدث، فقبل وجوده لا يصدق على الباري انه فاعل وبعد وجوده يصدق عليه هذا الوصف، وهذا قول بالتجدد.

الثاني: أنه تعالى لم يكن عالما بأن العالم موجود في الأزل ثم بعد ذلك تجدد له العلم عند وجوده.

الثالث: أنه لم يكن رائيا ولا سامعا ولا باصرا ثم تجدد له هذه الصفات.

الرابع: أنه لم يكن متكلمًا ثم صار كذلك.

الخامس: أنه لم يكن مكلفًا ثم صار مكلفًا.

والجواب عن هذه شيء واحد، وهو أن المتغير إنما هو إضافة الصفات الى

ما اضيفت إليه لانفس الصفات، وفي العلم إشكال.

وأما قول أبي البركات، فهو في غاية السخف^(١)، أما أولا فلامتناع وجود

مالايتناهي وقد مضى، وأما ثانيا فلأن الإرادة الثانية إن تعلقت بما تعلقت به

الإرادة المتجددة فلا حاجة إلى إثبات المتجددات.

وأیضا فكيف يصح وجود إرادة واحدة مطابقة لما لايتناهي من المختلفات؟

وإن تعلقت بغيره فكيف يحكم في إثبات إرادات قديمة تتعلق بطائفه من المرادات

وإرادات متجددة تتعلق^(٢) بطائفة أخرى منها؟.

وأیضا فكيف يسوغ له إثبات حادث زمانا في ذاته؟ وموجبه إن كان ذاته

دام بدوامها، ومبطله إن كان ذاته بطل دائما فلا يصح حصوله، فلحدوثه علة^(٣)

ولبطلانه أخرى حادثة، وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا تنفك

عن البطلان، ويعود الكلام الى حدوث العلتين جميعا، فلا بد من علتين مقترنتين

(١) ب: السخافة.

(٢) ب: كلمة «تتعلق» ساقطة.

(٣) الف: عليه، وهو غلط.

بالمعلولين.

فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدد الحوادث زمانا أصلا، وإن فرض في ذاته
حادث زمانا فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى متجددة مع ثباته حتى
يؤدي ذلك الثابت الى البطلان، فحينئذ لا ينفك عن متجدد لا يصح عليه التصرم
والبطلان وهذا هو الحركة.

فيلزم أن يكون واجب الوجود متحركا بالوضع لأن ما عداه متصمّم فيكون
جسما، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

البحث السابع في استحالة الألم واللذة عليه

قد اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل الى إثبات اللذة عليه، والجميع من المتكلمين نفوه واتفقوا مع الأوائل على نفي الألم عنه تعالى^(١).
واعلم أن اللذة والألم قد يعني بها ملائمة المزاج ومنافرتة والمزاج قد عرفته لا يعقل إلا في الأجسام، والباري تعالى ليس بجسم فلا يصحان عليه، وقد يعنى باللذة والألم إدراك الملائم من حيث هو ملائم وإدراك المنافي من حيث هو مناف، فلاشك في أن واجب الوجود مدرك لذاته وذاته ملائمة لذاته فيكون ملتذا بهذا الاعتبار.

وبهذا يظهر عندي أنه لا فرق في المعنى بين قول الأوائل والمتكلمين، فإن دعوى المتكلمين حقة ودعوى الأوائل حقة وما أجمع عليه المسلمون حق، غير أن إسم اللذة لا يطلق عليه تعالى، لأن أسماه توقيفية ويكون وقوع اسم اللذة على المعنيين بالاشتراك اللفظي.

واعلم أن الأوائل لا يمكنهم الاستمرار على هذا، وبيانه أن الألم عبارة عن إدراك المنافي، ولاشك في أنه تعالى مدرك للعدم ولاشك في منافاة العدم له، فيلزم أن يكون الباري تعالى متألماً وذلك باطل.

ووجه الاعتذار أن الألم ليس هو مطلق الإدراك بل بشرط النيل، فاندفع المحذور.

واستدل بعض المتكلمين بأن اللذة إن كانت قديمة وجب وجود الفعل قبل

(١) انظر هذا البحث بالتفصيل: الفاضل المقداد، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين ص ٢٣٣ فيعد.

وجوده والتالي باطل والمقدم مثله، بيان الشرطية أن فعل الملتذبه مع إمكانه يكون كالواجب ولا منافي لفعله تعالى إلا الأزل شريطة أن كانت حادثة كان الله تعالى محلا للحوادث.

والاوائل قالوا: هذه الدلالة لا تبطل الألم، وأما اللذة فلا تبطلها أيضا، لأننا نقول: انه^(١) يلتذ بعلمه بذاته لا بفعله فيندفع ما ذكرتموه، وعوّل آخرون على الإجماع في نفيها عنه تعالى، وهو الأولى.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

البحث الثامن في استحالة اتصافه تعالى بالكيفيات

أجمع المسلمون على استحالة^(١) اتصافه تعالى بالألوان والطعوم والروائح، ويجوز التمسك في مثل هذه بالإجماع^(٢) ولادور، وايضا فلانه تعالى لا ينفعل عن الغير.

وقد استدل المتكلمون ههنا بوجهين:

الأول: أن اللون جنس ونسبة أنواعه اليه على السوية فاتصافه بنوع منها ترجيح من غير مرجح.

الثاني: أن هذه الأمور لا دليل عليها، فان الإلهية لا يتوقف عليها فلا يجوز إثباتها، وهذان الطريقتان قدينا ضعفهما فيما تقدم من الأصول.

والشهوة والنفرة عبارتان عن طلب اللذة والبعد عن الألم، وهذان مستحيلان في حقه تعالى فيستحيل عليه الشهوة والنفرة، ولأنها إنما يصحان مع المزاج، وبالإجماع أيضا.

ولما انتفيا عنه استحال اتصافه بما يتوقف عليها كالفرح والحزن والغضب واليأس^(٣) والبطر والتأسف وغير ذلك من الصفات المزاجية.

(١) الف: كلمة «استحالة» ساقطة، وهو غلط بين.

(٢) قال المحقق الطوسي عند شرحه لقول الرازي في هذا البحث: والمعتمد الاجماع، مانعه: «التمسك بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضوع انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته» (تلخيص المحصل ص ٢٣١).

(٣) ج: التمني.

البحث التاسع في استحالة سلب الوجود عنه تعالى

هذا المطلب من أظهر المطالب، فإننا بينا استناد الممكنات الى وجود واجب، ومن المعلوم بالضرورة استحالة سلب الوجود عنه، قال بعض المتأخرين: لوجاز عدم على واجب الوجود لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه.

وهذا الاستدلال خطأ من وجهين:

الأول: أن استحالة عدم واجب الوجود ذاتية فلا يجوز استنادها الى عدم

سبب عدم.

الثاني: أنا نقول: لم لا يجوز عدمه في بعض الأوقات من غير سبب ويكون

العدم واجبا في ذلك الوقت؟

لا يقال: لأنه حينئذ يكون ممكنا، لأن ماهيته متصفة بالوجود في وقت على

سبيل الوجوب وبالعدم في آخر كذلك، فالماهية من حيث هي هي يكون قابلة لها.

لأننا نقول: هذا القدر كاف في هذا المطلوب من غير حاجة الى توسط ذلك

الدليل.

والملاحظة قالوا: إنه تعالى ليس بوجود ولا بعدم، لأنه تعالى خالق

للمتقابلات فلا يجوز اتصافه بواحد منها، وهذا كلام سخيف.

البحث العاشر في انه تعالى يخالف غيره لذاته

قد نقلنا عن أبي هاشم أنه يقول: إنه تعالى يساوي غيره في الذات ويخالفه بالحالة الخامسة.

واطبق المحققون على بطلان ذلك، وبيانه أنه إن شارك غيره في كمال ذاته كان ممكنا، لأن الإمكان من اللوازم فيكون مشتركا بين المتساويات. وأيضا يفتقر الى مشخص في وجوده ويكون ذاته منفصلة عن غيره، وإن شاركه في بعض ذاته كان مركبا هذا كله خلف.

وقد يحتج أبو هاشم بأنا قد نعقل ذاتا ونشك في أنها قديمة أو محدثة وواجبة أو ممكنة، وذلك يستلزم اشتراكها بين الجميع. واعلم أن الحق في الجواب أن نقول: الذات قديعني بها نفس الماهية والحقيقة، وقد يعني بها نفس كونها ذاتا أعني استقلالها بالمعقولية، وهذا الأخير مشترك وهو أمر ذهني من المعقولات الثانية، أما الأول فلا.

البحث الحادي عشر

في أنه تعالى يستحيل أن يكون مرثياً

من علم شيئاً ثم رآه تجددت له حالة لم يكن حالة العلم، وهل هي نفس تأثر الحاسة أو أمرزائد عليه؟ قد مضى البحث فيه، وعلى كلا التقديرين لا بد في حصول تلك الحالة من المقابلة وهي لا يعقل الا في المتحيزات، وهذا أمر ضروري قد اتفق عليه جميع العقلاء، ونازع فيه الاشاعرة كافة وزعموا أنه تعالى مرثي^(١) مع أنه ليس في جهة، فإن عنوا بالرؤية العلم فقد مضى البحث في أنه هل تعلم حقيقته أم لا؟ وإن عنوا بها الأمر الحاصل عند المقابلة فهو منتف في حقه، وإن عنوا بها شيئاً ثالثاً فهو غير معقول.

مرآة تحقيق تكملة لعلوم أصول الدين

(١) وقد اصر ابو الحسن الاشعري على ذلك في كتبه تبعاً للصفاتية واهل الحديث واقام عليه حججاً عقلية في كتابه الابانة عن اصول الديانة ص ٣١ وحججاً عقلية في كتابه اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ص ٦١ كما هو دأبه في الكتابين، وسيذكر المصنف في المتن ادلة مثبتة الرؤية مع اجوبتها.

انظر عن هذا البحث بالتفصيل الكتب التالية:

من المعتزلة: القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل ج ٤ ص ٣٢ فبعد، ونفس الرجل، شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٢ فبعد، وابو الحسين الخياط، الانتصار ص ١٦٠ ومواضع اخرى.

ومن الاشاعرة: اضافة الى الكتابين للاشعري مضى ذكرهما، القاضي ابو بكر الباقلاني، الانصاف ص ٣٧، وابو حامد الغزالي، قواعد العقائد ص ١٦٩، والتفتازاني، شرح العقائد النسفية ص ٥١، والجويني، لمع الادلة ص ١٠١، والجرجاني، شرح المواقف ج ٨ ص ١١٥.

ومن الشيعة: السيد المرتضى، الملخص (المخطوطة الفريدة المتعلقة بمكتبة المجلس في طهران) ورقة ٥٩، ونفس الرجل، شرح جمل العلم والعمل ص ٧٦، والعلامة الحلبي، الرسالة السعدية ص ٣٧، وابن ميثم البحراني، قواعد المرام ص ٧٦.

ومع ذلك فقد استدل المعتزلة على أنه تعالى غير مرئي بوجوه:
الأول: أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً ولو كان مقابلاً لكان في جهة،
والمقدمتان ضروريتان، والتالي باطل فالمقدم مثله.

الثاني: أنه لو كان مرئياً لوجب أن نراه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان
الشرطية أن شرائط الإدراك قدينا أنها متى حصلت ووجب وهي ههنا أمران:
سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته، والأول حاصل، فلو كان الثاني
حاصلاً أيضاً لزم المطلوب.

الثالث: قاسوا الرؤية على السمع، وطريقه أنا لانسمع الاالصوت ولما لم
يكن الباري تعالى صوتاً حكماً بكونه ليس بمسموع، ولذلك^(١) نعلم قطعاً أن
المرئي ليس إلا الأجسام والأضواء والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق،
فلو كان الله تعالى مرئياً لوجب أن يكون من جنس هذه، وهذه الحجة ضعيفة
وفيها حوالة على الأولى، *مركز تحقيقات كميته بعلوم اسلامی*

الرابع: كلما أدرك بحاسة واحدة فهو لا يخلو عن التماثل والتضاد أنظر الى
السوادين والى أحدهما مع البياض، فلو كان الله تعالى مرئياً لكان إما مثلاً أو مضاداً
لغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم كذلك. وهذه أيضاً ضعيفة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَارُ﴾^(٢) تمدح بالنفي، لأن ما قبله
وما بعده تمدح، وإدخال ما ليس بتمدح خلال تمدحين ركيك جداً، فلو صح عليه
الرؤية لبطل هذا التمدح.

السادس: قوله تعالى لموسى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٣) وهي نافية للأبد فوجب أن

(١) ج: كذلك.

(٢) الانعام: ١٠٣.

(٣) الاعراف: ١٤٣.

لا يراه غيره بالإجماع.

السابع: أنه تعالى قد أنكر على سائل الرؤية استعظاما لسؤالهم في قوله: ﴿لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا﴾^(١)، وقوله: ﴿فأخذتهم الصاعقة﴾^(٢)، وقوله: ﴿فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك﴾^(٣)، ولو كانت الرؤية جائزة لما توجه عليهم العتب به.

الثامن: قوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا﴾^(٤)، وأشار بالحجاب الى معناه المجازي، فإنه تعالى شبه نفسه من حيث أنه يسمع خطابه من غير رؤية لم يخاطب وراء الحجاب. واعترض الأشاعرة على هذه الوجوه.

أما الأول، فقد نازعوا في ضرورة ما ادعاه المعتزلة.

وأما الثاني، فبالمنع من حصول الإدراك عند حصول شرائطه.

وأما الثالث والرابع، فببناهما على حصول القياس الضعيف.

وأما الخامس، فلأن الإدراك عبارة عن الوصول واللحوق وهذا إنما يعقل في المتحيزات، ولأنه يجوز أن يكون المراد بالإدراك المعرفة وبالإبصار العقل، وهذا وإن كان مجازا لكن المصير اليه أولى لما فيه من الجمع بين الأدلة، ولأن قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ سالبة جزئية لأنها تقيض الموجبة الكلية، فإن دخول الألف واللام على الجمع يفيد الاستفراق، ولأن المدرك ليس هو الإبصار بل هو المبصرين، ولو سلم فلانسلم أنه تمدح بنبي الرؤية، واي مدح في ذلك مع أن المعدوم كذلك، نعم المدح إنما يكون بالمنع من الرؤية مع أنها ممكنة.

(١) الفرقان: ٢١.

(٢) النساء: ١٥٣.

(٣) النساء: ١٥٣.

(٤) الشورى: ٥١.

واما السادس، فلانسلم أن لن للنبي المؤبد، ويدل عليه قوله: ﴿لن يتمنونه ابدا﴾^(١)، مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة.
واما الأخيران فضعفها ظاهر.
ثم استدلوا على مطلوبهم بوجوه:

الأول: أن الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية فلا بد لها من علة، لأن المعدومات لاتصح رؤيتها، وتلك العلة لا بد وأن يكون مشتركة، لأن المختلفات لاتكون عللا للمساوية^(٢) ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الحادث، والوجود والحادث لا يصلح للتعليل، لأنه عبارة عن الوجود بعد العدم، فللعدم مدخل في ماهيته فلاتصلح عليته للصحة الوجودية، وإذا كان الوجود علة وهو مشترك فكل موجود كذلك.

الثاني: أن الممكن إذا اتصف بالعدم استحالت رؤيته وإذا اتصف بالوجود صحت، ودوران الشيء مع غيره دليل على أن المدار علة للدائر، ولا يجوز أن يكون لغير الوجود مدخل في التعليل، لأن كلامها إن استقل بالتعليل اجتمع على الأثر علتان هذا خلف، والا فعند الاجتماع حصل الاستقلال المفقود عند الانفراد فيكون الكلام في حصول الاستقلال كالكلام في الأثر.

الثالث: أن موسى عليه السلام سئل الرؤية ولو امتنعت لما سئله، والجهل عليه ممتنع.

الرابع: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة.

الخامس: قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾^(٣)، والنظر

(١) البقرة: ٩٥.

(٢) ب: للمساوية.

(٣) القيامة: ٢٣.

المقرون بحرف الى يفيد الرؤية أو تغليب الحقيقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته، فإن كان المقصود هو الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني وجب صرفه الى المجاز لاستحالة الجهة عليه، وأقرب جهاته الرؤية لأن إطلاق اسم السبب على المسبب أولى المجازات.

السادس: روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنكم لترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون في رؤيته^(١)». والجواب عن الأول، أنه إنكار الضرورة فلا يسمع.

وعن الثاني، أنا قد بينا وجوبه. قوله: الإدراك هو الوصول، باطل بقولنا: أدركت الشمس والنار، وحمل الإبصار والإدراك على ما ذكر مجاز مع مساعدة العقل على خلافه. قوله: لاتدركه الأبصار سالبة جزئية، قلنا: باطل لأنه نقيض قولنا تدركه الأبصار وهي موجبة جزئية، ولأنه يصح استثناء كل بصر وهو يدل على العموم كما في استدلالهم في النقيض وسلب الإدراك عن الأبصار، هو سلب عن المبصر.

والمنع من التمدح باطل لما بينا، فإن قول القائل: زيد عالم آكل كريم، قبيح عند العقلاء، والفرق بينه وبين المعدوم ظاهر، فإن المعدوم لاتصح رؤيته لالكونه كاملا في نفسه، أما واجب الوجود فلأنه لكماله يستحيل رؤيته فافترق الحال. وقوله: المدح انما يكون بالنفي مع الإمكان ضعيف، لأن امكان الرؤية يستلزم إمكان الإحاطة التامة بالمرئي وهو نقص في اكمل الموجودات.

وأما المنع من التأييد في «لن» فهو طعن في النقل مع وجوده، فإن اهل اللغة نصوا على ذلك. وقوله: «ولن يتمنونه ابدأ» لاينافي ذلك، فإن المجاز قد يستعمل،

(١) اخرج الحديث البخاري في صحيحه ج ١ ص ٢٣٠ كتاب مواقيت الصلاة، وايضا المتقي الهندي في: كنز العمال ج ١٤ ص ٤٤٧.

مع أن لفظة التأييد موجودة ههنا فعلم أن المراد المجاز.
 واما استدلالاتهم فضعيفة، أما الأول فمن وجوه:

أحدها: لانسلم أن صحة الرؤية مشتركة، فإنها أمر عديمي، لأن جنسها
 وهو الإمكان عديمي، ولأن الجوهر غير مرئي على ماسلف، ولأن صحة رؤية
 الجوهر نوع مخالف لصحة رؤية العرض، لأن صحة رؤية الجوهر لا يعقل في
 العرض وبالعكس ومن شأن الأمور المتساوية اتحادها في اللوازم.

الثاني: لم قلت إنهم يجب تعليلها، فإنه لو كان كل حكم معللا لزم التسلسل،
 وكيف يصح ذلك وعندكم أن كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه، أحكام
 غير معللة.

الثالث: لم قلت أن العلة يجب أن يكون مشتركة؟ فإن كون السواد مخالفا
 للحرارة وبالعكس حكم معلل بالحقيقتين المختلفتين، وبالجملة فقد بينا فيما سلف
 إمكان تعليل المتساويات بالمختلفات.
 الرابع: قد بينا أن وجود كل ماهية نفس حقيقتها، وهو مذهب الأشعري،
 فكيف يصح أن يقال: لا مشترك الوجود أو الحدوث.

الخامس: لانسلم عدم المشترك، وعدم العلم لا يوجب العدم، وكيف ذلك
 وههنا وصف آخر وهو الإمكان المشترك بين الجواهر والأعراض؟

فإن قلت: كيف تجعل الإمكان علة وهو عديمي وحاصل للمعدومات؟.

قلت: غرضي إبداء قسم غير ما ذكرت، على أني أقول: لو كان الإمكان
 عديمًا فإمكان الرؤية عديمي، ولا يلزم من حصول العلة للعدم حصول المعلول،
 لإمكان التوقف على شرط.

السادس: لم لا يجوز أن تكون العلة هي العدم السابق؟ وهذا ليس بمستحيل
 عندكم، فإن عدم الضد يصح وجود ضده.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي المحدوث؟ والمحدوث ليس بمستقوم بالعدم بل هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم والمسبقية كيفية للوجود.

الثامن: يجوز أن تكون العلة هي الوجود المسبوق بالعدم.

التاسع: لم لا يجوز أن^(١) يكون العلة هي الوجود الممكن؟.

العاشر: لم قلت: إن مطلق الوجود إذا كان علة لزم أن يكون وجود الباري

تعالى^(٢) علة لهذه الصفة؟ فإن وجوده مخالف، وعلى تقدير المساوات لم لا يتوقف

على شرط أو يحصل مانع؟ ولا يلزم من حصول المصحح حصول الصفة، فإن

الحياة مصححة لوجود الشهوة وإن كانت غير صحيحة في بعض الصور كالواجب.

الحادي عشر: هذا الدليل ناهض في رؤية ما يمتنع رؤيته كالطعوم والروائح

والقدرة والإرادة.

الثاني عشر: الجوهر ملموس والعرض كذلك، فصحة المسلمومية حكم

مشترك فلا بد له من علة مشتركة هي الوجود، فيلزم أن تكون صفة المسلمومية

ثابتة في حقه تعالى.

وأما الثاني، فلأنه مبني على الدوران، وقد سلف ضعفه، على أن مذكروه في

كون العلة غير مركبة رافع للأمور الضرورية كالماهيات المركبة.

وعن الثالث، أن موسى عليه السلام إنما سئل الرؤية لأصحابه، ويدل عليه

قوله تعالى: ﴿فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة^(٣)﴾ وأيضاً

ليتوافق النقل والعقل.

وعن الرابع، أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال الحركة، فهو معلق

(١) ب: عبارة «لا يجوز أن» ساقطة.

(٢) ج: كلمة «تعالى» ساقطة.

(٣) النساء: ١٥٣.

على الحال، ونحن قدينا في كتاب «معارج الفهم»^(١) أن هذه الآية دالة على امتناع الرؤية.

وعن الخامس، أن النظر المقرون بحرف «الى» لا يفيد الرؤية وليس سببا للرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أراه، نعم يفيد طلب الرؤية وحينئذ نقول: يلزم من طلب رؤيتهم حصول الرؤية ولا إمكانها، أو نقول: يجوز أن يكون المراد، إلى ثواب ربها ناظرة، ويتعين هذا الإضمار، لأن النظر المقرون بالى وضع لتقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته، وهذا إنما يصح في المتحيزات، أو نقول: إن «الى» واحد «الآلاء» فالتقدير نعمة ربها ناظرة.

وعن السادس، أن المقصود من الرؤية هناك المعرفة الحقيقية التي لا يعترها شك، فإنه من المستحيل حمل الخبر على حقيقته.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) قد سبق منا التعريف بهذا الكتاب.

البحث الثاني عشر في أنه تعالى غني

ذات واجب الوجود مستغنية عن غيرها ويستحيل انفعالها عنه فيكون غنيا وهذا ظاهر، وأيضا ذلك الغير إن كان واجبا فهو محال لما يأتي، وإن كان ممكنا استند اليه فيكون مفتقرا اليه فكيف يعقل افتقاره الى ما يفتقر اليه، والمتكلمون طولوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم، ونحن نذكر ههنا خلاصة ما نقل اليها من كلامهم.

قال مشايخ المعتزلة: لو كان واجب الوجود محتاجا^(١) في جلب نفع او دفع ضرر لكان مشتتيا ونافرا واللازمان باطلان والمقدم مثلها، بيان الملازمة أن النفع هو اللذة والسرور وما يؤدي اليها او الى احدهما، والضرر هو الألم والغم ما يؤدي اليها او الى احدهما، واللذة إدراك المشتتة والسرور اعتقاد وصول النفع او اندفاع الضرر، والألم إدراك ما ينفر عنه والغم اعتقاد وصول الضرر او فوات النفع، فكل من جازت عليه المنفعة والمضرة جازت عليه اللذة والألم، ومن جازت عليه هاتان الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة.

وأما بطلان التالي، فلأنه لو كان مشتتيا فإما أن يكون لذاته فيكون مشتتيا للشيء الواحد ونافرا عنه في الوقت الواحد هذا خلف، وإما أن يكون لشهوة قديمة وهو محال لاستحالة تعدد القديم، وإما أن يكون لشهوة محدث فيكون ملجأ الى

(١) جاء هذا البرهان في كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث قال: «ان الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم فيجب أن لا تجوز، عليه الحاجة» (شرح الاصول الخمسة ص ٢١٣).

فعل الشهوة والمشتهي جميعاً هذا خلف، ولأنه لو كان مشتتياً ونافراً لكان جسماً والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة، فان المشتتية هو الذي إذا أدرك ما يشتهي صح جسمه والنافر هو الذي إذا أدرك ما ينفر عنه فسد جسمه والله تعالى ليس بجسم.

وقال القاضي عبد الجبار^(١): لادلالة على كونه محتاجاً فيجب نفيه.

وقال سديد الدين سالم بن محفوظ صاحب المنهاج من الامامية^(٢): لو كان محتاجاً فحاجته إن لم يكن موجودة في الخارج انتفت، ولأن الذهن^(٣) إن طابق استدعى الخارج وإلا فجهل، ولأن المحتاج محتاج في نفسه وإن لم يوجد الذهن وإن كانت موجودة في الخارج، فإن كانت واجبة الوجود تعدد الواجب، وإن كانت ممكنة فان استندت الى واجب الوجود بالايجاب بشرط، فذلك الشرط إن كان معلولاً للواجب على الاطلاق لزم قدم العالم، وإن كان بشرط، تسلسل، وان كان بالاختيار فهو محال لأن الحكيم لا يفعل في ذاته الحاجة، وان استندت الى غيره فذلك الغير ممكن وهو محال والالزم التسلسل.

ثم اورد على نفسه بأن قال: يلزم مما ذكرتم الدور، لأن كونه تعالى حكماً انما يتم بعد بيان كونه غنياً، فلو بنيتم كونه غنياً عليه لزم الدور.

وأجاب بأن الحكيم يطلق على معنيين: الأول العالم بحقائق الأمور، والثاني

(١) انظر: شرح الاصول الخمسة ص ٢١٤.

(٢) ستأتي ترجمة الرجل في آخر الكتاب، ولكن لم نقف على كتابه المنهاج. الا ان صاحب الروضات عدّ من مصنفات الرجل كتابه «المنهاج في الكلام» (الخوانساري، روضات الجنات ج ٤ ص ٤) وكذا العلامة الطهراني الا انه اضاف انه قد قرأ المحقق الحلبي عليه كتابه هذا وقرأ عليه بعضه السيد رضي الدين علي بن طاوس كما حكاه الجعفي في مجموعته عن خط الشهيد. (الطهراني، الذريعة ج ٢٣ ص ١٥٤).

(٣) ج: الذهني.

التارك للقيح الذي لا يخل بواجب، والمقصود بالحكيم هنا هو الأول
فلا دور.

وهذه الحجج لا ينجي ضعفها. أو يخلصها

وقيل: لو كان محتاجا في ذاته لكان ممكنا، ولو كان محتاجا في صفاته لكان
وجود ذاته متوقفا على وجود تلك الصفة أو عدمها المستفادين من الغير وكل
متوقف مفتقر.



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة الإسلامية

البحث الثالث عشر في انه تعالى واحد

واجب الوجود لا يمكن أن يحمل على شيئين، والأفان تميزا بعد هذا الاشتراك فلا يخلو إما أن يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك او لازمة أو معروضة او ملزومة، فإن كان مابه الامتياز عارضا افتقر الى سبب يقتضي العروض فيكون كل واحد من واجب الوجود انما هو هو بعلة، وإن كان لازما استحال التعدد، وإن كان معروضا كان واجب الوجود عارضا لغيره أعني الوجود المتأكد، ونحن قد بينا فيما سلف أن الوجود نفس الماهية. وايضا يفتقر الى سبب، وقد بينا أن ما يفتقر الى سبب فهو ممكن فالواجب ممكن وان كان ملزوما عرض المحالان. وأيضا لو تعدد^(١)، فأما أن يمتنع عليها المخالفة أولا، والقسمان باطلان. أما الأول، فلأنه لو كان أحدهما موجودا بانفراده لصح منه إيجاد الحركة، والآخر لو انفرد^(٢) لصح منه إيجاد السكون، فع الاجتماع إن بقيت الصحتان فهو المطلوب، وإن عدمتا فليس أحدهما بقادر فليس بآله. وأما الثاني، فلأنه لو صحت المخالفة وأراد احدهما الحركة والآخر السكون، فان وقعا او عدما لزم المحال، وان عدم احدهما ووقع الآخر فهو ترجيح من غير مرجح وقول بوحدانية الصانع. لا يقال: إن كل واحد منها حكيم فيتحد فعلاهما لاتحاد الداعي، ولأن كل

(١) ج: لو تعددا.

(٢) ب: لانفراده.

واحد منها عالم بكل المعلومات فيكون عالما بوقوع أحد الطرفين فلا يريد الآخر، ولأن كل واحد منها عالم بكون الآخر قادراً على كل مقدور فاذا خالف أحدهما الآخر لم يتمكننا من حصول مطلبيهما فكان هذا العلم صارفاً لهما عن المخالفة، ولأن المحال انما لازم من الوقوع لا من صحة الوقوع.

لأننا نجيب عن الأول، بأننا نفرض الكلام في ضدتين^(١) اشتركا في جهة المصلحة، وهذا السؤال ساقط على رأي الأشاعرة.

وعن الثاني، أن العلم تبع الوقوع الذي هو تبع الإرداة فلا يكون مانعاً.

وعن الثالث، أن العلم حاصل لكل واحد منها فإن صرفها معاً عدم النقيضان والا حصل الترجيح من غير مرجح.

وعن الرابع، أن المخالفة لما استلزم المحال كانت محالاً، لأن الممكن لا يستلزم المحال.

وللمشاخ طرق أخرى ضعيفة إحداهما أنها لو اشتركا في القدم لتساويا مطلقاً لأن القدم اخص الصفات فيلزم عدم الإثينية، وثانيتها أن الثاني لا دليل عليه فيجب نفيه، وثالثتها لوجاز إثبات ثان لجاز إثبات ما لانهاية له لعدم الأولوية.

ونحن قد اعطيناك قانوناً تعلمت منه ضعف هذه الطرق وأمثالها، واعلم أن السمع لا يتوقف على الوجدانية فيجوز إثباتها به.

اوهام وتنبهات : زعم قوم من الأوائل أن العالم واجب الوجود لذاته وبطلانه قد سلف، وذهبت الثنوية الى قدم النور والظلمة^(٢) وأن العالم حدث بامتزاجهما، ونحن قد سلف في كتابنا انّ النور عرض لا يقوم بنفسه وانّ الظلمة أمر

(١) ب: الضدين.

(٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٤٤.

عدمي.

ومما زعموا ههنا أنّ النور خير والظلمة شرّ والخيرات حاصلة من التّور والشرور حاصلة من الظلمة، وهذا باطل، أما أولاً فلأنّ البحت في الخير والشر والشرف والخسة من الابحاث الخطائية، وأما ثانياً فلأنّ النور قد يظهر الهارب مع شريته وقد تخفيه^(١) الظلمة مع خيريته.

ومما ذهبوا اليه ههنا أنّها غير متناهين الأمن جهة التقائهما، وهذا باطل ان عنوا بالسلب عدم الملكة، لأنّ النور عرض فتناهيه تابع لتناهي محله، وقد اسلفنا أنّ الأجسام متناهية.

ومما ذهبوا اليه أنّ النور حيّ عالم قادر سميع بصير متحرك لذاته، واختلفوا فذهبت الصابئة^(٢) الى أنّ القوة على هذه الإيرادات^(٣) قوة واحدة وتختلف بحسب الآلات والمشاعر.

واثبت المانوية لكل إدراك قوة، واختلفوا في الظلمة فالديسانية نفت عنها هذه الأوصاف، وذهبت المانوية الى أنّها موصوفة بها وماييناه من بطلان ما تقدم أت ههنا.

مسألة: ذهبت المجوس الى إثبات صانع للعالم قادر حي حكيم غير جسم ولا جسماني عالم منزّه عن الشرور والنقائص سموه «يزدان»^(٤) ونسبوا الشرور الى الشيطان، وذهب بعضهم الى أنّه محدث وجسم وسبب

(١) ج: وتخفيه.

(٢) كذا في النسخ، والظاهر أنه غلط من سهو القلم، والصحيح هو الديسانية، لأن الصابئة ليست من فرق الثنوية، وما نسبه هنا الى الصابئة هو عقيدة الديسانية من الثنوية على ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل ج ١ ص ٢٥٠، ونشوان الحميري في: الحور العين ص ١٤٠.

(٣) ب: الإدراكات.

(٤) انظر عن عقائد المجوس وقولهم في يزدان واهريمن الى: الملل والنحل ج ١ ص ٢٣٣.

حدوثه^(١) أنه عرض ليزدان فكرة في بعض الأوقات هي أنه كيف يكون حالي لونا زعني غيري فتولد الشيطان من هذه الفكرة، ثم تجاريا واصطلحا وجعل سيف المنازعة عند القمر الى مدة.

وهذا الكلام مع ظهور فساد دال على نقص قائله، ثم تقول: الشيطان أصل الشر وقد صدر عن صانعهم فيكون الذي أثبتوه خيرا، شريرا.

مسألة: ذهب النصارى الى أنه تعالى واحد ليس بمتحيز فهو احد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية^(٢)، وهؤلاء ان أردوا بالجوهر المعنى المصطلح عليه بين الفلاسفة فاكثر الناس ينفونه عنه وهو مذهبنا، ومن يجعل الوجود مغايرا لحقيقته يوافقهم على اطلاق الجوهر بالمعنى وان لم يؤذن فيه.

وأما الأقانيم فالتكلمون خبطوا في مرادهم منها، وتحرير القول فيه: أن هذه الأقانيم إما أن يكون ذواتا متغايرة ومغايرة له تعالى كما يقوله الأشاعرة، وإما أن يكون أحوالا كما يقوله أبو هاشم، وإما أن يكون أحكاما كما يقوله أبو الحسين، فإن كان الأول فهو باطل بما أبتلنا به مذهب الأشاعرة، وإن كان الثاني فهو باطل بما أبتلنا به مذهب أبي هاشم، وإن كان الثالث فهو مسلم إلا أنهم مع القول بكثرة الأقانيم قائلون باتحادها وهذا غير معقول على ماسلف.

والذي حصله متأخروا المتكلمين من قولهم: إن أقنوم الأب إشارة الى الوجود الذي هو الذات عندهم، وإن أقنوم الإبن هو علمه، وإن أقنوم روح القدس هو حياته، ولامنازعة حينئذ الا في اللفظ، إلا أنهم قالوا ههنا أن أقنوم الأبن اعني العلم اتحد بعيسى فصار إلهها بعد أن كان إنسانا وإن عيسى هو^(٣) خالق

(١) الف وج: حدثه.

(٢) الاقنوم هو الاصل ويجمع على اقانيم، قال الجوهرى: واحسبها رومية. (لسان العرب ج ١٢ ص ٤٩٦).

(٣) ب: كلمة «هو» ساقطة.

المخلق وإنه سيحيي الموتى، واختلفوا في كيفية اتحاده به، فقالت اليعقوبية: إن الكلمة أعني العلم ما زجت عيسى وخالطته وحصل امر ثالث هو المسيح، فقالوا: إن عيسى جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين.

وقالت النسطورية: إن الكلمة جعلته هيكلًا^(١) وأدرعته إدراعا، فقالوا: إن المسيح جوهران أقنومان.

وقالت الملكانية: إن الاتحاد كان بالإنسان الكلي دون المسيح، وقال بعضهم: إن الاتحاد كان بأن أثرت فيه الكلمة كما تؤثر الصورة في المرآة من غير انتقال منها إليه.

وهذه الأقوال لا يخفى فسادها، فإنه كيف يعقل اتحاد صفة هي العلم بذات هي جسم، ومطلق الاتحاد قد بطل بما أسلفناه، ونزيد ههنا أن بعد الاتحاد إن كان المتحد جوهرًا كان العرض جوهرًا هذا خلف، وإن كان عرضًا كان الجوهر عرضًا هذا خلف، وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضًا لزم ارتفاع النقيضين وأيضا إعدامهما وإحداث ثالث.

(١) الهيكل: الضخم من كل شيء، والهيكل: بيت للنصارى فيه صورة مريم وعيسى. قاله في: لسان العرب ج ١١ ص ٧٠٠.

البحث الرابع عشر في اسمائه تعالى

اعلم أنّ الاسم قد يكون هو المسمى، وذلك لأنّ الاسم عبارة عن اللفظ الدالّ المجرد عن الزّمان والاسم إشارة الى اللفظ الدال على مسماه، ومن جملة المسميات لفظة الاسم، وقد يكون مغايرا له كالجدار الدال على معناه المغاير للفظه.

إذا عرفت هذا فنقول: الإسم اذا أطلق على الشيء فإما أن يكون المسمى به ذات الشيء، أو ما يكون داخلا فيها، أو ما يكون خارجا عنها، والدال على الخارجى إما أن يكون دالا على الموصوفية بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفا بتلك الصفة، والدال على الصفة إما أن يكون دالا على صفة حقيقية فقط، أو إضافية فقط، أو سلبية فقط أو ما يتركب من هذه الأقسام.

واختلف الناس في أنّه هل لذاته تعالى إسم أم لا؟ أنكره الأوائل، لأنّ الواضع إن كان هو الله وقصد تعريف نفسه فهو محال، أو تعريف غيره ذاته فهو أيضا محال، وإن كان غيره فلا بد وأن يكون ذلك الغير عارفا به، وقد بينا أنّ حقيقته تعالى غير معقولة للبشر، وقد ظهر أنّ هذه المسئلة فرع على قولنا: ذاته تعالى معقولة أولا؟ واتفقوا على أنّه يستحيل أن يكون له اسم دال على جزء معناه فإنه غير مركب فلا جزء له.

واما الألفاظ الدالة على الصفات، فقد منعها قوم، والأصل الذي يبني عليه أنه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء مما يوصف به غيره أم لا؟ اتفق المسلمون على

ذلك، وذهبت الملاحدة وجهم بن صفوان^(١) الى المنع من ذلك، قالوا: لأننا لو وصفناه بما نصف به غيره لوقعت المشاركة ثم نفتقر الى مميز فيقع التركيب، وهذا خطأ، فإنَّ التركيب إنما يقع على تقدير المشاركة والمباينة بالذاتيات.

ومع ذلك فقد أنكروا الاجماع والقرآن الذي وصف فيه الله تعالى نفسه بكونه قادرا عالما وغير ذلك.



مركز تحقيقات وپژوهش‌ها في علوم اسلامی

(١) كما نقل عنه ذلك الشهرستاني في: الملل والنحل ج ١ ص ٨٦

البحث الخامس عشر في بقيه الصفات علي وأي الأوائل

قالوا: قد ثبت أن الأمور العالية لا يجوز أن يفعل شيئا لأجل الأمور السافلة، لأنه يكون نقصا، ولا شك في وجود الأمور العجيبة وأنها لم يخلق عبثا، فلا بد فيها من حكمة وقصد وظاهر ذلك يقتضي المناقضة، وطريق الجمع أن يسند الأفعال المحكمة إلى العلم، فإنه تعالى عالم بنظام العالم وما عليه كمال الوجود وعلمه سبب في فيضانه من غير تجدد إرادة حدثت بعد تردد، وهذا هو معنى العناية لله تعالى.

ونحن لما أفسدنا أصلهم بطل ما فرغوا عليه.

قالوا: وهو تعالى حي، لأن الحي هو الدراك الفعّال وقد ثبتا له تعالى لأنه مدرك لكل معقول وموجد كل موجود بذاته أو بواسطة، وهو تعالى جواد لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لالغرض والله تعالى قد فعل الوجود الذي ينبغي^(١) للممكنات من غير غرض^(٢) ولا عوض فيكون جوادا.

قال بعض المتأخرين: لو لم يكن القصد من إيصال النفع إلى الغير معتبرا في الجود لكان الحجر الواقع على رأس عدو إنسان جودا من حيث أمات عدوه لالقصد.

أجاب بعض المحققين بأن الجواد إنما يكون جوادا إذا صدر عنه ما ينبغي بالذات، أما إذا صدر عنه ما ينبغي بالعرض فليس بجواد والحجر لم يصدر عنه

(١) الف: كلم «ينبغي» ساقطة.

(٢) ج: عوض وغرض.

بالذات ما ينبغي بل بالعرض، لأنّ الحاصل منه حركته الطبيعية وهي استفادة كمال لنفسه. ووقوعه على رأس إنسان انما حصل بالاتفاق الذي هو بالعرض، والوقوع على رأس لا يقتضي الموت بل يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء وللموت سبب آخر بالذات يحصل عقبيه، ثم إن المقتضي للموت لا يكون مقتضيا لموت عدو إنسان آخر بالذات بل بالعرض، ثم المقتضي لموت عدو إنسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض.

واعلم أن المتكلمين ادّعوا الضرورة في أنّ من يفعل شيئا لا يقصد فإنه لا يكون جواداً، والظن في المثال لا يكون طعنا في هذا الحكم القطعي.

مسألة: قالوا: الباري تعالى غني مطلقا، اي في ذاته وفي صفاته المنتفية^(١) وفي صفاته الحقيقية المستلزمة للإضافة، فمن احتاج في شيء من هذه الثلاثة الى الغير فهو فقير^(٢).

وهو تعالى ملك لأنه غني مطلقا، فكل شيء مفقر إليه في كل شيء وله ذات كل شيء، والملك من استجمع هذه الثلاث.

وهو تعالى تام، لأنه واحد واجب من كل جهة يمتنع تغييره، فكل مامن شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل، وهو ايضا فوق التمام لأنّ ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه.

وهو حق محض، لأنه لما وجب في صفاته وذاته لم يكن قابلا للعدم والبطلان، فذاته أحق من كل حق، وهو خير محض لأنّ الشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يكون فاقدا للكمال في وقت ما، فذاته مبرأة عن الشرور.

(١) عبارة «وفي صفاته المنتفية» ساقطة.

(٢) ب: مفقر.

وهو تعالى حكيم، لأن الحكمة معرفة الأشياء ولا عرفان أتم من عرفانه، وقد يراد بالحكمة صدور الشيء على الوجه الأكمل، وقد بينا ذلك في حقه تعالى. وهو تعالى جبار بمعنى أنه جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل، وقهار بمعنى أنه قهار العدم بالوجود والتحصيل.

وهو تعالى قيوم بمعنى أنه قائم بذاته مقيم لغيره.

كلام كلي في الصفات

قسم الأوائل الصفة على أربعة أقسام:

أحدها: الصفة الحقيقية التي لا تلزمها الإضافة كالسواد والبياض.

وثانيها: الصفة الحقيقية التي تلزمها الإضافة ولا يتغير بتغيرها كالقدرة.

وثالثها: الصفة الحقيقية التي تلزمها الإضافة وتتغير بتغيرها كالعلم.

ورابعها: الصفة الإضافية المحضة كالتيامن والتياسر.

وقالوا أيضا: الصفات التي من باب الوجود للأشياء، إما أن يكون بحيث

يجوز أن يكون الشيء الموصوف سببا لها، سواء اعتبر ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، وذلك كما يمكن الوجود للماهيات الممكنة الوجود، فإن إمكان الوجود لها هذا سبيله.

ومثل هذا الشيء قد يجوز أن يكون له حالة الوجود والعدم كالحادثات،

فيكون في كل واحدة من الحالتين متصفا بتلك الصفة، وقد يجوز أن يكون له

إحدى الحالتين لا غير وهي الوجود كالأزليات، فيكون في تلك الحالة الواحدة

متصفا، وإما أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون الشيء الموصوف بها سببا لها بل

سببا أمر من خارج.

ثم إن اعتبر موجودا صح أن يكون موصوفا بتلك الصفة، وإن كان غير

موجود فلا يصح مثل هذا الشيء، وأيضا يصح أن يعتبر له في نفسه حالتا الوجود

والعدم، ولكنه انما يجوز أن يكون متصفا بتلك الصفة في إحدى الحالتين، وذلك كالوجود للماهيات الممكنة الوجود فإن كل ماهية ممكنة الوجود فإنها توصف بالوجود حالة كونها موجودة، ولا يجوز أن تكون الماهية سببا لهذه الصفة بل يكون أبدا سببه أمر من خارج.

وإما أن يكون بحيث لا يجوز أن يكون الموصوف بها سببها ولا أيضا أمر من خارج سببا لها ولا أيضا يصح لمثل هذا الشيء أن يكون له حالتا وجود وعدم، بل ليس له إلا إحدى الحالتين وهي الوجود، وذلك مثل وجوب الوجود للأول، فإنه لا يجوز أن يكون هو نفسه سببا لوجوب وجوده ولا أمر من خارج سبب لذلك ولا يجوز أن يكون له حالتا وجود وعدم.



مركز تحقيقات فلسفه اسلامی

المنهج السادس

في العدل

وفيه مباحث

مركز تحقيقات كميپويز علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول

الفعل على ضربين: إما أن يكون له وصف زائد على حدوثه، وإما أن لا يكون، والثاني كحركة النائم والساهي، والأول على ضربين: حسن وقبيح، والحسن على ضربين: أحدهما أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح، والثاني أن يكون له وصف زائد عليه وهو على قسمين: أحدهما أن يكون المدح متعلقا بفعله من غير ذم في تركه وهو المندوب، والثاني أن يكون المدح متعلقا بفعله والذم بتركه وهو الواجب، والقبيح هو الحرام وهو الذي يستحق فاعله الذم. إذا عرفت هذا، فنقول: ذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال حسنت لوجوه تقع عليها وقبحت لوجوه تقع عليها من غير أن يكون للأمر والناهي في ذلك مدخل. وعنوا بالوجوه اقتران أمور راجعة إلى النبي أو إلى الثبوت بحدوثها، فيقضي العقل عند العلم بتلك الوجوه أن للفعل مدخلاً في الذم أو لا مدخل له وكذلك في الإخلال.

وذهبت الأشاعرة إلى أن الأفعال انما حسنت بأوامر الشرع وانما قبحت

بنواهيهِ^(١).

(١) هذه المسألة من مهام مسائل علم الكلام، ومن المسائل الرئيسية التي اختلف فيها اهل العدل من الشيعة والمعتزلة من جهة وأهل السنة والمجبرة والأشاعرة من جهة أخرى، وبنوا عليها أكثر مسائل العدل في علم الكلام.

وقد ذكر ابن ميثم البحراني في تحرير محل النزاع كلاماً جيداً نقله هنا: «الحسن والقبيح تقديران بهما ملائمة الطبع ومنافرتة، وتقديران بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى مما يحكم العقل بهما عند الكل، وتقديران بهما كون الفعل على وجهه يكون متعلق المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى شرعيان عند الأشعرية نظريان عند الفلاسفة...»

والحق عندي مذهب المعتزلة والدليل عليه أن العقلاء بأسرهم يمدحون راد الوديعه ويذمون الظالم، فاذا طلب منهم العلة في ذلك رجعوا الى أن الرد حسن يستحق فاعله المدح، والظلم قبيح يستحق الذم، ولولا علمهم باستناد الحسن والقبح الى الوجوه والاعتبارات التي يقع عليها الأفعال والالما صح لهم استنادهما اليها.

ولمشايخ المعتزلة طريق آخر، وهو ان الضرر مثلا انما يقبح إذا كان ظلما وإذا انتفى الظلم انتفى القبح، ودوران الأثر مع الوصف مشعر بالعلية، ونحن قد بينا فيما سلف ضعف الدوران.

مسألة: ذهب المعتزلة الى أن العلم بحسن بعض الأشياء وقبحها عقلي، فبعضه ضروري كحسن رد الوديعه وحسن الصدق النافع، وبعضه نظري كحسن الصدق الضار.

وذهبت الأشاعرة الى أن ذلك معلوم بالشرع وأنه لاحسن ولاقبح في العقل، فالظلم لو أمر الله به لكان حسنا ولو نهى عن ردالوديعه لكان قبيحا.

وذهبت الأوائل الى أن العلم بحسن الأشياء وقبحها مستفاد من العقل العملي.

والعدلية قد استدلوا على مذهبهم بوجوه:

احدها: أنا نعلم بالضرورة حسن رد الوديعه وقبح الظلم، فان أحدا لو ضرب غيره على طوله أو قصره أولونه أوكون الكواكب في السماء فإن العقلاء

→ اما عند اهل العدل فمنهما ما يستقل العقل بدركه ومنهما ما ليس كذلك، والاول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعه...، ومنه ما يعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وما لا يستقل العقل بدركه فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده، فانه لا طريق للعقل الى العلم بذلك لولا ورود الشرع» (قواعد المرام ص ١٠٤).

بأسرهم يسارعون الى ذمه وإن فرض عدم الشرع.

الثاني: أن كثيرا من العقلاء قد اعترفوا بحسن الأشياء وقبحها كالمهند

والملحدة.

الثالث: لولم نعلم بالعقل قبح بعض الأشياء وحسنها لم نعلمها بالشرع

والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله، بيان الشرطية أنا^(١) اذا لم نعلم قبح الكذب ثم

قال لنا الله تعالى: إن هذا الشيء قبيح أو نهانا عنه أو أمرنا [بشيء] او قال لنا أنه

حسن جوزنا الكذب في خبره وإن ينهانا عن الحسن ويأمرنا بالقبيح^(٢) [لأننا

حينئذ لم نكن عالمين بأنه حكيم لا يفعل القبيح، فوجب القول بسابقة العلم

بوجوه^(٣) الافعال وبحكيمته تعالى.

الرابع: أن الحسن والقبح لو استندا الى الأوامر والنواهي مطلقا او بشرط

القصد من الأمر والنهي، لزم تحسين الكفر الذي يأمر به الكافر وتقييح الإيمان

الذي ينهى عنه.

فإن قالوا: إنما المؤثر هو أمر الله من حيث إنه خالق ومنعم، قلنا: وأي تأثير

لكونه خالقا ومنعما؟.

فإن قالوا: الخالق يجب طاعته، قلنا: علمكم بوجوب الطاعة إن استند الى

العقل اعترفتم، وإن استند الى السمع فنحن إنما ألزمناكم في الشرع لم كان أمره

واجب الاتباع.

فإن قالوا: الخالق المالك لعبيده لامره ونهيه تأثير في التحسين والتقييح

كالمالك منا لإذنه تأثير في حسن تناول ملكه ولنهيه تأثير في قبحه دون من ليس

(١) ب: كلمة «أنا» ساقطة.

(٢) الف: ما بين المعقوفين ساقط.

(٣) الف: كلمة «بوجوه» ساقطة.

بمالك.

قلنا: ان استندتم في العلم بحسن تصرف المالك في ملكه الى العقل اعترفتم، وان كان الى الشرع سقط كلامكم لأننا الزمناكم فيه.

الخامس: لوجوزنا كون الهند اعتقدت حسن الصدق وقبح الظلم لشبهة لالقضاء العقل، لجوزنا أن يكون بعض البلاد يعتقدون قبح القذف وذم من استعمله والاستخفاف بالمحسن^(١) والاساءة اليه والاحسان الى المسيء لاجل شبهة عرضت لهم، لأنّ العقل غير قاض بواحد منها، ولما كان هذا باطلاً قطعاً، فإنّ العقلاء بأسرهم لو أخبرهم بخبر بذلك لسارعوا الى تكذيبه بناء منهم على أن ذلك ممتنع عقلاً فكذلك الأول.

واحتجت الأشاعرة على مذهبهم بوجوه^(٢):

الأول: أنّ العلم بقبح الأشياء وحسنها لو كان ضروريا لوجب مساواته لاعتقاد كون الكل أعظم من الجزء لعدم التفاوت في الضروريات، ولكانت العقلاء بأسرهم مشتركة فيه، ولو كان نظرياً لكان خرقاً للإجماع، لأنّ العقلاء بين قائلين بعدم العلم بذلك مطلقاً وبين قائلين بالعلم به بالضرورة.

الثاني: أن النبي إذا هرب من إنسان قاتل، فأخباره به مع السؤال إن كان حسناً لزم حسن الظلم، وإن كان قبيحاً لزم قبح الصدق.

والثالث: أن الله تعالى كلف أباهب بالإيمان بجميع ما أخبر به ومن جملته أنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بالجمع بين النقيضين.

(١) ب: بالمحسنين.

(٢) ذكر بعض هذه الوجوه الايجي في: المواقف ص ٣٢٤، والتفتازاني في: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٨٤، وبنى الايجي هذه المسألة على مسألة عدم اختيار العبد في افعاله على ما يعتقدده الاشاعرة، وقال: ان العبد مجبور في افعاله واذ كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبيح اتفاقاً (المواقف ص ٣٢٤)، وبناء على هذا فالمسألة مبنائية.

الرابع: أن الله تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن، فتكليفه بالإيمان تكليف (١) لما لا يطاق (٢).

الخامس: أن من قال لأكذبن غداً، إن حسن صدقه لزم حسن الكذب، وإن قبح لزم قبح الصدق.

