دانشگاه پیام نور
دانشکده الهیات و علوم اسلامی

جزوه:

« متن شناسی کلامی »

مقطع: کارشناسی ارشد

رشته: کلام اسلامی

گردآوری: خانم دکتر مرضیه اخلاقي

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

(فياض لاهيجى، كلام شيعه اماميه، تاريخ وفات مؤلف ١٠٧٢ ق ، تعداد ٢جلد، انتشارات مهدوى، اصفهان)

[خطبة]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم ربّنا افتح بيننا و بين قومنا بالحقّ و انت خير الفاتحين اما بعد الحمد للّه الّذي هدانا لهذا و ما كنّا لنهتدى لو لا ان هدانا اللّه و الصّلاة و السّلام على من لكمال رسالته [/ ص/] اختاره و لختم نبوّته اصطفاه و التسليم لمن اثره على أمّته لوصيّه و ارتضاه و لسائر أوصيائه الهادين بنوره و هداه فيقول العبد الرّاجى و بباب ربّه الملتجى عبد الرزاق بن على بن الحسين اللاهيجى تجاوز اللّه عن سيّئاتهم انه كما ان خاتم المحققين افضل الحكماء و المتكلمين سلطان العالمين فى العالمين نصير الحق و الملة و الدين محمد بن محمد الطوسى اعلى اللّه مقامه فى علّيين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة و شركاء الصّناعة بتحقيق قلّما سبقه فيه احد من السابقين و تدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنّفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة فى الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاوّلين و لم يحتو بما يدانيها صحايف الآخرين من جودة ترتيب للمسائل و وجازة تقرير للدلائل و غاية تجريد للعقائد و نهاية تهذيب للأصول عن الزوائد و ضبط ضابط لأوائد الفوائد و ربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق و تنبيهات منبّهة على الدقائق و لوامع كاشفة عن المقاصد و تلويحات لائحة الى المواقف و المراصد و كنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية و رموز تدفيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل و الفاظ هى مطالع لانوار التحصيل و تقريرات يلوح عن محملها تفصيل المفصّل و تعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصّل و بالجملة ذلك الكتاب مع ماله من الشأن اجل كما قيل من ان يصدر الّا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن و لقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعى جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به و صرفت الهمم كافتهم الى الخوض فى مطالبه بعضها بتصدى تاليف لعله يقرب منه اوليته يدانيه و بعضها باقتحام تكلف فى تفسير الفاظه و شرح معانيه و بعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه و لعمرى كلّهم او جلّهم ينادون من مكان بعيد و لم يهتد الى مغزى مأربه احد منهم من قديم او جديد و ان هذا الضعيف القليل البضاعة و ذلك القاصر الباع فى الصّناعة لطال لما يجول فى نيّته و يخلّد على سريرته ان يشرحه من مظانه و مآخذه التى يسّره اللّه تعالى بمنّه و فضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثير مما قيل او يقال تعديلا او جرحا الى ان تؤكد ذلك العزم بتكرّر التماس صدر عن لسان حال الطالبين و تواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدّين و انضاف الى ذلك العزم تاكيد اخ لى من ابناء الزمان يظن فى شانه و تصديق مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فاخذت فى ذلك و شرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمى بانّى قد استهدفت نفسى لرماة المجون و استعرضت ذاتى دون اسنّة الطعون و لكن على اللّه فى كل الامور اتكالى و إليه كلتي فى جميع احوالى و لا حول و لا قوّة الّا باللّه العلى العظيم و هو يهدى من يشاء الى صراط مستقيم و سمّيته بشوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام و قبل افاضتى فى المقصود فلا قدم

[القول في ان علم الكلام منحصر في ستة مقاصد]

و رتّبته على ستة مقاصد لان البحث فى علم الكلام امّا عن نفس العقائد اعنى التوحيد و النبوة و الامامة و المعاد فان التوحيد مشتمل على العدل أيضا فهى أربعة و امّا عما يتوقف اثباتها عليه و هو احوال الممكن المنحصر فى الجوهر و العرض و

جميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر فى ستة مقاصد المقصد الاول فى الامور العامة و الثانى فى الجواهر و الاعراض و الثالث فى اثبات الصانع و صفاته و الرابع فى النبوة و الخامس فى الامامة و السادس فى المعاد و وجه الترتيب انّ ما يتوقف عليه الكل متقدم على الكل و هو باب امور العامة و احوال الجوهر و العرض على التوحيد لتوقفه عليها و هو على النبوة لتوقفها عليه و هى على الامامة لتوقفها عليها و هما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسمانى و العقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من اللّه تعالى و المعرّف هو النبي [/ ص/] و الامام و فى شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد و ما يتعلق به من الجنة و النار و الصراط و الميزان و الثواب و العقاب و ذلك يتوقف على النبوة و الامامة و هما يتوقفان على اثبات الصّانع و صفاته و هو يتوقّف على المحدث الّذي هو الجوهر و العرض و جميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد و فى شرح القوشجى لما كان المقصد الاقصى و المطلب الاعلى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ و المعاد و احوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق و الامام أيضا عند بعض و ما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر و العرض امّا بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد و ما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا فى واحد او اثنين مع ما فى الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر و العرض المقصد

المقصد الثالث فى اثبات الصّانع

اى فى اثبات انّ للعالم صانعا واجب الوجود و الصانع هو الفاعل بالعلم و الإرادة و قد غلب على صانع العالم و هو الواجب الوجود تعالى و انّما عدل منه إليه للاشارة الى انّه انّما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر فى معلولاته التى هى مصنوعاته على طريقة الآن التى انّما تفيد وجود العلّة من حيث هى علّة و صانع لا من حيث ذاتها دون اللم الّذي هو الاستدلال من العلّة على المعلول حيث لا علّة له تعالى لا لصيرورة المسألة حينئذ ضروريّة اذ ما وجب وجوده فهو موجود بالظاهر و ذلك لانّ المسألة ليست هى انّ الواجب الوجود موجود بل هى انّ من الموجود ما هو واجب وجوده و هى راجعة الى انّ لهذا العنوان فردا و لهذا المفروض حقيقة و فى بيان صفاته ممّا يجوز عليه و لا يجوز بمعنى كونه تعالى مصداقا لها لا بمعنى اتصافه تعالى بها كما ستعلم و فى بيان آثاره اى افعاله ممّا يصحّ منه و لا يصحّ بمعنى انّ ايّ فعل يصحّ و يحسن منه تعالى و ايّ فعل يقبح و لا يصحّ عليه فهما معطوفان على اثبات الصّانع و فيه اى فى هذا المقصد فصول ثلاثة

[الفصل] الاوّل فى وجوده

اى فى وجوده من حيث هو واجب الوجود لا من حيث هو صانع لانّ صانعيّته تعالى اعنى كونه فاعلا بالاختيار تثبت فى الفصل الثانى و أيضا الطريقة التى اختارها فى هذا المطلب انّما يفيد وجوده تعالى من حيث هو واجب الوجود اعلم انّ المناهج المشهورة فى اثبات الواجب ثلاثة :

الاوّل، منهج الجمهور المتكلّمين و هو النظر فى الوجود من حيث هو حادث على ما هو مذهبهم من انّ علّة الافتقار انّما هى الحدوث فقط او الامكان مع حدوث شطر او شرطا فيحتاج كلّ حادث الى محدث و يجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدّور او التسلسل و هذا المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعنى اثبات واجب الوجود لذاته لجواز أن يكون ذلك المحدث الغير

الحادث ممكنا قديما فلا يفتقر الى علة فنقطع التسلسل على هذا التقدير و لا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلّمين لا يفرقون بين الواجب الوجود لذاته و القديم فانّ القديم عندهم لا يفتقر فى وجوده الى غيره فيكون وجوده من ذاته.

الثانى منهج الحكماء الطبيعيّين و هو النظر فى الموجود من حيث هو متحرك و متغيّر على ما هو موضوع صناعتهم و ذلك ببيان انّ الجسم لا يتحرك بنفسه بل لا بدّ له من محرّك غير جسميّة كطبيعة او إرادة او قاسر على ما مر فى مباحث الاعراض و هذا المحرك اذا كان متحركا لا بدّ له من محرّك اخر و ينتهى بالاخرة الى السماويات و المحركات السماويّة لا بدّ من انتهائها الى محرّك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا للدور او التسلسل فيكون تحريكه على سبيل التشويق كتحريك المعشوق للعاشق و هو مشوق للكلّ اعنى للنفس الكليّة المتعلّقة للفلك الاعظم و يشوّق جميع المحركات السّماوية أيضا لاشتراكها فى التحريك الدّورى و لكلّ منها مشوّق اخر على حدة أيضا بحسب اختلاف حركاتها جهة سرعة و بطءا لكنّه دون الاوّل فالمشوق الاوّل هو مبدأ الكلّ و المبدأ الاوّل و علّة العلل و هو الواجب الوجود لذاته و سائر المشوقات مستندة إليه فائضة عنه و هى المسماة بالجواهر المفارقة و العقول المجرّدة و هذا المنهج هو الّذي سلكه الفيلسوف الاعظم أرسطاطاليس فى كتابيه الكلّيين احدهما كتاب سماع الطبيعى و الاخر كتاب ما بعد الطبيعة على ما ذكره الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد و ذكر انّه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة فى اثبات المبدأ الاوّل الواجب الوجود تعالى شانه و انت خبير بابتناء هذا المنهج بالاخرة على اعتبار الامكان و المصنف فى شرح الاشارات اشار الى ذلك حيث قال و الحكماء الطبيعيّون أيضا يستدلّون بوجود الحركة على محرّك و بامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرك ثمّ يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أوّل انتهى فقوله ثم يستدلّون اما اشارة الى ما ذكرنا و اعلم انّ لهم طرقا اخر غير النظر فى الحركة منها النظر فى الجسم من حيث تركّبه من الهيولى و الصّورة فانّ كلّ مؤلّف محتاج الى مؤلّف لامحة فان كان واجبا فهو [/ المط/] و ان كان ممكنا وجب الانتهاء الى الواجب دفعا للدّور و التسلسل و منها النظر فيه من حيث اشتراك الاجسام فى الجسميّة و اختصاص كلها بما يختص به و ذلك الاختصاص لا بدّ له من علّة لامتناع الترجّح بلا مرجّح و يجب ان تكون غير الجسميّة للشركة فامّا ان تكون واجبة الوجود و هو [/ مط/] و ان كانت ممكنة وجب الانتهاء الى واجب الوجود و منها النظر فى النّفس الناطقة فانّها حادثة لما مرّ فهى ممكنة و يحتاج الى علّة و يجب الانتهاء بالاخرة الى واجب الوجود كما عرفت. **الثالث** منهج الحكماء الالهيين و هو النظر فى الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قديما متحركا او غير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهى و هذا المنهج هو الّذي سلكه رئيس فلاسفة الاسلام فى كتبه سيّما فى الاشارات و فى كتاب المبدأ و المعاد و قد صرّح الحكيم ابو الوليد محمّد بن رشيد الاندلسىّ فى كتاب ردّ التهافت بان أوّل من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سينا على انّه طريق خير من طريق القدماء لانّه زعم انّه من جوهر الموجود و انّ طرق القوم من اعراض تابعة للمبدإ الاوّل هذا كلام ابو الوليد و قال الشيخ فى رسالة الفصول لاثبات المبدأ الاوّل بهذه العبارة الطبيعيون توسّلوا الى اثبات المحرّك الاوّل بما بيّنوا من وجوب قوّة غير جسمانيّة و غير متناهية تحرّك الفلك و ارتفعوا إليه من الطبيعة و الالهيّون سلكوا غير هذا المسلك و توصّلوا الى اثباته من وجوب الوجود و انّه يجب ان يكون واحدا لا يتكثّر و ان الموجودات صادرة عنه و ان حركة الفلك تتحرك تشوقا إليه و طلبا للنسبة به فى الكمال و لا يجوز ان يكون كماله بحيث لا يتخصّص به و لا ان يكون فوق كماله كمال فانّه لو امكن ذلك لكان الّذي له ذلك الكمال الاعلى أوّلا انتهى و المصنف قدّس سرّه اختار منهج الالهيّين فقال الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل و قد حاذى كلام

الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد حيث قال لا شك ان كلّ وجود او كلّ موجود فامّا واجب الوجود و اما ممكن الوجود فان كان واجبا فقد صحّ وجود واجب و هو المطلوب و ان كان ممكنا فانّا نبيّن انّ الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود انتهى.

و اعلم انّ تقرير هذا الدليل يستدعى تمهيد امور على سبيل التذكير فانّ اكثرها قد بيّنت فى مواضعها فى ما مر من الكتاب : **الاوّل** انّ الوجود منحصر فى الواجب و الممكن لانّه اذا اعتبر من حيث ذاته بلا اعتبار شيء اخر فامّا ان يجب له الوجود و هو الواجب او لا يجب له الوجود و هو كل و ظاهر انّه لا يجب له العدم حيث فرض موجودا و هو الممكن قال فى الاشارات كلّ موجود اذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات الى عمره فامّا ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يجب فان وجب فهو الحقّ الاوّل بذاته الواجب وجوده من ذاته و ان لم يجب لم يجز ان يقال انّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بلى ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علّته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علّته صار واجبا و ان لم يقرن بها شرط لا حصول علته و لا عدمها بقى له الامر الثّالث فى ذاته و هو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الّذي لا يجب و لا يمتنع فكلّ موجود امّا واجب الوجود بذاته و امّا ممكن الوجود بذاته انتهى.

و قال مثل ذلك فى سائر كتبه فاذا كان الشيخ قد عين المعنى المراد من الواجب و الممكن فلا معنى للقدح فى مسلكه باجمال لفظى الممكن و الواجب كما فعله الغزالي فى التهافت او باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيّا و للممكن القديم غير حقيقى فيكون قسمة الموجود الى الممكن و الواجب غير حاصرة و ان القسمة المعروفة بالطبع للموجودات انّما هى الى الممكن الحقيقى و الضّرورى كما فعله ابن رشيد **الثانى** انّ الممكن لا ترجيح له وجودا و عدم بحسب ذاته بل يحتاج فى كل منهما الى علة لتساوى نسبتهما إليها و امتناع ترجح احد المتساويين من غير مرجح و ذلك لبطلان الاولوية الذاتية على ما مرّ فى مباحث الامور العامة و لا ينبغى ان نخلى هذا الموضع أيضا ثمة. **فاقول** لو يرجح للممكن احد طرفيه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون الوجود اولى له لذاته مع جواز عدمه أيضا و ان كان على سبيل المرجوحيّة كان لنا ان تاخذ اولويّة الوجود مع الموضوع و تردّد بين وجوده و عدمه بان نقول المميز الاولى الوجود هل يساوى وجوده مع عدمه او يكون الوجود له اولى لكن بأولويّة اخرى ضرورة ان الاولية الاولى مأخوذة مع الموضوع فهى مشتركة بين الحالين بيان ذلك انّ الممكن الّذي وجوده اولى اذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الاولويّة فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بدلا عن الوجود لو فرضناه ممتنعا و الّا لكانت الاولوية وجوبا بل يجب ان يكون وقوع العدم بدلا عن الوجود أيضا جائزا مع اولويّة وجوده فاذا جاز وقوع عدمه و مع ذلك لم يقع و وقع وجوده فاذا جاز وقوع عدمه و مع ذلك لم يقع و وقع وجوده فان كان بلا مرجّح و اولوية كان ذلك ترجحا لاحد المتساويين بلا مرجّح و ان كان ذلك بسبب اولويّة و رجحان فلا يجوز ان يكون هذه الاولويّة هى الاولويّة المفروضة أوّلا لكونها مشتركة بين حال الوجود و حال العدم بل يجب ان يكون اولويّة اخرى و حينئذ اخذنا هذه الاولويّة الثانية أيضا مع الموضوع و ردّدنا بين وجوده و عدمه و هكذا الى ما لا نهاية لها لكونها من الاعتباريات ثم نأخذ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع و تردد فلا بدّ من اختيار تساوى وجوده مع عدم ضرورة انّ الاولويّة خارجة من الاولويات الغير المتناهية فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح و هو محال بالبديهة و هذه طريقة فى نفى الاولويّة الذاتية بل الاولويّة مطلقة دقيقة لطيفة قليلة المئونة جدا قد تفرّدنا بها بفضل اللّه و منّه و سلكناها فى كتابنا الموسوم بگوهر مراد

وجه اخر لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه ممتنعا بالنّظر الى ذاته لانّ رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحيّة الطرف المقابل و مرجوحيّته يستلزم امتناعه لانّ ترجح احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع لانّ المرجوح اضعف من المساوى على ما قال الامام فى كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر إليها و هو يستلزم وجوب الوجودهف مع انّه [/ المط/] وجه ثالث و هو انّ ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرد الرجحان ان كان علّة لوجود نفسه لزم تقدّمه على نفسه و ان لم يكن علّة لنفسه كان موجودا بلا سبب و هو جائز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب تقتضيه كما قال الفارابى لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب و يكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم امّا ايجاد الشيء بنفسه و ذلك فاحش و امّا صحّة عدمه لنفسه و هذا افحش و تحقيقه على ما قيل انّه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متّصفا بالوجود و لا يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتصاف و لا معنى للعلّة الّا ما يترجّح المعلول به فيكون علّة للاتصاف نفسه بالوجود و لما فرض عدم بلوغه حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان و الّا لكان بالغا حدّ الوجوب و قد فرض عدم بلوغه إليه هذا خلف.

الثالث انّه كما انّ الممكن مفتقر فى حصول الوجود له الى علّة كل مفتقر فى بقاء الوجود و ثباته له الى علة و ذلك لان الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجبا لكان بحصول العدم له ممتنعا و هو لا يخلو عن احدهما فلا يكون ممكنا هذا خلف بل الامكان على ما مرّ فى الامور العامة لازم لماهيّة الممكن فلا ينفك الممكن عنه فى حال وجود او عدما فما دام الامكان ثابتا له كانت الحاجة العلم ثابتة له فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده بل مع ضروريّته دائم الافتقار الى علّة قال الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد كل حادث علمه علّة فى حدوثه و علة فى ثباته ثم يمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل القالب فى تشكيله للماء و يمكن ان يكون ذلك شيئين بمثل صورة القسمة فانّ محدثها الصّانع و مثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه ثم قال و لا يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا حدث فهو واجب ان يوجد و يثبت لا بعلّة فى الوجود و الثبات فانّا نعلم انّ ثباته و وجوده ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الّذي ليس واجبا فى نفسه و لا ثابتا بنفسه ثم قال و اعلم انّ ما اكتسبه الوجود وجوبا اكتسبه العدم امتناعا و محال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يوجد حال الوجود واجبا بل الشيء فى نفسه ممكن و يعدم و يوجد ايّ الشرطين اشترط عليه صار مع شرط دوامه ضروريّا لا ممكنا و لم يتناقص فانّ الامكان باعتبار ذاته و الوجوب و الامتناع باعتبار شرط لاحق به فاذا كانت الصورة كل فليس للممكن فى نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير و بالشرط فلم يزل متعلّق الوجود بالغير و كلّما احتيج فيه الى غير و شرط فهو محتاج الى سبب فقد بان انّ ثبات الحادث و وجوده بعد الحدوث بسبب يمدّ وجوده و ان وجوده بنفسه غير واجب.

الرّابع انّ الوجود لا يمكن ان يحصل للممكن على سبيل التسلسل بان يكون له علّة و لعلّته علّة و هكذا الى ما لا نهاية له من غير ان ينتهى الى علّة واجبة لذاته و قد مرّ بيان ذلك فى مبحث ابطال التسلسل من مباحث العلّة و المعلول بطرق عديدة و براهين قويمة و نذكر هاهنا منها البرهان الّذي اخترعه المصنف و تقريره يتوقف على مقدمات ثلث: **إحداها** هى انّ الشيء ما لم يجب وجوده لا يمكن ان يصير موجودا و الّا لزم الترجيح من غير مرجّح كما ظهر من ابطال الاولويّة [/ مط/] و **الثانية** انّ الوجود لا يجب للشيء ما لم يمتنع عليه جميع انحاء عدمه و هذا ظاهر جدّا لا يحتاج الى بيان و **الثالثة** انّ مجموع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليه و هذا أيضا قريب من

البديهى و بعد تمهيد هذه المقدمات نقول: كل واحد من احاد سلسلة الممكنات لا يمكن ان يصير موجودا الّا بان يجب وجوده عن علّة موجودة واجبة وجودها امّا بالذات و امّا بالغير و الا اعنى ان لم يكن واجبة وجودها لا بالذات و لا بالغير لم تكن موجودة بحكم المقدمة الاولى لكن للواجب بالغير الغير المستند الى الواجب بالذات لا يمكن ان يصير سببا لوجود وجود معلوله لان وجود المعلول انّما يجب بان ينسدّ عليه جميع انحاء عدمه بحكم المقدمة الثانية و من أنحاء عدم المعلول عدم علّته و هذا النحو من العدم غير ممتنع على المعلول المستند الى العلل الممكنة الغير المستندة الى الواجب لذاته و ان فرضت غير متناهية بحكم المقدمة الثالثة فيجوز عدم المعلول مع انعدام جميع علله الغير المتناهية فلا يمكن ان يصير وجوده واجبا فلا يمكن ان يصير موجودا لكن قد فرضنا وجوده فوجب ان يستند علله الغير المتناهية فرضا الى علة واجبة الوجود لذاتها و اذا وجب استناد جميع العلل الغير المتناهية الى علة واجبة لذاتها تكون هى طرفا لسلسلة العلل لامحة لاستناد جميع السّلسلة إليها و عدم استنادها الى علّة اصلا فيصير السلسلة ذات طرف فتصير متناهية و قد فرضناها غير متناهية هذا خلف.