السادس: أن الله تعالى فعل الجهل لأنه إنما يحصل عقيب النظر، والنظر مجموع علوم الاستلزام الجهل والالكان الصادق كاذبا هذا خلف.

السابع: لو كان الفعل قبيحا لكان إما من الله تعالى وهو باطل اتفاقا أو من العبد وهو باطل، لأن أفعال العبد اضطرارية على ما يأتي.

الثامن: لو كان الفعل حسنا وقبيحا لوجه عائد إليه لكان المعلول سابقا على العلة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود الظلم فلو كان قبحه معللاً به لزم التقدم.

التاسع: أن المعدوم قد يتصف بالحسن والقبح فلا يكونان وصفين ثبوتيين، بيان الأول أن ما كان حسنا كان تركه قبيحا والترك عديمي ولأن الأفعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود تكون حسنة وقبيحة.

العاشر: أن جهة قبح الكذب إن كانت عائدة إلى مجموع حروفه الذي لا وجود له كان المعدوم موصوفاً بالقبح الثبوتي، وإن كانت عائدة إلى كل واحد من الحروف كان كل حرف كذبا وكل كذب خبر فكل حرف خبر.

الحادي عشر: إذا قال القائل: زيد في الدار ولم يكن فيها كان قبيحا، فالمقتضي للقبح إن كان ذات تلك الألفاظ مطلقا لزم القبح وإن طابق وإن كان

(١) هذا الوجه لا يناسب مع المدعى وهو كون الحسن والقبح شرعيين، على أن الأشاعرة جوزوا تكليف ما لا يطاق فكيف يستدلون هنا بعدمه؟ والظاهر أنهم تعلقوا بهذا من باب الزام الخصم بما يعتقده، ولهذا جاء في بعض النسخ: ما لا يطاق القائل.

(٢) ج: يطاق القائل.

بانضمام عدم كونه في الدار كان العدمي مقتضيا للشبوتي، وإن كان المجموع كان العدم جزءا من العلة، وإن كان امر آخر فذلك الآخر إن لم يكن لازما لتلك الألفاظ مع عدم كونه في الدار لم يكن الكذب قبيحا، وإن كان لازما فعلة اللزوم إمامتك الألفاظ مطلقا أومع العدم ويعود البحث.

الثاني عشر: لو كان القبح صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الوضع والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة، وبيان بطلان التالي أن الواضع إذا وضع قولنا: قام زيد لغير الخبر لم يكن التلفظ به قبيحا عند عدم قيام زيد.

والجواب عن الأول، المنع من حصول التفاوت، سلمنا لكن لانسلم أن التفاوت في العلوم يخرجها عن كونها ضرورية، فإن بعض التصديقات البديهية يكون أجلى من بعض عند كون تصوراتها أجلى.

وعن الثاني: إن الخبر يجب عليه التورية بحيث يخرج بها عن الكذب.

لا يقال: فيلزم من ذلك عدم الوثوق باخبار الله تعالى.

لانا نقول: لو أخبرنا الله تعالى بخبر يدل ظاهره على أمر مع عدم ارادة ذلك الظاهر وعدم قرينة صارفة عنه لكان الحكيم ملغزا وهو قبيح بخلاف مانحن فيه.

وأیضا إذا تعارض قبيحان وجب المصير الى أقلها قبيحا.

وأیضا القبح قد يتخلف^(١) عن الكذب في بعض المواضع لمانع ولا يخرج ذلك الكذب عن مقتضاه ولا يلزم من ذلك أن يكون كل كذب محتملا لذلك المانع، كما أن الأحكام العقلية الضرورية قد يتخلف في بعض المواضع لمانع ولا ينشلم بما يذكره السوفسطائيون.

(١) ب: يختلف.

وايضا هذا المطلوب^(١) فيه جهة حسن لا من حيث كونه كذبا بل من حيث اشتتاله على المخلص^(٢)، وفيه جهة قبح وهي كونه كذبا والجهتان متغايرتان وما فيه جهة القبح فهو ملازم لها وما فيه جهة الحسن فهو ملازم لها من غير تغير.

وعن الثالث، أنه كلف أبا هب من حيث إن الإيمان ممكن لا من حيث وقوع الإخبار بأنه لا يؤمن، وهذا بعينه جواب عن الرابع، فإن العلم لا يخرج الممكن عن إمكانه والكافر مكلف بالإيمان من حيث هو ممكن لا من حيث فرض العلم، فإنك إذا فرضت العلم بالكفر حاصلًا فقد فرضت الكفر، لأن العلم لا بد فيه من المطابقة ومع فرض أحد طرفي النقيض لا يمكن فرض الآخر.

وعن الخامس، أنه يجب عليه ترك الكذب في غد، لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تنمة العزم والكذب وهما وجهاً حسن وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب، ولا شك أن الثاني أولى.

وعن السادس، أن الجهل لازم من المقدمات الفاسدة الحاصلة للإنسان بسبب قوته الوهميه وترك استعمال قوته العقلية.

وعن السابع، ما يأتي من كون الفعل مخلوقاً للعبد.

وعن الثامن، أن الظلم إنما يقبح قبل وجوده على معنى أن الفاعل إذا فعله كان بحيث يستحق الذم، وهذه الحيثية ليست أمراً ثبوتياً كما يقول: النار علة في الاحراق وإن كانت النار معدومة على معنى أنها بحيث لو وجدت لصدرت عنها

(١) ب: الكذب.

(٢) ب: التخلص.

الحرارة، وأيضا فنحن نمنع من كون الحسن والقبح وصفين ثبوتيين، وهذا هو الجواب عن التاسع.

وعن العاشر، أنكم بالاعتبار الذي عقلتم كون الكلام خبرا وصدقا وكذبا اعقلوا به كونه قبيحا وحسنا.

وعن الحادي عشر، أن العلة هي الخبر بشرط أن لا يكون مطابقا ولا يلزم من ذلك تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي.

وعن الثاني عشر، أن الإخبار الكاذب هو المقتضي للقبح وهو معنى معقول وإن اختلفت عليه العبارات.



مركز تحقيقات علوم إسلامی

البحث الثاني في أنافاعلون

ادعى أبو الحسين البصري وجماعة أنه ضروري، وهو الحق عندي.
وذهبت طائفة من المعتزلة وبعض الإمامية والزيدية إلى أن العلم بذلك
كسبي.

وذهب جهم بن صفوان إلى أنه لا فاعل إلا الله تعالى^(١).
وذهبت الأشاعرة والنجارية إلى أن المحدث هو الله تعالى لا غير وإنما العبد
مكتسب^(٢)، وهؤلاء اثبتوا للعبد قدرة ونسبوا الفعل إلى الله تعالى.
وأما جهم فإنه لم يثبت قدرة للعبد، ثم اختلف القائلون بالكسب في تفسيره:
فذهب الأشعري إلى أن معناه أن الله تعالى أجرى العادة بأن العبد متى
اختار الطاعة فعلها فيه وفعل القدرة عليها والعبد متمكن من الاختيار وإن كانت
القدرة عنده لا أثر لها في الفعل.
وذهب أصحابه إلى أن معنى الكسب هو أن القدرة الحادثة لها أثر في الفعل،

(١) أول من قال بالجبر من المسلمين، جهم بن صفوان، أخذه عن جعد بن درهم وبيان بن سمان
وهو عن طالوت اليهودي (ابن نباتة، شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ص ١٦٢).
(٢) قد اشتهر القول بالكسب في أفعال العباد من أبي الحسن الأشعري، وجاء ذلك القول منه في
كتابه: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٧٢، ولكن سبق الأشعري في هذا النظر حفص
الفردي وضرار وخصوصاً حسين بن محمد النجار كما جاء في: الملل والنحل ج ١ ص ٨٩
ولشيخنا المفيد ههنا كلام لا بأس بنقله:

«ثلاثة أشياء لا تعقل - وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكل حيلة فلم
يظفروا منهم إلا بعبارة تناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتحاد النصرانية، وكسب النجارية،
وأحوال البهشية» (الفصول المختارة ج ٢ ص ١٢٨).

وذلك الأثر غير الإحداث وزائد عليه.

وذهب بعضهم الى أن ذلك الأثر كون الفعل طاعة ومعصية وسفها وعسنا وغير ذلك من الصفات وهي متناول التكليف وبها يستحق المدح والذم. وذهب آخرون الى أن ذلك الأثر غير معلوم.

وذهب أبو اسحاق الى أن الفعل يقع بقدرة الله تعالى وبقدرة العبد^(١)، ومذهب الأوائل أن الله تعالى يفعل الإرادة والقدرة في العبد ثم هما يوجبان الفعل، وهو قول أبي الحسين البصري وإمام الحرمين^(٢).

لنا أن كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الإحسان وقبح الذم عليه وحسن الذم على الإساءة، ولولا علمنا الضروري بكون الفعل صادرا عنا والالما صح منا ذلك^(٣).

لا يقال: حسن المدح على الفعل إنما يكون بعد العلم بكون الفعل صادرا عن الممدوح وكذلك الذم، فلو جعلتموه مقدمة في العلم بذلك لزم الدور. لأننا نقول: لا نجعله مقدمة للعلم بكون العبد فاعلا، وكيف ذلك مع أننا ادعينا الضرورة في ذلك، بل جعلناه مقدمة في كون ذلك العلم ضروريا.

ومشايخ المعتزلة يلزمهم هذا السؤال.

واستدلوا على مذهبهم بوجوه:

الأول: أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما بقي فرق بين حركاتنا وحركات الجهاد مع أن البدئية قاضية بالفرق.

الثاني: أن أفعالنا لو كانت مخلوقة لله تعالى لقبح منه تكليفنا والتالي باطل

(١) كما نقل ذلك عنه الايجي في: المواقف ص ٣١٢.

(٢) انظر ايضا: المواقف ص ٣١٢.

(٣) كذا في النسخ، والعبارة مضطربة كما ترى.

والمقدم مثله والشرطية ظاهرة.

الثالث: يلزم الظلم، فإنه يخلق فينبأ الفعل ويعذبنا عليه.

الرابع: أن أفعالنا توجد عند دواعينا وينتفي عند صوارفنا، فلولا استنادها

إلينا لجاز أن يقع وإن كرهناها وتعدم وإن أردناها.

الخامس: أن الله تعالى قد أضاف الفعل إلى العبد بقوله: ﴿فويل للذين

يكتبون الكتاب بأيديهم﴾^(١)، ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾^(٢)، ﴿حتى يغيروا

ما بانفسهم﴾^(٣)، ﴿بل سولت لكم انفسكم امرا﴾^(٤)، ﴿فطوّعت له نفسه﴾^(٥)،

﴿من يعمل سوءاً يجزيه﴾^(٦)، ﴿كل امرء بما كسب رهين﴾^(٧)، ﴿الا ان دعوتكم

فاستجبت لي﴾^(٨).

السادس: أنه تعالى مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر على كفره ووعد

بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بقوله: ﴿اليوم تجزي كل نفس بما

كسبت﴾^(٩)، ﴿فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون الا ما كنتم تعملون﴾^(١٠)،

﴿وابراهيم الذي وفى﴾^(١١)، ﴿لتجزي كل نفس بما تسعى﴾^(١٢)، ﴿هل جزاء

(١) البقرة: ٧٩.

(٢) يونس: ٦٦.

(٣) الرعد: ١١.

(٤) يوسف: ١٨.

(٥) المائدة: ٣٠.

(٦) النساء: ١٢٣.

(٧) الطور: ٢١.

(٨) ابراهيم: ٢٢.

(٩) غافر: ١٧.

(١٠) يس: ٥٤، صدر الآية ساقطة في نسخة الف وج.

(١١) النجم: ٣٧.

(١٢) طه: ١٥.

الإحسان إلا لإحسان»^(١)، «هل تجزون إلا ما كنتم تعملون»^(٢)، «فله عشر أمثالها»^(٣)، «ومن يعرض عن ذكر ربه»^(٤)، «ومن اعرض عن ذكرى»^(٥)، «اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا»^(٦)، «إن الذين كفروا بعد إيمانهم»^(٧)، «جزاء بما كانوا يعملون»^(٨)، «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره»^(٩)، «من يعمل سوء يجزيه»^(١٠).

السابع: أنه تعالى نزه نفسه عن أفعال المخلوقين من الظلم بقوله: «وما ربك بظلام للعبيد»^(١١)، «وما ظلمناهم»^(١٢) «ولا ظلم اليوم»^(١٣)، «ولا يظلمون فتيلاً»^(١٤)، ونسب الكفر والمعاصي إلى العباد بقوله: «كيف تكفرون بالله»^(١٥)، «وماذا عليهم لو آمنوا»^(١٦)، «ما منعك أن تسجد»^(١٧).



مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

- (١) الرحمن: ٦٠.
 (٢) النمل: ٩٠.
 (٣) الانعام: ١٦٠.
 (٤) الجن: ١٧.
 (٥) طه: ٢٤.
 (٦) البقرة: ٨٦.
 (٧) آل عمران: ٩٠.
 (٨) الاحقاف: ١٤.
 (٩) الزلزلة: ٧.
 (١٠) النساء: ١٢٣.
 (١١) فصلت: ٤٦.
 (١٢) النحل: ١١٨.
 (١٣) غافر: ١٧.
 (١٤) النساء: ٤٩.
 (١٥) البقرة: ٢٨.
 (١٦) النساء: ٤٩.
 (١٧) الاعراف: ١٢.

﴿فألهم عن التذكرة معرضين﴾^(١)، ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾^(٢)، ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾^(٣).

ومن المعلوم القطعي أنه يستحيل أن يخلق في الكافر الكفر وفي العاصي العصيان ثم يوبخه عليه.

الثامن: أنه تعالى خير العباد بقوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾^(٤)، ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾^(٥).

التاسع: أنه تعالى أمر عباده بالمسارعة إلى فعل الطاعات بقوله: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^(٦)، وأمرهم بالطاعات في قوله: ﴿اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير﴾^(٧)، وغير ذلك^(٨).

لا يقال: هذه الآيات معارضة مثلها في قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾^(٩)، ﴿الله خالق كل شيء﴾^(١٠)، ﴿فقال لما يريد﴾^(١١)، وهو يريد الإيمان^(١٢).

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

(١) المدثر: ٤٩.

(٢) آل عمران: ٧١.

(٣) آل عمران: ٩٩.

(٤) الكهف: ٢٩.

(٥) المزمل: ١٩.

(٦) آل عمران: ١٣٣.

(٧) الحج: ٧٧.

(٨) الف: عبارة «وغير ذلك» ساقطة.

(٩) صافات: ٦٩.

(١٠) الزمر: ١٦.

(١١) البروج: ١٦.

(١٢) كذا في النسخ، وليس هذا التعبير في القرآن، ولعل نظر المصنف كان هذه الآية: ﴿ولكن الله يحب اليكم الإيمان﴾ (الحجرات: ٧).

لأننا نقول: يجب تأويل هذه الآيات جمعاً بين ما ذكرنا وما ذكرتم.
 قال ابو الهذيل: إنه تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم،
 ولو كان المراد من هذه الآيات إضافة الكفر اليه تعالى لكان النبيّ محجوجاً بأن
 يقول له الكافرون: كيف تأمرنا بالإيمان والله قد خلق فينا الكفر.
 قالت الاشاعرة: أقصى ما يمكنكم أن تقولوا: إنا لما قصدنا الى إيجاد شيء
 وحدث ذلك الشيء عقيب ذلك القصد علمنا استناد الفعل اليها ولكن ذلك استناد
 الى الدوران.

ثم إنا نقول: هل تفرقون بين ما إذا أحدثتموه بحسب دواعيكم وبين ما اذا
 فعله الله تعالى عقيب دواعيكم ام لا؟ فإن اعترفتم بالفرق فأظهروه، والآن لم يبق
 لكم معرفة باستناد الفعل إليكم.
 أجاب قاضي القضاة^(١) بأننا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورة بأنه لولا
 دواعينا لما حدث وأنه يجب حدودها بحسبها ومتى خلق فينا لم يجزان يقترن به هذا
 العلم لأنه يكون جهلاً غير علم.
 وهذا غير لائق من قاضي القضاة، لأنه يحصل العلم بكوننا فاعلين كسبياً،
 ويأتي من أبي الحسين.

واحتجت الأشعرية بوجوه:

الأول: أن العبد الفاعل إن لم يتمكن من الترك فهو المطلوب، وإن تمكن فإن
 لم يفتقر ترجيح الفعل الى مرجح لزم ترجيح الممكن من غير مرجح، وإن افتقر
 فذلك المرجح إن كان من فعله تسلسل، وإن كان من فعل الله تعالى، فإن أمكن
 الترك افتقر الى مرجح آخر، والا لزم الجبر.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بها والتالي باطل والمقدم

(١) انظر الى: شرح الاصول الخمسة ص ٣٢٧ فبمد.

مثله.

بيان الشرطيّه أن القادر لا يخصّ أحد مقدوريه الا مع الشعور، ولأنّ الجزئي لا ينبعث عن القصد الكلي والقصد مشروط بالعلم، وبيان بطلان التالي ظاهر، فإن المتحرك لا يعلم أجزاء المسافة ولا يعلم كيفيتي^(١) السرعة والبطء القائمين بالحركة والناثم فاعل غير عالم.

الثالث: دليل التمانع آت ههنا.

الرابع: لو كان العبد قادراً لكان الله تعالى قادراً على عين مقدوره، لما بينا من أنه تعالى قادر على كل الممكنات، ولأنه قادر على مثله فهو قادر على عينه لتساوي المثليين، لكن التالي باطل والالزم وقوع مخلوق بقادرين، لأننا اذا فرضنا أن العبد أراد فعلاً علم الله تعالى أنه مصلحة فلا بد وأن يريد، ثم فرضنا أنه تعالى علم أن المصلحة يقتضي إيجاده منه تعالى، ثم إن العبد حاول فعله، فإن ذلك الفعل يقع بقادرين^(٢)، وبيان بطلان اللازم أنه يستلزم استغناء الفعل وحاجته إليهما معا هذا خلف.

والجواب عن الأول، أن المختار يمكنه أن يرجع أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح، وهذا عين مذهبكم في حق واجب الوجود.

وأيضاً المرجح الموجب للفعل وهو الإرادة لا يخرج القادر عن كونه قادراً ولا يتنافى الاستواء والرجحان لأنها حاصلان للفعل باعتبارين.

واعلم أن هذه الشبهة كما نفت القدرة عن العبد في اعتقاداتهم فهي بعينها نافية لقدرة الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وطريق التخلص ما ذكرناه.

وعن الثاني، أن العلم التفصيلي ممنوع وإنما الشرط العلم الاجمالي، ونمنع

(١) ب: كيفية.

(٢) ج: بالقادرين.

عدم انبعاث الجزئي عن القصد الكلي^(١)، فإن القاصد لايجاد الحركة إنما يقصد حركة مطلقة تتخصص بتخصص القابل، ولأنّ الاضافة الى الجزئي مسبوقه بتحقيقه، فلو كان تحققه متوقفا على الإضافة التي هي العلم لزم الدور، وفي الاخير نظر.

وعن الثالث، أن قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد، فوقع مقدور الله تعالى أولى، وهذا الدليل يتمشى في الوجدانية ولا يتمشى ههنا، وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع.

قالت الأشاعرة: الذات غير مقدورة، لأنها ثابتة في العدم والوجود حال فلا يكون مقدورا فلا يكون العبد قادراً البتة.

لا يقال: المقدور هو الذات على كونها موجودة.

لأننا نقول: هذا فاسد، لأنّ معناه إن كان هو المقدور الذات وحدها او الوجود^(٢) وحده او المجموع فقد ناقضتم، والإفلا معنى محصل له، وهذا يرد على من أثبت المعدوم من المعتزلة، وأما علينا نحن فلا.

مسألة: القائل بالكسب فرارا من إثبات الفعل للعبد ومن عدم الأمر والنهي غلط، لأننا نقول: العبد إما أن يكون له في فعله أثر ما أو لا يكون، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن لم يكن فهو قول لمذهب جهنم.

ثم إنا نقول لأبي الحسن: كيف تتخلص من قول المعتزلة بأن العبد إنما حسن مدحه وذمه بالفعل ولم يحسن مدحه وذمه باللون الذي فيه، لأنّ الله تعالى قد خلق مع الفعل قدرة غير مؤثرة لم يخلق في اللون قدرة، وائي عاقل يرتضي القول بهذا ويستحسن المدح والذم لأنه خلق في العبد فعلا ولم يستحسن المدح والذم

(١) الف: الكل.

(٢) ج: الموجود.

في اللون لأنه خلق فيه فعل واحد. ^(١)

مسألة: قد ذكرنا فيما سلف قسمة الأفعال الى المباشر والمتولد والمخترع. واختلف الناس في المتولد ^(١).

فذهبت المعتزلة الى أن كل ما تولد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولد عن فعله المباشر او تولد عن فعله المتولد عن المباشر.

وذهب معمر الى أنه لا فعل للعبد الا الإرادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل.

وقال آخرون من المعتزلة: لا فعل للعبد الا الفكر.

وقال النظام: لا فعل له إلا ما يوجد في محل قدرته، وما يتجاوز محل القدرة فهو واقع بطبع المحل.

وذهبت الأشاعرة الى أن المتولدات من فعله تعالى وليس فيها ما هو كسب للعبد ^(٢).

والحق عندي المذهب الأول، ويدل عليه ما دللنا به في المسألة الأولى، فإننا نستحسن المدح على ما يقع من أفعالنا المتولدة كالكتابة والبناء، ونستحسن الذم على بعض آخر منها كالقتل، وهذا إنما ذكرناه استدلالاً على ضرورة هذا الاعتقاد لاعليه نفسه. ويبطل قول من قال بأن الفعل صادر عن طبع المحل، أنه لو كان كذلك لدام ولما اختلف ولتشاركت ^(٣) المتساويات فيه والتوالي كلها باطلة فالمقدم مثله.

(١) البحث عن المتولدات من الافعال بحث عريض بسط المتكلمون القول فيه، وقد بحث القاضي عبد الجبار في مجلد ضخيم من كتابه: المظني في ابواب التوحيد والعدل (الجزء السابع من كتابه)، وتجد الاقوال التي نسبها المصنف الى قائلها في: الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٧٧ فبعد.

(٢) ب: العبد.

(٣) ب: ولشاركت.

لا يقال: الأفعال الاختيارية يجوز أن لاتقع والمتولدات ليست كذلك فلا يكون اختيارية.

بيانه أن بعد حصول السبب بحسب المسبب والواجب لا يكون مقدورا.
لأننا نقول: لسنا نعني بقولنا: المتولد مقدور أنه يجوز أن لا يقع مع وجود السبب، بل معناه أنه يجوز أن لا يفعل السبب فلا يفعل المسبب^(١).

لا يقال: لادلالة في الحسن والقبح على كون المتولد من فعل العبد، فإننا نذم من التقي صبياً في النار فاحترق مع أن المحرق هو الله تعالى بواسطة النار.

لأننا نقول: الذم على الإلقاء مع العلم بحصول الاحتراق لاعلى الإحراق.
مسألة: بعض المتأخرين ظن التناقض في قولي أبي الحسن البصري وهما القول بالاختيار والقول بالوجوب عقيب القدرة والداعي، وهذا ظن فاسد، فإن الوجوب ههنا غير منافي للقدرة، فإن القادر من حيث هو هو وإنما هو الذي يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا لا ينافي وجوب الفعل بشرط انضمام ارادة أوشيء آخر من شرائط التأثير.

مسألة: قالت الأشاعرة ردّاً على المعتزلة: إنا نفعل اللون بحسب قصدنا، فإننا عند الخلط الماء العفص^(٢) والزجاج نكون فاعلين، وهذا باطل فما ذكرتموه باطل.

والتزم البغداديون وقوع اللون بالعبد، وأما البصريون فقالوا: إن اللون كاف في أجزاء الزجاج فإذا اقترن بها ماء العفص ظهر، والقول بالكون ظهر بطلانه. واجاب محمود بأن اللون يقع عند الخلط لا بسببه بل بسبب مزاجي العفص والزجاج، وفيه بعض القوة غير أنه تسليم ما لكلام الأشاعرة.

(١) ج: عبارة «فلا يفعل المسبب» ساقطة.

(٢) العفص: حمل شجرة البلوط (لسان العرب ج ٧ ص ٥٥).

البحث الثالث

في أنه لا يفعل القبيح ولا يغفل بالواجب (١)

لأن له صارفا عن القبيح (٢) وداعيا إلى الحسن وهو قادر عليها أما وجود الصارف فلأنه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه وهذا توجبان عدم القبيح. وأما وجود الداعي فلأن الحسن كاف في إرادة المرید له إذا خلا عن جهات المفسدة.

وأیضا لو جاز أن يفعل القبيح، لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يرسل رسلا يدعون إلى أنواع الكفر من الشرك وعبادة إبليس وكفر النعمة وتحسين منع الودیعة.

لا يقال: لا يجوز أن يظهر المعجزة على يد الكذابين، لأنه تعالى قادر على أن يعرفنا صدق الرسول ولا طريق إلا المعجزة، فلو جوزنا ظهوره على يد الكاذب لانتفت القدرة وهو محال.

لأننا نقول: عدم تجویز هذا الفرض إن كان لعدم قدرته تعالى لزمكم الوقوع فيما فررت منه، فإنه ليس انتفاء إحدى القدرتين لإثبات الأخرى أولى من العكس،

(١) الكلام في أنه هل يجوز لله تعالى أن يفعل القبيح مما أثار الفتن بين متحلي المذاهب الكلامية، فاهل العدل اتهموا اهل السنة والاشاعرة بأن مقالاتهم خلاف الضرورة، ويلزمهم القول بان الله يجوز منه الكذب المؤدي الى عدم الوثوق بوعدده ووعيدة وغير ذلك، واهل السنة شنعوا على اهل العدل بأن ذلك تدخل في فعل الباري تعالى.

انظر عن البحث الى: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص ٣١٦، والشهرستاني، نهاية الاقدام ص ٣٧٠، وابو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف ص ٦٢.

(٢) ج: الفعل القبيح.

وإن كان لكونه تعالى حكماً لا يلبس على المكلفين فهو اعتراف بالمقصود.
 لا يقال: إنه تعالى كلف بالإيمان من علم منه عدمه وهو قبيح، لأنه إن كان
 لا لغرض فهو عبث قبيح، وإن كان لغرض عائد إليه فهو محال، وإن كان إلى
 المكلف وكان ضرراً فهو قبيح، وإن كان نفعاً فهو معلوم العدم فلا يحصل من
 التكليف إلا الضرر، وإن كان إلى غيره فهو قبيح، لأن نفع الغير بتكليف هذا قبيح.
 لأننا نقول: النفع عائد إلى المكلف وهو تعريضه للشواب، ومعنى ذلك أن
 يجعله بحيث يتمكن من الوصول إلى النفع وهذا الغرض قد حصل.

مسألة: إرادة القبح قبيحة وترك إرادة الحسن قبيح فلا يصدران من الله
 تعالى، فالله تعالى لا يريد القبائح ويريد الطاعة، ولأن له داعياً إلى الطاعات من
 حيث إنه حكيم فله داع إلى الحسن والطاعات حسنة وله صارف عن^(١) المعاصي
 لحكمته أيضاً، ولأنه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية وهما يستلزمان إرادة
 الطاعة وكراهة المعصية.

وقول الأشعرية: الأمر يدل على الطلب لأعلى الإرادة، سخيف.
 أما أولاً، فلعدم العلم بالزائد^(٢) على الإرادة في حقه تعالى.
 وأما ثانياً، فلأن الطلب لا يعقل مع مغايرته للإرادة انفكاكه عنها، ولأن
 مرید القبيح ناقص، تعالى الله عنه، ولأن السمع قد دل على ذلك.
 وأما الأشاعرة فقد جوزوا على الله تعالى إرادة القبائح وكراهة الطاعة من
 العاصي وحب المعصية منه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد ألزمهم المعتزلة كون
 الكافر مطيعاً بكفره من حيث إنه فعل ما أراد الله منه، ولأنه حكيم فكيف يأمر
 بالإيمان للكافر، والأمر بعث عليه وتقريب منه مع أنه يكرهه.
 واحتجت الأشاعرة على مذهبهم بأنه تعالى فاعل لكل موجود على

(١) الف: إلى.

(٢) ب: بالزيادة.

مامضى والقبايح موجودة فهي من فعله بإرادته. ^(١) وأيضاً لو أراد الله تعالى الطاعة من الكافر لصار مغلوباً والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، لأن المؤمنين إذا تعارضوا بالمغلوب من لم يقع مراده، ولأنه تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن والحكيم لا يريد ما علم أنه لا يكون، وللمسمع كقوله تعالى: ﴿لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ^(٢)، ﴿ولو شاء الله لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ ^(٣)، ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ ^(٤)، وغير ذلك.

والجواب عن الأول، أنه مبني على الأصل الفاسد، وقد ثبت ^(٥) بطلانه فيما مضى.

وعن الثاني، أنه تعالى إنما لم يوصف بالمغلوبية من حيث إنه أراد الإيمان الاختياري من العبد لا الاضطراري، وهذا لازم عليكم أيضاً، فإنه تعالى أمر الكافر بالإيمان مع أنه لا يقع.

وعن الثالث، لا نسلم أن الحكيم لا يريد ما لا يكون إذا كان ممكناً والإيمان ممكن من الكافر، والدليل السمي متأول، ولا منافاة بين قولنا وبين إثبات المشية لله تعالى في خلق الإيمان والكفر فإنه تعالى قادر فلو أرادهما أراد وقع.

مسألة: لما ثبت أنه تعالى حكيم ثبت أنه لا يفعل إلا الغرض، وإلا لكان عابثاً تعالى الله عنه، والأوائل نازعوا في ذلك قالوا: وإلا لكان ناقصاً، لأن كل من فعل الحسن فهو مستفيد ^(٦) صفة هي أنه قد فعل ما هو حسن به في نفسه وما هو أحسن

(١) الف: عبارة «الله تعالى» ساقطة.

(٢) هود: ١١٨.

(٣) يونس: ٩٩.

(٤) السجدة: ١٣.

(٥) ج: بينا.

(٦) ب: يستفيد.

به من غيره وكل مستفيد ناقص.

ثم إنهم قالوا: إنه تعالى عالم بكمالات الممكنات فهو يوقعها على تلك الكمالات، لا بأن يوجد الأشياء ناقصة ثم يكملها بعد ذلك بل لخلقها مشتاقاً إلى كماله اللاتق به لا باستيناف تدبير والغرض هو استيناف ذلك التدبير في الكمال^(١) بالقصد الثاني.

والأشاعرة أخذوا هذا الدليل من الأوائل وحرفوا^(٢)، فنفوا بسببه الغرض عنه تعالى وعن جميع الممكنات، ولم يثبتوا غايةً لممكن من الممكنات، وأسقطوا علل الغائية بأسرها من الاعتبار، وأبطلوا علم منافع الأعضاء والطب وغيرها من العلوم، وهذا نقص عظيم في حقه تعالى.

والجواب عما قال^(٣) الأوائل: المنع من كون كل فاعل^(٤) مستفيداً، على أن الدليل المبني على الحسن والقبح خطابي لا برهاني.

واستحدثت الأشاعرة حجبتين أخريين: إحداهما أن الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل ذي الغرض، وإن كان محدثاً فإن كان محدثه الله تعالى تسلسل، وإن كان غيره فهو باطل بما مر من أنه تعالى فاعل لكل غرض. وثانيتها، أن الغرض ممكن ففعله بتوسط الفعل عبث.

والجواب عن الأول، أن الغرض محدث حاصل منه تعالى ولا يتسلسل لإتقطاع الأغراض، أو نقول: إنه محدث من العبد وأصلهم فاسد. وعن الثاني، أن بعض الأغراض يستحيل وجودها من دون الفعل والمستحيل غير مقدور.

(١) ج: بالكمال.

(٢) ب: حرفوه.

(٣) ب: قاله.

(٤) ج: عاقل.

البحث الرابع في التكليف

وهو عبارة عن بعث من يجب طاعته على مافيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الإعلام، فإن إرادة^(١) الوالد الواجب الطاعة الصلاة من الولد ليس تكليفاً، لسبق إرادة الله تعالى، وهو حسن لأنه فعله تعالى، ووجه حسنه التعريض للثواب الذي لا يمكن الابتداء به، وانما لم يمكن الابتداء بالثواب لأنه يتضمن التعظيم وهو لا يحسن الابتداء به.

فإن قيل: لانسلم أنّ التفضل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضرر.

سلمنا لكن استحقاق التعظيم لا يتوقف على الأفعال الشاقة، فإن التلطف بالشهادة أسهل من الجهاد مع أن النفع المستحق به أعظم، ولأن التكليف دائر بين كونه مؤدياً الى النفع والى الضرر وجلب النفع ليس بضروري ودفع الضرر ضروري فدفع الضرر أكد من جلب النفع، لكن بحصول التكليف يحصل النفع والضرر وبعدم التكليف يندفع الضرر ويفوت^(٢) النفع، وكلها كان كذلك كان قبيحاً.

ولأن الكل بخلقه وإرادته فلا تكليف، ولأن معلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع فلا تكليف، ولأنّ الداعيين إن استويا فلا ترجيح فلا إمكان فلا تكليف، وان وجب أحد الطرفين فلا تكليف.

(١) ج: فارادة.

(٢) الف: وثبوت.

ولأن التكليف حال وقوع الفعل تحصيل الحاصل وقبله لاقدرة، لأنه لا معنى لكونه فاعلا إلا حصول المقدور عن القدرة، ويستحيل أن يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن في الحال مأمورا بشيء بل يكون ذلك إعلاما بصيرورته مأمورا في المستقبل.

ولأن الفائدة يستحيل عودها اليه تعالى أوالى المكلف، لأنها إن كانت ضرا فهو قبيح، وإن كانت نفعا فليس في الحال لأنه في الحال يتأذى ولا في ثانيه لأنه ممكن من غير التكليف فهو عبث.

ولأن التكليف على ما ذكرتم تجري مجرى القاء الغير في البحر ثم تكليفه بالخروج ليثيبه عليه، ولأن فائدة التكليف وهو الثواب يجرى مجرى الأجرة فكيف يحسن منه تعالى فعلها من غير رضا.

والجواب أن التعظيم والإجلال من غير مسبوقية الاستحقاق قبيح عقلا سواء صدر ممن ينتفع ويتضرر أو ممن يستحيل عليه ذلك، وما ذكروه من المثال فقير صحيح، لأن الثواب لا يستحق بسبب الجهاد من غير الشهادة، فإذا الموجب للاستحقاق إنما هو المجموع، ولا شك في أن الثواب الحاصل من المجموع أزيد من ثواب الأجزاء، والضرر الحاصل من التكليف قليل جدا بالنسبة الى تركه، والنفع الحاصل به أعظم من تعب التكليف بكثير، فوجه القبح منتف بالإنطلاق.

وليست الأفعال بأسرها من خلق الله تعالى وإرادته على ما بينا فحسن التكليف، وقد بينا فيما سلف أن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والاختيار فلا يؤثر في منعها، نعم إنه بحسب المعلوم وجوبا لاحقا.

وأجاب بعضهم بأنه تعالى يعلم الوقوع ويعلم القدرة للمكلف عليه، فليس إخراجه عن القدرة بسبب تعلق العلم بالوقوع بأولى من ثبوت القدرة له لتعلق العلم بها.

لا يقال: فيكون العبد متمكناً من أن يجعل علم الله تعالى غير علم على تقدير وقوع مخالف العلم منه.
لأننا نقول: ينتقض ما ذكرتم^(١) في حقه تعالى، فإنه عالم بأحد طرفي الفعل مع قدرته على الآخر.

وطريق الجواب فيها أن فرض عدم الطرف المعلوم مع وصف^(٢) العلم ملزوم للمحال، لأنه يتنزل منزلة وضع عدم الطرف مع الحكم بإمكان وجوده.

والترجيح لا يخرج المكلف عن القدرة كما أسلفناه، والتكليف جاز أن يقع حالة وقوع الفعل أو قبله لأعلى تقدير أن يوجد الفعل موجوداً أو معدوماً، والفائدة تقع لمكلف ويستحيل وجودها من دون التكليف، والفرق بين التكليف وإلقاء في البحر ظاهر، لأن الإلقاء ضرر عظيم يضطر معه إلى الخروج وما يضطر إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق التعظيم والثواب.

أما التكليف فإنه طلب لمكارم الأخلاق التي يستحق بها المدح والتعظيم وليس إجماعاً إلى الفعل، وفارق الثواب الأجرة لأنها يسيرة مستحقرة بالنسبة إلى الثواب المقارن للتعظيم والإجلال فتوقف الأجرة على المرضاة بخلافه.

مسألة: التكليف واجب وإلزام إغراء الله تعالى بالقبيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن الله تعالى خلق المكلف وجعل له ميلاً إلى القبيح ونفوراً عن الحسن، فلوم يكلفه بأن يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والالزام الإغراء.

(١) ج: ما ذكرتموه.

(٢) ب: وضع.

وخالف الأشعرية في ذلك، ولهم اعتراضات ومعارضات^(١).

منها: أن هذا مبني على الحسن والقبح وقد سلف.

ومنها: أن الإغراء غير لازم، لأن العاقل يعلم أن العقلاء يمدحون على فعل

الحسن ويذمون على فعل القبيح، فكان هذان العلمان باعثين للمكلف على فعل

الواجب وترك القبيح وإن لم يحصل التكليف.

ومنها: أن التكليف إن توقف على العلم بالقبح والوجوب مع أنه لا يحصل

الا بالتكليف لزم الدور، وإن لم يتوقف مع أن^(٢) العلم بهما من جملة كمال العقل لزم

تكليف من ليس بعاقل.

ومنها: أن التكليف لا بد فيه من معرفة المكلف وإلا فكيف يعرف أنه

مكلف، ومعرفة المكلف لا بد لها من زمان من جملة زمان كمال العقل، فني ذلك

الزمان لا يكون مكلفاً مع أنه مايل إلى القبيح ونافر عن الواجب، فكما جاز في

وقت جاز في كل وقت.

والجواب عن الأول، أنه قد مضى البحث في إثبات الحسن والقبح.

وعن الثاني، أن أكثر العقلاء يستسهلون الذم ويستحقرون المدح في قضاء

أوطارهم، فلا بد من باعث آخر هو التكليف.

وعن الثالث، المنع من أن العلم بالقبح والوجوب لا يحصل الا بالتكليف.

وعن الرابع، أن المراد من التكليف هو البعث على ما يشق، والعالم بقبح

القبح ووجوب الواجب قبل علمه بالمكلف وجد له باعث وهو نفس العلم وقد

قيل ههنا أنه غير مكلف.

مسألة: لا يختص وجوب التكليف بالمؤمن دون الكافر، من حيث إنه بعث

(١) انظر: الجرجاني، شرح المواقيف ج ٨ ص ٢٠٥ فبعد.

(٢) ب: كلمة «ان» ساقطة.

له على تحصيل الثواب وعدم اختياره للنفع لا يوجب قبحه، ولأن الغرض بالتكليف هو أن يتمكن به المكلف من الوصول الى استحقاق الثواب، وهذا قد حصل في الحال فانه متمكن، ووصول الثواب غرض آخر لكنه مشروط باكتسابه وليس بغرض كلي في الحال.

والبغداديون قالوا: تكليف الكافر فيه مصلحة المؤمن^(١).

لا يقال: كيف يحسن نفع الغير بضرر آخر.

لأننا نقول: ليس تكليف الكافر ضررا له بل الضرر حصل من قبله، فيأذن

لاعبث في تكليفه.

قال بعض الأشعرية الزاما على المعتزلة: لومات الصبي قبل بلوغه وقال: يا

الله لم لا كلفتني فأصِلَ الى ثواب المؤمن، لكان الجواب: لأنني لو كلفتك لكفرت فلما علمت هذا امتك قبل التكليف.

فيقول الكافر: يا الله لم لأمتني كالطفل؟ فتقطع حجة الله^(٢).

وهذا غير صحيح، بل جواب الطفل أن يقال: تكليفك كان فيه مفسدة

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص ٥١١ فبعد.

(٢) هذه المسألة من المسائل العويصة التي دارت بين ابي الحسن الاشعري واستاذه ابي علي الجبائي المعتزلي، والتي أدت الى انفصال الاشعري من المعتزلة، وصورة المسألة هكذا بالتلخيص:

قال الاشعري لابي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا؟ فقال: يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب. قال الاشعري: فإن قال الثالث: يارب لو عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟ قال الجبائي: يقول الرب: كنت اعلم أنك لو عمرت لفسقت وفسدت فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يارب لم لم تحتني صغيرا لئلا اذنب كما أمت أخي؟ فبهت الجبائي، فترك الاشعري مذهبه، وكان هذا اول ماخالف فيه الاشعري المعتزلة (انظر: ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ٣ ص ٣٩٨).

لبعض المكلفين وذلك وجه قبيح وتكليف الكافر ليس كذلك، أو يقول: التكليف تفضل ولا يجب على المتفضل التفضل.

مسألة: متعلق التكليف علم وظن وعمل، والعلم منه عقل^(١) محض كالتكليف بكل ما يتوقف عليه السمع كإثبات الصانع، وسمعي محض كالعلم بوجود الواجبات السمعية وقبح القبائح السمعية وندبية المندوبات السمعية وكراهية المكروهات السمعية وإباحة المباحات السمعية.

ومنه عقلي وسمعي كالعلم بالوحدانية، والظن سمعي محض كالظن بجهة القبلة عند الاشتباه، والعمل عقلي كرد الودعة، وسمعي كالصلاة.

مسألة: يشترط في المكلف كونه عالماً بصفات الأفعال لئلا يكلف ما لا يستحق به الثواب، وكونه عالماً بمقدار المستحق من الثواب وإلا لأوصل البعض ومعها يقبح التكليف، وأن يكون قادراً على الإيصال لذلك أيضاً وأن لا يصح عليه فعل القبيح والإخلال بالواجب وإلا لجاز منه إيصال بعض الثواب. ويشترط في الفعل المكلف به أن يكون ممكناً، وأن يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح.

ويشترط في المكلف أن يكون قادراً على ما كلف به، مميزاً بينه وبين ما لم يكلفه، متمكناً من الآلة المحتاج إليها ومتمكناً من العلم بما يحتاج إليه.

ويشترط في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، وإن يكون مقدماً^(٢) على الفعل بزمان يمكن المكلف أن ينظر فيعلم ما تعبد به على الوجه الذي تعبد به، وهذا يدخل تحت ما سلف.

قاعدة: إذا علم الحكيم من أحد الفعلين المتضادين أنه إذا كلف به أطاع

(١) ب: عقلي.

(٢) ج: متقدماً.

المكلف وإن كلفه بالآخر عصى وقدر الاستحقاق فيها واحد، جمهور المعتزلة على أنه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العبدان، لأن غرضه بالتكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب، وهو يعلم أنه لا يحصل فيه بل في غيره، فلو كلفه ما لا يحصل به ذلك القدر كان نقضا للغرض، ويشكل على هذا تكليف الكافر.

قال قاضي القضاة: ويبتني على هذه القاعدة مسائل اختلف فيها الشيخان^(١).

الفرع الأول: إذا علم الله تعالى أنه إذا زاد^(٢) شهوة المكلف فإنه يعصي وإن لم يزد^(٣)ها لم يعص.

قال أبو علي: لا يحسن زيادته، وخالفه أبو هاشم.

احتج أبو علي بأن الزيادة تكون مفسدة، لأن المعصية توجد عندها.

حجة أبي هاشم أن في ذلك زيادة مشقة وفيها تعريض للثواب الزائد.

الثاني: تبقى إبليس وتمكينه من الوسوسة إن علم الله تعالى من العبد المعصية وإن لم يحصل الوسوسة لم يقبح التمكّن من الوسوسة، وإن علم أن بها يحصل المعصية وإذا انتفت الوسوسة انتفت المعصية قبح منه تعالى ذلك.

وخالف في ذلك أبو هاشم، والدليل من الجانبين ما تقدم.

الفرع الثالث: تبقى الكافر المعلوم منه الايمان واستحقاق الثواب، أوجبها

أبو علي، خلافاً لأبي هاشم.

احتج أبو علي بأن تبقىته لطف فتجب حجة أبي هاشم أن تبقىته تمكين

وليس بلطف فحسن أن لا يفعل.

(١) وهما أبو علي وأبو هاشم الجبائليان.

(٢) الف: إن أراد.

(٣) الف: لم يردّها.

قال قاضي القضاة: واتفقا معا على أن تبقية المؤمن المعلوم منه الكفر حسنة، لأن تكليفه^(١) في المستقبل تعريض للثواب الزائد فتكون كالتكليف المبتدأ المعلوم منه الكفر.

وللفارق ان يقول: التكليف المبتدأ لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض فكان حسنا بخلاف هذا.

الفرع الرابع: المؤمن الفاسق المستحق للعقاب إذا علم الله انه لا يتوب هل يحسن تبقيته وتكليفه وإن علم منه الكفر؟ قال قوم: نعم، وهو عندي ضعيف لما بيناه، لأنه لا يخرج بفسقه عن استحقاق الثواب على ما يأتي.

الفرع الخامس: المؤمن اذا علم الله منه أنه يفسق ويتوب بعد فسقه حسنت تبقيته إجماعاً، أما اذا علم منه أنه يموت على فسقه قال محمود: يجب اختراجه، وهو عندي باطل^(٢)، وهذا مبني على الوعيد، وسيأتي البحث فيه.

مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) ب: التكليف.

(٢) ب: ضعيف.

البحث الخامس في اللطف

وهو ما أفاد المكلف هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ به الهيئة الى الإلجاء، فالآلة ليست لطفاً لأن لها حظاً في التمكين والإلجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف.

وذهبت المعتزلة الى انه واجب، الا ما يحكى عن بشر بن المعتمر قديماً ثم نقل عنه الوجوب^(١)، وخالف في ذلك جماعة الأشاعرة^(٢).

والدليل على وجوبه أنه يتوقف عليه غرض المكلف فيكون واجبا في الحكمة.

بيان الصغرى، أن اللطف معناه ليس إلا ما يكون المكلف معه أقرب الى الطاعة وأبعد الى المعصية اللذين تعلقت إرادة المكلف بهما.

وأما الكبرى، فظاهرة، فإن العقلاء متى علموا إرادة شخص لفعل من آخر وعلموا أن ذلك الآخر لا يفعله الا بفعل يفعله المرید من غير مشقة، فمتى لم يفعل حكموا بأنه قد نقض غرضه.

لا يقال: اللطف إما أن تتوقف عليه الفعل اولاً، فان لم يتوقف جاز التكليف بدون، وإن توقف كان له حظ في التمكين ويصير كالقدرة وليس البحث فيه، ولأن

(١) نقل الأشعري عن بشر بن المعتمر قوله بعدم وجوب اللطف (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٧)، ولكن لم ينقل عنه رجوعه عن هذا القول ولم نجد في سائر المنايع التي بأيدينا ذلك ايضاً، ولكن الأشعري نقل عن «جعفر بن حرب» قولاً في اللطف يفاير سائر المعتزلة، ثم قال: وذكر عنه انه رجع عن هذا القول الى قول اكثر اصحابه (نفس المصدر).

(٢) انظر: الجرجاني، شرح المواقيف ج ٨ ص ١٩٦.

وجه الوجوب غير كاف في الوجوب مالم ينتف وجوه^(١) القبح فلم لا يجوز وجود وجه من وجوه القبح فيه؟.

لأنا نقول: اللطف يتوقف عليه الفعل، لأن الفعل لا يقع الا بالداعي، والداعي متوقف عليه، ويفارق القدرة بأن القدرة يتوقف عليها إمكان الفعل لانفسه وأما وجه القبح فهي محصورة لأننا كلفنا لمعرفة لا اجتنابها وليست بأسرها ثابتة.
احتج المخالف بوجوه:

الأول: لو وجب اللطف لوجب أن يفعل في كل مكلف من الألفاظ ما يقع الإيمان والطاعة وذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان.

الثاني: أن اللطف ان لم يقتضي رجحان الفعل فلافائدة فيه.
[وان اقتضى رجحانا غير مانع من النقيض فكذلك لجواز وجود الطرف المرجوح فلا أولوية]^(٢).

وإن اقتضى رجحانا مانعا كان وجوبا فلا يكون التكليف ممكنا.
الثالث: ان أبا هب لم يقع منه الإيمان، فإما أن يكون لعدم اللطف في حقه وذلك إخلال منه تعالى بالواجب، وإما أن يكون مع وجود اللطف وذلك باطل لأن اللطف هو الذي يحصل معه الطاعة.

الرابع: أن المحاكم هو الله تعالى فلا يجب عليه شيء لأنه لاحاكم فوقه.
الخامس: أن الداعية المقربة ممكنة لله تعالى فجاز خلقها ابتداء من دون الفعل الذي هو اللطف.

والجواب عن الأول، أن اللطف ليس لطفا بذاته بحيث يتساوى مقتضاه، بل اللطف إنما يكون لطفاً لقرائن يقترن به من أحوال المكلف وغيرها، وإن كان ماثلا

(١) ب: وجه.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط في: الف وج.

الى الدين كان الفعل لطفا له، وان كان نافرا لم يكن ذلك الفعل لطفا له، ولأجل ذلك اختلف الألفاظ كالعبادات الشرعية في الأوقات واختلفت شرائع الأنبياء. وعن الثاني، أن اللطف ليس مما يقع الفعل عنده قطعا بل يكون أولى بالوقوع.

وعن الثالث، ما أجبنا به عن الأول، فإن اللطف إذا حصل ولم يحصل معه الفعل لا يدل على كونه غير لطف، بل إنما يحصل الفعل لوجود معارض هو أقوى منه عند العبد.

وعن الرابع، أن الوجوب لا يعني^(١) به ههنا الوجوب الشرعي، بل كون الفعل بحيث يتعلق المدح بالفاعل بسببه.

وعن الخامس، فمنع عدم الإمكان. مسألة: اللطف إن كان من فعله تعالى كان واجبا عليه أن يفعله لما مر، وإن كان من فعل المكلف وجب على الله تعالى أن يعرفه إياه وأن يكلفه به، وإن كان من فعل غيرهما لم يجز من الله تعالى أن يكلف العبد بما يتوقف على ذلك إلا إذا علم أن ذلك الغير يفعله لا محالة، وهذه الأحكام ظاهرة.

البحث السادس في الألم

قد مر البحث عن ماهيته وعن كثير من احكامه، فاعلم الآن أنه على قسمين: حسن وقبيح، فالقبيح ما يصدر عنا والعوض علينا، والحسن قد يقع منا على وجه الإباحة كالذبح للأكل وعلى وجه الندب كالذبح للأضحية وعلى وجه الوجوب كالذبح المنذور والعوض عليه تعالى في هذه، وقد يقع منه تعالى إما على جهة الاستحقاق كالعقاب أو على جهة الإبتداء كآلام الدنيا غير المستحقة، واختلف الناس ههنا: (١)

فقال الثنوية: يقبح جميع الآلام، وقالت المجبرة بحسنها أجمع، وفصل آخرون فقالت البكرية والتناسخية: إنه لا يحسن إلا المستحق وما عداه فهو قبيح، وأهل العدل قالوا: إنه يحسن منه فعل الآم المستحق وفعل المبتدأ إذ كان ذلك الألم مصلحة لا يحصل من دونه وهو اللطف إما للمتألم أو لغيره بشرط أن يكون في مقابلته (٢) عوض يزيد عن الألم بحيث لو أظهر العوض لاختاره المتألم، وهذا عندي هو الحق، أما حسنه بهذه القيود فلا شك فيه، وأما قبح ما عداها فلأنه يتضمن الضرر الخالي عن النفع.

مسألة: ذهب أبو علي إلى أن الألم لا يقبح إلا لكونه ظلماً فقط، وشرط بعضهم في قبح الظلم علم الظالم بكونه ظلماً أو تمكنه من ذلك.

(١) انظر عن هذا التفصيل إلى: السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام ص ٢١٥ فبعد، والقاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص ٤٨٢.

(٢) ب: مقابلة.

ونقل قاضي القضاة هذا القول عن أبي هاشم، قال القاضي: ^(١) لاشك في قبح الظلم ممن ذكرنا إلا أنه لا يستحق به الذم، لأن استحقاق الذم مشروط بتمكن ^(٢) الفاعل من الاحتراز عنه لكونه ظلماً. ^(٣) قال أبو هاشم: وقد يقبح الأثم لكونه عبثاً كمن يستأجر غيره بنزح من ماء الفرات ويقبله فيها من غير عوض ^(٤)، فالظلم منتف لوجود العوض والقبح حاصل لحصول ^(٤) العبث، وكذلك من خلص غيره من الفرق بشرط كسر يده ولا غرض له في ذلك.

قال أبو علي: علة القبح ههنا الظلم، فإن المستأجر ظلم نفسه من حيث أدخل عليه غماً بسبب إخراج الأجرة وظلم الموجه من حيث منعه عن منافعه والمخلص ظلم نفسه من حيث منع نفسه من الشكر.

مسألة: نقل قاضي القضاة عن أبي هاشم أن الأثم يقبح لكونه ضرراً وإذا حصل فيه نفع أو دفع ضرر خرج من كونه ضرراً، فالبايع ثوبه بثمن المثل لا يقال إنه أضر بنفسه والمعاقب ليس بمتضرر لتعجيله اللذة في الدنيا، وألزمه قاضي القضاة بالتاجر بتحمل المشاق لرجاء الربح من غير ربح، وهو حسن.

لا يقال: إنه لسرّ في حال المشقة.

لأننا نقول: ينبغي اعتبار السرور، فإن كان موفياً على المضرة حسن والافلا.

مسألة: الأثم الذي يفعله الله تعالى لا بد وأن يكون حسناً لما تقدم وجهة حسنه في غير المكلف كونه لطفاً لمكلف آخر مع عوض الزائد اذ لا وجه لاستحقاقه في حق الصبي، ولا يمكن أن يقال: أنه حسن لدفع الضرر، لأن الضرر

(١) قد بحث القاضي عن الاثم ونقل الاقوال فيه في: شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٣ فبعد.

(٢) ب: يتمكن.

(٣) ب: غرض.

(٤) الف: حصول.

المدفوع إن كان من فعله وهو قادر على ان لا يفعل من دون هذا الضرر لم يحسن منه^(١)، ولأن ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلماً فلو آلمه لأجل دفع الضرر لصار التقدير أنه ظلمه لأنه يدفع ظلمه، وإن كان من غير فعله فهو تعالى قادر على منع الظالم من الظلم من دون هذا الضرر.

لا يقال: لم لا يمرض الطفل ليصير لطفاً للظالم فيمتنع من ظلمه بالإيلام؟
لأننا نقول: لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير، أما المكلف فإن كان مستحقاً للعقاب جاز لله تعالى أن يؤلمه معاقبة كمرض الكافر، ومنع منه قاضي القضاة وقال: المرض محنة في حقه لاعتقوبة ولا يجوز أن يؤلمه لدفع الضرر عنه كما قلنا أولاً.

قيل: ولا يجوز أن يؤلمه ليسقط عنه بعض عقابه، لأن عقابه المستحق لا يصير مستوفى بتعجيل ذلك القدر، فلو أراد سقوط الباقي لأسقطه بالعفو.
فأما القصد الى أن يسقط ذلك من دون عفو بل بتعجيل ذلك البعض لم يصح، لأنه يقصد الى أن يسقط ما سقوطه متفضل به من دون أن يكون متفضلاً وذلك قصد فاسد.

وعندي في هذا توقف، وان لم يكن مستحقاً للعقاب لم يحسن منه الإيلام الاللنفع، وذلك النفع تارة يكون عوضاً، وتارة يكون لطفاً للمتألم، وتارة يكون هما معاً.

تذنيب: قال ابو علي: الألم الصادر عنه تعالى إذا لم يكن عقاباً يكون حسناً للعوض فقط سواء كان لطفاً أو لم يكن.

وقال أبو هاشم: جهة حسنه العوض، وكونه لطفاً اما للمتألم او لغيره، وقال آخرون: كونه لطفاً كاف في الحسن إن كان للمتألم.

(١) ج: منه فعله.

احتج أبو هاشم بأن النفع ممكن من دون الأثم فتوسط الأثم عبث.
 قال أبو علي: النفع المستحق مفايل للمغفصل به وللأول مزية فحسن الأثم
 لتلك المزية، ثم قال: فعل الملطوف فيه ليس لمنفعة، بل هو مشقة لا بد فيها من
 الثواب تقابل الملطوف فيه فيبقى الأثم خاليا عن نفع يقابله.
 قال المكتفون باللطف: إن الثواب المقابل للملطوف فيه يكون مقابلا له
 وللأثم، فحسن الأثم من دون العوض.

تذنيب: لو كان في مقدوره تعالى وجود لذة تقوم مقام الأثم في كونها لطفًا
 للمكلفين هل يحسن منه تعالى فعل الأثم بدل اللذة؟ جوزه أبو هاشم لأن الأثم
 يخرج بكونه لطفًا^(١)، وبالعوض عن كونه ظلماً وعبثاً^(٢) ويصير بالمنفعة فيتخير
 الحكيم.

وبعض المشايخ منع منه وهو الأولى، لأن الأثم انما يحسن باعتبار اللطف
 والعوض إذا لم يكن^(٣) طريق الإهوان، أما مع وجود طريق غير مؤد إلى ضرر
 ويكون محصلا للطف فهو أولى ولم يجز فعل الأثم.

(١) ب: لطفًا عن العبث.

(٢) ب: كلمة «عبثاً» ساقطة.

(٣) ج: لم يكن لهما.

البحث السابع في العوض

وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال، وبقيد الاستحقاق يخرج المتفضل به، وبقيد الخلو يخرج الثواب، وهو إما أن يكون علينا أو عليه تعالى، والأول يكون مساويا للألم، والثاني يكون أزيد منه وهو واجب، خلافا للأشاعرة، والأول لكان الألم قبيحا وكذلك الألم الذي أباحه الله تعالى أو أمر به.

واختلفوا فيما يصدر عن غير العاقل، فذهب بعضهم إلى أن العوض عليه تعالى، لأنه مكنه وجعل فيه ميلا إلى ذلك مع إمكان أن لا يجعله كذلك ولم يجعل^(١) عقلا يصده عن ذلك ولا جعل له زاجرا يزجره فيكون العوض عليه قطعاً.

وذهب من لا تحصيل له إلى أن العوض يستحق على المولم، وآخرون قالوا: إنه لا عوض على ذلك، وقاضي القضاة ذهب إلى أن العوض على المولم إلا أن يلجئه الله تعالى إليه بالجوع وشبهه فيجب العوض عليه لأنه تعالى لم يبعث السباع على المضار ولا الجاءها إليه بل مكنها، ولا ينتقل العوض إليه بالتمكين والا لا تنتقل العوض علينا إذا مكننا الغير بدفع السيف فقتل آخر، ولأن العوض لو كان عليه تعالى لكان موفياً على الألم فيقبح منّا المنع لها من ذلك.

مسألة: العوض المستحق عليه تعالى قال أبو علي بدوامه، لانه لو كان منقطعاً للزم العوض بانقطاعه لحصول النعم بالانقطاع فيدوم الاستحقاق، ولأنه لو استحقه منقطعاً لأمكن إيصاله إليه دفعة واحدة، ومثل هذا لا يختار المولم لأجله الألم. والوجهان عندي ضعيفان.

(١) ج: يجعل له.

أما الأول، فلأنه لا يدل على الاستحقاق دائماً بل يدل على لزوم إدامته، لأن انقطاعه يوجب حصول مثله.

وأما الثاني، فضعيف، لأن العوض إنما يجب فعله على وجه يرغب فيه المتألم، فإذا كان لا يرغب في حصوله دفعةً ووجب إيصاله إليه على التعاقب.

وقال أبو هاشم: بانقطاعه لأنه قد يستحسن الأثم مع العوض الزائد المنقطع.

مسألة: العوض المستحق على الظالم يجب على الله تعالى استيفائه للمظلوم،

لأنه قادر على ذلك وهو متمكن منه مع حسنه بحيث يذم العقلاء من لم يفعل ذلك شاهداً، فلولا علمهم بوجوب الانتصاف والالما حسن الذم.

مسألة: قال أبو هاشم وأبو القاسم الكعبي: يجوز أن يمكن الله تعالى الظالم

من الظلم وإن لم يكن له عوض في الحال.

قال أبو القاسم: ويجوز خروجه من الدنيا من غير تحصيل عوض، ومنعه

أبو هاشم، ومنع السيد المرتضى رضي الله عنه من ذلك^(١) وأوجب العوض في الحال.

قال البلخي: إنه تعالى يجوز أن يتفضل بالعوض عليه فحسن منه التمكن.

قال أبو هاشم: التفضل ليس بواجب والانتصاف واجب ولا يعلق^(٢) به.

قال السيد المرتضى: والتبعية تفضل فلا يعلق بها الانتصاف.

(١) انظر: السيد المرتضى، شرح جمل العلم والعمل ص ١٢١، ونقل السيد هنا قول أبي القاسم

الكعبي وقول أبي هاشم أيضاً في المسألة وردهما.

(٢) ب: يتعلق به.

البحث الثامن في الآجال

الأجل الوقت والوقت هو الحادث الذي جعل علما لحادث غيره، وأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يبطل فيه، واختلفوا في المقتول: فقال ابو الهذيل: إنه لو لم يقتل كان يموت قطعاً، وهو منقول عن المجبرة، وقال البغداديون: إنه كان يعيش قطعاً.

وذهب البصريون الى أنه يجوز الأمران^(١).

احتج أبو الهذيل: بأنه لو جاز أن يعيش لكان القاتل قد قطع أجله، بمعنى قتله قبل الوقت الذي علم الله فيه أنه يموت، والتالي باطل لأن خلاف معلوم الله تعالى ممتنع فالمقدم مثله. *مرکز تحقیقات فقهی و شرعی*
وهذا عندي ضعيف، لأن قطع الأجل إنما يكون لو علم الله تعالى بقاء حياته، أما مع علمه بالقتل فلا نسلم أنه يكون قاطعاً للأجل. لا يقال: إنه قد قتله قبل الوقت الذي علم أنه يعيش اليه وذلك الوقت هو الأجل.

لأنا نقول: إنه أجل تقديري لا مطلقاً بل على تقدير عدم القتل.

واحتج القاطعون بالحياة بأن الإنسان قد يقتل جماعة كثيرة يعلم بمجرى العادة عدم موتهم في وقت واحد، ولأن القاتل حينئذ لا يكون ظالماً لأنه يحصل ما

(١) واختاره السيد المرتضى وقال بعد نقله الاقوال التي جاءت في المتن: وذهب المحققون منهم - وهو الصحيح - على انه لو لم يقتل لكان يجوز ان يموت ويجوز ان يموت. ولا دليل على احد الامرين وفرضنا الشك (شرح جمل العلم والعمل ص ٢٤٤).

لا بد من حصوله لأنه يكون محسناً بذبح الشاة فلا غرامة.
 والجواب عن الأول، المنع من امتناع موتهم والعادة قد تقضي بموت جماعة
 كثيرة بسبب كالغرق والحرق، ولأننا نجوز عليهم الحياة والموت فلا يرد ما ذكرتم.
 وعن الثاني، أن الظلم إنما توجه من حيث تجويزنا لحياته مع غلبة ظننا به،
 فإن الحيوان السليم يعيش في غالب الأوقات، ولأن الظلم حاصل لأنه لومات من
 قبله تعالى لحصل له أعواض كثيرة، أما إذا قتله فإن العوض لا يزيد على الألم،
 وكذا القول في ذبح الشاة.

احتج المجوزون بقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾^(١).

لا يقال: فنقطع ببقائه لو لم يقتل.

لانا نقول: إنه أثبت حياة منكراً فلا تكون عامة.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

البحث التاسع في الأرزاق والأسعار

حدّ العدلية الرزق بأنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع منه،
والجبرة قالوا: إنه ما اكل، ويتفرع على هذا الخلاف الحرام عند الجبرة أنه رزق.
وخالف فيه العدلية مستدلين بقوله تعالى: ﴿وانفقوا مما رزقناكم﴾^(١) أمر
بالإنفاق، والحرام، يأمر الله بإنفاقه فليس برزق.
والاعتراض من وجهين:

الأول: ليس صيغة ما للعموم في معرض الجسم.

الثاني: يجوز تخصيص العام بما ذكرتم.

مسألة: منع الصوفية من طلب الرزق، لأن الحلال قد اختلط بالحرام بحيث
لا يمكن تمييزه^(٢) فيجب اجتنابه، ولأن فيه مساعدة للظالمين بطلب الخراج
والضمان، ولأنه تعالى أمر بالتوكل وهو ينافي الطلب.
وهذا خيال ضعيف، فإن المكلف إذا عرف الشيء المعين قد اختلط فيه
الحلال بالحرام اجتنبه، أما مع فقد العلم فلا، والمساعدة ليست مقصودة بالذات
والتوكل لا ينافي الطلب.

مسألة: السعر هو تقدير البذل فيما يباع به الأشياء، وهو على ضربين:
رخص وغلاء، والرخص هو السعر القاصر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت
والمكان، وكل واحد من الرخص والغلاء قد يحصل من قبل الله تعالى وقد يحصل
من قبل العبد.

(١) البقرة: ٢٥٤.

(٢) ب: تمييزه.

البحث العاشر في الأصلح

إذا علم الله تعالى أنه إذا أعطى زيدا مالاً انتفع به وليس فيه مفسدة ولا مضرة ولا وجه قبح، أوجب البغداديون وأبو القاسم الإعطاء ومنع منه البصريون^(١).

احتج الأولون بأنه إن كان الداعي موجوداً والصارف مفقوداً وجب الفعل، لكن المقدم حق والتالي مثله.

أما الشرطية فظاهرة، وأما بيان صدق المقدم فلأن جهة الإحسان جهة داع وانتفاء المفاصد انتفاء الصارف والتقدير حصولها.

احتج الآخرون بأن الزائد على ذلك المثال^(٢) بمثله إذا كان مساوياً له في المصلحة إن وجب على الله تعالى فعله، فرضنا الزائد، فكان يجب وجود ما

(١) قال المصنف في شرح التجريد: اختلف الناس هنا، فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وقال البلخي: إنه واجب، وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين، وقال أبو الحسين البصري، إنه يجب في حال دون حال، وهو اختيار المصنف (أي المحقق الطوسي) (كشف المراد ص ٣٤٣).

والبحث في الأصلح مما ابتدعه المعتزلة وردده الأشاعرة، وقد بحث عنه بالتفصيل القاضي عبد الجبار في كتابه الكبير: المغني في أبواب التوحيد والعدل يشمل جزئاً من كتابه وهو الجزء الرابع عشر.

انظر عن هذا البحث إضافة إلى ما ذكره الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٠، والسيد المرتضى، الذخيرة ص ١٩٩، والغزالي، قواعد العقائد ص ٢٠٥، والتفتازاني، شرح المبصير ج ٤ ص ٣٢٩.

(٢) ج وب: المال.

لا يتناهى وهو محال، وإن لم يجب لزوم الإخلال بالواجب.
 اعترض عليهم الأولون بأن الأصلح وإن لم يكن واجبا لكنه حسن اتفاقا
 وجائز فعله، فيلزم تجويز وجود مالا يتناهى كما الزمتمونا.
 أجاب القاضي بالفرق بين القول بالوجوب الذي يلزم منه وجود مالا
 يتناهى وبين الجواز الذي لا يلزم منه ذلك، فإن الجواز لا يستلزم الفعل.
 وعندى أن الإلزام غير وارد، لأن الفعل إنما يجب على الله تعالى من حيث
 الحكمة إذا كان ممكنا، أما إذا كان ممتنعا فلا، ومالا يتناهى يستحيل إيجاده.
 ثم قال البصريون اعتراضا على حجة البغداديين: إن الداعي المذكور داعي
 الإحسان وهو لا يوجب وجود الفعل.
 واعلم أن البصريين عنوا بقولهم هذا أن الأصلح ليس له جهة وجوب وإن
 كان يجب إذا حصل الداعي والقدرة وانتفى الصارف.
 وقال البصريون: لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة لأنها أنفع.
 وهذا غير وارد، لأن الأصلح ليس وجه وجوب بل إنما يجب مع خلوص
 الدواعي، ونحن نمنع منه لوجود المشقة بخلاف الإحسان منه تعالى فإنه لا مشقة له
 فيه ويدعوه الداعي وينتفى الصارف فيجب التحقق.

المنهج السابع

في النبوة

وفيه مباحث

مركز تحقيقات كتابية پوزيتو علمي اسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول

النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر، فلا يصدق هذا الحد على الملك ولا على المخبر عن غير الله ولا على العالم.

والمعجز أمر^(١) خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه، فالأمر قد يكون فعلاً للخارق وقد يكون منعا عن المعتاد، وكلا قسميه يصدق عليه المعجز، والخرق للعادة لا بد منه ليقع التميز به بين النبي والمدعي، والاقتران بالتحدي ذكر ليخرج عنه الكاذب المدعي معجزة غيره وليتميز عن الإرهاص^(٢) والكرامات، وعدم المعارضه قيد لا بد منه ليخرج عنه السحر والشعبذة. والتحدي المهارة والمنازعة، يقال: تحدت فلاناً أي^(٣) ماريته ونازعته في الغلبة.

والإرهاص احداث معجز يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تمهيد لقاعدته.

(١) ب: هوامر.

(٢) الارهاص في اللغة: الاثبات ... واصله من الرهص وهو تاسيس البنيان (لسان العرب ج ٧ ص ٤٤)، وفي اصطلاح المتكلمين ما سيذكره المصنف في المتن.

(٣) ب: اذا.

البحث الثاني في إمكان البعثة

اختلف الناس في ذلك، فالجمهور من أهل الملل كافة على ذلك، وخالف فيه البراهمة والصابئة^(١).

ويدل على الإمكان أنها حسنة لما اشتملت عليه من الفوائد فتكون ممكنة. أما اشتمالها على الفوائد فمن وجوه:

الأول: أنهم يأتون بالخبر القاطع بحصول العقاب للمعاصي، لأن العقل دال على الاستحقاق وليس بدال على الوقوع، ولا شك في أن هذا الاخبار يشمل على فائدة هي الامتناع من الإقدام على المعاصي.

الثاني: العقل يجوز أن تكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعيا الى فعل ما كلفنا به من جهة العقل كالصلاة والصوم، وتكون بعض أفعالنا مفسدة لنا كشرب الخمر ويكون مصلحة بأن يعرفنا هذه المصالح أو المفاسد بلسان واحد من نوعنا.

الثالث: أن التكاليف^(٢) العقلية يجوز أن تكون في النبوة مصلحة لنا بسبب

(١) الخلاف هنا مع البراهمة الهنود على ما جاء في أكثر الكتب الكلامية من جعلتها: شرح الاصول الخمسة ص ٥٦٣، وايضا الصابئة على ما جاء في الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ٧. واعلم انه شاع بين المسلمين انكار البراهمة للنبوات، وقد اتهم بعض فلاسفة المسلمين بالبرهمية حين اتهم بنفي النبوات، من جعلتهم ابو زكريا الرازي الذي نسب اليه كتاب: مخاريق الانبياء ورده ابو حاتم في كتاب سماه اعلام النبوة، ومن جعلتهم ايضا ابن الراوندي الذي اتهم بالبرهمية ونفي النبوات ويدافع عند السيد المرتضى في كتابه الشافي بان ابن الراوندي يروي قول البرهمية كما يروي قول الدهرية وقول الموحدية ... (انظر تعليقتنا على شرح جمل العلم والعمل ص ١٧٠).

(٢) ب: التكليف.

دعاء الأنبياء إليها.

الرابع: المعارف العقلية كالتوحيد والعلم والقدرة يحصل بتطابق العقل والنقل فيها التأكيد.

الخامس: قد يتنا وجوب التكليف، والعقول البشرية قاصرة عن إدراك كنه ما كلف الله به تعالى، فلا بد من البعثة ليحصل المعرفة بذلك.

السادس: أن العقول ممنوعة بالأضداد كالشهوة والنفرة والوهم وغيرها من القوى الموجبة لما ينافي العقل، والطبايع الانسانية مجبولة على الانبعاث الى مقتضى هذه القوى، والزجر المستفاد من العقل غير كاف فلا بد من زاجر آخر خارجي وهو الرسول.

السابع: أن لله تعالى صفات لا يبدل العقل عليها كالكلام والسمع والبصر وينبغي للعقلاء معرفتها، ولا طريق الى ذلك فلا بد من النبي لتعليم^(١) ذلك.

الثامن: قد يكون ههنا أشياء حسنة في أنفسها وإن كنا لانعرف حسنها وأشياء قبيحة لانعرف قبحها، فلا بد من نبي يحصل منه ذلك.

التاسع، قد يحصل للمكلف^(٢) حيرة بسبب ترك اشتغاله في العبادات وبسبب استعماله لها فلا بد من نبي يزيل هذه الحيرة والخوف.

العاشر: الخواص التي في النبات يعجز العقل عن إدراكها فإن فيها ما هو نافع وفيها ما هو ضار، والرسول معرف لذلك.

الحادي عشر: التنازع الواقع بين الناس الحاصل بسبب الاجتماع يحتاج في إزالته الى من أيد من عند الله تعالى بخاصية مميزة له عن غيره موجبة للامتثال منه.

(١) ب: لنقل.

(٢) ج: للانسان.

الثاني عشر: الصناعات الخفية عن عقول البشر قد تقع الحاجة إليها في أغلب الأوقات، فلا بد من رسول يرشد إليها، فقد تبين من هذه الوجوه اشتغال البعثة على الحسن مع أنها خالية عن المفسدة فيكون ممكنة بل واجبة على ما يأتي. احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن الرسل إن جاؤا بما يوافق العقل فالبعثة عبث لاستقلال العقل بما بعثوا لأجله، وإن جاؤا بما يخالفه فهو مردود.

الثاني: أن النبوة تتوقف على معرفة الله تعالى بالجزئيات، والتالي باطل بما تقدم والمقدم مثله.

الثالث: أن الأنبياء انما جاؤا بالتكليف لكن التكليف محال والبعثة محال. والجواب عن الأول، أن الذي يوافق العقل على قسمين: أحدهما يكون في العقل ما يدل عليه وفائدة الأنبياء فيه التأكيد، والثاني أن لا يكون فالحاجة إليهم في هذا القسم ظاهر.

وأما الذي لا يوافق العقل فعلى قسمين أيضا: أحدهما أن يكون العقل يقضي بنقضه، والثاني أن لا يكون للعقل فيه قضاء بشيء البتة، ومثل هذا قد ينفع معرفته في العاجل والآجل، فاحتيج إليهم في هذا القسم أيضا.

وعن الثاني، مأمّر من بيان صدق التالي.

وعن الثالث، ماتقدم من وجوب التكليف.

البحث الثالث في وجوب البعثة

اتفقت المعتزلة (١) عليه، خلافاً للأشاعرة (٢).

لنا أنها قد اشتملت على لطف في التكليف العقلي والسمعي، واللطف واجب لما تقدم (٣) فالنبوة واجبة.

أما اشتغالها على اللطف في التكليف العقلي، فلأننا نعلم أن السمعيات أطفاف في العقلية، فإن التجربة قاضية بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية فإنه يقرب إلى الواجبات العقلية، بخلاف ما إذا لم يواظب.

وأما اشتغالها على اللطف في السمعي، فلأن العلم بدوام الثواب والعقاب لطف فيه وهو لا يحصل إلا مع البعثة.

لا يقال: اللطف هو الداعي إلى فعل الملتطف فيه، وهو لا يتحقق إلا إذا علم المكلف كونه لطفاً داعياً (٤) وجهة دعائه، وذلك منتف عن السمعيات في العقلية.

لأننا نقول: نمنع وجوب العلم بكون اللطف لطفاً وداعياً، فإنه يجوز أن يعلم الله تعالى أن مع تكليف العبد بالسمعيات ينقاد إلى العقلية فيكلفه بها ويكون ذلك لطفاً.

على أنا نقول: العقلية قد يتباعد أزمنة فعلها كرد الوديعة وقضاء الدين

(١) ب: المدلية.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف ص ٣٤٢.

(٣) ج: لعامر.

(٤) ب: وداعياً.

فيقع هناك غفلة عن الله تعالى والخوف منه فلا بد من مذكر هو السمعى، وأيضا فإن تحققت القدرة والداعي وجبت البعثة، لكن المقدم حق فالتالي مثله. واما الشرطية فظاهرة، وأما صدق المقدم، أما القدرة فظاهر، وأما الداعي فلأنها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت عنها المفسد، أما أولاً فبالفرض، وأما ثانياً فلأن وجوه المفسد محصورة عندنا وليس شيء منها ثابتاً ههنا.

وللأوائل في هذا الباب طريق آخر مبني على قواعد:

الأولى: أن الإنسان لا يمكن أن يستقل وحده بأمر معاشه لاحتياجه الى الغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضرورياته التي تخصه ويشاركه غيره من اتباعه فيها، وهي صناعية لا يمكن أن يعيش الإنسان مدة يصنعها ويستعملها، فلا بد من اجتماع على تلك الأفعال بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كل واحد منهم يعمل لصاحبه عملاً يستعير منه أحد.

الثانية: أن الطبايع البشرية مجبولة بالشهوة والفضب والتحاسد والتنازع والاجتماع مظنة ذلك، فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج ويختل أمر النظام، فلا بد من معاملة وعدل يجمعها قوانين كلية هي الشرع، فلا بد من شريعة ناظمة لأمر نوع الإنسان.

الثالثة: أن الشريعة لا بد لها من واضع يمتاز عن بني نوعه بخاصة من الله تعالى هي المعجزة، لأن الشريعة لو فوّضت الى بني آدم لوقع منهم النزاع في وضعها وكيفيته ومن يستقل به، وتلك المعجزات قد يكون قوله وقد يكون فعله.

الرابعة: أن الغالب على الناس الجهل وطاعة شهواتهم والانقياد الى قواهم الوهمية والغضبية، ومثل هؤلاء يستحق اختلال العدل النافع في أمور معاشهم

بحسب النوع عند استيلاء الشوق اليهم على ما يحتاجون اليه بحسب الشخص، وذلك يبعثهم على الإقدام على المخالفة للقوانين الشرعية، فلا بد من ثواب وعقاب آخر وبين يحملهم على الرجاء والخوف على الانقياد الى متابعة الشريعة.

الخامسة: أن نوع الإنسان ممتو بالشهوة والنسيان، وتذكر المعبود^(١) في كل وقت أمر واجب يحصل بسببه الخوف الدائم من عقابه، فلا بد من سبب حافظ لذلك التذكر متكرر في كل وقت وهو العبادة، فإذا وجب في العناية الإلهية إرسال رسول داع الى التصديق بوجود الخالق وإلى الإيمان بشرعه وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد والقيام بالعبادات المفروضة وإلى الانقياد للقوانين الشرعية حتى يستقر النظام النوعي.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

البحث الرابع في إثبات^(١) نبوة محمد صلى الله عليه واله

ويدل على ذلك أنه ظهر^(٢) وادعى النبوة وظهر على يده المعجزة، وكل من كان كذلك كان نبيا حقا.

أما ادعاء النبوة فظاهر، وأما ظهور المعجزة فلوجوه:

أحدها: أن القرآن ظهر على يده وهو معجز، أما الصغرى فبالتواتر، وأما الكبرى فلأنه تحدى به العرب مع بلوغهم الغاية في الفصاحة وعجزوا عن ذلك.

أما التحدي^(٣)، فلقوله: ﴿قل لن اجتمع الإنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾^(٤)، وقوله: ﴿فاتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾^(٥)،

وقوله: ﴿فاتوا بسورة مثله﴾^(٦)، وأما العجز، فلأنهم توفرت دواعيهم على المعارضة ولا مانع، فكان يجب أن

تقع المعارضة، فلما لم تقع دل على عدم قدرتهم.

وأما توفر الدواعي فظاهر، لأنه عليه السلام قهر العباد على إتباع دينه

(١) الف: كلمة «إثبات» ساقطة.

(٢) ب: كلمة «ظهر» ساقطة.

(٣) التحدي في اللغة: المباراة والمنازعة والمعارضة، قال الزمخشري: يقال تحدى أقرانه: إذا باراهم ونازعهم الغلبة، وأصله في الهداء يتبارى فيه العاديان ويتمارضان، فيتحدى كل واحد منهما صاحبه أي يطلب هداه (أساس البلاغة ص ١١٧) وفي اصطلاح المتكلمين التحدي هو: معارضة رسول الله صلى الله عليه وآله العرب بالقرآن كما جاء في المتن.

(٤) الاسراء: ٨٨

(٥) هود: ١٣.

(٦) يونس: ٣٨.

وترك أديانهم وما شاؤا عليه واختاروا المحاربة والقتل بالسيف على الإتياب لدينه، ولو كانوا متمكنين من المعارضة لصاروا اليها.

وأما عدم المانع فظاهر، فإنه عليه السلام في ابتداء أمره لم يكن يخشى العرب من سطوته.

وأما بيان أن المعارضة لم تقع فضروري، لأن مثل هذه الوقائع العظيمة يجب اشتهاؤها حتى يغلب ظهورها على ظهور القرآن من حيث إنها مسقطه للتكليف والالتقياد الى أوامر المماثل.

الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن الغيب بالتواتر والآيات الدالة عليه، كقوله: ﴿وهم من بعد غلبهم سيفلون﴾^(١)، وقوله: ﴿وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنكم في الارض﴾^(٢)، وكقوله: ﴿لتدخلن المسجد الحرام﴾^(٣)، وذلك معجز قطعاً.

الثالث، المعجزات المنقولة عنه عليه السلام بالتواتر كليتها وإن لم يكن تفاصيلها متواترة، كانشقاق القمر، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وختم الحصى ونبوغ الماء من بين أصابعه، وغير ذلك، وقد نقل المحدثون في ذلك جملاً كثيرة.

أما الكبرى فضرورية، الا ترى أن الملك لو قال له بعض أصحابه: إن كنت رسولك فخالف عادتك ففعل الملك ذلك وتكرر، علم قطعاً صدق المدعى.

الثاني: الاستدلال بأخلاقه وأفعاله على صدق مقالاته^(٤)، ووجهه أن الكمالات النفسانية محصورة في قسمي قوتها أما بحسب الشخص نفسه او بحسب

(١) الروم: ٢.

(٢) النور: ٥٥.

(٣) الفتح: ٢٧.

(٤) ب: مقالته.

تكميل غيره^(١) والكامل المطلق هو الكامل فيها^(٢) المكمل غيره، ومحمد عليه السلام من ابتداء نشوه الى آخره لم يزل مواظبا على الأفعال الحسنة والأخلاق الجميلة، وبعد ظهور أمره ملازم لعبادة ربه متوجه بكليته اليه تارك للدنيا يدعو الناس الى ذلك ويجتهد في دخولهم تحت طاعة مولاهم، وهو^(٣) متواتر عنه عليه السلام، وذلك راجع الى كمال قوته العملية وإكمال غيره فيها.

وأما القوة العلمية فلا شك في أنه عليه السلام ظهر والعرب متشاجرة مختلفة الأديان، قوم يعبدون الأصنام وآخرون الكواكب الى غير ذلك من الأديان الباطلة والأقاويل الفاسدة، فنشر فيهم المعارف الإلهية والمطالب العلمية المشتملة على التوحيد والتنزيه والعدل وغير ذلك من المسائل الحقة وبين منها ما كان خفيا عليهم وأمرهم بالتفكر والتطلع على الحق، وذلك نهاية كماله في قوته العلمية وإكمال غيره فيها.

الثالث: أن الأنبياء المتقدمين أخبروا بظهوره ونبوته وصدق مقالاته.

فإن قيل^(٤): لانسلم ظهور المعجزة على يده، والتواتر باطل لأنكم إن عنيتم به عددا محصورا يحصل به العلم فهو باطل، لأن كل عدد يفرض يمكن تواطؤهم على الكذب، وإن عنيتم به ما أفاد العلم فلا يحصل العلم بكون الخبر متواترا إلا بعد العلم به، وإن عنيتم العلم به على كونه متواترا، فيدور.

ولأن العلم يستحيل حصوله بكل واحد وبأي واحد وبالمجموع، لأنه إن اتصف بمالم يتصف به الآحاد فالكلام في علة حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم، وإن لم يتصف لم يحصل العلم، ولأن شرط التواتر البعيد استواء الطرفين

(١) الف: عنه.

(٢) الف: منهما.

(٣) ب: هذا.

(٤) هذه الاشكالات سيأتي جوابها بعد صفحات بقوله: والجواب.

والواسطة ونمنع ذلك ههنا ولأن أصل التواتر الحس وهو قد يغلط كما في المسيح^(١).

ولأنه يجوز أن يكون القرآن ظهر على غير محمد واخذه منه وادعاه لنفسه، ولأنه يجوز أن تكون آيات التحدي من عنده، فإن التواتر إنما هو أصله لاتفاصيله، فإنه لم يحفظ القرآن إلا نفر يسير.

ولأن ابن مسعود انكر المعوذتين والفاتحة مع تعظيم الصحابة له. ولأن تفاصيله لو كانت متواترة لما حصل فيها اختلاف والتالي باطل، أما اللفظي فالقرآآت، وأما المعنوي فالآيات الدالة على التنزيه والتشبيه والقدرة والجبر وغير ذلك، ولأن آيات التحدي لفظية وهي غير مفيدة لليقين.

ولأن التحدي لم يصل الى جميع العالم، فإن البلاد المتباعدة لم يعلموا بظهوره عليه السلام ولا يلزم من عجز البعض عن المعارضة عجز الجميع، ولأننا نمنع حصول الداعي الى المعارضة، ورجوع العرب الى الحرب لعلمهم بأنه قاطع للمادة وحاسم للأموار، فعدلوا إليه دون المعارضة، ولأنه يحتمل أنهم تركوا المعارضة لقلّة اهتمامهم بما أتى به ولذلك نسبوه عليه السلام الى الجنون، ثم بعد ظهور أمره خافوا على أنفسهم وتركوا المعارضة.

ولأنه يحتمل أنهم اعتقدوا أن أشعارهم وخطبهم كانت أفصح، فقلّت رغبتهم في المعارضة، ولأن عند حصول الداعية المخلوقة لله تعالى، إن وجب الفعل لزم الجبر فالنبوة باطلة، وإن لم يجب جاز ترك المعارضة مع حصول الداعي. ولأنه يحتمل حصول المعارضة وإن لم ينقل كالإمامة^(٢) والوقائع المشهورة في القرون الخالية، ولأنه يحتمل وجود المانع فإن المعارض قد يجوز أن يكون

(١) ج: في حق المسيح.

(٢) الف: كالإقامة، وهو غلط.

واحدا فيخاف على نفسه، ولأن القاري آتٍ بالمثل.

ولأن الإخبار عن الغيب ليس بمعجز قد يحصل من المنجمين وأصحاب الرياضات، ولأن هذه المعجزات أمور عظيمة فكان يجب اشتهاؤها وبلوغها حد التواتر، ولو جاز وجودها مع عدم تواترها، فلم لا يجوز وجود المعارض للقران مع عدم نقله؟.

ولأن تجويز المعجز تجويز للسفسطة، لجواز انقلاب البحر دماً معجزة لنبي^(١).

ولأن الإنسان إن كان عبارة عن البدن والأمزجة لاشك في اختلافها، فيجوز حدوث معجز عن مزاج خاص وان كان عبارة عن النفس، فلم لا يجوز اختلافها إما بالنوع أو بالشخص ويصدر عن بعضها المعجز، أو ان المعجز حصل له لإطلاعه على بعض الخواص الموجبة لذلك، أو أن المعجز حصل من الأفلاك فإنها عند بعضهم أحياء ناطقة، أو من الكواكب أو من الجن أو من الملائكة. ولأن الفعل إن افتقر إلى الداعي لزم الجبر، فالأفعال القبيحة منسوبة إليه تعالى فجاز إظهار المعجز للتصديق.

وان لم يفتقر جاز حصوله من غير غرض، فلا يمكن جعل التصديق غاية، ولأن الغرض جاز أن يكون غير التصديق من كونه لطفاً لمكلف آخر أو إجابته لدعوة إنسان أو معجزة لنبي آخر أو الابتلاء ليحصل الثواب، كما في إنزال المتشابهات أو ابتداء عادة أو تكرير عادة متطاولة أو ارهاصاً. والتمثيل بالملك لا يفيد اليقين.

ولأن تصديق الله تعالى للرسول لا يدل على صدقه الا بعد بيان صدقه تعالى وأنه لا يفعل القبيح.

ولأن محمدا عليه السلام إنما يعرف أن الرسول الذي اليه من عنده تعلى لأجل المعجز، وهذا الطريق قد يتأق منا لأننا نستدل بكونه خارقا للعادة على صدقه، أما محمد عليه السلام فلا يتأق منه ذلك إلا بعد أن يكون عارفا بعبادات الشياطين حتى^(١) يحكم بأن المعجز الذي ظهر اليه على يد المرسل خارق لعاداتهم حتى يحكم بانه ليس بشيطان وأنه صادق.

ولأن نبوة محمد عليه السلام يقتضي النسخ وهو باطل والا لزم البداء، ولأن المأمور به إن كان حسنا قبح نسخه، وإن كان قبيحا قبح الأمر به.

ولأن موسى عليه السلام إن بين دوام شرعه لم يجوز نسخه وإلا لزم كذبه ولجاز في شرعكم ذلك، وإن بين عدم دوامه وجب نقله لكون الدواعي متوفرة عليه، ولأنه لو جاز خفائه لجاز في شرعكم، وإن لم يبين واحدا منها لزم التسعبد بشرعه مرة واحدة هذا خلف. ولأنه نقل عنه بالتواتر تمسكوا بالسبب أبدا.

والجواب^(٢): نعني بالتواتر إخبار قوم يحصل معه العلم، ولا دور، لأن العلم المحاصل ليس مما يبنى^(٣) على غيره بل هو علم ضروري، وبالمعنى الذي عقلتم به حصول^(٤) المجموعية، فاعقلوا مثله في حصول العلم، على أنه طعن في الضروري فلا يسمع.

ومنع استواء الطرفين والواسطة، منع لما علم حصوله بالضرورة، فإن كل طبقة تنقل عن أخرى موصوفة بالكثرة المفيدة للعلم، وتغليظ الحس تشكيك في

(١) الف: حين.

(٢) هذا جواب عن الاشكالات التي ابتدئت بقوله: فان قيل، قبل صفحات.

(٣) ب: يبنى.

(٤) الف: حصوله.

الضروري^(١) فلا يسمع، والفرض الذي ذكره مما يمتنع^(٢) عقلاً، فإن من أنصف علم أن القرآن إنما نزل على محمد عليه السلام، ولأن فيه من الآيات ما يدل على تخصيصه، كقوله: ﴿واذا أسر النبي﴾^(٣)، ﴿ويوم حنين﴾^(٤)، ﴿اذ تصعدون﴾^(٥)، ﴿عفا الله عنك لم اذنت لهم﴾^(٦)، ﴿اذا خرج الذين كفروا﴾^(٧)، وغير ذلك من الآيات الكثيرة، ولأن تجويز ذلك يستلزم حصول مفسدة عظيمة للمكلفين^(٨) كان يجب على الله تعالى ايضاحه لأجل زوالها.

ولأن الله تعالى صرف العرب عن المعارضة، ولو كان الفرض^(٩) الذي ذكرتموه جائزاً لما ساع ذلك، وهذا جواب القائلين بالصرفة، وتجويز كون آيات التحدي من^(١٠) عنده تجويز لا يبطال الضروريات، فانا نعلم بالضرورة تواتر القران بجملته وتفصيله، ولأجل ذلك لو زاد أحد فيه أو نقص لعلم كل عاقل ذلك، وفي زمن الصحابة كان التشديد في حفظه أتم من ذلك حتى نازعوا في اسماء السور والتعشيرات.

وابن مسعود رجل واحد في مقابلة التواتر فلا تسمع معارضته، ولأنه لم ينكر كونه منزلاً، وإنما أنكر كونه متلواً لأجل شبهة عرضت له.

(١) ب: الضرورة.

(٢) ب: يمنع.

(٣) التحريم: ٣.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) آل عمران: ١٥٣.

(٦) التوبة: ٤٣.

(٧) التوبة: ٤٠.

(٨) الف: للمكلف.

(٩) ب: الفرض.

(١٠) ج: كلمة «من» ساقطة.

ويمنع وجود الاختلاف، أما اللفظي فالقرائن منزلة بقوله عليه السلام:
نزل القرآن على سبعة أحرف.

وأما المعنوي فلأنها متأولة ولها محامل ذكرها المحققون في تفاسيرهم غير
خارجة عن اللغة، على أن المراد بالاختلاف ههنا يحتمل الاختلاف في الفصاحة
وعدمها.

وايضا لو سلم الاختلاف، لكن لا يدل على أنه من غير الله، لأن استثناء
عين التالي عقيم.

وآيات التحدي لا شك في وصولها الى جميع من يدعي الفصاحة ويدعي
امكان المعارضة فلا اعتداد بغيرهم، ورجوع العرب الى الحرب دال على العجز،
فإن كل عاقل لا يختار ركوب الأهوال وقتل النفس على انشاء كلام سهل دال
على فضيلة مع أنه متمكن منه، وكيف ينقل اهتمامهم بالمعارضة مع اختيارهم
للحرب الأصعب؟

والخوف زائل، فإنه عليه السلام كان يدعو الناس الى الإيمان، فمن نازعه في
ذلك أتاه بالمعجز وطلب منه المعارضة، فإن عانده قاتله في ابتداء أمره وانتهائه.

واعتقادهم لغلبة^(١) فصاحتهم دال على نقصهم، فإن كل من نظر في القرآن
علم أن فيه من الفصاحة ما لم يشتمل عليه قصيدة من قصائد العرب وحصول
الداعي اذا كان موجبا للفعل غير مستلزم للجبر، وقد مضى تحقيق ذلك.

وحصول المعارضة مع عدم نقلها باطل قطعا، فإن الدواعي يكون أشد
توفرا على نقلها لما فيه من التخفيف في الأمور التكليفية، بخلاف الإمامة، فان
الدواعي غير متوفرة على نقلها، لاشتغالها على التكليف وكونها مندوبة، ووجود
المعارض مني بما قلنا من أنه عليه السلام ما كان يمنع أحدا من المعارضة.

والقاري ليس بآتٍ بالمثل، فإن المراد هنا ليس الحكاية، وأيُّ عاقل يجوّز المعارضة لشاعر أو فصيح بشعره وكلامه، وأبو الهذيل لأجل ذلك جعل الحكاية نفس المحكي، وأطبق المحققون على إبطاله.

ونمنع حصول الإخبار بالغيب من المنجمين، فإنهم إنما يحكمون بما يقع غالباً بالعادة أو بالأمر الكلية خصوصاً مع ظهور المدعي، فكان يجب على الله تعالى إبطال مقالته.

والمانع من تواتر كل واحد من المعجزات الاكتفاء بالقرآن الظاهر بين الناس، وتجويز المعجز لا يدل على السفسطة، لأنه يقع نادراً، وتجويز صدور المعجز من غير الله تعالى مدفوع عند الأشاعرة بكون كل ما يصدر في العالم منه تعالى على ما بينوه فيما سلف وعند المعتزلة والالكان الله تعالى بتمكين ذلك الفاعل منه فاعلاً للقيح تعالى الله عن ذلك.

والجبر غير لازم عند وجوب الفعل بالداعي على ما مضى، وهذا إنما يرد على الأشاعرة.

وتجويز كون الغرض غير التصديق تجويز لصدور القبيح منه تعالى على ما سلف، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

ودلالة المعجزة على النبوة لا يتوقف على صدقه تعالى، بل يتوقف على قوله: هذا رسولي، وهذا ليس بأخبار، على أنا قد بينا كونه تعالى صادقاً وأنه لا يفعل القبيح، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

وتجويز إظهار المعجزة لمحمد عليه السلام على يد الشيطان أو كونه من عادات الشياطين فيه قبح عظيم من الله تعالى، وهذا أيضاً يرد على الأشاعرة.

واعلم أنهم يجيبون عن هذه الأسئلة بأننا نجوّز ذلك من حيث الماهية وإن كان ممتنعاً بالنظر إلى العادة، فإننا كما نقطع بعدم انقلاب البحر دماً مع جوازه، كذلك

نقطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان جائزاً. وهذا الجواب ضعيف، لأننا نمنع حصول القطع مع النظر الى ذلك التجويز، نعم القطع حاصل مع الغفلة عن ذلك. وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم إظهار المعجزة على يد الكاذب مع أنه معتقد^(١) لتجويز القبيح عليه تعالى.

ومن هنا يظهر أن التكاليف السمعية والأوامر الشرعية انما يصح ثبوتها ويقطع به على رأي المعتزلة، أما على طريقة الأشاعرة فلا. والبداء غير لازم من القبيح^(٢)، لأن التكليف يعتبر فيه المصلحة ويجوز تغييرها بتغير الأوقات ويكون المأمور به حسناً في وقت دون آخر فيحسن النهي عنه، وعند الأشاعرة هذان ساقطان، لأنهم لا يعترفون بالمحسن والقبيح، والجواب المذكور انما هو على رأي المعتزلة.

وأما موسى عليه السلام، فإنه بين بياناً كلياً أن شرعه سينسخ ولم ينقل ذلك لانقطاع تواتر اليهود، لأن بختنصر استأصلهم، وعند الأشاعرة وجماعة من المعتزلة أنه لا يجب البيان في ذلك وقد علم التكرار بدليل خارجي، واذا كان تواترهم منقطعاً فلا احتجاج بنقلهم في السبت وغيره.

(١) ج: معتمد.

(٢) قال السيد المرتضى رحمه الله: هنا وجهها آخر، وهو ان البداء هو ان يأمر بنفس ما نهى عنه والوقت والمكلف واحد، وليس كذلك النسخ لان النسخ، يتناول النهي عن مثل ما كان مأموراً به لا عنه نفسه (شرح جمل العلم ص ١٨٦).

البحث الخامس في كيفية إعجاز القرآن

لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من ساير المعجزات وجب البحث عن كيفية إعجازه، وقد اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: كون القرآن معجزاً إنما هو لكونه منعتاً من المعتاد، قالوا: ووجه الإعجاز فيه أن العرب توفرت دواعيهم على المعارضة مع شدة فصاحتهم وسكتوا عن المعارضة المعتادة، وهذا دليل على إعجازه.

وهذا قول النظام والسيد المرتضى من أصحابنا وبعض المعتزلة، وهو قول بالصرفة^(١).

وقال آخرون: إنه معجز لأن الإتيان بمثل كل سورة منه غير معتاد. واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: إن إعجازه من حيث الأسلوب وجعل

(١) الصرفة مصدر من صرف يصرف صرفاً أي منع، والمراد هنا صرف الله تعالى همم الناس عن معارضة القرآن مع تمكنهم من ذلك، ولهم في هذا ثلاثة مذاهب كما سيجيء في كلام المصنف. وقال بالصرفة جمع من المتكلمين، فمن المعتزلة: النظام كما جاء في أكثر الكتب الكلامية، والجاحظ على ما في كتابه: الحيوان ج ٤ ص ٨٩ ومن الشيعة: الشيخ المفيد في أوائل المقالات ص ٣٢، والسيد المرتضى في الذخيرة ص ٣٧٨ وشرح جمل العلم ص ١٧٩، وقد صنف في ذلك كتاباً سماه بالصرفة أو الموضح عن وجه إعجاز القرآن ولم يصل إلينا، والشيخ الطوسي في أحد أقواله كما جاء في: تمهيد الأصول ص ٣٣٤، وأبو الصلاح الحلبي في تقريب المعارف ص ١٠٧، وابن سنان الخفاجي في سر الفصاحة ص ٨٩ وسديد الدين الحمصي في المنتقى من التقليد ص ٤٦٠.

ولنا رسالة في القول بالصرفة في وجه إعجاز القرآن تحت عنوان (الشيخ المفيد والقول بالصرفة)، وقد نشرها المؤتمر العالمي لذكرى الشيخ المفيد باللغة العربية والفارسية.

الإعجاز راجعا الى الألفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني، ويتوقف ذلك على اجتماع الكلمات، فإن الفواصل والأسجاع لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات. وذهب أبو علي وأبو هاشم ومتابعوهما الى أن الإعجاز إنما هو بفصاحته، وأنه خرق عادة العرب بذلك.

وقال أبو القاسم البلخي: إن جنس القرآن غير مقدور للبشر^(١). وذهب الجويني الى أن الإعجاز إنما هو بالفصاحة والاسلوب، وقد كان في كلمات العرب ما يقاوم فصاحته فصاحة القرآن وان لم يقاومه في اسلوبه وفي كلامهم ما هو كاسلوبه ولم يبلغ فصاحته. والقائلون بالصرقة اختلفوا، فقال بعضهم: إنه تعالى سلبهم الأقدار على ذلك.

وقال آخرون: إنه تعالى سلبهم الداعية الى ذلك مع وجود السبب الموجب^(٢) لوجوده. وقال آخرون^(٣): إنه سلبهم العلم الذي به كانوا يتمكنون من المعاوضة، وهو مذهب السيد المرتضى^(٤).

ومن الناس من جعل جهة الاعجاز خلوه عن التناقض، وآخرون قالوا: إن جهة الاعجاز اشتماله على الإخبار بالغيوب. واستدل القائلون بالصرقة بوجهين: الأول: أنه لو لم يكن الإعجاز لأجل الصرفة لما حصل العلم بنبوّة محمد عليه السلام والتالي باطل والمقدم مثله، بيان الشرطية أنه يمكن أن يكون بعض

(١) الف: كلمة «البشر» ساقطة.

(٢) ج: الموجود.

(٣) ج: وقال بعضهم.

(٤) كما جاء في كتابه: الذخيرة ص ٣٧٨.

الجن أو بعض الملائكة في غاية الفصاحة بحيث يصدر عنه هذا القرآن، فحينئذ لا يمكن الاستدلال على صدقه عليه السلام إلا بعد استناد^(١) القرآن إليه تعالى، واسناده إليه تعالى إنما علمناه بقول الرسول، وذلك دور.

أما إذا جعلنا جهة الإعجاز هو الصرفة، اندفع هذا المحذور.

الثاني: أنا نعلم قطعاً أن العرب كانوا متمكنين من مفردات الألفاظ ومن تركيبها، ومن قدر على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليها قطعاً، فإذاً العرب كانوا متمكنين من الإتيان بالمثل وإنما سلبوا هذه القدرة أو الداعي.

وهذان الوجهان عندي [ضعيفان]، أما الأول، فلأننا لا نشترط في المعجز صدوره منه تعالى، فإننا لو علمنا صدوره من النبي عليه السلام باقداره تعالى على ذلك لكان معجزاً، ولأن هذا الدليل إن طعن في الفصاحة فهو بعينه طاعن في الصرفة، لأنه لا استبعاد في أن يكون بعض العرب متمكناً من المنع عن المعارضة بالسحر فالإلزام مشترك.

لا يقال: تمكين الله تعالى الساحر من ذلك فساد عظيم.

لأننا نقول: بذلك تمكين الملك والجن من ذلك فساد عظيم.

لا يقال: هذا اعتراف بالصرفة.

لأننا نقول: هذا إنما هو صرف لبعض الملائكة أو الجن على تقدير المنع الذي

ذكرتموه، أما بالنسبة إلى العرب فلا.

وأما الثاني، فالمنع من قدرة العرب على ما ذكروه.

واستدل القائلون بالفصاحة بوجوه:

الأول: لو كان عجز العرب عن المعارضة لأجل منعهم منها مع قدرتهم،

لوجدوا ذلك من أنفسهم وفرقوا بين حال التخلفية وحال المنع، ولو وجدوا ذلك

لتحدثوا به، ولو تحدثوا به لاشتهر، فالتالي باطل فالمقدم مثله.

الثاني: أن القرآن معجز باتفاق المسلمين، ولو كان جهة الإعجاز الصرفة

لكان المعجز هو المنع من الاتيان بمثل القرآن، فلا يكون القرآن معجزاً.

الثالث: لو كان الإعجاز للصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركافة،

لأن المنع من الاتيان بالكلام الركيك أبلغ في الإعجاز من المنع من الاتيان بالبليغ،

والتالي باطل قطعاً فالمقدم مثله.

الرابع: أن العرب قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نقل عنهم، وهذا

القول عندي هو الحق، وباقي الأقوال لا يخفى ضعفها.



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی

البحث السادس في وجوب العصمة

مقدمة:

العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك.

والأوائل قالوا: إنها ملكة متمكنة في النفس لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي، وقال آخرون: إن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي وهؤلاء منهم من قال: إن عدم المكنة لاختصاص بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه، ومنهم من ساوى بينه وبين أشخاص الإنسان في الخواص البدنية والنفسانية، وفسروا العصمة بالقدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسن الأشعري^(١).

وقال آخرون: إن المعصوم متمكن من الفعلين واختص بلطف الله تعالى كما قلناه نحن أولاً، وأبطلوا قول من سلب القدرة عن المعصية بأنه حينئذ لا مدح له في عصمته، ولأنه يبطل التكليف في حقه، فلا ثواب له ولا عقاب، واللوازم كلها فاسدة، ولقوله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الي﴾^(٢).

وسبب العصمة عند هؤلاء الأربعة أمور:

الأول: اختصاص نفسه أو بدنه بملكة يمنعه من الإقدام على المعصية.

الثاني: أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية.