الخامس انّه لا يمكن حصول الوجود للممكن على سبيل الدّور بان يكون ممكن معلولا للممكن اخر و هو للاوّل او يكون هو أيضا معلولا لممكن اخر و هو لآخر و هكذا الّا انه ينتهى بالاخرة الى الاوّل و ذلك لما ذكرنا فى بيان بطلان التسلسل من جواز انعدام جميع المعلولات الممكنة معا بل ذلك فى المتناهية اظهر و لما يلزم من تقدّم الشيء على نفسه و هو محال بالظاهر هذا و بعد تذكر هذه الامور نقول لا شك فى وجود موجود فاذا نظرنا إليه من حيث هو موجود و قطعنا النظر عن جميع الخصوصيات يحتمل ان يكون ذلك الموجود واجب الوجود كما يمكن ان يكون ممكن الوجود و ذلك لاشتراك الوجود معنى بين الواجب و الممكن كما مرّ فى اوائل الكتاب فان كان ذلك الوجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجب الوجود ثبت [/ المط/] و ان لم يكن واجبا بل كان ممكنا لانحصار الموجود فيهما استلزم وجود ذلك الموجود الممكن وجود الواجب لذاته لانّ ذلك الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه بل يحتاج فى وجوده الى علّة موجودة يترجح بها و جودة فان كانت واجبة ثبت [/ المط/] و ان كانت ممكنة احتاجت الى علّة أيضا موجودة و هكذا فان رجعت الحاجة فى شيء من المراتب الى الممكن الاوّل او الى شيء من المراتب السّابقة عليه فيلزم الدّور و ان لم يترجّح بل ذهبت الى غير النهاية لزم التسلسل و كلاهما محالان فلا بدّ ان ينتهى الحاجة فى شيء من المراتب الى علّة واجبة الوجود لذاتها دفعا للدّور و التسلسل فظهر انّه ان لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه المفروض واجب الوجود استلزم لامحة وجود واجب الوجود و هو المطلوب.

و اعلم انّ هذا المنهج اعنى منهج الالهيّين هو اوثق المناهج و أقواها و اتمّها و اهديها و اقلها مئونة و اكثرها معونة و يشبه ان يكون طريق الصدّيقين اللذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا فى الوجود و هو عين حقيقته تعالى فيغنى غناء البراهين اللميّة و يمكن الوصول به الى معرفته تعالى و ان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده. قال الشيخ فى كتاب المبدأ و المعاد بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج انّا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله و لا من جهة حركته فلم يكن القياس دليلا و لا أيضا كان برهانا محضا فالاوّل ليس عليه برهان محض بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانّه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجبا و ان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون و لا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلّة الاولى و تعريف صفاته اوثق و اشبه بالبرهان من هذا الطريق فانّه و ان لم يفعل شيئا و لم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد ان يوضع امكان وجود كيف كان انتهى. و قال فى الاشارات تامّل كيف لم يحتج بيانا لثبوت المبدأ الاوّل و وحدانيّته و براءته عن الصّمات الى تامّل لغير نفس الوجود و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك

دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف قال و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سيريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم انّه الحق للآية و هذا حكم لقوم ثم يقول ا و لم يكف بربّك انّه على كلّ شيء شهيد و هذا حكم الصّدّيقين اللّذين يستشهدون به لا عليه انتهى كلام الاشارات. ثم انّ وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اى اللّمى هو ما اشار إليه من انّه و ان لم يفعل شيئا و لم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت و ذلك لانّ القياسات الإنيّة انّما يكون من الافعال و الآثار بخلاف اللميّة فهذا الطريق لكونه لا من جهة الآثار يشبه اللّم و من جهة انّه ليس من العلّة ليس به و أيضا قالوا من القياسات الإنيّة ما هو اقرب الى اللّم بل كاد ان يكون فى مرتبته فى الوثوق و هو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاق اللزوم و حقيقته من غير اعتبار امر اخر على ما صرّح به الشيخ فى الحكمة المشرقيّة و هذا الطريق من النظر فى طبيعة الوجود المنتزعة من ذاته تعالى بلا اعتبار امر زائد على ذاته كل و قد يق انّ هذا الطريق لمىّ دون سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على انّ بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب فى نفسه و كون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال فى الحقيقة بحال من احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للاولى فان كون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن هو الّذي اوجب اشتماله على الفرد الواجب و بعبارة اخرى ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلف من وجود ذى المؤلّف على ما مر فى الامور العامة فوجود الواجب فى نفسه علّة لغيره [/ مط/] و وجوده الرابطي اعنى انتسابه الى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشيء فى نفسه علّة لشيء و فى وجوده عند شيء اخر معلولا له و لا محذور فى ذلك و امّا كون هذا الطريق اخصر و اقلّ مئونة من ساير الطرق فظاهر حيث لا يحتاج الى النظر فى حدوث الخلق و حركة و لا الى وجود ممكن بالفعل كما عرفت و اعلم انّه يمكن ان يقرّر هذا الدليل على الوجه الّذي قرّرنا به ابطال التسلسل بان نقول و هكذا فسواء رجعت الحاجة الى الممكن الاوّل او ذهبت الى غير النهاية لا يمكن ان يجب بذلك وجود الممكن الاوّل و انّما يجب لو انسدّ عليه جميع انحاء العدم و هو غير ممكن مع انحصار الموجودات فى الممكنات فلا بدّ من الواجب الوجود لذاته ليستند إليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات و هو المطلوب و حينئذ لا توقف لهذا الدليل على ابطال الدّور و التسلسل و ان لزم منه ابطالهما و على هذا يزداد قلّة المئونة جدّا و لا يمكن حمل كلام المصنف على هذا الوجه لمكان قوله لاستحالة الدّور و التسلسل و لو كان مراده ذلك لقال و الّا استلزمه و ان دارا و او تسلسل و العجب منه قدّس سرّه انه مع تفرّده بتفطّن هذا الوجه فى ابطال التسلسل على ما مرّ سابقا كيف غفل عن ذلك و من الدلائل التى لا يبتنى على ابطال التسلسل ما ذكره بعض الاعلام حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات يلزم الدّور اذ تحقق بوجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لانّ وجود الممكنات انّما يتحقق بالايجاد و تحقق ايجاد ما يتوقف أيضا على موجود ما لانّ الشيء ما لم يوجد انتهى كلامه.

و توجيهه على ما حقّقه بعض الاعاظم انّ طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود فى الممكن يكون ممكنة محتاجة الى طبيعة الايجاد و هى لكونها طبيعة ناعتيّة يتوقف على طبيعة الموجود فيلزم الدّور فان قلت طبيعة الموجود و ان كانت واحدة فى نفسها متعددة فى نفس الامر لتحققها فى ضمن الافراد فحاجتها ليست حاجة واحدة بل متكثّرة حسب تكثّره الافراد فيجوز كونها محتاجة فى ضمن فرد محتاجا إليها فى ضمن فرد اخر و كذا القول فى طبيعة الايجاد فاللّازم على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور قلت طبيعة الموجود المتحققة فى ضمن جميع الافراد أيضا ممكنة محتاجة الى الايجاد فاذا كانت طبيعة الايجاد المتحققة فى ضمن جميع الافراد أيضا لكونها طبيعة ناعتيّة محتاجة الى طبيعة الموجود يلزم الدّور لا محالة فتدبّر.

و ما ذكره أيضا ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و الّا لزم تقدّم الشيء على نفسه و بعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع ان تصير لا شيئا محضا و بذلك ثبت وجود الواجب بالذّات و مبناه على ما مرّ من جواز الانعدام على الممكنات باسرها فانّه حينئذ على تقدير انحصار الموجود فى الممكن يكون للموجود المطلق او لمجموع الموجودات مبدأ موجود لامحة فهذا المبدأ من حيث انّه واحد من الموجودات داخل فى المجموع و من حيث انّه علة للمجموع يكون علّة لنفسه أيضا فيلزم تقدّم الشيء على نفسه و أمّا اذا لم ينحصر الموجود فى الممكن فلا يلزم ان يكون لمجموع الموجودات مبدأ ليلزم تقدّمه على نفسه و كذا على العبارة الثالثة نقول لو جاز طريان العدم على مجموع الموجودات و صيرورته لاشيئا محضا لكان ذلك من جهة عدم علّته فكان داخلا فى عدم المجموع و متقدما على عدم المجموع فكان متقدما على نفسه و يظهر منه تقدم علة المجموع أيضا على نفسها و يمكن ان يجعل هذا وجها على حدة بان يقال لو جاز انعدام مجموع الموجودات و كونه لا شيئا محضا لامتنع ان يتحقق موجود من الموجودات العدم انسداد جميع انحاء العدم عليه و ذلك بخلاف مجموع الممكنات فانّه فى حكم ممكن واحد و لا يلزم من جواز الانعدام عليه الّا امتناع تحقق موجود ما من جهة الممكنات لا مطلقا لجواز تحققه من جهة موجود واجب الوجود فليتدبر و منها ما قيل انّ موجد جميع الموجودات الممكنات الصّرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالظاهر و الموجود الخارج عنه انّما يكون واجبا بالذات و ما قيل انّه لا بدّ لجميع الممكنات الصرفة من علّة له بالذات و على الاطلاق و العلّة بهذه الصّفة علة لجميع اجزائه فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه علّة له و الّا لكان علّة لنفسه و لعلله و مبناهما على كون كلّ مجموع حقيقى موجودا على حدة مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية العارضة له و قد ادّعوا الضرورة فيه و لا يرد عليه انه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث و الّا لزم من وجود اثنين وجود امور غير متناهية لانّ الرابع الّذي هو معروض وصفا لثلاثية اعتبارى محض كيف و هو حاصل من اعتبار جزئية كلّ واحد من الاثنين المفروضين أولا و جزئية المجموع المركّب منهما فلو تحقق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرّتين و هو محال بالضرورة.

و منها ما قيل انّه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات و لا لامتناع طريان العدم عليها بالكليّة و هذا بالحقيقة هو الدّليل الّذي اخترعه المصنف و ما قيل انّه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقلّ بنفسه لا فى الوجود و لا فى الايجاد و اذ لا وجود و لا ايجاد فلا موجود لا بذاته و لا بغيره و هذا أيضا كسابقه فى الرّجوع الى الدّليل المخترع و مبناهما على ما مرّ من كون جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز الانعدام و امتناع انسداد جميع انحاء العدم عليه من ذاته هذا

[الفصل الثاني في صفاته تعالى]

الثّاني من الفصول الثلاثة فى صفاته تعالى و فى هذا الفصل مسائل

[المسألة] الأولى انّه تعالى قادر مختار

بمعنى انّه يتمكّن من الفعل و الترك بمعنى انّه تعالى بحيث قد يتخلّف عنه الفعل فانّ القدرة بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين المتكلّمين و الحكماء. و امّا **القدرة** بمعنى كونه بحيث يصحّ منه فعل العالم و تركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين بيان ذلك انّ القدرة فى الاصل هو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء و لا يصدر اذا لم يشأ و يلزمه صحّة الصّدور و اللّاصدور و ضدّ هذا المعنى العجز و لما كان هذا المعنى صفة كمال للموجود بخلاف ضدّه فانّه صفة نقص لامحة و العقل يحكم بوجوب اتصاف الواجب باشرف طرفى النقيض و اتفق العقلاء كافّة بوجوب الحكم بكونه تعالى قادرا دون ان يكون عاجزا و لكن المتكلّمين اوجبوا وقوع كل من المشية و عدم المشية و الصدور و اللّاصدور فى نفس الامر كما هو فى الاصل بخلاف الحكماء فانّهم لم يوجبوا ذلك و لا شك انّ ذلك امر زائد على مفهوم الشرطية فالحكماء حكموا بكونه تعالى قادرا مع اعتقادهم قدم الفعل لانّه صادق عليه انّه او لم يشأ لم يفعل. **قال الشيخ** فى إلهيّات الشفاء فانّها يظنّ انّها لا تكون موجودة الّا لمن شانه ان يفعل و من شانه ان لا يفعل فان كان من شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة و هذا ليس بصادق فانّه ان كان هذا الشيء الّذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء و يريد فذلك ليس قدرة و لا قوّة بهذا المعنى و ان كان يفعل بإرادة الّا انّه دائم الإرادة لا يتغير ارادته فانّه يفعل بقدرة و ذلك لانّ حدّ القدرة الّذي يؤثرون هؤلاء ان يحدّوها به موجود هاهنا و ذلك لانّ هذا يصحّ عنه ان يفعل اذا شاء و ان لا يفعل اذا لم يشأ و كلا هذين شرطيان اى انّه اذا شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و انّما هما داخلان فى تحديد القدرة على ما هو شرطيان و ليس من صدق الشرطى ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملىّ فانّه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنّه لا يشاء وقتا ما و اذا كذب انّه لا يشاء البته يوجب ذلك كذب قولنا و اذا لم يشأ لم يفعل فانّ هذا يقتضي انّه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انّه اذا يشاء فيفعل و اذا صحّ انّه اذا شاء فعل صحّ انّه اذا فعل فقد شاء اى اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصحّ انّه اذا لم يشاء لم يفعل و اذا لم يفعل لم يشاء و ليس فى هذا انّه يلزم ان لا يشاء وقتا ما و هذا بين لمن عرف المنطق انتهى كلام الشفاء. و **قال** فى رسالته فى اثبات المبدأ الاوّل بهذه العبارة اللّه تعالى كان فى خلق هذا العالم مختارا فانّه ان لم نقل انّه كان مختارا كان ذلك منه عين غير وضى به و ليس المختار اذا اختار الصّلاح تعقله يلزمه انّ يختار مقابله أيضا فيفعله و اذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدّواعى و ذاته دعاء الى الصّلاح فاختاره **و قال أيضا** و اعلم انّ القدرة هو ان يكون الفعل متعلّقا بمشيته من دون ان نعتبر معها شيئا اخر و القدرة فيه تعالى عند علمه فانّه اذا علم فتمثّل فقد وجب وجود الشيء و فينا عند المبدأ الاوّل المحرّك و هى القوّة المحركة و القوّة العاملة و هى فيه تعالى خالية عن الامكان و هى صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزءين لا انّه اراد و لا انّه لم يرد و ليس هو مثل القدرة فينا فانّ القدرة فينا هي بعينها القوّة و هى فى الاوّل تعالى الفعل فقط و هى بعينها ارادته و علمه و الإرادة فيه لم تكن تعرض البتة غير ذاته و فينا تابعة لاغراض مختلفة فلذلك تختلف و إرادة الشيء فينا عين تحصيله فانّ إرادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوّره و اذا تصوّر لنا معنى ثم اردنا تحصيله كان تصوّره لنا نفس ارادتنا لكنّا نريد بعد ذلك تحصيله و الجمهور غافلون عن ذلك ثم قال المشهور انّ القادر من هو بإرادته اذا

شاء فعل و اذا لم يشاء لم يفعل لا من يريد فيفعل او لا يريد فلا يفعل دائما و ان هاهنا اشياء يقرّ بها انّ الخالق لا يريدها قط و لا يفعلها و هو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فالشرط اذن فيها القضية الشرطية و الشرطية لا يتعلّق صحّتها بان يكون جوهرها صادقين فانّه قد يصحّ ان يكون جزؤها كاذبين فليس يلزم اذن من قولنا اذا شاء فعل انّه شاء حتى يصحّ هذه القضية و القدرة لامحة يتعلّق بالمشية و يستحيل في الاوّل تعالى ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء و اذا لم يفعل فانّه لم يشأ انتهى كلام الشيخ. **و قال الامام** فى كتاب الاربعين اعلم انّ القادر هو الّذي يصحّ منه الفعل و الترك بحسب الدواعى المختلفة مثاله انّ الانسان ان شاء ان يمشى قدر عليه و امّا تاثير النّار فى التسخن فليس كذلك لانّ ظهور التسخين من النار غير موقوف على ارادتها و داعيها بل هو امر لازم لذاتها. **و** قال شارح المقاصد المشهور انّ القادر هو الّذي ان شاء فعل و ان شاء ترك و معناه انّه يتمكن من الفعل و الترك اى يصحّ كلاهما فيه بحسب الدّواعى المختلفة و هذا لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدّواعى بحيث لا يصحّ عدم وقوعه و لا يستلزم عدم الفرق بينه و بين الموجب لانّه الّذي يجب عنه الفعل نظر الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا و لا يصدق انّه ان شاء ترك كالشمس فى الاشراق و النّار فى الاحراق و ذكر أيضا ان لا خلاف عند الفلاسفة فى كونه تعالى قادرا لكن بمعنى لا ينافى الايجاب فانّ القادر هو الّذي يصحّ ان يصدر عنه الفعل و ان لا يصدر و هذه الصحة هى القدرة و انّما يترجّح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الإرادة و عدمها الى القدرة و عند اجتماعهما يجب حصول الفعل و لكون ارادته تعالى علما خاصا و كون علمه و قدرته ازليّين غير زائدين على الذات كان العالم قديما و الصّانع موجبا انتهى فالنزاع اذن ليس فى معنى القدرة الّذي هو المفهوم الشرطي بل فى وجوب وقوع مفهوم المقدّم و عدم وجوبه. **قال شارح المواقف** و امّا كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الّا انّ الحكماء ذهبوا الى انّ مشيّة الفعل الّذي هو الفيض الوجودى لازمة لذاته كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدّم الشّرطية الاولى واجب صدقه و مقدّم الثانية ممتنع الصدق و كلتا الشرطيتين صادقتان فى حقّه سبحانه انتهى. **و قال بعض افاضل المتاخرين** من اصحابنا [/ رض/] الّذي علم من مقالات الفريقين اتفاقهما على القول بالاختيار لان كلّا منهما يقول انّه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه و لا يكون فاعلا بالطبيعة بل الظاهر انّ اختلافهم انّما هو فى كيفية صدور الاثر عنه تعالى فعند الفلاسفة انّما هو على سبيل المقارنة و عدم جواز التأخير لكونه فاعلا بالاستقلال فلا يتوقف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل و هو متحقق دائما و ازلا اذا لامكان متحقق دائما و الّا لزم لانقلاب و الماهيّة القابلة لفيض الوجود متحقق فى علمه تعالى فالفعل حينئذ غير مسبوق بشيء سوى العلّة لعدم تصوّر شيء هناك غيرها لا وقت و لا شرط و لا حال يتعين الوجود و قبل وجوده اذ العدم المحض لا يوصف بشيء من ذلك فتعيّن الوجود عند المتكلّمين انّ الدّاعى شرط تحقق التأثير فيتوقّف تاثير المؤثر عليه فعند وجوده لا يتعيّن و الداعى لا يكون متوجّها الى موجود بل الى معدوم يتجدد الداعى فيجب ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم و هذا الكلام ظاهر لكنه انّما يتمّ على تقدير لجدد الداعى كما هو مذهب جماعة من المتكلّمين فامّا على القول بقدمه فمشكل خصوصا على القول بانّ الفاعل التام لا يخلف اثره عنه كما هو المشهور من مذهب المحققين منهم كأبي الحسين و اتباعه فانّهم لا يفرقون بين الفعل الايجابية و بين المختار و حينئذ لا يتحقق العدم بين الفاعل و الفعل فوجوب الملازمة كما على القول الاوّل الّذي قرره الفلاسفة نعم على القول بعدم وجوب الاثر عند وجود المؤثر التام كما هو مذهب فريق من المتكلّمين يتحقق الفرق و يتم القول بسبق العدم على التأثير انتهى كلامه مع ادنى تلخيص.