(١) هذا القول منطبق عليه عند الأشاعرة كما جاء في: البغدادي، أصول الدين ص ١٦٩.

(٢) الكهف: ١١٠.

الثالث: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي إليه.

الرابع: أن يكون بحيث اذا ترك ما هو الأولى عوتب^(١) على ذلك، فاذا

اجتمعت هذه الأربعة للإنسان كان معصوما.

وهذا عندي باطل، فإن الثالث لا يجب حصوله في كل معصوم، فإن الأئمة

الإثني عشر والملائكة عليهم السلام معصومون وفاطمة عليها السلام ومريم

معصومتان من غير وحي اليهم، والرابع تابع للعصمة، نعم اعتقاد مؤاخذته على

ترك الأولى سبب مؤكد للعصمة.

واذ قد تمهدت هذه القاعدة فنقول: اتفق الناس بأسرهم الا الفضيلية من

الخوارج^(٢) على أن الأنبياء معصومون عن الكفر، والفضيلية اعتقدوا ان كل ذنب

كفر ثم جوزوا صدور الذنب عن الأنبياء.

وذهب بعض الناس^(٣) الى إمكان صدور الكبائر عنهم، وأكثر الناس

جزموا ببطلانه.

وقال آخرون: إنه يجوز صدور الصغيرة عنهم، واختلفوا فقال قوم منهم: إنما

يجوز صدورها عنهم على سبيل السهو أو على وجه ترك الأولى أو على وجه

الاشتباه بالمباح، أما على جهة القصد فلا^(٤).

والإمامية منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمدا او سهوا قبل

(١) الف: عوتب.

(٢) وقد نسب الجرجاني هذا القول الى الازارقة من الخوارج، انظر: شرح المواقف ج ٨ ص ٣٦٤.

(٣) وهم العشوية والكرامية والباقلاني من الاشاعرة، فانهم جوزوا صدور الكبائر عن الانبياء الا

الكذب في التبليغ. انظر: الرازي، عصمة الانبياء ص ١٨، وابن حزم، الفصل في الملل والنحل ج ٤

ص ٥.

(٤) انظر في تفصيل هذه الاقوال الى: البغدادي، اصول الدين ص ١٧٨، والشهرستاني، نهاية الاقدام

ص ٤٤٥.

النبوة وبعدها.

وقالت الفضيلية أيضاً: إنه يجوز أن يبعث الله من علم منه أنه يكفر، وقال فريق منهم: لا يجوز ذلك بل يجوز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة، وهو منقول عن ابن فورك وقال: هذا الجائز لم يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه.

وجوز أكثر أهل السنة صدور الكبير عنهم قبل الرسالة، وأما الصغائر قبل البعثة فجوزها الجميع عدا الإمامية.

والدليل على ما ذهب إليه الشيعة أن الله تعالى لو بعث من ليس بمعصوم لكان مناقضاً لغرضه، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن الغرض من البعثة هو تحصيل الثواب بامثال أوامرهم، وذلك لا يتم إلا بالسكون إلى أقوالهم وأفعالهم، وذلك غير حاصل إلا بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم، ولأنه لو لم يكن معصوماً لجاز منه الأمر ببعض ما لم يؤمر به والإخلال ببعض الشرع والتالي باطل فالمقدم مثله.

ولأنه لو صدر عنهم الذنب لكانوا أقل درجة من العوام، لأن عقابهم يكون أشد من حيث إن معرفتهم بالله تعالى أتم، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله.

ولأنه لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١).

ولأنه كان يجب زجرهم عن الذنب فلا يكون أذاهم محرماً، ولأنه كان يجب أن لا يتبع، والتالي باطل فالمقدم مثله.

فان قيل: لا نسلم حصول النفرة مع تجويز المعصية، وكيف ذلك وأكثر المسلمين على تجويزها عليهم ولم يمنعهم من قبول أقوالهم، ولأن المعصية إنما ينفر عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها، ونحن لا نجوز ذلك عليهم بل نجوز

صدور الصغائر التي تقع مكفرة، ولأن السمع قد دل على جواز الذنب عليهم. فالجواب، أن حصول الذنب عنهم لا يوجب ترك قولهم بالكلية بل يحصل فيه مفسدة في أغلب الأحوال ومنع الذنب عنهم لطف يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة وذلك لا يقدر فيه ما ذكرتم، وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة، والذي ذكروه في الاعتذار مبني على تجويز التحابط، وهو باطل لما يأتي، ولأن كونها صغيرة مما يخفى على العقلاء، وذلك توجب النفرة دائماً. والسمع متأول، أما إجمالاً فبالحمل على ترك الأولى وكون النهي نهي تنزيه لا تحريم، وأما تفصيلاً ففي كتبه المختصة به^(١)، والسهو لا يجوز عليهم وإلا لجاز أن يسهو عن أداء ما يجب أدائه.

ويجب أن يكونوا منزهين عن دنائة الآباء وعهر^(٢) الأمهات ليحصل الاتقياد اليهم وعدم التنفر منهم.



مركز تحقيقات علوم إسلامية

(١) كتنزيه الأنبياء للسيد المرتضى، وعصمة الأنبياء لفخر الدين الرازي.

(٢) العهر: الزنا والفجور، ومنه الحديث: الولد للفراش وللماهر الحجر.

البحث السابع في أن الأنبياء أفضل من الملائكة

اختلف الناس في ذلك، فذهب الأشاعرة والشيعة اليه، وخالف فيه جماعة من المعتزلة والقاضي أبو بكر من الأشاعرة والأوائل^(١).
احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم، والاصطفاء المراد به ههنا الفضيلة.

ولأن الآدمي يعبد الله تعالى مع معرفته به ومحبته له مع حصول الصوارف عن ذلك وهو الشهوة والغضب، فيكون عبادته أشق من عبادة الملائكة الخالصين عن ذلك.

ولأن آدم عليه السلام أمر له الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٣)، والسجود أعظم ما يكونوا من الخضوع، وأمر العالي بالخضوع للسافل مناف للحكمة.

ولأنه عليه السلام كان أعلم بقوله تعالى: ﴿أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾^(٤)، والأعلم أفضل.

(١) انظر في نقل هذه الأقوال إلى: الأيجي، المواقف ص ٣٦٧، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٥ ص ٦٥، وجاء فيهما أن أبا عبد الله العليمي من الأشاعرة أيضاً كان يعتقد بأفضلية الملائكة من الأنبياء.

(٢) آل عمران: ٣٣.

(٣) ص: ٧٢.

(٤) البقرة: ٣٣.

احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿ولن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾^(١)، ذكر هذا العطف عقيب نفي الاستنكاف عن المسيح دال على فضيلة الملائكة عليه.

وبقوله تعالى: ﴿مانها كما ربكها عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾^(٢).

وبقوله تعالى: ﴿ما هذا بشراً أن هذا الأملك كريم﴾^(٣).

وبقوله تعالى: ﴿والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾^(٤)، قدم

الملائكة فكانوا أفضل.

ولأن الملائكة دائماً في العبادة، لقوله تعالى: ﴿يسبحون الليل والنهار

لا يفترون﴾^(٥)، فيكونون أفضل ممن ينقطع عبادته.

ولأن نسبة النفس الى النفس كنسبة البدن الى البدن، ولا شك في أفضلية

السموات على أبداننا فنفسها أشرف من نفوسنا.

ولأنها خالية من القوى البشرية الشريرة^(٦) كالشهوة والغضب بل هي خير

محض، بخلاف البشر، ولأن علومهم أكمل لكون نفوسهم أقوى فيكونون أفضل.

(١) النساء: ١٧٢.

(٢) الاعراف: ٢٠.

(٣) يوسف: ٣١.

(٤) البقرة: ٢٨١.

(٥) الانبياء: ٢٠.

(٦) الف: الشديدة.

البحث الثامن في الكرامات

ذهب جمهور المعتزلة الى المنع من ذلك عدا أبا الحسين البصري، وجمهور الأشاعرة على الجواز عدا أبا إسحاق وهو مذهب الأوائل أيضاً^(١).
ويدل على ذلك ما ظهر من الكرامة على يد مريم عليها السلام وأصحاب الكهف.

واحتج المانعون بأنه لو جاز ظهورها على يد الصالحين لجاز ظهورها على يد كل صالح، وذلك يخرجها عن الإعجاز ويصيرها في حكم الكثيرة^(٢).
ولأن ظهور المعجزة على غير النبي ينفر عن النبي، لأن المعجز هو السبب في الانقياد الى طاعتهم، فإذا ظهر على من لا يجب طاعته هان موقعه.
ولأنه لا يبق فيه دلالة على النبوة، لأننا نجوز أن يكون المدعي للنبوة ليس بنبي وإن أظهر المعجزة لجواز أن يكون صالحاً.

ولأنه لو جاز ظهور المعجزة على غير نبي لغرض غير التصديق في النبوة لانسد باب الاستدلال بالمعجز، على أنه تعالى خلقه لأجل التصديق لا غير.
والجواب إنما يجب ظهورها على يد الصالحين بشرط أن لا يبلغ حد الكثرة كما في حق المعجز على يد الأنبياء، وإذا ظهر المعجز على يد الصالح الداعي الى دين المتقدم له^(٣) لم يهن موقع المعجز، وإنما نجوزه على يد الصالح مادام متصفاً بهذا

(١) انظر عن اختلاف الأقوال في ذلك الى: الايجي، المواقف ص ٣٧٠.

(٢) ب: الكثرة.

(٣) ب: النبي المتقدم.

الوصف، فإذا ادعى النبوة خرج عن هذا الوصف، فامتنع حينئذ إظهار المعجزة على يده، وتجوز إظهار المعجز على يد الصالح لا يخرج عن كون الغرض منه التصديق عند ظهوره على يد الأنبياء عقيب الدعوى، فإنه في تلك الحال يعلم قطعاً أنه ما خلق إلا لأجل التصديق.

تتمة تشتمل على مسألتين:

الأولى: يجوز أن يظهر الله تعالى معجزة إرهاباً لئلي يأتي من بعد^(١)، وهو مذهب المعتزلة.

والبصريون أطبقوا على المنع قالوا: لو جاز ذلك لزم انتقاض عادة مبتدأة لغير غرض والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن المعجزة إنما تكون لتصديق النبي كما هو رأي الجمهور، أو لإكرام بعض الصالحين كما هو رأي طائفة والإرهاب ليس واحداً منهما، وأما بطلان التالي فظاهر.

والجواب، المنع من انتفاء الغرض، فإننا لانجوز الإرهاب إلا إذا تقدمت البشارة من النبي المقدم ببعثة من يأتي، فإذا ظهر ذلك للناس وانتقضت العادة صار ذلك متعلقاً بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى.

الثانية: منع قاضي القضاة من إظهار المعجزة على العكس مما سأله الكاذب^(٢) نحو ما نقل عن مسيلمة أنه قيل له: إن محمداً عليه السلام دعا لأعور فرد الله عينه فادع أنت له فدعا فذهبت عيناه، وجوزه الباقر، وهو الصحيح.

قال القاضي: هذا المعجز لا تعلق له بدعواه لعدم مطابقته فيصير نقض عادة

(١) ب: من بعده.

(٢) كما جاء في: شرح الاصول الخمسة ص ٥٧٠.

مبتدأة، وذلك لا يجوز.

والجواب: أن تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس ألا لأنه لو لم يكن صادقا لما نقض الله تعالى العادة، ومثل هذا ثابت في دعوى الكاذب، لأنه لو لا كذبه لما أظهر الله المعجزة على العكس.

قال: نفي المعجز عقيب دعواه كاف في تكذيبه، فإظهار المعجزة على العكس عبث.

قلنا: الغرض منه زيادة التكذيب.



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی

البحث التاسع في مسائل من هذا الباب

مسألة: الحق عندي أنه لا يجوز الخلو من النبي في زمان من الأزمنة، وهو مذهب جميع أصحابنا القائلين بعدم خلو الزمان من إمام والإمام بمنزلة الرسول. ويدل على ذلك المعقول والمنقول.

أما المعقول، فلأن التكليف واجب لما مضى ولا يتم إلا بالرسول، ولأن في الرسول مصلحة لا يتم بدونه وهو كف الناس من الخطأ وتبئيه الغافل عن الله تعالى وغير ذلك مما يقتضي وجوب البعثة في حال.

وأما المنقول فقولته تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾^(١).

وأما مشايخ المعتزلة، فقالوا: لا يجب في كل حال بل إذا كان للمكلفين مصلحة في البعثة، والأشاعرة لم يوجبوا ذلك مطلقاً، والأوائل أوجبوه من حيث العقل العملي.

مسألة: جوز أبو علي بعثة رسول من غير شرع، ومنعه أبو هاشم، لأن العقل كاف في معرفة العقليات فبعثه لتعريفها عبث، قال أبو علي: جاز بعثة نبي بعد آخر وإظهار معجزة بعد معجزة وإن وقع الفنى بما سبق، فليجز بعثة رسول بما يقتضيه العقليات وإن كان العقل^(٢) كافياً.

أجاب أصحاب أبي هاشم بأن ذلك إنما يجوز إذا كان فيه فائدة زائدة على الواحد أو على المعجزة الواحدة وتلك الفائدة لا تحصل إلا بهما، ولأبي علي أن

(١) فاطر: ٢٤.

(٢) ب: كلمة «العقل» ساقطة.

يقول: أنا لا أجوز ظهور نبي بالعقليات إلا إذا حصل فيه مزية لا يحصل من دونه مثل أن يكون دعائه الى العقليات لطفًا للعباد في العمل بها.

مسألة: محمد صلى الله عليه واله افضل من غيره من الأنبياء السابقين، ويدل عليه المعقول والمنقول.

أما المعقول، فلأن شرعه أعم من شرع غيره فائدة واكثر نفعا وأتباعه اكثر عدداً من أتباع غيره، ولأن أخلاقه أشرف من أخلاق غيره، وذلك يدل على شرفه على غيره في قوتي العلم والعلم.

وأما المنقول فقوله تعالى: ﴿إنا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده﴾^(١)، وذلك يدل على أنه تعبد به بأصول شرع كافة الأنبياء فيكون أفضل منهم، وقوله تعالى: ﴿فبهدهم اقتده﴾^(٢)، أمره بالاعتداء بهدى كل واحد واحد وهذا يدل على أنه أفضل منهم، ولقوله عليه السلام: «أنا أشرف البشر»^(٣).

مسألة: الطريق الى معرفة شرعه إما التواتر أو الآحاد.

أما الأول، ففي أصوله وذلك أنه صلى الله عليه واله بقي في الدنيا الى حيث انتشرت دعوته وظهر أمره وذاع شرعه الى أن وصل الى أهل التواتر، ثم لم يزل المسلمون يتناقلونه متواتراً من طبقة الى طبقة الى زماننا هذا.

وأما الثاني ففي تفاريعه.

مسألة: التكليف قسمان أمر ونهي، والأمر قسمان أمر وجوب وأمر ندب، فالواجب إنما وجب لكونه لطفًا في التكليف العقلي على معنى أنه متى فعل التكليف السمي كان أقرب الى أن يؤدي التكليف العقلي، وقد أشار الله تعالى الى ذلك في

(١) النساء: ١٦٣.

(٢) الانعام: ٩٠.

(٣) روى قريباً منه، الهندي في: كنز العمال ج ١١ ص ٤٠٤ و ٤٣٤.

قوله: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾^(١)، وفي قوله: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾^(٢)، وفي قوله: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾^(٣)، فالواجبات الشرعية مصالح في العقليات والقبايح الشرعية مفسد فيها والمندوب كالتمتع للواجبات الشرعية بمعنى أن عندها يكون الواجبات أدعى الى العقليات. وقال بعض المعتزلة: إن الشرعيات إنما وجبت شكراً لله تعالى على نعمه والمقبحات كفران النعمة^(٤).

واعترض عليهم بأن الشكر هو طمأنينة النفس على تعظيم المنعم لنعمه، وفي العرف هو الاعتراف بنعمة المنعم على ضرب من التعظيم، وليست الصلاة واحداً منها وإن كانت كاشفة ودليلاً عليها، ولأن الشرعيات يتطرق اليها^(٥) النسخ والانقطاع بخلاف الشكر. وهذا الفعل وإن كان قد سبق بعضه، لكنه اشتمل على فائدة لم نذكرها ثم.

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) المائدة: ٩١.

(٤) ب: للنعم.

(٥) عليها.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الثامن

في الإمامة

وفيه مباحث



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول

وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، واختلف الناس في وجوبها.

فذهب إليه جمهور المسلمين، ونازع في ذلك الأصم والمشام الفوطي وبعض الخوارج^(١)، الآن الأصم الخوارج ذهبوا الى ان نصب الإمام غير واجب اذا تناصف الناس وتعادلوا، وأما هشام فإنه قال: إنه غير واجب إذا لم يتناصفوا.

والقائلون بالوجوب، منهم من أوجبها عقلاً وهو مذهب الإمامية والمجاهظ والكعبي وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، ومنهم من أوجبها سمعاً وهم جمهور المعتزلة والأشاعرة، والقائلون بوجوبها عقلاً منهم من أوجبها على الله تعالى وهم الإمامية، ومنهم من أوجب على الخلق وهم المجاهظ وأبو الحسين البصري والكعبي.

والدليل على وجوبها مطلقاً أن الإمامة لطف وكل لطف واجب، أما الصغرى فضرورية، فإن الناس متى كان لهم رئيس قاهر اليد ينصف الناس ويردع الظالم، كانوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وأما الكبرى فقد بينت^(٢) فيما

(١) وقد نقل عن هؤلاء انهم لا يوجبون نصب الامام في الامة مع اختلاف بينهم كما سيجيء في المتن. جاء ذلك في اكثر الكتب الكلامية والتاريخية والملل والنحل من جملتها: الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٣٣، والشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ١١٨، وابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٣٠٨، والفتناني، شرح المقاصد ج ٥ ص ٢٣٦، وغيرها. ولنا في عقيدة الخوارج في الامامة بحث عريض ذكرناه في كتابنا المطبوع بالفارسية: خوارج در تاريخ ص ٢٦٠ فبعد.

(٢) ب: ثبت.

سلف، وهذا كما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب العقلي على الله تعالى.

فان قيل^(١): لانسلم أن الامامة لطف عقلي، بل لطف سمعي، فلايجب عقلا، سلمنا ولكن لطف يقوم غيره مقامه او لطف لايقوم غيره مقامه وعلى ذلك التقدير لايتعين الإمامة للوجوب، سلمنا لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة مالم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلم لايجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لانعلمه؟ فلا يصح الحكم بالوجوب.

لايقال: إنا نعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه، ولأن هذا آت في معرفة الله تعالى فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأننا نقول: قد بينا ضعف الاستدلال بعدم العلم على العدم.

وأما المعرفة فالفرق إنا إنما نحكم بوجوبها علينا وهو يكفي في^(٢) بيان وجه الوجوب وإن جاوزنا فيه اشتماله على المفسدة، أما الإمامة فلما أوجبتموها على الله تعالى لم يصح ذلك الأبعد أن يبينوا اشتمالها على عدم المفسد.

ثم إنا نذكر وجه المفسدة، وذلك من وجوه:

الأول: أن في نصب الإمام إثارة الفتن وقيام الحروب كما في زمن علي عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام.

الثاني: أن مع وجود الإمام يخاف المكلف فيفعل الطاعة ويترك القبيح للخوف منه، وذلك يوجب أن لا يترك المكلف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة لحسنها بل للخوف وذلك من أعظم المفسد.

(١) من هنا يذكر المصنف الاشكالات العديدة التي اوردوها على نظرية الشيعة في الامامة، وذلك يشتمل على صفحات، ثم بعد عدة صفحات يجيب عن جميع ذلك بقوله: والجواب.

(٢) الف وج: فيه.

الثالث: فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منها عند وجوده، فيكفي الثواب عليهما في حالة فقدته أكثر منه بحالة وجوده، وذلك فساد عظيم. سلمنا أن الإمامة لطف لكن لانسلم أنها دائما كذلك، فإنه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحا.

سلمنا لكن ههنا لطف آخر فلا يتعين الإمامة للوجوب، وبيانه أن الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأن امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يتوقف على الإمام بل له لطف آخر.

لا يقال: إنا نعلم بالضرورة أن القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أتم عند وجود الإمام. لأننا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجبا، ولأنكم حينئذ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت فجاز في كل وقت فلا يتعين وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين، ولأنه جاز أن يكون غير العصمة سببا في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.

سلمنا لكن ههنا ما يدل على أنها ليست لظفا، وذلك لأنها إما أن يكون لظفا في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب، والقسمان باطلان.

أما الاول فعلى قسمين، وذلك أن القبائح منها ما يدل العقل عليها ومنها ما يدل السمع عليها، فإن جعلتم الإمام لظفا في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقا، لأن الشرع لا يجب في كل زمان ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه، وإن جعلتموه لظفا في العقلية، فنقول: القبائح العقلية إن تركت لوجه وجوب تركها

كان ذلك مصلحة دينية، وإن تركت لذلك كان مصلحة دنيوية، لأن في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيوية، ضرورة اشتتاله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو أن الداعي الى ترك الظلم هو كونه ظلماً وذلك من صفات القلوب. فإن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه او لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية، وذلك غير واجب بالاتفاق على الله تعالى.

وإن جعلناه في ترك القبيح لوجه قبحه، فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لاني أفعال الجوارح، وذلك باطل، لأن الإمام لا اطلاع له على البواطن. لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقلية من أفعال الجوارح، وذلك يفيد استعداداً تاماً لخلوص الداعي في أن ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه ويترك لوجه قبحه وذلك مصلحة دينيه. لأننا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى، لأن على ذلك التقدير تكون المصالح الدنيوية والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية وذلك غير واجب اتفاقاً.

سلمنا لكن متى يكون الإمام من المصالح الدينية إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن، وذلك لان الامام انما يفيد الانزجار عن القبائح والإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد، أما إذا لم يكن فلا، لكنكم لا توجبون ذلك فيما هو لطف غير واجب، وما يوجبونه فغير لطف.

سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة والأمراء، فإنهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب الى الطاعة وأبعد من المعصية، وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفاً، فإن وجبت لزم خلاف مذهبكم وإلا انتقض دليلكم، لكن لانسلم ان اللطف واجب، وقد تقدم.

سلمنا ان اللطف واجب، لكن ليس كل لطف، بيانه أن فاعل اللطف له
ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أن الملطوف له يفعل الملطوف فيه.

وثانيها: أن لا يعلم أنه لا يفعله.

وثالثها: أن يعلم أنه لا يفعله، في الأول والثاني نسلم أنه يجب فعل اللطف،
وأما الثالث فلا نسلم أنه يجب فيه فعل اللطف، والله تعالى لا بد وان يكون عالما،
إما بالفعل فيجب اللطف، واما بعدمه فلا يجب.

وإذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب الإمام إلا إذا علم انتفاع
المكلف به، وذلك غير معلوم، لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أن الإمام
ليس في حقهم لطفًا محصلا وإن كان لطفًا مقربا فلا يجب فيه نصب الإمام.
ثم كل زمان يحتمل ذلك فلا يصح الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء
من الأزمنة.

سلمنا لكن متى يجب اللطف إذا كان ممكنا أو إذا لم يكن، وإذا كان كذلك
فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى فلا يكون
واجبا.

وبيان هذا الاحتمال أن الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أن كل من خلقه
فيه فإنه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدورا له، وهذا
يحتمل في كل زمان.

لا يقال: لو لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف، بخلاف
الكافر فإنه لا لطف له في الحال والمآل، فلما استحال ذلك مطلقا لاجرم لم يتوقف
عليه التكليف، أما اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدورا في الحال
لكنه يمكن في المستقبل فلا جرم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأننا نقول: كما أن الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا أصلا وحسن التكليف، فكذلك لم لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدورا لاجرم لم يتوقف عليه التكليف؟

والجواب^(١): قد بينا أن الإمامة لطف عقلي، قوله: لم لا يقوم غيرها مقامها؟ قلنا: لاتفاق العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم في الأزمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء لأجل رفع فسادهم، ولو كان هناك طريق آخر أو بدل التجثوا إليه.

قوله: لم لا يجوز اشتغالها على نوع من المفسدة؟ قلنا: لأن المفسد محصورة لنا معلومة لكوننا مكلفين باجتنابها وتلك منفية^(٢) عن الإمامة وقد تقدم هذا، وهذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه لوروده عليهم.

وما ذكروه من الفساد^(٣) فنندفع:

أما الأول، فلأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون لولا إمامة علي عليه السلام والحسن والحسين عليها السلام لظهر من الفتن ما هو أشد من ذلك؟ سلمنا لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع المفسد في كل زمان بل في الأكثر.

وأما الثاني، فلأن ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقا، سواء وجبت بالعقل أو من الله، وذلك باطل اتفاقا.

ثم إنا نقول: المكلف إما مطيع وإما عاص، ووجه اللطف في الأول تقويته على فعل الطاعة، وأما الثاني فلانسلم أن ترك المعصية منه لالكونها معصية قبيح، بل القبح هو ذلك الاعتقاد وهو كون الترك لالكونها معصية، ووجه اللطف فيه

(١) هذا جواب عن الاشكالات التي اصدرها المصنف بقوله: فان قيل، قبل عدة صفحات.

(٢) ب: منتفية.

(٣) ب: المفسد.

حصول الاستعداد الشديد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة ولترك المعصية لكونها معصية.

وأما الثالث، فلأنه وارد في كل لطف مع انا قد بينا وجوبه فيما سلف، وايضا فلانسلم جواز ترك اللطف سواء زاد الثواب به اولم يزد، وهذا مذهب أبو علي، ثم انه يلزم من ذلك قبح كل لطف، وأيضا يلزم منه على تقدير الوجوب على الله تعالى.

قوله: إنه قد يتفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام فلا يكون لطفًا حينئذ، قلنا: لانسلم اتفاق أهل زمان ما من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك.

نعم قد يكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو نظر اليه لكانت بعثة الانبياء قبيحة لاستنكاف البعض منها. وايضا فإن هذا إنما يكون بالنسبة الى شخص معين، أما مطلق الرئيس فلا، ونحن الآن لم نتعرض لتعيين ذلك الرئيس.

وايضا فلأن المفسدة المحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظرا الى حكمته تعالى.

قوله: العصمة لطف آخر فلا يتعين الإمامة للوجوب، قلنا: الإمام لاشك في كونه لطفًا بالنسبة الى غير المعصومين مع بقاء التكليف فيكون حينئذ واجبا، أما إذا فقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم نقل بالوجوب حينئذ، وذلك لا يضرنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الامامة مع التكليف مطلقا.

لأننا نقول: لانسلم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.

قوله: الامامة إما لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب، قلنا: إنها

مصلحة فيها والشرع لا يسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأق من القائل بعد جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي.

سلمنا لكن ترك الظلم ليس مصلحة دنيوية لا غير، بل هو مصلحة دينية ودنيوية، لأن الإخلال به من التكليف العقلي والسمعي.

سلمنا لكن يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإن ترك التسبيح لأجل الإمام ابتداء مما يؤثر الاستعداد التام لتركه لقبحه.

قوله: الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً، قلنا: ممنوع، فإنه مع غيبته يجوز المكلف ظهوره كل لحظة فيمتنع من الإقدام على المعاصي وذلك يكون لطفاً.

لا يقال: تصرف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، والأفلا لطف.

لأننا نقول: إن تصرفه لا بد منه في كونه لطفاً، ولانسلم أنه يجب عليه تعالى تمكينه، لأن اللطف إنما يجب إذا لم يناف التكليف، وخلق الله تعالى الأعوان للإمام ينافي التكليف، وإنما لطف الامامة يحصل ويتم بأمور:

منها: خلق الإمام وتمكينه بالقدر والعلوم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا يجب عليه تعالى، وقد فعله.

ومنها: تحمله للإمامة وقبوله، وهذا يجب على الإمام وقد فعله.

ومنها: النصرة للإمام^(١) والذب عنه وامتنال أوامره وقبول قوله، وهذا يجب على الرعية.

قوله: كون القضاة والأمرء معصومين لطف، قلنا: ممنوع، ولأن هذا لا يرد على كون الإمام لطفاً، بل يرد على كون اللطف واجباً فهو وارد على المعتزلة.

وايضاً، فهذا لا يرد علينا، لانا لم نثبت عصمة الإمام بكونها لطفاً، بل

أثبتناها بلزوم التسلسل على ما يأتي.

قوله: لم لا يجوز أن يكون بعض الأئمة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه فلا يكون نصبه واجبا، قلنا: اللطف قد يكون محصلا وقد يكون مقربا، الأول واجب على ما مرّ وكذلك الثاني أيضا، والفائدة فيه ازاحة عذر المكلف، ولاشك في أن الامام لطف مقرب في كل وقت فيكون نصبه واجبا دائما.

سلمنا، لكن لا شك في أن الإمام يكون لطفا محصلا بالنسبة الى بعض المكلفين قطعا، واتفاق الجميع على عدم الانتفاع به مما يمتنع حصوله.

قوله: لم لا يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم تميز مقدور؟ قلنا: لو كان الأمر كذلك يسقط التكليف، لأن التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح^(١).



مركز تحقيقات علوم اسلامی

(١) قد اورد المصنف في الصفحات الماضية بعض الاشكالات على مذهب الامامية في بحث الامامة مع اجوبتها، وقد أجاب الشريف المرتضى علم الهدى عن جل الاشكالات الواردة في المقام في كتاب سماه بالشافي في الامامة، وهو نقض للمجلد العشرين من كتاب (المغني) للقاضي عبدالجبار المعتزلي الذي هو أيضا في الامامة، وقد لخص كتاب السيد، تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله وسماه تلخيص الشافي في الامامة. فليرجع.

البحث الثاني في أن الإمام يجب أن يكون معصوما

اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية والإسماعيلية إليه، ونفاه الباقي، لنا

وجوه:

الأول: أنه لو لم يكن معصوما لزم التسلسل، والتالي باطل فالمقدم مثله.
بيان الشرطية أن الإمام إنما وجب نصبه لأجل الخطأ الجائز على المكلفين،
فلو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى إمام آخر وتسلسل.

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون خوف الإمام من العزل سببا موجبا لامتناع
إقدامه على الخطأ.

سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتم بالنائب له إذا كان في المشرق والإمام في
المغرب، فإنه غير معصوم ولا يخاف سطوته.

سلمنا لكن الإمامة عبارة عن مجموع أمرين: أحدها ثبوتي وهو نفوذ
حكمه على غيره، والثاني سلبي وهو انتفاء نفوذ حكم الغير عليه، فلو افتقرت
الإمامة إلى العصمة لكان ذلك إما للأول أو للثاني أو للمجموع، والكل باطل
بالنائب المذكور، فإنه لا ينفذ حكم أحد عليه غير الإمام، والإمام في تلك الحال
لا ينفذ حكمه عليه.

وأیضا لأنه يستدعي علم الإمام بالغيب وقدرته على الاختراع وهو نافذ
الحكم على غيره، فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين، مع أن العصمة غير معتبرة
فيه، فبطل اشتراط العصمة في الإمامة.

والجواب عن الأول، أن من عرف العوائد علم بالضرورة عجز الأمة

عن (١) عزل آحاد الولاية فكيف بالرئيس المطلق.

وعن الثاني، أن النائب يخاف من العزل في مستقل الوقت فكان ذلك لطفاً بخلاف الإمام.

سؤال: فليكن خوف الإمام من عقاب الآخرة لطفاً له.

جواب: الإمام يشارك غيره في الخوف، ولما لم يكن ذلك مغنياً عن الإمام لهم فكذلك له، ولأن رغبة الناس في الدنيا أكثر تقريباً من فعل الطاعة وترك المعصية من الآخرة.

وعن الثالث، لمنع الحصر، وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون الفرق أن الإمام حاكم على كل المسلمين فوجب عصمته، بخلاف النائب.

وأيضاً فلم لا يكون العصمة لأجل حكم غيره عليه بخلاف النائب، فإن الإمام يحكم عليه في الحال أوفياً بعد.

الثاني: أن الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً، أما الصغرى فلأن المحافظ له ليس هو الكتاب لوقوع النزاع فيه ولعدم إحاطته بجميع الأحكام وليس هو السنة للوجهين السابقين (٢)، ولأن المسلمين اتفقوا على أنها ليست المحافظ للشرع، ولأنها متناهية والحوادث غير متناهية.

وليس هو الإجماع، لجواز الخطأ عليهم إذا خلوا من الإمام، لأن كل واحد يجوز كذبه فالجموع كذلك، ولأن الإجماع إنما يحصل في قليل من المسائل، ولأن الإجماع إنما يثبت كونه حجة بالسمع إذا ثبت كون النقلة معصومين، وإنما يثبت ذلك بالسمع لأننا لو علمناه بالعقل لكان إجماع النصارى حجة، والسمع يتطرق

(١) الف: على.

(٢) ب: السالفين.

اليه النسخ والتخصيص فلا بد من معرفة الناسخ^(١) والمخصص، ولا طريق الى ذلك سوى أنه لو كان لنقل، وإنما يتم هذا إذا علمنا أن الأمة لا يخل بنقل الشرايع، وإنما يكون كذلك لو عرفنا كونهم معصومين، وهذا دور ظاهر.

وليس هو القياس، لأنه ليس حجة في نفسه لافادته^(٢) الظن الضعيف، ولأنه لا بد له من أصل منصوص عليه فلا يكون بانفراده حافظاً، ولأن أحداً لم يقل بذلك.

وليس هو البرائة الأصلية والأما وجبت بعثة الأنبياء، بل كان يكتفى بالعقل وذلك باطل.

وليس هو المجموع، لأن الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيها وفي معناهما، فلا يجوز أن يكون المجموع حافظاً، لأنها من جملة ذلك المجموع، وهما قد اشتملا على بعض الشرع، واذا كان واحداً من المجموع قد تضمن بعض الشرع وبطل كونه دليلاً على ما تضمنه ذلك البعض الذي تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ، فلا يكون المجموع محفوظاً، فلم يبق إلا الإمام الذي هو بعض الأمة المعصوم، لأنه لو لم يكن معصوماً لتطرقت اليه الزيادة والنقصان فلا يكون محفوظاً.

الثالث: إذا صدر عنه الذنب، فإما أن يتبع وهو باطل قطعاً والألم يكن ذنباً لقوله تعالى: ﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(٣)، وإما أن لا يتبع فلا يكون قوله مقبولاً فلا يكون فيه فائدة.

الرابع: إن كان نصب الإمام واجبا على الله تعالى استحالة صدور الذنب

(١) ب: عدم الناسخ.

(٢) ب: لافادة.

(٣) المائدة: ٢.

منه، لكن المقدم حق على ما تقدم فالتالي مثله.
 بيان الشرطية أنه لو صدر عنه الذنب لجوزنا الخطأ في جميع الأحكام التي
 يأمرنا بها، وذلك مفسدة عظيمة، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه المفسدة.
 الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١)، أشار بذلك إلى عهد
 الإمامة، والفاسق ظالم^(٢).



مركز تحقيقات علوم إسلامية

جمعداری اموال

مركز تحقيقات كامبيوتري علوم اسلامي

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) هذه خمسة دلائل على وجوب عصمة الامام، وقد بحث المصنف هذه المسألة في كتابه
 «الالفين الفارق بين الصدق والمين» بحثاً عرضاً وانيقاً، وقد بلغت فيه ادلة وجوب عصمة الامام
 إلى الف وثلاثين وثمانية دليل!

البحث الثالث في أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه

هذا اتفاق الامامية، خلافاً لباقي المسلمين، والزيدية جعلوا طريق التعيين إما النص أو القيام والدعاء إلى نفسه، وذهبت العباسية إلى أن طريقه النص والإرث، وباقي الجمهور قالوا: إنه النص والاختيار^(١).

لنا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، فيجب أن يكون منصوصاً عليه، أما الصفري فلما تقدم، وأما الكبرى فلأن العصمة أمر خفي لا يطلع أحد إلا الله تعالى، فلا طريق إلى التعيين سوى النص.

لا يقال: لانسلم أنه لا طريق إلا النص، فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يفوض التعيين إلى اختيار الناس لعلمه بأنهم لا يختارون إلا المعصوم، أولم لا يجوز أن يكون الطريق الدعاء، ويكون الله تعالى قد علم أنه لا يدعو إلى نفسه إلا معصوم؟

لأننا نقول: إما أن يفوض الله تعالى الاختيار إلى الأمة مع علمهم بأنهم لا يختارون إلا المعصوم أو بدون ذلك، والأول هو المطلوب، لأنه يصير منصوصاً عليه، والثاني باطل، لأنه ناقض لغرض الإمامة، لأن المطلوب إنما هو الانقياد إلى أوامر المعصوم، فإذا جوزوا فيمن يختارونه ألا يكون معصوماً جوزوا فيه أن لا يكون إماماً، وذلك يمنعهم من الامتثال لأمره.

(١) وجاء نقل الأقوال في طريق تعيين الإمام في أكثر الكتب الكلامية وغيرها، من جملتها: الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٣٢، والأيبي، المواقف ص ٣٩٩، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٥ ص ٢٥٤، والعلامة، كشف المراد ص ٣٦٦، والماوردي، الأحكام السلطانية ص ٦.

وهذا بعينه جواب عن الدعاء الى نفسه، ولأنا لوجوزنا ذلك لجوزنا أن يفوض الله تعالى تعيين الأنبياء الى اختيار المكلفين، والتالي باطل فالمقدم مثله.

لا يقال: لو نص الله تعالى على إمام معين لاشتهر، والتالي باطل فالمقدم. لانا نقول: لانسلم عدم الاشتهار، فإن الإمامية مع كثرتها وتفرقتها في المواطن^(١) وانتشارهم في أقطار الأرض ينقلون بالتواتر النص على أمير المؤمنين عليه السلام، ولأن الناس بعد رسول الله عليه السلام انقسموا الى متبوعين واتباع، والمتبوعون متعصبين على أمير المؤمنين عليه السلام لحسدهم له، فإن فضائله أكثر من فضائلهم بل لانسبة لهم اليه البتة.

وأما التابعون فإنهم لما رأوا من أفاضلهم إخفاء هذا النص والتأويل له وسمعوه حسبوا أنه دال على التفضيل وقرب المنزلة لاعلى الإمامة.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

البحث الرابع في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته

اتفقت الإمامية على ذلك، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة، وخالفهم الأشاعرة والباقي من المعتزلة.

لنا لو لم يكن أفضل لكان إما مساوياً أو أنقص، والأول باطل لعدم الأولوية، فإنه ليس أحدهما أولى بالإمامة من الآخر، والثاني كذلك، فإنه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيما وقع فيه التفاضل.

لا يقال: إنما يقبح ذلك إذا لم يكن في تقديم الفاضل نوع مفسدة، أما إذا اشتمل عليها فلا.

لأننا نقول: العقل قاض بالقبح مطلقاً، فإن الكذب مثلاً يقبح مطلقاً سواء اشتمل على نفع أولاً، وأيضاً زوال المفسدة بتولية المفضول وجه من وجوه الحسن، ولا شك في أن وجه الحسن لا يقتضي الحسن إلا إذا انتفت عن الفعل وجوه القبح، وههنا ليس كذلك، فإن تقديم المفضول وجه قبح لا ينفك عنه.

واعلم أن هذا ليس حكماً عقلياً لم يساعد عليه النقل، بل القرآن قد دل على ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَن يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(١)، وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

البحث الخامس في اختلاف الناس في الائمة

اختلف الناس في الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فذهبت الإمامية والكيسانية والزيدية والغلاة الى أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي عليه السلام. وخالفهم في ذلك جمهور السنة والصالحية من الزيدية، فإنهم ذهبوا الى أن الإمام هو أبو بكر^(١).

وقالت طائفة أخرى من الجمهور: هو العباس^(٢).

أما الإمامية فقالوا: إن الإمامة بعد علي عليه السلام لابنه الحسن، ثم من بعده للحسين الشهيد، ثم من بعده لابنه علي بن الحسين زين العابدين، ثم لابنه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ثم لابنه موسى الكاظم، ثم لابنه علي الرضا، ثم لابنه محمد الجواد التقي، ثم لابنه علي الهادي النقي، ثم لابنه الحسن الزكي العسكري، ثم لابنه القائم المنتظر صلوات الله عليهم. زعمت السبائية أصحاب عبد الله بن سبأ أنه لم يميت، فإنه في السماء، وإن

(١) والصالحية من الزيدية قالوا: إن علياً أفضل الناس بعد رسول الله وأولاهم بالامامة، لكنه سلم الأمر لهم راضياً وفوض الأمر إليهم طائفاً وترك حقه راضياً، فنحن راضون بما رضي (الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٦٦).

(٢) وهم «الراوندية» القائلون بأن أحق الناس بالامامة بعد النبي العباس بن عبد المطلب، لأنه عمه ووارثه وعصبته، وقد صنف الجاحظ عنهم كتاباً سماه «امامة ولد العباس» يحتج فيه لهذا المذهب ويذكر فعل أبي بكر في فدك وغيرها (المسعودي، مروج الذهب ج ٣ ص ٢٣٦)، انظر أيضاً: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ١٣٣.

الرعد المسموع صوته، والبرق المشاهد سوطه.

والكاملية أصحاب أبي كامل معاذ بن الحسن النبهاني زعموا أن الصحابة كفرة، لمخالفتها لعلي عليه السلام، وأن علياً عليه السلام كافر لترك القتال معهم.

والقائلون بموته عليه السلام افترقوا، فالامامية ساقوها بعده الى ولده الحسن عليه السلام، والكيسانية أصحاب مولى لأمير المؤمنين عليه السلام يسمى كيسان اعتقدوا فيه الوصول الى علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية، واختلفوا، فبعضهم ذهبوا أن الإمام بعد علي عليه السلام ولده محمد بن الحنفية، ونقل عنهم اختلاطات كثيرة من رفض الشرايع والإلحاد في الدين بالقول بالحلول والتناسخ وإنكار القيامة، وآخرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين عليه السلام.

ثم اختلفوا في موته، فذهب بعضهم الى أنه حيّ بجبل رضوى ويعود بعد الغيبة وأنه هو المهدي المنتظر، وكان هذا مذهب السيد^(١) الحميري ثم رجع عن ذلك الى مذهب الإمامية.

وذهب آخرون الى أنه مات، ثم اختلفوا بعد موته، فقال بعضهم: إن الإمام هو زين العابدين عليه السلام، وساقها آخرون الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الأكثر.

ثم اختلفوا بعد موت أبي هاشم، فذهب بعضهم الى أن الإمام بعده زين العابدين، وقال آخرون انه أوصى بالإمامة الى علي بن عبد الله بن عباس، وأوصى علي الى ابنه محمد، وأوصى محمد الى ابنه إبراهيم المقتول بجرّان.

ومنهم من قال: إن أبا هاشم أوصى الى ابن أخيه الحسن علي بن محمد بن

(١) ب: مذهبا للسيد.

الحنفية ، واوصى الحسن الى ابنه علي ، فهلك ولم يوص ، فرجعوا عنه ووقفوا على ابن الحنفية.

ومنهم من قال: بل اوصى الى بيان^(١) بن سمعان الهندي، ومنهم من قال: بل اوصى الى عبد الله بن عمر بن حرب الكندي، ومنهم من قال: بل اوصى الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب.

وأما القائلون بأن الإمام بعد علي عليه السلام ولده الحسن الزكي عليه السلام، اختلفوا بعد موته، فمنهم من ساقها الى ولده الحسين الملقب بالرضا من آل محمد، ومنهم ساقها الى ولده عبد الله، ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية، ثم الى اخيه ابراهيم.

والأكثر ساقوها الى اخيه الحسين عليه السلام، ثم اختلفوا بعد قتله عليه السلام، فبعض الكيسانية ساقها الى محمد بن الحنفية، وآخرون ساقوها الى ولده زين العابدين عليه السلام، والزيدية ساقوها زيد بن علي بن زين العابدين.

وشرائط الإمامة عندهم خمسة: أولها: أن يكون من ولد الحسن والحسين.

الثاني: أن يكون شجاعاً ثلاً يهرب عن الحرب.

الثالث: أن يكون عالماً يفتي الناس.

الرابع: أن يكون ورعاً ثلاً يتلف مال بيت المال.

الخامس: أن يدعو ويشهر سيفه.

وكان الإمام عندهم علماً عليه السلام بالنص الحنفي، ثم الحسن، ثم الحسين بقول رسول الله صلى الله عليه واله وسلم: الحسن والحسين امامان قاما أو قعدا^(٢) يعني سواء خرجا أو لم يخرججا، ولم يكن زين العابدين عليه السلام عندهم إماماً

(١) الف وج: بنان.

(٢) نقل هذه الرواية الشيخ الحر العاملي في كتابه: اثبات الهداة ج ٢ ص ٥٤٩.

لأنه لم يخرج وكان زيد ولده إماماً.

وهم ثلاث فرق:

الأولى: الجارودية أصحاب أبي الجارود بن زياد بن منقذ العبدي، قال: إن النبي عليه السلام نصّ على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية.

الثانية: السلمانية أصحاب سلمان بن جرير، قالوا: إن البيعة طريق الإمامة، واعترفوا بإمامة أبي بكر وعمر بالبيعة اجتهاداً، ثم إنهم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد، وتارة يخطئونه، وقالوا: بكفر عثمان وعائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم علياً عليه السلام.

الثالثة: الصالحية أصحاب الحسن صالح^(١) بن حي، كان فقيهاً وكان يثبت إمامة أبي بكر وعمر ويفضل علياً عليه السلام على سائر الصحابة، وتوقف في عثمان لما سمع عنه من الفضائل تارة ومن الرذائل أخرى.

والقائلون بإمامة زين العابدين عليه السلام اختلفوا بعد موته: فالامامية ساقوها الى ولده محمد الباقر عليه السلام، ثم القائلون بإمامة الباقر عليه السلام اختلفوا، فمنهم من قال: إنه لم يمت، ومنهم من قال بموته، وساقوها الى ولده الصادق عليه السلام، ومنهم من ساقها الى غير ولده.

فذهب بعضهم الى أن الإمام بعد الباقر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن، وهم أصحاب المغيرة بن سعيد، ومنهم من قال: إنه ابو منصور المجلي.

والقائل بإمامة الصادق عليه السلام ذهب قوم الى أنه لم يمت وهو القائم، وهؤلاء اختلفوا، فذهبت الناوسية الى غيبته، وقال آخرون: إنه لم يغب بل يراه أولياؤه في كل وقت، وقال آخرون: إنه قد مات، واختلفوا فذهب بعضهم الى أنه

(١) ج: بن صالح.

لا إمام بعده وأنه سيرجع وهم الناووسية، وآخرون قالوا: إن الامام بعده موسى الكاظم عليه السلام.

وقالت الفطحية إن الامام بعده عبد الله الاقطع ولده، وقالت الشرطية: إن الامام بعده محمد ولده.

وقالت الاسماعيلية: إن الإمام بعده ولده إسماعيل، وقالت الفضيلية أصحاب فضيل بن سويد الطحان: إن الإمامة كانت في أولاده الأربعة.

وقال آخرون: إن الإمام بعده موسى بن الحسين الطبري، زعموا إن الصادق عليه السلام اوصى بها اليه.

والبزيعية قالوا: بزيع بن موسى الحائك، وقالت الاقصية اصحاب معاذ^(١) بن عمران الأقص الكوفي: إن الإمام، هو معاذ وقالت الجعدية أنه أبو جعدة من الكوفة وقالت التيمية، انه عبد الله بن سعيد التيمي، واليعقوبية اصحاب يعقوب توقفوا في سوق الامامة الى ولده او غير ولده وجوزوها.

والقائلون بإمامة الكاظم عليه السلام اختلفوا، فمنهم من توقف في موته وهم الممطورية، وقطع آخرون بعدم موته، والجمهور قطعوا بموته، فمنهم من ساقها الى ولده احمد بن موسى، والجمهور ساقوها الى ولده علي الرضا عليه السلام.

والقائلون بإمامة الرضا عليه السلام منهم من لم يقل بإمامة الجواد عليه السلام لصغر سنه، ومنهم من قال بإمامته وجوز إمامة الصغير لأن الله تعالى يخلق فيه العلم بالدين أصله وفرعه كنبوة عيسى عليه السلام.

واختلفوا بعد موت الجواد عليه السلام، فمنهم من ساقها الى ولده موسى، والجمهور قالوا: إن الإمام بعده ولده علي الهادي عليه السلام، ثم اختلفوا فمنهم من

زعم أنه حي، ومنهم من قطع بموته، ثم اختلفوا فبعضهم ساقها الى ولده جعفر، والأكثر ساقوها الى ولده الحسن العسكري، ثم اختلفوا فقال قوم: إنه لم يميت، وقال آخرون: إنه مات وسيجيء، وقال قوم: إنه أوصى الى أخيه جعفر، وقال قوم: إنه أوصى الى أخيه محمد، وقال قوم: إنه مات وأوصى بالإمامة الى ولده محمد عليه السلام وهو القائم المنتظر، وهؤلاء الإمامية.

واعلم أن هذه الاختلافات منقولة عن الشيعة، وأكثرها لم يوجد بل وجدت في كتب منقولة لا اعتبار بها^(١).



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی

(١) انظر عما ذكره المصنف هنا عن مقالات فرق الشيعة، الى: النوبختي، فرق الشيعة، واهي خلف الاشعري، المقالات والفرق، والشيخ المفيد، الفصول المختارة. والحق ان اكثر هذه الفرق قد اخترعه مؤلفوا كتب الملل والنحل وليس لهم عين ولا اثر.

البحث السادس في تعيين الأئمة عليهم السلام

الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام علي عليه السلام، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الإمام إن كان واجب العصمة كان الإمام هو علي عليه السلام والتالي كالمقدم حق.

بيان الشرطية أن أبا بكر والعباس لم يكونا معصومين اتفاقا، فلولم يكن علي عليه السلام هو الإمام لخلا الزمان من إمام وهو باطل لما تقدم، ولأن الناس قائلان: موجب للعصمة وناق لها، وكل من اعتبرها قال الإمام هو علي عليه السلام، ومن نفاها قال إنه أبو بكر والعباس، فلو اعتبر وقلنا بإمامة غير علي عليه السلام كان خرقا للإجماع وهو باطل، وأما بيان صدق المقدم فقد مضى.

الثاني: النقل المتواتر عن الرسول عليه السلام بالنص الجلي، فإن الشيعة مع كثرتها وتفرقتها في البلاد يتناقلون خلفا عن سلف أن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال: يا علي أنت الخليفة من بعدي^(١)، سلموا عليه بإمرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوا^(٢).

(١) روي هذا الحديث باسانيد والفاظ مختلفة، من جعلتها مانقله الشيخ الحر العاملي وهذا نصه: قال رسول الله (ص): يا علي انت امام امتي والخليفة عليها من بعدي (اثبات الهداة ج ٢ ص ٩٦).

(٢) روي هذا الحديث ايضا باسانيد مختلفة، من جعلتها مارواه الشيخ المفيد في (الارشاد ج ١ ص ٤٨) عن بريدة بن الخصيب عن النبي قال: سلموا علي علي بإمرة المؤمنين، ونقل الحر العاملي عن أبي ذر قال: أمرنا رسول الله (ص) أن نسلم علي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

لا يقال: لانسلم تواتر هذه الأحاديث، فإنها لو كانت متواترة لحصل العلم بها لكل أحد والتالي باطل فكذا المقدم.

لأننا نقول: المتوقفون في هذا الخبر قسمان، منهم من عاندوا وأخفاه وقال: إنني لم أسمع، ومنهم من لم يعاند في ذلك، وسبب عدم تواتره عندهم حصول الشبهة لهم أولاً في نفيه، فكان ذلك صارفاً لهم عن اعتقاد موجه، ولهذا شرط السيد المرتضى رحمه الله في خبر التواتر^(١) أن لا يكون السامع سبق إلى اعتقاده نفي مخبره بشبهة^(٢) أو تقليد.

وأيضاً فالناس قائلان: منهم من قال: العلم عقيب التواتر نظري، ومنهم من قال: إنه ضروري، ولا شك في أن النظريات لا يجب الاشتراك فيها لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة إليها، وأما الضروريات فكذلك أيضاً، خصوصاً إذا كانت مستندة إلى سبب كالإحساس.

الثالث: أن علياً عليه السلام كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون هو الإمام.

بيان الصغرى من وجوه:

الأول: أن الفضائل إما علمية أو عملية أما العلمية فيدل على استكمالها فيها

وجوه:

أحدها: أنه عليه السلام كان في غاية الذكاء والفظنة وقوة الحدس شديد الحرص على تعلم العلم واستفادته، وكان معلمه أعلم الناس وأفضلهم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا شك في أن القبول إذا تم مع وجود فاعل التام كان الفعل

→ وقال: سلموا علي أخي ووارثي وخليفتي في قومي وولي كل مؤمن ومؤمنة من بعدي سلموا عليهم بامرة المؤمنين (اثبات الهداة ج ٢ ص ٤٦).

(١) راجع: تلخيص الشافعي ج ٢ ص ٤٧.

(٢) ب: لشبهة.

التام حاصلًا.

وثانيها: ما نقل عنه من أصول التوحيد ومسائل العدل وفتاويه الفقهية بحيث لا يصل أحد الى أقل مراتبه.

وثالثها: انتساب أهل العلم بأسرهم إليه، فإن الأشاعرة منتسبة الى أبي الحسن الأشعري وقد كان تلميذا لأبي علي الجبائي المعتزلي، والمعتزلة بأسرهم منتسبون^(١) إليه ويدعون أنهم أخذوا أصول اعتقادهم من العدل والتنزيه والتوحيد من كلامه وخطبه عليه السلام.

وأما الأدب، فقد اتفق العلماء على أنه عليه السلام أصله ومنبعه.

وأما التفسير فلأن المفسرين يستندون^(٢) أقوالهم الى عبد الله بن عباس، وهو تلميذ علي عليه السلام، وأما الفقه فلا شك في ظهور فضله فيه.

ورابعها: قوله عليه السلام: «أقضاكم علي^(٣)»، وهذا يدل على الأفضلية،

لأن القضاء يفتقر الى جميع العلوم.

وخامسها: ما نقل عنه عليه السلام من أنه قال: والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم^(٤)، وهذا يدل على كمال معرفته بهذه الشرايع وما يتوقف عليه من المسائل الأصولية.

(١) الف: ينسبون.

(٢) الف: يسندون.

(٣) نقل هذا الحديث بهذه الالفاظ والفاظ آخر في كتب الفريقين، من جملة ما: ابن عبد البر،

الاستيعاب ج ٣ ص ٣٨ (في هامش الاصابة)، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٢٣٥،

والاسفراييني، التبصير في الدين ص ١٦١، انظر عن هذا: الاميني، الضديد ج ٣ ص ٩٦، وآية الله

النجفي المرعشي، ملحقات احقاق الحق ج ٤ ص ٣٢١.

(٤) انظر عن هذا الحديث الذي نقله جمع من أهل السنة بالفاظ مختلفة، الى: احقاق الحق ج ٧

وسادسها: الوقايع المنقولة عنه في فتاويه مع خطأ الصحابة دالة على أفضليته، فإنه قد نقل إن عمر أمر برجم امرأة اتت بولدٍ لسته أشهر فنهاء عنه عليه السلام وتلا عليه قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١)، فقال: لولا علي هلك عمر^(٢).

وأمر عمر برجم امرأة زنت وهي حامل، فنهاء وقال: ليس لك علي ما في بطنها سلطان، فقال: لولا علي هلك عمر^(٣).

ونقل عنه مسائل دقيقة في علم الفقه وغيره عجز عنها الجميع، وذلك يدل على فضله عليه السلام.

وأما الفضائل العملية، فإما أن يؤخذ باعتبار الشخص نفسه، أو باعتبار تكميل غيره.

أما بالاعتبار الأول، فينظمها أمور منها: العبادة، ولاشك أن علياً عليه السلام كان أعظم الناس عبادة ونسكا والتزاما بالقوانين الشرعية على أشق الوجوه.

حتى أنه نقل عنه عليه السلام إنه إذا أريد إخراج شيء من الحديد من جسده ترك إلى دخوله في الصلاة فيلحق متوجهاً بذاته نحو الله تعالى غافلاً عن غيره حتى عن الألام التي يفعل فيه^(٤).

ونقل عن زين العابدين عليه السلام: إنه كان يصلي في كل يوم وليلة ألف ركة ثم يرمي صحيفة علي عليه السلام من يده كالمتضجر ويقول: أتني بي بعبادة

(١) لقمان: ١٤.

(٢) كنز العمال ج ٣ ص ٩٦، والسيوطي الدر المنثور ج ١ ص ٢٨٨.

(٣) الرياض النظرة ج ٢ ص ١٩٦، وذخائر العقبى ص ٨٠ وكتب أخرى التي جاء ذكرها في: الأميني،

الفدير ج ٦ ص ١١٠.

(٤) انظر: احقاق الحق ج ٨ ص ٦٠٢.

علي^(١).

ونقل عنه الجميع وصوله الى الله تعالى وبلوغه الغاية في الرياضة الموجبة للقرب منه.

ومنها: الزهد، فقد اتفق الناس على بلوغه مرتبة لم يبلغها أحد ممن تقدمه ولا لحقه أحد ممن تأخر عنه، حتى أنه في زمن ولايته وقدرته وتمكنه لم ينل شيئاً من ملاذ الدنيا ولا من طبيباتها، بل كان مأكوله الخشن وملبوسه كذلك وكان يواسي^(٢) فقراء أمته.

ومنها: الشجاعة، وقد نقل عنه بالتواتر الوقايع المشهورة [الدالة على كماله منها^(٣)] كيوم بدر ويوم أحد ويوم حنين ويوم الأحزاب، حتى أنه خرج في ذلك اليوم عمرو بن عبد ود فقتله، وقد وقف عنه المسلمون خوفاً منه، فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم: «لضربة علي أفضل من عبادة الثقلين^(٤)»، وغير ذلك من الوقايع المشهورة المنقولة عنه عليه السلام.

ومنها: السخاء، وهو في ذلك قد بلغ الغاية، فإنه قد نقل عنه بالتواتر أنه جاد بطعامه ثلاث ليال متواليات وأنزل الله في حقه: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمياً وأسيراً﴾^(٥).

ومنها: حسن الخلق، وهو قد بلغ فيه الغاية حتى نسب الى الدعابة.

(١) انظر ايضاً: احقاق الحق ج ٨ ص ٦٠٢.

(٢) ب: مواسي.

(٣) ج: ما بين المحقوفين ساقط.

(٤) جاء الحديث بالفاظ مختلفة في كتب اهل السنة، من جملتها: الحاكم النيسابوري، المستدرک ج ٣ ص ٣٢، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٩، وغيرهما.

(٥) الانسان: ٨ وقد نقل نزول هذه الاية في حق علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام جمع كثير من علماء السنة جاء ذكرهم في: الاميني، التدير ج ٢ ص ١٠٧ فبعد، واحقاق الحق ج ٢ ص ١٥٧ فبعد.

ومنها: فعل الحسن وترك القبيح، وهو قد بلغ الغاية في ذلك، فإن أحسن الأفعال الإيمان بالله وتصديق رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو قد سبق الناس الى ذلك بالاتفاق^(١).

وقد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «أولكم وروداً على الحوض أولكم اسلاماً علي بن ابي طالب»، ونقل عنه عليه السلام أنه قال: انا أول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة الأرسول الله صلى الله عليه وآله، وروي عنه عليه السلام أنه خطب الناس في ملاء عظيم وقال: أنا الصديق الاكبر وأنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر وأسلمت قبل أن يسلم^(٢)، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وأما باقي الحسنات فقد بينا استكمالها فيها.

وأما ترك القبائح، فلم يتقل عنه ناقل فعل قبيح، بخلاف غيره، لأنهم أسلموا بعد كفرهم.

وأما بالاعتبار الثاني، فلا شك في أن علياً عليه السلام كان أشد الناس حرصاً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على الإيمان، وكان يدعو الناس ولم يزل محارباً مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ينفذه

(١) قال ابن عبد البرفي: الاستيعاب (ج ٢ ص ٤٥٧) اتفقوا على ان خديجة اول من آمن بالله ورسوله وصدقه فيما جاء به ثم علي بعده. وقد صرح جماعة كثيرة من اهل السنة بان عليا عليه السلام اول من آمن برسول الله من الرجال، من جملتهم: ابن سعد، الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢١، وابن حنبل، المسند ج ٤ ص ٣٦٨، والطبري، التفسير (جامع البيان) ج ٢ ص ٧٦، وغيرهم وهم كثيرون.

(٢) الروايات الواردة في ان عليا عليه السلام اول من اسلم واول من صلى مع رسول الله (ص) ولم يسبقه من الرجال غيره بالايمان كثيرة جدا مع الاختلاف في الاسانيد والالفاظ، وقد جمع شطرا منها آية الله المرعشي في ملحقات احقاق الحق ج ٧ ص ٤٩٢ فبعد، من اراد فليراجع.

بسور من القرآن الى المشركين ويدعوهم الى الايمان^(١).

الثاني^(٢): قوله تعالى: ﴿قل تعالوا ندع ابنائنا وابناءكم ونسائنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم﴾^(٣)، اتفق الناس على أن المراد بالنفس ههنا، هو علي عليه السلام^(٤).

ولا يريد اتحاد النفس، فإن ذلك محال، بل المراد المساواة مطلقا، والمساوي للأفضل الذي هو رسول الله صلى الله عليه واله يكون لاشك أفضل. وقد يمكن الاستدلال بهذا على ثبوت الولاية مطلقاً من غير توسط الأفضلية بأن نقول: إنه مساوٍ لرسول الله صلى الله عليه واله فثبت الولاية كما يثبت لمساويه.

الثاني^(٥): ما نقل عنه عليه السلام في خبر الطائر نقلا متواترا أنه قال: «اللهم أيتني بأحب خلقك إليك يأكل معي» فجاء علي عليه السلام^(٦)، والمعني من

مرکز تحقیقات کتب و تاریخ اسلام

(١) اشارة الى قصة انفاذ النبي عليا عليه السلام الى قرآنة آيات سورة البرائة على المشركين، وجاء الحديث في: احمد بن حنبل، المسند ج ٣ ص ٢٨٣، والسيوطي، الدر المنثور ج ٣ ص ٣١١، وابن الهيثم، مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢٩، وغيرها.

(٢) هذا مرتبط الى قول المصنف قبيل صفحات بان عليا عليه السلام افضل الناس بعد رسول الله وذلك بوجوه، وقد ذكر الوجه الاول وهذا هو الوجه الثاني.

(٣) آل عمران: ٦١.

(٤) لقد تواترت الاخبار ورواها المحدثون والمفسرون خلفا عن سلف بأن المراد من ﴿انفسنا﴾ في آية المباهلة هو علي عليه السلام، ومن جملة من نقل هذا: مسلم، الصحيح ج ٢ ص ١٠٨، والترمذي، السنن ج ٢ ص ٦٦، وابن حنبل، المسند ج ١ ص ١٨٥، والبيهقي، السنن ج ٧ ص ٧٣، وغيرهم وهم كثيرون.

(٥) كذا في النسخ، والظاهر كونه: الثالث وكون ما بعده الرابع وهكذا.

(٦) هذا الحديث ايضا مما تواتر نقله في كتب الحديث والتاريخ، من جملتها: الترمذي، السنن ج ١٣ ص ١٧٠، والحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ج ٣ ص ١٣١، والتاج الجامع للاصول ج ٣ ص ٣٣٦، وابن اثير، اسد الغابة ج ٤ ص ٣٠، وغيرها.

محبة الله تعالى هو إرادة الثواب الزائد له، وذلك لا يستحق إلا بالعمل، فيكون عمل علي عليه السلام أكمل من عمل غيره، فيكون أفضل.

الثالث: المؤاخاة لرسول الله صلى الله عليه واله دالة على فضله على باقي الصحابة (١).

الرابع: روي عن النبي صلى الله عليه واله أنه قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى يوشع في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى عيسى في عبادته فليتنظر إلى علي بن أبي طالب (٢)»، وهذا دال على مساواته للأنبياء المذكورين، وقد كانوا هؤلاء أفضل الناس فالمساوي لهم كذلك.

الخامس: روي عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: «علي خير البشر فمن أبي فقد كفر (٣)».

السادس: روت عائشة أنها قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه واله فأقبل علي عليه السلام فقال رسول الله: «هذا سيد العرب» فقلت: يا رسول الله الست سيد العرب؟ فقال: «أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب (٤)».

السابع: ماروي عنه صلى الله عليه واله أنه قال لفاطمة عليها السلام «إن الله اطلع على أهل الأرض اطلاعة فاختر منهم أباك فجعله نبياً ثم اطلع اطلاعة ثانية فاختر منهم بعلك (٥)».

(١) حديث مؤاخاة رسول الله (ص) لعلي عليه السلام حديث معروف بلغ حد التواتر انظر: الترمذي، السنن ج ٢ ص ٢٩٩، وابن ماجه، السنن ص ١٢، والهندي، كنز العمال ج ٦ ص ١٥٣، والمحب الطبري، الرياض النظرية ج ٢ ص ١٦٨، وابن بطريق، العمدة ص ١٦٦.

(٢) نقل الحديث جمع من علماء السنة في كتبهم جاء ذكرهم في: احقاق الحق ج ٤ ص ٣٩٤ فبعد.

(٣) الخوارزمي، المناقب ص ٦٦ وابن طائوس، الطرائف ص ٨٨.

(٤) انظر: احقاق الحق ج ٤ ص ٤١ و ٣٤٨.

(٥) انظر: احقاق الحق ج ٧ ص ٣٧٥.

الثامن: روي عن النبي صلى الله عليه واله أنه قال: «إن أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي، علي ابن أبي طالب^(١)»، وفي هذا دلالة على الامامة من غير توسط، وهذا الباب واسع قد ذكر أصحابنا المتقدمون فيه أشياء كثيرة في كتبهم المطولة.

وأما الكبرى^(٢) فقد سلفت من قبح^(٣) تقديم المفضول على الفاضل.

الرابع^(٤): أنه عليه السلام ظهرت على يده معجزات كثيرة وادعى لنفسه الامامة فيجب أن يكون صادقا.

أما ظهور المعجزات فكثرتها مشهورة، وهي من وجوه:

أحدها: القوة التي بلغ بها حدا عجز عن لحوقه أشد الناس، كقلع باب خيبر وقال: والله ما قلعته بقوة جسمانية ولكن بقوة ربانية^(٥)، ودحوه الصخرة عن فم القليب مسافة بعيدة^(٦).

وثانيها: أنه نقل عنه كلام الحيتان في فرات الكوفة وسلموا عليه بامرة

(١) روى هذا الحديث مع اختلاف يسير الهيثمي، مجمع الزوائد ج ٩ ص ١١٣، وابن بطريق، الصمدية ص ٧٦، وابن طاوس، الطرائف ص ٢٢.

(٢) هذا راجع الى ما تقدم قبل صفحات من الدليل الثالث على امامة علي عليه السلام، واثبت في الصغرى بان عليا افضل من غيره بالآيات والروايات، وهنا يذكر الكبرى لهذه الصغرى.

(٣) ب: تقييح.

(٤) اي: الرابع من ادلة امامة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

(٥) نقل هذه الرواية مع اختلاف يسير في اللفاظ، عماد الدين الطبري في بشارة المصطفى لشيعته المرتضى ص ٢٣٥.

(٦) اشارة الى قصة قلعه عليه السلام صخرة عظيمة في ارض قرب كربلاء حين خروجه الى صفين، وذكر القصة الخاصة والعامية في كتبهم، من جعلتها الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ٣٣٤، والراوندي، الخرائج ج ١ ص ٢٢٢، والطبرسي، اعلام الوری ص ١٧٨، والمجلسي، بحار الانوار ج ٣٣ ص ٤٠، ونصر بن مزاحم، وقعة صفين ص ١٤٤، والاسكافي، المعيار والموازنة ص ١٣٤، وابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ج ٣ ص ٢٠٤.

المؤمنين الا الجري والمار ماهي والزمار، فقال عليه السلام: أنطق الله لي ما طهر^(١)
واصمت عنها ما حرّمه ونجّسه وبعّده^(٢).

وثالثها: إخباره بالغيوب كقوله: أمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين
والمارقين^(٣)» وقد حارب أصحاب الجمل ومعاوية والخوارج.

وقال يوم البيعة: يأتاكم من قبل الكوفة ألف رجل لا يزيدون رجلاً ولا
ينقصون رجلاً^(٤)»، وكان آخرهم أويس القرني .

وأخبر بقتل ذي الثدية، وقال عن الخوارج لما عبروا النهر أنه أخبر
لمصرعهم ومهراق دمائهم^(٥).

وأخبر بقتل الحسين عليه السلام وموضع قتله وكيفية محاربة الاعداء له^(٦)،
وقال عن البراء: إن الحسين عليه السلام يقتل ثم لا ينصر .

وأخبر جويريته بن مسهر بمقتله^(٧).

وقال لميثم: تؤخذ بعدي وتصلب وتطعن بحربة فتبتذر منخراك وفك دماً
وتصلب على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة أنت أقصرهم خشبه وأقربهم
من المطهرة وأراه الخشبة التي يصلب عليها^(٨).

(١) ب: طهره .

(٢) نقل الخبر في حديث طويل الشيخ المفيد في الارشاد ج ١ ص ٣٤٨، والعلامة المجلسي في
بحار الأنوار ج ٤١ ص ٢٣٧ .

(٣) جاء الحديث في: الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ١١٥، والشيخ الصدوق، الخصال ص ١٤٥،
وقد ذكر الحديث في كتب العامة أيضاً انظر: احقاق الحق ج ٦ ص ٥٩ .

(٤) انظر عن تفصيل القصة الى: الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ٣١٥ .

(٥) انظر عن هذا: احقاق الحق ح ٨ ص ٤٨٣ و ص ١٠٧ و ٨٩ .

(٦) احقاق الحق ج ١١ ص ٤١٠ .

(٧) الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ٣٢٢ .

(٨) نفس المصدر ص ٣٢٣ .

ورابعها: إجابة دعائه على بسر بن أرطاة أن يسلبه الله عقله فخولط^(١)،
ودعا على العزان^(٢) لما حلف أنه لا يرفع اخبار علي عليه السلام إلى معاوية ان
كنت كاذباً فأعمى الله بصرك فعمي بعد أسبوع^(٣).
وخامسها: أنه نقل نقلاً مشهوراً يبلغ درجة التواتر أنه رجعت الشمس له
مرتين: مرة في حياة النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة، ومرة بعده صلى الله عليه
وآله بأرض بابل^(٤).

سادسها: كلام الثعبان له^(٥)، وهو ايضاً مشهور.

سابعها: كلام الموقى له، فإنه نقل نقلاً مشهوراً أنه لما قصد العبور بالفرات
قال لنصير: أدنُ الى الجبان وناد: يا جلندي أين العبور، فنادى نصير فكلمه
جماعة من الناس فرجع إليه عليه السلام وأخبره بالقصة، فقال له ارجع وقل، يا
جلندي بن كركر أين العبور، فرجع ونادى فكلمه شخص واحد فقال له: أين
العبور؟ فقال المنادي: يا هذا إن صاحبك قد عرف بموضعي ولي أحقاب سنين
مدفون هنا كيف لا يعرف العبور، فرجع الى علي عليه السلام فاخبره بذلك^(٦).
ولأجل هذه القصة رجع نصير الى الكفر واعتقد فيه عليه السلام الالهية،

(١) جاء الخبر في: الثقي، الفارات ج ٢ ص ٢٤٠، والشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ٣٢١، وابن
ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ١٨، والمجلسي، بحار الانوار ج ٤١ ص ٢٠٤.
(٢) ب: اعزاز.

(٣) انظر: الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ٣٥٠ وفيه «العيزار» بدلا من «عزان» او «اعزاز».

(٤) ابن مغازلي، المناقب ص ٩٨، والهيثمي، مجمع الزوائد ج ٨ ص ٢٩٧، والمستفي الهندي، كنز
العمال ج ٦ ص ٢٧٧، وابن بطريق، العمدة ص ٣٧٤، والسيرة الحلبية ج ١ ص ٣٨٦، وغيرها
من الكتب وهي كثيرة.

(٥) انظر: بحار الانوار ج ٤١ ص ٢٣١.

(٦) لم نجد هذا الخبر في منابع التي بايدينا، الا أنه جاء ذكر الجلندي بن كركر في البحار نقلاً عن
المناقب وان عليا عليه السلام قتله في عمان (بحار الانوار ج ٤١ ص ٧٧).

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى.

وأما ادعاء الإمامة لنفسه فهو منقول عنه نقلاً متواتراً.

الخامس: أن أبا بكر والعباس كانا كافرين فلا يصلحان للإمامة .

أما الأولى، فبالاتفاق، وأما الثانية، فلقوله تعالى وقد سأل إبراهيم عليه

السلام ربه أن يلحق به بعض ولده ما شرفه الله تعالى به من ثبوت الولاية على

الناس: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾^(١).

نفي ثبوت الإمامة للظالم، وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.

السادس: أن الإمام لو كان غير علي عليه السلام كان ركوناً إلى الظالم،

والتالي باطل بقوله تعالى: ﴿ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا ﴾^(٢)، فالمقدم مثله، وبيان

الشرطية ما ثبت من ظلمهما قبل الإسلام.

السابع: قوله تعالى: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون

الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾^(٣)، وهذا الدليل يبنى على مقدمات:

إحداها: أن لفظة إنما للحصر، ويدل عليه وجهان: الأول النقل عن أئمة

اللغة، الثاني: أن إنَّ للإثبات وما للنفي، وبعد التركيب يجب بقاء هذه المعاني وإلا

لزم التغير والنقل وهو على خلاف الأصل، فإما أن يجعل النفي للمذكور والإثبات

لغيره وذلك باطل قطعاً، وإما أن يكون بالعكس، وهو المطلوب.

الثانية: أن المراد بالولي ههنا الأولى بالتصرف، والدليل عليه النقل عن أهل

اللغة، ومنه قوله: أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل^(٤)، وقولهم

السلطان ولي من لا ولي له، وغير ذلك، وإذا كان يفيد الأولى وجب أن يكون

(١) البقرة: ١٢٤.

(٢) هود: ١١٣.

(٣) المائدة: ٥٥.

(٤) انظر: الغدير ج ١ ص ٣٦٨.

حقيقة فيه وإلا كان مجازاً والأصل عدمه، وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا يكون حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل.

الثالثة: أن المراد بهذه الآية هو علي عليه السلام، فنقول: لا شك أن المراد

بهذه الآية ليس كل المؤمنين لوجهين:

الأول: أنه تعالى وصف الأولى بوصف غير حاصل لكل المؤمنين، فلا

يكون الجميع مراداً.

الثاني: أنه يلزم أن يكون الحاكم والمحكوم عليه واحداً وذلك باطل، وإذا

كان المراد بها البعض فهو علي عليه السلام.

أما أولاً، فلأن الناس قائلان: منهم من جعلها عامة، ومنهم من قصرها على

علي عليه السلام، فلو قصرناها على غيره كان ذلك خرقاً للإجماع.

وأما ثانياً، فلأن المفسرين اتفقوا على قصرها عليه عليه السلام.

وأما ثالثاً، فلأن الأمة اتفقت على أن المراد هو علي عليه السلام، واختلفوا

فمنهم من قال: أنه كل المراد، ومنهم من قال، أنه بعض المراد، فإذا أبطلنا العمومية

كان الإجماع دالاً على إرادته منها دون غيره.

فإن قيل: لا نسلم أن لفظة إنما يفيد الاختصاص ويدل عليه صحة التأكيد،

فيقال: إنما جاء زيد وحده ولو كان يفيد الاختصاص لكان ذلك تكريراً، ولأنه

يقال: إنما الناس العلماء ولا يفيد الاختصاص والمجان والاشتراك على خلاف

الأصل، قال: أبو الحسين البصري: لفظة إن يفيد الإثبات لا النفي ولفظة ما جعلت

للتأكيد فليس لها دلالة على الحصر.

سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن لفظة «الولي» موضوعة للأول.

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بها ههنا الناصر؟ لكن لا نسلم

انحصارها في علي عليه السلام، وكيف يقال ذلك ولفظة «الذين» لفظة جمع.

والجواب: أما افادة إنما للحصر فقد دللنا عليه، قوله: إنه قد يؤكد، قلنا: لا دائماً بل في موضع الاشتباه، سلمنا لكن التأكيد إنما يستفاد منه فائدة المؤكد وإلا لم يكن تأكيداً، ولو لم يكن المؤكد دالاً على الاختصاص والا لاستحال تأكيده بما يفيد الاختصاص.

قوله: قد يستعمل في عدم الاختصاص كقولنا: إنما الناس العلماء، قلنا: ذاك استعمال على سبيل المجاز، لأننا قد بينا كونه حقيقة في الاختصاص، فإن جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركاً والأصل عدمه وإن كان الأصل عدم المجاز أيضاً إلا أن الثاني أولى من الأول، ولأنه لا يجوز وضع المشترك بين المتناقضين وإن كان المجاز جائزاً فيه، والمجاز في قولنا: إنما الناس العلماء ظاهر، لأن غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صح سلب الإنسانية عنه مجازاً، وقول أبي الحسين باطل لما بيناه.

والمع من وضع لفظة المولى^(١) للأولى غير وارد، لأنه طعن في النقل مع حصول الاستعمال الكثير.

وإرادة الناصر ههنا باطلة^(٢)، لأن نصرة المؤمنين عامة، لقوله تعالى: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾^(٣)، أوجب الولاية التي هي النصرة، ونحن قد بينا أن المراد بهذه الآية بعض المؤمنين.

قوله: لا يجوز صرفها إلى علي عليه السلام، قلنا: اسم الجمع قد يطلق على الواحد للتعظيم.

الثامن: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع

(١) ب: الولي.

(٢) الف: كلمة «باطلة» ساقطة.

(٣) التوبة: ٧١.

الصادقين) (١)، أوجب الكون مع المعلوم منه الصدق ولا يعلم الصدق من أحد إلا من المعصوم فتكون مأمورين بالكون مع المعصوم، ولا معصوم إلا علي عليه السلام بالاتفاق.

التاسع: قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (٢)، فنقول: الله تعالى قد أمر بطاعة أولي الأمر، ولا يجوز أن يكون هو المؤمنون بأسرهم لأن الخطاب لهم، ويستحيل كون الشيء مطيعاً لنفسه، فوجب قصرها على البعض، وذلك البعض إما أن يكون هو المعصوم أو غيره، الثاني (٣) باطل لأن الناس لما (٤) اشتركوا في جواز الخطأ استحال اختصاص بعضهم بالطاعة وبكونه أولى بالأمر، فلا بد وأن يكون معصوماً، ولا معصوم إلا علي عليه السلام.

العاشر: الخبر المتواتر، وهو قوله عليه السلام يوم غدیر خم (٥) وقد رجع من حجة الوداع: «معاشر المسلمين أأست أولى منكم بأنفسكم؟» قالوا: بلى يا رسول الله! قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره وأدر الحق معه (٦) كيفما دار (٧)».

(١) التوبة: ١١٩.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الف: التالي.

(٤) الف: انما.

(٥) غدیر خم موضع بين مكة والمدينة عند الجحفة، به غدیر تصب فيه عين هناك، وخم اسم رجل شجاع اضيف اليه الغدير الذي يقرب الجحفة انظر: الياقوت الحموي، معجم البلدان ج ٢ ص ٣٨٩، وابن الاثير، النهاية ج ٢ ص ٨١، والسهمودي، وفاء الوفا باخبار دار المصطفى ج ٤ ص ١٢٠٤.

(٦) ب: مع علي.

(٧) حديث الغدير حديث متواتر مشهور بين المسلمين نقله الحفاظ والمحدثون والمؤرخون من

وهذا الخبر لم ينازع فيه احد البتة، أما المخالف فإنه تأوله، وأما المؤلف فإنه قال بظاهره فدل على قبوله مع أنه متواتر.

إذا ثبت هذ فنقول: المراد بالمولى ههنا الأولى وذلك لأن لفظة مولى قد يراد بها هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿النار مولاهم﴾^(١)، وقول الأخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم^(٢)، ويقول للسيد مولى العبد، فيفهم العرب منه أنه أولى به في التصرف.

وههنا لما مهد النبي صلى الله عليه واله قاعدة لنفسه هي أنه أولى بالتصرف من كل أحد من المسلمين بنفسه، ثم ذكر عقيبه هذا اللفظ الدال على هذا المعنى، فيحكم قطعاً بإرادته منه^(٣).

ولأن هذه اللفظة تفيد هذا المعنى، وقد يعني بها الناصر وابن العم والجار والحليف والمعتمق والمعتق، ولا اختصاص لعلي عليه السلام من بني هشام بهذه الأوصاف، فلو لم يرد الأول لكان عبثاً.

ولأن الناس يعرفون ذلك، ويقبح من الرسول عليه السلام جمع الصحابة في ذلك الوقت الصعب وهم على طريق ونصب الأحمال كالمنبر ثم يقول: من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره هذا لا يقوله محصل، فإذا المراد هو الأولى بالتصرف، ولا معنى للإمامة الأ ذلك.

→ الخاصة والعامة واهتموا به طيلة القرون الماضية، ولقد قام بتحقيق الحديث وبسط القول فيه من حيث السند والدلالة جمع من علمائنا، منهم السيد مير حامد حسين في عبقات الانوار، والسيد البهراني في: غاية المرام، والشيخ الاميني في الغدير، وغيرهم.

(١) الحديد: ١٥.

(٢) وأولى قریش ان يهاب ويحمدا. هذا من قصيدة للاخطل الشاعر النصراني شاعر بني اميه يمدح بها عبد الملك بن مروان، انظر: شرح جمل العلم ص ٢٠٧ وتعليقتنا عليه.

(٣) ب: كلمة «منه» ساقطة.

الحادي عشر: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدي»^(١)، وهذا خبر متواتر بين الناس تأوله الجمهور وحمله المؤلف على المعنى الظاهر فكان ذلك اعترافاً بقبوله.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن المراد بالمنزلة ههنا جميع منازل هارون من موسى، وأن من جملة المنازل ثبوت الولاية له لو عاش بعد موته. بيان المقدمة الأولى أن المراد بالمنزلة لا يجوز أن يكون منزلة واحدة والالما صح الاستثناء ولما هو دون الجميع لعدم الأولوية ولأنه يكون مجعلا، ولأن الناس قائلان: منهم من قال: إن المراد بهذا الحديث منزلة واحدة وهي ثبوت الخلافة له في حياته كما في حق هارون، ومنهم من أثبت جميع المنازل، والأول باطل لما بينا، فيتحقق الثاني والالزم خرق الإجماع.

وأما المقدمة الثانية، فلأن هارون عليه السلام لو عاش لكان خليفة، لأنه قد كان خليفته في حياة موسى فيجب استمراره، وإلا كان يلزم أن يكون خائنا في حياة موسى وذلك محال.

ولأنه كان شريك موسى عليه السلام في الرسالة فيجب طاعته عليهم بعد موت أخيه.

ولأنه كان معصوما فيجب أن يكون خليفة لعدم عصمة غيره حينئذ، والأخبار في ذلك كثيرة مشهورة يبلغ مجموعها حد التواتر.

واحتج المخالف بوجوه:

أحدها: قوله عليه السلام: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر.

(١) هذا هو حديث المنزلة، وهو أيضا متواتر نقله الخاصة والعامة، وناهيك نقل الحديث من صحاح القوم ومسانيدهم، من جملتها صحيح البخاري ج ٥ ص ٣، ٢٤، وصحيح مسلم ج ٤ ص ١٠٨، وسنن الترمذي ج ٢ ص ٣٠، سنن أبي داود ج ١ ص ٢٩، ومسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ١٧٠، وغيرها من الكتب وهي كثيرة.

الثاني: قوله عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا.

الثالث: أنه استخلفه في الصلاة فيكون خليفة بعد موته.

الرابع: إجماع الصحابة على إمامته.

الخامس: أن عليا عليه السلام ترك المنازعة ولو كان خليفة لنازع.

والجواب عن الأول، المنع من الحديث، مع أن بعضهم قد طعن فيه.

سلمنا لكن لانسلم وجوب الاقتداء في كل شيء وإلا لزم التناقض

لاختلافها في كثير من المسائل، ولأن الأمر بالاقتداء أمر بالمطلق فيكون فيه المرة

الواحدة.

وعن الثاني، الطعن أيضا، مع أن هذين الحديثين من أخبار الآحاد ولا يجوز

الاستدلال بهما في هذه المسألة ولا المعارضه للاخبار المتواترة في حق علي عليه

السلام.

وعن الثالث، بالمنع من ذلك، بل المشهور عندنا وعند جماعة كثيرة من

المخالفين أن المستخلف إنما كان عايشة، فلما سمع الرسول عليه السلام التكبير

نهض معتمداً على الفضل بن العباس وعلي عليه السلام حتى أزاله عن مقامه^(١).

وعن الرابع، بالمنع من الإجماع، وكيف يدعى ذلك وقد اتفق الناس كافة

على امتناع جماعة من أكابر الصحابة عن البيعة، مثل علي عليه السلام والعباس

وسعد بن عباد وإبي سفيان وقيس بن عباد والزبير والنعمان بين زيد والمقداد

وسلمان وأبي ذر وطائفة كثيرة.

وعن الخامس، بالمنع من ترك المنازعة، بل إنه نازع في ذلك^(٢) الحال على

(١) الشيخ المفيد، الارشاد ج ١ ص ١٨٢، والطبرسي، اعلام الوري ٨٢ المجلسي بحار الانوار ج ٢٢

ص ٤٦٧.

(٢) ج: تلك.

حسب الإمكان، ولما لم يجد ناصرأ ولا معينا كانت المنازعة منه أقل^(١).
ثم إنا نعارض ونقول: لو كان أبو بكر اماما لما كان إماما فتكون إمامته باطلة
لاستلزامها عدمها، وبيان الشرطية مانقل عنه بالتواتر أنه قال يوم السقيفة:
«أقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم^(٢)»، فلو كان اماما لكان طلب الإقالة من
أعظم المعاصي والعاصي لا يصلح للإمامة لما بينا.
ولأنه نقل نقلا متواتراً عن عمر أنه قال: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقي الله
المسلمين شرها^(٣)، وذلك ذال على أنه لم يستصلح للإمامة.
وهذا باب طويل أكثر الشيعة قد طولوا فيه، من اراد الوقوف عليه
بالاستقصاء فعليه بكتبهم.



مركز تحقيقات علوم ودراسات إسلامية

(١) ولقد طالب علي عليه السلام حقه ونازع القوم باحتجاجاته ومناشداته، وبعد ما ينس عنهم
سكت خوفا على نفسه وأهله وعلى الاسلام كما يقول في ذلك: فنظرت فإذا ليس لي معين الا
اهل بيتي فضننت بهم عن الموت فاغضيت على القذى وشربت على الشجى (نهج البلاغة الخطبة
٢٦).

(٢) كما جاء في ابن قتيبة، الإمامة السياسية ج ١ ص ١٤، والهندي، كنز العمال ج ٣ ص ١٣٢، وابن
ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٥٨.

(٣) كما جاء في: صحيح البخاري ج ٥ ص ٢٠٨، والسيوطي، تاريخ الخلفاء ص ٦٧.

البحث السابع في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام

لنا في ذلك طريقان: عام وخاص، أما العام فمابيننا من امتناع خلوّ الزمان من المعصوم فنقول: الناس قائلان: منهم من أوجب العصمة فقصر الإمامة على هؤلاء الاثني عشر، ومنهم من لم يقل ولم يقصرها عليهم، فلو قالنا بوجوب العصمة مع القول بإمامة غيرهم كان ذلك قولاً لم يقل به أحد، وذلك باطل قطعاً. وأما الخاص فالنقل المتواتر بإمامة كل واحد واحد ينقله الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد المتباعدة سلفاً عن خلف عن كل واحد واحد، ولأننا نقل عن النبي صلى الله عليه واله نقلاً يوافقنا فيه المخالف أن الأئمة بعده اثني عشر خليفة^(١)، فنقول: كل من قال بهذه المقالة جعل الإمامة لهؤلاء الأئمة عليهم السلام.

وأيضاً المعجزات المنقولة عن كل واحد واحد عليهم السلام مع إدعائه الإمامة لنفسه دال على صدقه.

وأيضاً ما روي عن النبي عليه السلام من الأخبار التي تبلغ جملتها حد التواتر، منها ما رواه سلمان الفارسي قال: كنت بين يدي رسول الله صلى الله عليه واله وهو مريض، فدخلت فاطمة عليها السلام فبكت وقالت: يا رسول الله أخشى الضيعة بعدك.

فقال: «يا فاطمة أما علمت أن الله ختم الفناء على جميع خلقه، وأن الله تعالى

(١) كما نقل في: صحيح البخاري ج ١ ص ١٠١، وصحيح مسلم ج ٢ ص ١٩٢، واحمد بن حنبل، المسند ج ٥ ص ٨٩، والحاكم النهساوري، المستدرک على الصحيحين ج ٤ ص ٥٠١.

اطلع الى الارض فاختر منها أباك، ثم اطلع ثانية فاختر منها زوجك وأمرني أن أتخذه ولياً ووزيراً وأن أجعله خليفتي في امتي، فأبوك خير أنبياء الله وبعلك خير الأوصياء وانت أول من يلحق بي من أهل بيتي، ثم اطلع ثالثة فاخترتك وولدك، فأنت سيدة النساء والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبناء بعلك أوصيائي الى يوم القيامة والأوصياء بعدي أخي علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين^(١)».

فروي عنه عليه السلام إنه قال للحسين عليه السلام: «هذا ولدي إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم^(٢)».

وعن جابر بن عبد الله قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾^(٣) قلت: يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن أولي الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال عليه السلام «هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين بعدي أولهم علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عدّ تسعة من ولد الحسين عليه السلام»، والأخبار في ذلك كثيرة بالغة مبلغ التواتر^(٤).

(١) روى روايات عديدة باسانيد والفاظ مختلفة قريبة من هذه الرواية في: احقاق الحق ج ٤ ص ١٠٤-١١١.

(٢) روي قريباً منها في: احقاق الحق ج ٥ ص ٥٦.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) انظر عن تفصيل ذلك: احقاق الحق ج ١٣ ص ١ فبعد.

البحث الثامن في كلام كلي في الغيبة

طوّل أصحابنا في هذا الباب، ونحن نقتصر ههنا على المهم منه فنقول: قد بينا أنه لا يجوز خلو الزمان من معصوم، ولا شك في أنه غير ظاهر، فيجب أن يكون مستتراً، ولأننا قد بينا بالتواتر النص من رسول الله صلى الله عليه وآله بوجوده وتعيينه وغيبته.

وأما استبعاد الخصم بقاء مثل هذا الشخص هذا العمر فضعيف، لأنه لا شك في إمكانه، والوقوع مستفاد من الأدلة التي ذكرناها، وكيف يستبعد ذلك مع ما وجد في قديم الزمان من تطاول الأعمار أضعاف ذلك. لا يقال: استتاره مفسدة لا يجوز فعلها من الله تعالى ولا منه لعصمته فهو غير موجود.

لأننا نقول: لانسلم أن استتاره مفسدة بل فيه مصلحة خفية لا نعلمها نحن، إما من الخوف على نفسه، أو لأمر آخر غير معلوم لنا على التفصيل، ومن أراد التطويل في هذا الباب فعليه بكتب أصحابنا رحمهم الله.

البحث التاسع في بقية الكلام في هذا الباب

مسألة: يجب الإقرار بإمامة الاثني عشر عليهم السلام في كل وقت، والجاهد لواحد منهم غير مؤمن وان لم يخرج عن الاسلام، ويدل عليه النقل المتواتر عنهم عليهم السلام أن من أنكر واحدا من الأحياء فقد أنكر الأموات^(١)، وبالنقل عن الرسول صلى الله عليه واله: «يا علي أنت والأئمة بعدي من أنكر واحداً منكم^(٢) فقد أنكرني^(٣)».

مسألة: الأئمة أفضل من الملائكة لأن طاعتهم أشق لوجود المعارض وهو الشهوة والغضب مع قهره بالقوة العقلية، ولقوله تعالى: ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾^(٤)، والمراد بالآل ههنا الذرية المعصومون لخروج غيرهم عنه قطعاً، ولقوله عليه السلام: «يا علي أنا منك وأنت مني^(٥)»، ومحمد عليه السلام أفضل من الملائكة فعلي عليه السلام كذلك.

ولأننا قد بينا في قوله تعالى ﴿وأنفسنا وأنفسكم﴾ أن المراد به^(٦) المساوي لرسول الله صلى الله عليه واله وهو علي عليه السلام، والمساوي للأفضل يكون أفضل قطعاً.

(١) الكراچكي، كنز الفوائد ص ١٥١، وانظر: بحار الانوار ج ٢٣ ص ٩٥ فبعد.

(٢) ب: منهم.

(٣) الشيخ الصدوق، كمال الدين ص ٢٣٠.

(٤) آل عمران: ٣٣.

(٥) احقاق الحق ج ٥ ص ٥٣.

(٦) ب: كلمة «به» ساقطة.

مسألة: فاطمة عليها السلام معصومة، ويدل عليه القرآن والسنة.
أما القرآن فقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيراً﴾^(١) وهي من جملتهم.

وأما السنة فقوله عليه السلام: «فاطمة بضعة مني يؤذيها ما يؤذيني»^(٢)،
ولو صدر عنها الذنب لكان أذاها واجبا، والتالي باطل فالمقدم مقله.

مسألة: الملائكة معصومون لقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون
ما يؤمرون﴾^(٣)، ولقوله سبحانه: ﴿يسبحون الليل والنهار ولا يفترون﴾^(٤)،
وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك، ولأن صدور الذنب إنما يكون بتعلق
الشهوة والغضب وهم منزهون عن ذلك.

مسألة: المحارب لعلي عليه السلام لا يسمى مؤمناً ويستحق العقاب الدائم،
لقوله عليه السلام: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»^(٥)، وقوله عليه السلام:
«حُبُّكَ يا علي حسنة ولا تضر معها سيئة وبغضك يا علي سيئة لا ينفع معها
حسنة»^(٦)، ولا يخرجون بذلك عن الإسلام.

(١) الاحزاب: ٣٣.

(٢) نقل الحديث في: صحيح مسلم ج ٧ ص ١٤٠ وسنن الترمذي ج ١٣ ص ٢٤٦ وغيرهما من كتب
حديث القوم انظر: احقاق الحق ج ١٠ ص ١٩٠.

(٣) التحريم: ٦.

(٤) الانبياء: ٢٠.

(٥) احقاق الحق ج ٦ ص ٤٤٠ فيبعد.

(٦) نفس المصدر ج ٧ ص ٢٥٧.

المنهج التاسع

في المعاد

وفيه مباحث



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول

اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه ام لا؟ فقالت طائفة بامتناعه من حيث إنه واجب الوجود، فقد سلف منا بطلان هذا، وقال قوم: إنه يصح عدمه، واختلفوا فذهب قوم الى أنه يمتنع عدمه لغيره من حيث إنه مستند الى علة واجبة قديمة ودوام العلة يستلزم دوام المعلول، وقد سلف منا ايضاً بطلان هذا الرأي.

وقالت طائفة أخرى: إنه يصح عدمه بالنظر الى ذاته وغيره، وهم جمهور المتكلمين، لكن بعضهم قال: إنه لا يعدم، وبعضهم قال: إنه لا بد من عدمه. وقد احتجت الفلاسفة بأن العلة التامة أزلية على ماسلف فالعالم أزلي يستحيل عدمه، ولأن الزمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده وذلك يستلزم وجود الشيء حال عدمه.

والجواب عنها، بالمنع من إيجاب العلة، وقد تقرر ذلك.

وبالمنع من كون التأخر بالزمان.

والدليل على إمكان عدم أن العالم ممكن فالممكن قابل للعدم والا لكان واجباً، أما أنه ممكن فلحدوثه المستدعي اتصافه^(١) بالعدم والوجود المستدعي لقبولهما، ولأنه مركب وكثير، وأما أن الممكن قابل للعدم فظاهر.

هذا بالنظر الى ذاته، وأما بالنظر الى الغير فلأنا نقول: العالم مستند الى قادر المختار لما مرّ، والقادر يجوز أن يفعل فعلاً ويعدمه، وذلك يفيد المطلوب.

(١) ب: لاتصافه.

ونقل عن الكرامية القول بوجود^(١) أبدية العالم بعد حدوثه^(٢) لأن عدمه لا يكون بالفاعل، لأن الاعدام ليس بأثر، لأنه إن كان وجودياً لم يكن عدم الفعل بل يكون إيجاداً ل ضد العالم، وإن كان عدمياً لم يستند الى المؤثر، لأنه لا فرق بين قولنا: لم يؤثر، وبين قولنا: أثر العدم، والأ لزم وقوع الامتياز في العدميات، ولا بال ضد لأن انتفاء الأول شرط في حدوث الثاني فلو علل به دار، ولأن التضاد من الجانبين فلا أولوية لانتفاء أحدهما بالآخر.

لا يقال: الحادث أولى لانه متعلق السبب ولأنه يلزم اجتماع الوجود والعدم لو عدم ولأنه يجوز أن يكون أجزائه أكثر.

لأننا نقول: الباقي متعلق السبب أيضاً، والثاني إنما يلزم لو قلنا إنه يوجد ثم يعدم حال وجوده وليس كذلك، بل نقول: إن الباقي يمنع من الدخول في الوجود، والثالث مبني على اجتماع المثليين ولا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط، لأن شرط العرض الجوهر فلو شرط به دار.

والجواب، أن الاعدام يجوز استناده الى الفاعل، وقوله: ان كان عدمياً لم يبق فرق بين قولنا لم يؤثر، وبين قولنا: أثر العدم ممنوع، ويجوز أن يكون بطريقتين الضد ويكون الحادث أولى من غير أن يعرف وجه الأولوية.

مسألة: القائلون بأن العالم لا يعدم فسروا الإعادة بجمع الأجزاء بعد تفريقها جمعاً بين الأدلة العقلية والشواهد الثقيلة، واستدلوا على ذلك بأنه لو عدم لما صحت إعادته، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن ما عدم لم يبق له هوية يشير العقل اليها فلا يصح عليها الحكم بإمكان العود، ولأنه لا يتميز عن مثله لو وجد ولأنه لو أعيد لأعيد مع

(١) ب: بموجب.

(٢) كما جاء ذلك في: البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٨.

الوقت لأنه من جملة مشخصاته، ولأنه من جملة الممكنات فيكون مبتدأ معاداً،
ولأنه لو أعيد لزم تخلل النفي بين الشيء الواحد وذلك غير معقول.
وأما بطلان التالي فلما يأتي من وجوب الاعادة.
واحتج المخالف بأنه لو استحال إعادته لزم انتقاله من الإمكان الى الامتناع.
فاعترضوا على الأول بأن القول بعدم صحة الحكم على المدوم قول بصحته
وذلك يتناقض.

وعلى الثاني بأن التميز في الخارج لا يستدعي التميز عندنا.
وعلى الثالث بأنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوقت المبتدأ وذلك محال.
واستحدث بعض المتأخرين حجة على صحة إعادة المدوم هي القياس على
التذكير بأن قال: التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً.
والجواب عن حجتهم، أنها مغالطة، وذلك لأن الحكم بامتناع العود إنما هو
حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم، وليس الامتناع هنا^(١) للذات ولا
لأمر عارض مفارق لها، بل هو لازم للماهية وهو كونها بعد العدم ولا يلزم من
ذلك انتقال من الإمكان الى الامتناع، وعسى أن يكون قد سلف في بعض كلامنا ما
يناسب هذا مما يوضحه.

مسألة: قد ذهب قوم الى أن إعدام العالم إنما هو بتفريق أجزائه، وهذا قد
مضى.

وقال آخرون: إن الأجسام باقية بالبقاء فإذا اراد الله تعالى عدمها لم يفعل
البقاء، وهذا قول الكعبي وبشر، إلا أن الكعبي قال: البقاء قائم بالباقي وبشر يقول
البقاء قائم لافي محال.

وقال أبو علي وأبو هاشم واتباعهما: إن الله تعالى يفعل معنى هو الفناء يكون

ضدا للجواهر يعدم به.

وقال النظام: إن الأجسام غير باقية فاذا اراد الله عدمها لم يوجد لها بعد عدمها. (١)

وكل هذه المذاهب منحرفة عن سنن الصواب أما قول الكعبي وبشر، فلما سلف من بيان أن البقاء ليس زائدا على الذات الا في المعقولة.

وأما قول أبي علي وأبي هاشم، فلما مضى من إبطال الفناء ولأن الفناء إن فني لذاته، لم يوجد، أو لسبب تسلسل.

وأما قول النظام، فباطل بالضرورة، والحق عندي أن الإعدام يستند الى الفاعل المختار.

مسألة: يمكن خلق عالم آخر لقوله تعالى: ﴿اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾ (٢)، ولأنه لو استحال خلق العالم الآخر لذاته استحال خلق هذا العالم، لأنه مماثل له وحكم المتماثلين (٣) واحد، وإن كان لا لذاته فهو المطلوب وللإجماع.

احتجوا باستحالة الخلاء على استحالة خلق آخر، والملازمة وجوب كرية العالم، ولأن الأرض الثانية حاصلة في وسط العالم الثاني بالطبع وهي خارجة عن وسط العالم الأول بالطبع فيتضاد (٤) مقتضى الطبيعة الواحدة هذا خلف.

والجواب عن الأول أنه مبني على مقدمات ضعيفة سلفت، وعن الثاني أنه غير عام، ولأننا نخصص أحدهما بأحد الوسطين كاختصاص الجزء الأرضي بأحد

(١) انظر عن هذه المقالات وغيرها في البحث عن البقاء والفناء الى الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ٢

ص ٥٠ فبعد.

(٢) يس: ٨١

(٣) ب: المثليين.

(٤) ب: فيضاد.

المكانين.

مسألة: التكليف منقطع، لنا العقل والنقل، أما العقل فلأنه لولا ذلك لزم الإلجاء وفعل القبيح من الله تعالى واللازم بقسميه باطل.
بيان الشرطية أنه إما أن يصل كل مستحق الى ما يستحق فيلزم الأول، اولا يصل فيلزم الثاني.

لا يقال: ينتقض بالحدود وبأنه عليه السلام كان يأمر المشرك بالإسلام فإن لم يفعل قتله.

لأننا نقول: الحدود غير ملجئة، لأن الفاعل يجوز أن لا يعلم بحاله فلا يكون علمه بالحد إلجائاً، واما الأسير فإنه إنما أسلم إلجاءً ولا يستحق بذلك الإسلام الثواب.

والفائدة فيه أنه قبل إسلامه لا يسمع أحكام المسلمين، فلما أسلم إلجاءً دخل في زمرة المسلمين وعرف أحكامهم وانتقل من حال الاضطرار الى حال الاختيار. واما السمع، فلأن ذلك معلوم من دين محمد عليه السلام.

البحث الثاني في وجوب المعاد

هذا البحث يتمشى على قواعد المعتزلة دون الأشاعرة، وذلك لأننا نقول: لو لم يجب المعاد قبح التكليف والتالي باطل والمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لحصول الظلم حينئذٍ وكون التكليف عبثاً، وهذان المقامان لما أنكرهما الأشاعرة بطل هذا الفرع عندهم.

مسألة: اتفق المسلمون على إثبات المعاد البدني، ونازعهم الاوائل في ذلك، والدليل على ثبوته أنه ممكن والصادق أخبر بثبوته فوجب الجزم به. أما إمكانه، فلأنه تعالى قادر على كل مقدور وعالم بكل معلوم وذلك يستلزم إمكان الإعادة إما بمعنى جمع الأجزاء ان قلنا باستحالة اعادة المعدوم، أو بمعنى إيجادها مرة ثانية إن قلنا بجوازها.

وأما الإخبار بالثبوت، فضروري من دين الأنبياء عليهم السلام^(١). والمنكرون لذلك قالوا: إن المنقول متأول ولا استبعاد في ذلك فإن آيات التشبيه كثيرة مع أنكم قد تأولتموها. ثم استدلوا على الامتناع بوجوه:

أحدها: أن العالم دائم الوجود على ما مرّ فالحشر باطل.

الثاني: أن الجنة والنار إن كانتا في هذا العالم لزم التناسخ، وإن كانتا في عالم

(١) وقد جاء ذكر المعاد الجسماني في الكتب السماوية وخصوصاً في القرآن الكريم، فانه اهتم به اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثرة الايات الواردة في مجال المعاد وقد قام بعضهم باحصاء ما يرجع اليه في القرآن فبلغ زهاء الف واربعمائة آية، انظر: جعفر السبحاني، الالهيات ج ٢ ص ٦٦٣.

الأفلاك لزم الحرق عليها، وإن كانتا في آخر لزم الخلاء.

الثالث: قد يختلف الشخص بالسمن والهزال وعلى تقدير إعادته على أي

حال كان يلزم عقاب غير العاصي وإثابة غير المطيع.

الرابع: إذا أكل الإنسان آخر، فإن أعيد المأكول إلى الأكل ضاع المأكول، والآ

ضاع الأكل.

الخامس: القول بإعادة البدن يستلزم إعادة المعدوم، واللازم باطل على ما مر

فالملزوم مثله.