ثم ان المعنى المقابل للقدرة هو المراد من الايجاب و هو فى المعنى المتفق عليه يتحقق بان لا يكون للفاعل مشيته اصلا كالنّار فى الاحراق او بان يكون له مشية لكنّه لم يتمكّن من ان يفعل على وفق ارادته كالمرتعش فى تحريك يده مثلا و فى المعنى المختلف فيه يتحقق بان يريد الفاعل الفعل دائما و يفعله دائما او لا يريده دائما فلا يفعله دائما فالواجب تعالى موجب عند الحكماء بالمعنى الاخير و مختار بالمعنى المقابل له عند المتكلّمين و امّا بالمعنى الاوّل فليس بموجب عند احد و العجز الّذي هو ضدّ القدرة انّما هو ضد القدرة بالمعنى المتفق عليه فقط اذ لم يتعارف ان يقال للفاعل الّذي يفعل دائما انّه عاجز عن الفعل و لو اريد انّه عاجز عن امساك نفسه عن الفعل فان اريد انّه عاجز عن الامساك مع مشيّة الامساك فخارج عما نحن فيه اذ المفروض انّه لو لم يشاء لم يفعل و ان اريد انّه عاجز عن الامساك مع مشيّة الفعل فذلك الاطلاق خطأ البتة اذ هذا المعنى ممّا يحقق القدرة و يؤكّدها فكيف يصدق عليه ضدّها و هذا ما يقال انّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه و سيأتي فى مسئلة الجبر و الاختيار ما يوضح هذا المقام فظهر انّه لا شناعة على الحكماء فى اطلاقهم الايجاب عليه تعالى زائدا على ما لزمتهم من القول بقدم العالم بل النزاع فى الاختيار و الايجاب بالاخرة راجع الى النزاع فى الحدوث و القدم هذا و احتج المتكلّمون على اختيار الصانع و نفى الايجاب عنه بما اشار إليه المصنف بقوله وجود العالم اى بجميع اجزائه بمعنى جميع ما سوى اللّه بعد عدمه اى كونه حادثا مسبوقا بالعدم الواقعى سبقا ذاتيا فى عرف المتكلّمين على ما مرّ فى مبحث اقسام السبق من الامور العامة و حدوث العالم بهذا المعنى و ان لم يثبت فى ما مرّ من الكتاب بل الثابت فيه انما هو حدوث الاجسام و اعراضه فقط لكنّه مما اجمع عليه المتكلّمون و استدلوا عليه ما اورده الامام في كتاب الاربعين بما حاصله ان جميع ما سوى اللّه تعالى ممكن لامحة لدليل التوحيد و ان كلّ ممكن يجب ان يكون محدثا لانّ كلّ ممكن مفتقر الى مؤثر فى ترجيح وجوده على عدمه لامحة فهذا الافتقار الى المؤثر لا يمكن ان يكون حال وجوده الممكن بصفة البقاء لانّ التأثير فى الموجود و ايجاده حال كونه موجودا تحصيل للحاصل و هو محال بالبديهة فيجب ان يكون هذا الافتقار الى المؤثر اما حال عدم الممكن و اما حال حدوث وجوده و ابتدائه و على التقديرين يلزم ان يكون الممكن مسبوقا بالعدم و هو المراد من الحدوث فثبت ان كلّ ممكن فهو حادث و هو المط و انت خبير بضعف هذا الاستدلال لما عرفت فى الامور العامّة من انّ تاثير المؤثر فى الممكن من حيث هو هولا من حيث هو موجود و لا من حيث هو معدوم كيف و لو انّ تاثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين كما يلزم من تاثيره فيه حال وجوده تحصيل الحاصل و هو لا يخلو عن احدهما و لهذا لم يقول المصنف قدّس سرّه على هذا الدليل و لم يذكره فى ما مرّ ينفى الايجاب اى كون الواجب الوجود الصّانع له فاعلا موجبا بالمعنى المتنازع فيه اعنى كونه بحيث لم يتخلف عنه الفعل و ذلك لانّه لو كان موجبا بهذا المعنى يلزم ان يكون العالم قديما اذ لو كان حادثا لكان متخلّفا عنه بالظاهر و هو خلاف المفروض لكنّه حادث باجماع المتكلمين كما مر آنفا فلا يكون الصانع موجبا و هو المط هذا اذا بنى الكلام على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى اللّه و امّا لو بنى على حدوث العالم الجسمانى على ما هو الظاهر من مذهب المصنف بقول فى بيان الملازمة اذ لو كان حادثا لتوقف على امر حادث لئلّا يلزم التخلف عن الموجب التام المستلزم للترجيح من غير مرجّح و ذلك الحادث أيضا يتوقف على حادث اخر و هكذا فيلزم التسلسل فى الحوادث مجتمعة او متعاقبة و كلاهما محال عند المتكلمين على انّ فى صورة الاجتماع يلزم المتخلف أيضا و انّما احتيج الى هذا الاستدلال حينئذ لانّ اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه بالبرهان العقلى لما لم يتيسّر و لم يتعرّض له فى هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنى فى نفى الايجاب عن التعرض لبطلان التسلسل فى الشروط و المعدّات. **قال شارح المقاصد** و الاصل المعوّل فى باب اثبات قادرية البارى تعالى انّه صانع قديم له صنع حادث و صدور الحادث عن القديم انّما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب و الّا يلزم تخلّف المعلول

عن تمام علّته حيث وجدت فى الازل العلّة دون المعلول و لا يتم هذا الّا بعد اثبات انّ شيئا من الحوادث مستند الى البارى تعالى بلا واسطة و ذلك بان يبيّن انّه قديم بذاته و صفاته و انّ العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلّمون او يبيّن امتناع ان يكون موجبا و يكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار يستند إليه الحوادث و هذا ممّا وافقنا عليه الخصم او يكون حركة سرمديّة يكون جزئياتها الحادثة شروطا و معدات فى حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة و قد تبيّن فى بحث ابطال التسلسل بيان حدوث الحوادث و استحالة ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة و فى بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة انتهى. **و قال صاحب المواقف** و اعلم انّ هذا الاستدلال انما يتمّ باحد طريقين الاوّل ان يبيّن حدوث ما سوى اللّه تعالى و صفاته و انّه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته و الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انّه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة و انت بعد احاطتك بما تقدّم من المباحث خليق بان يسهّل عليك ذلك انتهى. فان قيل هذا الاستدلال لا يمكن اجراؤه من قبل المصنف القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح اذ على تقدير هذا الاجزاء يمكن ان يعارض بانّ تاثيره تعالى فى العالم لو لم يكن بالايجاب لزم التوقف على امر حادث بل ان يقال انّ العالم قديم و الا لتوقف على امر حادث الى اخر ما قيل فى الاستدلال اجيب: بانّ المعارضة مندفعة عن المصنف اذله ان بمنع لزوم الترجيح بلا مرجّح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح. .....

المسألة الثانية فى علمه تعالى

اتفق جمهور العقلاء فى انّه تعالى عالم بذاته و بما سوى من معلولاته فاشار بقوله و الاحكام و التجرد و استناد كلّ شيء إليه دلائل العلم الى دليلين مشهورين: **اوليهما** فى المشهور للمتكلّمين و هو يدلّ على ثبوت علمه تعالى بافعاله او لا و بواسطته على ثبوت علمه بذاته و انّما قلنا فى المشهور لانّ الحكماء أيضا يستدلّون به كما ستعلم. و **ثانيهما** للحكماء و هو بالعكس من الاوّل اعنى انّه يدلّ على ثبوت علمه بذاته أولا و بواسطته على ثبوت علمه بمعلولاته.

امّا الاوّل فتقريره انّ افعاله تعالى محكمة متقنة و كلّ من كان فعله محكما متقنا فهو عالم. **امّا الكبرى** فبديهيّة بعد الاستقراء و الاختبار فانّ من رأى حطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحا تنبئ عن معان دقيقة و اغراض صحيحة لم يشك فى انّها صادرة عن علم و رويّة لامحة. فان قيل كيف يمكن ادعاء الضرورة فى الكبرى و قد استدل جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان و تكوّن تفاصيل الاعضاء الى قوّة عديمة الشعور سمّوها المصوّرة قلنا خفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز على انّهم لم يجعلوا المصوّرة مستقلة فى ذلك بل هم معترفون بكونها مسخّرة تحت إرادة صانع جلت صنعته كما صرّح به الشيخ فى مواضع من الشفا و ساير كتبه و قد مرّ فى مبحث القوى و فى مبحث اثبات الغايات للطبيعيات هذا. **و امّا الصغرى** فلما فى خلق الافلاك و العناصر و انواع الحيوان و النبات و المعادن على انتظام او اتساق من عجائب الصنع و غرائب التدبير و آثار الاتقان و الاحكام بحيث يحار فيها العقول و الافهام و لا يفى بتفاصيلها الدفاتر و الاقلام على ما يشهد به علم الهيئة و التشريح و علم الآثار العلويّة و السّفلية و علم الحيوان و النّبات و الى جميع ذلك اشير فى قوله تعالى إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ ... وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ فكيف اذا رقى الى عالم الرّوحانيّات و

المجردات النفسيّة و العقلية مع انّ الانسان لم يؤت من العلم الّا قليلا و لم يجد الى كثير منه سبيلا ناهيك فى ذلك قول افضل البشر بعد سيّدهم فى خطبة من خطب نهج البلاغة و ما الّذي نرى من خلقك و بعجب له من قدرتك و نصفه من عظيم سلطانك و ما يغيب عنا منه و قصرت ابصارنا عنه و انتهت عقولنا دونه و حالت سواتر الغيوب بيننا و بينه اعظم فمن فرغ قلبه و اعمل فكره ليعلم كيف اقمت عرشك و كيف ذرات خلقك و كيف علقت فى الهواء سماواتك و كيف مددت على مورد الماء ارضك رجع طرفه حسيرا و عقله مبهورا و سمعه والها و فكره حائرا هذا.

فان قيل ان اريد بالاحكام حسن الصّفة او مطابقة المنفعة من جميع الوجوه فلا نسلم انّ المخلوقات كل امّا مطابقة المنفعة فلكثرة ما نشاهد فى العالم من الافات و امّا حسن الصّفة فلانا لا ندرى انّ تركيب السموات و الكواكب و ابدان الحيوانات على وجه احسن ممّا عليه الآن ممكن أم لا و ان اريد من بعض الوجوه فلا نسلم دلالته على العلم فان فعل النائم و السّاهى بل الجماد قد يستحسن و ينفع من بعض الوجوه و ان أريد شيء اخر فلا بدّ من بيانه. **قلنا** المراد به حسن الصفة و مطابقة المنفعة غالبا و على سبيل الكثرة دون الندرة و ما نحن بصدده كل اذ لا ريب فى انّ ترتيب السّماوات و العناصر و الكواكب سيّما الشمس و القمر و مسيرهما فى فلكيهما على وجه يقربان تارة و يبعدان اخرى فيتعلّق بذلك الحرّ و البرد و رطوبة الهواء و يبوسته و كثرة الانداء و الامطار و شدّة الحرّ و الانضاج للثمار و تربية النبات و صلاح الامزجة ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصّفة غالبا و كل القول فى اعضاء الحيوان و ما ذكره الاطباء فيها و فى مواضعها من الحكم اللطيفة فاذا عنى بالاحكام مجموع الامور الثلاثة فلا يرد فعل السّاهى و النائم لكونه نادرا جدا و كل الحركات الصّادرة من الجمادات امّا ان لا يكون كثيرة مستحسنة و ان كانت مستحسنة لم يكن مطابقة للمنفعة كذا فى نقد المحصل و لا بدّ ان نذكر هاهنا شيئا مما ذكره الحكماء فى بيان حكمته تعالى فى ترتيب هذا النظام المشاهد و انّه فى غاية الاتقان و نهاية الاحكام.

زيادة بسط فى المقال لمزيد تحقيق الحال

ثم ينبغى لنا ان نزيد فى بسط الكلام ليظهر انّ الفلاسفة من ايّ جهة يقولون انّه تعالى لا يعلم غيره و من ايّ جهة يقولون انّه تعالى عالم بجميع الموجودات فنقول قال ابو الوليد محمّد بن رشيد الاندلسى فى كتاب جامع الفلسفة بعد ذكر المبادى المفارقة و وجوب انتهائها الى مبدأ أوّل و ان كلّا منها عاقل لذاته فلننتظر هل يمكن فى واحد واحد منها ان يعقل شيئا خارجا من ذاته أم لا فنقول انّه قد تبيّن فى كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل و صورته فمتى انزلنا واحدا منها يعقل غيره فانّما يعقله على انّه يستكمل به فذلك الغير متقدّم عليه و سبب فى وجوده فمن البيّن انّه ليس يمكن ان يتصوّر العلّة منها معلولها و الّا امكن ان يعود العلّة معلولة و يستكمل الاشرف بالاقل شرفا و ذلك محال و من هاهنا يظهر كل الظهور انّه ان وضع لها مبدأ أوّل ليس بمعلول الشيء على ما تبيّن فى ما سلف انّه لا يتصور الّا ذاته و ليس يتصور معلولاته و ليس هذا شيء يخصّ المبدأ الاوّل منها بل ذلك شيء يعم جميعها حتى عقول الاجرام السماوية فانّا لا نرى انّها تتصور الاشياء التى دونها فانّه لو كان كل لاستكمل الاشرف بالاخسّ و اذا كان الامر على هذا فكلّ واحد من هذه المبادى و ان كان واحدا بمعنى انّ العاقل و المعقول فيه واحد فهى فى ذلك متفاضلة و احقها بالوحدانية هو الاوّل البسيط ثم الّذي يليه و بالجملة فكل ما احتاج فى تصور ذاته الى مباد اكثر فهو اقل بساطة و فيه كثرة ما و بالعكس فكل ما احتاج فى تصور ذاته الى مباد اقل فهو اكثر بساطة حتى انّ البسيط الاوّل بالتحقيق انّما هو الّذي لا يحتاج فى تصور ذاته الى شيء من خارج فهذا هو الّذي ادى إليه القول من امر تصور هذه المبادى الّا انّه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة احدها ان يكون هذه المبادى جاهلة بالاشياء التى هى لها مباد فيكون صدورها

عنها كما يصدر الاشياء الطبيعة بعضها عن بعض مثل الاحراق الصادر عن النار و التبريد عن الثلج فلا يكون صدورها من جهة العلم و محال ان يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه و الى هذا اشار بقوله جل و علا الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير و أيضا فانّ الجهل نقص و الشيء الّذي فى غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص فهذا اقوى الشكوك التى يلحق هذا الموضع و نحن نحلّها فنقول انّه لما كان الفاعل انما يعطى المفعول شبيه ما فى جوهره و كان المفعول يلزم فيه ان يكون عنه او ثانيا بالعدد وجب ضرورة احد امرين امّا ان يكون مغايرا له بالهيولى و ذلك لازم متى كان المعقول هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما بالصورة و امّا ان يكون المغايرة التى بينهما فى التفاضل فى النوع الواحد و ذلك بان يكون الفاعل فى ذلك النوع اشرف من المفعول فانّ المفعول ليس يمكن فيه ان يكون فيه ان يكون اشرف من الفاعل بالذات اذا كانت ماهيّته انّما يحصل عن الفاعل و اذا كان ذلك كل فهذه المبادى التى ليست فى هيولى انّما يغاير فيها الفاعل المفعول و العلّة المعلول بالتفاضل فى الشرف فى النوع الواحد لا باختلاف النوعية و لما كان العقل الّذي بالفعل منا ليس شيئا اكثر من تصور الترتيب و النظام الموجود فى هذا العالم و فى جزء جزء منه و معرفة شيء شيء ممّا فيه باسبابه البعيدة و القريبة حتى العالم باسره وجب ضرورة ان لا يكون العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الاشياء و لذلك ما قيل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التى هنا لكن يجب ان يكون تعقل هذه الاشياء بجهة اشرف و الا لم يكن بيننا و بينه فرق و تصور العقل الّذي فينا احتاج فى عقله الى الحواس و لذلك متى عدمنا حاسّة ما عدمنا معقولها و كل منى تعذر علينا حسّ شيء ما فاتنا معقوله و لم يكن حصوله لنا الّا على جهة الشهرة و كل يمكن ان يكون هاهنا اشياء مجهولة الاسباب بالإضافة إلينا هى موجودة فى ذات العقل الفعّال و بهذه الجهة امكن اعطاء اسباب الرؤيا و غير ذلك من الاندارات الالية و انّما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى و كل يلزم أيضا ان لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئا اكثر من معقول العقل الفعال اذا كان و اياه واحدا بالنوع الّا ان يكون بجهة اشرف من جميع الجهات التى يمكن ان يتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة اذا كان معقولة ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلا عن سائر معقولات سائر المفارقات و ان كان مباينا بالشرف جدا للعقل الانسانى و اقرب شيء من جوهر هو العقل الّذي يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل الانسانى و لو كان ما يفعل المعلول من هذه المبادى من علته ما يعقل العلة من ذاتها لم يكن هنالك مغايرة بين العلّة و المعلول و لما كان كثرة لهذه الامور المفارقة اصلا فقد ظهر من هذا القول انّه على اى جهة يمكن ان يقال انّها تعقل الاشياء كلّها فانّ الامر فى ذلك واحد فى جميعها حتى فى عقول الاجرام السماوية على اى جهة يقال فيها انها ليست تعقل ما دونها و انحلت بهذه الشكوك المتقدّمة فانّها بهذه الجهة يقال عالمة بالشيء الّذي صدر عنها اذا كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما و الّا كان صدوره كصدور الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض و بهذا القول تمسّك القائلون بانّ اللّه يعلم الاشياء و بالقول الثانى تمسّك القائلون بانّه لا يعلم ما دونه و ذلك انهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فاخذوه على انّه يدلّ على معنى واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم فى الاقاويل التى تؤخذ اخذا مهملا و كل الشّبهة التى قيلت فى ما سلف تنحلّ بهذا و ذلك انّه ليس النقض فى ان تعرف الشيء بمعرفة اتم و لا نعرفه بمعرفة انقص و انّما النقص فى خلاف هذا فانّ من فاته ان يبصر الشيء بصرا رديّا و قد ابصره بصرا تامّا ليس ذلك نقصا فى حقّه و هذا الّذي قلناه هو الظاهر من مذهب ارسطو و اصحابه او اللازم من مذهبهم فقد تبيّن من هذا القول كيف يعقل هذه المبادى ذواتها و ما هو خارج عن ذواتها انتهى كلامه فى الجامع مع ادنى تلخيص و قال فى كتاب ردّ التهافت و لما كانت معقولات الاشياء هى حقايق الاشياء و كان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل هنا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول و لم يكن هناك

مغايرة بين العقل و المعقول الّا من جهة انّ المعقولات هى معقولات اشياء ليست فى طبيعتها عقلا و انّما يصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد و من قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات فان الفى شيء فى غير مادة فان العقل منه هو للمعقول من جميع الجهات و هو عقل المعقولات و لا بدّ لانّ العقل ليس شيئا هو اكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة و ترتيبها و لكنّه يجب فى ما هو عقل مفارق ان لا يستند فى عقل الاشياء الموجودة و ترتيبها الى الاشياء الموجودة و يتأخّر معقوله عنها لانّ كلّ عقل هو بهذه الصّفة فهو تابع للنظام الموجود فى الموجودات و مستكمل به و هو ضرورة يقصر فى ما يعقله من الاشياء و لذلك كان العقل منا مقصّرا عما يقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب و النظام الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل و كان هذا العقل منا مقصّرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب ان يكون هاهنا علم بنظام و ترتيب هو السبب فى النظام الّذي منه هو السّبب فى هذا النظام الّذي فى الموجودات و ان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لانّ الكليات معقولات تابعة للموجودات و متأخرة عنها و ذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة تعقله من ذاته النظام و الترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لانّه كان يكون معلولا عن الموجود الّذي يعقله لا علّة له و كان يكون مقصّرا و اذا فهمت هذا مذهب القوم فهمت انّ معرفة الاشياء يعلم كلّى هو علم ناقص لانّه علم لها بالقوة و انّ العقل المفارق لا يعقل الّا ذاته و انه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات اذا كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام و الترتيب الّذي فى جميع الموجودات فاذا نزلت انّ العقل الّذي هناك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فانّ العقل الّذي فينا هو الّذي يلحقه التعدد و الكثرة و امّا ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك و ذلك انّه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات و ليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك و المدرك و امّا العقل الّذي فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انّه مبدأ للشيء و كل ادراكه غيره ادراكه ذاته بوجه ما و لكن فيه شبه من ذلك العقل و ذلك العقل هو الّذي افاده ذلك الشبه بيان ذلك انّ العقل انّما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لانّ هاهنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات و ذلك انّ كلّ ما وجدت فيه صفة ناقصة فهى موجودة له من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك انّ ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شيء هو حاو بحرارة كاملة و كل ما وجد حيّا بحياة ناقصة فهى موجودة له من قبل حىّ بحياة كاملة فكل ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل و كل كل ما وجد له فعل عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت جميع افعال الموجودات انفعالا عقلية كاملة و ليست ذوات عقول فهاهنا عقل من قبله صارت افعال الموجودات افعالا عقلية و من لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الّذي يطلب هو المبدأ الاوّل يعقل ذاته او يعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انّه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره و ان وضع انّه لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه ان يكون جاهلا بالموجودات و العجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى تعالى و فى المخلوقات عن النقايص التى لحقتها فى المخلوقات و جعلوا العقل الّذي فينا تشبيها بالعقل الّذي منه و هو احق شيء بالتنزيه ثم قال ليس يمتنع فى العلم الاوّل ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل المعلومات فانّه لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره و ذاته علما مفترقا من جهة ان يكون هناك علوم كثيرة و انما امتنع عندهم انّ العقل يستكمل بالعقول المعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له و قد قام البرهان على انّه علّة للموجود و الكثرة التى نفى الفلاسفة هو ان يكون عالما بنفسه بل بعلم زائد على ذاته و ليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه تعالى نفى كثرة المعلومات لكن الحق فى ذلك انّه ليس تعدد المعلومات فى العلم الازلى كتعددهما فى العلم الانسانى و ذلك انّه تعدد ليس شان العقل منا ادراكه و لذلك اصدق ما قال القوم انّ للعقول حدّا تقف عنده و لا تتعدّاه و هو