بيان الشرطية أنا إما أن نقول بعدم البدن فاللازم حاصل، وإما أن لا نقول به

فلا بد من القول بتفريق أجزائه وإعدام الأعراض التي باعتبارها كان يسمى بدنا

فإن أعيد فلا بد من إعادة تلك الأعراض المعدومة وذلك يستلزم القول بإعادة

المعدوم.

والجواب، أما تأويل النقل فباطل، لأن التأويل إنما يكون في اللفظ المحتمل،

أما في اللفظ الذي يعلم بالضرورة إرادة المعنى منه فإنه يستحيل تأويله.

وأما الوجوه العقلية، فالجواب عن الأول منها، أن المنع قائم في دوام العالم،

وقد بينا ضعفه، ولو سلم ذلك فإنه لا ينافي القول بالإعادة، لأن العالم هو ما سوى

الله تعالى وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطا في الإعادة اتفاقا، فالقول بالأبدية

لا ينافي القول بالحشر.

وعن الثاني، لم لا يجوز وجودها في هذا العالم والتناسخ ممنوع، ولو سلمنا

ذلك لكن القول بامتناع الحرق والخلاء قد سلف بطلانه.

وعن الثالث، الحق في ذلك أن الأجزاء الأصلية التي لزيد لا تزيد ولا تنقص.

وعن الرابع، قريب من هذا، فإن الأجزاء الأصلية لأحدهما فاضلة بالقياس

الى الآخر^(١).

وعن الخامس، أن إعادة المعدوم إنما يلزم على تقدير إعادة تلك الأعراض بعينها وأن تلك الأعراض داخلية في قوام الشخص، وهما ممنوعان خصوصاً على رأي الأشاعرة، فإنهم يقولون باستحالة بقاء الأعراض فكيف تكون معتبرة في الشخص الباقي.

مسألة: لم يثبت بالدليل القطعي إعدام الأجزاء ثم إعادتها، بل قد ثبت عدم انتفائه على ما سلف من رأينا فيه.

والقائلون بوجوب الإعدام احتجوا بآيات:

منها قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(٢)، ومنها قوله: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾^(٣)، جعل الإعادة كالابتداء، ولما كان الابتداء إنما هو الوجود بعد عدم الصرف فكذلك الإعادة، ومنها قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾^(٤)، وإنما كان الأول^(٥) لأنه موجود لا موجود سواء وكذلك إنما يكون آخراً بهذا المعنى.

وهذه الآيات غير دالة على المقصود قطعاً^(٦)، وتأويل الأولى أن الهلاك هو الخروج عن حد الانتفاع، والأجسام اذا تفرقت أجزاؤها وعدمت أعراضها غير منتفع بها.

(١) هذا جواب عن شبهة الاكل والمأكل، قال المحقق الطوسي في توضيحه: هوية الشخص ليس الا الأجزاء التي لاتعتمد ولا تصير اجزاء لغير تلك البنية، اما الاعراض فليست بمعتبرة في الهوية، لانها عند الاشاعرة لاتبقى زمانين وهوية الشخص باقية، وعند المعتزلة فغير معتبرة (تلخيص المحصل ص ٣٤٢).

(٢) القصص: ٨٨

(٣) الأنبياء: ٤٠٤.

(٤) الحديد: ٣.

(٥) ب: اولاً.

(٦) الف: كلمة «قطعاً» ساقطة.

وأيضاً الممكن بالنظر الى ذاته هالك، فإنه إنما يوجد بسببه، وأيضاً التخصيص بالدليل العقلي الدال على الإعادة وامتناع إعادة المعدوم ثابت غير منافي لهذا النص.

وتأويل الثانية أن التشبيه مطلقاً لا يستلزم التساوي من كل وجه. وعن الثالث أنه أوّل بحسب الاستحقاق وآخر بحسبه، على أن التخصيص جائز اذا قام عليه دليل، وأيضاً الآخر لا يمكن حمله هنا على ظاهره، فإنه إذا أعدم الخلق ثم اسكن اهل الجنة والنار فإنه لا يخرجهم منها أبداً فلا آخر بالمعنى الذي كان به أولاً، وقد حمل الأوّل هنا على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية لكل شيء.

مسألة: عقاب القبر والميزان والصدراط وإنطاق الجوارح وتطير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر الصادق بشبوتها فوجب الجزم بها.

مسألة: قال الجبائي وأبو الحسين والأشعري: الجنة والنار مخلوقتان الآن، وقال أبو هشام وعبد الجبار: الجنة والنار ليستا بمخلوقتين الآن^(١).

والأول هو الحق، لقوله تعالى: ﴿أعدت للمتقين، أعدت للكافرين﴾^(٢) والإعداد حقيقة في الوجود^(٣)، وقوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً، ويوم تقوم الساعة﴾^(٤).

قالوا: لو كانت لعدمت^(٥)، لقوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾^(٦).

(١) انظر هذه الأقوال الى: الايجي، المواقف ص ٣٧٤.

(٢) آل عمران: ١٣١ و١٣٣.

(٣) ب: الوجود.

(٤) الغافر: ٤٦.

(٥) ب: لهلك.

(٦) القصص: ٨٨.

وليس لقوله: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾^(١) ولقوله: ﴿عَرَضَهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢)، وإنما يكون لو كانت في حيزهما ولعدم فائدتهما الآن. والجواب عن الأول، المراد من الهلاك إستفادة الوجود من الغير فهو بذاته هالك.

وعن الثاني، أن المراد بقدر عرض السموات والأرض وتكون خارجة عنها.

وعن الثالث، أن فيه مصلحة خفية.

مسألة: المكلف إما مستحق العوض على الله تعالى أو على غيره أو يكون يستحق عليه العوض، وهؤلاء يجب إعادتهم عقلاً. أما الأول، فلانتفاء الظلم في حقه تعالى، وأما الثاني، فلوجوب الانتصاف عليه، وأما الثالث فكذلك بعينه. وأما الكفار وأطفال المؤمنين فإنه يجب إعادتهم سمعاً، إذ لا خلاف بين المسلمين في ذلك، ولا دليل عقلي يدل على إعادتهم. وأما المستحق للثواب فإنه يجب إعادته عقلاً، لوجوب وصول الحق اليهم، والسمع دال على ذلك ايضاً، [و] ما عدا هؤلاء فإنه لا يجب إعادته.

(١) الرعد: ٣٥.

(٢) آل عمران: ١٣٣.

البحث الثالث في كلام الأوائل في هذا الباب

قالوا: النفوس باقية على ما مرّ، ولا بد لها من سعادة وشقاوة، وذلك لأنها ذات قوتين: نظرية وعملية، والناس بحسب قوتهم النظرية على أقسام:
الأول: اصحاب العقائد البرهانية المطابقة اليقينية، وهؤلاء اصحاب السعادة الأبدية.

الثاني: اصحاب العقائد المطابقة المستندين الى التقليد، والأولى بهؤلاء السلامة.

الثالث: اصحاب العقائد الغير المطابقة، وهؤلاء اصحاب الشقاوة الأبدية، لأنهم مشتاقون غير واصلين ولا مشغولين عما هم مشتاقون اليه، قيل: إنهم في حياتهم الدنيا غير متعذبين لإعتقادهم حصول العلم لهم، فبعد المفارقة إن جاز زوال هذا الجزم عنهم جاز زوال الجزم بتلك العقائد، والآبقوا على غفلتهم ولم يتعذبوا.

أجيب عنه، بتلك بأن تعذب^(١) هؤلاء من حيث إنهم في حياتهم الدنيا كانوا يرجون الوصول بعد المفارقة، فلما انتهوا الى الغاية فقدوا ما رجوا الوصول إليه فحصل لهم التعذب^(٢) بفقدان ما رجوا الوصول اليه.

الرابع: اصحاب النفوس الخالية من الإعتقادات الحقّة والباطلة، فقد اضطربوا في أمر هؤلاء، فمنهم من ذهب الى أنها يفني وإلا لزم تعطيلها، اذ لا سبب

(١) ب: تعذيب.

(٢) ب: التعذيب.

لسعادتها ولا لشقاوتها ولا معطل في الطبيعة.

وذكر الشيخ^(١) أن الأليق بهؤلاء التعلق بجسم من الأجسام البخارية أو الفلكية يكون موضوعاً لتخيلاتهم إلى أن يفضي بهم التعلق إلى حصول الكمال أو ضده فيفارقون.

وهذان المذهبان باطلان على رأيهم.

أما الأول، فلاعتقادهم بقاء النفس.

وأما الثاني، فلكون النفس متعلقة بجسم بعد أن كانت متعلقة بآخر وهذا قريب من التناسخ.

وأما بحسب قوتهم العملية فعلى أقسام:

الأول: الكامل في الأخلاق الفاضلة وهؤلاء أصحاب السعادة أيضاً.

الثاني: صاحب الأخلاق الردية وهؤلاء متعذبون عذاباً منقطعاً بسبب تعلقها بالجسمانيات ومفارقتها لها.

الثالث: أصحاب النفوس الخالية عنها والكلام فيه قريب مما مر.

مسألة: قالوا: اللذة إدراك الملائم، وهذا مستفاد من الإستقرار المفيد لليقين^(٢)، وكما أن الإدراك متفاوت لا يقع على معانيه بالتساوي فكذلك اللذة، وكما أن الأدرار يتفاوت باعتبار نفسه فكذلك يتفاوت باعتبار متعلقه.

إذا تقرر هذا، فنقول: المدرك بالآلة الجسمانية إن كان ملائماً لها كان ذلك الإدراك لذة، كالمدرار بقوته الذوقية الحلاوة والمدرك بقوته البصرية الأشياء

(١) وعبارة الشيخ الرئيس هنا هكذا: «وأما البله فانهم إذا تنزهوا خالصاً من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلمهم لا يستغنون عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد للمعارفين» (شرح الإرشادات ج ٣ ص ٣٥٥)، وانظر إلى شرح هذه الجملة للمحقق الطوسي في نفس المصدر.

(٢) ب: للعلم واليقين.

المستحسنة وكذلك باقي القوى، والمدرك بالقوة الوهمية إن كان ذلك ملائماً لها كان ذلك هو اللذة كمن يتصور العلية ولو في أمر خسيس، والمدرك بالقوة العقلية يكون لاشك لذة ايضاً.

قالوا: وهذه اللذة أقوى من غيرها، لأن نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الإدراك الى الإدراك والمدرك الى المدرك، ولما كان المدرك بالقوة الجسمانية إنما هو الأمور الظاهرة كالسطوح والألوان، والمدرك بالقوة العقلية هو حقائق الأشياء وتفاصيلها وتميز بعضها من بعض كالأجناس من الفصول، كان هذا الإدراك أقوى من ذلك. وأيضاً فمدرك القوة العقلية هو واجب الوجود تعالى وغيره من الأمور الباقية والطبائع الدائمة بخلاف مدرك القوة الجسمانية، فمدرك الأولى أشرف، فاللذة فيه أتم، وكذلك الأتم العقلي يكون أشد من الأتم الجسmani.

مسألة: قالوا: العقاب للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن على نهمته^(١)، وهذا النوع من العقاب إنما يحصل للنفس بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها.

وأما العقاب البدني فلا يتنكر^(٢) وجوده، فإن التخويف في مبادي الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في أكثر الأشخاص، والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب العاصي تأكيد للتخويف ومقتضى لإزدياد النفع، فهو أيضاً حسن، وهذا العقاب إنما هو شيء بالقياس الى ذلك المعذب وإن كان نافعاً في حق أكثر أشخاص النوع، ولا يلتفت الى الجزئي كما لا يلتفت الى الجزء فيقطع العضو ليسلم البدن.

قيل: على هذا، القول بالقدر ينافي هذين العذرين.

(١) ب: نهمه. قال ابن فارس: التهم والنهامة: افراط الشهوة في الطعام وان لا تمتلىء عين الأكل ولا

تشبع (لسان العرب ج ١٢ ص ٥٩٣).

(٢) الف: يستنكر.

أجيب عنه بأن القدر المراد به ههنا وجوب كون الجزئيات مستندة الى أسبابها المتكثرة لا يعني به أنه لفاعل ولا مؤثر^(١) إلا الله. وهذان العذران موافقان لقواعدهم، لأنهم يقولون باستناد الفعل الى قدرة الإنسان وإرادته، وكلاهما مستندان الى أسبابهما، ومن أسباب إرادة فعل الغير التخويف، فوقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب، وهذا لا ينافي القدر فإن جميع ما في القدر معلل عندهم.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامية

المنهج العاشر
في الوعد والوعيد

وفيه مباحث

مركز تحقيقات كميبيوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة

المستحق بالأفعال سبعة^(١):

المدح ، وهو القول الكاشف عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه.

والذم، وهو القول الكاشف عن اتضاع حال الغير اذا قصد به ذلك، فقول المسلم للمسلم: يا مسلم مدح لقصده الى ارتفاعه، وقول اليهودي له ليس بمدح، وقول المسلم لليهودي: يا يهودي، ذم، بخلاف قول اليهودي.

والتعظيم، وهو كل قول أو فعل أو ترك يكشف عن إرتفاع حال الغير إذا قصد به ذلك.

والاستخفاف، وهو كل قول أو فعل يكشف عن اتضاعه مع القصد.

والتواضع، وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال.

والعقاب، وهو الضرر المقارن للإهانة.

والشكر، هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

البحث الأول في بيان وجه استحقاق هذه الامور

أما المدح والتعظيم فيستحقان بوجوه ثلاثة: فعل الواجب والمندوب والإخلال بالقبيح.

وأما الذم والاستخفاف فيستحقان بفعل القبيح والإخلال بالواجب. والثواب يستحق بما يستحق به التعظيم والمدح إذا كان مكلفاً به والعقاب يستحق بما يستحق به الذم والاستخفاف.

والشرط في استحقاق ما يستحق بالمدح والتعظيم والثواب أن يفعل الواجب لوجه وجوبه أو لوجوبه وهما متلازمان وأن يترك القبيح لقبحه، فإن الفاعل للواجب رياءً أو لغرض دنيوي غير مستحق لهما. والشرط في استحقاق الذم والاستخفاف أن يمكنه التحرز من فعله لقبحه أو لأنه إخلال بواجب، وهذا أيضاً شرط في استحقاق العقاب والفاعل للقبيح، والمخل بالواجب مستحق للذم والاستخفاف سواء علم قبحه أو أنه إخلال بواجب أو تمكين من العلم بذلك، وههنا شرط آخر في استحقاق الثواب وهو المشقة بما يستحق به الثواب.

مسألة: نقل عن المشايخ قبل أبي هاشم: إن الإخلال لا يستحق به شي لكونه عدمياً، وإنما يستحق بفعل الضد أعني ترك القبيح أو ترك الواجب الذي يحصل عنده الإخلال بهما.

وأما أبو هاشم وأصحابه وأبو الحسين البصري فقد ذهبوا إلى أنه صالح للعلية في الاستحقاق، قالوا: والدليل عليه أنا نعلم حسن المدح والذم بالإخلال

بالقبيح والواجب وإن لم نعلم فعل الضد الذي يشيرون إليه كما أننا نعلم حسن المدح والذم بفعل الواجب والقبيح.

وألزم أصحاب المذهب الأول أبا هاشم كونه تعالى يستحق من المدح مالا نهاية له، لأنه لا يفعل من القبيح ما يقدر عليه، وكذلك الواحد منا إذا لم يفعل الجهالات مالا نهاية له.

وألزم أبو هاشم أصحاب المذهب الأول أن لا يستحق الله تعالى الذم إذا لم يفعل الثواب، وإنما الشرط أن يكلف لغرض الثواب والإلزامان غير واردين. أما الأول، فإن عنوانه أنه تعالى يمدح بأنه لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح، فهو تعالى ممدوح بذلك.

وإن عنوانه أنه يفعل^(١) من الأقوال مالا نهاية له، لم يلزم، لأن الأول كاف في مدحه بذلك، والواحد منا إنما لا يستحق المدح على أن لا يفعل الجهل، لأنه لا يدعوه الداعي إلى أن يفعله ولا يخطر بباله منه إلا اليسير فلا يستحق المدح إلا على ذلك. وأما الثاني، فلأنه لو لم يفعله لكان عالماً في الأزل بأنه لا يفعله فيفوت غرض التعريض بالتكليف فيقبح التكليف.

مسألة: المطيع يستحق بطاعته الثواب، وقد خالف في ذلك الأشاعرة بأسرهم وأبو القاسم الكعبي^(٢).

لنا أن التكليف مشقة يقبح فعلها من غير عوض وذلك العوض إن صح الإبتداء به كان توسط التكليف عبثاً فهو عوض مستحق لا يصح الإبتداء به وذلك هو الثواب لأنه عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم.

(١) ب: لا يفعل.

(٢) انظر في هذا البحث إلى: ابن ميثم البحراني، قواعد المرام ص ١٥٨، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٥

لا يقال: نمنع كونه عبثاً على تقدير صحة الإبتداء به، وذلك لأن النفع المستحق أثر عند العاقل من النفع المتفضل به لما في الثاني من الغضاضة، فلعل الله تعالى قصد بالتكليف إيصال النفع الى المكلف على وجه لا يكون عليه فيه غضاضة، ولأن نعم الله تعالى كثيرة وهي أجل النعم من الإيجاد والإحياء والإقذار وغير ذلك، فيجب أن يكون الشكر في مقابلتها أعظم الشكر وذلك هو العبادة، ولا شك أن من أنعم على غيره فشكره فإن الشاكر لا يستحق بذلك الشكر شيئاً.

وأيضاً يلزم أن من مات مرتداً يثاب ثواب المؤمن والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن فعل الطاعة السابق إن كان سبباً لاستحقاق الثواب مطلقاً وجب بقاءه بعد الردة لأن الإحباط باطل على ما سيأتي، وإن كان سبباً بشرط الموافاة لزم أن يحصل المعلول حال عدم العلة لاحال وجودها.

لأننا نجيب عن الأول، بأن نعم الله لا يخلو منها أحد، ومع ذلك فإن أحداً من العقلاء لا يجد في نفسه غضاضة من تلك النعم والعلم به ضروري. وعن الثاني، أن تكليف العبد الشكر بالعبادة عقيب النعمة عليه قبيح، ولهذا فإن العقلاء يذمون من كلف غيره الشكر على نعمة أنعمها عليه وقالوا: إنه أبطل نعمته.

وعن الثالث، أن الشرط ليس هو الموافاة بل هو الإستمرار على فعل الطاعة والموافاة دليل على ذلك الإستمرار.

مسألة: اتفق اهل العدل على استحقاق العاصي العقاب بمعصيته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة^(١).

ثم اختلف العدلية فقالت المعتزلة والزيدية والقائلون بالوعيد: إن العلم به عقلي.

(١) راجع: الايجي، المواقف ص ٣٧٨، وشرحه ج ٨ ص ٣٠٧.

وقالت المرجئة ومن وافقها من الإمامية: ان العلم به سمعي.
احتجت المعتزلة بأن العاقل إذا علم أنه تعالى كلفه وعلم أنه حكيم علم أنه
مريد لفعله، والمريد للفعل من غيره فاعل لما يقرب الفاعل من ذلك الفعل ويبعده
عن تركه والعقاب من الأسباب المقربة للعبد الى الفعل فهو واجب في حكمته تعالى.
وأيضاً أوجب علينا أفعالاً، فإما أن يكون إيجابها لأجل النفع فيها وهو
باطل بالنوافل، او لأن في تركها ضرراً وذلك هو المطلوب.

وقالت المرجئة: لم لا يكون العقاب مشتملاً على وجه من وجوه القبح؟ ومعه
لا يمكن الجزم بوجوده، والمعتزلة ينفون هذا بأن وجوه القبح معلومة لنا لأننا
مكلفون باجتنابها وهو بأسرها منفية ههنا.

تذنيب: الثواب والعقاب انما يستحقان على الله تعالى لأنه هو المكلف
لاغير، وهو الذي جعل هذه الأفعال شاقة، وهو تعالى المختص بالقدرة على إثابة
المكلف دائماً فكان الاستحقاق عليه تعالى.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي علي: أن العقاب قد يستحق عن غيره
تعالى كما في القصاص لولي الدم وهو عقوبة، وهذا ضعيف لأن القصاص انما يجب
شرعاً للمصلحة لا من جهة العقل، ولهذا إذا تاب القاتل واعتذر لا يسقط عنه
القصاص، ولأن ولي الدم لا مضرة عليه في قتل وليه فكيف يكون هو المستحق
للعقوبة دون الاجنبي؟

مسألة: اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب، فقالت المعتزلة: إنه عقلي،
وذهبت المرجئة الى أنه سمعي.

احتج الأولون بوجوه:

احدها: أن العلم بدوام الثواب والعقاب أدعى الى الفعل الواجب وترك
القبيح، فيكون أدخل في باب اللطف فيكون واجباً.

الثاني: أن المدح والذم [دائمان فيكون الثواب والعقاب كذلك، بيان الشرطية ان المدح والذم^(١)] معلولا للطاعة والمعصية وهما لاشك في دوامهما فالعلتان كالدائمتين فالمعلولان الآخران أعني الثواب والعقاب دائمان.

الثالث: أن التفضل الدائم قد يستحسن، فلو لم يستحق الثواب على الدوام لكان التفضل الدائم أثر عند العقلاء من الثواب المنقطع فكان لا يحسن التكليف تعريضا له، بل الاولى أن يكون قبيحا، لأن وجه حسن التكليف هو أنه تعريض لمنافع لا طريق اليها الا التكليف فلو كان طريق الى ما فوقه لكان التكليف قبيحا. إعترضت المرجئة على الأول، بأن العلم بجهة الحسن لا يقتضي الوجوب لجواز اشتماله على نوع مفسدة، وقد مضى هذا.

وعلى الثاني، أنه كما قد يحصل الحسن والقبح الموجبان للمدح والذم ولا يحصل الثواب والعقاب كما في حق الله تعالى، فلم لا يجوز حصول الحسن والقبح الموجبان للمدح والذم ولا يحصل دوام الثواب والعقاب في حق العبيد؟ وعلى الثالث، أنه قد يحسن التكليف، لأن للنفع المستحق مزية على المتفضل به فجاز أن يختار المكلف التكليف لتلك المزية وقد يمكن الجواب عن هذه.

(١) الف: ما بين المعقوفين ساقط.

البحث الثاني في مسائل تتعلق بالثواب والعقاب

مسألة: يجوز توقف الثواب على شرط، لأن العارف بالله تعالى مطيع لا يستحق ثواباً إلا بشرط المعرفة بالنبي عليه السلام والنظر في معجزته.

لا يقال: الثواب إنما يستحق بالإيمان الذي هو معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله فلا يلزم أن يكون جزء الإيمان الذي هو معرفة الله تعالى سبباً في الاستحقاق، سلمنا لكن يجوز أن يقال: إنه عارف ولكنه لا يستحق ثواباً لجواز أنه لم يوقع المعرفة على وجه القربة أو لم يوقعها لوجه وجوبها، سلمنا لكن لو توقف استحقاق الثواب على شرط لجاز توقف استحقاق المدح على شرط والتالي باطل لأن العقلاء يمدحون على فعل الطاعة من غير تأخير.

وبيان الشرطية أن المقتضي لاستحقاق الثواب والمدح هو الطاعة، فلو لم تكف الطاعة في استحقاق الثواب لم يكف في استحقاق المدح.

لأننا نقول: كما يستحق الثواب على مجموع الإيمان فكذلك يستحق على أجزائه، لأن كل واحد من تلك الأجزاء له مدخل في التأثير، ولأن كل من عرف الله تعالى ومات فإنه يستحق الثواب.

قوله: لا يستحق ثواباً لأنه لم يوقعها على وجه القربة، قلنا: وقوع المعرفة على وجه القربة محتمع، فإن من لا يعرف الله تعالى لا يتقرب إليه.

قوله: لم يوقعها لوجه وجوبها، قلنا: وجه الوجوب في المعرفة هي أنها دافعة للضرر الحاصل من الخوف، ولاشك أن من خاف من ترك المعرفة فإنه يفعلها لدفع ذلك الضرر.

وأيضاً وجه وجوب المعرفة ليس له مدخل في الاستحقاق، لأن وجه الوجوب إما جلب النفع له أو دفع الضرر، ومن فعل الواجب لهذين لم يستحق المدح بل يذمه العقلاء، ولأجل ذلك اتفقت العدلية بأسرهم أن من فعل لأجلها لم يستحق الثواب.

قوله: المدح معلول الطاعة ولا يتوقف فلا يتوقف الثواب، قلنا: أين دليل الملازمة؟ ولا استبعاد في كون أحد المعلولين مشروطاً دون الآخر. وإيضاً فإنه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر فالتوقف لأحدهما على شرط أولى، فإنه تعالى يستحق المدح بالواجب ولا يستحق الثواب. مسألة: اختلفت المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب.

فقال بهما مشايخ بغداد، وأنكره الباقر.

والقائلون بالموافاة اختلفوا، فمنهم من قال: لا تثبت الاستحقاق بهما إلا في الآخرة وهو إذا وافى العبد بالطاعة سليمة إلى دار الآخرة، ومنهم من قال: بل يثبت في حال الموت وهو إذا وافى العبد بهما إلى الموت، ومنهم من قال: بل في حال الطاعة أو المعصية بشرط الموافاة وهو أنه إذا كان معلوم الحكيم^(١) منه أنه لا يجب الطاعة إلى حالة الموت أو لا يندم على المعصية إلى حالة الموت.

واحتج المشترطون بأن ثواب الإيمان دائم، فلولا توقف على الموافاة لكان المرتد إما أن يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب [فهو باطل^(٢)]، أو يكون أحدهما زائلاً بالآخر وهو المطلوب.

واحتج النافون بأن حسن المدح والذم على الطاعة والمعصية غير متوقف فكذاك الثواب والعقاب.

(١) ب: الحكم.

(٢) الف وج: ما بين المعوقين ساقط.

مسألة: اعلم أنه يطلق على الذنب أنه صغير وأنه كبير، إما على الإطلاق أو باعتبار الطاعة والمعصية، فالذنب الصغير مطلقاً هو الذي ينقص عقابه عن عقاب فاعله أو يساويه في كل وقت، وإنما قلنا في كل وقت لأنه إذا اختلف به الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت لم يجز إطلاق الوصف فيه بأنه صغير بل ينبغي أن تقيد بتلك الحال.

والكبير في مقابلته وهو يزيد عقابه في كل وقت على ثواب فاعله والتقيد بكل وقت لما ذكرناه أولاً.

وأما إذا أخذ في مقابلة الطاعة والمعصية فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية، وكذلك إذا قيل: هذا كبير في جنب هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية، أي يزيد عقابه على ثوابها أو على عقابها في كل وقت.



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی

البحث الثالث في الإحباط والتكفير

لاخلاف بين المسلمين في أن الكفر يزيل استحقاق ثواب الطاعات السابقة، والإيمان يزيل استحقاق العقاب السابق.

وإنما الخلاف في أنه هل يجوز اجتماع استحقاق الثواب والعقاب من غير أن يحبط أحدهما الآخر أم لا؟

وقبل الخوض في ذلك فاعلم أن الإحباط يراد به خروج الثواب والمدح المستحقين عن كونها مستحقين بدم أو عقاب أكثر منها لفاعل الطاعة، والتكفير هو خروج الذم والعقاب عن كونها مستحقين بثواب ومدح لفاعل الصغير.

إذا عرفت هذا فنقول: جمهور المعتزلة على أنه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين، والحق عندي خلافه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوًّا يُجْزَ بِهِ﴾^(٢).

واعلم أن الملّكف إذا فعل خمسة أجزاء من الثواب ثم فعل فعلاً آخر استحق به خمسة أجزاء من العقاب، فالطاري إما أن يحبط الأول ولا يزول هو في نفسه وهو قول بالإحباط، أو يحبط الأول ويزول هو أيضاً وهو قول أبي هاشم في الموازنة^(٣).

(١) الزلزلة: ٧-٨.

(٢) النساء: ١٢٣.

(٣) المراد بالموازنة - على ما فسرها القاضي عبد الجبار المعتزلي - هو أن يأتي المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب. قال أبو هاشم: يقبح من الله تعالى أن يفعل من العقاب الا عشرة أجزاء، فاما العشرة الاخرى فانها تسقط بالثواب الذي قد

وأبطل قول أبي علي بوجوه:

أحدها: أن التنافي إما أن يكون بين الطاعة والمعصية أو بين الثواب والعقاب، والأول باطل لأن أحدهما مفقود عند وجود الثاني، والثاني باطل أيضاً لأن العقاب والثواب في حال المنافاة يكونان معدومين ولاتنافي في المعدومات.

وثانيها: أن من زادت حسناته على سيئاته يلزم أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحصل منه إساءة^(١)، وكذلك بالعكس، وإن تساوى لزم أن يكون بمنزلة من لم يحصل منه الإساءة والإحسان، وكل ذلك باطل بالضرورة.

وثالثها: أن الثواب والعقاب إما أن يكونا متنافيين أو لا، والثاني يفيد المطلوب، وعلى تقدير الأول لا ينفي أحدهما الآخر، لأن المنافاة من الطرفين فلم يكن الطاري بأن يزيل الباقي أولى من أن يمنع الباقي الطاري من الوجود.

وأبطل قول أبي هاشم بأن من فعل خمسة أجزاء من الثواب عقيب خمسة^(٢) أجزاء من العقاب فليس زوال إحدى الخمستين بالخمسة المتأخرة أولى من الأخرى، ولأن زوال خمسة أجزاء الثواب بخمسة أجزاء العقاب يستلزم القول بكون المغلوب غالباً، أو يكون كل واحد منها يعدم ويوجد دفعة واحدة وهو محال.

حجة المعتزلة وجهان:

الأول: قالوا: لو لم يكن القول بالإحباط حقاً، إما عند زيادته كما هو مذهب القائلين بالموازنة، أو عند تأخره كما هو مذهب القائلين بالموافاة، كان الاستحقاقان باقيين والتالي باطل فالقديم مثله والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي أن إيصال الثواب والعقاب إلى المكلف إما أن يكون في

→ استحققه على ما أتى به من الطاعة.

واستحسن عبد الجبار هذا القول وقال: هذا هو الصحيح من المذهب (شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩).

(١) ب: الإساءة.

(٢) ب: عشرة، وهو غلط.

الاستحقاقان باقين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة.
 وبيان بطلان التالي أن إيصال الثواب والعقاب الى المكلف إما أن يكونا في
 حالة واحدة وهو محال لأن الثواب يجب خلوصه من الشوائب وكذلك العقاب.
 وإما أن يكونا في وقتين، فيجب تقدم أحدهما ويوجد الآخر عقبيه وذلك
 باطل لأن كل واحد منهما دائم.

الثاني: يلزم حسن ذم من أحسن إلينا بأعظم ما يمكن ان يكون من
 الإحسان على اقل ضرر صدر منه، واللازم باطل فالملزوم مثله.
 والجواب عن الاول، انه مبني على دوام عقاب الفاسق، وهو باطل بما يأتي.
 وعن الثاني، بالمنع من قبح الذم، بل يحسن مدحه على الإحسان وذمه على
 ذلك القبيح^(١).



مركز تحقيقات علوم إسلامي

(١) واعلم ان الايات المشتملة على ذكر الإحباط كثيرة، وكلها تتعلق بأعمال الكفار والمشركين الا
 آية واحدة تتعلق بأعمال المسلمين، وهي قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق
 صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا
 تشعرون﴾ (الحجرات: ٢).

ويمكن ان يقال: ان رفع الصوت فوق صوت النبي نوع من الوهن والاستخفاف عليه، وهذا
 يتفاوت مع سائر المعاصي، لأنه إن كرر ينجر الى انكار النبي، وهو عين الكفر.

وايضاً يمكن ان يقال: ان المراد من الحبط هنا حبط ثواب الملائمة مع النبي، قال الطبرسي:
 «وقال اصحابنا ان المعنى في قوله: ﴿ان تحبط اعمالكم﴾ انه ينحبط ثواب ذلك العمل، لأنهم لو
 اوقعوه على وجه تعظيم النبي وتوقيره لا تستحقوا الثواب، فلما فعلوه على خلاف ذلك الوجه
 استحقوا العقاب وفاتهم ذلك الثواب، فانحبط عملهم، فلا تعلق لأهل الوعيد بهذه الآية» (مجمع
 البيان ج ٩ ص ١٩٦).

البحث الرابع في أن عقاب الفاسق منقطع

خالف في ذلك الوعيدية، ولنا في ذلك العقل والنقل، أما العقل من وجوه:
أحدها: أن القول بخلود الفاسق ظلم فلا يصدر عنه تعالى، بيان الصغرى أن
القول بالإحباط باطل على ما بينا فالفاسق مستحق للثواب بطاعته وإيمانه، فلا بد
من إيصاله إليه، ولا يمكن ذلك قبل العقاب إجماعاً فوجب أن يكون بعد العقاب،
وذلك هو المطلوب.

ثانيها: أن القول بخلود الفاسق يؤدي إلى محال وهو مساواته لمحال الكافر
مع اختلاف معاصيها في العظم مع اقتران الإيمان بالفسق وانفكاكه عن الكفر.
وثالثها: أنه يقبح من الحكيم أن يعيده الإنسان مائة سنة ثم يفسق مرة
واحدة فيحبط بذلك تلك الطاعات بأسرها.

ورابعها: أن معصية الفاسق متناهية فلا يستحق بها عقاباً لا يتناهى ولا
ينتقض ذلك بالكفر الذي هو أعظم المعاصي المساوي لما لا يتناهى منها.
وأما المنقول، فأيات: منها قوله: ﴿يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس﴾
إلى قوله: ﴿فالنار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله﴾^(١)، فاستثنى من الخلود ما
شاء الله وليس إلا أوقات الخروج منها.
اعترضوا على هذه بوجهين:
الأول: أن هذه عامة في الفساق والكفار، فتخصيص الاستثناء بأحدهما
دون الآخر لا لمخصص.

الثاني: أنه يحتمل الاستثناء ما قبل الدخول.
وهذان ضعيفان، أما الأول، فالتخصيص مستفاد من الأدلة الدالة على
استحقاق الفاسق الثواب.
وأما الثاني، فلأن الخلود إنما يكون بعد الدخول، فالاستثناء لو صرف الى
ما قبله لزم الإضرار من غير فائدة والقبح في اللفظ.
ومنها قوله تعالى: ﴿وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار﴾^(١)،
وهذا لا يكون إلا إذا فقدوا قوما خرجوا منها.
ومنها قوله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء
ربك﴾^(٢)، وهما غير دائمين فالمعلق عليها كذلك.
وايضا الاستناد دليل على خروجهم من النار، وايضا فقد رويت أحاديث
كثيرة باللغة حد التواتر أن يخرج الله من النار قوما بعد ما صاروا
حما^(٣).
واحتجت الوعيدية بالعقل والنقل، أما العقل فهو أن الفساق لو أخرجوا من
النار فإما أن يدخل الجنة أو لا، والثاني باطل إجماعا، والأول إما أن يثابوا أولا،
والأول إما أن يثابوا تفضلا أو استحقاقا، والأول باطل إجماعا، والثاني باطل
بالإحباط، والثاني ايضا باطل إجماعا.
وأما النقل فالآيات الدالة على الخلود من قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها﴾^(٤)، ومن قوله تعالى: ﴿ومن يقتل

(١) ص: ٦٢.

(٢) هود: ١٠٧.

(٣) «الحمة» ما احرق من خشب ونحوه والجمع بعذف الهاء (المصباح المنير ج ١ ص ١٨٦).

(٤) النساء: ١٤.

مؤمناً متعمداً^(١)، ومن قوله: ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته﴾^(٢)، والخلود هو الدوام بالنقل عن أهل اللغة، وبقوله: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾^(٣)، وبأنه يتأكد بالدوام كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾^(٤)، واستثناء أي وقت شيئاً منه والاستثناء يخرج الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، لأنه كذلك في أسماء العدد اتفاقاً فيكون مطلقاً كذلك وإلا لزم الاشتراك أو المجاز وكلاهما محال.

والجواب عن العقل أنه مبني على الإحباط، وقد أبطلناه.

وعن الآيات من وجهين:

الأول: لا نسلم أن الخلود موضوع للدوام، وما ذكرتموه لا يدل عليه، أقصى ما في الباب أنه قد أريد به الدوام في بعض المواضع، وذلك لا يدل على أنه موضوع له لجواز أن يكون موضوعاً للقدر المشترك بين المكث المتناول من غير دوام وبينه مع الدوام، وهذا أولى، لأنه قد استعمل في كل واحد من المعنيين والاشتراك والمجاز منتفیان.

ثم إننا نعارضهم بآيات الخلود في الوعد من قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾^(٥).

الثاني: المنع من عموم لفظة «من» ها هنا، إما بالمنع من كونها كذلك في أصل اللغة كما هو مذهب المنكرين للعموم أو مذهب المعترفين به المنكرين لكون هذه الصيغة من صيغته.

(١) النساء: ٩٣.

(٢) البقرة: ٨١.

(٣) الانبياء: ٣٤.

(٤) الطلاق: ١١.

(٥) البقرة: ٨٢.

وإما بالمنع من كونها ههنا كذلك جمعا بين الأدلة.

مسألة: اتفق المسلمون على أن الكافر المعاند مخلد، أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فقد اتفقوا على أنه كذلك، الا الجاحظ والعنبري فانها قالا: أنه معذور لقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١). وهذا القول^(٢) عندي باطل.

أما أولا، فلمخالفة الإجماع، وأما ثانيا، فلأن البالغ في الاجتهاد إما أن يصل أو يموت على الطلب وكلاهما ناجيان، ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر، والكافر إن قلد كافرا او كان جاهلا جهلا مركبا كان مقصرا على التقديرين، وقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ليس على عمومه.



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة

(١) الحج: ٧٨.

(٢) ب: المراد.

البحث الخامس فيما يسقط به العقاب

وهو ثلاثة أشياء: العفو، والتوبة، والشفاعة.

فها هنا ثلاثة مقاصد:

الأول في العفو

اتفقت المعتزلة على أنه لا يجوز العفو ابتداء عن أصحاب الكبائر سمعاً، واختلفوا في جوازه عقلاً فذهب البغداديون إلى أنه لا يجوز، وذهب البصريون إلى جوازه، وذهبت الإمامية إلى جوازه عقلاً وسمعاً^(١).
أما عقلاً فلأن العفو إحسان فيكون حسناً والمقدمتان قطعيتان ولأنه حقه وفي استيفائه ضرر على المكلف فلا مضرة عليه تعالى في إسقاطه فيكون إسقاطه حسناً قطعاً.

لا يقال: العلم بالعفو إغراء بالقبيح فيكون العفو قبيحاً ولأن العفو مع الوعد كذب.

لأننا نقول: العفو ليس بقطعي فلا يكون إغراء كما أن المكلف يسقط بتوبته العقاب مع أن التوبة ليست إغراء بالقبيح لأنها ليست متيقنة المحصول أما الوعد فعارض بآيات الوعد.

وأما النقل فوجوه:

(١) انظر عن الخلاف في المسألة إلى: شرح المقاصد ج ٥ ص ١٤٩.

أحدها: قوله تعالى: ﴿ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك﴾^(١)، فنقول: هذا الغفران إما أن يكون مع التوبة أو بدونها، والأول باطل للإجماع بأن الشرك مغفور على التوبة فالثاني حق، ولا يمكن أن يقال: إن عدم غفران الشرك مع عدم التوبة وغفران ما دون ذلك بها لخروج الكلام عن النظم الصحيح فلا يبقى للفصل معنى، ولأن الغفران مع التوبة واجب فلا يجوز تعليقه بالمشيئة.

لا يقال: الغفران هو الستر لا الإسقاط، وتحقيق الغفران في حق صاحب الذنب تأخير عقوبته الى يوم القيامة، وتحقيق عدمه في حق الكافر هو تعجيلها، وتحقيق هذا التأويل ما قبل الآية من قوله: ﴿يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أعقابها او نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت﴾ ثم عقب بعد ذلك بقوله ﴿ان الله لا يغفر أن يشرك به﴾، التقدير إن لم تؤمنوا فعلنا بكم كما فعلنا بأهل الكتاب من طمس الوجوه والمسح.

سلمنا أن المراد السقوط، لكن يحتمل أن يكون السقوط اشارة الى بعض أنواع العقاب لا إلى جميع أنواعه، ونحن نقول بذلك، فإن عقاب الكافر أزيد من عقاب الفاسق فيحتمل أن يكون الساقط ذلك القدر الزايد من العقاب.

لأننا نجيب عن الاول، بوقوع الإجماع، على أن المراد بالغفران ههنا^(٢) السقوط، فإن الوعيدية تأولوا ذلك بالتائب او بمن زاد ثوابه على عقابه، والتفضلية حملوا ذلك على المضر، فعلم أنهم اتفقوا على ان المراد بالغفران السقوط.

وعن الثاني، ان المراد سقوط جميع أنواع العقاب والآ لما بقي فرق بين الكافر والفاسق، فإن الكافر لا يمكن أن يعذب بجميع أنواع العذاب.

(١) النساء: ٤٨.

(٢) الف: كلمة «ههنا» ساقطة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾^(١)، وعلى تدل على الحال، فأثبت المغفرة حالة الظلم وذلك هو المطلوب ترك العمل به في حق الكافر فيبقى الباقي على الأصل.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذي اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾^(٢)، ترك العمل به في الكافر للإجماع فيبقى الباقي على عمومه.

ورابعها: اتفقت الأمة على وجوب الشفاعة وتأثيرها في إسقاط العقاب على ما يأتي.

وخامسها: اتفقت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن العباد ونطق القرآن بذلك، ولاشك أن إسقاط العقاب عن أصحاب الصغائر مطلقا وعن أصحاب الكبائر بعد التوبة واجب، فلا يكون عفواً بإسقاط عقابها فوجب أن يكون بإسقاطه العقاب عن أصحاب الكبيرة قبل التوبة.

احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن العقاب لطف فيكون إسقاطه قبيحا.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها﴾^(٣)، وقوله: ﴿من يعلم سوء أيجز به﴾^(٤)، وقوله: ﴿ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا﴾^(٥)، وقوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال

(١) الرعد: ٦.

(٢) الزمر: ٥٨.

(٣) النساء: ١٤.

(٤) النساء: ١٢٣.

(٥) الفرقان: ١٩.

ذرة شرايره^(١)، وقوله: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾^(٢)، ولفظة من للعموم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾^(٣)، وجه الاستدلال أن الاسم المحلى بالألف واللام إن قلنا بعمومه كما هو مذهب أبي علي ثبت المطلوب، وإن لم نقل به كما هو مذهب أبي هاشم قلنا إن هذه المحجة^(٤) خرجت مخرج الزجر على الفجور، فيكون هذا الحكم مترتبا على الفجور فيكون الفجور علة فيلزم العموم أيضا.

والجواب عن الأول، ينتقض ما ذكرتم بوجود إسقاطه بالتوبة، ثم الجواب الحقيقي أن تجويز العقاب لطف وذلك حاصل على تقدير القول بالعتو فإن الفاسق لا يقطع لحصول العفو.

وعن الوجهين الآخرين، بأن هذه الآيات مشروطة بعدم العفو كما أنه مشروطة بعدم التوبة اتفاقا وذلك للجمع بين آيات الوعيد والوعد. وأيضا المعارضة بآيات الوعد، وأيضا بالمنع من العموم ولو سلمنا أنها موضوعة له ولكنها غير موضوعة له قطعاً، ولو كان كذلك لكنها غير مراد منها العموم قطعاً.

(١) الزلزلة: ٧-٨.

(٢) النساء: ٩٣.

(٣) الانقطار: ١٣.

(٤) ب: الآية.

المقصد الثاني في التوبة

وقد حدّ أبو هاشم التوبة بأنها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة، لأن التوبة بذل الوسع ولا يكون الشخص باذلاً لوسعه إلا إذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه على التالف.

وجماعة جعلوا العزم على ترك المعاودة شرطاً فيها لاجزءاً، ومحمود لم يجعله شرطاً ولاجزءاً^(١).

مسألة: التوبة إن كانت من فعل القبيح المتضمن لا يصلح الضرر إلى الغير، فإن كان ظلماً وما أشبهه من القذف وغيره فإنه لا تصح قبل الخروج إلى المظلومين من حقوقهم أو إلى ورثتهم أو الاستيهاب من المظلومين، وإن لم يتمكن في الحال من ذلك عزم على أدائه متى أمكن، وإن كان إضلالاً فلا تصح التوبة إلا بعد أن بين لمن أضله بطلان قوله.

وإن لم يتضمن القبيح إيصال الضرر إلى الغير كفي في التوبة الندم والعزم. وإن كانت من إخلال بواجب وكان يصح أدائه في كل وقت كالزكاة لم تصح إلا بعد أدائه مع المكنة، وإن اختص بوقت وكان مما يصح قضاؤه كالصلاة لم تصح إلا بعد الاشتغال في القضاء مع المكنة، وإن لم يكن مما يصح قضاؤه كالعيد كفي الندم والعزم.

واعلم أن التوبة إنما تصح عن القبيح إذا وقعت ندماً عليه لأجل قبحه، وهذا ظاهر، فإن جهة القبح جهة صرف، ولأن من تاب عن الخمر لأجل ضرره

(١) انظر عن ذلك إلى: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ١٤ ص ٣١١ فبعد.

به لا يعد تائباً، وكذلك من ترك القبيح للخوف من النار، ولو لا خوفه منها لفعله، فإن توبته غير صحيحة، وكذا القول في ترك الواجب. ومن الناس من قال: يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه، ويتفرع على هذا الخلاف.

مسألة: هي ان التوبة هل تصح من قبيح دون قبيح^(١) أم لا؟

ذهب أبو علي الى جوازه وادعى الإجماع عليه، وذهب أبو هاشم الى المنع منه، وحكى قاضي القضاة قول أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن أولاده كعلي بن موسى الرضا عليهما السلام^(٢).

حجة أبي هاشم أن القبيح إنما ترك لقبحه فيجب ترك ما ساواه في العلة، كمن يقول: لا آكل الرمانة لحموضتها، فإنه يجب أن لا يأكل كل رمانة حامضة. واحتج أبو علي بأن الإتيان بواجب دون واجب صحيح اجماعاً، فإن من صام ولم يصل صحيح^(٣) صومه.

وبيان الشرطية أنه كما تجب التوبة من القبيح بقبحه، كذلك إنما يجب فعل الواجب لوجوبه، فإن لزم من اشتراك القبائح في العلة أن لاتصح التوبة من البعض، لزم من اشتراك الواجبات في العلة أن لا يصح البعض.

قال أبو هاشم: الفرق واقع بين الفعل والترك، فإن تارك الرمانة لحموضتها ترك الجميع، وليس^(٤) الأكل لها للحموضة أكلاً للجميع، وهذا المثال باطل، لأن

(١) ب: قبيح دون قبيح.

(٢) كما جاء في: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص ٧٩٧، وعبارة القاضي هكذا: «وكيف يمكن ادعاء أبي علي الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه والقاسم بن إبراهيم وعلي بن موسى الرضا و...».

(٣) ج: صح.

(٤) ب: كلمة «ليس» ساقطة.

المانع من الأكل في صورة الترك هو الحموضة فلذلك وجب العموم، وأما في صورة الفعل فليس المقتضي للأكل هو الحموضة لا غير بل مع دواع فلا يجب العموم. واعلم أن ما قال أبو هاشم لازم ولا خلاص عنه الأبالقول بأن التوبة إنما يجب عن القبيح لقبحه ولوجه قبحه، ولا شك في أن القبائح لا تشابه في وجوه القبح وإن تشابهت في القبح، وألزموا أبا هاشم خرق الاجماع في صورة اليهودي اذا سرق حبة وتاب عن اليهودية ولم يتب عن السرقة، فإن توبته مقبولة إجماعاً.

مسألة: التوبة واجبة، أما عن الكبائر فلأنها دافعة للضرر الذي هو العقاب فيكون واجبة، وأما مطلقاً فبالسمع كقوله تعالى: ﴿توبوا الى الله توبة نصوحاً﴾ (١)، وما علم من دين الانبياء عليهم السلام من وجوب التوبة.

واختلفوا في المعصية إذا تاب عنها ثم ذكرها من بعد هل يجب التوبة عنها؟ قال أبو هاشم: لا يجب، وأوجبه آخرون، حجة أبي هاشم أن الواجب قد فعل فيسقط التعبد به.

احتج الآخرون بأنه إذا ذكرها، فإن وجد من نفسه الإستمرار عليها وذلك لا يكون الا بتجديد التوبة، فيكون تجديدها واجباً، وإن لم يجد وجب تجديدها، لأن الآتي بالتوبة لا يعلم سقوط العقاب بها فيجب تجديدها، وفي هذا ضعف.

مسألة: ذهب المعتزلة الى أن سقوط العقاب عند التوبة واجب، وقالت المرجئة انه تفضل (٢).

احتجت المعتزلة بوجهين:

الأول: أن القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حق العاصي،

(١) التحريم: ٨.

(٢) وحكى الفاضل المقداد ان اصحابنا الامامية ايضاً على ذلك القول. انظر: اللوامع الالهية

لأنه إنما يحسن توصلًا إلى الثواب والثواب لا يجامع استحقاق العقاب، فلولم يكن له طريق إلى التخلص من العقاب لقبح تكليفه.

الثاني: أنه يجب سقوط الذم عقيب التوبة، فيجب سقوط العقاب الذي هو المعلول الآخر.

أما الأول، فلأن من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعرف صدق اعتذاره وجب عليه أن يسقط ذمه على تلك الإساءة ومتى ذمه ذمه العقلاء.

وأما الثاني، فلأن المقتضي لهما مع المعصية، فلما سقط الذم علمنا أنها خرجت عن التأثير في استحقاق العقاب.

اعترض عليهم في الأول بأن له طريقاً غير التوبة وهي العفو أو استكثاره من الطاعات على رأيهم بحيث يزيد ثوابه على عقابه فيسقط عقابه ومع تسليم عدم الطريق يمنع عدم استحقاق الثواب والعقاب فإن العقاب عندنا منقطع.

وفي الثاني بالمنع من وجوب قبول الاعتذار، ولو سلم، فالقياس على الشاهد غير متين مع أنه منقوض، فإن القبح يقتضي الذم ولا يقتضي العقاب كما في حقه تعالى، فلم لا يخرج القبيح عن مؤثرته في استحقاق الذم شاهداً ولا يخرج عن مؤثرته في استحقاق العقاب؟

احتج الآخرون بأن وجوب السقوط إن كان لوجوب^(١) القبول وجب أن يكون من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثم اعتذر إليه ولم يقبل اعتذاره يذمه العقلاء، وليس كذلك، وإن كان لأن الثواب المستحق بها أكثر من العقاب بها فهو باطل لما مر من إبطال التحابط.

والأوائل قالوا: إن التعلق بالجسمانيات مما يوجب التعذب لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم على ذلك التعلق وإقلاع عنه فهو مسقط

(١) ب: لموجب.

للعقاب لأنه يدل على التفات النفس الى المعقولات.

مسألة: ذهب الشيوخ الى ان التوبة مسقطه للعقاب لذاتها، وذهب قوم الى أنها مسقطه له بكثرة نوابها.

احتج المشايخ بأن من أساء وبالع في الإعتذار قبح ذمه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار، لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة فكان يجب أن لا يسقط الذم إلا بالإحسان، فلما سقط مطلقا علمنا أنها مسقطه بنفسها. واحتج المخالف بأنها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطه في الدار الآخرة. والجواب، المعارضة، فإنها لو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار الآخرة.

لا يقال: لا استحقاق بها في الدار الآخرة لأنها ملجأ إليها. لأننا نقول: فلا يستحق سقوط العقاب بها لأنه ملجأ إليها، لأنه نادم على المعصية لا لقبها.

مركز تحقيقات علوم ديني

المقصد الثالث في الشفاعة

اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لنبينا صلى الله عليه واله، واختلفوا فذهبت المعتزلة الى أن الشفاعة إنما هي للمؤمنين في زيادة المنافع، وذهب غيرهم الى أنها تكون للفساق في سقوط عقابهم، وهو الحق عندي لوجوه:

أحدها: أن الشفاعة لا يفهم الا في اسقاط العقاب.

الثاني: أن طلب المنافع للغير لو كان شفاعة لكننا شافعين في الرسول عليه السلام.

لا يقال: الرتبة معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه.

لانا نقول: لو اعتبرت منهما اعتبرت بين الشافع والمشفوع إليه، والتالي

باطل لأن النبي عليه السلام شفيع الى بريرة^(١) وهي أخفض منه.

الثالث: ما نقل عنه عليه السلام من قول ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من

امتي^(٢).

الرابع: أن الشفاعة إنما هي للمحتاج الذي هو الفاسق، أما المستغني

فالشفاعة له عبث.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾^(٣)، ويقولون

(١) كانت جارية لعائشة ولها قصة في حديث الافك، انظر: تاريخ الطبري ج ٢ ص ١١٣.

(٢) جاء الحديث في كتب الفريقين وان اختلفت بعض كلماته، من جملتها: الشيخ الصدوق الامالي ص ١٧٧، والمجلسي، بحار الانوار ج ٨ ص ٣٥، ومن اهل السنة: ابي داود، سنن المصطفى ج ٢ ص ٢٧٩، والهيثمي، مجمع الزوائد ج ١٠ ص ٣٦٨، وقال العلامة انه حديث متواتر (انوار الملكوت ص ١٨٦).

(٣) غافر: ١٨.

تعالى: ﴿وما للظالمين من انصار﴾^(١).

والجواب المنع من العموم والحمل على الكافرين جمعا بين الأدلة لأن نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي مطلق الشفيع، لأن المفهوم من المطاع الشفيع الذي يكون فوق المشفوع إليه، ولا أحد فوقه تعالى، والناصر يطلق على المغالب المدافع وهو منتف بخلاف الشافع.



مركز تحقيقات علوم إسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الحادي عشر
في الأسماء والأحكام

مركز تحقيقات كميبيوتر علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اختلف الناس في الإيمان^(١)، فذهبت الإمامية الى أنه المعرفة، وهو مذهب جهم بن صفوان ويميل اليه أبو الحسن الأشعري، وذهبت الأشعرية الى أنه عبارة عن التصديق، وذهبت الكرامية الى أنه عبارة عن التلفظ بالشهادتين، وذهب الجبائيان واتباعهما الى أنه عبارة عن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرمات، وذهب قاضي عبد الجبار وأبو الهذيل العلاف الى أنه إسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات والمندوبات.

وذهب جماعة السلف الى أنه عبارة عن اعتقاد^(٢) بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالاركان، وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله وذهب بعض أصحابنا الى أنه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أو حكمه كما في حق الساكت والنائم والمكروه، والأخير عندي هو الحق، لأن الإيمان في اللغة التصديق والأصل عدم النقل، ولأنه لو نقل في الشرع لكان ذلك معلوماً كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً. وذلك التصديق لا يجوز أن يكون إشارة الى المعرفة القلبية لقوله تعالى: ﴿فلما جاءتهم ما عرفوا كفروا به﴾^(٣)، ولا التصديق اللساني لقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾^(٤)، ولا شك أن أولئك الأعراب كانوا مصدقين بألسنتهم، وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾^(٥) فوجب أن يكون الإيمان

(١) انظر عن اختلاف الاراء حول حقيقة الايمان الى: الايجي، المواقف ص ٢٨٤، والتفتازاني، شرح المقاصد ج ٥ ص ١٧٦، والفاضل المقداد، اللوامع الالهية ص ٣٩٢.

(٢) ب: عن الاعتقاد.

(٣) البقرة: ٨٩

(٤) الحجرات: ١٤

(٥) البقرة: ٨

عبارة عن مجموعهما.

احتجت المعتزلة بأن فعل الطاعات هو الدين لقوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾^(١)، إشارة الى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى، والدين الإسلام لقوله تعالى: ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾^(٢)، والإسلام الإيمان وإلا لم يكن مقبولاً لقوله: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾^(٣)، وايضا قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾^(٤)، اي صلاتكم.

والجواب عن الأول، أن ذلك لفظ واحد وما تقدم جمع فلا يعبر به عنه، فلا بد من المجاز، فنحن نقول: المراد به وذلك الدين أو الإخلاص دين القيمة. وعن الثاني، أنه يجوز أن يكون المراد به تصديقكم بتلك الصلاة.

وينتقض مذهبهم بوجوه:

أحدها: أن الإيمان يجامع المعصية فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات، بيان الأول قوله تعالى: ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾^(٦).

وثانيها: أن فعل الطاعات معطوف على الإيمان فيكون مغايراً له لقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾^(٧)، وقوله: ﴿ومن يأت مؤمناً قد عمل

(١) البينة: ٥.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) آل عمران: ٨٥.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) الحجرات: ٩.

(٦) الانعام: ٨٢.

(٧) البقرة: ٨٢.

الصالحات»^(١).

وثالثها: أن الإيمان من صفات القلوب لقوله تعالى: ﴿يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِيمَانِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَقَلْبِهِ مَظْمُونٌ بِالْإِيمَانِ﴾^(٣)، وقوله: ﴿أَوْلَيْتُكَ كِتَابَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(٤).

مسألة: صاحب الكبيرة مؤمن^(٥) لما بينا من أن الإيمان هو التصديق القلبي بما علم بالضرورة مجيء الرسول به .

ذهبت المعتزلة الى أنه لا كافر ولا مؤمن، بل هو منزلة بين المنزلتين. وذهب الحسن البصري الى أنه منافق، وذهبت الزيدية الى أنه كافر نعمة. وذهبت الخوارج الى أنه كافر، وذهبت الأزارقة من الخوارج الى أنه مشرك، وذهبت المرجئة وأصحاب الأشعري واصحاب الحديث وكافة اصحابنا الى ما ذهبنا نحن إليه.

واحتجت المعتزلة بأن الفاسق ليس بمؤمن، لأنه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي ولا بكافر لأنه يقام عليه الحدود ولأنه يدفن في مقابر المسلمين

(١) طه: ٧٥.

(٢) الانعام: ١٢٥.

(٣) النحل: ١٠٦.

(٤) المجادلة: ٢٢.

(٥) هذه المسألة هي منشأ ظهور المعتزلة حينما خالف واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصري واعتزل عنه، وذلك عقبة البحث في أن مرتكب الكبيرة من المسلمين هل يسمى مؤمناً أم كافراً؟ فقام واصل واعتزل عن الحسن البصري وقال: ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين .

وكان هذا بدء ظهور المعتزلة وعلته تسميتهم بهذا الاسم كما قيل، انظر: المقرئ، الخطط ج ٢ ص ٣٤٥، وابن خلكان، وفيات الاعيان ج ٥ ص ٦٠، وانظر عن اختلاف الاقوال في المسألة الى: الفاضل المقداد، ارشاد الطالبين ص ٤٤٢، والايحي، المواقف ص ٣٨٩.

ويغسل كتفسيهم.

والجواب عن قولهم أنه مبني على أن الإيمان فعل الطاعات، ونحن قد بينا بطلانه.

مسألة: الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة بحجىء الرسول به، وقال القاضي: إنه المجدد بالله وهو غير منعكس، وقالت المعتزلة: إنه قبح أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقوبات.

وهو باطل، لأن عقوبات الكفر متفاوتة وكل ما زاد فهو أعظم بالنسبة الى ما نقص وعلى قولنا لا يكفر أحد من اهل الصلاة وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

والمعتزلة الذين تقدموا على أبي الحسين كفروا الأشاعرة بقولهم بالصفات ونسبة الأفعال الى الله تعالى.

وأما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الأشاعرة ومن المعتزلة، وهو الحق عندي، لا اعتقادهم أن واجب الوجود جسم وكل جسم محدث لما بينا.

مسألة: التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ، لأن التأويل الفاسد لا يخرج الجهل عن كونه جهلاً، فيكون ههنا انضمام معصية الى معصية فيكون أبلغ.

وقال العنبري: يخرج المذهب الباطل عن بطلانه كما أن الأجنبية اذا اعتقد أنها إمراته فإنها لا تحرم عليه، وهذا المثال خطأ، لأن الشرط في الزنا هو العلم بأنها أجنبية فيتغير بالجهل.

مسألة: الفسق لغة الخروج، واصطلاحاً الخروج، عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر.

والنفاق لغة أن^(١) يبطن الإنسان خلاف ما يظهره، وفي الشرع إظهار

(١) ب: هو أن.

الإيمان وإبطان الكفر.

مسألة: حكم المؤمن المستحق للمدح هو التعظيم ويتزايد تعظيمه بحسب تزايد شرفه، ومن أحكامه أن يزوج المؤمنة ويرث من المؤمن وتغسيله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين، وإن كان مرتكباً لذنوب فإن كان كبيراً ذم ولم يمدح وشهادته مردودة ويحد إن أوجب الذنب الحد ويلحق به أحكام المؤمنين المغايرة لذلك.

والمرجئة قالوا: إن الفاسق يمدح لإيمانه ويذم لفسقه، والخوارج قالوا: إنه يذم وله أحكام الكفار وإن لم يعلم^(١) كونه كبيراً لم يذم وأما الكافر فإن كان كفره بعد إيمان سمي ردة ويستتاب إن لم يولد على الفطرة فإن تاب وإلا قتل، وإن ولد على الفطرة قتل وإن لم يكن بعد إيمان، فإن كان حربياً قوتل حتى يسلم، وإن كان ذمياً أو مجوسياً فإنه يقتل أو تؤخذ منه الجزية بشرط الالتزام بالذمة. والمنافق إن أظهر نفاقه أجرى عليه أحكام الكفار، وإن لم يظهر أجرى عليه أحكام المسلمين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المنهج الثاني عشر
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر



مركز تحقيقات كليات علوم الشريعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأمر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، والمعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه إذا علم ذلك فاعله أو دل عليه.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالشرع، فإن ذلك معلوم من دين محمد عليه السلام، وقال آخرون إن وجوبها عقلي، وأورد عليهم أنه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر أو كان الله تعالى مخلاً بالواجب والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أن الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى، لأن كل واجب عقلي فإنه يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا على الله تعالى لزم أحد المذورين.

وأما بطلانها، أما الثاني فظاهر بما سلف من حكته، وأما الأول فلأنه يلزم الإلجاء وينافي التكليف.

لا يقال هذا وارد عليكم في وجوبها على المكلف، لأن الأمر هو الحمل والنهي هو المنع، ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضاها الإلجائين ما إذا صدرا من المكلف أو من الله تعالى، وذلك قول بإبطال التكليف.

لأننا نقول: لا نسلم أنه يلزم الإلجاء، لأن منع المكلف لا يقتضي الامتناع، أقصى ما في الباب أنه يكون مقرباً ويجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف، ولهذا يقع هذه الأفعال مع حصول الإنكار وإقامة الحدود.

مسألة: من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يعلم الأمر والناهي كون المعروف معروفًا والمنكر منكرًا وهو ظاهر.

ومن شروطها أن يكون المعروف مما سيقع والمنكر مما سترك، فإنها بعد

وقوعها لو أمر ونهى بهما لكان عابثاً.

ومنها: أن يجوز تأثير إنكاره، لأن الغرض هو ارتفاع المنكر ووقوع المعروف، وتوجيهها الى من لا يؤثران فيه عبث.

ومنها: أن يعلم أنه لا مفسدة في ذلك دينية ولا دنيوية والالزم إستلزام الإنكار المنكر وهو مفسدة.

مسألة: اختلفوا في وجوبها فذهب الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله الى أنها واجبان على الأعيان^(١)، مستدلاً بقوله عليه السلام: «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر»^(٢)، وبفحوى قوله تعالى: ﴿لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾^(٣)، وبالأمر الوارد للنبي عليه السلام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجوب التأسى به.

وذهب السيد المرتضى رحمه الله الى أنها واجبان على الكفاية^(٤)، لأن الغرض منها وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فحتى حصل بفعل واحد كان توجه الأمر بهما على غيره عبثاً.

مسألة: الأمر بالمعروف ينقسم الى واجب وندب تبعاً لانقسام المعروف اليها، أما المنكر فلما كان كله قبيحاً كان النهي عنه كله واجباً، ولها قسمة أخرى باعتبار الفاعل، وذلك لأنها قد يجبان باللسان واليد والقلب.

مسألة: الدعاء هو طلب المنافع ودفع المضار بالقول منه تعالى، هذا في العرف وأما في الوضع فإنه عبارة عن الطلب، ويمضي في الكتب أنه يقتضي الرتبة،

(١) الشيخ الطوسي، تمهيد الاصول ص ٣٠١.

(٢) بحار الانوار ج ١٠٠ ص ٧١ قلا عن المجازات النبوية ص ٢١١.

(٣) المائدة: ٧٨.

(٤) السيد المرتضى، الذخيرة ص ٥٦٠.

وهو خطأ فإن العقلاء يسمون السيد داعياً لعبده إلى سقيه الماء ويقولون: إنه تعالى دعانا إلى عبادته.

ومن شروط حسن الدعاء علم الداعي كون ما يطلبه بدعائه مقدوراً لمن يدعوه، وهذا يتضمن أن من دعا الله تعالى يجب أن يكون عارفاً به وبصفاته. ومن شروط حسنه أن يعلم حسن ما طلبه، وذلك إنما يكون بأن لا يكون فيه وجه قبح.

ومن شروطه أن لا يكون الداعي عالماً بأن ما طلبه لا يقع كمن يسأل الله تعالى إحياء الموتي وغفران عقاب الكفار.

واختلف الشيخان ههنا، فقال أبو علي أن ذلك قبيح عقلاً، وقال أبو هاشم إن قبحه شرعي.

مسألة: ينقسم ما يتناوله الدعاء إلى قسمين:

أحدهما: قد تقدم العلم بأنه واجب مفعول لا محالة والفائدة فيه التقرب والتعبد لا طلب ما يتناوله الدعاء كالصلاة على النبي صلى الله عليه واله.

والثاني: أن لا يعلم وجوبه وحصول فعله وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون واجباً وقد خفي علينا وجوبه، مثل أن يكون لطفاً في التكليف، وينقسم إلى ما يكون مصلحة مطلقاً وإلى ما يكون مصلحة ولطفاً عند الدعاء ولولاه لم يكن كذلك، والقسم الأول لا يكون وقوعه إجابة للدعاء، وفي القسم الثاني يمكن أن يسمى وقوعه إجابة للدعاء لأن للدعاء تأثيراً في فعله.

وأما الثاني: وهو ما ليس بواجب من التفضل والإحسان وذلك مما يجوز أن يفعل وأن لا يفعل فإذا فعله الله تعالى عند الدعاء فهو إجابة له.

لا يقال: إذا شرطتم في الدعاء أن يكون مصلحة ولا شك في أنه تعالى حكيم لا يخل بالمصلحة فلا فائدة فيه.

لأننا نقول: جاز أن لا يكون مصلحة إلا بالدعاء كما قلنا، وأما فيما علم كونه مصلحة فالدعاء فيه تعبد وقد سلف.

أما الاوائل فحاصل كلامهم في الدعوات المستجابة أن العلة^(١) قديمة عامة الفيض، وإنما يحدث ما يحدث بسبب حدوث استعدادٍ مستند إلى حادث سابق، فجاز أن يكون الدعاء الحادث علة معددة^(٢) لوجود المدعوبه، وهذا ضعيف لأنه لا فرق بين حدوث الدعاء وحدث زيد في ذلك.

وإذ قد وفقنا الله تعالى لإتمام ما أردناه وإنهاء ما قصدناه، فلنحمد الله تعالى حمدا لا يتناهى ونشكره شكرا لا يضاهاى^(٣)، ونسأله أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا، ويوفقنا للاستعداد ليوم اللقاء والثبات على الدين الحق إلى يوم القضاء، وأن يصلي على أشرف الذوات المطهرات وأعظم النفوس المفارقات، ويخص من بينهم أولادهم بالإحسان وأعمهم بالامتنان محمدا المصطفى وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين بأفضل الصلوات وأكمل التحيات، ونسأل أخواننا الصالحين القارئین لهذا الكتاب أن لا يخلوننا من دعاء مستجاب، وأن يصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وخطأ ونسيان، وأن يترحموا علينا عقيب صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم، والحمد لله رب العالمين.

فرغ المصنف ادم الله ظله وجلاله وزاد جماله واعطاه آماله بأشرف الذوات اعني محمد وآله عن تصنيفه سادس ربيع الاخر من سنة ثمانين وستائة.

(١) ب: العلة.

(٢) ب: مهدة.

(٣) ونحن ايضا نحمد الله تعالى ونشكره على اتمام تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه، ونصلي ونسلم على محمد وآله الطاهرين، ونسأل الله أن يوفقنا لما يحب ويرضى فإنه خير ناصر ومعين.

وانا العبد العاصي ابن محمد حسين يعقوب الجعفري المراغي، وكان الفراغ في غرة شهر جمادى

تراجم الاعلام والفرق التي وردت في الكتاب

ابن الاخشاد ابو بكر:

هو: احمد بن علي المتوفي سنة ٢٢٠، من رؤساء المعتزلة وزهادهم، كان فصيحاً له معرفة بالعربية والفقه، من تصانيفه: نقل القرآن، والاجماع، واختصار تفسير الطبري، وكان من طبقة التاسع من المعتزلة، وهو من اسرة الاخشيديين الذين حكموا في منطقة «فرغانة» في اوائل القرن الرابع، والاخشيد لقب لملوك فرغانة كما ان قيصر لقب لملوك روم وخسرو لملوك ايران ونجاشي لملوك حبشة.

ابن حجر، لسان الميزان ج ١ ص ٢٣١ - ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٨٥ - ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ٥ ص ٣٥٦ - الزبيدي، تاج العروس ج ٢ ص ٣٤٣.

ابن سينا:

ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا البخاري الملقب بالشيخ الرئيس، كان أبوه من بلخ وسكن بخارا في زمن نوح بن منصور الساماني، بلغ في فلسفة المشاء ذروتها، وفي الوقت نفسه كان طبيباً حاذقاً، ويحكى انه لم يكن في آن فارغاً من المطالعة والكتابة، واذا تردد في مسألة يتوضأ ويصلي ركعتين ويدعو الى ان ترتفع شبته.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٤١٩ - ابن ابي الاصبعة، طبقات

الاطباء ج ٢ ص ١٨ - ابن القفطي، تاريخ الحكماء ص ٥٦٩ .

ابن مسعود:

عبدالله بن مسعود، من الصحابة الاقدمين في الاسلام، كما نقل انه قال: أنا سادس ستة ما على ظهر الارض مسلم غيرنا، وهو الذي هاجر الى الحبشة وشهد بدرأ واحداً والمخندق، وكان له بعد رسول الله مصحف غير مصحف عثمان، وله مع عثمان حكايات.

ابن الاثير، اسد الغاية ج ٣ ص ٣٥٧ - ابن الحجر، الاصابة ج ٢ ص ٣٦٠ - القرطبي، الاستيعاب في هامش الاصابة ج ٣ ص ٣٠٨ .

أبو حنيفة:

النعمان بن ثابت، أحد أئمة المذاهب الأربعة في فقه أهل السنة، وكان يعمل بالقياس والرأي في الاحكام حتى شنع عليه بعض اصحابه في ذلك. قال ابن قتيبة: قال الاوزاعي: اننا لا نتقم على ابي حنيفة أنه كان رأى، كلنا يرى، ولكننا ننقم عليه انه يجيء الحديث عن النبي فيخالفه الى غيره، توفي ابو حنيفة سنة ١٥٠ .

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٧٤ - الذهبي، تذكرة الحفاظ ج ١ ص ١٥٧ - اسد حيدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة ج ١ ص ٢٨١ - ابن تغري، النجوم الزاهرة ج ٢ ص ١٢ .

ابو منصور العجلي الكوفي:

كان من غلاة الشيعة، وتنسب اليه فرقة «المنصورية» من الغلاة، وكان معاصراً للامام الباقر عليه السلام، وقد لعنه الامام الباقر ثلاث مرات، وكان

يدعي أن الله عرجه الى السماء وتكلم معه باللغة السريانية، وبعد وفاة الامام الباقر ادعى أنه عليه السلام فوض اليه امر الامامة.

النوبختي: فرق الشيعة ص ٣٨ - أبو خلف الاشعري، المقالات والفرق ص ٤٧ - نشوان الحميري، المحور العين ص ١٦٨ .

ابو الهذيل العلاف:

محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول المعروف بأبي الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة عام ١٣٥، وتوفي بسامراء عام ٢٣٥، وكان مشهوراً بعلم الكلام. قال المأمون العباسي في حقه: اظلل أبو الهذيل على الكلام - كإظلال الغمام على الانام، وله مقالات ومناظرات في الكلام، له كتاب سماه «ملاس» على اسم مجوسي اسلم على يديه.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٨٠ - ابن الحجر، لسان الميزان ج ٥ ص ٤١٣ - المسعودي، مروج الذهب ج ٢ ص ٢٩٨ .

ارسطو - ارسطاطاليس:

فيلسوف يوناني تتلمذ على أفلاطون، وهو المشهور عندهم بالمعلم الاول والحكيم المطلق، وانما سُمّوه المعلم الاول لانه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة الى الفعل، وكتبه معروفة في الطبيعيات والالهيات والاخلاق، ولها شروح كثيرة.

الشهرستاني، المثل والنخل ج ٢ ص ١١٩ - ابن ابي اصيبه، طبقات الاطباء ج ١ ص ٨٤ - السجستاني، صوان الحكمة ص ١٣٥ .

الاسفرائيني أبو اسحاق:

ابراهيم بن محمد بن ابراهيم، كان عالماً بالفقه والاصول والكلام، نشأ في اسفراين ثم خرج الى نيشابور، وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل الى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر، له مناظرات مع المعتزلة، مات في نيسابور سنة ٤١٨.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٤ - ابن العماد، شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٠٩.

الاشاعرة:

هم اتباع ابي الحسن الاشعري في العقائد والمسائل الكلامية الذي ستجيء ترجمته، وقد عدّهم الشهرستاني من الصفاتية، لانهم قالوا بزيادة صفات الله على ذاته، ولهم مقالات على خلاف المعتزلة كما جاء ذلك مفصلاً في الكتب الكلامية، واكثر اهل السنة على مذهب الاشاعرة.

الاشعري، الابانه عن اصول الديانه ص ١٨ - البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٣٥٩ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٩٤.

الاشعري أبو الحسن:

علي بن اسماعيل بن اسحاق الاشعري، من نسل الصحابي ابي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الاشاعرة، كان من أئمة المتكلمين، ولد في البصرة عام ٢٦٠، وتوفي ببغداد عام ٣٢٤، كان اولاً متكلماً معتزلياً، فدار بينه وبين استاده ابي هاشم الجبائي مباحثة فاعتزل عن المعتزلة وأسس مذهباً جديداً في الكلام كان واسطة بين عقليات المعتزلة وتقليدات اهل الحديث، واصرّ على كونه من أتباع

احمد بن حنبل، ولكن الحنابلة لم يقبلوا ذلك منه.

السبكي، طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ - المقرئزي، الخطط ج ٢ ص

٣٥٩ - ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٢٦.

الأصم:

عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الاصم، فقيه مفسر معتزلي، وقد عده ابن المرتضى من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة وقال: انه كان من افصح الناس وافقهم واورعهم خلا انه كان يخطيء علياً عليه السلام، وقال القاضي: ويجري منه حيف عظيم على امير المؤمنين، وله مناظرات مع ابي الهذيل وكان اقدم منه.

ابن المرتضى، المنية والأمل ص ١٥٦ - ابن حجر، لسان الميزان ج ٣ ص

٤٢٧.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران

افلاطون:

فيلسوف يوناني، تتلمذ على سقراط ودون افكاره على شكل محاورات، أسس الأكاديمية في اتينا ووضع نظرية المثل، اشهر كتبه «الجمهورية» التي رسم فيها اول صورة للمدينة الفاضلة، توفي عام ٣٤٧ قبل الميلاد، وفي اواخر عمره فوض التعليم الى اصحابه وتغلى عن الناس لعبادة ربه.

ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ١ ص ٧٨ - السجستاني، صوان الحكمة

ص ٨٤.

اقليدس:

حكيم يوناني، وهو اول من تكلم في الرياضيات وأفرده علماً نافعا في العلوم، كتابه معروف باسمه وكذلك حكيمته، من كلماته: الخط هندسة روحانية

ظهرت بآلة جسمانية، وقد هذب كتابه المحقق الطوسي وسماه بتحرير اقليدس.
الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ١١٤ - السجستاني، صوان الحكمة
ص ٢٠٦.

انكساغورس:

من الحكماء السبعة اليونانية الاقدمين، وكان من اهل ملطية، وكان يرى ان
مبدء الموجودات التي خلقها الله تعالى هو الهواء وإن منه كان الكل واليه ينحل.
الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ٦٤ - السجستاني، صوان الحكمة
ص ٧٩.

اويس القرني:

اويس بن عامر القرني، أحد الزهاد الثمانية، ادرك النبي ولم يره، وكان ممن
شهد له رسول الله بالجنة وشهد مع أمير المؤمنين عليه السلام صفين واستشهد
بها، وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام انه اخبره النبي صلى الله عليه واله انه
يدرك رجلا من امته يقال له اويس القرني يكون من حزب الله يموت على الشهادة
ويدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر.

ابن الاثير، اسد الغابة ج ١ ص ١٥١ - المحدث القمي، سفينة البحار ج ١
ص ٥٣.

الباقلاني ابو بكر:

القاضي ابو بكر محمد بن الطيب، من كبار المتكلمين، انتهت اليه الرئاسة في
مذهب الاشاعرة، ولد في البصرة عام ٣٣٨، وسكن بغداد فتوفي بها عام ٤٠٣،

وله مناظرات مع الشيخ المفيد جاء بعضها في الفصول المختارة للشيخ المفيد، من كتب القاضي اعجاز القرآن، الانصاف، التمهيد وكشف اسرار الباطنية.

السمعاني، الانساب ج ١ ص ٢٦٥ - الذهبي، العبر في خبر من غبر ج ٢

ص ٢٠٧.

الباهلي:

ابو عمر سعيد بن محمد الباهلي، عدّه ابن المرتضى من الطبقة التاسعة من المعتزلة، وقال انه كان اوحد زمانه في الكلام والاخبار والمواعظ والشعر وأيام الناس، اخذ عن ابي علي ولازمه كل عمره وعامة كلام ابي علي بخطه...

ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٨٣.



بختنصر:

كان اصهبذا لهراسب ملك ايران - حسب تعبير الطبرسي - ومرزبان لهراسب - حسب تعبير المسعودي - وهو الذي وطأ الشام وفتح بيت المقدس وقتل المقاتلة وسبي الذرية من بني اسرائيل وقتل وسبي ايضا جمعا كثيرا من مصر والأردن وفلسطين وغيرها.

الطبري، تاريخ الامم والملوك ج ١ ص ٣٨٣ - المسعودي، مروج الذهب ج

١ ص ٢٥١.

بزيع بن موسى:

بزيع بن موسى الحائك، مؤسس مذهب «البزيعية» من فرق الغلاة والخطائية، كان يعتقد ان الامام جعفر بن محمد عليه السلام مظهر الله، وله اباطيل جاءت في كتب

الملل والنحل

الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٧٧ - ابو خلف الاشعري المقالات والفرق ص ٥٤ .

بسر بن ارطاة:

بسر بن ارطاة العامري القرشي، قائد فتاك من الجبارين، ولد بمكة قبل الهجرة، كان من رجال معاوية، وجهه سنة ٢٩ في ثلاثة آلاف الى المدينة ومكة واليمن، وكان معاوية امره بقتل اصحاب علي عليه السلام، فقتل منهم كثيرا، وولاه معاوية على البصرة بعد شهادة الحسن بن علي عليه السلام.

ابن حجر، الاصابة ج ١ ص ١٥٢ - الذهبي، ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٤٤ - المحدث القمي، سفينة البحار ج ١ ص ٨٢.

مركز تحقيقات علوم اسلامی

بشر بن المعتمر:

ابو سهل بشر بن المعتمر البغدادي، فقيه ومتكلم معتزلي مناظر من اهل الكوفة، تنسب اليه الطائفة «البشرية» من المعتزلة، عاش في خلافة الرشيد، وقد عدد الشهرستاني ست مسائل انفرد بها بشر عن اصحابه، مات ببغداد عام ٢١٠، وكان رأس البغداديين من المعتزلة.

السيد المرتضى، الامالي ج ١ ص ١٣٦ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ .

البصري ابو الحسين:

محمد بن علي الطيب البصري، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن

بغداد وتوفي بها، له من الكتب: «المعتمد» و «تصفح الادلة» و «غرر الادلة» و «شرح الاصول الخمسة».

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ج ٣ ص ١٠٠ - حاجي خليفة، كشف الظنون ص ١٢٠٠.

البصري ابو عبدالله:

ابو عبدالله الحسين بن علي البصري، أحد شيوخ مدرسة البصرة من المعتزلة وشيخ القاضي عبدالجبار، اخذ من ابي هاشم وبلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من اصحاب ابي هاشم، ولازم مجلس ابي الحسن الكرخي في الفقه، توفي سنة ٣٦٧.

ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٨٩ - ابن كثير، البداية والنهاية ج ١١ ص ٧٢٩.

مركز تحقيقات علوم وادب

البصريون:

اتباع مدرسة البصرة من المعتزلة التي أسسها ابو علي وابو هاشم الجبائين، ولهم اختلافات عديدة مع اتباع مدرسة بغداد. انظر: البغداديون.

البغداددي ابو البركات:

هبة الله بن علي بن ملكا، طبيب من سكان بغداد، عرفوه بفيلسوف العراقيين، ولقب باوحد الزمان؛ كان يهوديا فاسلم، وكان في خدمة المستنجد بالله العباسي، له من الكتب: «المعتبر» و «اختصار التشریح من كلام جالينوس» و

«الاقرباذين».

ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٧٨ - حاجي خليفة، كشف
الظنون ص ١٧٣١ - المدرس، ریحانة الادب ج ٧ ص ٣٠.

البغداديون:

اتباع مدرسة بغداد من المعتزلة التي اسسها بشر بن المعتمر، ويقابلها مدرسة
البصرة، وكان بين المدرستين اختلافات عديدة في المسائل الكلامية، وليعلم ان
تعبير مدرسة بغداد ومدرسة البصرة مجرد اصطلاح اخذ عن مولد مؤسسي
المدرستين، وقد هاجر ابو هاشم وبعض اتباعه إلى بغداد وعاشوا فيها، وبغداد
كانت مركزاً لكلتا المدرستين.



البكرية:

اتباع بكر ابن اخت عبد الواحد، كان يقول بان الانسان هو الروح لا
الجسد، ويقول بان الله يرى في القيامة في صورة يخلقها ويكلمه عباده من تلك
الصورة، وله مقالات انفرد بها جاءت في كتب الملل والنحل.

البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٣ - الاسفرائيني، التبصير في الدين
ص ١٠٩ - الذهبي، ميزان الاعتدال ج ١ ص ٣٤٥.

البلخي الكعبي ابو القاسم:

ابو القاسم عبدالله بن احمد الكعبي البلخي، تلميذ ابي الحسين الخياط واحد
المعتزلة البغداديين، اصله من بلخ وقد عاش ببغداد ثم عاد الى بلخ، وله آراء انفرد
بها، ويعرف اتباعه بالكعبية.

الخطيب، تاريخ بغداد ج ٩ ص ٣٨٤ - البغدادي، الفرق ص ١٦٤ -
المقريري، الخطط ج ٢ ص ٣٤٨.

بنو نوبخت:

أسرة بني نوبخت معروفة بالتشيع والكلام، والنوبختي يطلق على جمع من
اكابر متكلمي الشيعة، من جملتهم: ابو سهل اسماعيل بن علي، وأبو اسحاق
اسماعيل بن إسحاق، وابو اسحاق ابراهيم بن اسحاق، وابو محمد حسن بن حسين
النوبختي، وغيرهم.

المدرس، ریحانة الادب ج ٦ ص ٢٤٨ - المحدث القمي، الكنى واللقاب
ج ٣ ص ٢٦٩.



بيان بن سمعان:

بيان بن سمعان التيمي النهدي، ادعى النبوة وقال بالتناسخ، وكان يدعي في
ابتداء امره انه خليفة ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، ولكن ادعى الرسالة
بعده، وقال انه هو المعني بقوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾، قتله خالد بن عبدالله
القسري في سنة ١١٩.

النوبختي، فرق الشيعة ص ٢٨ - الاشعري، المقالات والفرق ص ٣٤ -
نشوان الحميري، الحور العين ص ١٦١.

التناسخية:

فرقة من الغلاة، يشبهون الأئمة بالله تعالى ويقولون: إن الله حلّ في ابدان
الآدميين، ويعتقدون ايضاً أنّ الإنسان إذا مات تنتقل روحه إلى فرد آخر.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٨٨ - الملطي، التنبيه والرد ص ٢٧.

ثامسطيوس:

هو من فلاسفة اليونان وشارح كلام الحكيم أرسطوطاليس، وهو علي رأي ارسطو، ومن كلماته: عمر العاقل ساعته وساعة الجاهل عمره.

السجستاني، صوان الحكمة ص ٢٥٩ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ١٥٣.

الجاحظ:

ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ من كبار أئمة الأدب والكلام، له آراء انفرد بها عن سائر المعتزلة، وهو رئيس الفرقة الجاحظية، ولد عام ١٦٣ في البصرة، ومات عام ٢٥٥ والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب سقطت عليه، ومن تاليقاته: الحيوان، البيان والتبيين، والبخلاء، وغيرها.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٨٨ - لسان الميزان ج ١ ص ٣٥٥ - زهدي حسن جار الله، المعتزلة ص ١٤٥.

الجارودية:

من فرق الزيدية اتباع أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي، قالوا بامامة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بعد زيد بن علي بن الحسين، وكانوا يعتقدون أن رسول الله صلى الله عليه واله قد نص على علي بالوصف لا بالاسم.

التجاشي، الرجال ص ١٢١ - البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٣.

جالينوس:

خاتم الاطباء الكبار المعلمين، وهو الثامن منهم، وهو عندما ظهر وجد صناعة الطب قد كثرت فيها اقوال الاطباء السوفسطائيين، فابطل آراء اولئك وشيد كلام ابقراط وآرائه وصنف في ذلك كتباً كثيرة، وكانت مدة حياة جالينوس سبعا وثمانين سنة.

ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ١ ص ١٠٨.

الجبائي ابو علي:

ابو علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي، امام المعتزلة في عصره ومؤسس مدرسة البصرة، وكان ابو الحسن الاشعري تلميذاً لابي علي ثم انعزل عنه وجاء بمذهب الاشعرية، وصنف ابو علي كتاباً سماه: «الرد على اهل السنة»، وله آراء انفرد بها عن سائر المعتزلة، ومات سنة ٣٠٣ في بغداد.

السمعاني، الأنساب ج ٣ ص ١٨٧ - الذهبي، العبر في خبر من غير ج ٢

ص ١٢٥.

الجبائي ابو هاشم:

ابو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، كان تلميذاً لأبيه ابي علي وأشهر من في علم الكلام، ويعده هو وابوه من اكابر متكلمي المعتزلة وقد اشتهر قوله بالأحوال، وكان الوزير صاحب بن عباد من تلاميذه وإن كان رجوع عن الاعتزال فيما بعد، ويطلق على اتباع ابي هاشم «البهشمية».

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ٢ ص ٣٣٥ - ابن المرتضى، المنية والامل

ص ١٨١ - فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي ج ١ جزء ٤ ص ٧٨.

جهم بن صفوان:

ابو محرز جهم بن صفوان السمرقندي، من موالي بني راسب، رأس «الجهمية»، الضال المبدع، هلك سنة ١٢٨، كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان، قبض عليه نصر بن سيار وامر بقتله فقتل.
ابن الأثير، الكامل في التاريخ حوادث سنة ١٢٨ - الذهبي، ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٧ - الزركلي، الاعلام ج ٢ ص ١٤١.

الجويني:

ابو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الملقب بامام الحرمين، من اكابر المتكلمين، على مذهب الاشاعرة، وكان شافعيًا، ولد في جوين عام ٤١٩، وتوفي عام ٤٧٨، وله كتب متعددة.
السبكي، طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٤٩ - وابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص ٢٧٨.

الحرثانيون:

وهم جماعة من الصابئين، ينسبون مقالتهم الى «عازيمون» و «هرمس» و «اعيانا» و «اواذى» اربعة انبياء، ويعتقدون ان الصانع المعبود واحد وكثير، اما واحد ففي الذات، واما كثير فلانه يتكثر بالاشخاص في راي العين، وهم الذين يقولون: ما يهلكنا إلا الدهر، ومقالات اخرى.
الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٥٤.

الحشوية:

لقب لجمع من اصحاب الحديث الذين اخذوا بظواهر النصوص وقالوا
بالتشبيه، ونقل عنهم انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وان المسلمين
المخلصين يعانقونه في الدنيا والاخرة اذا بلغوا الى حد الاخلاص.
الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٠٥.

الخوارزمي محمود:

ابو محمد محمود بن محمد بن العباس الخوارزمي، فقيه شافعي مؤرخ من
أهل خوارزم مولداً ووفاة، سمع الحديث بها وبيلاذ كثيرة اخرى، وصنف «الكافي
في النظم الشافعي» وكتاباً في تاريخ خوارزم.
الزركلي، الاعلام ج ٧ ص ١٨١.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

الديصانية:

اصحاب ديسان، فرقة من الثنوية اثبتوا اصلين نورا وظلاما، فالنور يفعل
الخير قصدا واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، والفرق بينهم وبين
المانوية: أن المانوية يقولون إن النور والظلمة حيان، والديصانية يقولون إن النور
حي والظلمة ميتة، ولديسان من الكتب: النور والظلمة، وروحانية الحق
والمتحرك، والجهاد.

ابن النديم، الفهرست ص ٤٠٢ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٥٠

- الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٢٣ .

ذو الثدية:

حرقوص بن زهير المعروف بذو الثدية وذو الخويصرة، خارجي من بني تميم، اعترض على رسول الله في تقسيم الغنائم، وقتل في النهروان بيد اصحاب أمير المؤمنين، وقد اخبر رسول الله عن قتله في زمرة المارقين.

الواقدي المغازي ج ٢ ص ٩٤٨ - ابن الاثير، الكامل في التاريخ ج ٣ ص ١٧٤ - يعقوب الجعفري، الخوارج في التاريخ ص ٢٠٢.

ذيمقراطيس:

هو من الحكماء المعتبرين في زمان بهمن بن اسفنديار، وهو ويقراط كانا في زمان واحد قبل افلاطون، وله آراء في الفلسفة وخصوصا في مبادئ الكون والفساد، وكان ارسطوطاليس يؤثر قوله على قول استاذه افلاطون الالهي.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ١١٢ - السجستاني، صوان الحكمة ص ٢٠٣.

الزبير:

الزبير بن العوام بن خويلد ابن عمه رسول الله وابن اخي خديجة، أسلم وله ١٢ سنة، وشهد بدرأ واحداً، اتصل باصحاب الجمل وجاء لقتال امير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل، ولكنه انصرف عن القتال ومضى حتى اتى بوادي السباع، فقتله ابن جرموز غيلة.

ابي نعيم الاصفهاني، حلية الاولياء ج ١ ص ٨٩ - المحدث القمي، سفينة البحار ج ١ ص ٥٤٣.

الزيدية:

فرقة معروفة من فرق الشيعة أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، ساقوا الامامة في اولاد فاطمة، ولم يجوزوا ثبوت الامامة في غيرهم، إلا انهم جوزوا امامة كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالامامة ان يكون اماماً واجب الطاعة، سواء كان من اولاد الحسن او اولاد الحسين، والزيدية ينقسمون الى فرق شتى، منهم الجارودية، والصالحية، والبترية.

الاسفرائيني، التبصير في الدين ص ٢٧ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ١

ص ١٥٤ - النوبختي، فرق الشيعة ص ٥٦.

سالم بن محفوظ:

الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ، عالم فقيه فاضل، له مصنفات يرويها العلامة عن ابيه، منها كتاب «المنهاج» في الكلام، وقال الشهيد: ان السيد علي بن طاوس يروي عن الشيخ الامام العلامة سالم بن محفوظ، وقد قرأ المحقق علي الشيخ سديد الدين وانهى عليه كتاب «المنهاج».

الخوانساري، روضات الجنات ج ٤ ص ٤ - الطهراني، الذريعة ج ٢٣

ص ١٥٩.

السبائية:

اصحاب عبدالله بن سبأ الذي كان يهودياً فاسلم، وكان غالياً، وزعم أن علياً عليه السلام لم يمت، ففيه الجزء الالهي ولا يجوز أن يستولي عليه، وهو الذي يجيء في السحاب والرعد صوته والبرق تبسمه وانه سينزل الى الارض، وبعض المحققين نفى وجود عبدالله بن سبأ قال: انه من مختلقات سيف بن عمر.

النوبختي، فرق الشيعة ص ٢٢ - الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤
- مرتضى العسكري، عبدالله بن سبأ.

سقراط:

كان من تلاميذ فيثاغورس، اقتصر من الفلسفة على العلوم الالهية،
واعرض عن ملاذ الدنيا، واعلى بمخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام، وكان ابا
الفلاسفة القدماء، وهو حكيم الحكماء، قيل له: مالك لا تحزن؟ فقال: لأنني لم اقتني
ما يحزني فقدته.

ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ١ ص ٦٧ - السجستاني، صوان
الحكمة ص ١٢٤.



السليمانية:

من فرق الزيدية، اتباع سليمان بن جرير، كانوا يعتقدون ان الامامة لا بد وان تكون
بالشورى، وكانوا يقبلون امامة ابي بكر وعمر، وكانوا يكفرون عائشة وطلحة
والزبير لمخالفتهم علياً عليه السلام.

النوبختي، الفرق بين الفرق ص ٢٤ - المقرئزي، الخطط ج ٢ ص ٣٥٢.

السمنية:

وهي حزب تنتسب الى السمن، وهذا الحزب يثبت الحقيقه لكنه ينفي بعض
الحقائق، إذ هو منكر مالم يشاهد بالحواس الخمس: السمع والبصر والشم
والذوق، واللمس، فابطلوا المعقولات .

ابن المرتضى، المنية والأمل ص ٥٥.

السيد الحميري:

اسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة أبو هاشم أو أبو عامر، شاعر امامي متقدم جليل القدر، وكان ابو عبيدة يقول: اشعر المحدثين السيد الحميري وبشار، وكان السيد رحمه الله نظم فضائل امير المؤمنين عليه السلام ونشرها، ومن اشعاره المشهورة القصيدة الذهبية البائية التي شرحها السيد المرتضى.

المحدث القمي، الكنى واللقاب ج ٢ ص ٣٣٦ - الزركلي، الاعلام ج ١ ص ٣٢٢ - الاصفهاني، الاغاني ج ٧ ص ٢.

الشهرستاني:

ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، المتكلم الفيلسوف، صاحب كتاب الملل والنحل المشهور، كان على مذهب الاشعري في الكلام، ولد في شهرستان قرب نيشابور، وانتقل الى بغداد، ثم رجع الى مولده وتوفي به سنة ٥٤٨. ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٨٢ - السبكي، طبقات الشافعية ج ٤ ص ٧٨.

الصابئة:

الصابئة هم الذين قالوا بعاديمون وهرمس وهما شيث وادريس، ومدار مذهبهم على التعصب للروحانيين كما ان مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين، وقد نقل الشهرستاني مناظرات بين الصابئة والحنفاء، والصابئة يزعمون ان الفلك حي سميع بصير وكواكبه ملائكة. الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ٤ - ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٥.

الصعلوكي:

ابو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري، فقيه متكلم اديب شافعي، دخل البصرة ودرس بها سنين، ثم انتقل الى اصبهان ومنها الى نيسابور فدرس بها وافتي وعنه اخذ فقهاء نيسابور، توفي سنة ٣٦٩.

السمعاني، الانساب ج ٣ ص ٥٣٩ - المحدث القمي، الكنى والالقباب ج ٢

ص ٤١٦.

الضرار:

ضرار بن عمرو الضبي من الجبرية، كان يعيش في ايام واصل بن عطاء، ويقال لاتباعه «الضرارية»، وكان يقول: ان الله يرى في القيامة بحاسة سادسة، والله ماهية لا يعرفها غيره.

البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٣ - الذهبي، ميزان الاعتدال ج ١

ص ٤٧٤.

الطوسي الشيخ ابو جعفر:

ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة الامامية، ثقة عين عارف بالاخبار والرجال والفقہ والكلام والتفسير والادب، صنف في كل فنون الاسلام، كان تلميذاً للشيخ المفيد والسيد المرتضى، توفي سنة ٤٦٠ بالنجف ودفن في داره.

المامقاني، تنقيح المقال ج ٣ ص ١٠٥ - الخوانساري، روضات الجنات

ج ٦ ص ٢١٦.

طلحة:

طلحة بن عبيدالله بن عثمان القرشي التميمي، أسلم بمكة قبل الهجرة ثم هاجر مع النبي الى المدينة، وشهد معه اكثر مشاهدته، ولما استخلف علي عليه السلام كان اول من بايعه، ثم كان اول من نكث بيعته، وقتل يوم الجمل وهو بجانب عائشة سنة ٣٦.

ابن سعد - الطبقات الكبرى ج ٣ ص ١٥٢ - المحدث القمي، سفينة البحار ج ٢ ص ٩٠.

عباد بن سليمان:

عباد بن سليمان العمري، من اكابر متكلمي المعتزلة، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من المعتزلة، وكان من اصحاب هشام الفوطي، وله كتاب يسمى «الابواب» نقضه ابو هاشم، وله مناظرات مع ابن كلاب.
ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٦٩ - ابن النديم، الفهرست ص ٢٦٩.

عبد الجبار الهمداني:

ابو الحسين عبد الجبار بن احمد الهمداني، كان شيخ المعتزلة في عصره، وكان تلميذاً لابي هاشم، وهم يلقبونه بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري، ومات عام ٤١٥، وله تصانيف كثيرة، منها شرح الأصول الخمسة، والمغني، وغيرها.

ابن حجر، لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ - الخطيب، تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٣.

عبدالله الافطح:

عبدالله بن جعفر الافطح أكبر اولاد الامام الصادق عليه السلام بعد اسماعيل، وله اتباع يسمون بالافطحية او الفطحية، وهم قائلون بامامة عبدالله بعد الامام الصادق عليه السلام، وكان لعبد الله عاهة في الدين، لانه يذهب الى مذاهب المرجئة، ومع ذلك لم يكن له علم في مسائل الحلال والحرام.
الشيخ المفيد، المجالس ج ٢ ص ١٠٤ - النوبختي، فرق الشيعة ص ٧٧.

عبدالله بن سبأ:

مضت ترجمته تحت عنوان: «السبائية».



عبدالله بن سعيد:

ابو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان، رأس الكلابية في الكلام، كان يقول ان كلام الله هو الله، وكان عباد بن سليمان يقول: انه نصراني بهذا الكلام، وله من الكتب: كتاب الصفات، كتاب خلق الافعال، كتاب الرد على المعتزلة.
ابن النديم، الفهرست ص ٢٧٠ - الزركلي، الأعلام ج ٤ ص ٩٠.

عبدالله بن عباس:

عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين، ودعا له النبي صلى الله عليه واله بالفقه والتأويل، وكان له علم بالتفسير، وكان تلميذاً لعلي عليه السلام ومحبه، وكان يلقب بحبر الامة وترجمان القرآن، له تفسير مطبوع، كَفَّ بصره أواخر عمره، وتوفي بالطائف سنة ٦٨.
ابن حجر، الاصابة ج ٢ ص ٣٢٢ - المحدث القمي، الكنى والالقب

ج ١ ص ٣٤٦.

عبدالله بن مسعود = ابن مسعود.

عبدالله بن محمد الحنفية:

ابو هاشم عبدالله بن محمد الحنفية بن علي، احد زعماء العلويين في العصر المرواني، وكان بعض الكيسانية يقول بامامته بعد أبيه، وكان عالماً بكثير من المذاهب والمقالات، وهو الذي اخذ عنه واصل بن عطاء ومع ذلك كان يميل الى الارحاء.

ابن المرتضى، المنية والامل ص ١٣٢ - ابو الفرج الاصفهاني، مقاتل

الطالبين ص ٩١.



العنبري:

ابو الهذيل زفر بن الهذيل العنبري، فقيه من اصحاب ابي حنيفة، أصله من اصفهان، اقام بالبصرة وولي قضائها وتوفي بها، وكان من اصحاب الحديث فغلب عليه الرأي.

الذهبي، العبر في خبر من خبر ج ١ ص ١٧٦ - ابن العماد، شذرات الذهب

ج ١ ص ٢٤٣.

الغزالي:

ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الملقب عند اهل السنة بحجة الاسلام، فيلسوف متصوف متكلم له نحو من مائتي مصنف، ولد عام ٤٥٠ وتوفي عام ٥٠٥، رحل الى نيسابور ثم الى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فصر وعاد الى

بلدته، من كتبه: احياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الافتصاد في الاعتقاد، وغيرها.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٦٣ - السبكي، طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠١ - ابن تغري، النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٠٣.

الفارابي:

ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي الملقب بالمعلم الثاني، ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل الى بغداد فنشأ فيها، ورحل الى مصر والشام، واتصل بسيف الدولة بن حمدان، وتوفي بدمشق عام ٣٣٩، كان يحسن اليونانية واكثر اللغات الشرقية المعروفة.

ابن خلكان، وفيات الاعيان ج ٢ ص ٧٦ - ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٣٤.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

فخر الدين الرازي:

ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي الاشعري الشافعي الملقب بابن الخطيب، صاحب التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب الذي اكمله نجم الدين القمولي وشهاب الدين الخوي، وله كتب في الفلسفة والكلام، منها محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، والمباحث الشرقية، وغير ذلك، توفي في هراة عام ٦٠٦.

ابن ابي اصيبعة، طبقات الاطباء ج ٢ ص ٢٣ - المحدث القمي، الكنى والالقب ج ٣ ص ١٣.

فرق فوريوس:

من حكماء اليونان المتأخر على ارسطو، وكان على رأي ارسطو في جميع ما ذهب اليه، وهو الشارح لكلام ارسطو ايضاً، وانما يعتمد شرحه اذ كان اهدى القوم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه، وكان قائلاً باتحاد العاقل والمعقول وقد عمل في ذلك كتاباً.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ١٥٥ - ابن سينا، الاشارات والتنبيهات. انظر شرح الاشارات ج ٣ ص ٢٩٥.

القطحية:

من فرق الشيعة القائلين بامامة عبدالله بن جعفر الأفطح بعد ابيه، ويقال لهم العمارية ايضاً، وكان عبدالله هذا اكبر ولد الامام جعفر الصادق عليه السلام بعد اسماعيل الذي مات في حياة ابيه، واعتقد كثير من الشيعة امامة عبدالله، ولكن بعد ان مات رجعوا عن امامته وانتقلوا الى امامة موسى بن جعفر عليه السلام.

النوبختي، فرق الشيعة ص ٧٧ - المامقاني، تنقيح المقال ج ٤ ص ٧٤ - الاسفرائيني، التبصير في الدين ص ٣٨.

الفضيلية:

فرقة من الخوارج، وهم يقولون: ان كل معصية صغرت او كبرت فهي شرك، وان صفات المعاصي مثل كبائرهما، ويقولون: انه لا يكفر عندهم من قال بضرب من الحق وهو يضر غير.

نشوان الحميري، المحور العين ص ١٧٧.

فيثاغورس:

فيلسوف يوناني من اهل «ساميا»، وكان في زمن سليمان النبي ابن داود عليها السلام، اخذ الحكمة من معدن النبوة، وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين، يدعي انه شاهد العوالم العلوية بحسه وحدثه، كان من العلماء الزهاد في الدنيا.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ٢ ص ٧٤ - السجستاني، صوان الحكمة

ص ١١٦.

قاضي القضاة = عبدالجبار الهمداني.

قيس بن عباد:

من كبار التابعين، قدم المدينة في خلافة عمر، وروى الحديث وسكن البصرة، وخرج مع ابن الاشعث فقتله الحجاج، قال ابن حجر: ان قيس بن عباد روى عن النبي ولكن لا تصح له صحبة.

ابن حجر، الاصابة ج ٣ ص ٢٤٤ - الزركلي، الاعلام ج ٥ ص ٢٠٧.

الكرامية:

اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام السجستاني، قالوا بالتجسيم والتشبيه، ونص ابو عبدالله على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتاً واطلق عليه اسم الجوهر، له كتاب «عذاب القبر» والكرامية افترقوا إلى اثنتي عشرة فرقة.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨ - الاسفرائيني، التبصير في الدين

ص ٦٥.

الكعبي = البلخي.

الكيسانية:

تعدّ من فرق الشيعة، وهم القائلون بامامة محمد بن الحنفية بعد الامام الحسين عليه السلام، وقد قيل ان الذي تكلم بذلك كيسان مولى امير المؤمنين، وقيل انه هو المختار بن ابي عبيدة الثقفي، وقد تبرء منهم محمد بن الحنفية. الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٤٧ - الاشعري، المقالات والفرق ص ١٦٣.

المانوية:

فرقة من الثنوية اصحاب ماني بن فانك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور ابن اردشير، وكان رجلاً نقاشاً، وقتله بهرام بن هرمز وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام، احدث ديناً بين المجوسية والنصرانية. الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٤٤ - فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٢١.