العجز عن التكليف الّذي فى ذلك العلم و انما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لانّ المعلومات عندنا مفصلة بعضها عن بعض فامّا ان وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية و غير المتناهية فى حقّه سواء هذا كلّه مما يزعم القوم انه ممّا قام البرهان عليه عندهم و اذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم الا هذه الكثرة و هى منتفية عنه فعلمه واحد لكن تكيف هذا المعنى و تصوّره بالحقيقة ممتنع على العقل الانسانى لانّه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارى تعالى و ذلك يستحيل و لما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا انّ علمه هو اشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى و ان كان لا كليّا و لا شخصيّا و من فهم هذا فهم معنى قوله تعالى لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ و غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى و قال أيضا القوم نفوا ان يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك بالغير اخسّ وجودا لئلا يرجع المعلول علّة و الاشرف وجود اخسّ وجودا لانّ العلم هو المعلوم و لم ينفوه من جهة انّه يعرف ذلك الغير بعلم اشرف وجودا من العلم الّذي نعلم نحن به الغير بل واجب ان نعلمه من هذه الجهة لانّها الجهة التى من قبلها وجود الغير عنه و بالجملة

لئلا يشبه علمه علمنا الّذي فى غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم لا ذاته و يعلم ساير الموجودات بعلم اشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته و ذلك بيّن عن قوله انّ علمه بنفسه و بغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته و ان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه و هو قول جميع الفلاسفة او اللازم عن قول جميعهم ثم قال فى موضع اخر الكلام فى علم البارى تعالى بذاته و بغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال الناظر فصلا عن أن يثبت فى كتاب فانّه لا تنتهى افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق و اذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرّما عليهم اذ كان الكافى فى سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما اطاقته افهامهم و لذلك لم يقتصر الشرع الّذي قصد الاوّل تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الاشياء فى البارى تعالى بوجودها فى الانسان كما قال تعالى لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ وَ لا يُبْصِرُ وَ لا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً بل و اضطر الى تفهيم معانى فى البارى بتمثيلها بالجوارح الانسانى مثل قوله تعالى أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أَنْعاماً فَهُمْ لَها مالِكُونَ و قوله خَلَقْتُ بِيَدَيَّ فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم اللّه على الحقائق و لذلك لا يجب ان تثبت فى كتاب الّا فى الموضوعة على الطريق البرهانى و هى التى من شانها ان تقرأ على ترتيب و بعد تحصيل اخر يضيق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود تلك الفطرة فى النّاس فالكلام فى هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم ابدان كثير من الحيوانات التى تلك الاشياء سموم لها فانّ السموم انّما هى امور مضافة فانّه قد يكون سمّا فى حق حيوان شيء هو غذاء فى حق حيوان اخر فهكذا الامر فى الآراء مع الانسان ثم قال و لكن تعدى الشرير الجاهل فسقى السمّ من هو فى حقّه سم على انّه غذاء فقد ينبغى على الطبيب ان يجتهد بضاعته فى شفائه و لذلك استخبرنا نحن التكلم فى هذا الكتاب و الا فما كنا نرى انّ ذلك يجوز لنا بل هو اكبر المعاصى او من اكبر الفساد فى الارض و عقاب المفسدين معلوم بالشريعة و اذا لم يكن بدّ من الكلام فى هذه المسألة فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوّة الكلام فى هذا الموضع فنقول انّ القوم لما نظروا الى جميع المدركات وحدوا انّها صنفان صنف مدرك بالحواس و هى اجسام قائمة بذواتها مشار إليها و اعراض مشار إليها فى تلك الاجسام و صنف يدرك بالعقل و هى مهيات تلك الامور المحسوسة و طبائعها اعنى الجواهر و الاعراض فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة و تبين لهم انّ فى المحسوسات طبيعتين إحداهما قوة و الآخر فعل نظروا الى الطبيعيين هى المقدّمة للاخرى فوجدوا انّ العقل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدّما على المفعول و نظروا فى العلل و المعلولات أيضا فافضى بهم الامر الى علة اولى هى بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون فعلا محضا و الّا تكون فيها قوّة أصلا لانّه لو كان فيها قوّة

لكانت معلولة من جهة و علة من جهة فلم يكن اولى و لما كان كلّ مركب من صفة و موصوف فيه قوّة و فعل وجب عندهم الّا يكون الاوّل مركبا من صفة و موصوف و لما كان كل بريء من القوّة عندهم عقلا وجب ان يكون الاوّل عندهم عقلا فهذه هى طريقة القوم بجملة فان كنت من أهل الفطرة المعدّة لقبول العلوم و كنت من اهل البيّنات و اهل الفراغ ففرضك ان تنظر فيه فى كتب القوم و علومهم لتقف على ما فى علومهم من حق او ضده و ان كنت ممن نقصك واحد من هذه الثلاث ففرضك ان تفرغ فى ذلك الى ظاهر الشرع و لا تنظر الى هذه العقائد المحدثة فى الاسلام فانّك ان كنت من اهلها لم تكن من اهل اليقين فهذا هو الّذي حرّك القوم ان يعتقدوا انّ هذه الذات التى وجدوا انّها مبدأ العالم بسيط و انها علم و عقل و لمّا رأوا انّ النظام الموجود هاهنا فى العالم و اجزائه هو صادر عن علم متقدّم عليه و ضعوا انّ هذا العقل و العلم هو مبدأ العالم الّذي افاده ان يكون موجودا و ان يكون معقولا و قال أيضا فى موضع اخر و المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات الا بكلّى و لا بجزئى و ذلك انّ العلم الّذي فى هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل و معلول و العقل الاوّل هو فعل محض و علة فلا يقاس علمه على العلم الانسان فمن جهة بما لا يعقل غيره من حيث هو ذاته غير ما هو علم منفعل و من جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

(علامه حلی، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات حسن زاده آملی، کلام شیعه امامیه، تاریخ وفات مؤلف ۷۲۶ ق، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق، چاپ چهارم)

[مقدمة الشارح]

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله القاهر سلطانه، العظيم شأنه، الواضح برهانه، العام إحسانه، الذي أيد العباد بمعرفته و هداهم إلى حجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد، و يخلصوا من العقاب الأليم السرمد، و صلى الله على أكمل نفس إنسانية و أزكى طينة عنصرية محمد المصطفى و على عترته الأبرار و ذريته الأخيار و سلم تسليما.

أما بعد فإن كمال الإنسان إنما هو بحصول المعارف الإلهية و إدراك الكمالات الربانية إذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات، و يفضل على الجمادات و لا معلوم أشرف من واجب الوجود تعالى فالعلم به أكمل من كل مقصود و إنما يتم بعلم الكلام فإنه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من أشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين و طلب الحق بالتعيين، و وجب على كل عارف من العلماء إرشاد المتعلمين و تسليك الناظرين و قد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة و إحراز هذه الفضيلة و الآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الملة و الحق و الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الإلهية و المعارف العقلية و وجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التوفيق معرضا عن سبيل المغالبة تاركا طريق المغالطة تتبعنا مطارح أقدامه في نقضه و إبرامه و لما عرج إلى جوار الرحمن و نزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد و جمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته و أشار في ديباجته إلا أنه أوجز ألفاظه في الغاية و بلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهاية حتى كل عن إدراكه المحصلون و عجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته و كاشفا عن مشكلاته راجيا من الله تعالى جزيل الثواب و حسن المآب إنه أكرم المسئولين، عليه نتوكل و به نستعين.

[خطبة المؤلف]

قال: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه و الصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى و على أكرم أمنائه فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام مشيرا إلى غرر فوائد الاعتقاد و نكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل إليه و قوي اعتقادي عليه و سميته بتجريد الاعتقاد و الله أسأل العصمة و السداد و أن يجعله ذخرا ليوم المعاد و رتبته على مقاصد:

المقصد الأول في: الأمور العامة ما يلقيه المتكلم الى غيره لاظهار ما فى ضميره اعنى الالفاظ الدالة على المعانى بحسب الوضع و ليس من قام به الكلام .....

المقصد الرابع في: النبوة [العامة و الخاصة]

البعثةُ حسنةٌ، لاشتمالها على فوائدَ: كمُعاضَدةِ العقل فيما يدلّ عليه و استفادةِ الحكم فيما لا يدل، و إزالةِ الخوف، و استفادةِ الحسن و القبح و النافع و الضارّ، و حفظِ النوع الانساني، و تكميلِ أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفةِ، و تعليمهم الصنائع الخفية، و الأخلاق و السياسات، و الإخبار بالعقاب و الثواب فيحصل اللطفُ للمكلَّفِ.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأُولى: في حسن البعثة «١»

اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة و جميع أرباب الملل و جماعة من الفلاسفة إلى ذلك، و منعت البراهمة منه.

---

(١). عقد الماتن بحثين: أحدهما في حسن البعثة و ذكر له تسعة أوجه. ثانيهما في وجوب البعثة و ذكر له وجهاً واحداً كما سيوافيك، و المهم من هذه الأوجه التسعة هو الوجه الخامس الذي أشار إليه بقوله: «و حفظ النوع الإنساني»، و قد أوضحناه في كتاب الإلهيات، فراجع (١).

و إنّما عقد بحثين، لأجل أنّ الحسن ينقسم إلى أقسام أربعة تقدم ذكرها ص ٥٦، فليس الحسن ملازماً للوجوب و إن كان في المقام ملازماً معه.

ثمّ إنّه فسر قولهم: التكاليف السمعية ألطاف في الأحكام العقلية، بأنّ الأُولى توجِد في الإنسان روح الطاعة فيكون من امتثال الأحكام العقلية أقرب.

١- الإلهيات: ٣/ ٢٣- ٢٩.

و الدليل على حسن البعثة أنّها قد اشتملت على فوائد و خلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً، و قد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثة:

منها: أن يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع و غيرها، و أن يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدلّ العقل عليه كالشرائع و غيرها من مسائل الأصول.

و منها: إزالة الخوف الحاصل للمكلَّف عند تصرفاته، إذ قد علم بالدليل العقلي أنّه مملوك لغيره و أنّ التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، فلولا البعثة لما علم حسن التصرفات، فيحصل الخوف بالتصرف و بعدمه إذ يجوّز العقل طلب المالك من العبد فعلًا لا سبيل إلى فعله إلّا بالبعثة فيحصل الخوف.

و منها: أنّ بعض الأفعال حسنة و بعضها قبيحة، ثمّ الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه و منها ما لا يستقل، و كذا القبيحة، و مع البعثة يحصل معرفة الحسن و القبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما.

و منها: أنّ بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية و الأدوية و بعضها ضارّ لنا مثل كثير من السموم و الحشائش و العقل لا يدرك ذلك كلّه و في البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة.

و منها: أنّ النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات، فإنّه مدني بالطبع يحتاج إلى أُمور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامه إلا بها، و هو عاجز عن فعل الأكثر منها إلّا بمشاركة و معاونة، و التغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضادّ لحكمة الاجتماع، فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع و هو السنّة و الشرع، و لا بدّ للسنّة من شارع يسنّها و يقرّر ضوابطها، و لا بدّ و أن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الأولوية، و ذلك المائز لا يجوز أن يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص، فلا بدّ و أن يتميز من قبل اللَّه تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها و يخوفهم من مخالفته و يعدهم على متابعته بحيث يتم النظام و يستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له.

و منها: أنّ أشخاص البشر متفاوتة في إدراك الكمالات و تحصيل المعارف و اقتناء الفضائل، فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه و كمال إدراكه و شدة استعداده للاتصال بالأُمور العالية، و بعضهم عاجز عن ذلك بالكلية، و بعضهم متوسط الحال و تتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين و بعدها عن الآخر، و فائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة و النقصان.

و منها: أنّ النوع الإنساني محتاج إلى آلات و أشياء نافعة في بقائه كالثياب و المساكن و غيرها و ذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله و القوة البشرية عاجزة عنه، ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية.

و منها: أنّ مراتب الأخلاق و تفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل بتعليم الأخلاق و السياسات بحيث تنتظم أُمور الإنسان بحسب بلده و منزله.

و منها: أنّ الأنبياء يعرفون الثواب و العقاب على الطاعة و تركها فيحصل للمكلّف اللطف ببعثتهم، فتجب بعثتهم لهذه الفوائد.

قال: و شبهةُ البراهمةِ باطلةٌ بما تقدَّم.

أقول: احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإنّ جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة و لا فائدة فيه، و إن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله.

و هذه الشبهة باطلة بما تقدم في أوّل الفوائد، و ذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول و تكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول و لا تهتدي إليه و إن لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه، مثل كثير من الشرائع و العبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها.

المسألة الثانية: في وجوب البعثة

قال: و هي واجبةٌ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية.

أقول: اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنّ البعثة واجبة.

و قالت الأشعرية: إنّها غير واجبة.

احتجت المعتزلة: بأنّ التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية، و اللطف واجب فالتكليف السمعي واجب و لا تمكن معرفته إلّا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

و استدلّوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الانسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية و ترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية و الانتهاء عن المناهي العقلية أقرب، و هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، و قد بيّنا فيما تقدم أنّ اللطف واجب.

المسألة الثالثة: في وجوب العصمة

قال: و يجب في النبي العصمةُ «١» ليحصل الوثوقُ فيحصل الغرضُ، و لوجوب متابعته و ضدِّها، و الإنكار عليه.

أقول: اختلف الناس هنا: فجماعة المعتزلة جوّزوا الصغائر على الأنبياء إمّا على سبيل السهو كما ذهب إليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب إليه قوم منهم أو لأنّها تقع محبطة بكثرة ثوابهم.

و ذهبت الأشعرية و الحشوية إلى أنّه يجوز عليهم الصغائر و الكبائر إلّا الكفر و الكذب.

و قالت الإمامية: إنّه تجب عصمتهم عن الذنوب كلّها صغيرها و كبيرها، و الدليل عليه وجوه:

---

(١). كان اللازم على المحقق الطوسي- قدّس سرّه تعريف العصمة و تحقيق ماهيتها قبل الحكم بوجوب اتّصاف الأنبياء بها، و من أراد الوقوف عليهما فليرجع إلى مفاهيم القرآن (١)، و قد أقام- قدّس سرّه على عصمة الأنبياء براهين ثلاثة، و المهم هو الأوّل منها لإمكان مناقشة الدليل الثاني بأنّ المطاوعة إنّما تجب إذا كانت هناك موافقة بين القول و العمل فتخرج ما إذا كانت مخالفة، و قوله سبحانه: (لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (الأحزاب: ٢١) لا يتجاوز عن كونه دليلًا مطلقاً فيقيد بالموافقة، فتخرج صورة المخالفة بحكم العقل.

و مثل الثاني، الدليل الثالث، لإمكان الالتزام بعدم حرمة الإيذاء إذا كان عن حق، و إلّا فالمؤمن كالنبي يحرم إيذاؤه، فلو حرم إيذاؤه في هذه الحالة يلزم عدم جواز أمره بالمعروف إذا تركه أو نهيه عن المنكر إذا ارتكبه إذا كان الأمر أو النهي سبباً للإيذاء.

-

١- مفاهيم القرآن: ۴/ ٣٧١- ۴٠۵.

أحدها: أنّ الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام إنّما يحصل بالعصمة، فتجب العصمة تحصيلًا للغرض.

و بيان ذلك أنّ المبعوث إليهم لو جوّزوا الكذب على الأنبياء و المعصية جوزوا في أمرهم و نهيهم و أفعالهم التي أمروهم باتباعهم فيها ذلك، و حينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم، و ذلك نقض للغرض من البعثة.

الثاني: أنّ النبي تجب متابعته، فإذا فعل معصية فإمّا أن تجب متابعته أو لا و الثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة، و الأوّل باطل لأنّ المعصية لا يجوز فعلها، و أشار بقوله: «لوجوب متابعته و ضدّها» إلى هذا الدليل لأنّه بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعته و بالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه.

الثالث: أنّه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر و ذلك يستلزم إيذاءه و هو منهي عنه و كلّ ذلك محال.

قال: و كمالُ العقل و الذّكاء و الفطنةُ و قوةُ الرأي و عدم السهو و كلّ ما ينفر عنه من دناءة الآباء و عهر الأُمّهات «١» و الفظاظة و الغلظة و الأُبنة و شبهها و الأكل على الطريق و شبهه.

أقول: يجب أن يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها و قوله: «و كمال العقل» عطف على العصمة، أي و يجب في النبي كمال العقل، و ذلك ظاهر.

و أن يكون في غاية الذكاء و الفطنة و قوة الرأي، بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأُمور متحيّراً لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه.

---

(١). لم يذكر من صفات الآباء و الأُمّهات إلّا العهر و عدم الدناءة، و كان عليه أن يذكر كونهما موحدين، غير عابدين للوثن كما ذكره المفيد (١).

١- المفيد: أوائل المقالات: ١٢- ١٣.

و أن لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أُمر بتبليغه. و أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء و عهر الأُمّهات لأن ذلك منفر عنه. و أن يكون منزهاً عن الفظاظة و الغلظة لئلّا يحصل النفرة عنه. و أن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الأُبنة و سلس الريح و الجذام و البرص، و عن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق و غير ذلك لأن ذلك كلّه مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة.

المسألة الرابعة: في الطريق إلى معرفة صدق النبي

قال: و طريق معرفة صدقِه ظهورُ المعجزِ على يده، و هو ثبوتُ ما ليس بمعتادٍ أو نفيُ ما هو معتادٌ «١» مع خرق العادة و مطابقةِ الدعوى.

أقول: لما ذكر صفات النبي وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه، و هو شيء واحد، و هو ظهور المعجز على يده، و نعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة و مطابقة الدعوى، لأنّ الثبوت و النفي سواء في الإعجاز فإنّه لا فرق بين قلب العصا حية و بين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء.

و شرطنا خرق العادة لأنّ فعل المعتاد أو نفيه لا يدلّ على الصدق.

---

(١). عرّف المعجز بقيود ثلاثة:

١- ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد.

٢- مع خرق العادة.

٣- مطابقة الدعوى.

و الظاهر إغناء القيد الأوّل عن الثاني، لأنّ ثبوت ما ليس بمعتاد يكون ملازماً لخرق العادة، و هكذا نفي ما هو معتاد مثله، و الأولى أن يعرف بأنّه أمر خارق العادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة و يكون عمله مطابقاً لدعواه (١).

١- الإلهيات: ٣/ ٦٩- ٧٢.

و قلنا مع مطابقة الدعوى لأنّ من يدّعي النبوة و يسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء العمى لا يكون صادقاً.

و لا بد في المعجز من شروط: **أحدها:** أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأُمّة المبعوث إليها.

الثاني: أن يكون من قبل اللّه تعالى أو بأمره. **الثالث:** أن يكون في زمان التكليف لأنّ العادة تنتقض عند أشراط الساعة. **الرابع:** أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جارياً مجرى ذلك «١»، و نعني بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبي في زمانه و أنّه لا مدعي للنبوة غيره «٢» ثمّ يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقّب لدعواه لأنّه يعلم تعلقه بدعواه و أنّه لأجله ظهر «3» كالذي ظهر عقيب دعواه. **الخامس:** أن يكون خارقاً للعادة.

المسألة الخامسة: في الكرامات

قال: و قصةُ مريمَ و غيرِها تُعطي جوازَ ظهوره على الصالحين.

أقول: اختلف الناس هنا: فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من إظهار المعجز على الصالحين كرامة لهم و من إظهاره على العكس على الكذابين اظهاراً لكذبهم.

و جوّزه أبو الحسين منهم و جماعة أُخرى من المعتزلة و الأشاعرة، و هو الحق، و استدل المصنّف رحمه الله بقصة مريم، فإنّها تدل على ظهور معجزات عليها و غيرها مثل قصة آصف، و كالأخبار المتواترة المنقولة عن علي عليه السلام و غيره من الأئمة.

---

(١). لما شرط ظهور المعجز عقيب دعوى النبوّة، حاول أن يدخل المعجز الثاني بعد المعجز الأوّل تحت التعريف قائلًا بأنّ الثاني أيضاً واقع عقيب دعوى النبوّة باعتبار استمرار الدعوة، و لا يخفى ما في العبارة من التعقيد.

(٢). إذ لو كان نبي آخر و كان المعجز الآخر صادراً منه يكون صادراً عقيب دعواه لا جارياً مجراه و إنّما يكون من قبيل الثاني إذا كان المدعي واحداً.

(3). يريد أنّ المعجز ظهر بنفس السبب الذي ظهر لأجله، المعجز الأوّل، و ما هو إلّا إثبات دعواه، فيكون الثاني و الثالث مثل الأوّل جارياً مجراه.

و حمل المانعون قصة مريم على الإرهاص لعيسى عليه السلام، و قصة آصف على أنّه معجز لسليمان عليه السلام مع بلقيس، كأنّه يقول: إنّ بعض أتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه، و لهذا أسلمت بعد الوقوف على معجزاته، و قصة علي عليه السلام على تكملة معجزات النبي عليه السلام.

قال: و لا يلزم خروجه عن الإعجاز، و لا التنفيرُ، و لا عدمُ التميز، و لا إبطالُ دلالته، و لا العموميةُ.

أقول: هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة:

---

(١). الأولى استخدام الكرامة مكان الإعجاز في هذه الموارد، لاختصاص الثاني اصطلاحاً بمدعي النبوّة.

و حاصل البرهان: لو صدر الإعجاز من غير النبي لكثر وقوعه فخرج عن كونه معجزاً لخروجه عن كونه أمراً خارقاً للعادة لكثرة وقوعه.

و الجواب واضح: لأنّ التجويز بنحو القضية الجزئية لا ينتهي إلى حد يخرج عن كونه أمراً خارجاً عن حدّ الإعجاز.

و لو بيّن الشارح البرهان و الجواب مثلَ ما ذكرناه لكان أحسن لكنّه قال: «لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراماً لهم، لجاز ظهورها عليهم و إن لم يعلم بها غيرهم لأنّ الغرض هو سرورهم».

توضيحه: إنَّ ضمائر الجمع المجرورة راجعة إلى «غير الأنبياء»، و لما كان الهدف من إعطاء الإعجاز إلى غير الأنبياء هو سرورهم و هو موجود فيما يقف عليه الناس و ما لا يقف فيكثر الإعجاز، و الكثرة مخرجة لها عن حدّه، و أنت خبير أنّه لا حاجة في تقرير البرهان إلى هذا التطويل الموجب للتعقيد.

ثمّ إذا فرضنا أنّ قسماً من الإعجاز ممّا لا يعلم به الناس فكيف يخرج عن كونه معجزاً.

(٢). حاصله: أنّ وجود الإعجاز في غير الأنبياء موجب لقلة رغبة الناس إلى الأنبياء و تفرقهم عنهم. و الجواب تارة بالنقض كما إذا كان في عصر واحد نبيّان أو أنبياء لأقوام مختلفة لكلٍّ آية معجزة، و أُخرى بالحلّ، فإنّ وجود الإعجاز في غيرهم لا يوجب تحقير الأنبياء، لأنّ لهم وراء الإعجاز صفات و ملكات توجِدُ العظمة لهم في أعين الناس.

قال الشارح في تقرير البرهان: «و لهذا لو أكرم الرئيس بنوع مأكل أحدٍ، هان موقع ذلك النوع لمن يستحق الإكرام».

الظاهر أنّ الفعل في «أُكْرِمَ» مبني على المجهول، و «مأكل» بمعنى «المأكول» و قوله: «ذلك النوع» إشارة إلى المأكول، و المقصود من «لمن يستحق الإكرام» هو الرئيس، و المعنى: لو أكرم الرئيس بالمأكول المتوفر الذي يستفيد منه كل الناس لهان ذلك المأكول عند من يستحق الإكرام. و لعل للعبارة معنى آخر لم نقف عليه.

الأوّل «١»: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء إكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم و إن لم يعلم بها غيرهم، لأنّ الغرض هو سرورهم، و إذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى خروجها عن الإعجاز.

و الجواب: المنع من الملازمة لأنّ خروجها عن حد الإعجاز وجه قبح و نحن إنّما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فنجوّز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الإعجاز.

الثاني «٢»: قالوا: لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الأنبياء، إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم، فإذا شاركهم في ذلك من لا تجب طاعته هان موقعه، و لهذا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع لِمَن يستحق الاكرام.

و الجواب: بمنع انحطاط مرتبة الإعجاز، كما لو ظهر على نبي آخر، فإنّه لو لم يظهر إلّا على نبي واحد لكان موقعه أعظم، فكما لا تلزم الإهانة مع ظهوره على جماعة من الأنبياء كذا لا تلزم الإهانة مع ظهوره على الصالحين

الثالث «١»: احتجاج أبي هاشم، قال: المعجز يدلّ بطريق الإبانة و التخصيص، و فسّره قاضي القضاة بأن المعجز يدل على تميز النبي عن غيره، إذ الأُمّة مشاركون له في الإنسانية و لوازمها فلو لا المعجز لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز.

و الجواب: أنّ امتياز النبي يحصل بالمعجز و اقتران دعوى النبوة، و هذا شيء يختص به دون غيره و لا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء.

الرابع «١»: لو جاز إظهار المعجز على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدّعي النبوة، و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّ ثبوت المعجز في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها، و حينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة و غيرها في المعجز فبطلت دلالته إذ لا دلالة للعام على الخاص.

---

(١). إنّ الإعجاز من سمات الأنبياء و به يُتميز عن سائر الناس، و يُتخصَّص، فلو عمَّ لما صار سمة لهم، و الجواب: أنّ الإعجاز المقارن بالدعوة من سمات الأنبياء، لا مطلق الإعجاز، و هي محفوظة.

و الجواب: المنع من الملازمة، لأنّ المعجز مع الدعوى مختص بالنبي، فإذا ظهرت المعجزة على شخص فإمّا أن يدّعي النبوة أو لا، فإن ادّعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلًا، و إن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته. و الحاصل أنّ المعجزة لا تدل على النبوة ابتداءً بل تدل على صدق الدعوى فإن تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدّعي في دعواه و يستلزم ذلك ثبوت النبوة.

الخامس «٢»: قالوا لو جاز إظهار المعجز على صادق ليس بنبي لجاز إظهاره على كل صادق، فجاز إظهار المعجز على المخبر بالجوع و الشبع و غيرهما.

و الجواب: لا يلزم العمومية، أي لا يلزم إظهار المعجز على كل صادق إذ نحن إنّما نجوّز إظهاره على مدعي النبوة أو الصلاح إكراماً له و تعظيماً و ذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق.

قال: و معجزاتُه عليه السلام قبل النبوة تُعطي الإرهاص «١».

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على سبيل الإرهاص إلّا جماعة منهم، و جوّزه الباقون.

و استدل المصنّف رحمه الله على تجويزه بوقوع معجزات الرسول صلى الله عليه و آله و سلم قبل النبوة، كما نقل من انشقاق إيوان كسرى، و غور ماء بُحَيْرَة ساوة، و انطفاء نار فارس، و قصة أصحاب الفيل، و الغمام الذي كان يظلّه عن الشمس، و تسليم الأحجار عليه، و غير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة

---

(١). حاصله أنّ الإعجاز دليل على صدق مدّعي النبوّة، لأنّ مبنى الدلالة اختصاصه بالنبي، و لو كان أعم فلا يكون دليلًا على الأخص.

و حاصل الجواب: أنّ الإعجاز المقارن لدعوى النبوّة دليل على صدق دعوى النبوّة لا مطلق الإعجاز.

(٢). حاصله: لو جاز ظهوره على يد صادق عند غير النبي لجاز ظهوره عند كل صادق و إن كان صادقاً في مثل قوله: «أنا جائع». و الجواب: أنّ ملاك الإعجاز ليس كون صاحبه صادقاً، بل له ملاك آخر، و هو كونه إنساناً صالحاً متعبّداً ذا منزلة كبيرة عند اللَّه.

قال: و قصةُ مسيلمة و فرعون إبراهيم تُعطي جواز إظهار المعجزة على العكس.

أقول: اختلف الناس هنا، فالذين منعوا الكرامات منعوا من إظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم إظهاراً لكذبهم.

و استدل المصنف رحمه الله بالوقوع على الجواز، كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادّعى النبوة فقيل له: إنّ رسول صلى الله عليه و آله و سلم دعا لأعور فردّ اللَّه عينه الذاهبة، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة!

و كما نقل أنّ إبراهيم عليه السلام لما جعل اللَّه تعالى عليه النار برداً و سلاماً قال نمرُود عند ذلك: إنّما صارت كذلك هيبة مني فجاءته نار في تلك الحال فأحرقت لحيته!

لا يقال: يكفي في التكذيب ترك المعجز عقيب دعواهم فيبقى إظهار المعجز على العكس خرقاً للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً.

لأنّا نقول: قد يتضمن المصلحة إظهاره على العكس إظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول الشك، لتجويز أن يقال: تأخير المعجز عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثمّ يوجد بعد وقت آخر، فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب.

المسألة السادسة: في وجوب البعثة في كل وقت

قال: و دليلُ الوجوب يُعطي العمومية«2».

---

(١). الإرهاص لغة: العرق الأسفل من الحائط، و في الاصطلاح: الكرامات الصادرة عن الأنبياء قبل بعثهم، و كأنّ الكرامات قبل البعثة تؤسس قاعدة لصرح نبوّتهم الآتية. و في الختام نؤكد على ما ذكرنا في بدء البحث من التفريق بين الموردين في استخدام الألفاظ: فخارق العادة مع ادّعاء النبوّة إعجاز، و لا معه كرامة لا معجز.

(2). ظاهر العنوان يعطي لزومَ وجود نبيّ ظاهر بين الناس يدعو إلى اللَّه في كل زمان. أخذاً بالأدلّة التسعة الدالة على حسن البعثة أو لزومها، و لكنّه ليس بمقصود، لختم النبوّة برحيل سيدنا محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و لا نبيَّ و لا رسولَ بعده، بل المقصود: وجود شريعة غير منسوخة في كل زمان يعتنقها كل من أراده و قد كان متيسراً في الفترة بين المسيح و نبينا- و في عصرنا-، و لأجل ذلك فسّر العلّامة كلام الماتن بقوله: «بحيث لا يجوز خلوّ زمانٍ من شرع نبيّ» و مع ذلك أنّ الاستدلال على ذلك بما ورد في كلام الشارح ربّما يساعد المعنى المتوهم، حيث يقول: «إنّ في بعثته زجراً عن القبائح و حثّاً على الطاعة فتكون لطفاً، و لأنّ فيه تنبيهَ الغافل ...» فإنّ هذا كلّه من آثار النبي الظاهر لا الشريعة الصامتة. و لو أخذنا بما ذكر من البراهين فلا يلزم وجود نبي ظاهر في كل زمان، بل يجب وجود الحجة من نبي أو ولي، أو عالم في كل زمان يحث على الطاعة و ينبّه الغافل.

أقول: اختلف الناس هنا: فقال جماعة من المعتزلة: إنّ البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال و هو ما إذا كانت المصلحة في البعثة.

و قال علماء الإمامية: إنّه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلوّ زمان من شرع نبي.

و قالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كل وقت لأنّهم ينكرون الحسن و القبح العقليين و قد مضى البحث معهم.

و استدل المصنف رحمه الله على وجوب البعثة في كل وقت بأنّ دليل الوجوب يعطي العمومية، أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت، لأنّ في بعثته زجراً عن القبائح و حثّاً على الطاعة فتكون لطفاً، و لأنّ فيه تنبيه الغافل و إزالة الاختلاف و دفع الهرج و المرج، و كلّ ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلّا بالبعثة، فتكون واجبة في كل وقت.

قال: و لا تجب الشريعة «١».

أقول: اختلف الشيخان هنا: فقال أبو علي: تجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول و لا يجب أن تكون له شريعة.

و قال أبو هاشم و أصحابه: لا يجوز أن يبعث إلّا بشريعة، لأنّ العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثاً.

و الجواب: يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة، بأن يكون العلم بنبوته و دعائه إيّاهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً و يجب عليهم النظر في معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة.

و احتج أبو علي بأنّه يجوز بعثة نبيّ بعد نبيّ بشريعة واحدة و كذا تجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول.

---

(١). هل يجب أن يكون كل نبي مبعوثاً بشريعة سواء كانت لنفسه أو لمن تقدمه، أو تكفي الدعوة إلى ما في العقول و لا تجب أن تكون له الشريعة؟ فيه خلاف بين أبي علي و ابنه أبي هاشم، و الماتن اختار قول الوالد بما ذكره الشارح عنه.

المسألة السابعة: في نبوة نبينا محمّد صلى الله عليه و آله و سلم

قال: و ظهورُ معجزة القرآن و غيره مع اقتران دعوة نبينا محمّد صلى الله عليه و آله و سلم يدُلُّ على نبوته.

و التحدي مع الامتناع و توفُّرِ الدواعي يدُلُّ على الإعجاز. و المنقولُ معناه متواتراً من المعجزات يَعضُدُه.

أقول: لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في إثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام.

و الدليل عليه: أنّه ظهرت المعجزة على يده و ادّعى النبوة فيكون صادقاً أمّا ظهور المعجزة على يده فلوجهين: **الأوّل:** أنّ القرآن معجز و قد ظهر على يده، أمّا أعجاز القرآن «١» فلأنّه تحدّى به فصحاء العرب، لقوله تعالى: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ

مِثْلِهِ» «١» «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ» «٢» «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» «٣». و التحدّي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفّر الدواعي عليه إظهاراً لفضلهم و إبطالًا لدعواه و سلامة من القتل «۴» يدل على عجزهم و عدم قدرتهم على المعارضة. و أمّا ظهوره على يده فبالتواتر.

---

(١). القرآن معجز من جهات شتى، و الذي كان يهمّ العرب يومَ ذاك إعجازه البياني، دون سائر الجهات ككونه مخبراً عن المغيّبات أو مشتملًا على معارف عقلية، أو سنن أخلاقية، و قوانين اجتماعية و أُصول اقتصادية أو قصص منزهة عمّا لا يليق بشأن الأنبياء و غير ذلك.

و من المؤسف جداً أنّ الكتب الكلامية استدلوا على إعجازه البياني، من دون أن يحققوه حتى يكون ملموساً للقراء، و حاصل استدلالهم يرجع إلى خضوع العرب لفصاحته و بلاغته و عجزهم عن المقابلة، و هذا يورث العلم بكونه معجزاً من دون أن يلمسه الإنسان خصوصاً إذا كان غير العرب، و قد فتحنا هذا الباب في الإلهيات: ٣/ ٢٥٩- ٣٢۴ بوجه موجز، فعلى الآخرين سلوك هذا الطريق بشكل أوسع.

(١). البقرة: ٢٣. (٢). هود: ١٣. (٣). الإسراء: ٨٨. (۴). أي من أن يقتلوا لأجل كفرهم و شركهم بيد المسلمين.

الثاني: أنّه نقل عنه معجزات كثيرة، كنبوع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه و آله و سلم حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك «۵».

و كعود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكلية و تنشف البئر «۶»، فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول و غرزه في البئر، فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق «٧». و نقل عنه عليه السلام في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها، فبلغ أهل اليمامة ذلك، فسألوا مسيلمة لما قلّ ماء بئرهم ذلك، فتفل فيها فذهب الماء أجمع «8».

و لما نزل قوله تعالى: «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» «9» قال لعلي عليه السلام: شُقَّ فَخِذ شاة و جئني بعُسّ من لبن و ادع لي من بني أبيك بني هاشم، ففعل علي عليه السلام ذلك و دعاهم و كانوا أربعين رجلًا، فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلّا أثر أصابعهم و شربوا من العُسّ حتى اكتفوا و اللبن على حاله، فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب: كاد ما سحركم محمد، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى اللَّه تعالى، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل في اليوم الثاني كالأوّل، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه، فقال لعلي عليه السلام: افعل مثل ما فعلت، ففعل مثله في اليوم الثالث، فبايع عليّاً عليه السلام على الخلافة بعده و متابعته «10».

و ذبح له جابر بن عبد اللّه عَناقاً «11» يوم الخندق و خبز له صاع شعير ثمّ دعاه عليه السلام، فقال: أنا و أصحابي، فقال: نعم، ثمّ جاء إلى امرأته و أخبرها بذلك، فقالت له: أ أنت قلت امض و أصحابك؟ فقال: لا بل هو لمّا قال: أنا و أصحابي، قلت: نعم، فقالت: هو أعرف بما قال، فلما جاء عليه السلام قال: ما عندكم؟

---

(۵). بحار الأنوار ۱۷/ ۱۸۸، تاريخ الإسلام للذهبي: ۳۴۲.

و تفصيل ذلك في: دلائل النبوة للبيهقي: ۵/ ۲۲۷- ۲۳۲ و ۲۳۶ عن صحيح البخاري و صحيح مسلم و ....

(۶). انقطع ماؤها. (۷). دلائل النبوة للبيهقي: ۴/ ۱۱۰- ۱۳۰. (8). البحار: ۱۸/ ۲۸ ح ۱۱.

(9). الشعراء: ۲۱۴، انظر في تفسير الآية، مجمع البيان ۴/ ۲۰۶ و الميزان ۱۵/ ۳۲۸- ۳۲۹، و ما نقله الشارح في شأن نزولها في غاية الإيجاز.

(10). تاريخ الطبري: ۱/ ۵۴۲ ط، دار الكتب العلمية بيروت، و تفصيل ذلك في الغدير: ۲/ ۲۷۸- ۲۷۹.

(11). «العَناق» الأُنثى من أولاد المعز قبل استكمالها السنة.

قال جابر: ما عندنا إلّا عناق في التنور و صاع من شعير خبزناه.

فقال له عليه السلام: أقعد أصحابي عشرة عشرة، ففعل، فأكلوا كلّهم «۱».

و سبّح الحصا في يده عليه السلام «۲»، و شهد الذئب له بالرسالة، فإن أُهبان «۳» بن أوس كان يرعى غنماً له، فجاء ذئب فأخذ شاة منها، فسعى نحوه، فقال له الذئب: أتعجب من أخذي شاة؟ هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه! فجاء إلى النبي و أسلم، و كان يدعى مكلّم الذئب. «۴»

و تفل في عين علي عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً «۵»، و دعا له بأن يصرف اللّه تعالى عنه الحرّ و البرد فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحداً «۶». و انشق له القمر «۷»، و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تَخُدّ الأرض «۸» من غير جاذب و لا دافع ثمّ رجعت إلى مكانها «۹». و كان يخطب عند الجذع، فاتخذ له منبراً فانتقل إليه، فحنّ الجذع إليه حنين الناقة إلى ولدها، فالتزمه فسكن «۱۰».

---

(۱). دلائل النبوة للبيهقي: ۳/ ۴۲۲- ۴۲۵، بحار الأنوار: ۱۸/ ۲۵، تفسير القمي: ۲/ ۱۷۸- ۱۷۹.

(۲). دلائل النبوة: ۶/ ۶۴- ۶۵، بحار الأنوار: ۱۷/ ۳۷۳ و ۳۷۷.

(۳). «اهبان» و هو كلقمان صحابي.

(۴). دلائل النبوة: ۶/ ۴۱- ۴۴، بحار الأنوار: ۱۷/ ۳۹۳- ۳۹۴.

(۵). المناقب لابن شهرآشوب: ۱/ ۱۱۶، دلائل النبوة: ۴/ ۲۰۵- ۲۱۳.

(۶). بحار الأنوار: ۴۱/ ۲۸۲.

(۷). دلائل النبوة: ۲/ ۲۶۲- ۲۶۸، بحار الأنوار: ۱۷/ ۳۵۵.

(۸). أي تشقّ الأرض من دون أن يجذبه أحد للشهادة في حضرة النبي أو يدفعه أحد ليستقر في مكانه.

(۹). دلائل النبوة: ۶/ ۱۳- ۱۷.

(۱۰). دلائل النبوة: ۶/ ۶۶- ۶۸.

و أخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة و ادعاء العَنْسي «۴» النبوة بصنعاء و أنّهما سيقتلان، فقتل فيروز الديلمي العَنْسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه و آله و سلم «۵»، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة «۶».

و أخبر علياً عليه السلام بخبر ذي الثدية «۷»، و سيأتي.

و دعا على عتبة بن أبي لهب- لما تلا عليه السلام و النجم فقال عتبة كفرت بربّ النجم- بتسليط كلب اللَّه عليه، فخرج عتبة إلى الشام، فخرج الأسد فارتعدت فرائصه، فقال له أصحابه: من أي شيء ترتعد؟ فقال: إنّ محمداً دعا عليّ فو الله ما أظلّت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد، فأحاط القوم بأنفسهم و متاعهم عليه، فجاء الأسد فلحس «۸» رءوسهم واحداً واحداً حتى انتهى إليه فضغمه «9» ضغمة ففزع منه و مات «10». و أخبر بموت النجاشي «11»، و قُتِل زيد بن حارثة بموتة فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة و ان جعفراً أخذ الراية، ثمّ قال: قُتل جعفر، ثمّ توقف وقفة ثمّ قال: و أخذ الراية عبد اللَّه بن رواحة، ثمّ قال: و قُتل عبد اللَّه بن رواحة، و قام عليه السلام إلى بيت جعفر و استخرج ولده و دمعت عيناه و نعى جعفراً إلى أهله، ثمّ ظهر الأمر كما أخبر عليه السلام «12».

---

(۱). دلائل النبوة للبيهقي: ۶/ ۴۶۸- ۴۷۲. (۲). دلائل النبوة: ۶/ ۳۵۴- ۳۵۷.

(۳). دلائل النبوة: ۶/ ۳۲۱- ۳۲۲. و صحيح مسلم: ۷/ ۱۹۰، كتاب فضائل الصحابة، باب وصية النبي صلى الله عليه و آله و سلم بأهل مصر.

(۴). بسكون النون. و هو أحد من ادّعى النبوّة في عصر الرسول.

(۵). دلائل النبوة: ۵/ ۳۳۴- ۳۳۶ و ۶/ ۳۵۸.

(۶). تاريخ الإسلام، عهد الخلفاء: ۳۸.

(۷). بحار الأنوار: ۱۸/ ۱۱۳، دلائل النبوة: ۶/ ۴۳۳.

(۸). لحس القصعة: لعقها و أخذ ما علق بجوانبها بلسانه أو بإصبعه.

(9). عضّه بملء فمه، يقال: ضغمه ضغمة الأسد، أي عضّه عضّة الأسد.

(10). تفسير گازر: ۹/ ۲۵۰، بحار الأنوار: ۱۸/ ۵۸، نقلًا عن الخرائج للراوندي و المناقب لابن شهرآشوب.

(11). دلائل النبوة: ۴/ ۴۱۰- ۴۱۲.

(12). بحار الأنوار: ۲۱/ ۵۳- ۶۵، نقلًا عن الخرائج: ۱۸۸.

و قال لعمار: تقتلك الفئة الباغية، فقتله أصحاب معاوية، و لاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه و احتال على العوامّ، فقال: قتله من جاء به، فعارضه ابن عباس و قال: لم يقتل الكفّار إذن حمزة و إنّما قتله رسول اللَّه لأنّه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه! «۵»

و قال لعلي عليه السلام: ستقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين «۶»، فالناكثون طلحة و زبير لأنّهما بايعاه و نكثا، و القاسطون هم الظالمون و هم معاوية و أصحابه لأنّهم ظلمة بُغاة، و المارقون هم الخارجون عن الملة و هم الخوارج.

و هذه المعجزات بعض ما نقل، و اقتصرنا على هذا القدر لكثرتها و بلوغ الغرض بهذه، و قد أوردنا معجزات أُخرى منقولة في كتاب نهاية المرام.

قال: و إعجازُ القرآن «۱» قيل لفصاحته، و قيل لأسلوبه و فصاحته، و قيل للصَّرفةِ، و الكلُّ محتمل.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال الجُبّائيان: إنّ سبب إعجاز القرآن فصاحته.

و قال الجويني: هو الفصاحة و الأسلوب «۲» معاً، و عنى بالأسلوب الفن و الضرب.

و قال النظّام و المرتضى: هو الصرفة، بمعنى أنّ اللَّه تعالى صرف العرب و منعهم عن المعارضة.

---

(۵). بحار الأنوار: ۳۳/ ۱۶، ۱۸/ ۱۲۳ و ۱۴۲، ۲۲/ ۳۳۴ و ۳۵۴.

(۶). دلائل النبوة للبيهقي: ۶/ ۴۱۰- ۴۳۶، و تفصيل ذلك في الغدير: ۳/ ۱۸۸- ۱۹۱ و ۱۹۲- ۱۹۶ و ۱۰/ ۴۷- ۵۰، بحار الأنوار: ۳۲/ ۳۰۹، ۳۳/ ۱۹، ۳۶/ ۳۲۷.

(۱). راجع: الاقتصاد للشيخ الطوسي: ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية لمصطفى صادق الرافعي: ۱۴۱- ۱۶۵، البيان للسيد الخوئي قدس سره: ۸۱- ۹۹. شرح جمل العلم و العمل للشريف المرتضى: ۱۷۵، ۳۵۷ (ط دار الأسوة- طهران). الذخيرة في علم الكلام: ۳۵۵- ۳۶۰.

(۲). جاء القرآن بصورة من صور الكلام على وجه لم تعرفه العرب، و خالف بأسلوبه العجيب و سبكه الغريب جميع الأساليب الدارجة بينهم و مناهج نظمهم و نثرهم.

انظر في توضيحه كتاب الإلهيات الجزء ۳ تحت عنوان: الأسلوب: بداعة المنهج و غرابة السبك.

و احتج الأوّلون: بأنّ المنقول عن العرب أنّهم كانوا يستعظمون فصاحته، و لهذا أراد النابغة الإسلام لما سمع القرآن و عرف فصاحته فرَدّه أبو جهل و قال له يحرم عليك الأطيبين «۳» و أخبر اللَّه تعالى عنهما بذلك بقوله: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ* فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ* ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ* ثُمَّ نَظَرَ» «۱» إلى آخر الآية.

و لأنّ الصرفة «۲» لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركاكة «۳» لأنّ الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز و التالي باطل بالضرورة.

و احتج السيد المرتضى: بأنّ العرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة و على التركيب و إنّما منعوا عن الإتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه، و كل هذه الأقسام محتملة.

قال: و النسخُ تابعٌ للمصالح.

أقول: هذا إشارة إلى الردّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام، قالوا: لأنّ النسخ باطل، إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه و إن كان مفسدة قبح الأمر به و إذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام.

و تقرير الجواب أن نقول: الأحكام منوطة بالمصالح و المصالح تتغير بتغير الأوقات و تختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعيَّن مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، و مفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه.

قال: و قد وَقَعَ، حيث حرَّم على نوح بعضَ ما أحلَّ لمن تقدَّمه «۱»، و أوجبَ الختانَ بعد تأخيره، و حرّم

---

(۳). يريد: الخمر و النساء (۱).- 1 - ابن هشام: السيرة النبوية: ۱/ ۳۸۶.

(۱). المدثر: ۱۸- ۲۱.

(٢). القائل بنظرية الصرفة يعترف بفصاحة القرآن و بلاغته لكن يقول ليس الإتيان بمثله خارجاً عن طوق الطاقة البشرية و إنّما عجز في حلبة المبارزة، لأجل حيلولته سبحانه بين الناس و الإتيان بمثله، اقرأ تفصيل مذهب الصرفة و نقده في الإلهيات: ٣/ ٣٢٧- ٣٥٠.

(٣). أي يأتي بكتاب ساقط في غاية الركاكة ثمّ يتحدّى و يحول سبحانه بينهم و بين الإتيان بمثله، لأنّ ذلك أبلغ في إثبات إعجازه، إذ عجزوا عن شيء كانوا يقومون به كل يوم و ليلة، لأنّ إنشاء الكلام الركيك منهل كل وارد.

(١). راجع: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية للشيخ مقداد السيوري الحلي: ٢٣١- ٢٤٠، و الفِصَل في الملل: ١/ ٢٠٥، و أنوار الملكوت: ١٩٧، ١٩٨، و الذخيرة للسيد المرتضى: ٣٥٧- ٣٥٨.

الجمع بين الأُختين، و غير ذلك من الأحكام.

أقول: هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ، فإنّه بيّن أوّلًا جواز وقوعه و هاهنا بيّن وقوعه في شرعهم، و ذلك في مواضع: **منها**: أنّه قد جاء في التوراة أنّ اللّٰه تعالى قال لآدم و حواء عليهما السلام: قد أبحت لكما كلّ ما دبّ على وجه الأرض، فكانت له نفس حية.

و ورد فيها أنّه قال لنوح عليه السلام: خذ معك من الحيوان الحلال كذا و من الحيوان الحرام كذا، فحرّم على نوح عليه السلام بعض ما أباحه لآدم عليه السلام.

و منها: أنّه أباح نوحاً عليه السلام تأخير الختان إلى وقت الكبر و حرّمه على غيره من الأنبياء.

و أباح إبراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده إسماعيل عليه السلام إلى حال كبره، و حرّم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة أيام.

و منها: أنّه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأُختين و حرّمه على موسى عليه السلام.

قال: و خَبَرُهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلقٌ، و مع تسليمه لا يدلُّ على المراد قطعاً.

أقول: إنّ جماعة اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلًا و منعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام، و تمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام أنّه قال: تمسكوا بالسبت أبدا، و التأبيد يدل على الدوام و دوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوّة محمد صلى الله عليه و آله و سلم «١».

و الجواب في وجوه: الأوّل: أنّ هذا الحديث مختلق، و نسب إلى ابن الراوندي.

الثاني: لو سلّمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم و أفناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله.

الثالث: أنّ لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعاً، فإنّها قد وردت في التوراة لغير الدوام كما في العبد أنّه

(۱). راجع: اللوامع الإلهية: ۲۴۰- ۲۴۱، و الذخيرة: ۳۵۹، و شرح جمل العلم و العمل: ۱۸۱- ۱۸۸، و الفصل: ۱/ ۹۸- ۱۰۴، و تلخيص المحصل للمحقق الطوسي: ۳۵۸ و ۳۶۵، و أنوار الملكوت: ۱۹۸.

يستخدم ست سنين ثمّ يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق ثقبت أذنه و استخدم أبداً و في موضع آخر يستخدم خمسين سنة.

و أُمروا في البقرة التي كلِّفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنّة أبداً ثمّ انقطع تعبدهم بها.

و في التوراة: قرِّبوا إليَّ كل يوم خروفين: خروف غدوة و خروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم، و انقطع تعبدهم به. و إذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدلّ على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً.

أقصى ما في الباب: أنّه يدلّ ظاهراً لكن ظواهر الألفاظ قد تترك لوجود الأدلّة المعارضة لها.

قال: و السمعُ دلَّ على عموم نبوّته صلى الله عليه و آله و سلم.

أقول: ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً صلى الله عليه و آله و سلم مبعوث إلى العرب خاصّة «۱»، و السمع يكذب قولهم هذا، قال اللَّه تعالى: «لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» «۲» و قال تعالى: «وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ» «۳». و سورة الجنّ تدل على بعثه عليه السلام إليهم، و قال عليه السلام: «بعثت إلى الأسود و الأحمر» «۴».

لا يقال: كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه و قد قال تعالى: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ» «۵»؟ لأنّا نقول: لا استبعاد في ذلك، بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، و ليس في الآية أنّه تعالى ما أرسل رسولًا إلّا إلى من يفهم لسانه و إنّما أخبر بأنّه ما أرسله إلّا بلسان قومه.

و جوّز قاضي القضاة في يأجوج و مأجوج احتمالين: أحدهما: أن لا يكونوا مكلفين أصلًا و إن كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الأرض. و الثاني: أن يكونوا مكلفين و قد بلغتهم دعوته عليه السلام بأن يقربوا من الأمكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد.

و جوّز بعض الناس أن يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام، فلا يكون مكلفاً بشريعته.

(۱). الفصل في الملل و النحل: ۱/ ۹۹.

(۲). الأنعام: ۱۹. (۳). سبأ: ۲۸. (۴). كنز العمّال: ۱۱/ ۴۳۸. (۵). إبراهيم: ۴.

و عندي أن المراد بذلك إن كان عدم تكليفهم مطلقاً سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعاً لما بينا من عموم نبوّته عليه السلام.

و إن كان المراد أنّهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فإذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق.

قال: و هو أفضلُ من الملائكة، و كذا غيره من الأنبياء عليهم السلام، لوجود المضادِّ للقوة العقلية و قهره على الانقياد عليها «١».

أقول: اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة عليهم السلام.

و ذهب آخرون منهم و جماعة الأوائل إلى أن الملائكة أفضل. و استدلّ الأوّلون بوجوه ذكر المصنف رحمه الله، منها وجهاً للاكتفاء به، و هو أنّ الأنبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية و الغضبية و سائر القوى الجسمانية كالخيالية و الوهمية و غيرهما، و أكثر أحكام هذه القوى تضادّ حكم القوة العقلية و تمانعها، حتى إنّ أكثر الناس يلتجئ إلى قوة الشهوة و الغضب والوهم و يترك مقتضى القوة العقلية و الأنبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم و يفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية و يعرضون عن القوى الشهوانية و غيرها من القوى الجسمانية، فتكون عباداتهم و أفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى، و إذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحمزها».

و هاهنا وجوه أُخرى من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام.

شرح المواقف

(مير سيد شريف ايجى، كلام اشاعره، به تصحيح بدر الدين نعسانى ، تاريخ وفات مؤلف : ۸۱۶-۷۵۶ق، تعداد ۴جلد، نشر الشريف الرضى، افست قم، ۱۳۲۵ ق ، چاپ اول)

[المجلد الاول]

[خطبة الكتاب]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث و الزوال و تنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير و الانتقال تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته و سلطانه و تهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته و احسانه تحيرت العقول و الأفهام في كبرياء ذاته و تولهت الاذهان و الاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته بذاته و شهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى و رسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى الى كافة الورى و على آله البررة الاتقياء و أصحابه الخيرة الاصفياء ما تعاقبت الظلم و الضياء (و بعد) فان أنفع المطالب حالا و مآلا و أرفع المآرب منقبة و كمالا و أكمل المناصب مرتبة و جلالا و أفضل الرغائب أبهة و جمالا هو المعارف الدينية و المعالم اليقينية اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى و الكرامة الكبرى في الآخرة و الاولىو علم الكلام في عقائد الاسلام من بينها أعلاها شأنا و أقواها برهانا و أوثقها بنيانا و أوضحها تبيانا فانه مأخذها و أساسها و إليه يستند اقتناصها و اقتباسها بل هو كما وصف به رئيسها و راسها و مما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة و ألف فيه من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف الّذي احتوى من أصوله و قواعده على أهمها و أولاها و من شعبه و فوائده على ألطفها و أسناها و من دلائله العقلية على أعمدها و اجلاها و من شواهده النقلية على أفيدها و اجداها و كيف لا و قد انطوى على خلاصة أبكار الافكار و زبدةنهاية العقول و الانظار و محصل ما لخصه لسان التحقيق و ملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة و اشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار و استمال إليه بصائر أولى الابصار من أذكياء الامصار و الاقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة و لم يجدوا عليها دليلا و استهيموا برموز اشاراته اللامعة و لم يهتدوا إليها سبيلا فاجتمع إليّ نفر من أجلة الاحباب المتطلعين الى سرائر الكتاب و اقترحوا عليّ أن أكشف لهم عن مخدراته الاستار و أبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فأسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق و مستهديا الى سواء الطريق و شرحته بحمد اللّه سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها و يميط عن خرائده نقابها يهتدي به السادي الى لب الالباب و يطلع به الناشي على العجب العجاب و ضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان مافيه و ماله و ما عليه مراعيا في ذلك شريطة الانصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف و لما تيسر لى اتمامه و ختم بالخير اختتامه خبرته بالدعاء لمن أيده اللّه بالسلطنة العظمى و الخلافة الكبرى و زاده بسطة في الفضل و الندى و شيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى و أمده بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه و من خلفه بأمر ربه الاعلى و ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء ليحق به الحق و يقطع دابر الكافرين و يبطل به الباطل و يشفي غيظ صدور قوم مؤمنين و يجعل له لسان صدق في الآخرين و يرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين و ما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم و الخاقان الاعلم الاكرم مالك رقاب الامم

من طوائف العرب و العجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم و خلق عظيم و لطف عميم شمل الورى الطافه و عمهم اعطافهو صانهم اكنافه من كل ما لا يرتضى مكارمه لا تحصى و مآثره لا تستقصى

مول عطاياه سمت فوق المدى و تباعدت عن رتبة الادراك

الدر و الدرى خافا جوده فتحصنا في البحر و الافلاك

من التجأ الى جنابه يجد له مكانا عليا و من أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا و لا وليا اذا هم بمنقبة امضى و اذا عن له مكرمة اسرع إليها و مضى

عزماته مثل السيوف صوارما لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل و الاحسان على الانام و باسط الأمن و الامان في الايام هو الّذي رفع رايات العلم و الكمال بعد انتكاسها و عمر رباع الفضل و الافضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم الى ورائها مخضرة الاطراف و آضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب و الاكناف ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق و مفخر اساطين بنى آدم في الآفاق السلطان المؤيد المنصور المظفر غياث الحق و الدولة و الدين بير محمد اسكندر خلد اللّه ملكه و سلطانه و أفاض على العالمين بره و احسانه

و هذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل

و ها انا أفيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود فاقول قال المصبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال (الحمد للّه العلى شأنه) أمره و حاله في ذاته و صفاته و أفعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته و اتصافه بكمالاته و هى آياته المنبثة في الآفاق و الانفس تجتليها بصائر أولى الابصار و تشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته و نفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء و لا يجرى فيملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا و افناء اعادة و ابداء (الشامل طوله) فضله و نواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم إنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ) هى أفلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا و عرشا (و من الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض أيضا سبع طبقات و في كل طبقة منها مخلوقات و ما يعلم جنود ربك الا هو و قد تؤول تارة بالأقاليم السبعة و أخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (و جعل الامر) أي حكمه أو تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلي (ببالغ حكمته) التى هي اتقانه و إحكامه في علمه و فعله (و كرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزي) أيبالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم و يسمى عقلا هيولانيا (و العلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (و أهلهم) جعلهم أهلا و في نسخة الاصل و أهله بتأويل الانسان (للنظر و الاستدلال) بالعلوم الضرورية (و الارتقاء في مدارج الكمال) و ذلك بأن يرتقى أولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات و يسمى عقلا مستفادا ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد و يسمى عقلا بالفعل و هو و ان كان متأخرا عن المستفاد في

الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء و قد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها أصلا و هذا هو الغاية القصوىفي الارتقاء في الكمالات العلمية و مستقره الدار الآخرة و اما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه و كلمة ثم علىمعناها الاصلى الّذي هو المهلة و المراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته و أحوالها (و التدبر لمصنوعاته) و أطوارها و في قوله (ليؤديهم) أي التفكر و التدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الالهيات و الاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه و ما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة و لا بد للحادث من صانع (قديم) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أو دار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالوهية لا شريك له فيها و الا لاختل النظام المشاهد في العالم (أحد) فى حد ذاته لا تركيب فيه و الا لكان ممكنا و حادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا أي قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له في صفاته (و الامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره و جلال اللّه عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) أي في الذات و الصفات و الافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتى من أن المقتضي لعلمه خصوصية ذاته و المصحح للمعلومية ذوات المفهومات و لا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض و لا في السماء) أي لا يبعد و لا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لانمقتضى القدرة ذاته و مصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع و الانشاء) أي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أي ابتدعه و أصل الخرع هو الشق و انشأ يفعل كذا أي ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها و شرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للألوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (و أحاسن الاسماء) و انما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبيها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير إليه قوله تعالى صُنْعَ اللَّهِ الّذي أتقن كل شيء يدل على علمه و قدرته و ارادته كما ان أسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات و التبري عن النقائص (أزلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث أزلية و ليست بقديمة و انما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (أبدىّ) فانهمايذكران غالبا معا (توحد بالقدم و البقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم و ذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له و ربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته و ما سواه انما هو باق به و بإرادته (و قضى) أي حكم (على ما عداه بالعدم و الفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية و ما يتعلق بها و انما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيى و يبيد) من الابادة بمعني الاهلاك (و يبدئ و يعيد و ينقص من خلقه و يزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه أهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و كون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق و الامر) له الايجاد و الحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (و يحكم ما يريد) بحكمته لا مانع لمشيئته و لا راد لحكمه (لا تعلل أفعاله بالاغراض و العلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره و ثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته و ليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله

تعالى لانها مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى الا أنها ليست عللا لأفعاله و لا أغراضا له منها (قدر الارزاق و الآجال في الازل) أشار به الى القضاء الّذي يتبعه القدر و الرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما و الاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر و على آخره الّذي ينقرض فيه كوقت الموت و قوله (ثم انه بعث إليهم الأنبياء و الرسل) إشارة الى مباحث النبوات و كلمة ثم للتراخى في الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكامكثيرة أشار إليها هاهنا سوى الامر بالتفكر الّذي ذكره فيما سبق و لا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف و الرسول نبي معه كتاب و النبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للأنبياء و الرسل (بالمعجزات الظاهرة و الآيات الباهرة) فان ما يصدق اللّهبه أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله و آية أيضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم و الباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (و توحيده) عن الشركاء و خص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (و يأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (و تعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (و تمجيده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية (و يبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (إليهم) تكميلا لهم في قوتهم العملية (مبشرين و منذرين بوعده) بنعيمه المقيم (و وعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة و أوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال اللّه تعالى لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ و اما من نشأ على شاهق جبل و لم تبلغه دعوة نبي أصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال و الايمان أيضا (ثم ختمهم باجلهم قدرا) مرتبة و شرفا (و أتمهم بدرا) شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى (و أشرفهم نسبا) فان اللّه اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (و أزكاهم مغرسا) مكان غرس (و أطيبهم منبتا) موضع نبات (و أكرمهم محتدا) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا أقام به و المراد بهذه الثلاثة مكة شرفها اللّه فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق و طهارتها و طيب الاوصاف و وسامتها و حسن الافعال و كرامتها و هى أزكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا و أطيبها و أحبها الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد و أحبك الى و أكرمها عند اللّه لقوله عليه السلام انك لخير أرض و أحب أرض اللّه الى اللّه (و أقومهم دينا و أعدلهم ملة) الدين و الملة يتحدان الذات و يختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا و من حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة و انما كان شرعه أقوم و أعدل لخلوه عن الآصار و التكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة و حرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد و تعين القود و عن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الّذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات و مباضعة الحيض و تعين العفو في القصاص الى غير ذلك (و اوسطهم أمة) الاوسط كالوسط بمعنيالافضل و كذلك جعلناكم أمة وسطا (و أسدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت وضع للناس مباركا و أسد ما استقبل إليه (و أشدهم عصمة) فان الأنبياء معصومون و كان عليه الصلاة و السلام أشدهم و أقواهم في العصمة لان اللّه تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (و أكثرهم حكمة) علمية و عملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (و أعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى و ينصرك اللّه نصرا عزيزا بالغا في العز و الغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود و الاحمر) الى العرب و العجم و قيل الى الانس و الجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفّعته أي قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر و يحشر (حبيب اللّه) قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه (أبى القاسم محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بأبى القاسم اما لان القاسم أكبر

أولاده و اما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم و دنياهم و ذكر الأب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (و أنزل معه) عطف على ختمهم و أشار الىأظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان و الدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) أي ظاهرا اعجازه أو مظهرا للاحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينهم و أتم عليهم نعمته و رضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ الآية (كتابا) بدل من كتابا عربيا (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى (و قرآنا) مقروءا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذا غايات) هي أواخر السور (و مواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا فى القلوب) و يروي في الصدور (مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ و القراءة و الكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ و المقروء و المكتوب قديم و ما يتوهم من ان ترتب الكلمات و الحروف و عروض الانتهاء و الوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة و أما ما اشتهر عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعني بين ما يقابل اللفظ و بين ما يقوم بغيرهو سيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء اللّه تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه) لا يجد إليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه أو من خلفه (و لا يتطرق إليه نسخ) أي لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام و ذلك لانقطاع الوحى و تقرر أحكامه الى يوم القيامة (و لا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلا اعرابه أو تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل من قوله ولد اللّه عيسى من جارية عذراء أي جعله متولدا منها و انما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلا لقوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (و لما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها و ان كانت من فروع الدينالا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع و الاهواء و صونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق أصحابه لنصب أكرمهم و اتقاهم) يعنى أبا بكر رضى اللّه عنه اذ قد نزل فيه و سيجنبها الاتقى و قد علم ان أكرمهم عند اللّه اتقاهم و أشار الى ان انعقاد إمامته كان بالبيعة و الاجماع (أحقهم بخلافته و أولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له في إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها (و مهد) بسطها و وطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (و رفع مبانيه و شيد) يقال شيد البناء طوله (و أقام الاود و رتق الفتق) الاود الاعوجاج و الرتق ضد الفتق و هو الشق (و لم الشعث) يقال لم اللّه شعثه أي أصلح و جمع ما تفرق من أموره (و سد الثلمة) الخلل (و قام قيام الأيّد بأمر دينهم و دنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (و جلب المصالح) جذبها (و درأ المفاسد) دفعها (لاولاهم و أخراهم) و كفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته (و تبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته و اقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشيء (و التزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى و هو المتجاوز الحد و جمع الجبار و هو الّذي يقتل على الغضب (و كسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف و كسرها معرب خسرو و هو لقب ملوك الفرس (حتى اضاءت بدينه الآفاق و أشرقت) الآفاق بذلك (كل الاشراق و زينوا المغارب و المشارق بالمعارف) بالعلوم و الاعتقادات الحقة (و محاسن الافعال) المرضية (و مكارم الاخلاق) الزكية (و طهورا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (و البطالة) بكسر الباء و هي الكسالة المؤدية الى أعمال المهمات (و البواطن من الزيغ) و هو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (و الجهالة و الحيرة) و هى التردد بين الحق و الباطل (و الضلالة) و هى سلوك ما لا

يوصل الى المطلوب (صلى اللّه عليه صلاة تكافئ) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته و عنائه في إزهاق الباطل و إفنائه (و تضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه و كفايته في اظهار الحق و إعلانه (ما طلع نجم و هوى و على آله نجوم الهدى و مصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار و منازل الاعمال (و على جميع أصحابه ممن هاجر إليه) من أوطانه (أو نصر و آوى) في مكانه (و سلم) عليه و على آله و أصحابه (تسليما كثيرا (و بعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعني ان كماله بعد تحصله و تكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا أول على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به و صدور آثاره المقصودة منه) و يسمى هذا الكمال كمالاثانيا و أشار الى انه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا و الثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه و كالمضاء للسيف (و بحسب زيادة ذلك) المذكور أعنى الكمال الثانى (و نقصانه بفضل بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بعضا الى الى ان يعد أحدهم بالف)

و لم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد

(بل يعد أحدهم سماء و الآخر أرضا)

الناس أرض بكل أرض و أنت من فوقهم سماء

و أما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها و آثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله (و الانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز) فى المكان (و الفضاء) الخالى عن المتحيز (و للنباتات في الاغتذاء و النشو و النماء و للحيوانات العجم في حياته بانفاسه و حركته بالارادة و احساسه) و هذه الامور المشتركة بينه و بين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى أو للحيوان (و انما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة النطقية) التى هى كماله الاول المنوع اياه (و ما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضلافراده بعضها على بعض (من العقل) أي استعداده لادراك المعقولات (و العلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس و ادراك المحسوسات و التنبه لما بينها من المشاركات و المباينات (و أهليته للنظر و الاستدلال) و ترقيه بذلك في درجات الكمال (و علمه بما امكن و استحال فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (و اكتساب المجهولات) منها و ان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به أيضا لكن الكمالات العلمية ارفع و أسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (و العلوم متشعبة متكثرة و الاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق أهل العلم زمرا) فرقا (و تقطعوا) اى تقسموا (أمرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة و هى القطعة من الحديد و نحوها و بضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم و طلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة أو كتبا متفاوتة دائرا امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (و معقول) متباين الاطراف (و فروع) متدانية الجنوب (و اصول) متشابكة العروق (و تفاوت) عطف على افترق (حالهم) فى افتناء العلوم (و تفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضي اللّه عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) و المراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (و قال بعض أكابر الائمة و احبار الامة) الحبر بالكسر و الفتح العالم الّذي يحبر الكلام و يزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور و الحديث المأثور) المروى من أثرت الحديث اذا

ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتى رحمة) عطف بيان للخبر و قوله (يعني) أي يريد الرسول صلّى اللّه عليه و سلم باختلاف أمته (اختلاف هممهم في العلوم) مقول ذلك البعض و ما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (و همة آخر في الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد و قانونالعدل المقيم للنوع (كما اختلف همم أصحاب الحرف) و الصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) أو صناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين لذلك الانتظام و هذا الاختلاف أيضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور هاهنا تبعا و نظيرا و اذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم و ما الفائدة فيه أتم هذا) كما ذكر (و ان أرفع العلوم) مرتبة و منقبة (و أعلاها) فضيلة و درجة (و أنفعها) فائدة (و أجداها) عائدة (و أحراها) أي أجدرها (بعقد الهمة بها و القاء الشراشر عليها) يقال ألقى عليه شراشره أي نفسه بالكلية حرصا و محبة و هي في الاصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة (و إدءاب النفس) اتعابها (فيها) و تعويدها بها (و صرف الزمان إليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع و توحيده) في الالوهية (و تنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (و اتصافه بصفات الجلال و الاكرام) أي بصفات العظمة و الاحسان الى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية و الثبوتية أو القهر و اللطف (و اثبات النبوة التى هي أساس الاسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الالوهية (و عليه مبنى الشرائع و الاحكام) أي و على علم الكلام بناء العلوم الشرعية و الاحكام الفقهية اذ لو لا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير و الحديث و لا علم الفقه و أصوله (و به يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان و ذلك) الايقان (هو السبب للهدى و النقد اتخذ ظهريا) أي أمرا منسيا قد ألقي وراء الظهر (و صار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا) بديعا عجيبا و قيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل و مطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال و قيل) هما فعلان و المعنى ان منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية و استبصار في رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق و نسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق و إني قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل) بأمراض الاهواء في الآراء (أو رواء) أي رى أو إرواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية و الشوق إليها و في الصحاح ان الرواء بالمد و فتح الراء هو الماء العذب و بكسرها جمع ريان و بضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال و الجملة الحالية أعنى قوله (و الهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قربجاح) في الدنيا (و الفوز و الفلاح) فى العقبى فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء (و انه في زماننا هذاالحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما و هذا من قبيل الميل الى المعني و الاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أي انتفى حصول الشفاء و الارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى (و الرغبات) فى تعلمه (فاترة و الدواعى) إليه (قليلة و الصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (و مطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) أي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن و يقنع (و منهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر إليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها و لم يحررها (و منهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت إليها طوائف من الناس و استقروا عليها (و الأقوال) التي صدرت عمن قبله (و التصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال و تكثير السؤال و الجواب و لا يبالى الام المآل) الى أي

شيء مرجع نقله و تصرفه و تكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (و منهم من يلفق) يجمع و يضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رأيه و لا يدرى ان النقاد من ورائه) فيزيفها و يفضحها (و منهم من ينظر في مقدمة مقدمة و يختار منها) من المقدمات التى نظر فيها (ما يؤدى إليه بادئ رأيه) أي اوله بلا امعان تأمل و يبنى عليها مطالبه (و ربما يكر) يرجع و يحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال و يتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال و منهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة (و التكرار) فى المعني (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد و ارتفع (و منهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب و اليابس و الضار و النافع (و جالب رجل و خيل) الرجل جمع الراجل و هو خلاف الفارس و الخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه و قويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا و لا يستعمل عقلا ليعرف أغث ما اخذه أم ثمين و سخيف) اي رقيق ركيك (ما الفاه) ما وجده (أم متين) أي قوى فصار جميع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما أشار إليه بقوله (فحدانى) ساقنيو بعثني (الحدب) العطف و الشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (و من له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصدا) متوسطا (لا مطولا مملا) بتطويله (و لا مختصرا مخلا) بايجازه (أودعته) أوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (و ميزت فيه القشر من اللباب و لم آل) أي لم أترك (جهدا) سعيا و طاقة (فى تحرير المطالب) الكلامية (و تقرير المذاهب) الاعتقادية (و تركت الحجج تتبختر) تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (و الشبه تتضاءل) تتصاغر و تتحاقر (افتضاحا) كالذي ظهرت قبائحه و انكشفت سوآته (و نبهت في النقد و التزييف) للدلائل (و الهدم و الترصيف) أي الاحكام للمقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق و فقر تهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب و الينبوع عين الماء و الفقرة بالسكون فقارة الظهر و تطلق على أجود بيت في القصيدة تشبيها له بها و على قرينة الاسجاع أيضا (و انا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (و اتأمل في المخارج قبل ان اضع قدمى في المداخل ثم ارجع القهقرى) أي الرجوع الى خلف (اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله و أتممه (و أرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور) أي شق فاسده و أصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت و ما في حيزه من أودعته و ما عطف عليه أي فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغي ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (فى مقام الرمز و الاشباع) و لقد بالغ في تحرير كتابه و نصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما أردت و وفق الله و سدد في اتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه و لا ارتياب و لا لجلجة) أي و لا تردد (و لا اضطراب متناسبا صدوره) اوائله (و روادفه) اواخره (متعانقا سوابقه و لو احقه) و قوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس و لا جان و كنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيى) اديره (و أردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (و أؤامر نفسى) من المؤامرة و هى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (و اشاور ذوى النهى) جمع نهية و هى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تعدد خاطبيها) من الخطبة و الضمير للبكر و من جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (و كثرة الراغبين فيها) و قوله (في كفء) متعلق باجيل و ما عطف عليه (ازفها إليه) يقال زففت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا و زفافا (يعرف قدرها و يغلى مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف و السنان و هو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعني الدراية و فيه

اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة و البرهان) و لا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) و هو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لإجالة الرأي و ما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (و لا يوازى) لا يحاذى و لا يقابل باحد (و هو غنى عن ان يباهى) غيره و يفاخره (و اجل من ان يباهى) و يفاخر و المعنى انه اجل من متعلق المباهاة أي مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (و هو أعظم من ملك البلاد و ساس) أي حفظ و ضبط (العباد شأنا) تمييز عن النسبة في اعظم (و اعلاهم منزلاو مكانا و انداهم راحة و بنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (و أضجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب و فلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (و جنانا و اقواهم دينا و ايمانا و اروعهم سيفا و سنانا) يقال رعته فارتاع أي افزعته ففزع (و ابسطهم ملكا و سلطانا و أشملهم عدلا و احسانا و اعزهم انصارا و أعوانا و أجمعهم الفضائل النفسية) التى أصولها ثلاثة الحكمة و العفة و الشجاعة (و أولاهم بالرئاسة الانسية من شيد) رفع و أحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم و استبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت ان تنعدم و رفع رايات المعالى أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رءوسها (و جدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى إليها في الشرع و لو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (و قد آذنت) أعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث و الاستحقاق جمال الدنيا و الدين أبو اسحاق لا زالت الافلاك متابعة لهواه و الاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (و إلى اللّه ابتهل) اتضرع (باطلق لسان و ارق جنان) أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان و رقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم أيام دولته و يمتعه بما خوله) أعطاه و ملكه (دهرا طويلا و يوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الا بقين ذكرا جميلا) في هذه الدار (و أجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير و بالاجابة جدير و الكتاب مرتب على ستة مواقف) و ذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام و هو الموقف الاول في المقدمات أولا يجب و حينئذ اما ان يبحث فيه عمالا يختصبواحد من الاقسام الثلاثة للموجود و هو الموقف الثانى في الامور العامة أو عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره و هو الموقف الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه و هو الموقف الرابع في الجواهر و إما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل و بعثه الأنبياء و هو الموقف السادس في السمعيات أولا باعتباره و هو الموقف الخامس في الالهيات و الوجه في التقديم و التأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل و الامور العامة كالمبادى لما مداها و السمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات و أما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة و السكون على حدوث الاجسام و بقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى و منهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات و فيه مراصد ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

و اما المراصد الباقية.....

المرصد الثانى* في المعاد و فيه مقاصد

المقصد* الاول في اعادة المعدوم

فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها و اختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة و السلام فى أحياء الطير (و هى جائزة عندنا) و عند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا و عندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة و التناسخية) المنكرين المعاد الجسماني (و بعض الكرامية و أبى الحسين البصرى) و محمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء و ان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم و يقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته و لا للوازمه و الا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة و اذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته و هو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق (و لا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص و لا من امتناع الاخص امتناع الاعم) لجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته أو لازمه و لا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود أمر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء و اعادة) بحسب حقيقته و ذاته بل بحسب الاضافة الى أمر خارج عن ماهيته و هو الزمان (و كذلك الايجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء و اعادة الا بحسب تلك الاضافة (فأذن يتلازمان) اى الوجودان المبدأ و المعاد و كذا الايجادان (امكانا و وجوبا و امتناعا) لان الاشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها (و لو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكنا في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اي ذلك الكون (بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا و مغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق و مغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص ممتنعا و المطلق أو المغاير واجبا (و فيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه فى زمان و يقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هى لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (غناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة و واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (و يمكن) في اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة أهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (و له المثل الا على لانه) أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الّذي كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع و أشار باقتباس قوله تعالى وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلى الى ان تلك الأهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها و أما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية (و الخصم يدعى الضرورة تارة و يلتجئ الى الاستدلال أخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء و نفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العمد غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما و على هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجودا بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول

بعينه معادا بعد عدمه و الجواب انه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث و من هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقية انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد و اذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (و أما الاستدلال فهو من وجوه* الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه و منها الوقت) الّذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الاول و كل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه المشخصة و الوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت و لا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر و هو باطل قطعا (و ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر و همي و التغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) و الاعتبار (دون الخارج و يحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته و كان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك) و أنت أيضا غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (و عاد الى الحق و اعترف بعدم التغاير في الواقع) و بأن الوقت ليس من المشخصات (و لئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (و انه) أي المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ و معادا معا (و انما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) أيضا (معادا معه) و بعبارة أخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد الا مبتدأ* (الثاني لو) أمكن الاعادة و (فرضنا أعادته بعينه و اللّه قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلا شبهة (فلنفرضه) أيضا (موجودا) مع ذلك المعاد (و حينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف و يلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (و هو ضرورى البطلان* الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد و المستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) أى بالعواض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) في الحقيقة (و كل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدءين أو معادين أو أحدهما مبتدأ و الآخر معادا و أى اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدإ و المعاد) بل هو جار في المبتدءين أيضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدإ اذا فرض له مثل كذلك وارد* (الثالث الحكم) الصحيح (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم و انه) أى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لا يتصور له تميز و أما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه و اتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه و الا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعتزلة و هو كون المعدوم شيئا) أى أمرا ثابتا متقررا حال العدم (ظاهر) لان ابطال التالى حينئذ ممنوع و ما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) أى استدعاء ذلك الحكم و صحته (للتميز) في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (و هو) أى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه و اتصافه بصحة العود (أمر و همي لا

حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز فنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

المقصد الثاني في حشر الاجساد

أجمع أهل الملل) و الشرائع (عن آخرهم على جوازه و وقوعه و أنكرهما الفلاسفة اما أجمع أهل الملل) و الشرائع (عن آخرهم على جوازه و وقوعه و أنكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه و اعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) و ذلك ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة و ان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها و اعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (و اللّه) سبحانه و تعالى (عالم بتلك الاجزاء) و انها لأى بدن من الابدان (قادر على جمعها و تأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (و قدرته) على جميع الممكنات (و صحة القبول) من القابل (و الفعل) من الفاعل (توجب الصحة) أي صحة الوقوع و جوازه (قطعا) و ذلك هو المطلوب (و أما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم و السراط المستقيم فمن أرد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (و كل ما أخبر به الصادق فهو حق* احتج المنكر بوجهين* الاول لو أكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) أي بعضه (جز أمنه) أي من الآكل فلو أعاد اللّه ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما أن تعاد فيهما) أى في كل واحد منهما (و هو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد في شخصين متباينين (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) و المقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية و هي الباقية من أول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (و هذه) أي الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره و اجزاء الغذاء تتوارد عليه و تزول عنه) و اذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول* (الثانى لو لو حشر فأما لا لغرض و هو عبث) لا يتصور في افعاله تعالى (و اما لغرض اما عائد الى اللّه تعالى و هو منزه عنه أو الى العبد و هو امام الايلام و انه منتف اجماعا) من العقلاء (و بديهة العقل) أيضا و ذلك (لقبحه و عدم ملاء منه للحكمة) الالهية (و العناية) الازلية (و أما الإلذاذ و هو أيضا باطل لان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء و انه لو ترك) على حاله و لم يعد (لم يكن له ألم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) أما (الايلام) أولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضا اذ لا معنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لا لغرض و حكاية العبث و القبح العقلى قد مر جوابه و لا نسلم ان الغرض هو اما الايلام أو الإلذاذ و لعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لا نسلم ان اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها و انها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة و اما انها ليست الا هو) أى دفع الالم (فلا دليل) عليه (و لم لا يجوز ان تكون) تلك اللذة (أمرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الألم (تارة و دونه أخرى) و الدوران وجودا و عدما في بعض الصور لا ينافى ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات لدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) أي دفع الالم (و لم لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة و مخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (و حقيقة تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (و لا مجال للوجدان و الاستقراء فيها) أى فى

اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب* هل يعدم اللّه الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها و يعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك و لا جزم فيه نفيا و لا اثباتا لعدم الدليل) على شيء من الطرفين (و ما يحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ضعيف) في الدلالة عليه لان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه و زوال التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها و تتم منافعها و التفريق) بالرفع عطفا على زوال يجري منه مجري التفسير و قوله (كذلك) خبر لهما أى زوال التأليف و التفريق) خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا و مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ على الاعدام أيضا* و اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط و هو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط و هو قول الفلاسفة الالهيين و الثالث ثبوتهما معا و هو قول كثير من المحققين كالحليمى و الغزالى و الراغب و أبى زيد الدبوسي و معمر من قدماء المعتزلة و جمهور من متأخري الامامية و كثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة و هي المكلف و المطيع و العاصى و المثاب و المعاقب و البدن يجري منها مجرى الآلة و النفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد اللّه تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان في الدنيا و الرابع عدم ثبوت شيء منهما و هذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين و الخامس التوقف في هذه الاقسام و هو المنقول عن جالينوس فانّه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ و المصنف قرر أولا مذهب.

القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله

المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد

) الروحانى الّذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلى الذي هو عالم المجردات و سعادتها و شقاوتها هناك بفضائلها النفسانية و رذائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أى العدم بعد وجودها و ذلك (لانها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (و هى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الّذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (و قوة) أى قابلة بالنسبة الى فنائها و فسادها (و انه محال لان حصول أمرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين و هو ينافي البساطة) و تلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه و فساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول و لا بقاء لذلك الموجود مع الفناء و الفساد فبين وجود شيء بالفعل و قابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل و قابلة للوجود و لا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه و لم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه و اذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (و اما عالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا) كالكافر عندنا (و ذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله) و انما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية و لم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية و الظنون و الاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها و فوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا و فرحت بعقائدها الباطلة و اشتاقت الوصول الى معتقداتها و اذا فارقت صفت تعقلاتها و شعرت بفوت كمالاتها و امتناع نيلها و حصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس (و أما

العالمة فأما) أن تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن و مباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة و ميلها الى الشهوات أولا فان كانت) تلك الهيئات حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما و اشتاقت الى مشتهياتها التى ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (ما دامت) تلك الهيئات (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها و ضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن و جرتها) أى جرت و كسبت تلك الهيئات للنفس (محبتها له) أى للبدن (و ذلك مما ينسي بطول العهد به و تزول بالتدريج) و تقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (و ان لم تكن) تلك الهيئات للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها) أي يوجدان لذاتها كذلك (أبدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا و أما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدور و قلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات و انتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ما عليه جمهورهم و قال قوم منهم) أى من الفلاسفة (و هم أهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها الى الفعل) و لم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية و تخلصت الى عالم القدس (و أما) النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) و تنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (و يسمى) هذا الانتقال (نسخا و قيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان (و يسمى مسخا و قيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية) كالمعادن و البسائط أيضا (و يسمى فسخا) قالوا و هذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات و إليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة أو أما لمتصاعدة) من مرتبة الى ما هو أكمل منها (فقد تتخلص من الابدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر و قد تتعلق ببعض الاجرام السمائية لبقاء حاجتها الى الاستكمال و لا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس و تجردها) و قد أبطلنا هما قال الامام الرازى و أما القائلون بالمعاد الروحانى و الجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة و الشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى و محبته و ان سعادة الاجسام في ادرك المحسوسات و الجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية و مع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحانية و انما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت و استمدت من عالم القدس و الطهارة قويت و كملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين و لا شبهة في ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات و أما المنكورون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس و اعادة المعدوم عندهم محال و قال أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة و ذلك ان الانسان هو العالم الصغير و هذا العالم هو العالم الكبير و البحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير و هو بالموت و الثانى انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه و هو انه يعيده كما كان حيا عاقلا و يوصل إليه الثواب و العقاب و الثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير أ يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام و الفناء و الرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه و هذا هو القول في شرح أحوال القيامة (و بيان أحوال الجنة و النار فهذا ضبط مباحث هذا الباب و الله علم بالصواب

المقصد الرابع الجنة و النار هل هما مخلوقتان

) الآن أولا (ذهب اصحابنا و أبو على الجبائى) و بشر بن المعتمر (و أبو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان و انكره أكثر المعتزلة) كعباد الضميرى و ضرار بن عمرو و أبى هاشم و عبد الجبار (و قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء* لنا وجهان* الاول قصة آدم و حواء و اسكانهما الجنة و اخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب و اذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل* الثاني قوله تعالى في صفتهما أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ* بلفظ الماضى و هو صريح في وجودهما) و من تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (و أما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل و أبو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدنا فأما في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخر و) الاقسام (الثلاثة باطلة* اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق و الالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات) و هما على الوجه الّذي يثبتونه من قبيل ما يتكون و يفسد (و أما الثانى فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعقلت حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانا فيها (و) أنتم (لا تقولون به و قد ابطل) أيضا (بدليله* و أما الثالث فلان الفلك بسيط و شكله الكرة و لو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينفرض بينهما خلاء) سواء تباينا أو تماسا (و انه محال) و أنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك و قد تكلمنا على مأخذه و لا نسلم انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ و انما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في أبدان أخر و لا نسلم ان وجود عالم آخر محال و قد تكلمنا على ذلك فلا نعيده* احتج أبو هاشم بوجهين* الأول قوله تعالى) في وصف الجنة (أُكُلُها) أى مأكولها (دائِمٌ مع قوله كُلُّ شَيْءٍ*) أي موجود (هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك أكلها) لا اندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) و هو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب أكلها دائم بدلا أى كلما فنى منه شيء جيء ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور) لانه اذا أكل فقد فنى (و ذلك أى دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه أو نقول المراد) بهلاك كل شيء (انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم أو نقول انهما أي الجنة و النار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعودان) بجمعها و ذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن* (الثاني قوله تعالى) في وصف الجنة أيضا (عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ و لا يتصور ذلك الا بعد فناء السماوات و الارض لامتناع تداخل الاجسام* الجواب المراد انها) أى عرضها (كعرض السماوات و الارض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء و لا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا أو أحدهما موجود و الآخر معدوم (و للتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماوات و الارض فيحمل هذا على تلك كمال يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أى مثله

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة

على أصلهم فى حكم العقل) بحسن الافعال و قبحها (و الايجاب على اللّه و النظر هاهنا في الثواب و العقاب) لا في أمور أخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا و هو بالثواب عليها بيانه انها) أي تلك التكاليف (اما لا لغرض و هو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (و اما لغرض عائد الى اللّه تعالى و هو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع و التضرر (أو الى العبد اما في الدنيا و انه) أي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء و تعب

و قطع للنفس عن شهواتها (و أما في الآخرة و ذلك اما تعذيبه) عليها (و هو قبيح) جدا (أو نفعه و هو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض و قد مر مرارا) كثيرة (و اما العقاب ففيه بحثان*

[البحث] الاول أوجب جميع المعتزلة و الخوارج عقاب صاحب الكبيرة

) اذا مات بلا توبة و لم يجوزوا أن يعفو اللّه عنه (لوجهين* الاول انه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (و أخبر به) أي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة و عفا (لزم الخلف في وعيده و الكذب في خبره و انه محال* الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الّذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا و لا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما و هو أيضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف و هما من الممكنات التى تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفي عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) و عدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه و انه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات و ترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير و الاغراء اذ شمول الوعيد و تعريض الكل العقاب و ظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر و الردع ما لا يخفى و احتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه و ذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه و في ردع غيره عن اقترافه و اما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل و لا يظن ذلك ظنا فلا تقرير و لا اغراء

[البحث الثانى خلود صاحب الكبيرة في النار]

البحث الثانى قالت المعتزلة و الخوارج صاحب الكبيرة) اذ لم يتب عنها (مخلد في النار و لا يخرج عنها أبدا و عمدتهم) فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (و استحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبدا (و استحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة و الجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا و العاصى لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لأحد على اللّه حق و قد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (و منع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق اللّه تعالى فى المثاب و المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن و لا للثانى فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضا و ما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا و منافعها و لا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب و العقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبنى على المحابطة و حينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا (و يدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالي) حكاية عن أهل الجنة (الّذي أحلنا دار المقامة من فضله) و ما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء و التفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها و الحسنة تجزى بعشر أمثالها الى سبعمائة) من الامثال (و يضاعف اللّه لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير

حساب (و استعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلى (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ و قوله وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها و قوله وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها قالوا و الخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وَ ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (و الجواب لا نسلم ان من له حسنات من الايمان و الطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا و من كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده و المراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن و لا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل و ما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) فى الاستعمال الشائع (حبس مخلد و وقف مخلد و خلد اللّه ملكه) و المراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (و الآية) المذكورة حملناها على الدوام) الّذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَها يَوْمَ الدِّينِ وَ ما هُمْ عَنْها بِغائِبِينَ و لو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره و هو الكافر كما يدل عليه قوله أُولئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ و أيضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال و معلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار و عدم غيبتهم عن استحقاقها لكن اللّه أخرهم عنها* برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق و الجواب (عنها و عما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ و) قوله (وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى و) قوله (هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه و سائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (و هو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له (و ان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنا أَنَّ الْعَذابَ عَلى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى و قوله إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكافِرِينَ و قوله كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ الى قوله فَكَذَّبْنا و قلنا ما نزل اللّه من شيء و اعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا يخصصها بالعذاب المؤيد جمعا بينها و بين الادلة الدالة على وعيد الفساق

[المقصد السادس في الثواب و العقاب]

المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا) في الثواب و العقاب و ما يتعلق بهما و فيه مباحث

(الاول قالوا الثواب فضل) من اللّه تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى اللّه عنه (و اما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من اللّه لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء و له العفو عنه لانه فضل و لا يعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار

مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد و النظر في معجزة الأنبياء و لم يهتدوا او علموا نبوتهم و عاندوا أو تكاسلوا (و انكره) اى تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه* الآل ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة و المدة (فلا بد من فنائها) و اذا فنيت قوة الحياة و ما يتبعها من الحس و الحركة و لم يبق احساس فلا يتصور عذاب و هذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب منع تناهيها و قد مر) فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثانى) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل* الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية و اعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (بخلق الله تعالي و قد يخلقها دائما أبدا او يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (و هو حيوان مأواه النار* الثالث) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته و قد لا يفنيها (أو يفنيها و يخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن (العنبرى هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو (في) حق (الكافر المعاند) و المقصر (و أما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام و لم تلح له دلائل الحق فمعذور) و عذابه منقطع (و كيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي صلى الله عليه و سلم (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله* و اعلم ان الكتاب و السنة و الاجماع) المنعقد قبلى ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قلوا و حكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود و منهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم و لم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيقته (و لم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الّذي ذكره الجاحظ و العنبرى* المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة و مرتكبي الكبائر لا يخلد فى النار لقوله تعالى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) و لا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (و هو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها و فيه المطلوب) و هو خروجه عن النار و عدم خلوده فيها

المقصد السابع في الاحباط

نبى المعتزلة على استحقاق العقاب و منافاته للثواب) و استحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) و الخوارج أيضا (بمعصية) أى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبدا و لا يخفى فساده) لانه الغاء للطاعات بالكلية و مناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان و العمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع فى المؤمن طاعات و زلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة و غيرهم انه لا يجب على الله ثوابه و لا عقابه فان أثابه فبفضله و ان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى و عقاب المطيع أيضا و ذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر و قالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات و ان زادت على زلته و ذهب الجبائى و ابنه الى رعاية الكثرة في المحبط و زعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته و كفرتها و من زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذ زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء و اذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من

غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء و قال الامام الرازى مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله و يسقط من السابق بقدره و مذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان و يبقى الزائد و على هذا يحمل قوله (و قال الجبائى يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائدا) على قدر المعاصى (اثيب به و الا فلا و لا يخفى انه تحكم و ليس ابطال الطاعات بالمعاصي) أى ابطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصى الطارئة (أولى من العكس) لانه ابطال أحد المتساويين بالآخر (بل العكس) هاهنا (أولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر أمثالها و السيئة لا تجزى الا بمثلها (و قال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته و معاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) و ينحبط من الراجح أيضا ما يساوى مقدار المرجوح و يبقي الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر (و لما أبطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب و الثواب بالمعصية و الطاعة (بطل الفرع) المبنى عليه و هو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أى للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (أولا) معا (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه و انه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صدر مغلوبا و قد يجاب) بان كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقي من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر و المنكسر واحدا كما لم يتحدا فى المزاج أيضا* (تذنيب* قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان و اتباعهما (على انه لا يتساوى الثواب و العقاب) أي لا يتساوى الطاعات و الزلات (و الا تساقطا) اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب و العقاب و بين استحقاقيهما أيضا و لا يجوز اسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا و اذا تساقطا معا (فلا يكون ثمة ثواب و لا عقاب و انه محال فعند الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما للآخر اما معا أو على التعاقب و كلاهما محال لما عرفت (و غند أبى هاشم) ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا و يجوز العقل بلوغ المعاصي إليها و بالعكس و لا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (للاجماع على ان لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من أهل الجنة أو النار و لا بد له من الخلود في احداهما و لا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب و انما فسرنا المعتزلة بالجائيين و اتباعهما لما سلف من ان جمهور هم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة و حينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى (و الجواب لم لا يجوز) على تقدير تساوى الطاعات و المعاصي (أن يثاب لما مر من ان جانب الثواب أرجح) فان الحسنة تجزى بعشر أمثالها و السيئة لا تجزى الا بمثلها (و) أيضا على تقدير التساوي و التساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب و العقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (و يجوز) أيضا (ان لا يثاب و لا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة و لا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته و معاصيه (من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح و يجوز) أيضا (أن يجمع له بين الثواب و العقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (و فرحه) من جهة أخرى (و) يدوم له (ألمه و لذته كذلك لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا و لا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب و العقاب

المقصد الثامن (في ان اللّه تعالى يعفو عن الكبائر

الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) و أن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة و عن الكبائر بعدها) و قالت المرجئة عفو عن الصغائر و الكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم و ذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا و يعذب ببعضها الا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه و قال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (و لا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اي بذلك الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر أصلا و لا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ*) فان ما عدا الشرك داخل فيه و لا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران و ما ثبت له و ذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام اللّه تعالى (و) قوله (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه (و) قوله تعالى (وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ) و التقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى اللّه عليه و على آله و سلّم

أجمع الامة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة و السلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة و السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى) فانه حديث

صحيح (و لقوله تعالى وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ أى و لذنبك المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة و هى ذكر الذنب و سيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (و طلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (و قالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَ لا يُقْبَلُ مِنْها عَدْلٌ وَ لا تَنْفَعُها شَفاعَةٌ و هو عام فى شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام و غيره الجواب انه لا عموم له في الأعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم و لا) عموم له (في الزمان) أيضا (لانه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت) و فيه بحث لان الضمير في قوله و لا تنفعها راجع الى النفس الثانية و هى نكرة في سياق النفي فتكون عامة و ان كانت واردة على سبب خاص و الامام الرازى بعد ما أورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال و الجواب عنها اجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الاشخاص و الاوقات و دلائلنا في اثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص و لا فى جميع الاوقات و الخاص مقدم على العام فالترجيح معنا و أما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

المقصد العاشر فى التوبة و فيه بحثان

الاول في حقيقتها و هى) في اللغة الرجوع قال اللّه تعالى ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا أى رجع عليهم بالتفضل و الانعام ليرجعوا الى الطاعة و الانقياد و فى الشرع (الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم أن لا يعود إليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم

لما سيأتى من الحديث و قولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أو طاعة لا يسمى توبة و قولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع و نزف العقل) أى خفته و طيشه (و الاخلال بالمال و العرض لم يكن تائبا) شرعا (و قولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا و ذلك (لان النادم على الأمر لا يكون الا كذلك و لذلك ورد فى الحديث الندم توبة) و اعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضى قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه و ما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل و هو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا و رد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (و قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا و انقطع طمعه عن عود القدرة) إليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) و فيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود و انما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل و تركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته و انقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة و ثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

و يؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال و انما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه و مع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت ثوبته باجماع السلف و قال أبو هاشم الزانى اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه و هو باطل بما اذا تاب عن الزنا و غيره و هو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع و ان كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته و أيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل أو الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المحبوب صحيحة عند غير أبى هاشم فتدبر* البحث (الثاني في أحكامها* الاول الزاني المجبوب) أى الّذي زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا و عزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم) و زعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه (و قال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (و المأخذ) في هذين القولين (و أوضح) كما ذكرناه (الثانى) من تلك الاحكام (ان قلنا لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف إليه فيكون (كالايمان عند اليأس) و ظهور ما يلجئه إليه فانه غير مقبول اجماعا و الترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) أى في التوبة (أمور ثلاثة) أولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات (و هى عندنا غير واجبة فيها) أى في صحة التوبة (أما رد المظالم) و الخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب و استرضائه ان بلغه الغيبة و نحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل و الضرب مثلا فقد وجب عليه أمر ان التوبة و الخروج عن المظلمة و هو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه و من أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتي به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى باحداهما دون الاخرى (و اما ان لا يعاود أصلا) الى ما تاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له و اللّه تعالى مقلب للقلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة و ليس من شرط صحة العبادة المأتى بها في وقت عدم المعصية فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (و أما استدامة الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا

لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقى لان (الشارع اقام الحكمى) أى الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (و لما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفى عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات و باقى العبادات و ان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم و تذكرة نائبا و ان تجب عليه اعادة التوبة و هو خلاف الاجماع قال و مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء و ذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة و من أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر و لا يجددون الاسلام و لا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لهم فى التوبة الموقتة مثل أن يذنب سنة و) فى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات و الذنوب) جميعا اذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت و لم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه و الا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم و ندم أيضا فى جميع الاوقات و اذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة و ذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض و في بعض الاوقات دون بعضها و يكون المأتى به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال و يتفاوت أيضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح أيضا كذلك و الاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس انهم أوجبوا قبول التوبة على اللّه بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنه و من أتي بالحسنة وجب مجازاته عليها و قد عرفت بطلانه و أما قوله تعالى وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ فلا يدل على الوجوب بل على انه الّذي يتولى ذلك و يتقبله و ليس لأحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانه مأمور بها قال اللّه تعالى وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ و الامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة و ايذانا بقبولها و دفعا للقنوط لقوله تعالى لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً

المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم

و مسألة منكر و نكير لهم و عذاب القبر للكافر و الفاسق كلها حق عندنا و اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أى بعد الخلاف و ظهوره (و أنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو و بشر المريسي و أكثر المتأخرين من المعتزلة) و أنكر الجبائي و ابنه و البلخى تسمية الملكين منكرا و نكيرا و قالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل و النكير انما هو تفريع الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان* الاول قوله تعالى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الّذي هو عرض النار صباحا و مساء (فعلم انه غيره) و لا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتى (فهو هو و به) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو الهذيل العلاف و بشر بن المعتمر الى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا و اذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء و المسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (و أما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة و ابن جرير الطبرى و طائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه و ما ذهب

إليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في أجساد الموتى و تتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله* الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ و ما هو) أى و ما المراد بالاماتتين و الاحياءين في هذه الآية (الا الإماتة) قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الإماتة فيه أيضا بعد مسألة منكر و نكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا و الغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة اللّه علي البعث و لهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر و انما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء و ذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتتين ما ذكر و بالاحياءين الاحياء في الدنيا و الاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية و أما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها و على هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر (و من قال بالاحياء فيه قال بالمسألة و العذاب) أيضا فقد ثبت ان الكل حق و أما حمل الاماتة الاولى على خلقهم أمواتا فى أطوار النطفة و حمل الثانية على الاماتة الظاهرة و حمل الاحياءين على احياء الدنيا و الاحياء عند الحشر و حينئذ لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بأن الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة و لا حياة في أطوار النطف و بأنه قول شذوذ من المفسرين و المعتمد هو قول الاكثرين (هذا و الاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من ان تحصي بحيث تواتر القدر المشترك) و ان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه الصلاة و السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان و ما يعذبان في كبير بل لان أحدهما كان لا يستبرئ من البول و أما الثانى فكان يمشى بالنميمة و منها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول و منها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه و منها انه كان يكثر الاستعاذة باللّه من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضا و تسميتهما منكرا و نكيرا مأخوذة من اجماع السلف و أخباره مروية عن النبي عليه الصلاة و السلام (احتج المنكر بقوله تعالى لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى و لو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين* الجواب ان ذلك وصف لأهل الجنة و الضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة و قبل دخول الجنة و أما قوله إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) و ان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفي خسر و ليس فيها نفي تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكروه من الآية و اجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها و صرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (و دليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب و يبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزاؤه و لا نشاهد فيه احياء و لا مسألة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (و بلغ منه من أكلته السباع و الطيور و تفرقت اجزاؤه في بطونها و حواصلها و أبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (و ذري أجزاؤه) المنفتتة (في الرياح العاصفة شمالا و جنوبا و قبولا و دبورا فانا نعلم عدم احيائه و مسألته و عذابه ضرورة و قد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا) أى القاضى و اتباعه (في صورة المصلوب لا يعد فى لا الحياء و المسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته (و كما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام و هو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم) و قال بعضهم لا بعد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء و المسألة و العذاب و ان لم يكن ذلك مشاهدا لنا

(و أما الصورة الاخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية و الثالثة اذ هما من واد واحد (فان ذلك) أى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (و هو ممنوع عندنا) كما مر (فلا بعد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (أو بعضها و ان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور اللّه تعالى) كما سلف تقريره

[المقصد الثاني عشر في الصراط و الميزان و الحساب و قراءة الكتب]

في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط و الميزان و الحساب و قراءة الكتب و الحوض المورود و شهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة (و العمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها و اجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف و نطق به الكتاب نحو قوله تعالى فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ و قوله وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ و قوله وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ) فقد ثبت بما ذكر الصراط و الميزان بل ثبت أيضا السؤال الّذي هو قريب من الحساب (و قوله فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (و قوله تعالى فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ و قوله اقْرَأْ كِتابَكَ) فقد ثبت بها قراءة الكتب (و قوله يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ) فتحققت به شهادة الاعضاء (و قوله إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله عليه السلام (لاصحابه و قد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض و كتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) لذي ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) و لم يبق للمنصف فيه اشتباه (و اعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن و غير المؤمن و انكره اكثر المعتزلة و تردد قول الجبائى فيه نفيا و اثباتا) فنفاه تارة و اثبته أخرى و ذهب ابو الهذيل و بشر ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) أى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه ادق من الشعر و أحد من غرار السيف) أى حده (كما ورد به الحديث الصحيح و) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلا (العبور عليه و ان امكن) العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين و لا عذاب عليهم يوم القيامة) و حينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ على الطريق إليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه و يسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب و لا نصب (كما جاء فى الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف و منهم من هو كالريح الهابة و منهم من هو كالجواد و منهم من تجوز رجلاه و تعلق يداه و منهم من يخر على وجهه* و اما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من أحاله عقلا و منهم من جوزه و لم يحكم بثبوته كالعلاف و ابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن و الميزان على رعاية العدل و الانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقى و ذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلا يمكن اعادتها (و ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف) لاعراض (بالخفة و الثقل) بل هما مختصان بالجواهر (و أيضا فالوزن للعلم بمقدارها و هى معلومة للّه تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى و الجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة و السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب لاعمال و صحفها (هى التي توزن و حديث الغرض من الوزن و القبح العقلى) فيما لا فائدة فيه