المجاشعي:

ابو الحسن علي بن فضال القيرواني، من اولاد الفرزدق الشاعر المشهور، كان مفسراً واديباً وشاعراً، ذهب الى خراسان واقام بغزنة وراجع الى العراق واتصل بخواجة نظام الملك ومات ببغداد عام ٤٧٩، وله من الكتب: الإكسير في علم التفسير، وشجرة الذهب في معرفة أئمة الادب، وغيرها. ياقوت، معجم الادباء ج ١٤ ص ٩٠ - المحدث القمي، الكنى والالقب ج ٣ ص ١٤٥.

المجبرة:

وهم القائلون بالجبر في افعال العباد وازضافة افعال العباد الى الرب تعالى،
وهم على صنفين: الجبرية الخالصة مثل اصحاب جهنم بن صفوان، والجبرية
المتوسطة وهم فرق شتى من جملتهم الاشاعرة القائلون بالكسب في افعال العباد.
الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

المجسمة:

وهم قوم قالوا بتجسم الباري تعالى وان له محل ومكان كالعرش وله يدان
ورجلان جلس على الكرسي، وهم والمشبهة على سواء، وقد اختلف المجسمة فيما
بينهم في التجسيم على ست عشر مقالة حسب تعبير الاشعري.
البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٣٨ - الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ١
ص ٢٥٧

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

المجوس:

مذهب اكثر الايرانيين الفرس قبل الاسلام، وهم اثبتوا اصلين: النور
والظلمة، ولكنهم زعموا ان الاصلين لا يجوز أن يكونا قديمين ازليين، بل النور
ازلي والظلمة محدثة، ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها، وهم اتباع زردشت،
والمجوسية دين قديم وانما زردشت جدده واظهره، وقد جاءت كلمة «المجوس»
مرة واحدة في القرآن الكرايم (سورة الحج آية ١٧).
الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٣٣ - الفخر الرازي، اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين ص ١٢٠ - الزبيدي، تاج العروس ج ٤ ص ٢٤٥

محمد بن الحنفية:

محمد بن علي بن ابي طالب عليه السلام، المعروف بمحمد بن الحنفية، والحنفية لقب امه واسمها خولة وهي من سبي اليمامة، ومحمد هذا احد الابطال الاشداء في صدر الاسلام، وكان مما اوصاه علي عليه السلام يوم الجمل وكان صاحب راية ابيه قال: يا بني تزول الجبال ولا تزال، وكانت الكيسانية تدعو الناس بامامة محمد الحنفية بعد الامام الحسين، وتزعم ان محمدا لم يمت وانه مقيم برضوى وانه هو المهدي.

ابن سعد، الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٦٦ - ابو نعيم الاصفهاني، حلية الاولياء ج ٣ ص ١٧٤ - المحدث القمي، سفينة البحار ج ١ ص ٣١٩.

المحاسبي:

ابو عبدالله حارث بن اسد المحاسبي البغدادي، كان زاهداً فقيهاً متكلماً ومن مشايخ العرفاء، وألّف في رد المعتزلة كتاباً، وله ايضاً كتاب الرعاية في علم الكلام، توفي سنة ٢٤١.

السمعاني، الانساب ج ٥ ص ٢٠٧ - المدرس، ربحانة الادب ج ٥ ص ٢٢٢.

المرتضى علم الهدى:

علي بن الحسين الشريف المرتضى علم الهدى، من اجلة علماء الشيعة الامامية، ووصفه العلامة الحلي بانه متوحد في علوم كثيرة، ويكتبه استفادات الامامية منذ زمنه رحمه الله الى زماننا هذا، وهو ركنهم ومعلمهم، وكان تلميذاً للشيخ المفيد، وله تلامذة كثيرون من جملتهم شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، ولد في عام ٣٥٥، وتوفي في عام ٤٣٦ في بغداد.

النجاشي، الرجال ص ٢٧٠ - الشيخ الطوسي، الفهرست ص ٩٩ - العلامة
الحلي، خلاصة الاقوال ص ٩٥.

المرجئة:

فرقة قالوا بالارجاء، وهو تاخير العمل عن الايمان وان العمل ليس بجزء
ولا شرط في الايمان، وهم اكثرية الناس في عهد أمير المؤمنين، وهم غير الشيعة
والخوارج، ثم ان المرجئة ثلاث فرق: فرقة قالوا بالارجاء والجبر، وفرقة قالوا
بالارجاء والقدر، وفرقة خارجة من القدر والجبر.

البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ - الاسفرائيني، التبصير في الدين

ص ٩٧.



مسيلمة الكذاب:

مسيلمة بن ثمامة اليماني، تنبأ في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وارسل
كتابا اليه وارسل رسول الله جوابه، ووضع مسيلمة اسجاعاً يقابل بها القرآن، وفي
سنة ١٢ من الهجرة هاجم المسلمون عليه وقتلوا مع جيشه وانتهت المعركة بقتله.
ابن هشام، السيرة النبوية ج ٤ ص ٢٤٧ - البلاذري، فتوح البلدان

ص ٩٧.

المشائون:

التابعون لفلسفة المشاء، وهي فلسفة ارسطو الذي يتكىء بالبرهان
والقياس العقلي في مقابلة الاشراقيين المعتقدين بالاشراق والالهام، وسميت هذه
الفلسفة بالمشاء لان ارسطو كان يعلم الفلسفة لتلاميذه حال المشي، وكان اكثر

فلاسفة المسلمين تابعا لفلسفة المشاء، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

السجستاني، صوان الحكمة ص ١٣٧.

المعتزلة:

ويسمون اصحاب العدل والتوحيد، ويلقبهم المخالفون بالقدرية، وهم فرقة ظهوروا على عهد بني أمية، وكان رأسهم واصل بن عطاء، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، ولهم اصول خمسة اشترك جميع فرقهم عليها وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وللمعتزلة دور كبير في علم الكلام جاء في المطولات.

المعمر:

معمر بن عباد السلمي المعتزلي، المتوفى سنة ٢١٥، أصله من البصرة وسكن بغداد، وكان من أئمة المعتزلة، وناظر النظام وانفرد بآراء خاصة.

الخياط، الانتصار ص ٢٢ - فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي ج ١ جزء ٤

ص ٦٤.

المغيرة بن سعيد:

رأس الفرقة المغيرية من فرق الشيعة، وهو الذي ادعى امامة محمد بن عبدالله بن الحسن الملقب بالنفس الزكية بعد وفاة الامام الباقر عليه السلام، وهذه الفرقة قد انقرضت كالكثير الفرق التي نسبوها الى الشيعة والشيعة لا تعرفهم.

النوبختي، فرق الشيعة ص ٦٢.

المفيد محمد بن محمد:

ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، شيخ مشايخ الشيعة الامامية، كان اوثق اهل زمانه بالحديث واعرفهم بالفقه والكلام وكل من تأخر عنه استفاد منه، كان يناظر اهل كل عقيدة، وله قريب من مائتين مصنف في شتى العلوم الاسلامية، توفي رحمه الله سنة ٤١٣ ببغداد، وشيع جنازته ثمانون الفاً من الناس.

الافندي، رياض العلماء ج ٥ ص ١٧٦ - الخوانساري، روضات الجنات ج ٦ ص ١٥٣.

الملكانيون:

من فرق المسيحية أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها، قالوا: ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة، وصرحوا باثبات التثليث. الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٢.

المطورية:

وهم الواقفية من فرق الشيعة القائلون بان موسى بن جعفر عليه السلام حي لم يموت ولا يموت حتى يملاء الارض قسطاً وعدلاً، وسبب تسمية الواقفية بالمطورية مناظرة يونس بن عبدالرحمن وقوله: لانتم انتن علي من الكلاب المطورة.

الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٠ - نشوان الحميري، المحور العين ص ١٦٤.

الناوسية:

وهم فرقة من الشيعة اتباع رجل من اهل البصرة كان ينتسب الى ناووس بها، وهم يسوقون الامامة الى الامام جعفر بن محمد عليه السلام، ويزعمون انه حي لم يميت وانه المهدي المنتظر.

البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٦١ - النوبختي، فرق الشيعة ص ٦٧.

النجار:

ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عبدالله النجار، وهو من متكلمي المجبرة ويقال لاصحابه «الحسينية»، زعموا ان اعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون له، وسبب موت النجار انه تناظر مع النظام فافحمه النظام فقام محموما ومات عقيب ذلك.

الاشعري، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١٥ - الشهرستاني، الملل والنحل

ج ١ ص ٨٨

النسطورية:

اصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الاناجيل بحكم رأيه، وقيل انه اختير اسقفا على القسطنطينية سنة ٤٢٨م، وفي او آخر هذه السنة ظهر بتعليمه الجديد وهي أن العذراء ليست بام الله حقا، وكفروه سنة ٤٣١م.

الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٤ التعليقات على اعتقادات فرق

المسلمين والمشركين ص ١١٦.

النظام:

ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١، من أئمة المعتزلة، تتلمذ على ابي الهذيل العلاف وترقى بالبصرة ثم رحل الى بغداد واسس مدرسة مستقلة وانفرد بآراء خاصة، ولم يكن النظام متكلماً فحسب، بل كان شاعراً وفقياً ايضاً، ولكن كان من اقدر الناس في الكلام والمجدل، وطالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة.

الخطيب، تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ - زهدي حسن جار الله، المعتزلة ج ١ جزء ٤ ص ٦٨.

النفس الزكية:

محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب الملقب بالارقط والمهدي والنفس الزكية، أحد الامراء الاشراف من الطالبين، ولد ونشأ بالمدينة، ادّعي امامته المغيرة بن سعيد، وقتله عيسى بن موسى العباس ولي عهد المنصور وبعث برأسه الى المنصور.

ابن العماد. شذرات الذهب ج ١ ص ٢١٣ - ابو الفرج الاصفهاني، مقاتل الطالبين ص ٢٣٢.

هشام بن الحكم:

ابو محمد هشام بن الحكم مولى كندة، من أصحاب الامام الصادق عليه السلام، وقد اتفق الاصحاب على وثاقته ورفعة منزلته، ولكن طعن فيه العامة من جهة القول بالتجسيم والحال انه كان يقول ان الله جسم لا كالأجسام، وقد رجع عنه ايضاً حينما قيل له ان الامام الصادق لا يرضى بهذا القول.

الطوسي، الرجال ص ٣٢٩ - المامقاني، تنقيح المقال ج ٣ ص ٢٩٤.

هشام الفوطي:

هشام بن عمرو الفوطي، كان من أصحاب ابي الهذيل العلاف، ثم انحرف عنه وجاء بأراء خاصة، ويسمى اتباعه «الهشامية»، وكان من اهل البصرة، عاصر المأمون، وله من الكتب: المخلوق، والرد على الاصم، وخلق القران، توفي سنة ٢٢٦.

ابن النديم، الفهرست ص ٢١٤ - الخياط، الانتصار ص ٤٨ - لسان الميزان ج ٦ ص ١٩٥.

اليقوية:

فرقة من النصارى اتباع يعقوب، يقولون ان روح الباري اختلط ببدن عيسى عليه السلام اختلاط الماء باللبن، وانه انقلبت الكلمة لحماة دماً، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسد من قديم الزمان وهو
الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٥ - الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٧.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهارس:

(١) فهرس المصطلحات الكلامية

(٢) فهرس الأعلام

(٣) فهرس الكتب

(٤) فهرس القبائل والطوائف

(٥) فهرس الأماكن



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(١) فهرس المصطلحات الكلامية:

الاعادة ٤٨٨ ، ٤٨٩	أبدية العالم ٣٨٨
إعادة المعدوم ٤٨٩ ، ٤٩٢ ، ٤٩٤	الإتحاد ٥٣
الاعتقاد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٥٣	الاجتماع والافتراق ١١٣
٢١٨ ، ٢٩٧	الأجل ٣٩٦
إعجاز القرآن ٤٢٠	الإحباط ٥٠٦ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٧
أعراض ١٦٤	الأحوال ٥٣ ، ٦٥ ، ٢٩١
الأعيان ٥٨	الإدراك ٢٠٩
الأقانيم ٣٤٧	إدراكه تعالى ٢٨٢
الأقدمية ٥٦	الإرادة ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٩
الأقنومية ٣٠٢	إرادته تعالى ٢٧٦ ، ٢٧٩
الأكوان ٧٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٩	الأرزاق ٣٩٨
١٥٠	الإرهاص ٤٠٣ ، ٤٣١
الأمم ١٥٠ ، ١٧٦ ، ٢٠٥ ، ٣٩٠ ، ٣٩١	استحالة رؤيته تعالى ٣٣٣
٤٩٩	الاستخفاف ٥٠٣
الأمم واللذة ٣٢٨	الأسعار ٣٩٨
الإمامة ٤٥٤ ، ٤٧٢	الإسم والمسمى ٣٤٩
الأمر بالعروف ٥٤١	الأشدية ٥٦
الإمكان ٤٨ ، ٧٢	الأصلح ٣٩٩ ، ٤٠٠
الإمكان الذاتي ٤٨	الإضافة ١٦٢

التضائف ٢٤٩	الإمكان الاستقبالي ٤٩
التضاد ٢٥١، ٢٥٢، ٣٣٤	الإمكان الاستعدادي ٤٨
تطير الكتب ٤٩٥	الآفات ٧٨
التطبيق ٢٥٧	الأولية ٥٦
التعظيم ٥٠٣	الأولية ٨٦، ٥٦
التعظيم والاجلال ٣٨٠، ٣٩٤	الإيمان ٥٣٣، ٥٣٥
التفضل ٥١٦	البداء ٤١٥، ٤١٩
التقابل ٢٥١	البسيط ٢٤٧
التقدم والتأخر ٦٩	البعثة ٤٠٣، ٤٠٧
التكاثف ١٠٨	البعد المفطور ١٠٦
التكفير ٥١٢	البعدية ٩٨
التكليف ٣٧٩، ٣٨١، ٤٠٦، ٤٩١،	البقاء ٤٨٩
	بقائه تعالى ٢٨٦
	البنية ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٢،
التماثل ٢٥١، ٣٣٤	١٥٧، ٢٠٧، ٢٩٢
التمانع ٣٧١	التأليف ١٥، ١٤١، ١٤٨، ١٥٠، ٢١٧
التناسخ ٢٣١، ٢٣٢، ٤٩٢، ٤٩٨	التحيز ٦٤، ٦٥
تناهي الاجسام ١٠٢	التحدي ٤٠٣، ٤١٠، ٤١٣
التوبة ٥٢٥	التخلخل ١٠٨، ١٤٤
الثواب ٥٠٣، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٣	التخلخل والتكاثف ٢٩٧
الثواب والعقاب ٤٠٧	التجدد ٣٢٦
الجزء الذي لا يتجزى ٧٦، ٣٢١	التصديق ٤٢
الجسم ٧٤، ٧٦	التصور ٤٢
الجسم التعليمي ٨٤، ٢٣٧	



مركز بحوث وتدریس علوم اسلامی

الذم ٥٠٨، ٥٠٣	الجسم الطبيعي ٨٤
الرسم ٤٣	الجنة ٤٩٥
الزمان ١٣٧، ٧٧، ٦٩	جواهر ١٦٤
السبر والتقسيم ١٩٧	الجوهر ١٢٠، ٨٤، ٧٩، ٧٤، ٦٥، ٦٣
السطح ١٠٤	الجوهر الفرد ٧٦
الشدة والضعف ٥٨	الجهة ٣٢٢
الشفاعة ٥٢٨، ٥١٩	الحد ٤٣
الشكر ٥٠٣	الحدوث ٥٠
الشهوة والنفار ٢٠٧، ٣٣٠، ٣٤١	الحدوث الذاتي ٦٩
٤٠٥	الحركة ١٢٦، ١١٩، ٩٦، ٧٧
الشيء ٤٧	الحركة والسكون ١٢٧، ١١٣
الصراط ٤٩٥	الحركة القسرية ١٢٣
الصرفة ٤٢٠، ٤١٦	الحسن والقبح ٥٠٨، ٣٢٨، ٣٦٤، ٣٥٧
الصفة الذاتية ٢٦٠	الحياة ١٥٧، ٦٥
الصورة الجسمية ٨٧	حياته تعالى ٢٧٤
الصورة النوعية ٨٩	الحبيبة ٦٥
الظفرة ١٢٥، ٨٢	الخط ١٠٤
العالمية ٦٥	الخلاء ٤٩٠، ١٣٧، ١٠٨، ٧٣
العاقل والمعقول ١٦٤	الخليط ٩٢
العدم المضاف ٦٠	الدعاء ٥٤٤، ٥٤٢
العدم المطلق ٦٠	الدور والتسلسل ٢٥٧
العدم والملكة ١٢٤، ١٣٤، ٢٣٧	الدهر ٧٣
٢٨٣، ٢٣٨	ذات الله تعالى ٤١

العرض ٦٣، ٧٤	القدم والحدوث ٧١
العصمة ٤٢٤	القديم ٦٣، ٦٩، ٧٢
العفو ٥١٩	الكائنية ٦٤، ٦٥، ١١٤
العقاب ٥١٣، ٥٠٩، ٥٠٧، ٥٠٢	الكبيرة ٥٣٥
العقل ٣٣٤	الكرامات ٤٣٠
العقل بالفعل ١٧٦	الكرهه ٢٠٠، ٢٠٢
العقل بالملكة ١٧٦	الكسب ٥٣، ١٤٩، ٣٦٥، ٣٧٢
العقل العلمي ١٧٦	كلامه تعالى ٢٨٧
العقل الفعال ٢٦٤، ٣٢٣	الكلام النفسي ٣٠٥
العقل المستفاد ١٧٧	الكلي والمجزئي ٢٥٣
العقل الهولاني ١٧٦	الكم ٢٣٦، ٢٣٧
العلة والمعلول ٢٤٥	الكم المتصل ٨٤
العلل ٥٧	الكيف ٢٣٨
العلم ٤٢، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٧	اللذة ٢٠٥، ٤٩٨
علم الله تعالى ٢٦٧	اللطف ٣٨٧، ٣٨٨، ٤٠٧، ٤٤٣
العوض ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٩٦	الماهية ٥٢، ٥٧، ٦١، ٦٢، ١٧٢
الفسق ٥٣٦	١٧٤، ٢١٤
الفناء ٤٨٩، ٤٩٠	المتحيز ٧٤، ٣١٨
القبلية ٩٨	المتولد ١٥٠، ٣٧٢
القدر ٥٠٠	المتى ٢٤١
القدرة ١٥١	المثل الافلاطونية ١٦٩، ٢٦٩
قدماء الخمسة ٧٣	المحدث ٦٣، ٦٩، ٧٤
	محدد الجهات ١١١

النفس ٢٢٦، ٧٣	مخترع ١٥٠
النفوس ٣٣٣، ٢٣١	المدح ٥١٠، ٥٠٨، ٥٠٣
النقطة ٢٢٨، ١٠٤، ٧٧	المسامته ١٠٢
النهي عن المنكر ٥٤١	المضاف ٢٣٩
النور ٤٧	المعاد ٤٩٢، ٤٨٦
النور والظلمة ٩٢	المعاد البدني ٤٩٢
الواجب ٤٧	المعاني ٦٥
واجب الوجود ٤١، ٢٠٠، ٢٤٢، ٢٩٧،	المعاني والاحوال ٢٨٩
٣٤٥، ٣٤٢، ٣٢٧، ٣١٧، ٥٣٦	المعجز ٤١٠، ٤٠٣
الوحدة ٥٨	المتع ٤٧
الوحدة والكثرة ٢٤٩	الممكن ٤٧
الوجوب ٤٨	المنزلة بين المنزلتين ٥٣٥
الوجود ٤٧	الميزان ٤٩٥
الوجود الذهني ٦، ٥٨، ١٦٦	الموازاة ١٠٢
الوضع ٢٤١	الموازنة ٥١٢، ٥١٢
الولاية ٤٧٧، ٤٧٢	الموافاة ٥١٣، ٥١٠، ٥٠٦
الهيولى ٧٣، ٨٤، ٨٧، ٩٨، ٢١٩	النار ٤٩٥
	النبوة ٤٣٠، ٤١٣، ٤٠٣
	النسخ ٤٥٠، ٤١٥
	النص الجلي ١٦١
	النص الخفي ٤٥١
	النظر ١٩٢، ١٨٨، ١٨٤، ١٨١
	النفاق ٥٣٦



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(٢) فهرس الأعلام

ابن منظور ٨٢	آدم ٩٣
ابن ميثم البحراني ٣٣٣، ٣٥٧، ٥٠٥	ابن ابي الحديد ٤٣٩، ٤٦٣
ابن نباته ٣٦٥	ابن الاخشيد ١٦٦
ابن الهيثم ٤٦٧	ابن البطريق ٤٦٨، ٤٦٩
ابو الاسحاق بن عياش ٦٠، ٦٣، ٦٥	ابن تيميه ٩
ابو اسحاق الاسفرائيني ١٤٩، ١٦٧	ابن حاجب ١٥
٣١٢	ابن حجر العسقلاني ١٠
ابو البركات البغدادي ٨٩، ١٠٢، ١٠٦	ابن الحنفية ٤٥٦، ٥٣٦
٣٢٤	ابن خلكان ٣٨٣، ٥٣٥
ابو بكر ٤٥٥، ٤٥٨	ابن الراوندي ٤٠٤
ابو بكر الاخشاد ٢٩١	ابن سينا ٤٧، ٩١، ١٤٣، ١٦٣، ٢٥٧
ابو بكر الباقلاني ٥٣، ١٦٧، ١٨٤، ٣٠٩	ابن شبيب ٧٤
ابو الجارود بن زياد ٤٥٨	ابن العربي ٣٥
ابو الحسن الاشعري ٥٦، ٨٢، ١٢٠	ابن فورك ٢٤٦
٣٠٥، ٣٠٣، ٢٨٩، ٢١٣، ١٧٧، ١٦٧	ابن كرامة المعتزلي ٧٢، ٢٩٦
٣١١، ٣٦٥، ٣٨٣، ٤٢٤، ٤٦٣، ٥٣٣	ابن مسعود ٤١٣، ٤٦٨
٥٣٥	ابن المرتضى ١٨٢
ابو الحسين الباهلي ١٦٧	ابن المغازلي ٤٧١

ابو الهذيل ١٢٦ ، ١٥٠ ، ١٦٠ ، ٢٠٤ ،	ابو الحسين البصري ٥٦ ، ١٧٣ ، ٢٧٤ ،
٢٦٦ ، ٢٩٠ ، ٣٧٠ ، ٥٣٣	٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٩٩ ، ٤٣٠ ،
ابو يعقوب الشحام ٦٠ ، ٦٥	٤٣٩ ، ٤٧٣
اثير الدين الابهرى ١٢	ابو الحسين الخياط ٦٠
احمد بن عبد الله الفاروقى ١٠	ابو خلف الاشعري ٤٦٠
احمد بن حنبل ٤٦٦ ، ٤٦٧	ابو ذر ٤٧٨
الاختل ٣٠٥ ، ٤٧٦	ابو زكريا الرازي ٤٠٤
ارسطاطاليس ١٨٣	ابو سهل الصعلوكي ٣٠٩
ارسطو ٩١ ، ١٠٦ ، ١٢١ ، ٢٣١ ، ٢٤٩	ابو الصلاح الحلبي ٢٩٨ ، ٣٧٥ ، ٤٢٠ ،
الاسفرائيني ٤٦٣	ابو عبد الله البصري ٦٥ ، ١٤٨ ،
الاسكافي ١٤٤ ، ٢٠٤ ، ٤٦٩	ابو عبد الله الحلبي ٤٢٨
افضل الدين الخولخي ١٢	ابو علي بن الخلال ١٨٦
افلاطون ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ،	ابو علي الجبائي ٦٤ ، ١٣٩ ، ١٥٦ ، ١٧١ ،
١٠٨ ، ١٢١ ، ١٦٩ ، ٢٣١ ، ٢٦٩	١٨٨ ، ٢٦٦ ، ٢٧٦ ، ٣٨٣ ، ٤٦٣
الاميني ٤٦٤ ، ٤٧٦	ابو الفرج الاصفهاني ٣٠٥
انكساغورس ٩١	ابو القاسم الكعبي البلخي ١٤٦ ، ١٦٦ ،
انكسافراطيس ٧٦	١٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٣٩٥ ، ٥٠٥
اولجايتو خدا بنده ٩٠ ، ٥	ابو المعالي الجويني ٥٣
اويس القرني ٤٧٠	ابو منصور البغدادي ١٦٧
الايبي ٦٠ ، ٧٢ ، ١١٣ ، ١٨٤ ، ٣٦٠ ،	ابو منصور العجلي ٤٥٨
٤٥٢ ، ٥٣٥	ابو نصر الفارابي ٧٦ ، ٩١
بريدة بن الخصيب ٤٦١	ابو هاشم الجبائي ٥٣ ، ٦٤ ، ١١٤ ،
برهان الدين النفسي ٨ ، ١١	١٣٨ ، ١٥٤ ، ١٨٨ ، ٢٩١ ، ٥١٢

جمال الدين الحسيني المرعشي ١٣	بريرة ٥٢٨
جواد العاملي (السيد) ١٨	بزيع بن موسى الحائك ٤٥٩
جهم بن صفوان ٣٥٠، ٣٦٥، ٥٣٣	بسر بن ازطاة ٤٧١
الحاكم النيشابوري ٤٦٥	بشر بن المعتز ١٤٧، ٢٠٤، ٣٨٧
الحر العاملي ٤٥٧، ٤٦١	بهمنيار ٢٤٧
الحسن البصري ٥٣٥	بيان بن سمعان ٣٦٥، ٤٥٧
حسن بن الحسين العلوي ١٦١	بيضاوي القاضي ١٠
حسن بن محمد الصنعاني ١٢	تبريزيان الحسنون فارس ٢١
حسن بن يوسف الحلبي ٧	التفتازاني ٦٠، ٧٢، ١٠٩، ١٤٦، ١٥٩
حسين بن ابان النحوي ١١	٢٤٦، ٤٥٢
حسين بن علي البحراني ٨، ١١	ثامسطيوس ٩١
حفص ٣٦٥	الثقفي ٤٧١
خديجة ٤٦٦	جابر بن عبد الله ٤٨١
الخطيب البغدادي ٤٦٥	الجاحظ ٤٢٠، ٤٣٩، ٤٥٥، ٥١٨
الخفاجي ١٥٤	جالينوس ٢٠٦
خليل بن احمد ٨٢	المرجاني ٦٠، ١٧٦، ١٩٧، ٢١٣
الخياط ابو الحسين ٢١٣، ٢٩٨	جعده بن درهم ٣٦٥
ذي الندية ٤٧٠	جعفر بن حرب ٢٠٤، ٣٨٧
ديمقراطيس ٧٦، ٨٤	جعفر بن مبشر ٢٠٤
الراوندي ٤٦٩	جعفر بن محمد ١٠
الزبير ٤٥٨	جعفري سعيد ١٠
الزنجشري ٤١٠	جعفري بعقوب ٣٤، ٥٤٤
زيد بن علي ٤٥٧	جلندي بن كركر ٤٧١

طلحة ٤٥٨	سالم بن محفوظ سديد الدين ١٢، ٣٤٢
الطوسي الشيخ ابو جعفر ١٥، ٣٣،	السبحاني جعفر ٤٩٢
١٤٨، ١٨٤، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٧٢، ٤٤٧،	سديد الدين الحمصي ٤٢٠
٥٤٢، ٤٩٨	سزكين فؤاد ١٥٤
الطهراني آغا بزرگ ٣٤٢	سعد بن عبادة ٤٧٨
عائشة ٤٥٨، ٤٦٨	سقراط ٩١، ١٨٣
عباد بن سلمان ٢٠٤، ٢٦٥، ٢٩٥	سلمان ٤٧٨
عباس بن عبد المطلب ٤٥٥	سلمان بن حرير ٤٥٨
عبد الجبار الهمداني (القاضي) ٥٠، ٦٠،	سلمان الفارسي ٤٨٠
٦٤، ١٥٠، ١٦٠، ١٨٨، ٢٦٢، ٢٧٦،	السهودي ٤٧٥
٢٩١، ٣٠٥، ٣٤١، ٤٤٧، ٤٥٨، ٥١٢،	السهورودي شهاب الدين ٤٧، ٨٩
٥٢٣	السيد الحميري ٤٥٦
عبد الكريم بن طاوس ١١	السيوطي ٤٦٧
عبد الله الاعرجي عميد الدين ١٢	الشحام ٢٠٤
عبد الله الافطح ٤٥٩	شمس الدين محمد بن محمد الكيشي ٨
عبد الله البخاري شمس الدين ١٢	الشهرزوري ٤٧، ٧٩، ١٠٩، ١٦٩
عبد الله بن جعفر الضباغ الكوفي ١١	الشهرستاني ٦٠، ٧٢، ٧٧، ٢٧١
عبد الله بن جعفر الحنفي ١٢	شيخ الاشراق = السهورودي
عبد الله بن سبأ ٤٥٥	صدر المتألهين ٧٦، ١٦٤، ٢٣٢، ٢٤٨
عبد الله بن سعيد ٧١، ٣٠٩، ٣١٢	الصدوق (محمد بن بابويه) ٤٧٠، ٤٨٣
عبد الله بن عباس ٤٦٣	ضرار بن عمرو ٨٩، ٣٦٥
عبد الله بن عمرو الكندي ٤٥٧	طالوت اليهودي ٣٦٥
عبد الله بن محمد بن الحنفية ٤٥٦	الطبري ٤٦٦

- عثمان بن عفان ٤٥٨
 العلامة المحلي ٣٣، ٦٠، ٢٣٧
 علي بن زهرة ابو الحسن ١٣
 علي بن طاوس رضي الدين ٣٤٢
 علي بن عمر دبيران القزويني ١١
 علي بن عيسى الاربلي ١١
 علي بن محمد الآوي رشيد الدين ١٤
 علي بن موسى الطاوس ١١
 عمرو بن حريث ٤٧٠
 عمرو بن الخطاب ٤٦٤، ٤٥٨
 العنبري ٥١٨، ٥٣٦
 عيسى الصوفي ٢٠٤
 الغزالي ابو حامد ١٥، ٥٠، ٧٩، ١١٩
 ٢٩٨، ٣٣٣
 فاضل سالم كرنكوي ١٠
 الفاضل المقداد ٢٧٠، ٢٨٦، ٣٠٥
 ٣٢٠، ٣٢٨، ٥٢٥، ٥٣٥
 الفاضل الهندي ١٨
 فرفور يوس ١٦٤، ٣٢٣
 الفخر الرازي ٥٠، ٥٨، ٧٦، ١٤٣
 ٢٢٧، ٢٣٧، ٣١١
 فخر المحققين ١٢، ١٨، ٢١
 فضل بن روزبهان ١٠
 فضل بن عباس ٤٧٨
 فيثاغورس ٩١
 فيومي ٨٧، ١٩١
 قطب الدين الرازي ١٣
 قوشجي ٢٧١
 قيس بن عبادة ٤٧٦
 القيصري ٥٣
 الكراجكي ٤٨٣
 كمال الدين بن ميثم البحراني ١١
 المتقي الهندي ٣٣٧، ٤٧١، ٣٣٧
 المجاشعي ١٧٧
 المجلسي محمد باقر ٤٦٩، ٤٧١
 المحاسبي ١٧٧
 المحب الطبري ٤٦٨
 المحقق المحلي ٨، ٣٤٢
 المحقق الكركي ١٨
 محمد اسماعيل بن الحسين الهرقلي ١٤
 محمد بن سليمان البلخي ١١
 محمد بن خطيب الرازي ١٢
 محمد بن علي المحلي الاسدي ١١
 محمد بن كرام ٣٢٢
 محمد بن سليمان البلخي ١١
 محمود الخوارزمي ٤٩، ٢٧٤

نشوان الحميري ٣٤٦	المرتضى علم الهدى ٣٣، ١٢٦، ١٢٩،
نصر بن مزاحم ٤٦٩	١٤٥، ١٥٢، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٤، ٢٠٣،
نصير الدين الطوسي ٨، ٦٢، ٨٠، ٨٩،	٢٠٦، ٢٦٦، ٤٢٠، ٤٤٧، ٥٤٢،
١١٤، ١٠٦	مريم ٤٣٠
نصير زاده عبد الرحيم ٣٤	المسعودي ٤٥٥
النظام ابراهيم ٧٦، ٨١، ٨٩، ١٠٠،	المسيح ٣٤٨
٢٠٤، ٢١٦، ٢٦٤، ٣٧٣، ٤٩٠،	مسيلمة ٤٣١
النفس الزكية ٤٥٧	مظاهري محمد علي ٣٤
النوبختي ٣٣، ٣٠٥، ٤٦٠،	معاذ بن الحسن النباني ٤٥٦
نوح ٩٣	معاذ بن عمران الاقص ٤٥٩
واصل بن عطاء ٥٣٥	معاوية ٤٥٨
هارون بن شمس الدين الجويني ١٦١،	معمّر ٢٠٤، ٢١٤،
٤٧٧	مغيرة بن سعيد ٤٥٨
هراقليطيس ٩١	المفيد محمد بن محمد بن النعمان ٣٣، ٥٣،
هشام بن الحكم ٢٧١	٢٢٧، ٣٦٥، ٤٦٩، ٥٣٣،
هشام الفوطي ٤٣٩	المقرزي ٥٣
الهيثمي ٤٦٩	المقداد بن الاسود ٤٧٨
الياقوت الحموي ٤٧٥	الملاحمي ١٨٥
يحيى بن حسن الحلبي غيث الدين ١٢	موسى ٤١٥، ٤١٩، ٤٧٧،
يحيى بن سعيد ٨	مهنا بن سنان المدني ١٢
يوسف بن علي سديد الدين ٧	مير حامد حسين ٤٧٦
	نجار حسين بن محمود ٨٩، ٢٧٦، ٣٦٥،
	النجفي المرعشي آية الله ٤٦٣



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی ایران

(٣) فهرس الكتب

- آداب البحث ٢٠
الإبانة عن اصول الديانة ٢٩٠، ٢٩٨،
٣٣٣، ٣١٢
الأبحاث المفيدة ١٨
إبطال الباطل ١٠
إثبات الهداة ٤٥٧، ٤٦١
إجازة العلامة لبني زهرة ١٦
أجوبة المسائل الفقهية ١٧
أجوبة المسائل المهنية ١٧، ١٦١، ١٩٢
إحقاق الحق ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨،
٤٧٠، ٤٨١، ٤٨٤
الأحكام السلطانية ٤٥٢
الأدعية الفاخرة ١٦
الأربعين في اصول الدين ١٨
الإرشاد ٤٦١، ٤٦٩، ٤٧١
إرشاد الازهان ٨، ١٧، ٢١
إرشاد الطالبين ٣٢٨، ٥٣٥
أساس البلاغة ٤١٠
استقصاء الاعتبار ١٦
استقصاء النظر في البحث عن القضاء
والقدر ١٨
الاستيعاب ٤٦٣
أسد الغابة ٤٦٧
الأسرار الخفية في العلوم العقلية ١٨،
١٦١، ١٩٦، ٢٠٩، ٢٤٨، ٣١٧
الأسفار الأربعة ٤٨، ٥٨، ٧٠، ٧٦،
١١٩، ١٦٤، ٢٣٢، ٢٤٨
الإشارات والتنبيهات ٨٢
أصول الدين للبغدادي ٢١٣، ٤٢٤،
٤٢٥
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
٣٢٠
الأعلام للزركلي ٧
أعلام النبوة ٤٠٤
إعلام الوري ٤٦٩، ٤٧٨
أعيان الشيعة ٧

الأغاني ٣٠٥	بجار الأنوار ٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٨ ،
الالفين الفارق بين الصدق والمين ١٨ ،	٥٤٢
٤٥١	البداية والنهاية ٧ ، ٩
الإمامة والسياسة ٤٧٩	بسط الاشارات ٢٠
امامة ولد عباس ٤٥٥	بسط الكافية ٢١
أمالي الصدوق ٥٢٨	بشارة المصطفى ٤٦٩
أمالي المرتضى ١٢٩	التاج الجامع للاصول ٤٦٧
أمل الآمل ٧	تاريخ بغداد ٤٦٥
الانتصار ٢٩٨ ، ٣٣٣	تاريخ التراث العربي ١٥٤
الإنجيل ٤٦٣	تاريخ الخلفاء ٤٧٩
الانصاف (للباقلاني) ٣٣٣	تاريخ الطبري ٥٢٨
أنوار التنزيل ١٠	تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام ٧
أنوار الملكوت في شرح الياقوت ١٨ ،	تبصرة المتعلمين ١٧
٥٢٨ ، ٣٠٥	التبصير في الدين ٤٦٣
الهيئات الشفاء ٤٧ ، ٥٨ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٥ ،	التبيان (تفسير) ١٥
٢٩٢ ، ٢٥٧ ، ١٠٢ ، ٨٨	تحرير الاحكام ١٧
أوائل المقالات ٥٣ ، ٢٩٨	تحرير اقليدس ٨٠
ايضاح الاشتباه ١٦	تحفة الاحباب ٧
ايضاح التلبيس ٢٠	تذكرة الفقهاء ١٧
ايضاح مخالفة السنة لنص الكتاب	ترتيب العين ٨٢ ، ٢٢١
والسنة ١٥	تسبيل الازهان ١٧
ايضاح المضلات ٢٠	تسليك الافهام ١٧
ايضاح المقاصد ٢٠	تسليك النفس ١٨

الحیوان ٤٢٠	تصحیح الاعتقاد ٢٢٧
خلاصة الاقوال ١٦، ١٦١، ١٩٢	نظم البراهین فی اصول الدین ١٩١
الخصال ٤٧٠	التعريفات ٨٤، ١٧٦، ١٩٧
خلق الاعمال ١٩	تقريب المعارف ٢٩٨، ٤٢٠
خوارج وتاریخ ٤٣٩	تلخیص الشافی ٤٤٧، ٤٦٢
دائرة المعارف الاسلامیة ٧	تلخیص المرام ١٧
الدر المکنون ٢٠	تلخیص المحصل ١١٤، ١١٥، ١٦٦
الدر المنثور ٤٦٤	١٧٧، ٣٣٠، ٤٩٤
الدرر الكامنة ١٠	التلویحات ٧٦
الدر والمرجان ١٦	تمهید الاصول ١٤٨، ١٨٤، ٢٠٣
الذخيرة فی علم الکلام ١٢٦، ١٢٩	٥٤٢، ٤٢٠
١٤٦، ١٥٢، ١٨٤، ٢٠٦، ٣٠٩، ٣٤٢	التمهید فی الرد علی الملحدة ٢٩٨
٣٩٩، ٤٢٠، ٥٤٢	تزیه الانبیاء ٤٢٧
ذخائر العقی ٤٦٤	تنقیح قواعد الدین ١٧
رجال بحر العلوم ٧	تنقیح الاعمال ٧
رسائل الشریف المرتضی ١٢٩	التوراة ٤٦٣
رسالة ابليس الى اخوانه ٧٢، ٢٩٦	تهذیب الوصول الى علم الاصول ١٥
الرسالة السعدیة ٣٣٣	جامع الاخبار ١٦
روضات الجنات ٧، ٣٤٢	جامع البیان ٤٦٦
روضة المتقین ٧	الجامع فی الرجال ٧
رياض العلماء ٧	الجواهر النضید ٢٠
ریحانة الادب ٧	حکمة الاشراق ٨٧
الزبور ٤٦٣	المحور العین ٣٤٦

شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون	٣٦٥
شرح فصوص الحكم ٥٣	
سر الفصاحة ١٥٤	
شرح المقاصد ٣٦، ٤١، ٦٠، ٧٠، ٨٧،	
السر الوجيز ١٥	
٩٣، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩،	
السعدية ١٩	
١٦٩، ٢٠٩، ٢٤٦، ٣٩٩، ٤١٩، ٥٠٥،	
سنن أبي داود ٥٢٨، ٤٧٧،	
شرح المواقف ٤١، ٦٦، ٢١٣، ٢٣٧،	
سنن البيهقي ٤٦٧	
٢٩٨، ٣٨٢	
سنن الترمذي ٤٦٧، ٤٧٧، ٤٨٤،	
شرح نهج البلاغة ٤٣٩، ٤٦٣، ٤٧٩،	
السيرة الحلبية ٤٧١	
الشمسية ١٣	
شوارق الالهام ٢٩٨	
صاح العربية ١٢	
الشافي في الامامة ٤٠٤، ٤٤٧،	
صحيح البخاري ٣٣٧، ٤٧٧، ٤٧٩،	
الشامل في اصول الدين ١٨٤	
صحيح مسلم ٤٦٧، ٤٧٧، ٤٨٠، ٤٨٤،	
شرح الاشارات ٦٩، ٧٠، ٧٩، ٨٩،	
١٠٢، ١٢٣، ١٦٤، ٢٤٨، ٤٩٨،	
عجبات الانوار ٤٧٦	
شرح الاصول الخمسة ٥٠، ١١٤،	
العدل ٤٦٣	
عصمة الانبياء ٤٢٥	
١٦٠، ٢٦٢، ٢٩١، ٢٩٨، ٣٣٣، ٣٤١،	
العمدة لابن البطريق ٤٦٨، ٤٦٩،	
٣٤٢، ٣٧٠، ٣٩٠، ٥١٣،	
عيسى عليه السلام ٣٢٠	
شرح تجريد القوشجي ٢٧١	
الفارات ٤٧١	
١٤٣، ١٢٩، ١٤٣،	
غاية المرام ٤٧٦	
٢٩٨، ٣٣٣، ٣٩٥، ٤٠٤،	
غاية الوصول ١٥	
٤٧، ٧٩، ٨٩،	
الغدير ٤٦٣، ٤٧٢، ٤٧٦،	
١٦٩، ١٠٩	
الفرق بين الفرق ٩، ٥٣، ٢٦٤، ٣٢٤،	
شرح العقائد النسفية ٣٣٣	
٤٦٠، ٤٨٨،	
شرح غاية الوصول الى علم الاصول ١٥	

لمع الادلة ٣٣٣	فرض الشيعة ٤٦٠
اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع	الفصل في الملل والنحل ٤٢٥
٣٦٥، ٢٨٩	الفصول المختارة ٥٣، ٣٦٥، ٤٢٥، ٤٦٠
اللوامع الالهية ٣٢٠، ٣٠٥، ٢٢٧	الفوائد الرضوية ٧
المباحثات ٢٢٧	قصص العلماء ٧
المباحث المشرقية ١٠٤، ٧٦، ٥٨، ٥٠	قواعد الاحكام ١٧، ٢١
١٠٩، ١١٩، ١٢١، ١٢٩، ١٥١، ١٦٤	القواعد الجلية في شرح الشمسية ٢٠
٢٦٢، ٢٣٧، ٢٢٧	قواعد العقائد ٥٠، ٢٩٨، ٣٣٣
مبادئ الوصول ١٥	قواعد المرام ٣٣٣، ٣٥٨، ٥٠٥
المبدء والمعاد ٣٢٣	الكشاف (تفسير) ١٥
المجازات النبوية ٥٤٢	كشف الغمة ١١
مجمع البيان ٥١٤	كشف الفوائد ١٩
مجمع الزوائد ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧١، ٥٢٨	كشف المرام ١٩، ٤٨، ٥٦، ٦٠، ٩٩
٥٤٢	١٠٦، ١٦٠، ٢٣٧، ٢٩٨، ٣٩٩، ٤٥٢
محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ٦٠	كشف المقال ١٦
٦٤، ٦٦، ٧١، ١٤٣، ٢٧٤، ٣٠٣	كشف اليقين ٧، ١٦، ١٩
٣١٠	كمال الدين ٤٨٣
مخاريق الانبياء ٤٠٤	كنز العمال ٣٣٧، ٤٣١، ٤٧١
مختصر شرح نهج البلاغة ١٦	كنز الفوائد ٤٨٣
مختلف الشيعة ١٨	الكنى والالقباب ٧
مراصد التوفيق ٢٠	لسان العرب ١٠، ٨٢، ١٠٨، ١٢٩
مروج الذهب ٤٥٥	١٣٤، ٣٤٧، ٤٠٣
المسائل البغداديات في اعجاز القرآن	اللمع ٣٣٣

المقاومات ١٩	١٥٤
الملخص ٢٠٣، ٢٦٦، ٣٣٣	المسائل المهنية ١٢
الملل والنحل ٦٠، ٩٠، ٩٢، ٢٧١،	مستدرك الصحيحين ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٨٠
٣٢٠، ٣٤٥، ٤٣٩	مسند احمد بن حنبل ٤٨٠
مناقب الخوارزمي ٤٦٨	مصاييح الانوار ١٦
مناهج اليقين ١٩، ٢١، ٣٣، ٤٢، ٦٠	مصباح المتهدد ١٦
منتهى المطلب ١٨	المصباح المنير ٨٨، ١٤٤، ١٣٧، ١٩١،
منتهى الوصول ١٥، ١٩	٥١٦، ٢٠٥
المنجد ٢٣٨	المطارحات ٨٩
المنقذ من التقليد ٤٢٠	المطالب العلية ٢١
منهاج الصلاح ١٦	معارج الفهم ١٩، ١٩١، ٣٤٠
منهاج السنة ٩	معجم البلدان ٤٧٥
منهاج الكرامة ٩، ١٩	معجم رجال الحديث ٧
المنهاج في الكلام ٣٤٢	معجم المؤلفين ٧
المنهاج في مناسك الحاج ١٨	المعيار والموازنة ٤٦٩
منهاج الهداية ١٩	المغني في ابواب التوحيد والعدل ١٥٠،
منهج الايمان ١٥	١٥٤، ٣٣٣، ٣٧٣، ٣٩٩، ٥٢٣
المنية والامل ١٨٢	مقاصد الفلاسفة ٧٩، ١١٩
المواقف ٥٣، ٦٠، ٧٧، ١١٣، ١٣٩،	مقالات الاسلاميين ٨٢، ٨٩، ١١٤،
١٤٣، ١٨٤، ٢٨٠، ٣٦٠، ٣٦٦، ٤٢٠،	١٢٠، ١٤٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١٣، ٢١٦،
٤٣٠، ٥٣٥	٢٦٥، ٢٩٠، ٣٧٣، ٣٨٧، ٣٩٩، ٤٣٩
الموضع عن وجه اعجاز القرآن ٤٢٠	٤٥٢، ٤٩٠
نظم البراهين ١٩	المقالات والفرق ٤٦٠

تقد الرجال ٧

النكت البديعة ١٥

نهاية الاحكام ١٨

نهاية الاقدام ٧٢، ٢٩٨، ٣٧٥، ٤٢٥

النهاية لابن الاثير ٤٧٥

نهاية المرام ١٩، ٢٢، ٣٣، ٤١

نهج البلاغة ٤٧٩

نهج الحق ١٩

نهج المسترشدين ١٩، ٢٨٦

نهج الوصول الى علم الاصول ١٥

النهج الواضح ١٦

نهج العرفان ٢٠

وفاء الوفا باخبار دار المصطفى ٤٧٥

وفيات الاعيان ٣٨٣



مركز توثيق علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(٤) فهرس القبائل والطوائف

أهل العدل ٢٩٥، ٣٥٧، ٥٠٦	الأرازقة ٤٢٥، ٥٣٥
أهل اللغة ٣٣٧، ٤٧٢، ٥١٧	الاسماعيلية ٤٤٨
أهل الوعيد ٥١٤	الأشاعرة ٦٠، ٦٥، ٧١، ١٠٣، ١٣١
البراهمة ٤٠٤	١٤٣، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٨، ١٨٤، ١٨٥
البزيعية ٤٥٩	١٩١، ٢١٣، ٢٥١، ٢٦٦، ٢٨٢، ٣٣٣
البصريون ٩٨، ١٢٦، ١٢٩، ١٥٢	٣٥٧، ٣٧٠، ٤١٨، ٤٩٢
١٧٣، ١٩٧، ٢٤٥، ٣٧٤، ٣٩٦	الأقصية ٤٥٩
البغداديون ١٥٢، ١٥٨، ٢١٦، ٢٤٥	أصحاب البعد ١٠٥
٢٨٣، ٣٧٤، ٣٩٦	أصحاب الجمل ٤٧٠
البكرية ٣٩٠	أصحاب الحديث ٥٣٥
بنو نوبخت ٢٢٧	أصحاب الكهف ٤٣٠
بني امية ٣٠٥، ٤٧٦	أصحاب المعارف ١٨٨
بني زهرة ١٦	الإمامية ٧، ٣٤٢، ٣٦٥، ٤٢٥، ٤٤٨
البهشمية ٥٣	٤٥٥
التناسخية ٣٩٠	الأمويين ٣٠٥
الثنوية ٩١، ٢٦٤، ٣٤٦، ٣٩٠	أهل السنة ١٦٧، ٣٥٧، ٣٧٥، ٤٢٦
الجارودية ٤٥٨	٤٦٣
الحرثانيون ٧٣	أهل الحديث ٣٣٣

الحشوية ١٨٨ ، ٤٢٥	الغلاة ٤٥٥
الحنفي ٩	الفضيلية ٤٢٥
الحنفية ١١ ، ٣١٠	القطحية ٤٥٩
الخوارج ٤٢٥ ، ٤٣٩ ، ٤٧٠ ، ٥٣٥	فقهاء ما وراء النهر ٣١٠
٥٣٧	الفيثاغورس ٩١
الدهرية ٤٠٤	القاسطين ٤٧٠
الديسانية ٣٤٦	الكاملية ٤٥٦
الديلم ٧	الكرامية ٣٣ ، ٧١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٤٢٥
الراوندية ٤٥٥	٤٨٨
الرواقيون ٧٦	الكيسانية ٤٥٥ ، ٤٥٦
الزيدية ٣٦٥ ، ٤٥٢ ، ٤٥٥ ، ٥٠٦ ، ٥٣٥	اللاادريه ١٧٤
السبائية ٤٥٥	المارقين ٤٧٠
السمانية ٤٥٨	المانوية ٧٢ ، ٢٩٦ ، ٣٤٦
السمنية ١٨١	الحجرة ١٤٩ ، ٢٠٠ ، ٣٥٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩٨
السوفسطائية ١٧٤ ، ٣٦٢	المجسمة ٣١٨ ، ٣٢٢
الشافعية ١١	المجوس ٣٤٦
الصابئة ٣٤٦ ، ٤٠٤	المرجئة ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٢٥ ، ٥٣٥ ، ٥٣٧
الصفاتية ٧٢	المشائون ٨٩ ، ١١١ ، ١٦٤ ، ٢٤٩
الصوفية ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٩٨	المشبهة ٥٣٦
الطبايعية ٧٢ ، ٢٩٦	المعتزلة ٦٠ ، ٦٥ ، ١١٤ ، ١٣١ ، ١٤٣
العباسية ٣٥٨ ، ٤٥٢	١٤٩ ، ١٥٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩١ ، ٢٠٥
العدلية ٣٩٨	٢١٦ ، ٢٥٢ ، ٢٨٧ ، ٢٩٥ ، ٣٥٧ ، ٤١٨
العنادية ١٧٤	٥٣٥ ، ٤٩٢

المغول ٧

الملاحدة ٣٣١، ٣٥٠

الملكانية ٣٤٨

المطورية ٤٥٩

المنجمين ٤١٤

المهندسين ١٨١

الناكثين ٤٧٠

الناوسية ٤٥٨

النجارية ٥٣، ٣٦٥

النسطورية ٣٤٨

النصارى ٧٢، ٢٩٦، ٣٢٠، ٣٤٧، ٤٤٩

النصرانية ٥٣

الوعيدية ٥١٥، ٥٢٠

الهنود ١٨١، ٤٠٤

اليقوبية ٣٤٨

اليهود ٤١٩



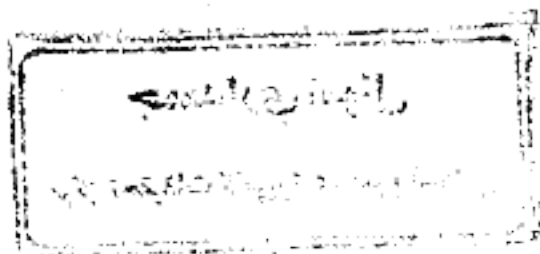
مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(٥) فهرس الاماكن

مدرسة سيهسالار ١٩٢	اسلامبول ١٦١
المدينة ٤٧١	بابل ٤٧١
المشهد ١٩٢	بحيرة سادة ١٣٤
مكتبة آية الله المرعشي ١٦١	البصرة ٢٠٩، ٢٠٠
مكتبة الامام الرضا ٣٤، ١٩٢	بغداد ٧، ٥١٠
مكتبة كوهرشاد ٣٤	جبل رضوى ٤٥٦
مكتبة المجلسي ٢٠٣	الجحفة ٤٧٥
مكتبة ملك ٣٤	الحران ٤٥٦
مكة ٤٧٥	الحلة ٧، ٢١
نجف ٧، ٢١، ١٦١	الصفين ٤٦٩
	طهران ١٩٢، ٢٠٣
	عمان ٤٧١
	غدير خم ٤٧٥
	قم ٨
	كربلاء ٤٦٩
	كوبلى ١٦١
	كوفة ٧، ٤٦٩
	ما وراء النهر ٣١٠





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

جمع‌داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی