



المعهد العالي للعلوم
والثقافة الإسلامية

إلهيات شعرا في الإلهيات في شرح تجريد الكلام

للحكيم المتأله والمتكلم البار

عبد الرزاق اللاهيجي

(المتوفى ١٠٧٢ هـ)

تحقيق وتقديم

أكبر أسد علي زاده

معاونية التحقيق في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ
عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾

النحل: ١٢٥

إلهيات
شواقي الإله
في شرح تجريد الكلام

للحكيم المتأله والمتكلم البارع
عبد الرزاق اللاهيجي
(المتوفى ١٠٧٢هـ)

تحقيق وتقديم
أكبر أسد علي زاده



المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

العنوان	إلهيات شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام للحكيم المتأله والمتكلم البار عبدالرزاق اللاهيجي (١٠٧٢هـ)
طهران شارع الانقلاب، مقابل مدخل جامعة طهران، عمارة فروزنده،	تحقيق وتقديم أكبر أسد علي زاده
الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢	الناشر
التلفون والفاكس: ٩٨٢١٦٦٩٥١٥٣٤+	المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
ص.ب: ٣٧١٨٥/٣٦٨٨	الإعداد
الرمز البريدي: ١٦٥٩-٣٧١٥٦	معاونة التحقيق في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
الموقع الإلكتروني: www.pub.isca.ac.ir	الطبعة الأولى
البريد الإلكتروني: nashr@isca.ac.ir	١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م
موقع المبيعات الانترنيتي: www.shop.isca.ac.ir	الكمية: ٥٥٠
موقع المبيعات النشر الديجيتالي: www.pajooaan.ir	العنوان: ٤٥٨؛ التسلسل: ٧٣٧
حقوق الطبع محفوظة للناشر	

اللاهيجي، عبدالرزاق بن علي، قرن ١١ق	المدخل الرئيسي:
إلهيات شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام/ عبدالرزاق اللاهيجي (١٠٧٢ق)؛ تحقيق وتقديم أكبر أسد علي زاده؛	العنوان والمؤلف:
الإعداد معاونة التحقيق في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية	
طهران: شارع الانقلاب، مقابل مدخل جامعة طهران، عمارة فروزنده، الطابق الأرضي، الرقم ٣١٢، ١٤٣٩ق / ٢٠١٨م	بيانات النشر:
٤٥٦ ص	بيانات الوصف:
978-600-195-264-7	ردمك:
CIP	حالة الفهرسة:
المصادر؛ وأيضاً في الهامش	ملاحظات:
الفهارس العامة	ملاحظات:
نصير الدين الطوسي، محمدين محمد، ٥٩٧-٦٧٣ق. تجريد الكلام في تحرير العقائد الإسلام - نقد و تفسير	الموضوع:
النصوص القديمة إلى القرن ١٤	موضوع:
أسد علي زاده، أكبر، ١٣٨٤ق	المدخل الإضافي:
نصير الدين الطوسي، محمدين محمد، ٥٩٧-٦٧٣ق. تجريد الكلام في تحرير العقائد الإسلام - شرح	المدخل الإضافي:
المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، معاونة التحقيق في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية	المدخل الإضافي:
١٣٩٦ ٣٠٢١٦٧ ٢١٠/ن٦٠٣ BP	تصنيف مكتبة الكونجرس:
٢٩٧/٤١٧٢	تصنيف ديوي:
٤٣٧٦٣٧٠	رقم الإيداع:

فهرس الموضوعات

مقدمة التحقيق

١٧	الفصل الأول: حياة المحقق اللاهيجي
١٧	اسمه ولقبه
١٧	ولادته ونشأته
١٩	أساتذته
٢١	تلامذته
٢٣	آثاره ومؤلفاته
٢٣	أ. الآثار المطبوعة
٢٦	ب. الآثار المخطوطة
٢٧	ج. الآثار المنسوبة إليه
٢٨	ثناء العلماء عليه
٣٠	مكانته العلمية
٣٤	بعض آرائه
٣٤	١. علم الكلام عند المتقدمين والمتأخرين

٣٦	٢. الصلة بين الكلام والفلسفة
٣٧	٣. أصالة الوجود أم أصالة الماهية؟
٤٠	٤. نفي الحركة الجوهرية
٤١	٥. وحدة الوجود
٤٢	٦. النفس والبدن
٤٢	الأول: تحديد النفس
٤٤	الثاني: مغايرة النفس الناطقة للمزاج و البدن
٤٥	الثالث: تجرد النفس وحقيقته
٤٩	الرابع: أنّ النفس حادثة بحدوث البدن
٥١	الخامس: بقاء النفس
٥٢	٧. نفي عالم المثال
٥٣	٨. نفي الأولوية
٥٥	وفاته ومدفنه
٥٧	الفصل الثاني: حول كتاب تجريد الاعتقاد وشوارق الإلهام
٥٧	الف) تجريد الاعتقاد
٥٧	اسم الكتاب
٥٨	تاريخ تصنيفه
٥٨	سبب تأليفه
٥٩	موضوعاته
٥٩	مكانته

٦٤	مزاياه
٦٦	ب) شوارق الإلهام
٦٦	اسم الكتاب
٦٧	تاريخ تأليفه
٦٧	موضوعاته
٦٨	أسلوبه و منهجه
٦٩	مكانته
٧٤	مزاياه
٧٥	مصادره
٧٥	أ) شروح التجريد و حواشيه
٧٦	ب) آثار الحكماء والمتكلمين من المسلمين
٧٨	ج) آراء الحكماء الأقدمين التي طرحت في الكتاب
٧٨	طبعاته
٨١	الفصل الثالث: حول تحقيق النص
٨١	أ) النسخ المعتمدة في التحقيق
٨٣	ب) منهجنا في تحقيق النص
٨٦	ج) شكر وتقدير
٥٢	نماذج من مصوّرات النسخ الخطيّة المعتمدة في التحقيق
١٠١	فهرس مصادر المقدمة

إلهيات شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

١١٣	مقدمة المؤلف
١١٧	المطلب الأول في تعريف علم الكلام
١٣٢	المطلب الثاني في موضوع علم الكلام
١٥٥	المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام
١٥٧	المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه
١٥٨	شرح خطبة تجريد الاعتقاد

المقصد الثالث في إثبات الصانع

١٧٣	المقصد الثالث في إثبات الصانع
١٧٣	توضيح للمقصد
١٧٥	الفصل الأول في إثبات وجوده تعالى
١٧٦	مناهج العلماء في إثبات وجوده تعالى
١٧٦	المنهج الأول: منهج جمهور المتكلمين
١٧٦	المنهج الثاني: منهج الحكماء الطبيعيين
١٧٩	المنهج الثالث: منهج الحكماء الإلهيين
١٨٠	مختار المصنّف
١٨١	تمهيدُ أمور:
١٨١	الأمر الأول في انحصار الموجود إلى الواجب والممكن
١٨٢	الأمر الثاني في أنّ الممكن في ترجيحه يحتاج إلى علّة

الأمر الثالث في أنّ الممكن في حصوله وبقائه مفتقر إلى علّة.....	١٨٥
الأمر الرابع في عدم جواز حصول الوجود للممكن على سبيل التسلسل.....	١٨٧
الأمر الخامس في عدم إمكان حصول الوجود للممكن على سبيل الدور.....	١٨٨
أوثق المناهج في إثبات وجوده تعالى.....	١٩٠
الفصل الثاني في صفاته تعالى.....	١٩٧
المسألة الأولى في أنّه تعالى قادر مختار.....	١٩٩
الفرع الأول في معنى القدرة والاختيار.....	١٩٩
تفسير معنى القدرة.....	٢٠٠
معنى القدرة والاختيار عند الفلاسفة والمتكلمين.....	٢٠٠
معنى الإيجاب.....	٢٠٦
الفرع الثاني في نفي كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب.....	٢٠٧
الفرع الثالث في الجواب عن اعتراضات النافين لقدرة الله.....	٢١١
الفرع الرابع في عموم قدرته تعالى.....	٢٢٣
المسألة الثانية في علمه تعالى.....	٢٣٣
الفرع الأول في إثبات علمه تعالى.....	٢٣٣
مسلك المتكلمين في إثبات علمه تعالى.....	٢٣٤
كلام الحكماء في حكمته تعالى.....	٢٣٦
توضيح بيان الحكماء في حكمته تعالى.....	٢٤٠
مسلك آخر للمتكلمين في إثبات علمه تعالى.....	٢٤٦
مسلك الحكماء في إثبات علمه تعالى.....	٢٤٧
تنبيه في تقرير دليل الحكماء في إثبات علمه تعالى في كتب المتأخرين.....	٢٥٠

- الفرع الثاني في أدلة المنكرين لعلمه تعالى والجواب عنها..... ٢٥٢
- الفرع الثالث في كَيْفِيَّةَ علمه تعالى بالأشياء..... ٢٥٧
- مذهب الحكماء في كَيْفِيَّةَ علمه تعالى بالأشياء..... ٢٥٧
- الأول: مذهب انكسيمايس الملطي..... ٢٥٧
- الثاني: مذهب ثالس الملطي..... ٢٥٧
- الثالث: المذهب المنسوب إلى أفلاطون..... ٢٥٩
- الرابع: مذهب فرفوربوس ومن تبعه من المشائين..... ٢٦٠
- الخامس: مذهب صاحب الإشراق..... ٢٦١
- كلام شيخ الإشراق في التلويحات..... ٢٦١
- كلامه في حكمة الإشراق..... ٢٦٥
- مذهب المصنّف في كَيْفِيَّةَ علمه تعالى بالأشياء..... ٢٦٦
- كلامه في شرح رسالة العلم..... ٢٦٦
- كلامه في شرح الإشارات..... ٢٦٧
- مذهب الشيخ الرئيس في كَيْفِيَّةَ علمه تعالى بالأشياء..... ٢٧٠
- كلامه في بيان مذهبه المختار..... ٢٧٠
- كلامه في التعليقات..... ٢٧٣
- كلامه في رسالة المنسوبة إليه..... ٢٧٤
- كلامه في الإشارات..... ٢٧٧
- ردّ المصنّف على الشيخ الرئيس..... ٢٧٩
- كلام الشارح في ردّ كلام المصنّف على الشيخ..... ٢٧٩
- كلامه في التعليقات أيضاً..... ٢٨٠

٢٨٥	كلام بهمنيار في التحصيل
٢٨٦	مذهب الشارح في كَيْفِيَّةِ علمه تعالى بالأشياء
٢٨٩	وجود العناية ممَّا لا بدّ منه في وجود الموجودات
٢٩١	وجوب كون صفاته الكمالِيَّة عين ذاته تعالى، غير منافٍ لقول الشيخ
٢٩٣	كَيْفِيَّةِ تصوّر المعقولات
٢٩٥	التفاوت بين المعلوم بالعلم الإجماليّ البسيط والتفصيليّ
٢٩٦	في بيان معنى كونه تعالى عقلاً بسيطاً بالأشياء
٢٩٩	كلام الفارابي في كَيْفِيَّةِ علمه تعالى بذاته وبما سواه
٣٠٠	كلامه في فصوص الحكمة
٣٠٢	في بيان معنى أنّ كثرة الصُّور كثرة بعد الذات
٣٠٤	زيادة بسط في المقال لمزيد تحقيق الحال
٣٠٤	كلام ابن رشد في علمه تعالى بجميع الموجودات
٣١٨	الفرع الرابع في مباحث متعلّقة بالمقام
٣١٨	المبحث الأوّل في اعتراض الرازي على ما ذهب إليه الحكماء والجواب عنه
٣٢٠	المبحث الثاني في أنّ المعتبر في كون الشيء معقولاً تجرّده عن المادّة
٣٢١	المبحث الثالث في حقيقة العلم
٣٢٣	المبحث الرابع في بيان قول بعض مقلّدة صاحب الإشراف والجواب عنه
٣٢٧	المبحث الخامس في بيان أنّ النفس تدرك الجزئيات بالقوّة المتخيّلة
٣٢٨	المبحث السادس في ردّ ما ذهب إليه صاحب الإشراف
٣٣١	المبحث السابع في ردّ قول جماعة ظنّوا أنّ نسبة جميع الأزمنة إليه تعالى
٣٣٧	المبحث الثامن في بيان امتناع حضور المادّي من حيث هو مادّي عند المجرّد

المبحث التاسع في ردّ نقض صاحب المطارحات على القائلين بالعلم الحصري	٣٣٩
المبحث العاشر في كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد	٣٤٣
تكميل عرشي في أنّ للوجود أفراداً حقيقيّة مختلفة بالشّدّة والضعف	٣٤٩
تدقيق إلهاميّ في أنّ حديث الصُّور وحصولها من ذاته تعالى	٣٥٤
الفرع الخامس في كيفية علمه تعالى بالجزئيات الحادثة المتغيّرة	٣٥٦
أنّ علمه تعالى بالجزئيات لا يكون علماً زماميّاً	٣٦٣
الفرع السادس في أنّه هل يجوز التغيّر في علمه تعالى بالجزئيات بتغيّر الإضافات أم لا؟	٣٦٩
الفرع السابع: كلام الشارح المحقّق في علمه تعالى بالأشياء	٣٧٦
الفرع الثامن في جواب إشكال من نفى علمه تعالى بالمتجدّدات قبل وجودها	٣٧٩
المسألة الثالثة في أنّه تعالى حيّ	٣٨٠
المسألة الرابعة في إرادته تعالى	٣٨٣
الفرع الأوّل في إثبات إرادته تعالى	٣٨٣
الفرع الثاني في بيان الفرق بين الإرادة والاختيار والمشية	٣٨٤
الفرع الثالث في أنّ إرادته تعالى عين ذاته	٣٨٥
الفرع الرابع في شرح إرادته تعالى	٣٨٧
الفرع الخامس في شبهات وردود	٣٩٦
المسألة الخامسة في سماعه وبصره	٤٠٠
المسألة السادسة في كلامه تعالى	٤٠٥

الفهارس

١. فهرس الآيات الكريمة	٤١١
------------------------	-----

٢. فهرس الأحاديث الشريفة ٤١٣
٣. فهرس أسماء الأنبياء والمعصومين عليهم السلام والملائكة ٤١٤
٤. فهرس الأعلام ٤١٥
٥. فهرس المصطلحات ٤١٨
٦. فهرس الكتب الواردة في المتن ٤٢٩
٧. فهرس القبائل والطوائف والفرق ٤٣١
٨. فهرس القواعد الكليّة الكلاميّة والفلسفيّة ٤٣٣
٩. فهرس مصادر التحقيق ٤٣٥

مقدمة التحقيق

وفيها فصول:

الفصل الأول: حياة المحقق اللاهيجي

الفصل الثاني: كتاب تجريد الاعتقاد وشوارق الإلهام

الفصل الثالث: حول تحقيق النص

الفصل الأول

حياة المحقق اللاهيجي^١

اسمه ولقبه

هو عبد الرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجاني الجيلاني القمّي، الملقّب بالفتّاض، صهر صدر المتألّهين.

لم تذكر لنا المصادر التي ترجمت له تاريخاً لولادته وإنّما المذكور فيها أنّه ولد بلاهيجان، ومن هنا اشتهر باللاهيجي. وكان يسكن مدينة قم المشرفّة.

ولادته ونشأته

يعدّ اللاهيجي من كبار الحكماء والمتكلّمين والمحقّقين، جليل القدر، من العلماء البارزين في عصر الدولة الصفويّة.

١. لاحظ ترجمته في الكتب التالية: ريحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦١-٣٦٣؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٦-١٩٨، الرقم ٣٧٦؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٣٦-٣٧؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٤-١١٥؛ طبقات أعلام الشيعة (القرن الحادي عشر)، ص ٣١٩؛ فلاسفة الشيعة، ص ٣٧٥؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧٠-٤٧١؛ هدية العارفين، ج ٥، ص ٥٦٧؛ الفوائد الرضويّة، ص ٣٢٩؛ معجم المؤلّفين، ج ٥، ص ٢١٨؛ هدية الأحاب، ص ٢١٣ و ٢١٤؛ مؤلّفين مشار، ج ٣، ص ٨٤١ - ٨٤٢؛ أمل الآمل، ج ٢، ص ١٤٨، الرقم ٤٣٥؛ معجم طبقات المتكلّمين، ج ٤، ص ١١١-١١٣، الرقم ٤٢١.

ومن المؤسف عليه أنّ التاريخ قد بخس بحقّ هذا العالم الكبير الذي يعتبر من أعمدة العلم وأساطين الفلسفة والكلام في العالم الإسلامي والتشيع، وتعتبر كتبه من المراجع العلميّة يرجع إليها المحققون والأساتذة في الفلسفة والكلام ولم يذكر من حياته إلا شيئاً يسيراً. وقد وردت في كتب التراجم إشارات عامّة إلى حياته بصورة مجملة ومختصرة جداً لا تخلو من إبهام.

ولذلك فحياة هذا العالم الكبير والحكيم الإلهي يلفّها الغموض والإبهام، فلم يسجل لنا التاريخ سنة ولادته في لاهيجان، ولا في أيّ سن من سني عمره أو في أيّ زمان هاجر من مسقط رأسه؟ وإلى أين ذهب؟ وفي أيّ مدينة بدأ حياته الدراسية؟ كما لم يسجل لنا التاريخ زمان انتقاله إلى شيراز، ولا ارتباطه بأسرة صدر المتألّهمين ومصاهرته له، ولم يحدّد لنا تاريخ أسفاره ورحلاته إلى مدن مشهد وتبريز وكاشان وإصفهان وقم والمشاهد المقدّسة في العراق، ولا السنّة التي استقرّ به المقام في قم. كلّ هذه الأمور كانت مجهولة لم يحدّثنا التاريخ عنها رغم أهميّتها. نعم، أشار المحقّق اللاهيجي نفسه إلى أسفاره ورحلاته إلى البلدان المختلفة إشارة عابرة في أشعاره.

أقدم مصدر تعرّض لحياة الحكيم اللاهيجي وأشار إلى بعض خصائصه ومزاياه الذاتية هو كتاب قصص الخاقاني لمؤلّفه ولي قلي بيگ الشاملوي الهروي الذي حرّره في سنة ١٠٧٤ هـ.ق، أي بعد وفاة اللاهيجي بسنتين، حيث ترجم له قائلاً:

من جملة الحكماء المبدعين في فنّ البرهان، أفلاطون عصره، حضرة المولى عبد الرزاق، رأس الحكماء والعلماء، فضيلته ملأت الآفاق، لاهيجي الأصل، عالم ليبب في فنّ الحكمة، من أعظم حكماء عصر الشاه عبّاس الثاني، وكان شاعراً لامعاً ماهراً، والشعر كان يعتبر نفحة من كمالاته التي لا تحصى، قضى أكثر أوقاته في دار

المؤمنين قم بالتأليف والتصنيف، فكان قدوة لأهل الكمال^١. وبعد بيان هذه النبذة المختصرة عن حياته، تعرّض لذكر ثلاثة عناوين من مؤلفاته فقط^٢.

أساتذته

تتلمذ المحقق اللاهيجي على أيدي علماء كبار وأساتذة مقتدرين يُعدّ من أبرزهم وأشهرهم:

١. الفيلسوف المتكلم العالم الكامل السيّد محمّد باقر بن محمّد الأسترابادي الإصفهاني المعروف بـ«الداماد»، الملقّب بالمعلّم الثالث (المتوفّى ١٠٤١هـ.ق). كانت علاقة المحقق اللاهيجي مع أساتذته خصوصاً المحقق الداماد علاقة وطيدة، لما أدركه من أستاذه من المقام العلمي والمعنوي الذي تحلّى به، وكان على تمام المعرفة به، وتّضح هذه الحقيقة جليّاً في أشعاره التي نظّمها في مدح أستاذه والثناء عليه، منها:

ز باد حادثه آخر به اين شدم دلشاد
 كه برد خاك مرا تا به آستان ميرداماد
 سر مرا كه لگدكوب فوج حادثه بود
 به خاك درگهى افكند و سربلندى داد
 شب سياه مرا رشك روز روشن كرد
 فروغ ناصيه سيّد بزرگ نژاد
 سپهر ملّت و دين آفتاب شرع مبين
 ستون قصر يقين باقر علوم رشاد

١. لاحظ مفاخر إسلام، ج ٧، ص ٢٢.

٢. لاحظ نفس المصدر.

به گرد قصر جلالش نمی‌رسد گردون
 ز نفس نامیه جوید اگر به فرض امداد
 نه واجب است ولی هست شکر او واجب
 نه شارع است ولی هست شرع از او آباد
 ز تست کشور ایران خلاصه عالم
 ز تست شهر صفاهان به رتبه خیر بلاد^۱
 ۲. الفيلسوف الشهير المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف
 بالملّا صدرا (المتوفى ١٠٥٠هـ.ق). وكان شريك الدرس مع جماعة من الفضلاء^۲
 في القراءة عليه وكان زوجاً لابنته.
 إنّ العلقه الروحانيّة من اللاهيجي بالنسبة إلى أستاذه العظيم صدرالمتألّهين كانت
 علاقة خاضعة وثيقة ويعرب عنها ما أنشده في رثائه وهو:
 سنگی بتازه دست سپهرم بتیشه زد
 کز وی مقام روی زمین شیشه پاره‌هاست
 دل بارها شکست مرا از فلک، ولی
 این دل شکستگیست که سربار بارهاست
 بر جانم از مصیبت استاد من رسید
 دردی که بر دل علی از فقد مصطفاست
 استاد من که هم آب و هم ربّ معنوی است
 تا حشر اگر پرستش خاکش کنم رواست

۱. انظر ديوان لاهيجي، ص ۱۰۹-۱۱۱.

۲. منهم: المولى محسن الفيض الكاشاني (المتوفى ۱۰۹۱هـ.ق)، والشيخ حسين التنكابني (المتوفى ۱۱۰۵هـ.ق). لاحظ ريحانة الأدب، ج ۳، ص ۱۱۴.

از چاه ذلّ رساند به معراج عزّت
اقبال او که بر سر من سایه هاست
ارباب فکر را نظر مستقیم او
تا روز حشر در کف اندیشه ها عصاست
مشایان پیاده و او در میان سوار
اشراقیان فتاده و او در میان به پاست^١
هذه الأبيات الشعرية تبين مدى العلاقة الوثيقة بين المحقق اللاهيجي وأستاذه
صدر المتألهين.

تلامذته

كان للحكيم اللاهيجي تلامذة فضلاء، أشهرهم:
١. ولده الحسن بن عبد الرزاق بن عليّ بن الحسين الجيلاني اللاهيجي الأصل
القميّ.^٢

كان عالماً، فاضلاً، حكيماً، متكلماً، فقيهاً، عارفاً، سبط الفيلسوف الشهير صدر
الدين الشيرازي المعروف بملاصدرا. ولد ببلدة قم في حدود (سنة ١٠٤٥ هـ.ق)،
فقام مقام أبيه وأستاذه في التدريس ثم سافر إلى المشاهد المشرفة في العراق،

١. انظر ديوان لاهيجي، ص ١٢٠ و ١٢١. كتب المحقق اللاهيجي في ديوانه هذا حدود ١٨٠ بيتاً شعرياً في رثاء أستاذه.

٢. لاحظ ترجمته في الكتب التالية: طبقات أعلام الشيعة (القرن الثاني عشر)، ص ١٧٧؛ أعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٣٣؛ رياض العلماء، ج ٤، ص ١١٤؛ مؤلفين مشار، ج ٢، ص ٥٨٦؛ تنمим أمل الآمل، ص ١٠٩، الرقم ٦١؛ معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٢٣٥؛ معجم مؤلفي الشيعة، ص ٣٧٢؛ ربحانة الأدب، ج ٣، ص ٣٦٣؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٣١؛ طبقات الفقهاء، ج ١٢، ص ٩٦، الرقم ٣٦٤٩؛ معجم طبقات المتكلمين، ج ٤، ص ٢٥٦، الرقم ٤٧٧.

وحضر على أساتذتها في الفقه والحديث وعاد إلى قمّ، وعكف على المطالعة والبحث والتدريس والتأليف حتّى حاز شهرة واسعة ومكانة علميّة رفيعة.

وله تصانيف عديدة في الحكمة والكلام والفقه وغيرها، منها: روائع الكلم وبدائع الحكم في الفلسفة، زواهر الحكم الزاهر في الحكمة، شمع اليقين في معرفة الحقّ واليقين بالفارسيّة في أصول الدين (مطبوع)، آئينة حكمت بالفارسيّة (مطبوع)، رسالة في أصول الدين بالفارسيّة (مطبوع)، تركيبة الصحبة في الأخلاق (مطبوع)، سرّ المخزون بالفارسيّة في إثبات الرجعة (مطبوع)، هدية المسافر في أحكام السفر بالفارسيّة في الفقه (مطبوع)، الحاشية على الوافي، شرح الصحيفة السجاديّة وجمال الصالحين في الأدعية. وغير ذلك.

وتوفيّ بمدينة قمّ المقدّسة في سنة (١١٢١هـ.ق) ودفن قرب حرم السيّدة فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في المقبرة المعروفة بمقبرة «شيخان»، وقبره ظاهر يُزار، يقع في شارع (إرم) مقابل السوق الكويتيّة.

٢. محمّد سعيد بن محمّد مفيد القميّ، المعروف بالقاضي سعيد والملقب بـ«حكيم كوجك»^١، كان من أكابر علماء الحكمة الإلهيّة، أديباً، محدثاً، ذا يدٍ باسطة في مراتب العرفان. إنّهُ ولد في مدينة قمّ المقدّسة في العاشر من ذي القعدة سنة (١٠٤٩هـ.ق).

تتلّمذ على أيدي أساتذة كبار أمثال المحقّق اللاهيجي، وحصل على الدرجة العلميّة العالية، خصوصاً في العلوم العقليّة وتولّى القضاء ببلدته قمّ في سنة

١. لاحظ طبقات أعلام الشيعة (القرن الثاني عشر)، ص ٣٠٩؛ أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٣٤٤؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٩، الرقم ١٩٧؛ هدية الأحاب، ص ٢١٥؛ طرائق الحقائق، ج ٣، ص ١٦٢؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٢، ص ٣٧٧، الرقم ٣٨٦٦؛ معجم طبقات المتكلّمين، ج ٤، ص ٣٧٤، الرقم ٥٣٠؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٤؛ مفاخر اسلام، ج ٧، ص ١٧٣.

(١٠٩٩هـ.ق)، ثم عُزل فأكَّب على التأليف والتدريس، واهتمَّ كثيراً بالموضوعات الفلسفية والكلامية، ثم تولى منصب شيخ الإسلام في قم في سنة (١١٠٦هـ.ق). وله تصانيف متعدّدة، منها: الأربعينيّات لكشف أنوار القدسيّات (مطبوع)، إحدى عشرة رسالة في موضوعات عديدة (مطبوع)، شرح كتاب التوحيد للشيخ الصدوق طبع في ثلاثة مجلدات، الأربعون حديثاً في المعارف (مطبوع)، رسالة في الجبر والاختيار، كليل بهشت بالفارسيّة في المبدأ والمعاد (مطبوع)، حاشية على شرح الإشارات لنصير الدين الطوسي، رسالة التوحيد، أسرار العباد، رسالة المقصد الأسنى في الماهيّة والوجود والحركة وغير ذلك. تاريخ وفاته مجهول بين ١١٠٠ و ١١٠٧ هـ.ق. لكن على ما في خاتمة المجلّد الثالث من شرح التوحيد أنّه كان حيّاً في ثامن عشر شهر رمضان المبارك لسنة ١١٠٧هـ.ق.^١

آثاره ومؤلفاته

ترك الفيلسوف اللامع اللاهيجي تأليف وتصانيف خالدة تعتبر من أنفس وأرقى المؤلفات الفلسفيّة والكلاميّة والأدبيّة، وإليك سرد مؤلفاته التي وقفنا عليها.

أ. الآثار المطبوعة

١. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

٢. گوهر مراد

بالفارسية، يحتوي على مقدّمة وثلاث مقالات وخاتمة. والمقالة الأولى في أمّهات مسائل الفلسفة، والمقالة الثانية والثالثة في بيان الأصول الخمسة، والخاتمة في المباحث الأخلاقيّة والعرفانيّة.

١. راجع شرح توحيد الصدوق، ج ٣، ص ٦٣٩.

٣. سرمایه ایمان في إثبات أصول العقائد بطريق البرهان

وهو مختصر گوهر مراد، اختصره المؤلف في سنة ١٠٥٨هـ.ق، رسالة فارسية في بيان الأصول الخمسة، تشتمل على مقدمة، وخمسة أبواب. المقدمة في ذكر بعض الاصطلاحات المنطقية، والأبواب الخمسة في إثبات أصول الاعتقاد بطريق البرهان، في مفتتح كل منها شطر بالغ من الإشارة إلى علم المنطق والميزان.

٤. الكلمة الطيبة

وهي كتاب في العقائد الدينية المشتمل على إثبات علّة العلل وأيّّة المبدء الأول، وإشارة إلى وجوب النبوات والإمامات، وبشارة بما أعدّ للنفوس الكامة بالعلم والعمل في النشأة الآخرة من السعادات، وإنذار لأضدادها من أنواع الشقاوات. كما قال المصنّف: «إنّ مقصودنا الأصلي من وضع هذا الكتاب إنّما هو معرفة الله تعالى، والتنطق بحقيقة كلمة «لا إله إلاّ الله» التي من ينطق بحقيقة بها فقد تحقّق بحقائق المعارف الخمسة الموجبة للدخول في الجنّة الحقيقية. ربّتها على مقدّمة واثنى عشر حرفاً عدد حروف تلك الكلمة وخاتمة»^١.

٥. شرح تهذيب المنطق

هو شرح مزجّي بالفارسيّة على تهذيب المنطق للفتازاني (المتوفى ٧٩٢هـ.ق) نسخة تامّة من اللاهيجي بخط عبد الواحد بن الحاج محمّد أمين الشيرازي في مكتبة السيّد محمّد المشكاة في طهران، تاريخ كتابتها ١٩ رجب سنة ١٠٩٩هـ. وهو يقرب من حاشية المولى عبد الله اليزدي.^٢

١. الكلمة الطيبة (مخطوطة): مدرسة الصدر الإصفهان، الرقم ٨٤٤، الورقة ٦ و ٢٠.

٢. لاحظ الذريعة، ج ١٣، ص ١٦١، الرقم ٥٤٥؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشی، ص ٢، الرقم ٤٢٥٥؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ١١، ص ٤٧٦، الرقم ٨٤٦٤.

٦. مثنوى سام و بهرام

قال صاحب الذريعة: «هو مثنوي في بحر الهَزَج نظمَه باسم الشاه صفي الصفوي، يوجد منه [نسخة] في (سنا: ٧٥٥١) بخط من القرن الحادي عشر، كما في فهرسها، وفي (دار الكتب القاهرة: ١٩٦٤م ادب فارسي) جاء في فهرسها: «سام وبهرام» لعبد الرزاق أوله:

٧. ديوان شعره باللغة الفارسية

يحتوي الديوان على اثني عشر ألف بيت من الشعر^١، ويشتمل على قصائد غزليّة ورباعيّة، وقصائد رائعة غنيّة المحتوى، وأكثر من نصف أشعار هذا الكتاب في مدح النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته ﷺ وإظهار مناقبهم، وأكثرها في مدح أبي الأئمة الأطهار مولى المتّقين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٨. مثنوى ساقى نامه^٢

منظومة شعريّة، أوردها في ديوانه من الصفحة ١٩٢ - ٢٠٥ في ثلاثمائة وثلاثين بيتاً. وحزرت نسخ قليلة منها بصورة مستقلة عن الديوان.

٩. الحاشية على شرح تجريد العقائد للقوشجي

وهي حاشية على قسم الجواهر والأعراض من الشرح الجديد لكتاب تجريد الاعتقاد للطوسي لملاً عليّ القوشجي المطبوع على حاشية شرح تجريد العقائد (ص ١٣٦ - ١٩٨) الطبعة الحجرية، قم، منشورات الشريف الرضي وبيدار وعزيزي.

١. لاحظ تذكرة نصر آبادي، ص ١٥٦؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٢.

٢. لاحظ ساقى نامه‌های منزوی، ج ١، ص ٣٨؛ فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ٨، ص ٤١٨؛ الذريعة، ج ١٢، ص ١١٣، الرقم ٧٥٨.

ب. الآثار المخطوطة

١. الحاشية على حاشية الخفري

وهي حاشية على حاشية شمس الدين محمد الخفري (المتوفى ٩٥٧هـ. ق) على الشرح الجديد للقوشجي على تجريد الاعتقاد للطوسي، وهذه النسخة هي المختصة بقسم الإلهيات منه.

والجدير بالذكر أن جزءاً من هذا الحاشية قد طُبِع في حاشية شرح تجريد العقائد في الصفحات ٣١٢-٣١٣. وتوجد النسخة الخطيّة لهذا الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم المقدّسة، والمكتبة الوطنيّة في طهران، ومكتبة الحضرة الرضويّة في مشهد.^١

٢. الحاشية على حاشية تهذيب المنطق للمولى عبد الله اليزدي

قال العلامة المتنبّع آقا بزرگ الطهراني: كتب على ظهر النسخة الموجودة في مكتبة السيّد جعفر بحر العلوم في النجف الأشرف: الحاشية على حاشية تهذيب المنطق للمولى عبد الرزّاق اللاهيجي (المتوفى ١٠٥١هـ. ق).^٢

٣. الحاشية على شرح الإشارات والتنبيهات

هذا الكتاب هو حاشية على شرح الإشارات والتنبيهات للخواجه نصير الدين الطوسي والمحاكمات لقطب الدين الرازي. وقد سعى المحقق اللاهيجي في هذه

١. لاحظ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٢؛ الذريعة، ج ٦، ص ٦٦، الرقم ٣٤١؛ فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ٥، ص ٩٦ و ٩٧، الرقم ١٧٣٤ و ١٧٣٥؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی تهران، ج ١٣، ص ٣٢٤٨، الرقم ٤٢٨٠؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه إلهیات تهران، ص ٣٧٠؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشي، ج ١٦، ص ٣١٧، الرقم ٦٣٥٦ و ٢٦، ص ٢٨٥، الرقم ١٠٣٤١؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ٤، ص ٦٩ و ٧٠، الرقم ٤٦٩ و ٤٧٠، ج ١١، ص ٩٠، الرقم ٩٠٣٩-١١٨٣. ٢. لاحظ الذريعة، ج ٦، ص ٦١، الرقم ٣١٣؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشي، ج ١١، ص ٢٥٥؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی تهران، ج ٩، ص ٤٩٠.

الحاشية لحلّ مشكلات قسم الطبيعيات والإلهيات لهذا الشرح. أمّا النسخ الموجودة الآن لهذا الأثر فهي نسخ غير كاملة تشتمل على مقدار من مبحث «الامتداد» في بحث تناهي الأبعاد.^١

خداوندا دلی ده آشنا روی که تابد جز تو از هر آشنا روی^٢

ج. الآثار المنسوبة إليه

١. مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

وهو شرح الأمور العامة - أعني المقصد الأول - فقط من كتاب التجريد، وهو

غير شرحه الثاني شوارق الإلهام.^٣

٢. شوارق الأنوار وبوارق الأسرار.^٤

٣. شرح هياكل النور في حكمة الإشراق.^٥

٤. رسالة في حدوث العالم.^٦

١. انظر الذريعة، ج ٦، ص ١١، الرقم ٥٩٩؛ فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ٥، ص ٧٨ و ٧٩؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٥.

٢. الذريعة، ج ١٩، ص ٢٠١، الرقم ٩٠٣.

٣. لاحظ هدية العارفين، ج ١٥، ص ٥٦٧؛ طبقات أعلام الشيعة (القرن الحادي عشر)، ص ٣١٩؛ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٨؛ إيضاح المكنون، ج ٢، ص ٥٩؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧٠؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٣؛ الذريعة، ج ٢١، ص ٣٢، الرقم ٣٨١٩؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٥؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٦، الرقم ٣٧٦.

٤. لاحظ هدية العارفين، ج ٥، ص ٥٦٧؛ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٨.

٥. انظر ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٢؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٦، الرقم ٣٧٦؛ كشف الحجب، ص ٣٦٠؛ فلاسفة الشيعة، ص ٣٧٥؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧١؛ الذريعة، ج ١٤، ص ١٧٦.

٦. لاحظ روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٦، الرقم ١٩٦؛ طبقات أعلام الشيعة (القرن الحادي عشر)، ص ٣١٩؛ فلاسفة الشيعة، ص ٣٧٥؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٢؛ الذريعة، ج ٦، ص ٢٩٤، الرقم ١٥٧١؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٥.

٥. التشریقات بالفارسیّة.^١
- وهو في التوحيد والعدل والمحبة، كلّ واحد في تشریق، وبعد التشریقات خاتمة في سيرة الموحّد المحبّ العادل وطريقته.
٦. شرح دیوان گلشن راز.^٢
٧. شرح حدیث الحقیقة.^٣
٨. مصباح الدراية في شرح الهداية، لأنیر الدین مفضل بن عمر الأبهري.^٤

ثناء العلماء عليه

١. العلامة الميرزا عبد الله الأفندي

المولى عبد الرزاق بن عليّ الحسين اللاهيجي الجيلاني ثمّ القميّ، فاضل، عالم، حكيم، كامل، محقق، مدقق، صوفي المشرب، شاعر منشئ مجيد، من تلامذة المولى صدر الدين محمد الشيرازي وكان من العشرة المبشرة التلاميذ. وقد كان لهذا المولى تلامذة فضلاء، منهم ولده الخلف الأميرزا حسن، ومنهم الحكيم محمد سعيد القميّ. وكان هذا المولى مدرّساً بمدرسة معصومة قمّ (صلوات الله عليها).^٥

٢. العلامة السيّد محمد باقر الخوانساري

المولى عبد الرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي القميّ، كان فاضلاً متكلّماً، حكيماً متسرّعاً، وأديباً محققاً، وليبياً مدققاً، بل منشئاً شاعراً، ومنطقياً كابراً، له

١. لاحظ الذريعة، ج ٤، ص ١٩٠، الرقم ٩٤٥؛ فهرست نسخه‌های خطی سپهسالار (شهيد مطهری)، ج ٣، ص ٤٣٨؛ فهرست نسخه‌های خطی كتابخانه مركزی آستان قدس رضوی، ج ١، ص ١٢٧٣، الرقم ١٢٥.

٢. الذريعة، ج ١٣، ص ٢٧٠، الرقم ٩٩٨؛ وج ٢١، ص ٣٠١، الرقم ٥١٧٣....

٣. الذريعة، ج ١٣، ص ١٩٦، الرقم ٦٨٧؛ فهرست نسخه‌های خطی كتابخانه مرعشی، ج ١، ص ٢١٨ و ٢١٩؛ وج ٣، ص ٢١٠؛ وج ٥، ص ٣٦٥.

٤. مجموعة نسخ خطی كتابخانه مجلس، نسخه شماره ١٤٥٠٤/٤ (گ) ١٦ - ١٤١).

٥. رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٤.

تصانيف كثيرة في الحكمة والكلام، محكمة المرام.^١

٣. العلامة الميرزا محمد علي المدرّس

المولى عبد الرزاق اللاهيجي القميّ كان عالماً، عاملاً، فاضلاً، كاملاً، حكيماً، متكّلاً، منطقيّاً، مدقّقاً متشرّعاً، أديباً شاعراً، من أكابر علماء الإماميّة وأجلاء تلامذة المولى صدرا والمحقّق الداماد.^٢

٤. العلامة السيّد محسن الأمين

المولى عبد الرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي العالم الفاضل، الحكيم، الشاعر، المحقّق المدقّق المتألّه، كان تلميذ ملاً صدرا والمحقّق الداماد وهو الذي لقّبه بالفتاوض، وكان يدرس في مدرسة قمّ، وكان صهر الملاً صدرا على ابنته.^٣

٥. العلامة السيّد جلال الدين الآشتياني

الفيلسوف العلامة الحكيم الإلهيّ الآخوند الملاً عبد الرزاق اللاهيجي القميّ، أحد الأساتذة الكبار في الفلسفة والحكمة والكلام في العصور الأخيرة. من أعظم تلاميذ الآخوند ملاً صدرا، ومن أجلة المحقّقين في عصره في حكمة المشاء والإشراق، وواحد من أكابر المتكلمين في القرون الأربعة الأخيرة، بل واحد من أكثر المتكلمين تحقيقاً في العصور الإسلاميّة.

إنّ الملاً عبد الرزاق شخصيّة لامعة جديرة بالدراسة والتعرّف على مكنونها، إنّ النظرة الأولى لحياة هذا الحكيم الإلهي توحى بأنّه فيلسوف مشائي يدعم أدلّته بالبرهان وصرف الحكمة، ولكن الاطلاع المعمّق على آثاره ودراسة مؤلّفاته بدقّة يُبيّن بوضوح أنّه كان رئيس العلماء في حكمة الإشراق في عصره أيضاً،

١. روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٦، الرقم ٣٧٦.

٢. ريحانة الأدب، ج ٤، ص ١١٤.

٣. أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧٠.

وكان يُدرس حكمة الإشراف للسهروردي، وكان صاحب رأي ونظر في تصوّف النظري والعملي، وكان مطلعاً على أفكار المحقّقين من العرفاء، وكان يعتقد أنّ طريقة المعرفة الحقيقيّة منحصر بطريقة أهل العرفان.^١

٦. العلامة الشهيد السيّد محمّد عليّ القاضي الطباطبائي التبريزي

الشيخ العالم العامل، والفاضل الكامل، والحكيم العارف، المتكلّم المحقّق المدقّق، مولانا عبد الرزّاق بن عليّ بن الحسين، اللاهيجي الأصل، القميّ المسكن، يلقّب بالفيّاض، من كبار الحكماء المتألّهين، وأعظم المتكلّمين، ومشاهير علماء الإماميّة الاثني عشرية المتأخّرين، كان من أجلّة تلامذة صدر الحكماء صاحب الأسفار وصهره.

مهارة المحقّق اللاهيجي في المعقول والمنقول لا يحتاج إلى بيان. نعم، النبوغ الرئيسي لهذا المحقّق العظيم ومهارته الكاملة وتبحّره هو في علم الحكمة والعرفان والفلسفة والكلام والاجتهاد في تحصيل العلوم والمعارف الإلهيّة، وهو المقصود الأصلي لأصحاب الكمال، ولهذا يعتبر المحقّق اللاهيجي من كبار علماء علم المعقول.^٢

مكانته العلميّة

يمكن التعريف على المكانة العلميّة للأشخاص من خلال الطريقتين: طريق كلمات العلماء في حقّه كما مرّ ذكره، وطريق تأليفه وتصانيفه التي صنّفها. الآثار التي يتركها المؤلّف تلقي الضوء على مكانته العلميّة والثقافيّة، وهذا ما يبدو جلياً لمن اطّلع على مصنّفات المحقّق اللاهيجي التي تركها فهي تسلط الضوء على المقام العلمي لهذا الحكيم الإلهيّ والفيلسوف الكبير والمتكلّم البارِع.

١. منتخباتي از آثار حكماي الهى، ج ١، ص ٢٨٧ و ٢٨٩.

٢. مقدّمة مجموعة رسائل والمقالات الفلسفة، الرفيعي، ص ١٦.

إنَّ شأنَ المحقِّق اللاهيجي يقتضي أنْ نفسح المجال لشخصيّة علميّة كبيرة للتعريف به والإشارة إلى عظيم منزلته من باب: «وشهد شاهد من أهلها» فما سطره الأستاذ الآشتياني حول المحقِّق اللاهيجي وتأليفه وأفكاره يعتبر مصداقاً كاملاً صدر من أهله ووقع في محله.

قال عليه السلام: خَلَفَ المَلّا عبد الرزّاق مؤلّفات قيّمة تُعتبر في عداد أفضل المؤلّفات الفلسفيّة والكلاميّة وأكثرها تحقيقاً. ومن بين تأليفاته يمكن الإشارة إلى كتاب شوارق الإلهام، وحاشيته على شرح التجريد للقوشجي، وتعليقاته على شرح الإشارات للخواجه، وحواشيه على تعليقات الخفري، فهي مؤلّفات عديمة النظير على الخصوص حواشيه على شرح الإشارات فهو وإن كان ناقصاً وربما كان آخر مؤلّفاته التي خلفها، فإنّه يعبرّ من الحواشي والتعليقات الأكثر تحقيقاً على كلام الخواجه؛ لأنّ مقامه العلمي أعظم شأناً من مقام المحقِّق الدواني والسيد الصدر والدشتكي وسائر المتأخّرين. ففي هذه التعليقات تعرّض المَلّا عبد الرزّاق أيضاً لكلمات الخطيب الرازي وصاحب المحاكمات، وتعرّض لشرح وتوضيح كلمات شارح الإشارات.

وكذلك حواشيه على تعليقات المحقِّق الخفري تعتبر من أفضل التصانيف والمؤلّفات العلميّة.

هذه الآثار تحكي عن عظمة المقام العلمي للمحقِّق اللاهيجي، وحسب عقيدة كاتب هذه السطور فلا يدانيه عليه السلام بعد الخواجه في مجال التحقيق إلّا المَلّا صدرا والميرداماد، ولكن مقاماته العلميّة ومنزلته الثقافية بقيت مجهولة، كما أشار إلى ذلك أستاذ المعارف الإلهيّة، سيّد السادات، عظيم الحكماء والفقهاء الآقا الميرزا أبو الحسن القزويني، جعله الله من أفضل أوليائه المقرّبين، وأفيضت بركات أنفاسه على العالمين.

وقد ذكر الأستاذ الآشتياني خلال حديثه عن مكانة المحقق اللاهيجي العلميّة الظروف التي مرّ بها وما كان يعانيه قائلاً اعتمد الملاً عبد الرزّاق جادة الاحتياط ومنهج التقيّة، فكان لا يبيح بعقائده لكي لا يقع في ما وقع فيه أستاذه صدر الحكماء وما عاناه من المشاكل والمحن.

و گوهر مراد مؤلف آخر من مؤلفاته الكلاميّة، حُرّر بأسلوب بديع وبلاغة رائعة وعلى غرار أهل الحكمة.

يعتبر الملاً عبد الرزّاق من تلاميذ الملاً صدرا في الحكمة الإلهيّة، فقرأ كتاب المبدأ والمعاد على أستاذه وتصدّى لاستنساخه بيده، والنسخة موجودة عند حفيده، ومحقق كتاب المبدأ والمعاد يعمل على نسخة المحقق اللاهيجي النفيسة بطبعها ونشرها. كما درس بعض كتاب الأسفار والشواهد الربوبيّة ورسالة الحركة على صدر المتألّهين أيضاً، وقد رأيت نسخاً من تلك الآثار بخط هذا الحكيم النحرير.

كان عليه السلام يحيط إحاطة كاملة بأفكار المتأخّرين شرّاح وأصحاب الحواشي على التجريد وأفكار المتكلّمين وشرّاح المقاصد والمواقف وغيرهم لهذا يعتبر شرحه على التجريد أفضل الشروح على الإطلاق وأكثرها إفادة واستحكاماً وأعماقها تحقيقاً.^١

يتّضح جليّاً في كلّ مصنّفات الحكيم الإلهيّ اطلاعه الواسع على أفكار وعقائد الفلاسفة والمتكلّمين وقادة أصحاب الملل والنحل والمذاهب والفرق الإسلاميّة من الأشاعرة والمعتزلة و... فعلى سبيل المثال، نراه في كتاب شوارق الإلهام و گوهر مراد قد تعرّض لموارد الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، والنظريات المختلفة المتعلّقة بأصالة الوجود والماهية، موضوع علم الكلام، الحدوث والقدم، العلم الإلهيّ، التناسخ في عالم المثال و... كما بحث النظريات المتعلّقة بالإدراك والمعرفة،

١. لاحظ منتخباني از آثار حکمای الهی، ج ١، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ و ٣٢٠.

حقائق من الحكمة المشائية، الإشراق، التصوف، العرفان، النظريات المختلفة حول أفعال العباد، وهل هي بالجبر أو بالاختيار؟ والقول الفصل في كل هذه الأمور... . وعلى هذا الأساس بعد دراسة آثار هذا الحكيم الكبير يمكننا استنتاج الأمور التالية:

١. يمكن ملاحظة علو شأنه العلمي واستقلاله الفكري وقوة براهينه في عدة علوم كالفلسفة والكلام والعرفان. فبالرغم من كونه من تلامذة الميرداماد وصدر المتألهين، لكنّه لم يكن مقلداً وتابعاً لهما مطلقاً، بل كان صاحب فكر خاص حيث نراه في بعض الأحيان يوافق الميرداماد، وتارة أخرى يوافق صدر المتألهين، وربما خالف الاثنين معاً. لذا نراه في كتاب الكلمة الطيبة يحكم بين أستاذه في مسألة أصالة الوجود و أصالة الماهية، كما أنه قام كثيراً بنقل المسائل التي تعرّض لها كلّ من الشيخ الرئيس، والخواجه نصير الدين الطوسي، الملا علي القوشجي، وفخر الدين الرازي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وعضد الدين الإيجي، والمحقق الدواني، والسيد الصدر، والعلامة الحلي وغيرهم، ثم تحليلها ونقدها وكان يدافع عن موقفه بالأدلة المحكمة والبراهين الساطعة.

٢. الإذعان بأنّ الحكيم اللاهيجي رغم احترامه للعقل والبرهان، ولكنّه في قبال الكتاب الكريم والسنة الشريفة لا يجد إلّا التسليم لهما. وعلى هذا الأساس فهو في كثير من الموارد يستدلّ بالنصوص وظواهر الآيات والروايات، ولا يرفع اليد عنها بدون دليل قطعي، كما يستند إلى الأدلة والبراهين الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية ويعتمد عليها.

٣. يجمع الحكيم اللاهيجي بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، ولكنّه حسب الظاهر في المباحث المتداولة يسلك طريقة المشائين، وفي بعض الأحيان إذا تطلب الأمر الورود في المباحث العرفانية والذوقية فهو لا يتكلّف الحديث، بل يحزّر المباحث الذوقية بكل سهولة ومهارة، وهو في هذه المباحث صاحب رأي. كتب

تعليقات على حواشي المحقق الخفري على الإلهيات على طريقة المشائين وأهل الأنظار، حيث توجد عنده تصريحات وإشارات وتلويحات حسب مباني أهل الذوق والحكمة المتعالية، يُعلم منها أنّ هذا الحكيم التحرير قد جمع بين التوغل في الحكمة البحثية على منهج المشائين والحكمة الذوقية المتعالية، ولكن عقيدته كانت على أساس أنّ الشخص يجب أن يكون راسخاً في الحكمة النظرية حتى يستطيع درك المطالب العالية في العرفان.^١

٤. ندعن عند الاطلاع على تأليف المحقق اللاهيجي أنّه لم يكن فيلسوفاً ومتكلماً فحسب، بل كان عارفاً كاملاً ومتبحراً في المباني العرفانية.
٥. كما ندعن أيضاً بأنّ المحقق اللاهيجي له كان متبحراً في الشعر والأدب أيضاً، فهو بحقّ أحد الشعراء المبدعين وأشعاره غنية بالحكمة والمعرفة وشاهدة على مكانته العلمية والفكرية، وديوانه يحتوي على اثني عشر ألف بيت شعر يحتوي على قصائد متنوعة في الغزل القطعة المثنوي والرباعي.

بعض آرائه

إنّ للمحقق اللاهيجي تحقیقات وآراء خاصّة في بعض الموضوعات والمباحث الكلامية والفلسفية تأتي بنماذج، منها:

١. علم الكلام عند المتقدمين والمتأخرين

قسّم المحقق اللاهيجي علم الكلام إلى كلام القدماء وكلام المتأخرين: والمقصود من كلام القدماء: هو صناعة تعطي القدرة على المحافظة على أوضاع

١. لاحظ منتخباتي از آثار حکمای الهی ایران، ج ١، ص ٣١٦ و ٣٢٠.

الشريعة بالأدلة المؤلفة من المقدمات المسلّمة المشهورة بين أهل الشرائع، سواء انتهت إلى البديهيات أم لا، ولا تشارك هذه الصناعة الحكمة لا في الموضوع ولا في الأدلة ولا في الفائدة؛ لأنّ موضوع الحكمة الأعيان لا الأوضاع، والأدلة فيها تتألف من اليقينيات، سواء كانت بديهيات أم كانت نظريات منتهية إلى البديهيات، لا المسلّمات والمشهورات وفائدتها حصول المعرفة وكمال القوّة النظرية، لا المحافظة على الوضع والظاهر، حيث لا يمكن أن تكون هذه الصناعة من طرق تحصيل المعرفة. فلذا هذا القسم من الكلام لا يتناسب ولا يتجانس مع الحكمة والفلسفة، بل يعارضها في بعض الأحيان.

والمقصود بكلام المتأخّرين: هذه الصناعة التي تكون قسيمة للحكمة، وتشارك الحكمة في الموضوع والغاية وتخالفها في المبادئ ومقدمات الأدلة والقياسات. وقالوا في تعريف كلام المتأخّرين: هو العلم بأحوال الموجود على نهج القوانين الشرعية.

وبهذا القيد الأخير احترزوا عن علم الحكمة؛ لأنّ موافقة القوانين الشرعية يعني بناء الأدلة على المقدمات المسلّمة والمشهورة بين أهل الشرع، وغير معتبر في الحكمة.^١

قال اللاهيجي في ردّ كلام المتقدّمين:

يحسب هؤلاء هذه الطريقة هي طريقة تحصيل المعرفة، بل حصروا طريقة التحصيل بها، وهذا النوع من التفكير بعيد عن الصحة والاستقامة؛ لأنّ الاعتماد على الشهرة والتسليم في المقدمات هو دليل الرجوع إلى التقليد، بل الاكتفاء بالتقليد المحض هو أقرب إلى السلامة وأبعد من الفتنة والضلالة.^٢

١. لاحظ گوهر مراد، ص ٤٢ - ٤٣.

٢. گوهر مراد، ص ٤٢ و ٤٣.

ثمّ قام في الردّ على الأشاعرة وأهل الحديث الذين يعتبرون مخالفهم من أهل البدع قائلاً:

بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقاديّة بدعة وهوى؛ لأنّ المعلوم من الدين بحيث لا يشكّ فيه أحد، تأويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول، فيكون منعه مخالفاً لما هو ثابت في الدين، بل هذا أفحش من البدعة؛ لأنّ البدعة هو القول بما لا يكون في الدين، لا هو ولا نقيضه، وهذا [أي العمل بظاهر السنّة من دون تأويل] قول بخلاف ما هو ثابت في الدين.^١

٢. الصلة بين الكلام والفلسفة

ذكرت آراء مختلفة حول موضوع علم الكلام، حيث نقل في «شوارق الإلهام» ثلاثة آراء مهمّة، وبحث في مضمونها وقام بنقدها، وفي الختام قدّم الرأي الصحيح مع الاستدلال عليه.^٢ هذه الآراء الثلاثة بصورة موجزة عبارة عن:

الأول رأي المتقدّمين: أنّ موضوع علم الكلام، الموجود بما هو موجود.

الثاني رأي بعض المتأخّرين كالقاضي الأرموي: أنّ موضوع علم الكلام ذات الله تعالى.

الثالث رأي أكثر المتأخّرين: أنّ موضوع علم الكلام، هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية.

ذكر المحقّق اللاهيجي بعد بيان هذه التعاريف الثلاثة الإشكالات الواردة عليها وقام بنقدها، وقد دافع عن رأيه الذي يمثّل الرأي الأوّل، وردّ ما أثير حوله من

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٩.

٢. لاحظ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٨ - ٧٠.

إشكالات، ثم قال بعد عرض آراء الآخرين حول موضوع علم الكلام: فظهر أنّ شيئاً من المذاهب الثلاثة لا يخلو عن خدشة، فالصواب: أن لا يفرّق بين الكلام والإلهي بحسب الموضوع، بل يجب أن يجعل موضوع كلا العلمين، «الموجود بما هو موجود»^١.

ثم أكد إنّ كلام الإماميّة ليس فيه أيّ مخالفة للحكمة، بل تتفق معه في كثير من الأصول، حيث قال:

وأكثر الأصول الثابتة عند الإماميّة عن أئمتهم المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة ومتقدّمهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقّة، كما لا يخفى على المحقّقين.^٢

٣. أصالة الوجود أم أصالة الماهيّة؟

من البحوث المهمّة عند البحث عن آراء اللاهيجي أنّه هل كان يقول بأصالة الوجود أو بأصالة الماهيّة؟ فالمستفاد من ظاهر ما أفاده في الوجود والماهية في رسالة الكلمة الطيبة وفي موارد شوارق الإلهام^٣ أنّه كان يقول بأصالة الماهيّة، ولهذا وصفه بعض الحكماء، من جملتهم الحكيم السبزواري في شرح المنظومة في مبحث الجعل^٤ بأنّه من المتصلّيين في أصالة الماهيّة.

في المثل قال في المسألة السابعة والعشرين من الشوارق مع تصلّبه في أصالة الماهيّة جعلاً وتحقّقاً:

المراد بكون المجعول هو الماهيّة هو نفي توهم أن تكون الماهيّات ثابتات في

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٩ و ٧٠.

٢. المصدر السابق، ص ٤٩ - ٥٠.

٣. لاحظ الجزء الأوّل، المسألة الخامسة والمسألة السابعة والعشرون، والمسألة الخامسة والثلاثون.

٤. لاحظ شرح المنظومة، تعليق: الآملي، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

العدم بلا جعل ووجود، ثمّ يصدر عن الجاعل الوجود أو اتّصاف الماهيّة بالوجود، فإذا ارتفع هذا التوهم، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتّصاف بعد أن تبيّن أن لا ماهيّة قبل الجعل. وإلى هذا يؤوّل مذهب أستاذنا الحكيم المحقّق الإلهي قدّس سرّه^١ في القول بجعل الوجود، فإنّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذات، والماهية مجعولة بالعرض^٢.

ولكن المستفاد من المطالب المذكورة في المقصد الثالث في بحث علم الحقّ تعالى في مقام إثبات العلم التفصيلي في الذات قبل الأشياء تحت عنوان «تكميل عرشي»^٣ فقد بحث بطريقة تُوحى بأنّه كان يقول بأصالة الوجود.

فحاصل قوله هو: أنّ الوجود بحسب المفهوم زائد على الماهيّة ومغاير للأعيان الثابتة، ولكنّه باعتبار التعيّن الخارجي عين الماهيّة.

وعليه نقول: إنّ حقيقة الجعل هي نفس الإفاضة، والفيض شيء أمري ليس مبايناً مع المفيض؛ فإنّ الفيض في الحقيقة هو تنزّل المفيض الذي هو متّحد بحسب سنخ الذات وجوهر الحقيقة مع المفيض.

وبما أنّ التناسب والسنخية بين العلّة والمعلول شرط لازم، فالعلية والمعلولية تقع في سنخ الوجودات لا الماهيات. ثمّ تعرّض لإبطال دليل القائلين بأصالة الماهيّة، فراجع.

فعلى هذا الأساس فإنّ بعض الحكماء ومن جملتهم العلّامة الآشتياني يعتقدون بأنّ اللاهيجي من القائلين بأصالة الوجود حيث قال:

أوضح المحقّق اللاهيجي (أعلى الله مقامه) في هذه المسألة أصالة الوجود من

١. وهو محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بـ«صدرالمآلّهين» المتوفّى ١٠٥٠هـ.ق.

٢. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ١، ص ٣٩٨ و ٤١٤ و ٤١٥.

٣. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٥٨.

٤. لاحظ شوارق الإلهام، ج ٥، ص ٢٥٤ - ٢٥٨.

عدّة طرق، وبعد ذلك تطرّق إلى لزوم السنخية بين العلة والمعلول وإثبات التشكيك الخاصّ وبيان كيفية انطواء الكثرات في الوحدة الصرفة وبيان الوحدة الإطلاقيّة. ومع عدم تسليم المباني المذكورة؛ فإنّ إثبات علمه تعالى التفصيلي بجميع الموجودات محال، ولهذه الدلائل فقد بيّنا في كتبنا ومسفوراتنا بأنّ اللاهيجي قائل بأصالة الوجود وكان يخفي رأيه هذا خوفاً من القشريين والسطحيين، ومع هذا فقد صرّح في كتاب شوارق الإلهام الذي ألفه على طريقة المتكلّمين وراعى فيه جميع جوانب التقيّة قائلاً:

فأخذت في ذلك وشرعت خائضاً سلوك المسالك مع علمي بأنّي قد استهدفت نفسي لرماة المجون، واستعرضت ذاتي دون أسنّة الطعون.^١
لقد جمع الملاً عبدالرزاق بين التبخر والإحاطة بالمباني الفلسفيّة المختلفة ومشارب الحكمة ودقّة النظر والتحقيق. وكان واقفاً على هذا الأمر المهمّ وهو أنّ أصالة الماهيّة ملازمة لمحدورات مهمّة في المسائل الفلسفيّة، لهذا نجده في أيّ مورد تكون أصالة الماهيّة مستلزمة للالتزام بالتناقض يميل بذكائه المعهود إلى أصالة ووحدة الوجود، بل ينكر أصالة الماهيّة بصورة كاملة، ويعتبر الاعتقاد بهذا الإنكار بديهيّاً ويعدّ بطلانه من ضروريّات الفلسفة.^٢

ولو أمعنا النظر في أقوال وحجج القائلين بأصالة الماهيّة والقائلين بأصالة الوجود، للاحظنا أنّ في كثير من الموارد قد وقع الخلط والارتباك في المعاني المختلفة للماهيّة والوجود، أي إنّ في الوقت الذي يقول فيه القائلون بأصالة الوجود إنّ الوجود هو منشأ التأثير، يفهم الطرف المقابل من ذلك معناه الاعتباريّ فينكرون أصالة وعليّة وجاعليّة ومجعوليّة الوجود. وفي الوقت الذي يقول

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٩.

٢. لاحظ منتخباتي از آثار حکمای الهی ایران، ج ١، ص ٢٩٣ و ٣٣٤.

القائلون بأصالة الماهية: إنّ الماهية هي منشأ التأثير والعلية والمعلولية والجعل، يفهم الطرف المقابل من ذلك معناه الاعتباري ويقول: إنّ الماهية تفتقد هذه الأوصاف.

ومن هنا فالواجب هو الالتفات إلى أنّ هذا النزاع ما هو إلّا نزاعٌ لفظي؛ إذ لا يوجد في الواقع أكثر من حقيقة واقعية واحدة، وهي ما يسميها البعض وجوداً والبعض الآخر ماهية .

وعلى هذا يمكن القول إنّ نزاع أصالة الوجود وأصالة الماهية ما هو إلّا نتيجة لتداخل معاني الوجود مع معاني الماهية، أو بعبارة أخرى هو المولود من تشابك الوجود والمعرفة ، فمتى تمّ تشخيص موقع كلّ من الوجود والمعرفة، فحينذاك لا يبقى مجالٌ للبحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية.

٤. نفي الحركة الجوهرية

أبطل المحقق اللاهيجي الاشتداد في الوجود والحركة الجوهرية. وخلاصة كلامه في هذه المسألة هو:

أنّ لازم القول بالحركة الاشتدادية في الوجود أنّ الماهية في كلّ آني من الآنات تقبل فرداً من الوجود التي هي أشدّ من ما قبله؛ كحركة التسخن في الماء الحار؛ فإنّ المفروض أنّ الماء يقبل في كلّ آني من الآنات درجة من الحرارة أشدّ من سابقتها، وهكذا.

فعلى هذا لو سلّمنا أنّ المتحرّك يقبل الحركة الاشتدادية في أصل الوجود، للزم محذور عدم بقاء أصل الموضوع الواحد الذي هو ذات الشيء وجوهره. وهكذا يواصل بحثه إلى أن يصل إلى نتيجة مفادها أنّ القول بالحركة الجوهرية - التي تُعد أهمّ إبداعات الملاصدرا - ليست بالنظرية التي يمكن الركون إليها، متمسكاً بشبهة

عدم بقاء الموضوع. لاحظ نصّ عبارته التي ذكرها في كتاب الشوارق^١، وگوهر مراد.^٢ لكن هنا دلائل كثيرة في إثبات الحركة الجوهرية من جانب الحكماء فراجع.^٣

٥. وحدة الوجود

الاعتقاد بوحدة الوجود أحد الآراء المهمة التي طرحها في شوارق الإلهام، حيث قال حول هذه المسألة:

لو كان الوجود عيناً للماهيات لا تّحدت الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية أخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحدٌ والتالي باطل بالضرورة.^٤ يعني إذا كان الوجود عين الماهية أدى ذلك إلى اتحاد الماهيات فلا تتحقق المغايرة بين ماهيتين، وهذا خلاف الضرورة العقلية؛ لأنّ العقل يفهم ويحكم بصورة بديهية وبلا ترديد بأنّ الأشياء تحتوي على حقائق متكثّرة ومتباينة والمغايرة بعضها لبعض، لذا لا يمكن للماهيات أن تكون عين الوجود؛ لأنّه ليس للوجود إلّا حقيقة واحدة ومعنى واحد لا غير. بعد بيان هذه المطالب بحث المحقق اللاهيجي بصورة مفصلة في هذه المسألة ونقل من مشايخ الصوفية مطالب تتعلق

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣، المسألة السادسة من الفصل الأول.

٢. راجع گوهر مراد، ص ١٣٣.

٣. لصدر المتألهين وأتباعه في إثبات الحركة الجوهرية براهين كثيرة فمن أراد التفصيل فراجع إلى الكتب التالية: الأسفار، ج ٢، الفصل الثاني من الفن الرابع؛ وج ٣، ص ١٠١ - ١٠٤؛ من الفصل السادس والعشرون؛ وج ٦، ص ٤٤، ج ٨، ص ١١ و ٣٤٥، وج ٩، ص ١٨٦. مجموعة رسائل فلسفي، صدر المتألهين، ص ٨٥؛ أصول المعارف، فيض الكاشاني، ص ١٠٤؛ و شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٩٩؛ وج ٤، ص ٢٩٠ و ٢٩٤؛ نهاية الحكمة، ص ٢٠٨، الفصل الثامن من المرحلة التاسعة.

٤. لاحظ شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٤٤.

بوحدة الوجود تحت عنوان: «هداية» وفي الختام وصل إلى النتيجة التالية:
الحقّ توجيّه مذهبهم وتأويل كلامهم في وحدة الوجود إلى ما يؤول إلى مذهب
الحكماء المتألهين على ما سيحقّق مذهبهم من كون حقيقة الوجود عين الوجود
البحث وعين التعيّن البحث، وعين الفعلية الصرفة، وتعيّنها ووجودها بنفس
ذاتها لا بأمر زائد عليها وهي حقيقة الوجود، ولا حقيقة له غيرها.^١

٦. النفس والبدن

تعدّ مباحث النفس واحدةً من المواضيع المهمّة في المباحث الفلسفية والكلامية،
وكانت طوال التاريخ محطّ اهتمام الحكماء والمتكلّمين، الذين كان من ضمنهم عبد
الرّزاق اللاهيجي، حيث تناول في مؤلّفاته المختلفة دراسة ماهيّة وتجرد النفس،
وعلاقة البدن بالنفس، وحدوث وبقاء النفس.
وربما كان أهمّ سبب في أهميّة هذه الدراسات هو ارتباط إمكانيّة المعاد وكيفيّة
بمسألة النفس.

وما نحن بصدد عرض المباحث المهمّة من وجهة نظر هذا المفكّر من خلال عدّة
محاوّر:

الأول: تحديد النفس

ينقل اللاهيجي عند تعريفه للنفس في كتابه شوارق الإلهام تعريف المحقّق
الطوسي لها، حيث يقول: «أمّا النفس فهو كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياةٍ
بالقوة»^٢.

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠ - ٤٣.

٢. شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٢٦.

وهو يرى أنّ النفس أشمل من المجردات؛ إذ تشتمل على صورٍ نوعيّةٍ نباتيّةٍ وحيوانيّةٍ أيضاً، ثمّ يتناول بالبحث كيفيّة إطلاق النفس على الأقسام الثلاثة بصورة الاشتراك المعنوي أو اللفظي، مستعيناً بنقل أقوال غيره من الفلاسفة. ويخلص إلى الاعتقاد بأنّ المقصود من هذه العبارة هو شرح الاسم لا التعريف الحقيقي؛ فهذا التعريف يتكفّل تحديد النفس وتشخيصها، لا أن يبيّن لها جنساً وفصلاً كي يمكن الحديث عن الاشتراك^١.

وهو يرى أنّ قيد «آلي» قد وضع لإخراج الصُّور المعدنيّة كالنفس الفلكيّة؛ لأنّ التعريف ليس بصدد بيان خصائص النفس الفلكيّة أصلاً. كما أنّ قيد «النفس الأرضيّة» في عنوان بحث المحقق الطوسي يخرجها من ساحة البحث من الأساس. وهنا يعتبر قيد «ذي حياة بالقوّة» شأنيّة للنفس تمنحها القدرة على أداء أيّ فعل يليق بالموجود الحيّ. ولا شك أنّ الآخرين والمشهور قد فسّروه نفس هذا التفسير أيضاً. ولكنّ اللاهيجي يحتمل احتمالاً ثانياً هو أنّ المراد من هذا القيد «ما من شأنه أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة»، أي أنّ المعنى الأوّل يشمل القيام بجميع أفعال الحياة أو بعضها، حيث يشمل بقيده الثاني النفس النباتيّة والنفس الحيوانيّة، أمّا إذا كان المقصود هو جميع أفعال الحياة؛ فسيختصّ بالنفس الإنسانيّة فقط. ولمّا كان اختيار ابن سينا في الإشارات هو إرادة المعنى العامّ، لذا فهو أيضاً لا يجزم بإرادة المعنى الثاني. إنّ ما يعتقد أنه هو أنّ قيد «ذي حياة بالقوّة» لإخراج النفس السماويّة؛ لأنّ هناك من يعتقد أنّ الفلك جسم آلي، وهذا القيد يكفي لإخراجه، وإلاّ فإنّ الجسم الذي تصدر عنه أفعال الحياة يكون بالفعل دائماً!

أمّا قيد «طبيعي» فهو لإخراج الكمالات الصناعيّة والبشريّة^٢.

١. شوارق الإلهام، ص ٤٢٩.

٢. المصدر، ص ٤٣٨ و ٤٣٩.

الثاني: مغايرة النفس الناطقة للمزاج والبدن

إنّ النفس تختلف عن المزاج كما تختلف عن البدن. وهذا القول يتّفق عليه جميع من اشتغل بمباحث النفس، وقد اتّبع اللاهيجي بدوره خُطى المحقّق الطوسي فعمل على طرح الفكرة والبرهنة عليها.

ونحن نبتدئ بالإشارة إلى البراهين الدالّة على مغايرة النفس مع المزاج، والتي انفردت بها شوارق الإلهام دون غيرها:

الأول: وهو ما يدلّ على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي نفس، يلزم من حيث هي صورة نوعيّة مطلقاً للمزاج، هو أنّ المزاج واقع بين أضداد متداعية إلى الانفكاك وهو ظاهر، فيحتاج إلى جابر جامع إيّاها حافظ لها على الاجتماع وهو النّفس، فالنّفس متقدّمة على الالتيام المتقدّم على المزاج، فيكون متقدّمة على المزاج وشرطاً لحصوله، فكيف يكون نفسه؟

وإليه أشار بقوله: «وهي مغايرة لما هي شرطٌ فيه لاستحالة الدّور».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وللممانعة في الاقتضاء»^١.

وتقريره: أنّ النّفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء، فإنّ كثيراً ما يريد النّفس الحركة إلى جهة والمزاج يمانعها في نفس الحركة، بأن يقتضي السّكون كالماشي على الأرض، أو في جهتها، بأن يقتضي الحركة إلى جهة أخرى كالصّاعد إلى موضع عال، والتمانع في الاقتضاء يدلّ على مغايرة المقتضيين.

الثالث: أنّ المزاج يزول بحسب الإنسان كالطّفل، والشاب، والشيخ، والنّفس باقية لا تزول، والباقي غير الزائل.

١. يعني أنّ النّفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر؛ فإنّ الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة، فيبيّن أنّهما شيئان؛ إذ لا يعقل أن يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين.

واليه أشار بقوله: «وليطان أحدهما مع ثبوت الآخر»^١.

أما عن مغايرة النفس للبدن، فقد ورد استدلالان على ذلك في الشوارق، وأربعة استدلالات في گوهر مراد كان البعض منها مكرّراً، ويمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً: يمكن للإنسان أن يتغافل عن بدنه، أمّا عن نفسه فلا يمكنه ذلك حتّى للحظة واحدة في منامه؛ لأن يعلم أنّه هو النائم أو الذي يرى حلمًا. ومعنى ذلك أنّ النفس غير البدن.

ثانياً: أنّ الإنسان يشير إلى حقيقة نفسه بكلمة أنا، أمّا أجزاء بدنه أو كلّ بدنه فلا يشير إليها بهذه الكلمة «أنا»، بل يستفيد للتعبير عنها بكلمة «هو». إذا صار من المعلوم أنّ بدن الإنسان هو غير نفسه وحقيقته.

ثالثاً: أنّ الإنسان يدرك كلّ عضو من أعضائه بالحواس، أمّا نفس «النفس» فلا يدركها بأيّ حاسةٍ من حواسه. إذا فالنفس غير البدن.

رابعاً: أنّ الإنسان عند شيخوخته يعلم أنّه هو ذلك الطفل الذي كانه في السابق؛ في حين أنّ جميع أعضاء بدنه قد تغيّرت. إذن فذات نفسه تتعيّن بشيء آخر^٢.

الثالث: تجرد النفس وحقيقته

اختلف المتكلمون حول ماهيّة النفس اختلافات كثيرة، واعتقد الغالب منهم أنّها غير مجرّدة، إلّا أنّ بعضهم من أمثال الغزالي والفخر الرازي والمحقق الطوسي واللاهيجي نفسه اعتبروها مجرّدة.

١. شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٤٠ - ٤٤٨.

٢. شوارق الإلهام، ص ٤٤٩ - ٤٥١؛ گوهر مراد، ص ١٤٤ - ١٤٥.

وقد صرّح اللاهيجي بهذا في كتبه الكلاميّة الثلاث^١، قال في شوارق الإلهام:
واعلم، أنّ النَّاسَ اختلفوا في حقيقة النَّفس اختلافًا عظيمًا^٢؛
ف قيل: هي النَّار السَّارية في الهيكل المحسوس^٣.
وقيل: الهواء^٤.
وقيل: الماء^٥.
وقيل: العناصر الأربعة والمحبّة والغلبة؛ أي الشهوة والغضب^٦.
وقيل: الأخلاط الأربعة^٧.
وقيل: الدم^٨.
وقيل: نفس كلّ شخص مزاجه الخاص^٩.

١. سرمايه ايمان، گوهر مراد، شوارق الإلهام.
٢. راجع لمزيد الاطلاع حول الأقوال في النَّفس: طبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ١٤ - ٢١، كتاب النفس، الفصل الثاني من المقالة الأولى؛ ونقد المحضّل، ص ٣٧٨ - ٣٨٢؛ والمطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٧، ص ٣٥ - ١٣٨، المقالة الثانية؛ و شرح المقاصد، ج ٣، ص ٢٩٨ - ٣١٦؛ وشرح المواقف، ج ٧، ص ٢٤٧ - ٢٥٠؛ واللّوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٤١٩ - ٤٢٠ و ٥٤٢ - ٥٥٤.
٣. هذا قول ديمقراطيس = Democritus (٤٦٠ - ٣٦٠ ق.م)، وفلوطرخس = Plutarchus (٤٦ - ١٢٧ م). لاحظ كتاب النفس لأرسطو، ص ٨؛ والآراء الطبيعية لفوطرخس، ص ١٥٩.
٤. القائل هو ديوجانس الكلبي = Diegene-Lecynique (٤١٣ - ٣٢٧ ق.م)، وأصحاب انكساغوراس. لاحظ الآراء الطبيعية، ص ١٥٨؛ والبراهين في علم الكلام، ج ١، ص ٢٧٣.
٥. هذا قول طاليس الملطي = Thalesdemilet (٦٤٠ - ٥٤٨ ق.م). لاحظ البراهين في علم الكلام، ج ١، ص ٢٧٣.
٦. هذا قول إنباذقلس = Empedocles (٤٩٢ - ٤٣٠ ق.م). انظر كتاب النفس لأرسطو، ص ٩؛ وطبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ١٥، كتاب النفس. وكذلك أبيقور = Epicure (٣٤١ - ٢٧١ ق.م) وديكارخس = Dicaerchus. لاحظ الآراء الطبيعية، ص ١٥٧ - ١٥٨.
٧. وهي الدم والبلغم والصفرة والمرة.
٨. القائل هو قريطياس = Qritias م/٤٠٣ ق.م. انظر كتاب النفس لأرسطو، ص ١٢.
٩. وهو قول جالينوس كلاوديوس = Galien, Qlaude (١٢٩ - ٢٠٠ م). لاحظ تعليقات المحقّق السيزواري على الأسفار المطبوع مع الأسفار، ج ٨، ص ١٠.

وقيل: جزء لا يتجزأ في القلب.^١

وقيل^٢: إنّها أجسام لطيفة متكوّنة في القلب سارية في الأعضاء من طريق الشرايين، أي العروق الضاربة أو متكوّنة في الدماغ نافذة في الأعضاء الثابتة إلى جملة البدن.

ثمّ قال: وكثير من المتكلّمين على أنّها الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، وكأنّ هذا مراد منّ قال: «هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة» أي التي من شأنها أن يحسّ بها.

وجمهورهم؛ على أنّها جسم مخالف الماهيّة للجسم الذي يتولّد منه الأعضاء نورانيّ علويّ خفيف حيّ لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنّار في الفحم، لا يتطرّق إليه تبدّل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت.

واختيار المحقّقين من الفلاسفة، وأهل الإسلام^٣: أنّها جوهر مجرّد في ذاته متعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصرف، ومتعلّقه أولاً هو ما ذكره المتكلّمون من الروح القلبية المتكوّن في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه وتفيده قوّة بها يسري في

١. هذا قول أحمد بن يحيى بن الزاوندي المعتزلي المتوفّى ٢٩٨هـ.ق. لاحظ المواقف في علم الكلام، ص ٢٥٩؛ ومحصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص ١٧٢.

٢. القائل هو إبراهيم بن النظام المتوفّى ٢٣١هـ.ق على ما نقل في المواقف في علم الكلام، ص ٢٥٩؛ ومحصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص ١٧٢.

٣. وهو قول أبو حامد الغزالي المتوفّى ٥٠٥هـ.ق، وأبو القاسم الراغب الإصفهاني المتوفّى (٥٠٢هـ.ق) من الأشاعرة. وإسماعيل بن علي بن اسحاق بن أبي سهل النوبخت المتوفّى (٣١١هـ.ق) ومحمّد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد المتوفّى (٤١٣هـ.ق) والمصنّف رحمه الله، من الإماميّة. ومن المعتزلة: معمر بن عباد السلمي واتباعه. لاحظ المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٧، ص ٣٨١؛ وكشف المراد، المسألة الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني؛ وأصول الدين، الفخر الرازي، ص ١١٧ - ١١٨؛ ومشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص ١٣٤ - ١٣٦؛ ومصطلحات جامع العلوم، ص ٩٤٣.

جميع البدن، فيفيد عند كلّ عضو قوّة يتمّ بها نفعه من القوى.^١ وكما سبق وأشرنا إليه؛ فإنّ الغالب من المتكلّمين لا يعتبرون النفس مجرّدة، بل يتصوّرونها جسمًا، لكنّه يتفاوت مع الأجسام العاديّة. والمتكلّمون الذين يقولون بعدم تجرّد النفس، قدّموا دلائلهم على ذلك، وهي التي نقل المرحوم اللاهيجي عنهم أربعة منها ثم ردّ عليها. ننقل هنا الدليّان الثالث والرابع منهما، مع ما وُجّه إليهما من نقد، كما قال:

وتمسّك القائلون بكونها من قبيل الأجسام بوجوه:

الثالث: أنّها لو كانت مجرّدة لكانت نسبتها إلى جميع الأبدان على السواء، فلم تتعلّق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التعلّق، جاز أن تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وحينئذٍ لم يصحّ القطع بأنّ زيدًا الآن هو الذي كان بالأمس.

وردّ: بأنّا لا نسلم أنّ نسبتها إلى الكلّ على السواء، بل كلّ أحد لا يليق بمزاجه واعتداله إلّا تلك التّفسّ الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص.

الرابع: النصوص الظاهرة من الكتاب^٢ والسنة^٣ تدلّ على أنّها تبقى بعد خراب

١. شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٥٣ - ٤٥٥.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ آل عمران (٣): ١٦٩.

إنّ المحتضر إذا وقف على سوء مصيره يتمنّى عوده إلى الدنيا ليتدارك ما فات منه، يقول سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ المؤمنون (٢٣): ٩٩ - ١٠٠.

ولكن يخيّب سعيه، ويُردّد طلبه، ويقال له: ﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ المؤمنون (٢٣): ١٠٠. والآية تحكي عن وجود حياة برزخيّة مخفيّة للمشرّكين.

ويصف حياة المجرمين، لا سيّما آل فرعون، بقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ غافر (٤٠): ٤٦. فالآية تحكي عن أنّ آل فرعون يعرضون على النار صباحًا ومساءً، قبل القيامة. وأمّا بعدها فيقحمون في النار.

٣. ومن السنة ما روي عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) أنّه قال ليونس بن ظبيان: ما يقول النّاس في أرواح المؤمنين؟ فقال يونس: يقولون: تَكُونُ في حواصل طيور خُضِرَ في قناديل تحت العرش. فقال (عليه السلام): سبحان الله! المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة

البدن وتتنصف بما هو من خواصّ الأجسام كالدخول في النار، وعرضها عليها، وكالتفرّف حول الجنازة، وككونها في قناديل من نور، أو في جوف طيور خضر، وأمثال ذلك.

ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل. ولهذا تمسّك بها القائلون بتجرّد النفوس زعماً منهم، أنّ مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك، كذا في شرح المقاصد^١.

وأورد اللاهيجي سبعة أدلّة على إثبات تجرّد النفس، وهذان نموذجان منها:
السادس: أنّ النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر. والتالي باطل؛ فإنّ الإنسان في سنّ الانحطاط يقوى تعقله، ويزداد مع كون البدن في النقصان والانحطاط.

السابع: أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول ضدّ ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة^٢.

الرابع: أنّ النفس حادثة بحدوث البدن

وهذه أيضاً من المسائل الخلافية المهمة بين الباحثين في علم النفس، والبحث فيها يدور حول هل أنّ البدن والنفس كلاهما أزليّان، أم أحدهما فقط، أم لا؟

→ طائر أخضر. يا يونس! إذا قبضه الله تعالى صيّر رُوحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون، فإذا قدّم عليهم القادمُ عرفوه بتلك الورة التي كانت في الدنيا. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٦٦، باب ٢٣، ح ١٧١.

وكم له من نظير من طرق الخاصّة ولاحظ أيضاً: صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب في بيان أنّ أرواح الشهداء في الجنّة، وأنهم أحياء عند ربّهم يرزقون؛ وسنن ابن ماجه، كتاب الجنائز.

١. انظر شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٠٦ - ٣٠٨.

٢. شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٥٥ - ٤٥٩.

٣. المصدر، ص ٤٧٢ و ٤٧٣.

وقد بحث اللاهيجي في شوارق الإلهام^١ و گوهر مراد^٢ في هذه المسألة، واستدلّ على حدوث النفس بحدوث البدن.

و خلاصة كلامه هو: أنّ المرحوم المحقّق الطوسي قال: «إنّه لو فرضنا أنّنا قلنا بحدوث العالم، فقد انحلت المسألة؛ لأنّه عندما يكون كلّ العالم حادثاً، فجميع أجزائه هي الأخرى حادثة، ومن بينها نفس الإنسان. أمّا لو قلنا بقدم العالم؛ فإنّ النفس يجب أن تكون حادثة أيضاً لثلاثة أسباب.

وقد أشكل المحقّق اللاهيجي على القسم الأوّل من كلامه وقال: إنّ هذا الحدوث لا يمكن أن يكون دليلاً على الحدوث مع البدن، بل هو تبين لمطلق الحدوث، إضافةً إلى أنّ هذا الاستدلال يجري في المادّيات فقط، ولا يجري في نفس الإنسان الناطقة التي هي من المجرّادات.

ثمّ ينتقل إلى شرح ثلاثة استدلالات أخرى تحدّث عنها بما يشبه ما ذكره في گوهر مراد إلى حدّ بعيد. و ثمّ استدلال هذا يشمل القولين بالحدوث والقَدَم؛ لأنّه في النتيجة تتمّ مقايضة النفس والبدن مع بعضهما البعض. و بيان الاستدلال هو أنّ النفس قبل حدوث الأبدان إمّا واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة فبعد التعلّق بالأبدان إمّا أن تبقى واحدة أو تصبح متكرّرة. فإن بقت واحدة فهو اجتماع النقيضين؛ لأنّ الأبدان مختلفة ولها صفات وخصائص مختلفة، إذّا فكيف يمكن للنفس - التي يكون قوام البدن بها، وفي الجميع واحدة - أن يكون لها صفات متناقضة من جبن وشجاعة و... ؟

وإذا كانت النفس الواحدة متكرّرة، فهذا التكرّر إمّا أن يكون ذاتياً ومن لوازم الذات، أو يكون عارضاً عليها.

١. شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٨٠ - ٤٨٦.

٢. گوهر مراد، ص ١٧١.

أما كونه ذاتياً ومن لوازم الذات فممّا لا يمكن؛ لأنّها لا تنفكّ عن بعضها، والمفروض أنّها كانت نفساً واحدة في السابق.

وأما إذا كانت عارضة، فالواجب أن تكون قرينةً للمادّة، والكثرة العارضة لا يمكن أن توجد إلّا في المادّيات لا في غيرها. والمادّة هنا هي البدن؛ لأنّ النفس في حدّ ذاتها ليست فاعلة ولا منفعة.

والافتراض الآخر هو أن تكون النفس قبل تعلّقها متكثّرة. وفي هذه الحالة يكون الجواب هو أنّ أيّ نوعٍ من التكتّث في النفس يجب أن يكون عن طريق البدن، وهذا يلزم منه معنى أنّ الواحد النوعي يتكتّث دون وجود المادّة؛ إذ أنّ أيّ واحدٍ من أفراد النفس الناطقة سوف لا يكون موجوداً قبل وجود البدن. ثمّ ينتقل اللاهيجي إلى تأويل بعض الأحاديث القائلة بخلق بعض الأرواح قبل الأبدان.

الخامس: بقاء النفس^١

خلافاً لما هو الحال في الخلق حيث تكون النفس حادثة مع البدن؛ فإنّها لا تفتنى بفنائها !

قال المحقّق اللاهيجي: إنّ المتكلّمين يرون أنّ النصوص الدينيّة تدلّ على هذا المطلب، إضافةً إلى دلالة إجماع الأمة عليه أيضاً.

أما الحكماء فقد ذكروا برهانين على ذلك:

أولهما: أنّ النفس لا تموت بموت البدن.

وثانيهما: أنّ النفس لا تفسد مطلقاً.

بيان الأوّل: هو أنّ أيّ شيءٍ يفسد بفساد غيره، يجب أن يكون متعلّقاً به، سواء كان متقدّماً أو متأخراً أو متكافئاً. والجميع باطل.

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤٨٧ - ٤٩٤؛ وگوهر مراد، ص ١٨٠ و ١٨١.

أمّا بيان البرهان الثاني: فهو أنّ التضادّ لا يكون إلّا في الأبعاد، خصوصاً عالم الكون والفساد. إذاً، فمتى لم تفسد النفس عن طريق البدن؛ فإنّها سوف لا تفسد عن أيّ طريقٍ آخر. وبعبارةٍ أخرى: لو أرادت النفس أن تفسد، فيجب أن تكون قوّة الفساد فيها؛ في حين أنّ المجرّدات تامّة بالفعل، وليس فيها مجالٌ لأيّ قوّة أو استعداد.

ويختم اللاهيجي كلامه بالقول: لكنّ نفس العدم ذو ذات تشير إليها آية «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^١، أي أنّ وجود النفس سوف لا يفنى، إلّا أنّ عدم الفناء هذا ليس موجوداً في ذاتها، بل هو اكتسابيّ.

٧. نفى عالم المثال

يعدّ عالم المثال والبحث في جوانبه المختلفة من المباحث المهمّة في موضوع المعاد، حيث تدعو الحاجة الماسّة إلى التحقيق والتدقيق فيه. وقد اتّفق أكثر حكماء الإشراف والمحقّقون من الصوفيّة على وجود عالمٍ متوسّط بين عالم العقل وعالم الحسّ، أطلقوا عليه اسم عالم المثال والخيال المنفصل وعالم البرزخ. إلّا أنّ الحكيم اللاهيجي قد تعرّض بالنقد الشديد لعالم المثال مصراً على إنكاره قائلاً:

بأنّ القول بوجود عالم المثال، مضافاً إلى عدم دليل معتبر على إثباته، مستحيل في نفسه عند الحكماء المشائين؛ لأنّ كلّ ما يقبل القسمة مفتقرٌ إلى المادّة، ومنه ينتج استحالة وجود الصورة المقداريّة من دون مادّة^٢.

والجدير بالذكر أنّ صاحب شوارق الإلهام قد ذكر في هذا الكتاب إشكالات وإيرادات حول امتناع وجود عالمٍ بين العالمين وأجاب عنها، وقد رأينا الإعراض

١. القصص (٢٨): ٨٨.

٢. گوهر مراد، ص ٦٠٤.

عنها دفعا لإطالة الكلام، مشيرين إلى إمكانية الاطلاع عليها بشكلٍ أوسع بالرجوع إلى كتاب گوهر مراد، ص ٦٤٥ - ٦٤٤.

يقول العلامة الآشتياني عند نقده لكلام المحقق اللاهيجي:

إنّ التفوّه بهذه الكلمات من هذا المحقق الكبير مع طول باعه وخبرته في المعقولات والعلميّات، وجلوسه في محضر الفيلسوف العلامة الآخوند الملاً صدرالله، وتبحّره في كتب هذا الحكيم العالم، ممّا يثير العجب؛ إذ إنّ على صاحب الشوارق أن لا يكون بعيداً عن أجواء المعركة العلميّة بهذا المقدار.^١

٨. نفي الأولويّة

يشير اصطلاح الأولويّة إلى نظريّة يقول بها المتكلّمون في مسألة العلّيّة، وبناءً على هذه النظريّة فإنّ العلّة كي توجد المعلول لا تحتاج إلى أن تجعل وجوده ضرورياً، بل يكفيها أن تجعل كقّة الوجود راجحة على كقّة العدم، وتخرج الممكن من حالة الاستواء بين الوجود والعدم؛ كي يتحقّق الإيجاد.

وقد قسّم المتكلّمون الأولويّة إلى ذاتيّة وغير ذاتيّة.

فالذاتيّة هي التي تكون فيها أولويّة الوجود أو العدم ناشئة من ذات الممكن، لا أنّ العلّة قد منحتة إيّاها.

أمّا غير الذاتيّة فهي التي يكون فيها رجحان الوجود أو العدم لشيءٍ ما ناتجا من إعطاء الغير - وهو العلّة - له. بمعنى أنّ نسبة ذات الشيء إلى الوجود أو العدم واحدة، إلّا أنّ أحد العوامل الخارجيّة يجعل أحدهما راجحا بالنسبة لذلك الشيء.

والأولويّة بكلا المعنيين إمّا كافية في وقوع المعلول، أو غير كافية.

فالأولويّة الكافية هي تلك الأولويّة التي تكفي لتحقيق الطرف الراجع. إذّا

١. لاحظ تفصيل نصّ ردّه على اللاهيجي في شرحه على زاد المسافر، ص ٣٨١ و ٣٨٢.

فلو كان لوجود الشيء أولويّة كافية على عدمه، سواء كانت هذه الأولويّة ذاتيّة أو غيريّة؛ فإنّ هذا الشيء يصبح موجوداً، ولا يحتاج في وجوده هذا إلى أيّ شيءٍ آخر.

وأما الأولويّة غير الكافية، فهي التي لا تكفي لتحقّق الطرف الراجح، فيكون الطرف الراجح محتاجاً إلى عاملٍ آخر.

إنّ اللاهيجي أبطل الأولويّة الذاتيّة بقوله:

لو فرضنا أنّ للممكن أولويّة ذاتيّة بمعنى كون الذات كافية فيها، وفرضنا كون تلك الأولويّة كافية في وقوع أحد طرفيه، يلزم: إمّا أن لا تكون تلك الأولويّة أولويّة، بل وجوباً ويلزم الانقلاب. وإمّا أن لا تكون ذاتيّة، وحينئذٍ فكون الأولوية أولويّة وذاتيّة غير متصوّر.

بيان الملازمة: أنّه لو تحقّق أولويّة أحد الطرفين لذاته، فإن لم يمكن طريان الطّرف الآخر كان ذلك الطّرف ممتنعاً والطّرف الراجح واجباً، فيلزم الأمر الأوّل، وإن أمكن طريان الطرف الآخر، فإنّ لا بسبب، فيلزم ترجّح المرجوح بلا سبب وهو أفحش من ترجّح أحد المتساويين بلا سبب، أو بسبب، فإن لم يصر ذلك الطّرف أولى به، لم يكن السبب سبباً، وإن صار، يلزم مرجوحيّة الطّرف الأولى لذاته، فلم يكن الأولويّة ذاتيّة لامتناع زوال ما بالذات، فيلزم الأمر الثاني^١.

وقال في حاشيته على حاشية الخفري:

والدليل على إبطال الأولويّة، أنّه لو أمكن وجود الممكن بمجرد الأولويّة، فإذا فرضنا وقوع وجوده فإنّما أن يمكن وقوع عدمه أو لا يمكن، فإن أمكن، كان وقوع وجوده مع إمكان وقوع عدمه ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم يمكن يلزم كون الأولويّة وجوباً، هذا خلف.

١. أي أولويّة غير متصوّة.

٢. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٦٤ و ٣٦٥.

فتقرير الدليل: هو أنّ موجد الشيء يجب أن يكون موجباً لوجوده والممكن ليس موجباً لوجوده شيء؛ إذ مفيد الوجوب لا يمكن أن يكون عارياً عن الوجوب، فموجد الشيء لا يمكن أن يكون ممكناً، فلو لم يكن الواجب موجوداً لم يمكن أن يتحقق موجود أصلاً.^١

وفاته ومدفنه

اختلف المؤرخون وأصحاب التراجم في سنة وفاة المحقق اللاهيجي، فبعضهم أرّخ وفاته سنة (١٠٥١هـ.ق)^٢، أي بعد سنة من وفاة أستاذه وأبي زوجته الملاً صدراً والبعض الآخر قالوا أنّ وفاته كانت سنة (١٠٧٢هـ.ق).^٣

أمّا التاريخ الأول فهو غير صحيح لدلالة القرائن على خلافه، فهو من جهة أهدى كتابه گوهر مراد إلى الشاه عبّاس الثاني الذي كان صاحب السلطة والحكم من (١٠٥٢ إلى ١٠٧٧هـ.ق)، ففي هذه الصورة وطبقاً لهذا الرأي يكون إهداء الكتاب قد تمّ بعد وفاة المحقق اللاهيجي، وهذا أمر غير ممكن!!^٤

ومن جهة ثانية فإنّ صاحب الذريعة عند ما تحدّث عن كتاب گوهر مراد قال: واختصره في (١٠٥٨هـ) وسمّاه سرمائة إيمان وهذا التاريخ ينافي ما ذكر في الروضات، من أنّه توفي سنة ١٠٥١هـ.^٥

هذا مضافاً إلى أنّ الحكيم اللاهيجي حرّر كتاب شوارق الإلهام بعد كتاب گوهر

١. حاشية على حاشية الخفري، مخطوطة مكتبة مسجد الأعظم، الرقم ٤٥٢، الورقة ٦٥.

٢. لاحظ روضات الجنّات، ج ٤، ص ١٩٧، الرقم ٣٧٦؛ الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٣٧؛ هدية العارفين، ج ٥، ص ٥٦٧؛ معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٨؛ الفوائد الرضوية، ٣٢٩، الرقم ٤٧٥؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧٠.

٣. انظر طبقات أعلام الشيعة (القرن الحادي عشر)، ص ٣١٩؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٣.

٤. لاحظ الذريعة، ج ١٨، ص ٢٥٠، الرقم ٢٥٨؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٣.

٥. الذريعة، ج ١٨، ص ٢٥٠.

مراد؛ لأنّه في كتابه شوارق الإلهام يرجع ويحيل إلى كتاب گوهر مراد في موارد. فبملاحظة هذه القرائن والشواهد يمكن الاستنتاج بأنّ وفاته في سنة ١٠٥١هـ. ق غير صحيحة. وعلى هذا الأساس يمكن تأييد وفاته في سنة ١٠٧٢هـ في مدينة قم المقدّسة، وقد دفن في مقبرة «شيخان»^١ ثمّ نقل جسده بسبب تخريب بعض أجزاء مقبرة شيخان إلى صحن السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام مقابل الحجرة التي فيها قبر الشهيد الدكتور مفتّح حالياً.^٢ ويقول البعض بأنّه مدفون في مدينة لاهيجان.^٣

١. ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٣.

٢. لاحظ معجم طبقات المتكلّمين، ج ٤، ص ١١٣، الرقم ٤٢١.

٣. لاحظ مقدّمة ديوان فياض اللاهيجي، ص ١٢.

الفصل الثاني

حول كتاب تجريد الاعتقاد وشوارق الإلهام

الف) تجريد الاعتقاد

اسم الكتاب

قال آغا بزرگ الطهراني: «إنه - أي نصيرالدين الطوسي - سمّاه «تحرير العقائد» لكنّه اشتهر بالتجريد، وبهذا الإسم وردت معظم النسخ»^١. وإذا كان هذا الكتاب يبدأ بكلمة «تجريد» فقد اختلف أقوال المصنّفين و شراح الكتاب في تسميته المضاف إليه:

فمنهم من سمّاه بـ«تجريد الاعتقاد» هو ما سار عليه العلامة الحلي، حيث سمّي شرحه للتجريد بـ«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، والشيخ شمس الدين محمّد الأسفرايني البهشتي الذي كان حيّاً سنة ٧٤١هـ.ق، حيث سمّي شرحه بـ«تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد»^٢.

ومنهم من سمّاه بـ«تجريد العقائد» هو ما سار عليه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني الشافعي (المتوفّى ٧٤٦هـ.ق) حيث سمّي

١. الذريعة، ج ٣، ص ٣٥٢.

٢. فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ١٠، ص ١٨٦٦؛ وج ١٠، ص ٢١٠٢، الرقم ٣٨٣٠ و ٣٩٦٣.

شرحه بـ«تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد»، وعلاء الدين علي بن محمّد القوشجي (المتوفى ٨٧٩هـ.ق) حيث سمّي شرحه للتجريد بـ«شرح تجريد العقائد» مطبوع، ومحمّد جعفر بن سيف الدين الأسترآبادي (المتوفى ١٢٦٣هـ.ق) حيث سمّي شرحه للتجريد بـ«البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة» مطبوع.

ومنهم من سمّاه بـ«تجريد الكلام» هو ما سار عليه الشيخ عبد الرزّاق اللاهيجي (المتوفى ١٠٧٢هـ.ق) حيث سمّي شرحه بشوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام». ولا يخفى أنّ للمحقّق الطوسي رحمته الله كتاباً آخر يسمّى بـ«التجريد» وهو في علم المنطق، وقد شرحه العلامة الحلّي رحمته الله حيث سمّي شرحه «الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد».

تاريخ تصنيفه

وقد فرغ المحقّق الطوسي من تأليف كتاب «تجريد الاعتقاد» - على ما هو المشهور - سنة ٦٦٠هـ.ق / ١٢٦٢م.^١

سبب تأليفه

أشار المحقّق الطوسي في أوائل هذا الكتاب إلى أهمّيته و السبب الذي دعاه إلى تصنيفه فقال:

أمّا بعد حمد واجب الوجود... فإنّي مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و ترتيبها على أبلغ نظام، مشيراً إلى غرر فرائد الاعتقاد، و نكت مسائل

١. نصير الدين الطوسي، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، عبد الأمير الأعسم، ص ٢٠٤.

الاجتهاد، ممّا قادني الدليل إليه، وقوي اعتقادي عليه، وسمّيته «تجريد الاعتقاد».

موضوعاته

قد صنّف المحقّق الطوسي أعظم الموضوعات الكلاميّة والفلسفيّة في ستّة مقاصد وهي الأساس في مباحث الاعتقادي العقلي في الإسلام وهي: المقصد الأوّل في الأمور العامّة يشتمل على ثلاث فصول. المقصد الثاني في الجواهر والأعراض يشتمل على خمس فصول. المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره يشتمل على ثلاث فصول.

المقصد الرابع في النبوّة.

المقصد الخامس في الإمامة.

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتّصل بذلك.

مكانته

و هو كتاب قد بلغ فيه أقصى المراد، و جمع مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته و أشار في ديباجته إلّا أنّه أوجز ألفاظه في الغاية و بلغ في إيراد^١.

وهو صغير الحجم غزير العلم. يحتوي من الدقائق الأصوليّة على أسناها، وينطوي من الحقائق العلميّة على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة و غرائب لطيفة، لكن لغاية الإيجاز نازل منزلة الإنغاز، لا ينكشف لكلّ أحد مغزاه، ولا يدرك قبل

١. كشف المراد، ص ١٩، مقدّمة الكتاب.

التأمل معناه^١؛ لأنّه تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وحيز النظم، فهو كثير العلم، جليل الشأن، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمّهات، مشحون بتنبهات على مباحث هي المهمّات، مملوٌ بجواهر كلّها كالنصوص، محتوٍ على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمّن لبياناتٍ معجزة، في عبارات موجزة، و تلويحات رائعة لكلمات شائقة، وهو في الاشتهار كالشمس في رائحة النهار، تداولته أيدي النظّار؛^٢ لأنّه كتاب غريب في صنعته، عجيب في وشيته، لغاية إيجازه يحاكي الإعجاز في إظهار المقصود، وإبرازه لا ينكشف معناه إلّا للأوحد الفضلاء، ولا يتّضح مغزاه إلّا للألمعي من الأذكياء.

ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت الهمم كافّتهم إلى الخوض في مطالبه بعضها بتصديّ تأليف لعلّه يقرب منه أو ليته يدانيه، وبعضها باقتحام تكلف في تفسير ألفاظه وشرح معانيه، وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه. ولعمري كلّهم أو جلّهم ينادون من مكان بعيد ولم يهتد إلى مغزي مآربه أحد منهم من قديم أو جديد.^٣

والحاصل: أنّ كتاب التجريد كان كتاباً ممتازاً من بين الكتب المؤلّفة في هذا الفنّ؛ لاشتماله على ما لم تشتمل عليه صحائف الآخرين، مع جودة ترتيب المسائل، ووجازة الدلائل، وغاية تجريد الفوائد، ونهاية تهذيب الأصول والعقائد.^٤

١. تسديد القواعد، ج ١، ص ٢٤١.

٢. شرح تجريد العقائد، ج ١، ص ٦٦.

٣. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٨ - ٣٩.

٤. البراهين الفاطمية، ج ١، ص ٦٤.

ومن هنا نظراً لأهمية هذا الكتاب ومكانته العلمية إنّ كثيراً من الفضلاء وجّهوا نظرهم إلى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه، ومن تلك الشروح:

(أ) بالعربية

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: لجمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلّي (المتوفّى ٧٢٦ هـ.ق) إنّهُ أوّل الشروح. (مطبوع).
٢. شرح تجريد العقائد: لبدر الدين محمّد بن أسعد اليميني التستري (المتوفّى ٧٣٢ هـ.ق) في كشف الظنون حدود (٧٣٥ ق) نسخة خطيّة بخط المؤلّف، المحفوظة في مكتبة تشستر بيتي في دبلن إيرلند، برقم ٣٦٩٠.^٢
٣. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد: لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الاصفهاني (المتوفّى ٧٤٦ هـ.ق). وقد اشتهر هذا الشرح بين الطلاب بـ«الشرح القديم». (مطبوع. مجلّدان).
٤. المفيد في شرح التجريد: لأبوعمر وأحمد بن محمّد المصري (المتوفّى ٧٥٧ هـ.ق) من تلامذه العلامة الحلّي.^٣
٥. تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد: وهو شرح مزجيّ للشيخ شمس الدين محمّد الأسفرايني البهشتي (القريب من عصر المحقق).^٤
٦. شرح تجريد العقائد: محمّد بن محمود البابرّي الحنفي (المتوفّى ٧٨٦ هـ.ق).^٥

١. راجع ج ٢، ص ١١٩٢.

٢. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستر بيتي، ج ١، ص ٤١٧، دبلن - إيرلند، الرقم ٣٦٩٠. انظر مقدّمة

تسديد القوائد، ج ١، ص ٦٥.

٣. هدية العارفين، ج ١، ص ١١١.

٤. الذريعة، ج ٣، ص ٣٥٣، الرقم ٧٤٨.

٥. كشف الظنون، ج ١، ص ٣٥١.

٧. شرح تجريد: لخضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي (المتوفى ٨٥٣ هـ.ق).^١
٨. شرح تجريد العقائد: الموصوف بالشرح الجديد لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٨٧٩ هـ.ق). (مطبوع).
٩. شرح تجريد: للمحقق النيريزي الشهير بالحاج محمود بن محمد بن محمود النيريزي (فرغ منه سنة ٩١٣ هـ.ق) وهو مجلد كبير في شرح خصوص المنطق منه.^٢
١٠. شرح تجريد: لقوام الدين، يوسف بن الحسن، المعروف بقاضي بغداد (المتوفى ٩٢٢ هـ.ق).^٣
١١. تجريد التجريد: لابن كمال الدين باشازاده شمس الدين أحمد بن سليمان (المتوفى ٩٤٠ هـ.ق).^٤
١٢. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: عبد الرزاق اللاهيجي القمي (المتوفى ١٠٧٢ هـ.ق)، وهذا هو الكتاب المائل بين يدي القارئ (مطبوع. ٥ مجلدات).
١٣. مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: عبد الرزاق اللاهيجي (المتوفى ١٠٧٢ هـ.ق)، وقد شرح فيه الأمور العامة فقط. ذكره «صاحب الرياض» مشعراً بأنه غير شوارق الإلهام، ولم نقف على نسخة منه.^٥
١٤. شرح على تجريد الاعتقاد: لمحمد بن صالح بن هادي السماوي الصنعاني اليميني المعروف بابن حريوة، الفقيه الزيدي (المتوفى ١٢٤١ هـ.ق).^٦

١. كشف الظنون، ج ١، ص ٣٥١؛ وج ٢، ص ١١٥٨.

٢. الذريعة، ج ١٣، ص ١٤٠، الرقم ٤٦٩.

٣. كشف الظنون، ج ١، ص ٣٥١؛ وج ٢، ص ٩٥.

٤. الذريعة، ج ١٥، ص ٣١٠، الرقم ١٩٨٠.

٥. معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٨؛ أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٧٠؛ روضات الجنات، ج ٤، ص ١٩٦، الرقم ٣٧٦.

٦. الذريعة، ج ٣، ص ٣٥٥.

١٥. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة: لمحمد جعفر بن سيف الدين الأسترآبادي (المتوفى ١٢٦٣ هـ.ق.). (مطبوع. ٤ مجلدات).
١٦. نهاية التحرير في شرح التجريد: ذهب صاحب الذريعة إلى أنّ الشارح هو السيّد محمد تقي بن أمير مؤمن بن أمير محمد تقي بن أمير رضا الحسيني القزويني (المتوفى ١٢٧٠ هـ.ق).^١
١٧. شرح كتاب التجريد: للسيّد ميرزا هادي الخراساني (المتوفى ١٣٦٨ هـ.ق).^٢
١٨. شرح تجريد: المولى بلال الشاخني القائني، ذكره المولى المعاصر الحاج الشيخ محمد باقر البيرجندي، في كتاب «بغية الطالب» (المطبوع).^٣
١٩. تحرير تجريد العقائد: لمحمود بن محمد النيريزي (المتوفى قرن ١٠)، يشتمل على زبدة المسائل الكلاميّة.^٤
٢٠. القول السديد في شرح التجريد: للسيّد محمد بن السيّد ميرزا مهدي الشيرازي (المتوفى ١٤٢٢ هـ.ق.). (مطبوع).

ب) بالفارسيّة

١. شرح تجريد: لميرزا عماد الدين محمود الشريف ابن ميرزا مسعود السمناني، الصدر في دارالسرور برهان پور، (فرغ منه ١٠٦٨ هـ.ق).^٥

١. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملك، ج ١، ص ٥٧٤، الرقم ٥٤٨٥؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مركزی آستان قدس رضوی، ج ٤، ص ٢٤٧، الرقم ٩٤٩.
٢. مقدّمة تجريد الاعتقاد، ص ٨٣.
٣. الذريعة، ج ١٣، ص ١٣٩، الرقم ٤٦٥.
٤. فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ١٠، ص ٢١٠٨، الرقم ٣٩٦٨؛ فهرست نسخه‌های خطی ملی شیراز، ج ١، ص ٥١، الرقم ١/الف ٥٥.
٥. الذريعة، ج ١٣، ص ١٤٠، الرقم ٤٦٨.

٢. تحفه شاهى وعطيه إلهي: لزين الدين علي البدخشي (فرغ منه ١٠٢٣ هـ.ق.) وهو شرح الإلهيات منه.^١ طبع بكانبور - الهند، سنة ١٢٩١ هـ.ق.
٣. شرح تجريد الاعتقاد: لميرزا محمد بن سليمان التنكابني (المتوفى ١٣٠٢ هـ.ق.) مؤلف «قصص العلماء». قال في قصصه: إنه يقرب من خمسة عشر ألف بيت.^٢
٤. شرح التجريد: للمولى محمد أشرف (المتوفى ١٣٥٦ هـ.ق.).^٣
٥. طريق الرشاد: لحيدر علي خان برومند الإصفهاني (المتوفى ١٤١٧ هـ.ق.)، طبع الجزء الأول منه في زمان حياة المؤلف.^٤
٦. علاقة التجريد في شرح التجريد: للسيد الأمير محمد أشرف ابن السيد عبد الحسيب بن السيد أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (المتوفى ١١٤٥ هـ.ق.) (مطبوع. مجلدان).
٧. شرح تجريد الاعتقاد: لعبد الله بن محمد كاظم التبريزي (المتوفى ق ١٢).^٥
٨. شرح تجريد الاعتقاد: لخضر بن إسماعيل الأشرفي المازندراني (المتوفى ١٣٣٦ - ؟).^٦
٩. شرح تجريد الاعتقاد: لمحمد أمين بن يحيى الخوئي (١٣٦٧ - ؟).^٧
١٠. شرح تجريد الاعتقاد: مجهول المؤلف.^٨

١. المصدر، ص ١٣٩، الرقم ٤٦٥.

٢. المصدر، الرقم ٤٦٦.

٣. المصدر، الرقم ٤٦٤.

٤. سبع رسائل، ص ٢٩.

٥. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشی، ج ١٩، ص ١٠٣، الرقم ١٠٣/٤.

٦. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ١٦، ص ٧٩، الرقم ١٦٩٤٤/١.

٧. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشی، ج ٣١، ص ١١٦، الرقم ١٢٢٧٢.

٨. فهرست مختصر نسخه‌های خطی مجلس، ص ٤٧٧، الرقم ١١٣٨٤.

ومع ذلك كان كثيراً من مخفّيات رموز ذلك الكتاب باقياً على حيالها.^١

مزاياه

والذي ميّز هذا الكتاب عن سائر كتبه الاعتقاديّة:

١. اختصاره: ومن أهمّ مميّزات هذا الأثر القيم اختصاره غاية الاختصار، وإن كان المحقّق الطوسي قد راعى الاختصار في أكثر كتبه مثل: «آغاز وانجام (تذكرة)، قواعد العقائد، فصول العقائد، أوصاف الأشراف وحتّى في أساس الاقتباس»؛ إلّا أنّ له مزيد اهتمام في اختصار كتابه «التجريد» إمّا لأن يسهل حفظه أو لغرض آخر. وهو في الحقيقة كتاب كامل في شأنه، كافٍ لجميع ما يحتاج الطالب إلى بيانه، مع غاية إيجازه البالغة إلى حدّ السحر الحلال، والفارغة عمّا يوجب الضلال والكلال.^٢

٢. قوّة الدليل: وقد أثبت المسائل الاعتقاديّة ببراهين فلسفية ممّا لم يكن قد عمله المحقّقون قبله، وفتح بذلك الباب للمحقّقين للسير على خطاه، والدخول في الاستدلال على المباحث الاعتقاديّة من أوسع الأبواب، وحلّ أبرز المشكلات الكلاميّة بأسلوب فلسفي بحت.

٣. إيجاد الصلة بين الفلسفة والكلام: إنّ إيجاد الصلة والعلاقة بين الفلسفة والعقائد الدينيّة كانت من مميّزات هذا الكتاب، فقد عجن جميع المباحث الكلاميّة والآراء والأفكار الدينيّة بالبراهين والقواعد الفلسفيّة.

٤. يعدّد من أحسن مؤلّفات الشيعة في علم الكلام، وقد استفاد وتأثّر منه كلّ من تكلم بعده في علم الكلام من الشيعة.

١. شرح تجريد العقائد، ج ١، ص ٦٦.

٢. روضات الجنّات، ج ٦، ص ٣٠٣.

٥. وهو أوّل ما كتب في العقائد الحقّة الإماميّة بهذا المنوال.^١ وقد تبعه في هذا المنهج عضد الدين الإيجي (المتوفّى ٧٥٦هـ.ق) و التفتازاني (المتوفّى ٧٩٢هـ.ق) وابن أبي جمهور الأحسائي (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجري) في المواقف و المقاصد و المجلّى.

ب) شوارق الإلهام

اسم الكتاب

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام وهو شرح مزجي لكتاب تجريد الكلام في عقائد الإسلام للخواجه نصير الدين الطوسي (المتوفّى ٦٧٢هـ.ق). ذكر بعض أصحاب التراجم مؤلفات أخرى لمؤلفين آخرين تحمل نفس هذا العنوان أي شوارق الإلهام، نذكر منها:

١ - الشوارق في علم الكلام بالفارسيّة

وهو مجهول المؤلف، قال العلامة الطهراني وهو لمؤلف كتاب البوارق الخاطفة في جواب الصواعق المحرقة ذكره في كتابه البوارق.^٢ قال صاحب كشف الحجب: لم أقف على اسم مصنف «البوارق» لعلّه لبعض تلامذة القاضي نور الله التستري، أو لولده محمد علي.^٣

٢ - الشوارق في علم الكلام

لأبي الحسن عليّ بن أحمد القائيني الكاشاني الأبيوردي (المتوفّى ٩٦٦هـ.ق).^٤

١. المصدر.

٢. لاحظ الذريعة، ج ٤، ص ٢٣٨، الرقم ٢٣٦٥.

٣. انظر كشف الحجب، ص ٨٨، الرقم ٤٠٠.

٤. لاحظ هدية العارفين، ج ١، ص ٧٤٦؛ إيضاح المكنون، ج ٢، ص ٥٩.

٣- شوارق الإلهام

لمحمد خان بن محمد كريم القاجار الكرمانى (المتوفى ١٣٢٤هـ.ق). وهو باللغة الفارسية في الردّ على البائية، وقد تعرّض فيه أيضاً للردّ على الفوائد للميرزا أبي الفضل الكلبيگاني، طبع في الهند بومباي، ١٣٢٢هـ.ق، حجرية.^١

تاريخ تأليفه

لم نعر على تاريخ تأليفه، ولكن والمستفاد من القرائن والشواهد التي حصلنا عليها أنّ كتاب شوارق الإلهام هو آخر تأليف للمحقّق اللاهيجي؛ وذلك لأنّ بعض المباحث الموجودة في حواشيه على شرح التجريد الجديد وعلى حاشية الخفري مطابقة لما هو الموجود في شوارق الإلهام، أو يوجد اختلاف بسيط بينها؛ كما قد أرجع المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام إلى كتب گوهر مراد، والكلمة الطيبة، وحاشية حلّ مشكلات الإشارات والتنبيهات للطوسي، وكتاب سرمايه إيمان الذي هو ملخّص لكتاب گوهر مراد.^٢ وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ كتاب شوارق الإلهام آخر مصنّفات المحقّق اللاهيجي رحمته الله.

موضوعاته

كتاب شوارق الإلهام للمحقّق اللاهيجي يحتوي على مقدّمة وثلاثة مقاصد، وكلّ مقصد يحتوي على عدة فصول، وكلّ فصل يحتوي على عدة مسائل ومباحث.

المقدّمة، وفيها مطالب أربعة:

المطلب الأوّل في تعريف علم الكلام

١. الذريعة، ج ١٤، ص ٢٣٨، الرقم ٢٣٦٧؛ مؤلّفين مشار، ج ٥، ص ٧٨٦، الرقم ٧.

٢. راجع روضات الجنّات، ج ٤، ص ٣٧٦؛ ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٣٦٢؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ١١٥.

المطلب الثاني في موضوع علم الكلام
 المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام
 المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه
 المقصد الأول في الأمور العامة
 وفيه فصول:

الفصل الأول في الوجود والعدم وهو يشتمل على أربعين مسألة.
 الفصل الثاني في الماهية ولواحقها ويشتمل على مقدمة ومسائل سبع.
 الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل تسع.
 المقصد الثاني في الجواهر والأعراض
 وفيه فصول:

الفصل الأول في الجواهر، وفيه اثنتا عشرة مسألة.
 الفصل الثاني في الأجسام، وهو يشتمل على سبع مسائل.
 الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام، وفيه ست مسائل.
 الفصل الرابع في الجواهر المجردة، وهو يشتمل على عشر مسائل.
 الفصل الخامس في الأعراض، وفيه مقدمة وثمانية مباحث.
 المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره
 وفيه فصلان:

الفصل الأول في إثبات الصانع تعالى.
 الفصل الثاني في صفاته تعالى، وهو يشتمل على ست مسائل.

أسلوبه و منهجه

إنَّ للمحقِّق اللاهيجي في تأليف شوارق الإلهام أسلوب و مناهج متعدّدة

الفريدة، هنا يأتي الإشارة إلى بعضها:

١. يمتاز أسلوب المؤلف في هذا الكتاب بأنه ينقل في بداية كلّ مسألة وموضوع قسماً من نصوص التجريد، ثم يبدأ ببيان المباني والأدلة الاستدلالية من العقل و في بعض الموارد المقتضى من النقل ذات الصلة بتلك المسألة، ثم يتبع ذلك بالإشارة إلى أقوال المتكلمين و الحكماء مع شرح وتحليل المباني والقواعد المرتبطة بتلك المسألة، بأسلوب النقض والإبرام.

٢. وهو كثيراً ما ينبه على توضيح بعض المسألة أو يزيد بعض الفوائد التي لا بد منها، ويصدرها بقوله: زيادة بسط في المقال لمزيد تحقيق الحال، مباحث متعلّقة بالمقام، تذييل، هداية، نكتة، تذنيب، تفریع تنبيهی، تحصيل انتقادی، تميم تحصيلی، تحقيق عرشي، إشارة عرفانية، مباحث متعلّقة بهذه المسألة، أو هام وتنبهات و....

٣. إنّه يبيّن كلام المصنّف إذا كان جواباً عن دخل مقدّر، أو جواباً عن شبهة، أو غير ذلك بنحو أحسن و أتمّ و أبلغ، وربما يعترض على المصنّف إذا كان دليل المصنّف و تعاريفه غير وافٍ بالمراد.

٤. إنّ المحقّق اللاهيجي عند الردّ على مخالفيه، فلم يجرح أحداً منهم وإنّما كان همّه مع حفظ الأمانة العلميّة إبطال قول الخصم بالحجّة و البرهان.

٥. وهو لا يطرح مسألة إلّا يجيب عن جميع الاعتراضات الواردة عليها، ولو كان في ذلك إطالة.

٦. إنّه ربما يعقب على من سبقه من الشراح التجريد كالعلامة الحليّ و الشارح القديم والشارح الجديد و نقل انظارهم وردّ من خالف منهم على نظره الصائب في المسألة.

مكانته

(أ) يحظى كتاب شوارق الإلهام بأهميّة بالغة وقيمة علميّة خاصّة من بين الآثار المتعلّقة بهذا المحقّق الحكيم، فهو شرح نفيس لا نظير له.^١

(ب) إنّ هذا الشرح الفخيم ككتاب التجريد كان كتاباً ممتازاً من بين الكتب المؤلّفة في هذا الفن؛ لاشتماله على ما لم تشتمل عليه شروح الآخرين؛ لأنّه من أهمّ المصادر في الفلسفة الإلهيّة والكلام الإسلامي، وذلك لأنّه مشتمل على آراء أعظم الحكماء والمتكلّمين مع تحقيقات وتدقيقات لمؤلّفه في مسائل الفلسفة والكلام ولسنا مجازفين إن قلنا بأنّه من أدقّ الشروح على التجريد وأهمّها تتبّعاً وتحقيقاً.

(ج) إنّ شوارق الإلهام بظاهره شرح لتجريد الاعتقاد، لكن هو في الحقيقة موسوعة كلاميّة تشتمل في على بحوثٍ و مناقشات للكثير من الآراء المهمّة في مختلف مواضيع الكلاميّة.

(د) ونظراً لأهميّة هذا الكتاب ومكانته البالغة وقيّمته العلميّة الكبيرة علّق عليه عدّة من الأعلام الفلاسفة والمتكلّمين أمثال: الملاّ محمّد إسماعيل الإصفهاني، والملاّ عبد الله المدرّس الزنوزي، وآقا عليّ المدرّس الزنوزي، والميرزا حسن بن عبد الرزّاق اللاهيجي، والميرزا عليّ النوري، والميرزا محمّد حسين الكرمانی، وغيرهم لأجل توضيح مطالبه وشرح متنه، ونشير إليها فيما يلي:

١. حاشية الميرزا حسن بن عبد الرزّاق اللاهيجي (المتوفّى ١١٢١هـ.ق)، طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٢٩١ و ١٢٩٥ و ١٢٩٩ و ١٣٠٣ و ١٣٠٦ و ١٣١١هـ.ق.

١. منتخباتي از آثار حکمای الهی ایران، ج ١، ص ٣٤٢.

٢. حاشية إسماعيل بن الحسين بن محمّدرضا بن محمّد (علاء الدين) المازندراني الإصفهاني الخاجوئي (المتوفّى ١١٧٣هـ.ق) طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٣١٧هـ.ق.^١
٣. حاشية الميرزا محمّد عليّ النوري (المتوفّى ١٢٠١هـ.ق)، طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٦٧ و ١٢٩١ و ١٢٩٥ و ١٢٩٩ و ١٣١١ و ١٤٠١هـ.ق.
٤. حاشية المولى رضا الهمداني، مخطوط.^٢ كتبت سنة ١٢٣٨هـ، ٢٠١ ورقة.
٥. مفتاح الكنوز، لمحمّد عليّ بن محمّد باقر الجريبي الإصفهاني (المتوفّى ١٢٤٥هـ.ق) وهو مشتمل على ثلاثة مباحث المبحث الثاني مشتمل على تعليقاته على شوارق الإلهام مخطوط.^٣
٦. حاشية عليّ بن جمشيد النوري الإصفهاني الحكيم الإلهيّ (المتوفّى ١٢٤٦هـ.ق) مخطوط.^٤
٧. حاشية الملاّ عبدالله المدرّس الزنوزي (المتوفّى ١٢٥٧هـ.ق) طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٣١١هـ.ق.
٨. حاشية عليّ أكبر بن عليّ بن إسماعيل بن محمّد مهدي الشيرازي الخراساني (المتوفّى ١٢٦٣هـ.ق) مخطوط كتبت سنة ١٢٦١هـ، ٦٧ ورقة.^٥

١. انظر مشار العربي، ص ٥٧٦.

٢. لاحظ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی تهران، ج ٧، ص ٢٨٣، الرقم ٤٣١٢.

٣. لاحظ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشي، ج ٦، ص ٢٨٢، الرقم ٢٢٩٧؛ الذريعة، ج ٢١، ص ٣٤٣.

٤. انظر مؤلّفين مشار، ج ٤، ص ١٧١؛ مشار العربي، ص ٢٨٥.

٥. لاحظ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی شیراز، ج ١، ص ٤١٨.

٩. حاشية الميرزا محمد حسين بن محمد كاظم المنشي الكرمانى (ق ١٣هـ)، كتبت سنة ١٢٦٣هـ، ٨٨ ورقة.^١ وطبع على هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٢٦٧ و ١٢٩١ و ١٢٩٥ و ١٢٩٩ و ١٣١١ و ١٤٠١هـ.ق.
١٠. حاشية محمد رضا التبريزي (المتوفى ق ١٢هـ)، طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٢٦٧ و ١٢٩٥ و ١٤٠١هـ.ق.
١١. حاشية المولى محمد نصير بن زين العابدين اللاهيجي الجهاردهي (المتوفى ١٢٧٠هـ.ق) مخطوط.^٢
١٢. حاشية محمد إسماعيل بن سعيد (سميع) الإصفهاني المعروف بـ«واحد العين» (المتوفى ١٢٧٧هـ.ق).^٣ طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٦٧ و ١٢٧٧ و ١٢٩١ و ١٢٩٥ و ١٣١١ و ١٤٠١هـ.ق.
١٣. حاشية الميرزا محمد حسين الشيرازي (المتوفى بعد ١٢٨١هـ)، طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٢٩٩ و ١٣١١ و ١٤٠١هـ.ق.
١٤. حاشية الحكيم المتأله المولى هادي ابن مهدي السبزواري (المتوفى ١٢٨٩هـ.ق) مخطوطة تحفظ في مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد في مجموعة ٣/١١٤١٨ برقم ٦٣٥.^٤

١. لاحظ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات تهران، ص ٥٣١-٥٣٢؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ١١، ص ١١٤، نسخه ٨٦٠٤، الرقم ١٢٢٢.

٢. انظر الذريعة، ج ٦، ص ١٤٤، الرقم ٧٨٤.

٣. لاحظ الذريعة، ج ٦، ص ١٤٤، الرقم ٧٨١؛ مشارع العربي، ص ٢٨٥؛ فهرست نسخه‌های خطی سپهسالار (شهید مطهری)، ج ٤، ص ٢٤٠، الرقم ١١٦٥.

٤. لاحظ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ١٦، ص ٤٠١-٤٠٢.

١٥. حاشية السيّد محمّد باقر بن مرتضى الطباطبائي اليزدي النجفي (المتوفّى ١٢٩٨هـ.ق).^١

١٦. حاشية محمّد جعفر بن محمّد صادق اللاهيجي اللنگرودي (المتوفّى قبل سنة ١٢٩٤هـ.ق) طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٣١١هـ.ق.

١٧. حاشية ملاّ كلب عليّ بن عبّاس الشرندي القزويني (المتوفّى بعد ١٣٠٤هـ.ق)، حاشية مختصرة هي من تقرير أبحاث أستاذه آقا عليّ المدرّس الزنوزي. أوّلها: «قوله: نفس المسائل أي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات لا مطلقاً، بل بشرط كونها متعلّقة للإذعان». وآخرها: «والقدرة عبارة عن صحّة الصدور واللا صدور فيكون متساوياً» مخطوط.^٢

١٨. حاشية عليّ بن عبد الله المدرّس الزنوزي الطهراني (المتوفّى ١٣٠٧هـ.ق).^٣ طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٣١١ و ١٤٠١هـ.ق، في ضمن مجموعة مصنّفات.^٤

١٩. حاشية الميرزا محمّد حسن النوري (المتوفّى ١٣٤٥هـ.ق) طبعت في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، ١٣١١هـ.ق.

٢٠. حاشية ملاّ عليّ بن عبد الله علياري التبريزي (المتوفّى ١٣٢٧هـ.ق).^٥

١. تراجم الرجال، ج ٢، ص ٦١١، الرقم ١١٤٠.

٢. انظر التراث العربي المخطوط، ج ٢، ص ٣١٩؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشي، ج ١٠، ص ٢٩٢، الرقم ٣٩١٣.

٣. لاحظ مؤلّفين مشار، ج ٤، ص ٣١٣؛ مشار العربي، ص ٢٨٥.

٤. لاحظ مجموعة مصنّفات آقا عليّ المدرّس الطهراني، ج ٢، ص ٣٧٥-٤٨٩.

٥. مصفّى المقال، آقا بزرگ الطهراني، ص ٣٢٨ - ٣٢٩؛ ريحانة الأدب، ج ٤، ص ١٩٢ - ١٩٣.

٢١. حاشية الميرزا عبد الرحمن بن الميرزا نصر الله الشيرازي المعروف بالمدرس الأول (المتوفى ١٣٣٨ هـ.ق) مخطوط^١.
٢٢. حاشية حسين بن رضا بن موسى الحسيني البادكوبي النجفي (المتوفى ١٣٥٨ هـ.ق)^٢.
٢٣. حاشية الميرزا فضل الله المعروف بشيخ الإسلام الزنجاني (المتوفى ١٣٧٣ هـ.ق)^٣.
٢٤. حاشية أبي الحسن بن إبراهيم الرفيعي القزويني (المتوفى ١٣٩٦ هـ.ق)^٤.
٢٥. حاشية مجهول المؤلف، مخطوط. كتبت سنة ١٣ هـ.ق، ١٥٢ ورقة^٥.
٢٦. حاشية مجهول المؤلف، مخطوط، ٢٩ ورقة^٦.
٢٧. حاشية الميرزا كاظم المرتدي النجفي^٧.
٢٨. حاشية مجهول المؤلف^٨.

مزاياه

مزايه هذا الأثر القيم كثيرة جداً ويأتي الإشارة إلى أهمها:

١. ومن مزية هذا الكتاب أنّ الحكيم اللاهيجي مضافاً إلى طرح موضوعات تتعلق بالكلام الشيعي بصورة استدلالية ودقيقة فهو يتعرّض لآراء كبار متكلمي أهل

١. انظر أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٤٦٥.

٢. لاحظ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٤، ص ٢٠٩، الرقم ٤٥٣٩.

٣. لاحظ مستدركات أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٢١٠.

٤. لاحظ موسوعة مؤلفي الإمامية، ج ٢، ص ١٨؛ معجم التراث الكلامي، ج ٣، ص ٣٨، الرقم ٤٩٠١.

٥. انظر فهرست نسخه‌های خطی سیهسالار (شهيد مطهری)، ج ٤، ص ٢٣٩، الرقم ٦٤٨٨.

٦. انظر فهرست نسخه‌های خطی وزيري يزد، ج ٤، ص ١٣٨٣، الرقم ٢٦٦٨.

٧. أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٢.

٨. انظر الذريعة، ج ٦، ص ١٤٤، الرقم ٧٨٢.

السنة كالقاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي بكر الباقلاني وأبي الحسن الأشعري وأبي الهذيل العلاف وأبي عليّ الجبائي وأبي هاشم الجبائي والنظام المعتزلي وفخر الدين الرازي وغيرهم. ولهذا فالشوارق تعطي وقوفاً على تلك الكتب وآراء جماعة من أساتذة الكلام الإسلامي.

٢. إنّ محقق اللاهيجي وضع في بداية شرحه مقدّمة مفيدة في بيان تعريف علم الكلام و موضوعه و فائده و شرفه، و هذا ممّا يضيف للكتاب مزيّة تامّة علميّة لكي يحيط القارئ لكتابه إحاطة كاملة بهذه المباحث، فيزدادوا بصيرة لطلبها، ويسهل عليه تفاصيلها.

٣. ومن المميّزات التي نفرد بها هذا الكتاب، جمع المحقّق اللاهيجي آراء الحكماء والمتكلّمين من الأقدمين والمتأخرين في أكثر مسائل مطروحة في المقام لتوضيح المرام.

٤. وإحاطة مؤلّف هذا الأثر القيم بالآراء الخلافية والإجماعية في الأبواب الكلامية والمنطقية والفلسفية وحتى العرفانية المختلفة وبيانها للملاحظات الدقيقة مع دقّته في بيان الآراء.

٥. حظيت الأفكار الفلسفية لأفلاطون و أرسطو والفارابي وابن سينا والخواجه نصيرالدين و الفخر الرازي و شيخ الإشراق و صدر المتألّهين، والتعاليم الكلامية للتفتازاني و المير سيّد شريف الجرجاني و العلّامة الحلّي والقوشجي و شمس الدين الخفري و جلال الدين الدواني بموقع الصدارة من اهتمام صاحب الشوارق قياساً بغيرهم من باقي الفلاسفة و المتكلّمين.

٦. لم يُعرف المحقّق اللاهيجي في كتابه هذا مزيد اهتمام بالكثير من الآثار الكلامية للسابقين عليه كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى الشيخ

الطوس، في حين يلاحظ اهتمامه بآثار الفلاسفة و أقوالهم المعبرة عن آرائهم، حتى صارت الصبغة الفلسفية هي الطاغية على كتاب الشوارق.

مصادره

اعتمد المحقق اللاهيجي على عدة مصادر وآراء الحكماء الأقدمين في شرحه هذا إما نصاً أو بتصرف وهي :

أ) شروح التجريد وحواشيه

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي المعروف بالعلامة الحلّي (المتوفى ٧٢٦هـ.ق).
٢. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تأليف شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني الشافعي (المتوفى ٧٤٩هـ.ق).
٣. شرح تجريد العقائد، تأليف علاء الدين عليّ بن محمد القوشجي (المتوفى ٧٨٩هـ.ق).
٤. حاشية السيّد الشريف عليّ بن محمد الجرجاني المعروف بـ«المحقق الشريف» (المتوفى ٨١٢هـ.ق) على شرح الإصفهاني.
٥. حاشية جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني المعروف بـ«المحقق الدواني» (المتوفى ٩٠٨هـ.ق).
٦. حاشية المير صدر الدين محمود الدشتكي الشيرازي المعروف بـ«سيّد المدققين» و «صدر الحكماء» (المتوفى ٩٠٣هـ.ق) على شرح القوشجي.

(ب) آثار الحكماء والمتكلمين من المسلمين

١. التعليقات، فصوص الحكمة وعيون المسائل، لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ.ق).
٢. الشفاء الإلهيات المنطق الطبيعيات والقانون، الإشارات والتنبيهات، التعليقات، رسالة الحدود، رسالة الفصول لإثبات المبدأ الأول، المبدأ والمعاد، المباحثات، النجاة والحكمة المشرقية، للشيخ الرئيس أبي عليّ حسين بن عليّ بن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ.ق).
٣. التحصيل، ليهمنيّار بن مرزبان (المتوفى ٤٥٨هـ.ق).
٤. تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ.ق).
٥. المعتبر في الحكمة، لأبي البركات هبة الله بن عليّ بن ملك البغدادي (المتوفى ٥٤٧هـ.ق).
٦. الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى ٥٤٨هـ.ق).
٧. حكمة الإشراق، المطارحات والتلويحات، للشيخ شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن الأميرك السهروردي (المتوفى ٥٨٧هـ.ق).
٨. تهافت التهافت وجامع الفلسفة، لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي (المتوفى ٥٩٥هـ.ق).
٩. المباحث المشرقية، المطالب العالية من العلم الإلهي، شرح الإشارات والتنبيهات والمحصل والأربعين في أصول الدين، لفخر الدين عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦هـ.ق).
١٠. نقد المحصل، نقد التنزيل، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح رسالة العلم ومصارع المصارع، لنصير الدين محمد بن محمد بن حسن الطوسي المعروف بـ«خواجه نصير» (المتوفى ٦٧٢هـ.ق).

١١. شرح الملخص، لعلّي بن عمر الكاتبي القزويني المعروف بـ«دبيران الكاتبي» (المتوفى ٦٧٥هـ.ق.).
١٢. المواقف في علم الكلام، لعبدالدين القاضي عبد الرحمن الإيجي (المتوفى ٧٥٦هـ.ق.).
١٣. المحاكمات، لقطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي (المتوفى ٧٦٧هـ.ق.).
١٤. شرح المقاصد وشرح العقائد النسفية، لمسعود بن عبدالله المعروف بـ«سعد الدين التفتازاني» (المتوفى ٧٩٣هـ.ق.).
١٥. شرح المواقف، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (المتوفى ٨١٢هـ.ق.).
١٦. القبسات، لمحمد بن محمد باقر الحسيني المعروف بـ«ميرداماد» (المتوفى ١٠٤٠هـ.ق.).
١٧. المبدأ والمعاد، لصدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠هـ.ق.).
١٨. شرح الهداية الأثرية، لصدر المتألهين أيضاً.

ج) آراء الحكماء الأقدمين التي طرحت في الكتاب

- مثل طالس الملطي (٦٤٠ - ٥٥٠ ق.م)، وانكساغوراس اقلازوماني (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م)، وفيثاغورس الإغريقي (٥٧٠ - ٥٠٠ ق.م)، وانباذقلس الإغريغتي (٤٩٢ - ٤٣٠ ق.م)، وذييمقراطيس الزيدري (٤٦٠ - ٣٦١ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، وارشميدس الراقوسي (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م)، وإقليدس الصوري (٢٨٥ - ٣٢٢ ق.م)، واقلاديوس بطليموس (١٠٠ - ١٧٠ م)، وجالينوس كلاوديوس (١٣١ - ٢٠١ م)، وفرفوريوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٥ م)؛ حيث قام بتحليل نظرياتهم ونقدها في أكثر من موضع.

طبعاته

طبعاات الكتاب منذ صدورهِ و التي اطلعناهُ عليها حتّى الآن أكثرهم الرحلي الحجريّ وهي كالتالي:

١. الطبعة الأولى، سنة ١٢٦٦ هـ.ق، طهران، ج ١، تشمل المقصد الأول.
٢. سنة ١٢٦٧ هـ.ق، طهران، ج ١، تشمل المقصد الأول، ٣٠٣ ص مع حواشي: محمد إسماعيل الإصفهاني، ومحمد رضا التبريزي، ومحمد عليّ النوري، و الميرزا محمد حسين المنشي الكرمانى. و بعض عبارات شرح الإشارات و التنبيهات، و شرح المواقف، و شرح المقاصد، و شرح حكمة العين، و مفاتيح الغيب، و شرح القديم للتجريد و شرح الجديد للتجريد.
٣. سنة ١٢٧٧ هـ.ق، طهران، بلامرقم الصفحات، الكاتب: محمد على الطهراني، مع حواشي: محمد إسماعيل الإصفهاني و اللاهيجي.
٤. سنة ١٢٨٠ ق، إصفهان، تشمل المقصد الأول و الثاني، بلامرقم الصفحات، الكاتب: محمد باقر الخوانساري و محمد علي الخراساني، مع حواشي: محمد إسماعيل الإصفهاني و اللاهيجي.
٥. سنة ١٢٩١ هـ.ق، طهران، ج ١، تشمل المقصد الأول، ٢٥٨ ص مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق اللاهيجي، وملاً محمد اسماعيل الإصفهاني، ومحمد عليّ النوري، و الميرزا محمد حسين المنشي الكرمانى.
٦. سنة ١٢٩٥ هـ.ق، بلامكان، ج ١، تشمل المقصد الأول، ٢٥٨ ص مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق، و محمد اسماعيل الإصفهاني، ومحمد رضا التبريزي، ومحمد عليّ النوري، و محمد حسين المنشي الكرمانى، چلبى، زين العابدين النوري، المير شريف الجرجاني، المحقق الدواني و منه. و بعض عبارات شرح

الإشارات و التنبهات، وشرح المواقف، وشرح المقاصد، وشرح حكمة العين، ومفاتيح الغيب، وشرح القديم للتجريد و شرح الجديد للتجريد.

٧. سنة ١٢٩٩ هـ.ق، مكتبة المهدي. إصفهان، مجلّدان. تشمل المقصد الأول و الثاني و شيء من الثالث، مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق، ومحمّد حسين الشيرازي، ومحمّد عليّ النوري، ومحمّد حسين المنشي الكرمانی.

٨. سنة ١٢٩٩ هـ.ق، طهران، بلارقم الصفحات، الكاتب: عبد الحسين بن محمّد على الخراساني، تشمل المقصد الأول و الثاني و شيء من الثالث، مع حواشي: مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق، ومحمّد عليّ النوري، ومحمّد اسماعيل الإصفهاني، ومحمّد حسين المنشي الكرمانی، آقا جمال الخوانساري و منه. وبعض عبارات المواقف في علم الكلام، وشرح المواقف.

٩. سنة ١٣٠٣ هـ.ق، طهران، ج ٢، تشتمل المقصد الثاني، مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق اللاهيجي.

١٠. سنة ١٣٠٠ هـ.ق، طهران، مجلّدان، ٣٠٠ ص.

١١. سنة ١٣٠٦ هـ.ق، طهران، مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق اللاهيجي.

١٢. سنة ١٣٠٧ هـ.ق، طهران، ٢٣٩ ص، الكاتب: محمّد، مع حواشي: الشيخ علي النوري و اللاهيجي.

١٣. سنة ١٣١١ هـ.ق، طهران، مجلّدان. تشمل المقصد الأول والثاني و شيء من الثالث، الكاتب: أحمد بن حسين التفرشي، مع حواشي: مع حواشي: حسن بن عبد الرزاق، و محمّد على النوري، وآقا علي المدرّس الزنوزي، ومحمّد إسماعيل الإصفهاني، ومحمد جعفر اللاهيجي، والشيخ محمّد حسين الشيرازي، ومحمّد عليّ النوري، ومحمّد حسن النوري، و محمّد حسين المنشي الكرمانی.

١٤. سنة ١٣١٣ هـ.ق،

١٥. سنة ١٣١٧ هـ.ق، م طهران، مع حواشي: إسماعيل الخواجهنوي.
١٦. سنة ١٣٣٠ هـ.ق، طهران، مجلّدان. تشمل المقصدالأوّل والثاني و شيء من الثالث، مع حواشي:
١٧. سنة ١٤٠١ هـ.ق، مكتبة الفارابي، طهران. تشمل المقصدالأوّل والثاني و شيء من الثالث، مع حواشي: حسن بن عبدالرزاق اللاهيجي، والشيخ عليّ النوري، وملا محمّد إسماعيل الإصفهاني، ومحمّد رضا التبريزي، وميرزا محمّد حسين الشيرازي، ومحمّد عليّ النوري، وملا عبدالله الزنوزي، و ملا اولياء التبريزي، و الميرزا محمّد حسين المنشي الكرمانلي.
١٨. طبعة هذا الكتاب بطبعات الحروفية أوّل مرّة بتحقيقنا مع إشراف العلامة المحقّق آية الله جعفر السبحاني (دامت بركاته) في ٥ مجلّدات، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣١ - ١٤٢٨ هـ.ق.

الفصل الثالث

حول تحقيق النص

أ) النسخ المعتمدة في التحقيق

اعتمدت في تحقيق الكتاب وتصحيحه على تسع نسخ مخطوطة ومطبوعة.

أمّا المخطوطة فهي خمسة:

من المعروف حتّى الآن وجود أكثر من مائة وخمسة نسخة خطيّة من شوارق الإلهام، وقد راجعنا اثنتان وعشرون نسخة منها، وانتخبنا منها خمس نسخ لقرب تاريخ كتابتها من تاريخ وفاة المؤلّف ولكونها كاملة وقابلة للقراءة، وهي:

١. نسخة مصوّرة من الأصل المحفوظ في مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، برقم ١٤٥٨٣، والتي ترجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٣٣هـ وتشمل المقصد الأوّل من الكتاب - أعني الأمور العامّة - وتقع في ٢٧٦ صفحة، وكلّ صفحة تتكوّن من ٢٢ سطراً، أبعادها ٢٤×١٣سم، ورمزنا لها بحرف (أ).

٢. نسخة مصوّرة من الأصل المحفوظ في مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم المشرّفة برقم ٧٠٨٧م، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٣٣هـ، وتشمل المقصد الأوّل - أعني الأمور العامّة - وتقع في ٣٨٠ صفحة، وكلّ صفحة تتكوّن من ٢٢ سطراً، أبعادها ٢٤×١٣سم، ورمزنا لها بحرف (ب).

٣. نسخة مصوّرة من الأصل المحفوظ في مكتبة آية الله المرعشي النجفي أيضاً في قم المشرّفة برقم ٨٩٧، وتشمل المقصد الأول الأمور العامّة، وتقع في ٤٥٤ صفحة، وكلّ صفحة تتكوّن من ٢٢ سطراً، أبعادها ١٩×١٢ سم، ورمزنا لها بحرف (ج).

٤. نسخة مصوّرة من الأصل المحفوظ في مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، برقم ١٦٧ وهي بدون تاريخ، وتشمل المقصد الثاني أي الجواهر والأعراض وشيئاً من المقصد الثالث - أعني إثبات الصانع وصفاته وآثاره إلى المسألة السادسة في كلام الله تعالى - تقع في ٣٨٨ صفحة، وكلّ صفحة تتكوّن من ٢٢ سطراً، أبعادها ١٣×٢٤ سم، ورمزنا لها بحرف (د).

٥. نسخة مصوّرة من الأصل المحفوظ في مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم المشرّفة برقم ١٤٠١٥، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٥٩هـ، وتشمل المقصد الأول - أعني الأمور العامّة - والمقصد الثاني، أي الجواهر والأعراض وشيئاً من المقصد الثالث يعني إثبات الصانع وصفاته وآثاره إلى المسألة السادسة في كلام الله تعالى - وهي نسخة نفيسة جدّاً مع تعليق عدّة من الأعلام كملاً محمّد إسماعيل بن سعيد الإصفهاني المعروف بـ«واحد العين»، والميرزا محمّد عليّ النوري، والميرزا محمّد حسين الشيرازي الإصفهاني. تقع في ٢٢٥ صفحة، وكلّ صفحة تتكوّن من ٢٧ سطراً، أبعادها ٣٠×١٩/٥ سم، ورمزنا لها بحروف (هـ).

وأما المطبوعة فقد اعتمدت على أربع نسخ، هي:

٦. النسخة المطبوعة عام ١٢٩٩هـ، على الحجر، وتشمل المقصد الأول.
٧. النسخة المطبوعة عام ١٣٠٣هـ، على الحجر، وتشمل المقصد الثاني.
٨. النسخة المطبوعة في إصفهان في حدود ١٢٨٠هـ، وتشمل المقصد الأول، وأما المقصد الثاني فهو ذات النسخة المذكورة برقم ٦.

٩. النسخة المطبوعة عام ١٣١١هـ، وعليها تعاليق آقا عليّ المدرّس الزنوزي والشيخ عليّ النوري وغيرهما. هذه النسخة هي مختارنا كأصل للتحقيق.

(ب) منهجنا في تحقيق النصّ

نظراً لأهميّة هذا الكتاب فقد قسّمنا العمل في تصحيحه على عدّة مراحل لضمان الوصول إلى خلوّه من الأخطاء مهما أمكن. وهي كما يلي:

١. مقابلة النسخ

أ) تصحيح الكتاب ومقابلته على ضوء النسخ المعتمدة في التحقيق، وقد اعتمدنا طريقة التلفيق بين النسخ لأجل إثبات أصحّ النصوص وتثبيت الاختلافات الواردة في ما بينها، مع إبقاء الموارد الصحيحة منها وحذف الخاطئة، أمّا المشكوكة فقد أشرنا إلى نسخة البديل لها.

ب) تقطيع النصّ، وإضافة علامات التحرير المتعارفة.

٢. مرحلة التخرّيج

وهي مرحلة تشتمل على الموارد التالية:

أ) تخرّيج الآيات والروايات: حيث تمّ تعيين مواضع كافّة الآيات وتخرّيج الروايات التي جاءت في الكتاب سواء بصورة صريحة أو بإشارة ضمنيّة وإرجاعها إلى الكتب الحديثيّة.

ب) تخرّيج الأقوال والآراء: حيث قمنا في هذه المرحلة بتخرّيج الأقوال واستخراج الآراء الكلاميّة والفلسفيّة وغيرها من النصوص الواردة في الكتاب من مصادرها قدر الإمكان.

ج) إرجاع التعابير المتضمنة للإحالة: وهي من قبيل عبارات (تقدّم)، (كما عرفت)، (كما ذُكر)، (سبق) وما شاكلها من العبارات، وتعيين الموارد المشار إليها في الكتاب.

د) استعملنا كلمة (انظر) أو (راجع) أو (لاحظ) عند الإرجاع لمزيد الاطلاع، أو عدم إمكانية العثور على كتابه مع معرفة شخصية، أو عند عدم تطابق المحكي مع الموجود في المصدر الأصلي.

هـ) رتبنا جميع المصادر الكلامية والفلسفية ونقل الأقوال وفقاً للأقدم فالأقدم.
و) اكتفينا في كافة الموارد التي تمّ التصريح فيها في النصّ بالكتب الكلامية والفلسفية وغيرها بعينها بالرجوع إلى تلك الكتب نفسها.

٣. تقويم النصّ

أ) تقويم نصّ الكتاب وضبطه، وتنظيم الهوامش وإخراجه فنيّاً، وتصحيح الأخطاء الموجودة في الكتاب، مع ملاحظة جميع الاختلافات الواردة بين النسخ وضبط أصحابها في المتن، وفي الموارد اللازم أذكر الاختلاف في الهوامش.

ب) بالنظر إلى أن شوارق الإلهام شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي، ذكر المصنّف المتن لغاية الشرح، لكنّه جزأً المتن وقطّعه بشكل لا يتميّز عن الشرح، فلذلك قمنا بنقل المتن كأكفّة في صدر كلّ بحث بإضافة لفظة «قال» و«أقول».

ج) إيضاح بعض الأمور المبهمة وشرحها والتعليق عليها بكلمات الأعلام في إيضاح مقاصده ورموزه حسب ما يقتضيه أو أحلّتها على مصادرها الأصلية.

د) شرح بعض الألفاظ والكلمات الصعبة والغريبة الواردة في الكتاب، وذلك بالرجوع إلى المعاجم اللغوية المختلفة.

هـ) ترجمة بعض الأعلام الواردة في المتن من خلال الإشارة إلى نبذة مختصرة

عن حياتهم وأهم آثارهم، ومن ثمّ الإحالة إلى المصادر الأخرى المفيدة لمزيد الاطلاع.

(و) توضيح بعض القبائل والطوائف والفرق الواردة في المتن ببيان مختصر، ثمّ الإحالة إلى المصادر الأخرى المفيدة لمزيد الاطلاع.

(ز) إضافة العناوين لتسهيل عمليّة مطالعة الكتاب ومراجعته، وكانت العناوين التي أضفناها كثيرة، وقد ميّزناها بوضعها بين معقوفتين [] مع الإشارة لذلك في محله.

٤. ألحقنا مقدّمة الشارح وخطبته مع تعليقات محمّد بن إسماعيل والمنشي الكرمانى

نظراً لأهميّة مقدّمة المحقّق اللاهيجي وامثالاً لتوصية لجنة الفلسفة والكلام، حقّقناها مع حواشي محمّد بن إسماعيل بن سميع الإصفهاني (المتوفّى ١٢٧٧هـ)، ورمزناها بـ«س»، وحاشية الميرزا محمّد حسين بن محمّد كاظم المنشي الكرمانى من أعلام القرن الثالثة عشرة ورمزناها بـ«ك»، وأوردناها في بداية الكتاب.

٥. إعداد الفهارس الفنيّة

إعداد فهارس فنيّة عامّة للكتاب، تسهيلاً للمراجعين على الآيات، والأحاديث، وأسماء الأنبياء والمعصومين عليهم السلام، والأعلام، والمصطلحات، والقواعد الكلاميّة والفلسفيّة، والكتب الواردة في المتن ومصادر التحقيق وغيرها.

٦. التقديم

التقديم بدراسة مختصرة في ترجمة الشارح وحول الكتاب.

ج) شكر وتقدير

وفي الختام إنني إذ أقدم هذا العمل التحقيقي لهذا الأثر القيم، لنيل درجة الدكتوراة، أرى من اللازم عليّ أن أوجه جزيل شكري وعظيم امتناني إلى كلّ من أعانني على إتمامه بنصح أو إرشاد أو توجيه وأخصّ بالذكر:

١. العلامة المحقّق آية الله العظمى جعفر السبحاني (دام ظلّه العالي) فقد كان له اهتمام بالغ في إحياء هذا الكتاب، وكان لتوجيهاته القيّمة، وإشاراته النافعة أكبر الأثر في إخراج هذا الكتاب.

٢. الأستاذ حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ غلام رضا الفياضي.

٣. الأستاذ حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ عليّ الرّبّاني الغلّيايگاني.

٤. الأستاذ المدقّق سماحة الشيخ محمّد حسين حشمت بور.

فلهم وافر تقديري واحترامي، لماقدّمه من ملاحظات سديدة، وتوجهات منهجيّة. جزاهم الله تعالى عنّي خير الجزاء.

ولا ننسى أن نتقدّم بشكرنا الخالص إلى كلّ من ساهم في إنجاز هذا الأثر القيم خصوصاً الشيخ محسن النوروزي لمراجعته الفنيّة للكتاب وجبران ما زاع عنه البصر.

ورمضان عليّ القرباني لتصحيح الأغلاط الطباعيّة وإعداد الفهارس وصفّ الحروف وتنظيم صفحات الكتاب.

والعالمين في النشر التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة وهم الإخوة الكرام محمّد باقر الأنصاري، وفريد بختياري زاده، ومحمّد حسين عليّ رشيدى؛ لمساعدتهم في طبع الكتاب وإخراجه.

وكذا يلزمنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى كافّة مسؤولي مكتب

الإعلام الإسلامي، خاصين بالذكر مسؤول المكتب فضيلة الشيخ الدكتور أحمد الواعظي، ومسؤول المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية فضيلة الشيخ الدكتور نجف لك زائي و معاون التحقيق في المعهد فضيلة الشيخ الدكتور يعقوب نجاد، حيث تفضلوا بالموافقة على طبع هذا الأثر القيم. نسأل الله تعالى لهم التوفيق والسداد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.
 اللهم تقبل منا هذا القليل خالصاً لوجهك الكريم
 آمين يا رب العالمين.

أكبر أسد علي زاده

١٧ رجب ١٤٣٧ ق = ١٣٩٥/٢/٢

قم المقدسة

بعد اريد الا اله اعلم
 به تفق
 بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الله خير
 ربنا فتح منا ودين قوما بالحق وانت خير الفاتحين
 الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
 والهدى على من الكمال رسالة على الله عز وجل اخذنا من
 بنو اسرائيل وادخلناهم في الاسلام من اشره على امته لوعده وادخلناهم
 ولسا اشره صبا لاله الدين بغيره وهداه فبقول العبد المذنب
 وباب ربنا الملتقى عبد الرزاق ابن علي ابن الحسين النجاشي
 نجاشي من الله عن سنيتهم انه كان خاتم المحققين افضل
 الحكماء والمتكلمين سلحان العالمين في العالمين فخر الملة
 والدين محمد بن محمد الحلي اعلى الله مقامه في عليين قد
 كان منزها فيما بين علماء الشيعة وتركوا الصناعة تحقيق
 ظنا سبقة فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتحقق مثله
 لواحد من اللاحقين لذلك التجرد من مضافا من بين
 الكتب المضافة في الفن باشياف خلقت عنها مضافات الاوين

مكتبة جامعة سور - آيات الله العظمى

مير علي نجفي - قه

٥٤ / ٥٥

بالقياس الى صورة الانسانية اى

بعبارة كعاد النطقة بالقياس اليها

ومن المثل العرضية ما هي عرضية

ان بعض المثل الفاعلية العرضية

يكون علة معدة فائتة بالنسبة الى

ما هي علة فاعلية عرضية له فائت

شرب السمى نيا علة فاعلية هـ

عرضية للحصول البرودة و علة

معدة له ايضا فائتة

کتابخانه مجلس شورای اسلامی



الشيخ محمد بن الحسين

[illegible]

الحمد لله

صورة الصفحة الأولى من نسخة «د»



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة «هـ»

فهرس مصادر المقدّمة

حرف الألف

* القرآن الكريم.

١. آراء الطبعيّة. لفلوطرخس (م ١٢٧ پ. م). تحقيق: عبدالرحمن بدوي. بيروت، دار القلم.

٢. أصول الدين. لفخر الدين محمّد بن عمر الرّازي (٥٤٥ - ٦٠٦). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤ ق.

٣. أصول المعارف. لمولى محسن فيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩٢). تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدين الأشتياني. الطبعة الثانية، قم، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢ ش.

٤. أعيان الشيعة. للسيّد محسن بن عبد الكريم الحسيني العاملي الشقراي (١٢٨٤ - ١٣٧١ ق). إعداد: السيّد حسن الأمين. الطبعة الخامسة، ١٠ مجلّدات + الفهرس، بيروت دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م.

٥. أمل الآمل في علماء جبل عامل. للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ ق). إعداد: السيّد أحمد الحسيني. مجلّدان، الطبعة الأولى، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٣٨٥ ق.

٦. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون. لإسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي (١٢٥٥ - ١٣٣٩ ق). مجلدان، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠ - ١٩٩٠ م.

حرف الباء

٧. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة. لمحمد جعفر بن سيف الدين الأسترآبادي (١١٩٨ - ١٢٦٣ ق). تحقيق: مركز إحياء التراث الإسلامي. ٤ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ١٤٢٤ ق.
٨. البراهين في علم الكلام. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٤٥٤ - ٦٠٦ ر.ق). تحقيق: السيد محمد باقر السبزواري. مجلدان، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٤١ ق. ش.
٩. بررسی آثار فیاض لاهیجی (ضمن کتاب یادنامه حکیم لاهیجی). لجنة المحققين، وزارت ارشاد، طهران، ١٣٧٤ ش.

حرف التاء

١٠. تجريد الاعتقاد. للخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ ق). تحقيق: محمد جواد الحسيني الجاللي. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧ ق.
١١. تذكرة نصرآبادي. محمد طاهر نصرآبادي (١٠٨٣ - ١٠٨٦ ق). تصحيح: وحيد الدستجردي. طهران، ١٣١٧ ش.
١٢. تراجم الرجال. السيد أحمد الحسيني الإشكوري، (معاصر) مجلدان، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤١٤ ق.
١٣. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد. لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن

- أحمد الإصفهاني الشافعي (٦٩٤ - ٧٤٦). تحقيق: خالد بن حمّاد العدواني. مجلّدان، الطبعة الأولى، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٣ق/٢٠١٢م.
١٤. تعليقات على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. لمّلا هادي السبزواري (م ١٢٨٩ق). المطبوع مع الأسفار. ٩ مجلّدات، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
١٥. تلخيص المحصل المعروف بـ«نقد المحصل». لخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.
١٦. تهذيب الأحكام. لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي شيخ الطائفة (٣٨٥ - ٤٦٠). إعداد: السيّد حسن الموسوي. ١٠ مجلّدات، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ش.

حرف الحاء

١٧. حاشية على حاشية الخفري. لعبدالرزاق اللاهيجي (م ١٠٧٢ ق). مخطوطة، مكتبة مسجد الأعظم، الرقم ٤٥٢.
١٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠). المطبوع مع الأسفار. ٩ مجلّدات، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

حرف الذال

١٩. الذريعة في تصانيف الشيعة. للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). الطبعة الثانية، ٢٥ جزءا في ٢٨ مجلّدات، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦ق/١٩٨٦م.

حرف الرء

٢٠. روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات. للسيد محمّد باقر الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦ - ١٣١٣). إعداد: أسد الله إسماعيليان. ٨ مجلّدات، بيروت، دار المعرفة.
٢١. رياض العلماء و حياض الفضلاء. للميرزا عبد الله الأفندي الإصفهاني (١٠٦٧ - حدود ١١٣٤). إعداد: السيد أحمد الحسيني. ٦ مجلّدات، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠١ق.
٢٢. ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب. للميرزا محمّد علي المدرّس التبريزي (١٢٩٦ - ١٣٧٣ق). ٨ مجلّدات، الطبعة الثالثة، تبريز، مكتبة خيام، ١٣٤٦ق.

حرف السين

٢٣. سبع رسائل للمحقّق الدواني. لملا إسماعيل الخواجهي (م ٩٠٨ - ١١٧٣ق). تحقيق: التويسركاني. الطبعة الأولى، ميراث مكتوب، تهران، ١٣٨١ش.
٢٤. سرمايه ايمان در اصول اعتقادات. لعبدالرزاق اللاهيجي (م ١٠٧٢ق). تصحيح: صادق اللاريجاني. الطبعة الثالثة، طهران، الزهراء، ١٣٧٢ش.

حرف الشين

٢٥. شرح المقاصد. لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢ - ٧٩٣). تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عمير. ٥ أجزاء في ٤ مجلّد، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٩ق / ١٩٨٩م.

٢٦. شرح المواقف. للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٦ق). تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني. ويليه حاشية السيالكوتي والجبلي. ٨ اجزاء في ٤ مجلّات، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ق. [بالأوفست عن طبعة مصر، ١٣٢٥ق / ١٩٠٧م].
٢٧. شرح بر زاد المسافر. للسيد جلال الدين الأشتياني. الطبعة الثالثة، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨١ش.
٢٨. شرح تجريد العقائد (الشرح الجديد). لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي (م ٨٧٩ق). تحقيق: محمد حسين الزارعي الرضائي. الطبعة الأولى، قم، الرائد، ١٣٩٣ش.
٢٩. شرح توحيد الصدوق. للقاضي سعيد القمي (١٠٤٩ - ١١٠٧). طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، ١٤١٥ق.
٣٠. شرح منظومة. ملاهادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩). تعليق: حسن حسن زاده الأملي. ٥ مجلّات، الطبعة الأولى، قم، نشر ناب، ١٤١٦ق.
٣١. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. لعبد الرزاق اللاهيجي القمي (م ١٠٧٢ق). تحقيق: أكبر أسد علي زاده. ٥ مجلّات، الطبعة الثانية، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٨ق.

حرف الطاء

٣٢. طبقات أعلام الشيعة. للشيخ آقا بزرگ طهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩ق). ١١ مجلّات، النجف الأشرف، مطبعة العلمية، ١٣٧٤ق / ١٩٥٤م.
٣٣. طبيعيات الشفاء. للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ق). راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور. تحقيق: محمود قاسم وآخرين. مجلّان، الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، الإدارة العامّة للثقافة.

٣٤. طرائق الحقائق. لمحمد معصوم عليشاه نائب الصدر الشيرازي (م ١٣٤٤ق).
تصحیح: محمد جعفر محجوب. الطبعة الثانية، طهران، مكتبة السنائي. ١٣٨١ش.

حرف العين

٣٥. علمای معاصر. للميرزا علي واعظ الخياباني. إعداد: عبد الرحيم عقيقي
البخشایشی. قم، نوید اسلام، ١٣٨٢ش.

حرف الفاء

٣٦. فلاسفة الشيعة. للشيخ عبد الله نعمة (المعاصر). الطبعة الأولى، بيروت، دار مكتبة
الحياة، ١٩٦١م.

٣٧. الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذاهب الجعفرية. للشيخ عباس بن محمد رضا
القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ق). طهران، ١٣٦٧ق.

٣٨. فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشتربيتي. دبلن - إيرلند، الرقم ٣٦٩٠.

٣٩. فهرست كتابخانه مركزی آستان قدس رضوی. لمحمد وفادار المرادي. مشهد،
انتشارات آستان قدس رضوی، ١٣٨٠ش.

٤٠. فهرست نسخه‌های خطی سپهسالار (شهید مطهری). لابن يوسف شیرازی. تهران،
چاپ مجلس، ١٣١٥ش.

٤١. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی تهران. للسید عبد الله الأنواري. تهران، چاپ
عرفان، ١٣٦٥ش.

٤٢. فهرست نسخه‌های خطی مرعشی. للسید أحمد الحسيني. چاپ دوم، قم، کتابخانه
آیت الله مرعشی، بی تا.

٤٣. فهرست نسخه‌های خطی وزیري يزدا. لمحمد الشيرواني. تهران، چاپ میهن،
١٣٥٥ش.

٤٤. فيلسوف نصيرالدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي. عبد الأمير الأعمس، بيروت، دار الأندلس، ١٣٥٤ق/١٩٧٥م.

حرف الكاف

٤٥. كتاب النفس. لأرسطو طاليس بن نيقوماخوس (م ٣٢٢ق. م). تحقيق: عبدالرحمن بدوي. بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.

٤٦. كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار. لإعجاز حسين النيسابوري. الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ ق.

٤٧. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. للحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق: حسن حسن زاده الأملي. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ ق.

٤٨. الكنى والألقاب. للشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩ق). تحقيق: محمد هادي الأميني. ٣ مجلّدات، الطبعة الخامسة، طهران، مكتبة الصدر، ١٤٠٩ ق.

٤٩. گوهر مراد. لعبدالرزاق اللاهيجي (م ١٠٧٢ق). تصحيح: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. الطبعة الأولى، طهران، نشر سايه، ١٣٨٣ ش.

حرف اللام

٥٠. اللّوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة. لجمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي (م ٨٢٦ق). تحقيق: السيّد محمد علي القاضي الطباطبائي. الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ ق.

حرف الميم

٥١. مؤلفين مشار. لخانبابا مشار. طهران، ١٣٤٢ ش.
٥٢. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. السيد جلال الدين الآشتياني. ٤ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨ ش.
٥٣. مجموعة رسائل فلسفية. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠). الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.
٥٤. مجموعة مصنفات الحكيم على المدرّس الطهراني. تحقيق: محسن الكديور. مجلدان، الطبعة الأولى، طهران، اطلاعات، ١٣٧٨ ش.
٥٥. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. لفخر الدين محمد بن عمر الرّازي (٥٤٥ - ٦٠٦). الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢ م.
٥٦. مستدركات أعيان الشيعة. للسيد حسن بن السيد محسن الأمين العاملي. ٥ مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨ - ١٤١٤ - ١٩٨٧ - ١٩٩٤ م.
٥٧. مشار العربي. لخانبابا مشار. طهران، ١٣٤٤ ش.
٥٨. مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين. لرضا سعادة. الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠ م.
٥٩. مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال. للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). الطبعة الأولى، بيروت، دارالعلوم، ١٤٠٨ ق.
٦٠. المطالب العالية من العلم الإلهي. لفخر الدين محمد بن عمر الرّازي (٥٤٥ - ٦٠٦). تحقيق: أحمد حجازي السقا. ٩ أجزاء في ٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٧ ق.

٦١. معجم التراث الكلامي. لجنة من المحققين. ٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤٢٢ق.
٦٢. معجم المؤلفين. تراجم مصنفى الكتب العربية. لعمر رضا كحاله. ١٥ مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق.
٦٣. معجم طبقات المتكلمين. لجنة من المحققين. ٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
٦٤. معجم مؤلفي الشيعة. لعلّى الفاضل القائني. الطبعة الأولى، طهران، وزارة الارشاد الاسلاميّة - ١٤٠٥ق.
٦٥. مفاخر اسلام. لعلّى الدواني، الطبعة الأولى، ٨ مجلدات، قم، مركز فرهنگى قبله، ١٣٧١ش.
٦٦. المنية والأمل. للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدآبادي (٣٥٩ - ٤١٥). تحقيق: سامى نشار و عصام الدين محمّد. دارالمطبوعات الجامعية. الاسكندريه. ١٩٧٢م.
٦٧. المواقف في علم الكلام. للقاضي عضد الدين عبدالرحمن الإيجي (- ٧٥٦ق). بيروت، عالم الكتب.
٦٨. موسوعة طبقات الفقهاء. لجعفر سبحانى. ١٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
٦٩. موسوعة مؤلفي الإماميّة. للمجمع الفكر الاسلامى. الطبعة الأولى، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ١٤٢٠ق.

حرف النون

٧٠. نقباء البشر فى القرن الرابع عشر (طبقات أعلام الشيعة). للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). الطبعة الثانية، مشهد، دار المرتضى، ١٤٠٤ق.

حرف الهاء

٧١. هدية الأحباب في ذكر المعروفين في الكنى والألقاب والانسان. للشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ - ١٣٥٩). الطبعة الأولى، قم، نسيم كوثر، ١٣٨٣ ش.
٧٢. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. لإسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي (١٢٥٥ - ١٣٣٩ ق). بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥١ م.

إلهيات

شوارق الإلهام

في

شرح تجريد الكلام

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين^١ لأنه خير معين وبه^٢ ثقتي^٣

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة على من
لكمال رسالته ﷺ اختاره^٤، ولختم نبوته اصطفاه، والسلام^٥ لمن آثره على أمته
لوصيته وارتضاه، ولسائر أوصيائه الهادين بنوره وهداه.
[أما بعد] فيقول العبد الراجي وبياب ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن
الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم: إنه كما أن خاتم المحققين أفضل
الحكماء والمتكلمين، سلطان العالمين في نصير الحق والملة والدين
محمد بن محمد الطوسي (أعلى الله مقامه) في عليين قد كان متفرداً فيما بين علماء

١. في نسخة «أ»: «وبه نستعين».

٢. «ب»: «عليه ثقتي».

٣. في «ب» و «ج»: «وبه نستعين لأنه خير معين وبه - أو - عليه ثقتي».

٤. في «هـ»: «بكمال اختاره» بدل «لكمال رسالته ﷺ اختاره».

٥. «ب» و «ج» و «هـ»: «التسليم».

الشرية وشركاء الصناعة، بتحقيق قلما سبقه فيه أحد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين، كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الأولين ولم يحتو^١ بما يدانيها^(١) صحائف الآخرين من جودة ترتيب للمسائل ووجازة تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقائد ونهاية تهذيب للأصول عن الزوائد وضبط ضابط للأوائد^(٢) الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد، مع إشارات هادية إلى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لائحة إلى المواقف والمراصد^٢ وكنوز تحقيقات تشير إلى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية، بعبارات على طوابع أسرار المطالب كالتنزيل وألفاظ هي مطالع لأنوار التحصيل وتقارير يلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز^٣ بمغزاها فاز بالنقد المحصل^٤.

وبالجملة ذلك الكتاب، مع ماله من الشأن أجل كما قيل من أن يصدر إلا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن.

(١) أي يقرب منها. (س)

(٢) أقول: الأوائد: جمع «أود» وهو الثقل أي الفوائد الثقيلة التي قل من يحملها لأجل ثقلها فافهم. (س)

١. أي لم يشتمل بما يقارب تلك الأشياء.

٢. المراد: جمع «مرصد» وهو محل الانتظار، أي المطالب الدقيقة التي ينتظر فيها للكشف والوضوح.

٣. فاز: «يقوّر» «قوّرًا» أي: ظفر ونجا. كتاب العين، ج ٧، ص ٣٧٩؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٣٩٢، «فوز».

٤. «تلخيص المحصل» المعروف بـ«نقد المحصل»، تأليف نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ ق) وهو نقد لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ ق).

ولقد دَعَتْ جلالَةُ ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت همهم كآفتهم إلى الخوض في مطالبه، بعضها بتصدّي تأليف لعلّه يقرب منه أو لئِنَّه يدانيه وبعضها باقتحام^١ تكلف في تفسير ألفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه.

ولعمري كلُّهم أو جُلُّهم ينادون من مكان بعيد ولم يهتد إلى مغزى مآربه أحد منهم من قديم أو جديد.

وإنَّ هذا الضعيف القليل البِضاعة وذلك القاصر الباع^٢ في الصناعة، لطالما يجول في نيَّته ويخلد على سريره أن يشرحه من مظانِّه ومآخذه التي يسره الله تعالى بمَنِّه وفضله للاطلاع عليها شرحاً من غير أن يلتفت إلى كثير ممَّا قيل أو يقال تعديلاً أو جرحاً إلى أن تأكَّد ذلك العزم بتكرّر التماس صَدْر عن لسان حال الطالبين، وتواتر اقتباس ظَهَر من ضمير استعداد المستعدِّين، وانضاف إلى ذلك العزم تأكيد أخ لي من أبناء الزمان يظنُّ بي شأنه^٣، وتصديق مؤمن من آل فرعون يكتُم إيمانه، فأخذتُ في ذلك وشرعت خائضاً سلوك أضيّق المسالك مع علمي بأنِّي قد استهدفت نفسي لرماة المَجُون^٤، واستعرضت ذاتي دون أسنَّة الطعون^(١).

ولكن على الله في كلِّ الأمور اتِّكالي وإليه توكلِّي في جميع أحوالي ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العليِّ العظيم، وهو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وسمَّيته بشوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام.

(١) أقول: أي عند أسنَّة الطعون. (س)

١. «ب»: «باهتمام».

٢. الباع: وهو قدر مدِّ اليدين وما بينهما من البدن. لسان العرب، ج ٨، ص ٢٢، «بوع».

٣. أي هذا الأخ يظنُّ أنَّ لي صلاحية شرح الكتاب.

٤. المجون أن لا يبالي الإنسان بما صنع. لسان العرب، ج ١٣، ص ٤٠٠، «مجن».

وقبل إفاضتي في المقصود فلأقدم مقدّمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته؛ فإنّه كالواجب^(١)

تقديم هذه الأربعة^(٢) في كلّ علم، ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوّره بتعريفه الرسمي، فيحيط على مسائله إجمالاً بخلاف ما إذا تصوّره بغيره^١، فإنّه وإن كان لطلبه يكفيه، لكنّه لا يفيد بصيرة فيه، وليتميّز في نظره العلم المطلوب؛ إذ بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم وليمكنه الشروع الاختياريّ فيه ولا يبطل سعيه وتزداد رغبته، وليعرف قدره فيوفي حقّه، ففيها مطالب أربعة:

(١) الكاف للتشبيه؛ إذ الواجب بالوجوب العقلي هو تقديم تعريف ما وبيان فائدة ما للعلم، كما هو المحقّق في موضوعه، وأمّا تقديم هذه الأربعة فلا؛ لأنّ مكان الشروع بدون العلم بها بخصوصها، لكن لما كان معرفتها قبل الشروع توجب زيادة البصيرة التي هي في نظر العقل مستحسنة، فلا جرم يكون كالواجب، وأمّا جعلها للتمثيل هي ادّعاء الطهور فيه فهو باطل، كما يشهد به أدنى تأمل. (ك)

(٢) أي التعريف وبيان الموضوع والغاية والمرتبة، لا تعريف على الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته؛ إذ ليس تقديم هذه الأربعة المخصوصة في كلّ علم كالواجب. (ك)

١. أي بغير تعريفه الرسمي.

[المطلب الأول]

في تعريف علم الكلام

فأقول: «قال صاحب المواقف: والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه^(١) عنها».^١
والمراد علم بأمور كما حمل عليه شارح المواقف^٢، ليكون المراد من العلم^(٢) نفس المسائل أو التصديق بها، ويجوز أن يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل، كما أشار إلى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف فحينئذٍ لا حاجة إلى تقدير «أمور»^٣.

(١) الأوّل إشارة إلى وجود المقتضي، والثاني إلى رفع المانع. (ك)
(٢) أي المعرّف وهو علم الكلام لا العلم المأخوذ في التعريف، كما توهم، والعجب من الفاضل النوري^٤ حيث تفتّن بما هو الحقّ وجوده من الاحتمال البعيد، والدليل على ما ذكر قوله (رحمة الله) بعيد، هذا. (ك)

١. المواقف في علم الكلام، ص ٧.
٢. قال: والكلام: علم بأمور يقتدر معه. أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينيّة على الغير. لاحظ شرح المواقف، ج ١، ص ٣٤.
٣. إذا كان المراد من «العلم» هو الملكة يرجع واقع التعريف إلى قولنا: ملكة يقتدر بها.
٤. لعلّه الميرزا محمد عليّ النوري المتوفى ١٢٠١ق وهو أحد محشي الشوارق. طبعت حاشيته في هامش شوارق الإلهام، الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٦٧ و ١٢٩١ و ١٢٩٥ و ١٢٩٩ و ١٣١١ و ١٤٠١ق.

ثم قال شارح المواقف^١ في شرح هذا التعريف^(١):

أراد بالعلم معناه الأعمّ أو التصديق مطلقاً^٢ ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها.

وتبّه بصيغة الاقتدار^٣ على القدرة التامة^(٢) وبإطلاق المعية^٤ على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من

(١) واعلم أنّ أسماء العلوم المدوّنة، كالصرف والنحو والمنطق وغيرها من سائر العلوم، وقد أطلق ويراد منها المسائل، وقد يطلق ويراد منها التصديق، وقد يطلق ويراد منها الملكة، فإذا أطلقت وأريدت منها المسائل، المسائل عبارة المحمولات، والمحمول بما هو محمول مضايّف للموضوع، والمتضايّفان متكافئان في العقل والتحقيق، فلا بدّ من تقدير بأمور بعد العلم المأخوذ في التعريف حتّى تكون إشارة إلى المضايّف الآخر، وكذا إذا أطلقت وأريد منها التصديق؛ لأنّه عبارة عن الإذعان، وهو لا يتحقّق بدون ما يدّعن به. وأمّا إذا أطلقت وأريدت منها الملكة وهي كيفة راسخة في النفس بكثرة ممارسة المسائل، فلا حاجة إلى التقدير، كما قال الله ﷻ، فحينئذٍ لا حاجة إلى تقدير أمور، وإن كان يجوز بناء على أن يكون «الباء» في المقدّر للسببية، أي العلم الحاصل بسبب كثرة الأمور، فتدبر. (ك)

(٢) بناء على أنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني. (ك)

١. علي بن محمّد بن علي، المعروف بالسيد الشريف و المحقق الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ق): فيلسوف. من كبار العلماء الأشاعرة له مصنفات كثيرة، منها: التعريفات، شرح مواقف، رسالة في فنّ أصول الحديث، حاشية على تحرير القواعد، شرح التذكرة للطوسي، شرح الملخص و... راجع الأعلام، الزركلي، ج ٥، ص ٧.

٢. أي اعمّ من أن يكون مطابقاً لنفس الأمر أو لا.

٣. أي قال «يقندر» دون «يقدر» للتنبيه على القدرة التامة؛ لأنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٤. في قوله: «يقندر معه».

الأدلة وردّ الشبه؛ لأنّ تلك القدرة على ذلك الإثبات إنّما تصاحب دائماً هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الأدلة^١ فقط، ودون العلم^(١) بالجدل^٢ الذي يتوصّل به إلى حفظ أيّ وضع يراد؛ إذ ليس فيه اقتدار تامّ على ذلك^(٢). وإن سلّم، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً؛ إذ ليس يترتّب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير^(٣)، بل لا مدخل له

(١) هذا بناء على الغالب الأكثر، وإلا فالمنطق قد ينظر إلى موادّ الأدلة أيضاً، والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

قيل: إن أراد باللزوم البين خرجت الإشكال الثلاثة عن الدليل، وإن أراد به غير البين خرج الأول، وإن أراد المشترك بينهما لزم استعمال للفظ المشترك في التعريف. والجواب: باختيار الشقّ الثالث ومنع اللزوم، بناء على أنّ لفظ اللزوم مشترك معنئ بين البين وغيره لا لفظاً، فتدبّر. (ك)

(٢) إذ الاقتدار التامّ إنّما يحصل بعد حصول العقائد واستنباطها عن الأدلة و رفع الشبهة الواردة بحيث إذا شاء أن يستحضرها تمكّن منه، وهذا إنّما يحصل بهذا العلم لا بعلم الجدل؛ فإنّه إنّما يفيد التمكّن من إثبات العقائد إذا حصل مبادئها وأدلتها كما يفيد التمكّن من إثبات مطالب أخرى من العلم الآخر. (ك)

(٣) وهي أخذ النحو باعتبار كونه مجامعاً للكلام أو غير مجامع له، أو لا يعتبر شيء منها؛ إذ في حال انفراده وأخذه بشرط لا يترتّب عليه هذا الاقتدار أصلاً، وفي الاعتبار الآخر ←

١. كعلم الميزان.

٢. قضايا مؤلّفة من المشهورات أو من مسلّمات المنازع. يقول الحكيم السبزواري:

فالجدل مؤلّف ممّا اشتهر أو ما تسلّمت له ممّن شجر

شرح المنظومة، ج ١، ص ٣٤٢.

في ذلك الترتب العادي^(١) أصلاً.

واختار «يقندر» على «يثبت»؛ لأنّ الإثبات بالفعل غير لازم^(٢).

واختار «مع» على «به» مع شيوع استعماله تنبيهاً على انتفاء السببية الحقيقية

→ أيضاً لا يترتب عليه في الحقيقة هذا الاقتدار؛ لعدم المناسبة، وحينئذٍ يخرج علم النحو بقيد «الاقتدار» لا بالدوام الحاصل عن إطلاق المعينة، وبما ذكر يظهر خروج المجموع المركب من النحو الكلام. (ك)

(١) هذا بناء على مذهب الأشاعرة؛ لأنّ المذاهب المشهورة في حصول النتائج عقيب المقدمات ثلاثة:

الأول مذهب الأشاعرة: وهو أنّ حصولها عقيبها إنّما هو يجري في العادة بناء على أصلهم، وهو أنّ الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء من غير أن يكون شيء منها مدخل في وجود شيء آخر إلا عادة الله قد جرت بإيجاد بعضها عقيب بعض آخر من غير وجوب عنه.

الثاني مذهب المعتزلة: وهو أيضاً مبني على أصلهم، وهو أنّ أفعالنا الاختيارية صادرة عنّا إمّا بالتوليد، إن كان صدورها عنّا بتوسط فعل آخر، وإمّا بالمباشرة إن لم يكن كذلك، وزعموا أنّ النتائج حاصلة عقيب ترتيب المقدمات الذي يكون من أفعالنا فيكون حصولها بالتوليد.

والثالث مذهب الحكماء: وهو أيضاً على أصلهم وهو أنّ المبدأ الأول (جلّت عظمتهم) فيأض بذاته، جواد بنفسه، وأنّ إفاضته وإجاداته قد يتوقف على الاستعداد التام لا أنّهما بتوسط العلل المعدّة، والعلم الحاصل عقيبها أيضاً من هذا القبيل؛ لأنّ [١] لنا بعد التفكر والترتب للمقدمات تستعدّ لقبول النتائج فيفوضها الحق المتعال عليها. (ك)

(٢) هذا مبني على كون المضارع حقيقة في الحال وجازا في الاستقبال. (ك)

المتبادرة من «الباء» هاهنا^(١) يعني كما هو^١ مذهب الأشعري^٢.
واختار «إثبات العقائد» على «تحصيلها» إشعاراً بأن ثمرة علم الكلام إثباتها
على الغير.
وأنَّ العقائد يجب أن يؤخذ من الشرع ليعتدَّ بها وإن كانت ممَّا يستقلُّ العقل فيه.^٣
وأقول: لا يخفى ما فيه؛ إذ مجرد الأخذ تقليد غير معتبر، كيف ومن العقائد ما
يتوقَّف ثبوت الشرع عليه^(٢)،

(١) إنَّما قال: «هاهنا»؛ لأنَّ «الباء» في قوله: «بإيراد الحجج» غير متبادر منها السببيَّة، بل
الاستعانة لتعلُّقه بالإثبات، وكون المثبت هو الفاعل. (ك)
(٢) فلو كان يجب أن يؤخذ العقائد من الشرع يلزم الدور.
وفيه: أنَّ العقائد التي يتوقَّف ثبوت الشرع عليها من الأمور البديهيَّة ولذا ترى الكفَّار
توسَّلوا بالحقِّ إذ اضطروا، وشهدوا على وجوده وصانعيته إذا أخلَّوا وطبائعهم، كما قال
الله تعالى: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ».
وقال [الصادق] عليه السلام: سأله سائل ما الدليل على الله؟ قال عليه السلام: «هل ركبْتَ السفينة قطَّ؟
قال: نعم. قال: «هل كسوت بكساء حين لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغيثك؟» قال: نعم. ←

١. أي انتفاء السببيَّة الحقيقيَّة. أنَّ الأشعري ينفي السببيَّة للأشياء والأفعال ويحصرها في الله سبحانه، فيفسَّر
سببيَّة النار للحرارة بجريان عادة الله على إيجاد الحرارة بعد النار دون وجود آية صلة بينهما.
٢. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم (٢٦٠ - ٣٢٤) من أحفاد أبو موسى الأشعري كان
تلميذ أبي علي الجبائي حتَّى الأربعين من عمره، ودرس عليه أصول المعتزلة وطرق الاستدلال عليها.
كان أبو الحسن الأشعري على مذهب الشافعي في فروع الفقه. أسَّس المذهب الأشعري في العقائد
ونشر علم الكلام بصورة جديدة بين أهل السنَّة والجماعة في مقابل المنهج البرهاني والكلامي للمعتزلة.
وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٤٤٦؛ مذاهب الإسلاميين، ص ٤٨٧ - ٧٤٨؛ الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١،
ص ٨٥ - ٩٤.

٣. شرح المواقف، ج ١، ص ٣٥ و ٣٦.

٤. لقمان (٣١): ٢٥.

بل الأولى^(١) أن يقال: لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الأدلة الكلامية من حيث هي كلامية^(٢) كما سيأتي،

→ قال: «فهل تعلقت قلبك هناك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟»
قال: نعم. قال: «تلك الشيء هو القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث».^١

فلو أخذت العقائد من الشرع لم يلزم محذور ولا دور. وإلى هذا ما قال بعض العقلاء بل قال به، فتدبر. (ك)

(١) قال ﷺ في الحاشية: ولعلّ قوله: «الأولى» دون «والصواب» إشارة إلى ما نقل عن غياث الحكماء من أنه يمكن أن يدعى بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق النبي ﷺ بلا احتياج إلى مقدمة أخرى، وحينئذٍ يمكن إثبات جميع العقائد بهذا الطريق حتى إثبات الواجب، فلا دور. (ك)

(٢) لا بتناقضها على المقبولات والمسلّمات الشرعية. بيانه أنّ المحصل للعقائد إمّا أن يكون تحصيله لها بالنظر والفكر، أو بالتصفية والتحلية، وعلى كلا تقديرين إمّا أنّ المراعى المطابقة مع الشرع أم لا، فالأقسام أربعة:

الأول من كان تحصيله للعقائد بالنظر والفكر مع رعاية المطابقة بين النظر والمسلّمات الشرعية وهو المتكلم.

والثاني من كان تحصيله لها بهما بدون رعاية المطابقة لا بأن يراعى عدمها حاساً، بل بأن لا يراعى شيئاً من المطابقة وعدمها بأن نأخذها من المقدمات العقلية العرفية المنتهية إلى البديهيات، فإذا ورد عليه خبر أدلة يدلّ بظاهاه على ما ينافي ما أدلّ إليه نظره الصحيح واقتضاه برهانه الصريح لأدلة على القواعد العقلية وهو الحكيم المشار. ←

بل إن^١ ثمرتها إلاّ الإثبات على الغير^(١).

وقال شارح المقاصد:

معنى إثبات العقائد، تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد إلى التحقيق.^٢

وأورد عليه شارح المواقف:

أنّه يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن الكلام^(٢) ثمرة له، ولا شك في بطلانه.^٣

→ والثالث من كان تحصيله لها بالتصفية والتحلية على ما يصل من الشرع ويؤذن به المرشد الحقيقي من غير التمسك بالبرهان، على ما قال المولوي:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود^٤

وهو العارف والصوفي.

والرابع من كان تحصيله لها بهما على ما يحكم به العقل الصرف، كما هو المقرّر في العلم المسمّى بتهديب الأخلاق، وهو الحكيم الأشراف، فظهر أنّ العقائد الكلاميّة لا اعتداد بها؛ لعدم كونها مقطوعة بها لابتنائها على المقبولات الشرعيّة. (ك)

(١) الذي يكون قائلاً بالشرع، وأمّا من أنكره فلا يمكن للمتكلّم إثبات العقائد عليه؛ لأنّ إثباتها يكون بالأدلة المبتنية على المقبولات الشرعيّة، وهو ينكر أصلها فضلاً عنها. (ك)

(٢) سمّي قوله: ذلك؛ لأنّه لو حمل إثبات العقلاء على تحصيلها لزم أن يحمل الأمور المقدّرة في التعريف على غير ذلك العقائد فيكون علم الكلام علماً بنفس هذه الأمور المغايرة للعقائد، فالعلم بالعقائد يكون حينئذٍ خارجاً عن الكلام. (ك)

١. نافية.

٢. شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٦.

٣. لأنّ قولنا الواجب الوجود عالم مثلاً لا شك في كونه مسألة كلاميّة، وعلى توجيه شارح المقاصد يلزم كونه خارجاً عن علم الكلام وثمره له.

٤. مثنوي معنوي، ص ١٠٥، دفتر اول.

والمراد «بالعقائد» ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم، قادر، سميع، بصير. وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دَوَّن علم الكلام لحفظها. الثاني: ما يقصد به العمل كقولنا الصلاة واجبة والوتر مندوب والزكاة فريضة. وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية، وقد دَوَّن لها علم الفقه. والمراد «بالدينية» المنسوب^١ إلى دين محمد ﷺ، صواباً كانت ذلك الاعتقاد المنسوب أو خطأ؛ فإن الخصم مع كونه مخطئاً لا يخرج عن علماء الكلام^٢.

فليس المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم المتصدى للإثبات.

وهو - أعني «بايراد الحجج» إلى آخره - متعلق بالإثبات، أي يكون الإثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة. فخرج علم النبي ﷺ وعلوم المعصومين عليهم السلام، بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة أيضاً. وقال شارح المقاصد:

الأحكام المنسوبة إلى الشرع، منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية.

وكانت الأوائل من العلماء - ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه وسماع الأخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة إلى الثقات - مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبواباً وفصولاً وتكتير المسائل فروعاً وأصولاً إلى أن ظهر اختلاف الآراء والميل إلى

١. أي الدين المنسوب...».

٢. صححنا العبارة على المصدر. شرح المواقف، ج ١، ص ٣٦ و ٣٧.

البدع^١ والأهواء وكثرة الفتاوى والواقعات، ومست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، وإيراد^٢ الشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم بها فقهاً وخصّوا الاعتقاديّات بإسم الفقه الأكبر.

والأكثر من خصّوا العمليّات بإسم الفقه، والاعتقاديّات بعلم التوحيد والصفات، تسميةً بأشهر أجزائه وأشرفها وبعلم الكلام^٣؛ لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا.

ولأنّ أشهر الاختلافات فيه^٤ كانت في مسألة كلام الله تعالى، أنّه قديمٌ أو حادثٌ. ولأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات كالمنطق في الفلسفيات. ولأنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين والردّ عليهم مالم يكن في غيره. ولأنّه لقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

واعتبروا في أدلّتها اليقين؛ لأنّه لا عبرة بالظنّ في الاعتقاديّات، بل في العمليّات، فظهر أنّه العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسب من أدلّتها اليقينيّة. وهذا هو معنى العقائد الدينيّة، أي المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ، سواء توقّف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع، ككلام أهل الحقّ أم لا، ككلام المخالف.

١. البدعة: إحداث أمر في الشريعة لم يرد فيها نصّ، إمّا في أصلها أو في خصوصيّاتها. لاحظ كتاب البدعة: مفهومها، حدّها وآثارها ومواردها، لشيخنا جعفر السبحاني دامت بركاته.

٢. في نسخة «ب»: لفظ «إيراد» ساقط.

٣. للتفصيل في سبب تسميته بعلم الكلام يُراجع إلى نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٨ - ٩.

٤. أي في علم الكلام.

وصار قولنا: «هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية» مناسباً لقولهم في الفقه: إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقاً لما نقل عن بعض عظماء الملة^١: إن الفقه معرفة النفس مالها وما عليها^٢، وأن ما يتعلق بالاعتقاديّات هو الفقه الأكبر.

وخرج^٣ العلم بغير الشرعيّات وبالشرعيّات الفرعية، وعلم الله تعالى، وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديّات، وكذا اعتقاد المقلّد عند من يسمّيه علماً، ودخل علم علماء الصحابة بذلك؛ فإنه كلام، وإن لم يكن يسمّى في ذلك الزمان بهذا الاسم^٤، كما أن علمهم بالفرعيّات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب. وذلك^٥ إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية^٦.

انتهى كلام شرح المقاصد.

وقال^٧ في شرحه للعقائد النسفية^٨ بعد ما ذكر قريباً من ما نقلناه:

وهذا هو كلام القدماء^٩ ومعظم خلافيّاته مع الفرق الإسلامية خصوصاً

١. وهو النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) رئيس المذهب الحنفي (م ١٥٠ ق).

٢. راجع البحر المحيط، الزركشي، ص ١٦؛ والمسامرة، ص ٣١.

٣. أي خرج بقولنا «العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية»، العلم بغير الشرعيّات.

٤. أي باسم الكلام.

٥. أي دخول علم علماء الصحابة.

٦. شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٤ و ١٦٥.

٧. أي قال شارح المقاصد.

٨. كتاب العقائد للشيخ نجم الدين أبي حفص عمر بن محمّد النسفي (المتوفى سنة ٥٣٧ ق) والشرح لسعد الدين التفازاني.

٩. أي الملكة التي لها اختصاص بإفادة العقائد الدينية عن أدلتها اليقينية، هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء، فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية. انظر حاشية الكستلي على هامش شرح العقائد النسفية، ص ١٦.

المعتزلة^١؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنّة، وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد؛ وذلك لأنّ رئيسهم واصل بن عطاء^٢ اعتزل عن مجلس الحسن البصري^٣، يُقرّر أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويُنبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: «اعتزل عنّا» فسمّوا المعتزلة، وهم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي الصفات^٤ القديمة عنه تعالى. ثمّ إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبّثوا^٥ بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن خالف الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه

١. المعتزلة: من أشهر الفرق الكلاميّة، وهي تعتمد بالدرجة الأولى على العقل في فهم الأدلّة الشرعيّة وأصول الإسلام ومؤسّس الفرقة: هو واصل بن عطاء المتوفّى (١٣١ق). ذكر أصحاب المقالات أنّه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيديّة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضّرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأئمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن، ولا كافر، ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسَمّي هو وأصحابه معتزلة. وفي ذيل عبارته ما يدلّ على أنّ تسميتهم بها لأمر آخر. الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٥٢.

٢. أبوحذيفة واصل بن عطاء الغزّال (٨٠ - ١٣١ق) رأس المعتزلة وإمامهم. راجع ترجمته في المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج ٧، ص ٢٩٤، الرقم ٧١٤؛ والأعلام، الزركلي، ج ١، ص ١٠٨ و ١٠٩.

٣. أبوسعيد الحسن بن يسار البصري (٢١ - ١١٠ق) تابعي وهو أحد العلماء والفقهاء والفصحاء أهل العصر، كان إمام أهل البصرة. راجع المعارف، ابن قتيبة، ص ٤٤٠ و ٤٤١؛ وتاريخ الإسلام، الذهبي، ج ٧، ص ٤٨ - ٦٣، الرقم ٣٤.

٤. يريد الزائدة القديمة، وإلا فالمعتزلة ليسوا من نفاة الصفات بتاتاً. لاحظ التفصيل في بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٦٦ - ٢٧٤.

٥. التشبّث بالشيء: التعلّق به. لسان العرب، ج ٢، ص ١٥٨، «شبّث».

أبي عليّ الجبائي^١ في مسألة ذكرها شارح العقائد^(١)، وأنا أطوي ذكرها لعدم الحاجة إليها هنا، وسأذكرها إن شاء الله تعالى في موضع يليق بها، وأُحَقِّق ما عندي فيها فترك الأشعري مذهبه^٢ واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنة، ومضى عليه الجماعة.

ثم لما نُقِلَت الفلسفة إلى العربيّة، وخاض فيها الإسلاميون^٣، حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها، فيتمكّنوا من إبطالها وهلمّ جرّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيّات، وهذا هو كلام المتأخّرين^٤.

انتهى كلام شارح العقائد.

(١) وهي أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري قال لأستاذه أبي عليّ الجبائي:

ما تقول في ثلاث إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟

فقال: إنّ الأوّل يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربّ، لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة، ماذا يقول الربّ؟ قال: فيقول: إني كنت أعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا ربّ، لم تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار، ماذا يقول الربّ؟ فهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه^٥. (ك)

١. هو أبو عليّ محمّد بن عبد الوهّاب الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣ق) من أكابر شيوخ المعتزلة وزعيم الفرقة

الجبائيّة ومن أشهر تلاميذه الشيخ أبوالحسن الأشعري قدوة الأشاعرة ومؤسس تلك الفرقة. راجع

الأنساب، السمعاني، ج ٣، ص ١٨٧؛ وتاريخ بغداد، ج ١٢، ص ٥٥؛ ووفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٦٧.

٢. أي مذهب الجبائي، أو مذهب نفسه، أعني الاعتزال.

٣. أي الأشعريّون.

٤. شرح العقائد النسفية، التفنازاني، ص ١٧.

٥. شرح العقائد النسفية، التفنازاني، ص ١١ - ١٢.

وهو صريح في أن مخالفة المعتزلة مع أهل السنة المسمّين بالأشاعرة^١، إنّما في ظواهر السنة^٢، و^٣ قد صرّح في كلامه الأوّل^(٢)،^٤ أنّ المعتبر فيما يتعلّق بالاعتقاديّات، إنّما هو اليقين دون الظنّ، ولا شكّ في أنّ الظنّ لا يفيد إلّا الظنّ، فمخالفته لليقين^(٣) لا تكون بدعة، بل صواباً، فتسميتهم^٥ إتيانهم أهل البدع والأهواء خطأ وغفلة عن الدين، بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقاديّة بدعة وهوى؛ لأنّ المعلوم من الدين بحيث لا يشكّ فيه أحد، تأويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول، فيكون منعه مخالفاً لما هو ثابت في الدين، بل هذا أفحش من البدعة؛ لأنّ البدعة هو القول بما لا يكون في الدين، لا هو ولا نقيضه، وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين.

وظهر أيضاً من كلامه^٧ أنّ خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة، إنّما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم. وخلط الأشاعرة إنّما هو لإبطال قواعد الفلسفة.

(١) وهو قوله: «واعتبروا في أدلّتها اليقين»؛ لأنّه لا عبرة بالظنّ في الاعتقاديّات. (ك)

(٢) أي لأجل حصول اليقين على خلافه. (س)

١. هم أتباع أبي الحسن الأشعري في العقائد والمسائل الكلاميّة وهم المسمّى بالصفاتيّة والجبريّة. وفي الحال أكثر أهل السنة على مذهب الأشاعرة. راجع الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٩٤ ما بعدها؛ والفرق بين الفرق، ص ٣٥٩.

٢. لأنّ الأشاعرة أخذوا بظاهر الشرع بلا تأويل.

٣. الواو: حالية.

٤. أي فيما تقدّم من التفتازاني في شرح المقاصد. كما مرّ.

٥. أي تسمية الأشاعرة المعتزلة بأهل البدع.

٦. أي العمل بظاهر السنة من دون تأويل.

٧. أي من كلام شارح العقائد النسفيّة.

وهذا صريح في أنّ عداوة الفلسفة إنّما شاعت في أهل الإسلام من الأشاعرة لا من المعتزلة، فضلاً عن الإمامية.

كيف وأكثر الأصول الثابتة عند الإمامية عن أئمتهم المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة ومتقدميهم ومبنيي على قواعد الفلسفة الحقّة كما لا يخفى على المحققين.

وينبغي أن يعلم أنّ موافقة الإمامية مع المعتزلة في أكثر الأصول الكلامية، إنّما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة، لا لأنّ أصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة^١، بل أصولهم إنّما أخذت من أئمتهم، وهم (صلوات الله عليهم) يمنعون أصحابهم من الكلام، إلّا ما يكون مأخوذاً منهم عليه السلام. جميع ذلك ظاهر لمن مارس أصول الإمامية (رضوان الله عليهم)، هذا.

واعلم أنّ الظاهر أنّ كلّاً من التعريفين المذكورين يصلح لكلّ واحد من كلامي القدماء والمتأخّرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك.

ثمّ الفرق بين التعريفين هو أنّ بمقتضى تعريف المقاصد علم الكلام إنّما هو نفس العلم بالعقائد الدينية، مثل علّمنا بأنّ الله تعالى واحدٌ وأنّه قادرٌ وأنّه عالمٌ إلى غير ذلك.

١. هذا جواب عن سؤال مقدّر هو: هل الإمامية ورثة المعتزلة في علم الكلام؟!

إنّهم بعض الخصم أنّ الإمامية تابعون في علم الكلام للمعتزلة، فصار المصنّف يرد هذه التهمة قائلاً بأنّ موافقة الإمامية للمعتزلة في أكثر الأصول الكلامية إنّما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لأنّ أصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة؛ فإنّ الإمامية (أيدهم الله بنصره) مقدّمون على الكلّ في الكلّ، متفرّدون بالعقائد الحقّة المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية، فكانت المعتزلة هم المتأخّرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل، وبالجملّة تقدّم الشيعة و تابعيّة المعتزلة لهم والأخذ عن أئمتهم عليهم السلام أمر ظاهر مشهور، ويدلّ عليه كلام القاضي عبد الجبار والشهرستاني وابن أبي الحديد. راجع النية والأمل، ص ١٥٤؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٦٤، الفصل الأوّل المعتزلة، الهذليّة؛ شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٧؛ و ج ٦، ص ٣٧١.

وأما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والأعراض وأمثال ذلك، مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد، فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف، فإن مقتضاه أن يكون نفس العلم بالعقائد جزء من علم الكلام؛ إذ له مدخل في الإثبات على الغير لا محالة، فلا يتوهم كونه^١ خارجاً من الكلام. ثم أقول: الأولى أن يقال^(١): الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية^٢.

(١) أولوية هذا التعريف أمران مشترك ومختص:

أما المشترك، فإنه قد أخذ فيه لفظ الصناعة التي تدلّ على الملكة؛ إذ معناها العلم الحاصل من التمرّن على العمل بخلاف التعريفين المذكورين. وأما المختص، فغاية عن التقدير، وإيرادها بالسببية واختيارها على كلمة «مع» الدالة على مجرد المصاحبة وعدم الحاجة فيه إلى بعض التكاليف لإخراج ما هو غير المعروف، بخلاف تعريف صاحب المقاصد. (ك)

١. أي كون نفس العلم بالعقائد.

٢. هذا التعريف يشتمل على أمور ثلاثة:

الأول: أن علم الكلام صناعة نظرية وليس صناعة عملية.

والثاني: موضوعه العقائد الدينية.

والثالث: غايته إثبات العقائد الدينية.

وأولوية هذا التعريف لاختصاره، وذلك لأنّ صاحب المواقف أخرج «بإيراد الحجج ورفع الشبه»، علم الله تعالى وعلم النبي والملائكة، وفي هذا التعريف خرج بقوله «صناعة نظرية».

المطلب الثاني

في موضوع علم الكلام

اعلم أولاً أنّ موضوع^١ كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^٢ - أي العوارض التي تعرضه لذاته أو لأمر يساويه - لا ما يعرضه لأمر أعمّ أو أخصّ، فالتعجّب والضحك مثلاً عرضان ذاتيّان للإنسان وغريبان عن الحيوان؛ لأنّ عروضهما له إنّما هو لأجل الإنسان الذي هو أخصّ منه. والحسّ والحركة الإرادية بالعكس من ذلك - أعني أنّهما ذاتيّان للحيوان وغريبان عن الإنسان - لأنّ عروضهما له إنّما هو لأجل الحيوان الذي هو أعمّ منه.

ولا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتيّ له، بل قد يكون أخصّ منه، كالاستقامة والانحناء للخطّ، كما صرّح به الشيخ الرئيس،^٣ بل جميع الفصول الذاتية أعراض ذاتيّة للجنس، كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما أخصّ منه.

والمعتبر في ذلك، عروضه للمعروض من حيث ذاته، من غير أن يتوقّف عروضه

١. الموضوع: فهو ما يحكم عليه شيء آخر أنّه هو، أو ليس هو، كما في الإنسان من قولنا: الإنسان حيوان، أو الإنسان ليس بحجر. وفي مقابلته المحمول: وهو ما يحكم به على شيء آخر أنّه هو، أو ليس هو، وهو مثل الحيوان والحجر في المثالين المذكورين. راجع المبين في اصطلاحات الحكماء والمتكلمين، ص ٣٢٢.

٢. كبدن الإنسان بالنسبة إلى علم الطبّ، والمقدار بالنسبة إلى علم الهندسة و... .

٣. لاحظ منطق الشفاء، ج ٣، ص ١٢٨ - ١٣١، كتاب البرهان، المقالة الثانية.

له على صيرورته نوعاً معيّناً أولاً ليعرضه ذلك العارض ثانياً، كالتعجب بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنه لا يعرض الحيوان إلا بعد صيرورته إنساناً، وإن كان المعروض بعروض ذلك العارض يصير نوعاً معيّناً، كالناطق للحيوان، فهو عرض ذاتي له؛ لأنّ عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعاً معيّناً، بل يصير بذلك نوعاً معيّناً.

ثمّ إنه قد أشرنا إلى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كلّ علم، والمراد منها التصديق بموضوعيّة الموضوع، بمعنى أنّ الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم، وهو مفاد الهيئّة المركّبة.

وأما الهيئّة البسيطة - أعني التصديق - بأنّ ذات الموضوع موجودة فقد عدّوها جزءاً من العلم، وعلّلوا ذلك، بأنّ ما لا يعلم ثبوته، كيف يطلب ثبوت شيء له^(١). لكن إثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم، بل يجب أن يكون إمّا بديهياً كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الأولى، وإمّا مبيناً في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبيّن وجودهما في الفلسفة الأولى. وأما تصوّر ذات الموضوع، فهو من المبادئ التصرّفية للعلم.

وإنّما لم يجعلوا التصديق بهيئته البسيطة أيضاً من المبادئ - أعني المبادئ التصديقيّة للعلم - لأنّ المراد من المبادئ التصديقيّة المقدمات التي يتألّف منها قياسات العلم.

(١) هذا التعليل عليل، أمّا أولاً: فلاّنا لا نسلم أنّ العلم ثبوت شيء لشيء موقوف على العلم بثبوت الشيء في نفسه، ولا يلزم من كون ثبوت شيء لشيء فرعاً على ثبوت الشيء في نفسه كون الإثبات فرعاً على الإثبات.

وأما ثانياً: فلاّنه على تقدير تسليم الفرعيّة يكون اللازم كون مفاد الهيئّة البسيطة للموضوع موقوفاً عليه لمفاد الهيئّة المركّبة له، ولا يلزم من ذلك كونه جزءاً من العلم وهو المدّعى، فليفهم. (س)

وإنّما لم يجعلوا الهليّة المركّبة - أعني التصديق بموضوعيّة الموضوع - من الأجزاء؛ لأنّه إنّما يتحقّق بعد كمال العلم، فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه مثلاً، إذا قلنا: «العدد موضوع علم الحساب»؛ لأنّه إنّما ينظر في أعراضه الذاتيّة، لم يتحقّق ذلك إلّا بعد الإحاطة بعلم الحساب، فكان التصديق بالموضوعيّة إجمالاً من سوابق العلم وتحقيقاً من لواحقه.

وأما تصوّر مفهوم الموضوع - أعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة - فإنّما هو في صناعة البرهان من المنطق.

وإنّما جعلوا التصديق بموضوعيّة الموضوع من مقدّمات الشروع في العلم؛ لأنّهم اتّفقوا على أنّ تمايز العلوم في أنفسها إنّما هو بحسب تمايز الموضوعات، فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع إفادة لما به يتميّز بحسب الذات بعدما أفاد التعريف التمييز بحسب المفهوم.

وأيضاً في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة إحاطة بها إجمالاً، بحيث إذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عن ما هو منها إلى ما ليس منها. ولا شك أنّ جهة وحدة مسائل العلم أولاً وبالذات هو الموضوع؛ إذ فيه اشتراكها وبه اتّحادها.

وتحقيق المقام على نحو يتضمّن بيان كلا الأمرين - أعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، وكون جهة وحدة المسائل أولاً وبالذات هو الموضوع - أنّهم لمّا حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشريّة - على ما هو المراد بالحكمة - وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصّة، وأثبتوها لها بالأدلة، فحصلت لهم قضايا كسبيّة محمولاتها أعراض ذاتيّة لتلك الحقائق سمّوها بالمسائل.

وجعلوا كلّ طائفة منها يرجع إلى واحدٍ من تلك الأشياء بأن تكون موضوعاتها

نفسه أو جزءاً له أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له علماً خاصاً يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم، نظراً إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع؛ أي الاشتراك فيه على الوجه المذكور.

ثم إنه قد تتحد من جهات أخرى، كالمنفعة والغاية ونحوهما، ويؤخذ لها^١ من بعض تلك الجهات ما يفيد تصوّرها إجمالاً ومن حيث إنّ لها وحدة، فيكون حدّاً للعلم، إن دلّ على حقيقة مسمّاه - أعني ذلك المركّب الاعتباري - كما يقال: هو علم يبحث فيه عن كذا، أو علم بقواعد كذا، وإلاّ فرسماً، كما يقال: هو علم يقتدر به على كذا، أو يحترز به عن كذا، أو يكون آلة لكذا.

فظهر أنّ الموضوع هو جهة وحدة^(١) مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها، وإن عرضت لها جهات أخرى كالتعريف والغاية وأنه لا معنى لكون هذا علماً، وذاك علماً آخر سوى أنّه يبحث [هذا] عن أحوال شيء، وذلك عن أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار، فلا يكون تمايز العلوم في أنفسها، وبالنظر إلى ذواتها إلاّ بحسب الموضوع، وإن كانت تتميز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما.

ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع، بمعنى أنّ موضوع أحد العلمين، إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كلّ وجه، فالعلمان متباينان على الإطلاق^٢، وإن كان أعمّ منه، فالعلمان متداخلان^٣، وإن كان موضوعهما شيئاً

(١) أقول: هذا هو الأمر الثاني، وقوله: «أنّه لا معنى لكون هذا» إلى آخره، هذا هو الأمر الأول. (س)

١. للعلوم.

٢. كالتحو والمنطق، فإنّ موضوعهما متباينان؛ لأنّ موضوع علم النحو: الكلمة والكلام. وموضوع علم المنطق: المعرّف والحجّة.

٣. مثلاً الجسم موضوع للعلم الطبيعي، وبدن الإنسان موضوع لعلم الطبّ، والجسم أعمّ منه.

واحداً بالذات متغائراً بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنسٍ واحدٍ، وغيره فالعلمان متناسبان^١، على تفاصيل ذكرت في موضعها.

وبالجملة: فقد أطبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير، بأن يؤخذ في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً أو يؤخذ في كلٍّ منهما مقيداً بقيد آخر، وامتناع أن يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية أو غيرهما؛ إذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك^٢.

والضابط^(١) أنه إذا كان البحث عن أشياء متكثرة بالذات، فإن كان البحث عنها من جهة اشتراكها في أمرٍ واحدٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، فالعلم واحد.

وإن كان البحث لا من جهة اشتراكها، بل يكون عن كلٍّ منها من جهة تخصّصه، فالعلم متكثر، سواء كانت تلك الأشياء مشتركة في ذاتيٍّ أو عرضيٍّ مخصوص - كالعدد والمقدار المشتركين في الكمّ للحساب والهندسة - أو لا.

وإذا كان البحث عن شيءٍ واحدٍ بالذات، فإن كان البحث من جهتين متغايرتين، فالعلم متكثر، وإلا فواحد، سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة أو لا.

لا يقال: العلم يختلف باختلاف المعلوم - أعني المسائل وهي كما يختلف باختلاف الموضوع - فكذا يختلف باختلاف المحمول. فليَمَ لم يجعل هذا وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض من الأعراض الذاتية علماً، وعن بعضٍ آخر علماً آخر مع اتحاد الموضوع؟

(١) أي ضابط الاتحاد والاختلاف. (س)

١. كموضوعي الحساب والهندسة، فإنّ موضوع الأول الكمّ المنفصل، والثاني الكمّ المتّصل، وهما مشاركان في الكمّ.

٢. انظر شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٧ - ١٦٩.

على أنّ هذا أقرب، بناء على كون الموضوع بمنزلة المادّة، وهي مأخوذٌ للجنس والأعراض الذاتيّة بمنزلة الصورة، وهي مأخوذٌ للفصل الذي به كمال التمايز.

لأنّا نقول: حينئذٍ لا ينضبط أمر الاتحاد والاختلاف، ويكون كلّ علمٍ علوماً جمّة، ضرورة اشتماله على أنواع جمّة من الأعراض الذاتيّة. والغلط إنّما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة - أعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما - وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء؛ ولو أُريد هذا لكان كلّ مسألة علماً على حدة.

وأيضاً مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل، يجب أن يكون أمراً معيّناً، بيناً أو مبيناً، وذلك هو الموضوع؛ إذ لا ضبط للأعراض الذاتيّة فلا حصر، بل لكلّ أحد أن يثبت ما استطاع، وإنّما يتبيّن تحقّقها في العلم نفسه. ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدوداً رسميّة، ربما تصير بعد إثباتها حدوداً حقيقة، بخلاف حدود الموضوع وأجزائه، فإنّها حقيقة.

وأما حديث المادّة والصورة فكاذب؛ لأنّ كلّاً من الموضوع والمحمول جزء ماديّ من القضية، وإنّما الصوري هو الحكم.

على أنّ الكلام ليس في المسألة، بل في المركّب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة، ولا خفاء في أنّ المسائل مادّة له، ويرجع الصورة إلى جهة الاتحاد؛ إذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتقدّمين^١ من علماء الكلام^٢ جعلوا موضوعه،

١. لاحظ شرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٦ و ١٧٧.

٢. منهم أبو حامد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ ق). راجع هدية العارفين، ج ٢، ص ٧٩؛ والبداية والنهاية، ابن الكثير، ج ١٢، ص ٢١٤.

«الموجود بما هو موجود»^(١) لرجوع مباحثه إليه^(٢).

قالوا: إنَّ المتكلم^(٣) ينظر في أعمَّ الأشياء وهو الموجود، فيقسِّمه إلى قديمٍ ومُحدَثٍ، والمُحدَث إلى جوهرٍ وعرضٍ، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة، كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط فيه الحياة، كالطعم واللون ويقسِّم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبيِّن أنَّ اختلافها بالأنواع أو بالأعراض. وينظر في القديم، فيتبيَّن أنَّه لا يتكثَّر ولا يتركَّب، وأنَّه يتميَّز عن المحدث بصفات تجب له وأُمور تمتنع عليه وأحكام تجوز في حقِّه من غير وجوب أو امتناع، ويبيِّن أنَّ أصل الفعل جائز عليه، وأنَّ العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه إلى محدث، وأنَّه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأنَّ هذا واقع^(٤). وحينئذٍ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقِّي من النبي ﷺ الثابت عنده صدقه، لقبول ما يقوله من الله تعالى في أمر المبدأ والمعاد.

ثمَّ لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، قيَّدوا الموجود هاهنا بحيثيَّة كونه متعلِّقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة^(٥)، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة، مثل كون الواحد موجداً

(١) أقول: فيكون الموجود بما هو موجود جهة اتِّحاد المباحث، وجهة اتِّحاد مباحث العلم

موضوعه - كما عرفت - فالموجود بما هو موجود موضوع علم الكلام. (س)

(٢) أي في بيان رجوع مباحث علم الكلام إلى الموجود بما هو موجود. (س)

(٣) أي بعث الرسل وتعريف صدقهم بالمعجزات. (س)

(٤) قال شارح المواقف: «الملة والدين متَّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإنَّ الشريعة

من حيث أنَّها تطاع بها يسمَّى ديناً، ومن حيث يجتمع عليها يشمل ملة»^٢. (ك)

١. أي من حيث هو غير مقيد بشيء.

٢. التعريفات، ص ٤٧.

للكثير^١، وكون الملك نازلاً من السماء^٢، وكون العالم مسبوقاً بعدم^٣ وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، فيتميّز الكلام عن الإلهي^٤ بهذا الاعتبار.

أقول: وهذا الاعتبار^٥ هو الذي أخرج الأدلة الكلامية من البرهان إلى الجدل، فإنّ أمثال هذه أحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتأويل، سيّما فيما يتعلّق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنّا، بل الظاهر أنّ أكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها، فإنّ من ذلك، قد تولّد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١) اسْتَوَى^٦.

(١) اعلم أنّ المراد من «العرش» هو السقف، وليس يعتبر فيه كونه من مجرد إلّا لم يكن ما كان من لبن أو مدر عرشاً ولا كونه من جماد، وإلّا لم يكن ما كان من النبات عرشاً ولا كونه مركّباً، وإلّا لم يكن الفلك سقفاً. وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾^٧ ولا كونه ميتاً؛ إذ دار الآخرة لهي الحيوان ولا كونه مادياً؛ إذ «قلب المؤمن عرش الرحمن»^٨، بل الذي يكون مناط السقفية هو الإحاطة والفوقية، وإطلاق العرش ←

١. خلافاً لقول الفلاسفة: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد».

٢. أي خلافاً لقولهم: «الملك مجرد لا يصدق عليه أنّه نازل وصاعد».

٣. أي خلافاً لقولهم: «العالم قديم زماناً».

٤. لأنّ موضوع الفلسفة الموجود بما هو موجود أعمّ من أن يمكن متعلّقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام أو لا، فصار الكلام والحكمة علمين متمايزين.

٥. أي باعتبار كون المباحث على قانون الإسلام.

٦. طه (٢٠): ٥.

٧. الأنبياء (٢١): ٣٣.

٨. على ما روي عن النبي ﷺ. بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٩، باب العرش والكرسي وحملتهما، ذيل

الحديث ٦١.

→ على ما أطلق عليه يكون لأجل تحقق أصل المعنى و روحه فيه من غير مدخلية للخصوصيات، فعلى هذا يكون المراد من العرش في الآية الشريفة وهو الوجود اللابشرط البسيط الذي يكون كل الموجودات بنحو أعلى وأشرف، وأحاط بجميع العوالم الأمرية والخلقية إحاطة معنوية، وما أحسن ما قيل:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زين معما هيچ دانا در جهان آگاه نيست^۱

والنور الأول الذي أشرقت أراضي الماهيات والمنبسط على هياكل الأعيان الثابتات على ما قال الله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾^۲.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۳

أو قلب إنسان كما يدلّ عليه الحديث القدسي: «لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»^۴.

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین آسمان عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن نگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب^۵

ومعنى الاستواء، الاستيلاء، فافهم ولا تكن من الغافلين. (ك)

۱. دیوان حافظ، ص ۶۵، غزل ۷۱.

۲. الزمر (۳۹): ۶۹.

۳. دیوان حافظ، ص ۱۱۴، غزل ۱۱۱.

۴. عوالمی الالهی العزیزة، ج ۴، ص ۷، ح ۷؛ بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۳۹، باب العرش والكرسي وحملتهما، ذیل الحديث ۶۱.

۵. مثنوی معنوی، ص ۱۳۱، دفتر الأول.

وكما في الحديث الذي يَرُؤُونَهُ «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ»^(١) رَبِّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ ليلة البدر»^١، إلى غير ذلك.

(١) اعلم أنه لا يجوز أن يتعلّق بالله تعالى رؤية بصرية جسمانية:

أما أولاً: فلأنّ من شرائط الرؤية تحقّق الهواء أو ما يجري مجراه بين الرائي والمرئي حتّى ينفذ فيه نور البصر الخارج من البصر والنقل بالمبصر؛ إذ ما لا وصلة بينه وبين شيء آخر لا يجوز أن يؤثّر فيه أو يتأثّر عنه، أما ترى أنّ النفس المجردة الإنسانية إنّما تؤثر في المادّي بواسطة تعلّقها بلطيف البدن الذي يكون هو ظلّ من أظلالها وعكساً من عكوسها؟ وتوسّطه فيما يتصرّف فيها اكتشف كالقوى الإدراكية والتحرّكية والروح البخاري، وتوسّطه فيما هو اكتشف منه كالأوتار والرباطات والأعضاء، وذلك لأنّ الاتصال في عالم الصُّور والأشباح حينئذٍ يكون بمنزلة الاتحاد في عالم المعاني والأرواح، فكما أنّ الموجودات الواقعة في ذلك العالم العالي يكون بعضها متّصلاً ببعض، بل بموجودات هذا العالم الذاتي أيضاً، بل الحقّ المنزّه عن جميع النقائص والكدورات متّصل بكلّ الموجودات من المجرّدات والماديّات، كما قيل:

اتّصال بى تكيف بى قياس هست ربّ الناس را با جان ناس^٢
إذ «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^٣ و«مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ»^٤ ولولا هذا الاتصال لم يكن سمّي ممّا سوى الله موجوداً، فلذلك ←

١. صحيح البخاري، ج ١، ص ١٣٨ و ١٤٢، باب فضل صلاة العصر، ح ٥٥٤، وباب فضل صلاة الفجر، ح ٥٧٣: عن قيس، عن جرير، قال: كنّا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «أما إنّكم سترون ربّكم، كما ترون هذا القمر...». نقله مسلم بن الحجاج في كتابه عبارات شتى. لاحظ صحيح مسلم، ج ١، ص ١١٢ - ١١٧، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربّهم، وباب معرفة طريق الرؤية. وكذلك نقله القاضي عبد الجبار وأجاب عنه. لاحظ شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨.

٢. مثنوي معنوي، ص ٦٦٣، الدفتر الرابع.

٣. الحديد (٥٧): ٤.

٤. المجادلة (٥٨): ٧.

→ الموجودات في هذا العالم التي يكون بعضها مؤثراً في بعض لا بد أن يكون بينهما اتصال وارتباط، كما عرفت من مثال النفس، فحينئذ لو لم يكن الهواء واقعاً بين الرائي والمرئي لما حصل عنهما اتصال فلم يكن أحدهما مؤثراً في الآخر، والآخر متأثراً عنه، وإلى هذا أشار عليه السلام في نفي الرؤية عنه بقوله: «لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينقذ البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية»^١.

وأما ثانياً: فلأن الرؤية إنما تتعلق بشيء يكون له مثل لأنها تحصل بالطباع الصور المماثلة للمرئي في الجليئية بناء على أن الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن والواجب تعالى ليس كمثله شيء فلا يصح أن يكون مرئياً.

وأما ثالثاً: فلأن تتعلق الرؤية به تعالى يستلزم كونه ذا وضع وجهة؛ لأن القوة الباصرة من القوى الجسمانية، والقوى الجسمانية لا تأثر إلا فيما وضع له بالنسبة إلى محلها ولا تتأثر إلا منه؛ لأن فعلها وانفعالها متقدم لوجودها الذي يكون متقوماً بالمادة، وبطلان اللازم يوجب بطلان الملزوم.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن المراد من الرؤية في الحديث هو الرؤية القطعية والانكشاف التام والمعرفة الكاملة، ولهذا خصصت بالأيام بيوم القيامة؛ إذ النفس مادامت متعلقة في البدن مدرة فيه لم يكن لها هذا النحو من الرؤية، ولذا قال تعالى لموسى عليه السلام: «لَنْ تَرَانِي»^٢.

وأما قول نبينا عليه السلام: «رأيت ربي ليلة المعراج على أحسن صورة»^٣ لظهور سلطان الآخرة عليه ظهوراً لا يحصل للأحد من العالمين غيره وغير آله الطيبين من أحكام الطبيعة. ←

١. الكافي، ج ١، ص ٩٧، باب في إبطال الروية، ح ٤.

٢. الأعراف (٧): ١٤٣.

٣. لم نعر عليه إلا في كتاب عوالي اللآلي العزيزية، ج ١، ص ٥٢، ح ٧٦.

نعم، كان الأصوب أن لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقائقها على حدّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم، ومراتب أفهامهم، كما كان في الصدر الأول، فلما وَقَعَ الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة، لمن أراد الترقّي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وسائر العقليات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليات والأمور التي لا يستقلّ مجرد العقل فيها. وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة، من أن الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية، بل جدّواها إنّما هو حفظ العقائد إجمالاً على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي^١، هذا.

ثمّ إنّّه اعترض في المواقف^٢ على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو

→ ثمّ اعلم أيضاً أنّ هذه المعرفة الكاملة التامة لا تحصل في الآخرة لكلّ أحد، بل للنفوس المطهّرة الزكية عن أرجاس المواد وأدناس عالم الكون والفساد على تفاوت مراتبها، وإلا فالنفوس الملوّنة بالكدورات الدنياوية الخبائث الملكية الخالية عن الملكات الملكية، إذا كانت تلك الملكات والأخلاق المتراكمة يكون محجوبة، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^٣، فتفطّن بجميع ما ذكرنا وانتظر لما نتلو عليك فيما بعد. (ك)

١. في «ب»: «والتحصيل التحقيقي».

٢. لاحظ المواقف في علم الكلام، ص ٧ - ٨.

٣. المطفّفين (٨٣): ١٥.

موجود، بأنه قد يبحث في الكلام عن أحوال المعدوم والحال، وعن أحوال أمور لا تتوقف تلك الأحوال على كون تلك الأمور موجودة في الخارج، سواء كانت موجودة فيه أم لا، كالنظر والدليل^١، فيقال مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا، والدليل^(١) وجه دلالته كذا وينقسم إلى كذا^(٢)؛ فإن هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز أن يؤخذ الموجود أعم من الذهني والخارجي ليعم الكل؛ لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني. وبأن المبني^٢ على قانون الإسلام، ما هو الحق من المسائل الكلامية؛ إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً.

فإن زعم القائل بهذا القول^٣ إن الكلام هو المسائل الحقّة دون الباطلة، فلا يتميز علم الكلام عن ما ليس بعلم الكلام، كيف وكلّ من صاحبي المسائل الحقّة والباطلة يدّعي كون مسائله حقّة على قانون الإسلام^٤.

(١) وجه دلالته كذا، أي بطريق الإعداد أو جري العادة أو التوليد. (ك)

(٢) أي إلى القياس والاستقراء والتمثيل، أو إلى اللّم أو الإهمال. (ك)

١. الدليل في اللغة: هو المرشد إلى المطلوب وما به الإرشاد. ومنه يا دليل المتحيرين أي هاديهم إلى ما تزول به حيرتهم. ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول. وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. ثم اعلم أن الدليل تحقيقي وإلزامي.

والدليل التحقيقي: ما يكون في نفس الأمر ومسلماً عند الخصمين. والدليل الإلزامي: ما ليس كذلك، بل ما سلّم عند الخصم، سواء كان مسلماً عند المستدل أم لا، فيقال هذا عندكم لا عندي. لاحظ مصطلحات جامع العلوم، ص ٤٢٧؛ وكتاب التعريفات، ص ١٤٠، الرقم ٦٩٢ و ٦٩٣.

٢. في «أ، ب و ج»: «المبني».

٣. أي بأن موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو موجود.

٤. انظر شرح المواقف، ج ١، ص ٤٧ و ٤٨.

وأجاب في شرح المقاصد عن الأوّل^١:

بأنّا لا نسلم، كون هذه المباحث من مسائل الكلام، بل مباحث النظر والدليل من مبادئه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود، توضيحاً للمقصود وتنميماً له بالتعرّض لما يقابله.

لا يقال: بحث إعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهیولی^٢، وأمثال ذلك من المسائل قطعاً.

لأنّا نقول: هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنّه هل يعاد بعد العدم؟

وهل يتسلسل إلى غير النهاية؟

وهل يتركّب الجسم من الهیولی والصورة؟

ولوسلم أنّها من المسائل، فكثير من المتكلّمين يقولون بالوجود الذهني، فعندهم يصحّ جعل الموجود من حيث هو أعمّ من الخارج والذهني موضوعاً للكلام^(١)، ومن لم يقل بالوجود الذهني، فعليه العدول من الموجود إلى المعلوم كما سيأتي.

(١) أقول: لو جعل الموجود بما هو موجود أعمّ من الوجود الخارجي والوجود التصوّري تصحّ على جميع المذاهب، فإنّ المتكلّمين لا ينكرون تصوّر الأشياء، بل ينكرون أنّ تصوّر الشيء هو وجوده وحصوله في الذهن، ويفسّرون التصوّر بحصول إضافة بين العالم والمعلوم موجبة لعالمية العالم ومعلومية المعلوم، أو صفة ذات إضافة مذكورة، فتأمّل. (س)

١. أي بأنّه قد يبحث في الكلام عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوال أمور لا تتوقّف تلك الأحوال على كون تلك الأمور موجودة في الخارج إلى آخره.

٢. الهیولی لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر قوّة محضة وإنّما يتحصّل بقبوله الصورة الجسمانيّة كقوّة قابلة للصّور، وسَمّوا الهیولي «العنصر» أيضاً، وربما استعملوا «العنصر» مكان الهیولي. كتاب الحروف، ص ١٥٩؛ معيار العلم، ص ٣٨٢.

وعن الثاني^١:

بأنَّ المراد بقانون الإسلام، أصول مأخوذة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها.^٢

وبالجملة: فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيَّات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المسائل حقّة في نفس الأمر منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق.^٣

وقال شارح المواقف:

ولقائل أن يقول: إن لم تجعل حيثيّة كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع، لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات^(١)، وهو باطل لما مرّ، وإن جعلت قيداً له اتّجه أن تلك الحيثيّة لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها.^٤ وذهب بعضهم كالقاضي الأرموي^٥ من المتأخّرين إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى؛ لأنّه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا،

(١) إذ الكلام والإلهي متمايزان مع اتحاد موضوعهما حينئذٍ. (ك)

١. أي وبأنّ المبني على قانون الإسلام ما هو الحقّ من المسائل الكلاميّة إلى آخره.

٢. مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك.

٣. لاحظ شرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٧ - ١٧٩.

٤. شرح المواقف، ج ١، ص ٤٩.

٥. محمود بن أبي بكر بن أحمد أبو الثناء سراج الدين الأرموي الشافعي (م ٦٨٢ق)، عالم بالأصول والمنطق، له تصانيف منها: «مطالع الأنوار» و«التحصيل من المحصول» و«لطائف الحكمة» و«بيان الحق» و«لباب الأربعين في أصول الدين» و«شرح الإشارات» و... انظر هدية العارفين، ج ١، ص ٤٠٦؛ والأعلام، الزركلي، ج ٧، ص ١٦٦؛ ومعجم المطبوعات العربية، ج ١، ص ٤٢٧.

ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات^١ وما يتبعها، أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيّات، فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة^٢.

وتبعه صاحب الصحائف^٣ [على ما حكى عنه] إلا أنه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي، وذوات الممكنات من حيث إنها تحتاج إلى الله تعالى، وجهة الوحدة هي الوجود^(١)، فكان هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وأحوال الممكنات من حيث إنها تحتاج إلى الله تعالى على قانون الإسلام. فإن قيل^٥: لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده^٦ أو مع ذوات الممكنات^٧ من حيث الاستناد إليه، لما وقع البحث في المسائل إلا عن أحوالها واللازم باطل؛ لأن كثيراً من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض، بحث عن أحوال الممكنات لا من حيث استنادها إلى الواجب^(٢).

(١) أي جهة الوحدة بين ذات الله وذات الممكنات هي الوجود، أي يبحث عنهما من حيث اشتراكهما في الوجود لا من حيث تغايرهما حتى يرد أنه يلزم أن يكون الأحوال المتعلقة بهما علمين لاعلماً واحداً. (ك)

١. في «أ» و «ب»: «النبوة».

٢. حكاه عنه التفتازاني في شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٠ و ١٨١.

٣. هو شمس الدين محمد بن اشرف الحسيني السمرقندي (المتوفى سنة ٦٠٠ق). راجع كشف الظنون، ج ١، ص ٣٩؛ وج ٢، ص ١٢٧٢؛ والأعلام، الزركلي، ج ٦، ص ٣١.

٤. قوله: «فكان هو» أي كان علم الكلام.

٥. نقله شارح المقاصد وأجاب عنه. لاحظ شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨١-١٨٢.

٦. كما ذهب إليه الأرموي.

٧. كما ذهب إليه صاحب الصحائف.

يجاب: بأنه يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصداً إلى تكميل الصناعة، بأن يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلّق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما أشبه ذلك، كمباحث المعدوم والحال، وأقسام الماهيّة^(١) والحركات والأجسام، أو على سبيل الحكاية للكلام المخالف قصداً إلى تزييفه، كبحث العلل والمعلولات والآثار العلويّة والجواهر المجردة، أو على سبيل المبدئيّة، بأن يتوقّف عليه بعض المسائل، فيذكر لتحقيق المقصود، بأن لا يتوقّف بيانه على ما ليس ببيّن، كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل، وجواز كون الشيء فاعلاً وقابلاً، وإمكان الخلاء وتناهي الأبعاد. وأمّا ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام، يقصد به تكثير المباحث، كما اشتهر بين المتأخّرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام.

فإن قيل^١: لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ تفتقر إلى البيان وتثبت بالبرهان؛ لأنّ مبادئ العلم إنّما يتبيّن في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعيّة ما هو أعلى من الكلام، بل الكلّ جزئيّ بالنسبة إليه، ومتوقّف بالأخرة عليه، فمبادؤه لا تكون إلّا بيّنة بنفسها.

يجاب: بأنّ ما تبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى منه، ولا أن يكون علماً شرعيّاً، للإطباق على أنّ علم الأصول يستمد من العربيّة ويبيّن فيها بعض مبادئه.

(١) مثل قولهم: الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا ينتقل عن الموضوع. (ك)

(٢) من المركّبة والبسيطة والحقيقة والاعتباريّة. (ك)

قال شارح المقاصد^(١):

إنَّ المفهوم من شرح الصحائف^١ أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات على وجه الاستناد أن يكون ملاحظاً في جميع المسائل أن يكون البحث عن أحوال تعرّض الممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى. فإنّه قال: إنَّ أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام أحوال مخصوصة معلومة، يُحكم بفيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى. وذلك إنّما يكون لحاجتها، فيكون عروضها^٢ للممكنات ناشئاً عن جهة حاجتها إليه، هذا.^٣

ثمَّ إنّ القوم قد أبطلوا هذا المذهب - أعني كون موضوع الكلام ذات الله وحده أو مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد إليه - بأنّه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام؛ لأنّ موضوع العلم لا يتبيّن فيه، بل في علم أعلى إلى أن ينتهي إلى ما موضوعه بيّن الثبوت كالموجود؛ وذلك لأنّ حقيقة العلم إثبات الأعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهليّة المركّبة، ولا خفاء في أنّها بعد الهليّة البسيطة؛ لأنّ ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له، لكن لا نزاع في أنّ إثبات الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب علم الكلام، ثمّ كونه مبدئاً للممكنات بالاختيار

(١) المقصود من نقل هذا القول رفع الإيراد المصدر بقوله: «فإن قيل: لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده» إلى آخره. (ك)

١. شرحه المصنّف أيضاً وسَمّيته المعارف في شرح الصحائف الإلهية، وشرحه محمّد بن أحمد البهشتي الاسفرائيني المعروف بـ «فخر خراساني» (م ٧٤٩ق)، أيضاً بشرحين. راجع كشف الظنون، ج ١، ص ٤٠؛

وج ٢، ص ١٠٧٥، ١٢٧٢ و ١٣٢٦؛ والأعلام، الزركلي، ج ٥، ص ٣٢٦؛ وج ٦، ص ٣١. أي الأحوال.

٣. شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٣.

أو الإيجاب بلا وسط في الكلّ أو بوسط^١ في البعض بحث آخر منه. والقول بأنّ إثباته إنّما هو من مسائل الإلهيّ^٢ دون الكلام، ظاهر الفساد، وإلاّ لكان هو أحد العلوم الإسلاميّة، بل رئيسها ورأسها.

وأجاب عنه بعضهم: بأنّه جاز هاهنا إثبات الموضوع في العلم لوجهين: الأوّل: أنّ الوجود من أعراضه الذاتيّة^(١) لكونه واجب الوجود، بخلاف سائر العلوم، فإنّ الوجود إنّما يلحق بموضوعاتها لأمر مبين.

والثاني: أنّه لا علم شرعيّ فوقه يبيّن فيه موضوعه، فلا بدّ من بيانه فيه.

وقال شارح المقاصد:

وفيه نظر:

أمّا أولاً: فلاّنه ليس من شرط العرض الذاتي^(٢) أن لا يكون معلولاً للغير^(٣)، بل

(١) أقول: هذا مبنيّ على كون وجود الواجب بالذات زائداً على ذاته لازماً له على ما ذهب إليه بعض المتكلّمين، وهو مذهب سخيّف وقول زور على ما سيّجيء، بل الحقّ أنّ صفته عين ذاته المقدّسة، خارجاً وذهناً، بمعنى أنّه لا يمكن للعقل تحليله إلى حيّثين مختلفين، حيّثيّة الوجود وحيّثيّة غير الوجود، بأن يكون ذا ماهيّة، فإنّ كلّ ذي ماهيّة معلول - كما سيأتي - بخلاف وجودات الممكنات، فإنّها وإن كانت عينها خارجاً لكنّها زائداً عليها ذهنياً، وهذا - أي كون وجود كلّ موجود عينه خارجاً - هو السرّ بعدم كون الوجود عرضاً ذاتيّاً لشيء من الموجودات، فلا يكون وجود موضوع علم من المعلوم من عوارضه الذاتيّة، فتفطّن. (س)

(٢) هذا مبنيّ على تسليم كون وجود الواجب زائداً على ذاته، فتدبّر. (س)

(٣) أقول: بأن لا يكون له واسطة في الثبوت. (س)

١. وهو أفعال العباد.

٢. أي الفلسفة الأولى.

أن لا يكون لحوقه للشيء^(١) بتوسط لحوقه لأمر خارج عنه غير مساوٍ؛ للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضاً ذاتياً للإنسان، والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط، إلى غير ذلك.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم [منه] أن لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسألة من شيء من العلوم^(٢)، فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى. وأما ثالثاً: فلأن قولهم: «موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية للموضوع» يكون لغواً من الكلام؛ لأن ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه، وما لا يبين ليس بعرض ذاتي.

وأما رابعاً: فلأنه لا يبقى قولهم: «لكل علم موضوع ومبادئ ومساائل» على عمومه؛ لأن معناه التصديق بأنية الموضوع وهليته البسيطة، وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل.

وأما خامساً: فلأن تصاعد العلوم إنما هو بتساعد الموضوعات، فلا معنى لكون علم أعلى من آخر، سوى أن موضوعه أعم.

(١) أقول: بأن لا يكون له واسطة في العروض. (س)

(٢) أقول: أما إذا كان موضوع العلم من الممكنات فلعدم اقتضائه لذاته وجود شيء من الممكنات فلا يكون عرضاً ذاتياً له، فلا يكون البحث عنه من مسائله. وأما إذا كان موضوع العلم واجباً لذاته فلعدم عروض وجود شيء من الممكنات له؛ فإن اقتضاه لذاته، فلا يكون من عوارض الذاتية أيضاً، فلا يكون البحث عنه فيه من مسائله أيضاً. ويمكن أن يقال: إن بناء الكلام على أن العرض الذاتي للشيء ما تقتضيه لذاته، فوجود الممكنات من العوارض الذاتية للواجب بالذات تعالى وتقدس، فيمكن البحث عن وجود الممكنات في علم يكون موضوعه الواجب بالذات من مسائله، فصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى منه، فليفهم. (س)

فينبغي أن يؤخذ موضوع الكلام، الموجود أو المعلوم، وإلا فالإلهي أعلى رتبة منه وإن كان أشرف من جهة. وقد عرفت أن ما يبين فيه ^(١) موضوع علم شرعي أو مبادؤه، لا يلزم أن يكون علماً شرعياً، بل يكفي كونه يقينياً وعلى وفق الشرع.

ثم قال^١:

فإن قيل: فقد آل الكلام إلى أن الوجود المخصّص لموضوع الصناعة، وإن كان من أعراضه الذاتية، لا يبين فيها لكون نظرها مقصوداً على بيان هليته المركبة، بل يكون مسلماً في نظرها لكونه بيتاً أو مبيتاً في صناعة أعلى، وحينئذ يعود الإشكال^٢ بأن بيانه هناك^٣، لا يكون من الهلية المركبة، وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ممّا هو مسلّم الوجود.

قلنا: موضوع الصناعة الأعلى أعمّ ووجوده لا يستلزم وجود الأخصّ، فيبين فيها وجود الأخصّ، بأن يبين انقسام الأعمّ إليه وإلى غيره، وأنه يوجد له هذا القسم، ويكون ذلك عائداً إلى الهلية المركبة للأعمّ، مثلاً يبين في الإلهي أن بعض الموجود جسم، فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي أن بعض الجسم كرة، فيتبين وجود الكرة، وعلى هذا القياس، هذا.^٤

وذهب أكثر المتأخرين^٥ إلى أن موضوع علم الكلام: هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية، لما أنه يبحث عن أحوال الصانع تعالى من القدم والوحدة

(١) أقول: هذا إيراد على الوجه الثاني من الوجهين. (س)

١. أي شارح المقاصد.

٢. في موضوع غير العلم الأعلى.

٣. في علم الأعلى.

٤. شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦.

٥. انظر شرح المواقف، ج ١، ص ٤٠؛ وشرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٣ - ١٧٤.

والقدرة والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والترکّب من الأجزاء وقبول الفناء، ونحو ذلك ممّا هي عقيدة إسلاميّة أو وسيلة إليها. وكلّ هذا بحث عن أحوال المعلوم وهو كالموجود بيّن الهليّة والشمول لموضوعات سائر الأمور الإسلاميّة، فيكون الكلام فوق الكلّ، إلّا أنّه أوثر على الموجود ليصحّ على رأي من لا يقول بالوجود الذهني، ولا يفسّر العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعلوم والحال من مسائل الكلام.

لا يقال: إن أُريد بالمعلوم مفهومه، فأكثر محمولات المسائل أخصّ منه، فلا يكون عرضاً ذاتيّاً له، وإن أُريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعمّ منه، فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتيّاً مبحثاً عنه ما لم يقيّد بما يجعله مساوياً له، كما حقّق في موضعه. لأنّنا نقول: قد حقّق هناك أيضاً أنّ العرض الذاتي يجوز أن يكون أخصّ من معروضه^(١) كما ذكرنا.

ثمّ إنّ شارح المواقف:

أورد على كون المعلوم موضوعاً للكلام مثل ما أورده على كون الموجود موضوعاً له، وهو أنّ الحيثيّة المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلاً

(١) أقول: اختار للشقّ الأوّل ومبنيّ على أنّ إثبات الأحوال للمفهوم بحيث يسري منه إلى الأفراد حتّى لا يكون المسائل قضايا طبيعيّة، فإنّها غير معتبرة في العلوم، وهذا - أعني كون موضوع المحصورات المعتبرة في العلوم هو المفهوم - لكن بحيث يسري منه الحكم إلى الأفراد بخلاف موضوع الطبيعيّة، فإنّه المفهوم، لكن بحيث لا يسري منه الحكم إلى الأفراد، هو المذهب الحقّ من المذهبين، والمذهب الآخر هو أنّ الموضوع في المحصورات هو الأفراد وفي الطبيعيّة هو المفهوم، فعلم ممّا ذكر أنّ بناء التريديد في الإيراد على المذهبين، فافهم. (س)

للمعلوم، فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثيّة، وإن كان بحث المتكلّم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينيّة^١.

أقول: فظهر أنّ شيئاً من المذاهب الثلاثة^٢ لا يخلو عن خدشة.

فالصواب أن لا يفرق بين الكلام والإلهي بحسب الموضوع، بل يجب أن يجعل موضوع كلا العلمين، «الموجود بما هو موجود»؛ فإنّ حيثيّة^٣ المعلوماتيّة أيضاً لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها، ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث، وبحسب المبادئ التي يؤخذ منها الأدلّة والقياسات، فإنّ مبادئ الأدلّة الكلاميّة في الكلام، يجب أن يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة، بخلاف مبادئ العلم الإلهي، فإنّها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع، بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة، سواء طابقت الظواهر أم لا، فإن طابقت فذاك، وإلاّ فبأولون الظواهر إلى ما يطابق قوانين المعقول، فهذا هو الفرق بين الكلام والإلهي.

فأمّا حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعيّة والعلوم الفلسفيّة معاً، بل يكفي في اعتباره أطراؤه في كلّ منهما على حدة، بأن يكون تمايز العلوم الشرعيّة فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها، وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفيّة فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها، لا أن يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي أيضاً بحسب تمايز الموضوعين.

١. شرح المواقف، ج ١، ص ٤١ - ٤٢.

٢. قوله: «المذاهب الثلاثة» أي في موضوع علم الكلام كما مرّ وهي:

أ. على رأي المتقدمين: أنّ موضوع علم الكلام، الموجود بما هو موجود.

ب. وعلى رأي بعض المتأخّرين كالقاضي الأرموي: أنّ موضوع علم الكلام ذات الله تعالى.

ج. وعلى رأي أكثر المتأخّرين: أنّ موضوعه، هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية.

٣. قوله: «فإنّ حيثيّة المعلوماتيّة» إلى آخره، جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّه لم لا يجوز أن يكون المعلوم بما هو معلوم موضوعاً لعلم الكلام، كما تقول، الموجود بما هو موجود، هو الموضوع لعلم الكلام؟! فأجاب: «بأنّ حيثيّة المعلوماتيّة...».

المطلب الثالث

في بيان فائدة علم الكلام

قالوا: إنما وجب تقديم فائدة العلم دفعاً للعبث، فإن الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة، وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته أمكنه الشروع فيه، إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته. وربما لم تكن موافقة لغرضه^(١)، فبعد سعيه في تحصيله عبثاً.

وأيضاً ازدياد الرغبة^١ فيه، حيث كانت مهمة^٢ له، فيؤفيه حقه من الجد والاجتهاد. وهي^٣ أمور: الأول: بالنظر إلى الطالب في قوته النظرية، وهو الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^٤.

خصّ العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم.

(١) وإن كانت أعمّ، فربما تحقّق في ضمن الأخصّ الذي اعتقد، وإن كانت أخصّ حصل له بعض ما اعتقده، وعلى التقديرين يكون موافقة لغرضه، فافهم. (ك)

١. قوله: «ازدياد الرغبة» عطف على قوله: «دفعاً للعبث».

٢. في «ب»: «كانت فائدة مهمة».

٣. أي فائدة علم الكلام.

٤. المجادلة (٥٨): ١١.

الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجّة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحجّة عليهم، فإنّه ربما يجرّه إلى الإذعان والاسترشاد.

الثالث: بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ عقائد الدين عن أن يُزلزلها شبه المُبطلين.

الرابع: بالنظر إلى فروع الإسلام الشرعيّة، وهو أن تُبني عليه ما عداه من العلوم الشرعيّة. فإنّه أساسها^١ وإليه يؤول أخذها واقتباسها؛ لأنّه ما لم يثبت وجود صانع عالم، قدير، مكلف، مرسلٍ للرّسل، ومنزّلٍ للكتب، لم يتصوّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصول.

الخامس: أيضاً للطالب في قوّته العمليّة، وهو صحّة النّيّة بإخلاصها في الأعمال، وصحّة الاعتقاد بقوّته في الأحكام المتعلّقة بالأفعال؛ إذ بهذه الصحّة في النّيّة والاعتقاد، يرجى قبول العمل، وترتّب الثواب عليه.

وغاية ذلك كلّ: هي الفوز بسعادة الدارين؛ فإنّ هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات.

١. أي أن علم الكلام أساس لفروع الإسلام.

المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه

قالوا:^١ وإنما وجب تقديمها ليعرف قدره، ورتبته فيما بين العلوم، فيسعى بقدره في اكتسابه، ويعتني بحسبه في اقتنائه.

ولمّا كان كما علمت موضوعه أعمّ الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها^٢، ودلائله يقينية، يحكم بصحّة مقدماتها صريح العقل^(١)، وقد تأيّدت بالنقل، وهي - أي شهادة العقل - بصحّتها مع تأييدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة، وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدّوها، فهو أشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلّها^٣.

وهذا ما أردنا إيرادَه في المقدّمة، فلنخض في شرح الكتاب.

(١) أقول: فيه تأمل؛ لأنّ الأدلّة الكلاميّة من حيث هي أدلّة كلاميّة لا يفيد اليقين على ما عرفت. (س).

١. لاحظ شرح المواقف، ج ١، ص ٥٢ و ٥٣.

٢. أي أنفعها.

٣. ومن أراد التفصيل في مرتبة علم الكلام وشرفه. فليراجع نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٦-٨ و ١٣.

[شرح خطبة تجريد الاعتقاد]

قال المصنّف (أعلى الله مقامه):

بسم الله الرحمن الرحيم^١

[أما بعد، حملوا جب الوجود على نعمائه والصلاة على سيّد أنبيائه، وعلى أكرم أحبائه. فإنّي مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام، وترتيبها على أبلغ النظام، مشيراً إلى غرر فرائد الاعتقاد، ونكت مسائل الاجتهاد، ممّا قاذني الدليل إليه، وقوي اعتمادي عليه. والله أسأل العصمة والسداد، وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد، وسميته بتجريد العقائد وربّته على ستّة مقاصد.

أقول: [أما] كلمة شرط.

قال في الصحاح:

وقولهم أمّا بالفتح فهو لافتتاح الكلام، ولا بدّ من الفاء في جوابه، تقول: أمّا عبد الله فقائم، وإنّما احتيج إلى الفاء في جوابه؛ لأنّ فيه تأويل الجزاء، كأنّك قلت: مهما يكن من شيء فعبد الله قائم^٢.

١. بالنظر إلى أنّ كتاب شوارق الإلهام شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي، ذكر المصنّف المتن لغاية الشرح، لكنّ جزءاً من المتن وقطعه بشكل لا يتميّز عن الشرح، فلذلك قمنا بنقل المتن كلّاً في صدر كلّ مبحث بإضافة لفظة «قال».

٢. الصحاح، ج ٦، ص ٢٧٢.

(بعد) منصوب على الظرفية لوجود المضاف إليه.

قال في الصحاح:

وبعد: نقيض قبل. وهما اسمان يكونان ظرفين إذا أضيفا، وأصلهما الإضافة، فمتى حذفت المضاف إليه لعلِّم المخاطب بُنياً على الضمّ ليعلم أنّه مبني؛ إذ كان الضمّ لا يدخلها إعراباً؛ لأنّهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل، ولا موقع المبتدأ ولا الخبر^١.

(حمد) هو لغة نقيض الذمّ^٢، كالمدح. وهو الثناء الحسن^٣.

وهو أعمّ من الشكر اللغوي. وهو الثناء على الإحسان، وعرفاً الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل^٤.

وهو أعمّ من الشكر العرفي - وهو الفعل المُنْبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً - بحسب المتعلّق - أعني ما يقعان بإزائه - فإنّه يقع بإزاء الفضائل والفواضل^٥ بخلافه؛

١. الصحاح، ج ٢، ص ٤٤٨.

٢. العين، ج ٣، ص ١٨٨؛ المحيط في اللغة، ج ٣، ص ٤٧.

٣. قال في الصحاح: الحمد: نقيض الذمّ، والذمّ: نقيض المدح، والمدح: الثناء الحسن. والشكر الثناء على المحسن بما أولّاه من المعروف. راجع ج ١، ص ٤٠٣؛ وج ٢، ص ٤٦٦، وص ٧٠٢؛ وج ٥، ص ١٩٢٥.

٤. أي التعظيم والتفخيم.

٥. الفضائل جمع الفضيلة بمعنى الزيادة. يقال: فضل الشيء في نفسه إذا زاد، وفضّله غيره إذا زاد عليه، وفضّله بالتشديد إذا أخبر بزيادته على غيره.

وفي الاصطلاح يعبّر بها عن الصفات الثابتة والملكات الراسخة في الإنسان.

الفواضل جمع الفاضلة بمعنى الأيادي الجميلة، فواضل المال: ما يأتيك من مرافقه وغلّته. والفواضل هو الزائد على غيره في خصلة من خصال الخير. وبعبارة أخرى: هي صفة تستعمل للتعبير في الأخلاق العملية خاصّة. راجع الفروق اللغوية، ص ٢٢، برقم ٥٣٤؛ ولسان العرب، ج ١١، ص ٥٢٥ و ٥٢٦، «فضل».

حيث يختصّ وقوعه بإزاء الفواضل، وأخصّ^١ بحسب المورد؛ فإنّه يقع باللسان وحده، وهو^٢ بالجنان والأركان أيضاً.

فالحمد اللغوي أعمّ مطلقاً من الشكر اللغوي.

والحمد العرفي أعمّ من وجه من الشكر العرفي.

والمشهور، كما في شرح المطالع^٣ وحاشيته^٤، هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين، بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المُنبئ، والعموم مطلقاً بين العرفيين لكونهما عامّين للموارد^(١) كلّها؛ حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل، وكون الحمد بإزاء النعمة مطلقاً، وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة إلى الشاكر. والتحقيق ما ذكرنا.

أمّا الأول^٥: فلاّنه هو المطابق لما صرّح به أئمة اللغة.

وأمّا الثاني^٦: فلاّنّ المعتبر في الحمد، هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر

(١) أقول: العموم إمّا عموم الكلّي بجزئياته، أو الكلّ لأجزائه، وأيّاً ما كان فلا يدلّ الدليل عليه، كما لا يخفى. (س)

١. أي الحمد.

٢. أي يقع الشكر.

٣. قال في شرح المطالع، ص ٤: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتجليل، وهو باللسان وحده، والشكر على النعمة خاصّة لكن مورده يعمّ اللسان والجنان والأركان، فبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأنّ الحمد قد يترتب على الفضائل، والشكر يختصّ بالفواضل.

٤. قال السيّد الشريف في حاشيته على شرح المطالع: النسبة بين الحمدين عموم وخصوص من وجه وبين الشكرين عموم مطلق، وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي، وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي أيضاً. لاحظ شرح المطالع في المنطق، ص ٤.

٥. أي الحمد أعمّ مطلقاً من الشكر في اللغة.

٦. أي الحمد أعمّ من وجه من الشكر في العرف.

من اللسان، فكلّ منهما^١ شرط لكون ما من اللسان حمداً وليس بفرد له ولا بجزء منه، وأمّا في الشكر، فكلّ منهما على ما ذكرنا فرد منه، وهو الأشهر^(١).
وقد يعرف بصرف العبد جميع ما أعطاه الله إلى ما أعطاه لأجله، وحينئذٍ يكون كلّ منهما جزءاً منه.

وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة، إنّما هو على هذا التعريف.
(واجب الوجود) أي لذاته، فإنّه المتبادر عند الإطلاق. وهو^٢ أخصّ صفاته تعالى^(٢)؛ إذ لا يصدق^٣ على شيء من الممكنات، بخلاف سائر صفاته تعالى. وإنّما حذف الموصوف^٤ للتعين، وللإشارة إلى كون صفاته تعالى عين ذاته، فيحصل براعتان، وإلى أنّه لا يمكن تصوّر ذاته بكنهها، بل بوجهها، وهو بالصفات، وهو أخصّها كما عرفت، فيحصل براعة ثالثة بالنسبة إلى الفنّ؛ فإنّه من مطالبه دون الكتاب؛ إذ ليس مذكوراً فيه.

وأما لزوم توهم التكرار لو ذكر، لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به^(٣)، فإنّما

(١) أي كون كلّ منهما فرد، إمّا منه أو ما ذكرنا من التعريف. (س)

(٢) أقول: ولهذا أثره على سائر الصفات والرضى هو مستنتج لها ومستلزم إياها، فتدبّر. (س)

(٣) أقول: كون الصفة خاصّة النسبة لموصوف معيّنين. ولو ادّعا ملزوم لأمرين أحدهما: كون الموصوف معيّناً فيجب الحذف للتعين، وهذا ما ذكره الشارح المحقّق أولاً، وثانيهما: كون الصفة بمنزلة الموصوف، لكونها بحيث متى ذكرت انتقل الذهن منها إلى الموصوف، ←

١. أي كلّ من الاعتقاد والعمل.

٢. واجب الوجود.

٣. أي بحسب نفس الأمر.

٤. أي الله.

يتمّ لو لم يصدق على شيء أصلاً^١، وليس إلّا ادّعاء، فيرجع إلى ما ذكرنا أولاً^٢. وإِنّما لم يعرفه^٣؛ لأنّه لم يقدر الموصوف، بل وضعه موضعه، أو قدره غير معرّف مثل: إله واجب الوجود.

(على نعمائه) تخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يعّمها والفضائل، إشارة إلى أنّ حمدنا ليس إلّا شكراً^(١)، لاستغراقنا في نعمه الغير المتناهية، بحيث لو عمّرنا إلى الأبد حامدين لم يفضل حمدنا على ما وصل إلينا من نعمه ليتمكن أن يقع بإزاء غيرها، فلا يكون إلّا شكراً.

(والصلاة) هي لغة: الدعاء. وإذا أسند إلى الله تعالى فالمراد الرحمة.
قال في الصحاح: الصلاة الدعاء ومن الله الرحمة^٤.

→ فكأنّها الموصوف، فلو ذكر الموصوف مع ذكر هذه الصفة لتوهّم تكرار الموصوف، فيجب حذف الموصوف دفعاً لتوهّم التكرار، وهذا ما ذكره المحقّق الدواني^٥ في حاشيته القديمة. ولا شكّ أنّه غير ما ذكره أولاً، وإن كان مبناهما شيئاً واحداً، فليتأمل. (س)
(١) أقول: أي بحسب الواقع، فلا ينبغي أن يصدر عنّا إلّا الشكر، بل العجز عنه وهو كمال الشكر، فتدبّر. (س)

١. أي لا بحسب نفس الأمر ولا بحسب فرض العقل.

٢. أي من كونه أخصّ صفاته.

٣. الواجب.

٤. الصحاح، ج ٤، ص ٢٤٠٢، «صلا».

٥. جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (٨٣٠ - ٩٠٨ أو ٩١٨) قاض، باحث، متكلم وفيلسوف. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن في شيراز، وولّي قضاء فارس و توفي بها. له تصانيف كثيرة منها: أنموذج العلوم، رسالتان في إثبات الواجب؛ حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام؛ حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي؛ شرح العقائد العضدية؛ شرح تهذيب المنطق و شرح هياكل النور للسهروردي. راجع أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٢٢؛ الأغلام، الزركلي، ج ٦، ص ٣٢ - ٣٣؛ الذريعة في تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٠٦ - ١٠٧.

وفي القاموس: الصلاة: الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله^١.

وقيل: هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء^٢. وهي تستعمل بعلى مطلقاً. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^٣.

(على سيّد) أصله سييد على «فعل» من ساد قومه، يسودهم سيادة وسودداً وسيدودة فهو سيّد. وعند البصريين أصله «فعل». كذا في الصحاح^٤.

(أنبيائه^٥) جمع «نبيّ» وأصله «نبيّ»، بالهمزة على فعل من النبأ بمعنى الخبر؛ لأنّه أنبأ عن الله تعالى، أو «نبيّ» بدون الهمزة على فعل بمعنى مفعول من النبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، أي شرف على سائر الخلق. وكلّ ذلك في الصحاح^٦.

وهو - أعني سيّد أنبياء الله هو نبيّنا محمّد بن عبد الله ﷺ - لكونه خاتمهم بالنصّ من الله المستلزم للفضل عليهم، ولإجماع الأمة على ذلك، ولكونه سيّد البشر كما اشتهر في الخبر، فيكون سيّد الأنبياء أيضاً؛ ولذلك^٧ ترك الموصوف لتعيينه بهذا الوصف، كما في القرينة السابقة.

وما قد يوجد في بعض النسخ هاهنا، وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد.

١. القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٥٣، «صلا».

٢. القائل هو أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية، ص ٥٥٨، وفيه مع تفاوت.

٣. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

٤. راجع الصحاح، ج ٢، ص ٤٩٠ و ٤٩١، «سود».

٥. في «ج» و «د» و «هـ»: «على سيّد أنبيائه محمّد المصطفى».

٦. راجع الصحاح، ج ٢، ص ٢٥٠، «نبأ».

٧. أي لتعدّد الوجوه في كونه سيّد الأنبياء بحيث لا يخطر بالبال عند الإطلاق إلّا هو.

(وعلى) حرف جرّ، لا اسم مجرور معطوف على «سيّد أنبيائه»؛ إذ لا وجه له. وما روى في منع دخول «على» على الآل^١، فغير معمول جدّاً^٢ أو معارض بما يدلّ على خلافه.

(أكرم) اسم تفضيل من «الكرم» وهو نقيض اللؤم بالهمزة على «فَعَلَ» بمعنى الدناءة، عطف على «سيّد».

(أحبّائه) جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب أو محبّ على ما في القاموس^٣. والأنسب هاهنا هو الأوّل. والمراد بـ«الأحبّاء» إمّا أصحابه خاصّة وإمّا جميع أمّته.

والضمير راجع إلى «سيّد أنبيائه»، ولا بأس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود، ولا معنى لرجوعه إلى واجب الوجود^(١).

واسم التفضيل المضاف، قد يراد به الزيادة على جميع من أضيف إليه، وهو الأكثر، وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقاً. وبالمعنى الأوّل يجوز أن يقصد بالفرد المتعدّد دون الثاني.

ومراد المصنّف ﷺ يصحّ أن يكون هاهنا هو الفرد، فيريد عليّاً عليه السلام، اكتفاء بما هو الأصل، ويصحّ أن يكون المتعدّد فيريد الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام الذين هم المرادون بآل النبي ﷺ وعترته، وهذا هو الأظهر.

ووجه صحّته: إرادة زيادة كلّ واحد منهم على ما عدا المجموع أو زيادة كلّ

(١) لأنّه يلزم حينئذٍ تكرار الصلوات على النبي ﷺ وأن لا يصلّي على آله. (ك)

١. راجع رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٥٢.

٢. لعدم أسناده وعدم وجدانه في الكتب المشهورة.

٣. لم نثر عليه في القاموس، لكن نقله الأندلسي في تفسير البحر المحيط، ج ٤، ص ٢١٢ و ٢١٣، ذيل الآية

١٨ من سورة المائدة (٥).

واحدٍ منهم على مجموع ما عداه، بأن يكون المراد من الأكرميّة، نفى الأكرميّة من الغير، فلا ينافي مساواة البعض أو يكون المراد الأكرميّة في وقت، وهو وقت إمامة كلّ منهم. وإنّما لم يحمل على الأكرميّة في الجملة - أعني من بعض الوجوه ليصحّ في المتعدّد - لأنّه ليس من مذهبنا في الأئمة عليهم السلام.

ثمّ إنّ ترك الموصوف في هذه القرينة أيضاً للتعين باعتقاده، كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع، هذا.

ثمّ إنّ السيّد الشريف^١ قال في حواشيه على الشرح القديم^٢:
لم يرد به معيّناً، بل ما يتناول متعدّداً - أعني من اتّصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة - ومراده الزيادة بوجه ما، ليصحّ حمله على المتعدّد على ما هو مذهب أهل السنّة في كرام الصحابة.

والشارح القوشجي^٣ لم يتفطّن بمراده، وتوهم أنّ مراده من «في الجملة» أعمّ من كلّ واحدٍ من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف، فقال: اسم التفضيل إذا أُضيف قد يراد به هذا، وقد يراد به هذا؛ وأمّا التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قطّ، هذا^٤.

١. هو عليّ بن محمّد الجرجاني (م ٨١٦ق) له حاشية مبسّطة على التجريد قد اشتهرت بين العلماء بحاشية التجريد. لاحظ كشف الظنون، ج ١، ص ٣٤٦.

٢. هو كتاب «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» المعروف بالشرح القديم، لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الإصفهاني (م ٧٤٦ق) أحد شراح تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي.

٣. علاء الدين عليّ بن محمّد القوشجي، المتوفّى سنة ٨٧٩ق، أحد شراح تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي، شرحه المسمّى بـ«تجريد العقائد» المعروف بالشرح الجديد، و تسميته بالشرح الجديد لتأخّره على كتاب «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» المعروف بالشرح القديم، لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني، المتوفّى سنة ٧٤٦ق. راجع الأعلام، الزركلي، ج ٥، ص ٩.

٤. قال القوشجي: «قوله: وعلى أكرم أحبّائه» أي على آله وأصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على

ثم إن المحشّين المحقّقين قد طوّلا الجدل وأكثرنا المقال في ذلك بما لا يقضى منه إلّا العجب.

وما ذكرنا هو حقّ هذا المقام، وما زاد عليه، فهو هدّر من الكلام.
(فأني) جواب أمّا.

(مجيب إلى ما سئلت) أي سئلته من سألته الشيء، لا من سألته عن الشيء^(١).

(من تحرير) هو التقرير المهدّب الخالي عن الإملال والإخلال.

(مسائل الكلام) أي مقاصد علم الكلام ومطالبه، يسمّى كلّ مطلب مسألة؛ لأنّه

يسأل عنه. وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة.

(وترتيبها) أي وضع كلّ مسألة في موضعها اللاّئق بها.

(على أبلغ النظام) بمعنى الترتيب.

(مشيراً إلى غرر) جمع «أغر» وهو في الأصل، فرس في جبهته بياض، ثمّ نقل

إلى الأشرف من كلّ شيء.

(فرائد) جميع «فريدة» وهي اللؤلؤة النفيسة. وفرائد الدر كبارها استعارها

لأصول الاعتقادات.

(الاعتقاد) وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب، وفي العرف التصديق الجازم،

(١) معنى «سألته عن الشيء» استفهمت عن أحواله واستفسرت عنها، والمناسب للمقام هو

الأوّل دون الثاني. (ك)

→ من عداهم من محبوبيه، فأفعل التفضيل ها هنا بمعنى الزيادة على من أضيف إليه وحينئذٍ لا يجب المطابقة لمن هو له أفراداً وجمعاً. ويحتمل بناء على مذهبه أن يريد به عليّاً عليه السلام، بل وأن لا يكون المكتوب بصورة على حرفاً جازاً، بل اسماً مجروراً معطوفاً على سيّد أنبيائه، ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح

باسم النبي ﷺ. شرح تجريد العقائد، ص ٤.

١. في «ب»: «هذا» ساقط.

وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلّق بالعمل، كما عرفت في المقدّمة، وهو المراد هاهنا.

(ونُكت) جمع «نكتة» وهي في اللغة ما تنكته من الأرض بقصب ونحوه أُستعير لكلّ معنى دقيق.

(مسائل الاجتهاد) أراد بها ما يتعلّق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج إصابة الحقّ فيها إلى زيادة سعي.

فالمراد من الاجتهاد، هو المعنى اللغوي، كما أنّه أراد بـ«غرر فرائد الاعتقاد» أصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها.

(ممّا فادني الدليل) بحسب قوانين الكلام (إليه).

(وقوي اعتمادي^١) بحسب هذه القوانين (عليه).

(والله) مفعول مقدّم لقصد التخصيص.

(أَسأل العصمة) عن الزلل والطغيان.

(والسّداد) في التقرير والبيان.

(وأن يجعله) عطف على المفعول الثاني لأسأل (ذخراً ليوم المعاد).

(وسمّيته بتجريد العقائد) لاشتماله على عقائد الفرقة المحقّة مقتصرّاً عليها.

(ورتبته على ستّة مقاصد)؛ لأنّ البحث في علم الكلام إمّا عن نفس العقائد -

أعني التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد - فإنّ التوحيد مشتمل على العدل أيضاً فهي أربعة.

وإمّا ما يتوقّف إثباتها عليه وهو أحوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض، وجميع ذلك يتوقّف على الأمور العامة.

١. في كتاب تجريد الاعتقاد ونصّ كشف المراد: «وقوي اعتقادي عليه وسمّيته بتجريد الاعتقاد والله أسأل».

فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد:

المقصد الأول في الأمور العامة^١.

والثاني في الجواهر والأعراض.

والثالث في إثبات الصانع وصفاته.

والرابع في النبوة.

والخامس في الإمامة.

والسادس في المعاد.

ووجه الترتيب، أن ما يتوقّف عليه الكلّ متقدّم على الكلّ، وهو باب أمور العامة وأحوال الجواهر والعرض على التوحيد لتوقّفه عليها، وهو على النبوة لتوقّفها عليه، وهي على الإمامة لتوقّفها عليها، وهما على المعاد؛ لأنّ المراد هو المعاد الجسماني، والعقل لا يستقلّ فيه، بل يحتاج إلى تعريف من الله تعالى والمعرف هو النبي ﷺ والإمام.

وفي الشرح القديم:

لمّا كان علم الكلام باحثاً عن المعاد^٢، وما يتعلّق به من الجنة والنار، والصراف والميزان والثواب والعقاب، وذلك يتوقّف على النبوة والإمامة، وهما يتوقّفان على إثبات الصانع وصفاته، وهو يتوقّف على المحدث الذي هو الجواهر والعرض، وجميع ذلك يتوقّف على الأمور العامة، لا جرم^٣ رتبته على ستة مقاصد^٤.

١. هي نعوت كلّية تعرض للموجود بما هو، من غير أن يتخصّص بحقيقة طبيعية أو رياضية كاتقسام الموجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى مجرد وماديّ وهكذا.

٢. في المصدر: «باحثاً عن أمور يُعلم منها المعاد» بدل «باحثاً عن المعاد».

٣. في المصدر: «الأمور العامة التي هي مشتملة على بيان مبادئها لاجرم».

٤. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، ج ١، ص ١٦٩ - ١٧٠.

وفي شرح القوشجي:

لما كان المقصد الأقصى والمطلب الأعلى في علم الكلام هو العلم بأحوال المبدأ والمعاد، وأحوال المعاد من ما لا يستقلّ بإثباتها العقل، بل يحتاج فيه إلى السماع من النبيّ بالاتّفاق، والإمام أيضاً عند بعض. وما يستقلّ به العقل إنّما يستنبط من البحث عن أحوال الممكن المنقسم إلى الجوهر والعرض: إمّا بأُمور عامّة أو غيرها، لا جرم رتب المصنّف كتابه على ستّة مقاصد^١.

وما ذكرنا أولى منهما؛ لأنّه يلزم منهما أن يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرّاً في واحدٍ أو اثنين، مع ما في الأخير من جعل الأمور العامّة بحثاً عن الجوهر والعرض.

١. انظر شرح تجريد العقائد، ص ٤.

المقصد الثالث

في إثبات الصانع

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول في إثبات وجوده تعالى

الفصل الثاني في صفاته تعالى

الفصل الثالث في أفعاله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين

المقصد الثالث في إثبات الصانع

[توضيح للمقصد

قال: المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره، وفيه فصول.

أقول: إنَّ هذا المقصد في إثبات الصانع [، أي في إثبات أنَّ للعالم صانعاً واجب الوجود، والصانع هو الفاعل بالعلم والإرادة، وقد غُلبَ على صانع العالم وهو الواجب الوجود تعالى، وإنَّما عدل منه إليه للإشارة إلى أنَّه إنَّما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على طريقة الإنَّ التي إنَّما تفيد وجود العلَّة من حيث هي علَّة وصانع لا من حيث ذاتها، دون اللمِّ الذي هو الاستدلال من العلَّة على المعلول، حيث لا علَّة له تعالى، لا لصيرورة المسألة حينئذٍ ضروريَّة؛ إذ ما وجب وجوده فهو موجودٌ بالضرورة؛ وذلك لأنَّ المسألة ليست هي أنَّ الواجب الوجود موجود، بل هي أنَّ من الموجود ما هو واجب وجوده، وهي راجعة إلى أنَّ لهذا العنوان فرداً ولهذا المفروض حقيقة.

وفي بيان (صفاته) ممّا يجوز عليه ولا يجوز، بمعنى كونه تعالى مصداقاً لها^١، لا بمعنى اتّصافه تعالى بها، كما ستعلم.

وفي بيان (آثاره)، أي أفعاله ممّا يصحّ منه ولا يصحّ، بمعنى أنّ أيّ فعل يصحّ ويحسن منه تعالى، وأيّ فعل يقبح ولا يصحّ عليه^٢، فهما معطوفان على إثبات الصانع.

(وفيه)، أي في هذا المقصد (فصول) ثلاثة بحسب مطالبه الثلاثة^٣:

١. في «هـ»: «لهذا» بدل «لها».

٢. في «هـ»: كلمة «عليه» ساقطة.

٣. جملة: «بحسب مطالبه الثلاثة» أثبتناه من نسخة «هـ».

[الفصل] الأول

[في إثبات وجوده تعالى^١

قال: الأول في وجوده. الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

أقول: إن هذا الفصل [في وجوده)، أي في وجوده من حيث هو واجب الوجود لا من حيث هو صانع؛ لأنّ صانعيته تعالى - أعني كونه فاعلاً بالاختيار - تثبت في الفصل الثاني.

وأيضاً الطريقة التي اختارها في هذا المطلب إنما تفيد وجوده تعالى من حيث هو واجب الوجود.

١. لاحظ لمزيد الاطلاع إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٢٧-٣٣١؛ والمبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٣٤ - ٣٨؛ ومعالم أصول الدين، الفخر الرازي، ص ٤٤ - ٤٦؛ والمباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٤٨ - ٤٥١؛ والنجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص ٨٩ وما بعدها؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٧٦ - ١٨٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٥٨ - ١٥٩؛ ومفتاح الباب، ابن المخدوم، ص ٧٩ - ٩٧؛ والنافع يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر، ص ٥ - ٩؛ ورسالة إثبات الواجب القديمة والجديدة، الدواني، ص ٦٩ - ١٢٤ (ضمن كتاب سبع مسائل)؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، التراقي، ج ١، ص ٦٠ - ١٤١؛ والمبدأ والمعاد، صدر المتألهين، ص ١٠٧ - ١٦٦؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١١ - ٤٧؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، الحلّي، ص ٢٠١ - ٢٣٤؛ والغنية في أصول الدين، ص ٦٤ - ٧١؛ وأسئلة نجم الدين الكاتب عن المعالم، فخر الدين الرازي، ص ٣٧ - ٤٤.

[مناهج العلماء في إثبات وجوده تعالى]

اعلم أنّ المناهج المشهورة في إثبات الواجب ثلاثة:

[المنهج] الأول: منهج جمهور المتكلمين

وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث، على ما هو مذهبهم من أنّ علّة الافتقار إنّما هي الحدوث فقط أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً، فيحتاج كلّ حادثٍ إلى مُحدثٍ ويجب الانتهاء إلى محدث غير حادث دفعاً للدور أو التسلسل. وهذا المنهج قاصر عن إفادة المطلوب - أعني إثبات واجب الوجود لذاته - لجواز أن يكون ذلك المُحدث الغير الحادث ممكناً قديماً فلا يفتقر إلى علّة، فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته، لكن المتكلمين لا يفرّقون بين الواجب الوجود لذاته والقديم؛ فإنّ القديم عندهم لا يفتقر في وجوده إلى غيره، فيكون وجوده من ذاته^١.

[المنهج] الثاني: منهج الحكماء الطبيعيين

وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرّك ومتغيّر على ما هو موضوع صناعتهم. وذلك ببيان أنّ الجسم لا يتحرّك بنفسه، بل لابدّ له من محرّكٍ غير جسميّته كطبيعة أو إرادة أو قاسرٍ، على ما مرّ في مباحث الأعراض^٢. وهذا المحرّك إذا كان متحرّكاً لابدّ له من محرّك آخر وينتهي بالأخيرة إلى السماويات، والمحرّكات السماوية لابدّ من انتهائها إلى محرّكٍ غير متحرّكٍ بوجهٍ من الوجوه دفعاً للدور أو التسلسل،

١. راجع الملخص في أصول الدين، السيّد المرتضى، ص ٤٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٢٣٢؛

وإشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص ١٠٥.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ٣٨٣، المبحث الرابع من المطلب السادس.

فيكون تحريكه على سبيل التشويق، كتحريك المعشوق للعاشق وهو مشوّق^١ للكلّ - أعني للنفس الكلّية المتعلّقة بالفلك الأعظم - ويشوّق^٢ جميع المحرّكات السماوية أيضاً؛ لاشتراكها في التحريك الدوري، ولكلّ منها مشوّق^٣ آخر على حدة أيضاً بحسب اختلاف حركاتها جهةً وسرعةً وبطءً، لكنّه دون الأوّل، فالمشوّق^٤ الأوّل هو مبدأ الكلّ والمبدأ الأوّل وعلة العلل وهو الواجب الوجود لذاته، وسائر المشوّقات^٥ مستندةٌ إليه فائضةٌ عنه، وهي المسماة بالجواهر المفارقة والعقول المجردة.

وهذا المنهج هو الذي سلكه الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس^٦ في كتابيه الكلّيين أحدهما كتاب سماع الطبيعي^٧ والآخر كتاب^٨ ما بعد الطبيعة^٩ على ما ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد^{١٠}، وذكر أنّه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في إثبات

١. في «د»: «متشوّق».

٢. في «د»: «يتشوّق».

٣. في «د»: «متشوّق».

٤. في «د»: «فالمشوّق».

٥. في «د»: «مشوّقات».

٦. أرسطاطاليس بن نيقوماخوس بن ماخازن (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فيلسوف يوناني عظيم ولد في مدينة أسطاغيرا من مدينة يونانية قديمة و أبوه نيقوماخوس طبيب ملك مقدونيا، وهو من تلاميذ أفلاطون، وقد يعبر عنه في الكتب الشرقية بتعابير مختلفة منها: أرسطو، أرسطو طاليس، أرسطاطاليس، الحكيم المطلق، معلّم المشائين، معلم اليونانيين، المعلّم الأوّل، وإتّما سمّوه المعلّم الأوّل؛ لأنّه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل له عدّة تصانيف، منها: ما بعد الطبيعة، السماع الطبيعي، كتاب النفس، الأخلاق إلى نيقوماخوس و منطق أرسطو. راجع الملل والنحل، الشهرستاني، ج ٢، ص ١١٩ - ١٢٨؛ الفهرست، ابن النديم، ٣٠٧، تاريخ الحكماء، ٤٩؛ صوان الحكمة، ص ١٣٥.

٧. لاحظ سماع الطبيعي، الكتاب الثامن، الفصل السابع والثامن.

٨. كلمة «كتاب» في «ه» لم ترد.

٩. انظر ما بعد الطبيعة، ص ٤٨٠ - ٤٨٢، الفصل السابع من الكتاب الثاني عشر.

١٠. لاحظ المبدأ والمعاد، ص ٣٤.

المبدأ الأول الواجب الوجود تعالى شأنه^١.

وأنت خبير، بابتناء^٢ هذا المنهج بالأخرة على اعتبار الإمكان.

والمصنّف في شرح الإشارات أشار إلى ذلك حيث قال:

والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتّصال

المحرّكات لا إلى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرّك، ثمّ يستدلّون من ذلك

على وجود مبدأ أوّل^٣. انتهى.

فقله^٤: «ثمّ يستدلّون» إلى آخره، إشارة إلى ما ذكرناه.

واعلم أنّ لهم^٥ طُرُقاً أخرى غير النظر في الحركة:

منها: النظر في الجسم من حيث تركّبه من الهيولى والصورة، فإنّ كلّ مؤلّف

محتاج إلى مؤلّف لا محالة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً وجب

الانتهاء إلى الواجب، دفعاً للدور والتسلسل.

ومنها: النظر فيه من حيث اشتراك الأجسام في الجسميّة واختصاص كلّ منها بما

يختصّ به، وذلك الاختصاص لا بدّ له من علّة، لامتناع الترجّح بلا مرجّح، ويجب

أن تكون غير الجسميّة المشتركة، فإمّا أن تكون واجبة الوجود وهو المطلوب، وإن

كانت ممكنة وجب الانتهاء إلى واجب الوجود.

ومنها: النظر في النفس الناطقة؛ فإنّها حادثة - لما مرّ - فهي ممكنة وتحتاج إلى

علّة ويجب الانتهاء بالأخرة إلى واجب الوجود، كما عرفت.

١. في «ه»: جملة «الواجب الوجود تعالى شأنه» ساقطة.

٢. في «ه»: «بانتهاء» بدل «بابتناء».

٣. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٦٦.

٤. أي قول المصنّف في شرح الإشارات.

٥. أي للحكماء الطبيعيّين.

[المنهج] الثالث: منهج الحكماء الإلهيين

وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثاً أو قديماً، متحركاً أو غير متحرك، إلى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الإلهي.

وهذا المنهج هو الذي سلكه رئيس فلاسفة الإسلام في كتبه سيما في الإشارات^١، وفي كتاب المبدأ والمعاد^٢.

وقد صرح الحكيم أبو الوليد محمد بن رشد الأندلسي^٣ في كتاب ردّ التهافت: بأنّ أوّل من سلك هذا المنهج من الفلاسفة، ابن سينا، على أنّه طريق خير من طريق القدماء؛ لأنّه زعم أنّه من جوهر الموجود^٤، وأنّ طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأوّل^٥. هذا كلام أبي الوليد.

١. لاحظ الإشارات والتنبيهات، ص ٢٦٦ - ٢٦٩.

٢. انظر المبدأ والمعاد، ص ٢٢ و ٣٤ و ٣٨.

٣. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)، الفيلسوف. من أهل قرطبة. يسمّيه الإفرنج (Averroes) عني بكلام أرسطو و ترجمه إلى العربية، و زاد عليه زيادات كثيرة. و صنف نحو خمسين كتاباً، منها: فلسفة ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، الضروري، منهاج الأدلة، تهافت التهافت، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، جوامع كتب أرسطاطاليس. راجع هداية العارفين، ج ٢، ص ٨٥ و ١٠٤؛ معجم المطبوعات العربية، ج ١، ص ١٠٨؛ الأعلام، الزركلي، ج ٥، ص ٣١٨؛ الموسوعة الفلسفية، لعبد المنعم، ص ١٦١٥؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٦، ص ٢٤٦ - ٢٤٧، الرقم ٢٢٨٣.

٤. في «هـ»: «موجود».

٥. نقل باختلاف العبارة، الصحيح في المصدر هو: «أنّ هذه الطريقة لم تسلكها القدماء، وإنّما أوّل من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال: إنّها أشرف من طريقة القدماء. وذلك أنّ القدماء إنّما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ لكلّ من أمور متأخّرة، وهي الحركة والزمان. وهذه الطريقة تفضي إليه فيما زعم - أعني إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتتها القدماء - من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود». لاحظ تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٢٣٧.

وقال الشيخ في رسالة الفصول^١ لإثبات المبدأ الأول^٢ بهذه العبارة:
 الطبيعيّون توصّلوا^٣ إلى إثبات المحرّك الأول بما بيّنوا من وجوب قوّة غير
 جسمانيّة وغير متناهية تحرّك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة.
 والإلهيّون سلكوا غير هذا المسلك وتوصّلوا^٤ إلى إثباته من وجوب الوجود وأنّه
 يجب أن يكون واحداً لا يتكثّر، وأنّ الموجودات صادرة عنه [وأنّها من لوازم
 ذاته]، وأنّ الفلك^٥ يتحرّك تشوّقاً إليه وطلباً للتشبه به في الكمال، ولا يجوز أن
 يكون كماله بحيث لا يتخصّص^٦ به، ولا أن يكون فوق كماله كمال؛ فإنّه لو أمكن
 ذلك لكان الذي له ذلك الكمال الأعلى أولاً^٧. انتهى.

[مختار المصنّف]

والمصنّف رحمه الله اختار منهج الإلهيين فقال: (الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب،
 وإلّا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل).

وقد حاذى كلام الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد حيث قال:
 لا شك في وجود موجود^٨، أن كلّ وجود أو كلّ موجود فإمّا واجب الوجود، وإمّا
 ممكن الوجود. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود واجب وهو المطلوب، وإن كان
 ممكناً فإنا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود^٩. انتهى.

١. لم نعر عليها، لكن وردت عبارتها بعينها في كتاب التعليقات، ص ٧٠.

٢. في «هـ»: جملة: «لإثبات المبدأ الأول» ساقطة.

٣ و٤. في «هـ»: «توصّلوا» بدل «توصّلوا».

٥. في «هـ»: «المحرّكة الفلكيّة» بدل «الفلك».

٦. في «هـ»: «لا يكون مخصّصاً» بدل «لا يتخصّص».

٧. لاحظ التعليقات، ص ٧٠.

٨. جملة «في وجود موجود» أثبتناه من نسخة «هـ».

٩. المبدأ والمعاد، ص ٢٢.

[تمهيد أمور:]

واعلم أنّ تقرير هذا الدليل يستدعي تمهيد أمور على سبيل التذكير؛ فإنّ أكثرها قد بيّنت في مواضعها فيما مرّ من الكتاب^١:

[الأمر] الأول [في انحصار الموجود إلى الواجب والممكن]

إنّ الموجود منحصر في الواجب والممكن؛ لأنّه إذا اعتُبر من حيث ذاته بلا اعتبار شيء آخر، فإنّما أن يجب له الوجود وهو الواجب، أو لا يجب له الوجود وهو كذلك^٢، وظاهر أنّه لا يجب له العدم حيث فرض موجوداً وهو الممكن. قال في الإشارات:

كلّ موجود إذا تُفّت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإنّما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يجب^٣، فإن وجب فهو الحقّ الأوّل بذاته الواجب وجوده من حيث ذاته^٤. إن لم يجب لم يجز أن يقال: «إنّه ممتنع بذاته» بعدما فرض موجوداً بل إن قرّن باعتبار ذاته شرطٌ مثل شرط «عدم علّته» صار ممتنعاً أو مثل شرط «وجود علّته» صار واجباً؛ وإن لم يُقرن بها شرط لا حصول علّته ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته وإمّا ممكن الوجود بذاته^٥. انتهى.

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥١١، المسألة الرابعة والثلاثين.

٢. أي بلا اعتبار شيء آخر.

٣. في المصدر: «أو لا يكون».

٤. في «هـ»: «من حيث ذاته».

٥. في المصدر: «من ذاته وهو القيوم».

٦. الإشارات والتنبيهات، ص ٢٦٤ - ٢٦٦.

وقال مثل ذلك في سائر كتبه^١، فإذا كان الشيخ قد عيّن المعنى المراد من الواجب والممكن، فلا معنى للقدح في مسلكه بإجمال لفظي الممكن والواجب كما فعله الغزالي^٢ في التهافت^٣، أو باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقياً وللممكن القديم غير حقيقي^٤، فتكون قسمته الموجود إلى الممكن والواجب غير حاصرة وأنّ القسمة المعروفة بالطبع للموجودات إنّما هي إلى الممكن الحقيقي والضروري^٥، كما فعله ابن رشد^٦.

[الأمر] الثاني [في أنّ الممكن في ترجيحه يحتاج إلى علة]

إنّ الممكن لا يترجّح له وجود أو عدم بحسب ذاته، بل يحتاج في كلّ منهما إلى علة؛ لتساوي نسبتهما إليها^٧، وامتناع ترجّح أحد المتساويين من غير مرجّح، وذلك لبطلان الأولوية الذاتية، على ما مرّ في مباحث «الأُمور العامّة»^٨. ولا ينبغي أن نخلي هذا الموضوع أيضاً منه. فنقول: لو ترجّح للممكن أحد طرفيه كالوجود مثلاً

١. راجع إلهيات الشفاء، ص ٢٥، الفصل الرابع من المقالة الأولى، وص ٣٢٤، الفصل الثالث من المقالة الثامنة؛ والتعليقات، ص ٣٥.

٢. أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي الأشعري، المعروف بحجّة الإسلام (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ). فيلسوف، متكلم، فقيه، أصولي و متصوّف، وكان شديد الذكاء. مولده و وفاته في الطابران (قصة طوس، بخراسان)، وله تصانيف كثيرة منها: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، مقاصد الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى من علم الأصول، الوجيز في فقه الشافعية، أسرار الحجّ، عقيدة أهل السنة، بداية الهداية، المنقذ من الضلال، و الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة. راجع سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ٣٢٢، الرقم ٢٠٤؛ هدية العارفين، ج ٢، ص ٧٩؛ معجم المؤلفين، ج ١١، ص ٢٦٦؛ الأعلام، الزركلي، ج ٧، ص ٢٢ - ٢٣؛ طبقات الفقهاء، ج ٦، ص ٣٠٥ - ٣٠٦، الرقم ٢٣٣٥.

٣. لاحظ تهافت الفلاسفة، ص ١٠٤.

٤. لاحظ تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٢٣٦.

٥. في «هـ»: «نسبتها إلهما».

٦. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٦١، المسألة الثالثة والعشرون.

لذاته من غير وجوب بأن يكون الوجود أولى له لذاته مع جواز عدمه أيضاً، وإن كان على سبيل المرجوحية، كان لنا أن نأخذ أولوية الوجود مع الموضوع ونردّد بين وجوده وعدمه، بأن نقول: الممكن الأولى الوجود، هل يساوي وجوده مع عدمه أو يكون الوجود له أولى لكن بأولوية أخرى؟ ضرورة أن الأولوية الأولى مأخوذة مع الموضوع، فهي مشتركة بين الحالين.

بيان ذلك: أن الممكن الذي وجوده أولى، إذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الأولوية، فلا يجوز أن يكون وقوع عدمه بدلاً عن الوجود - لو فرضناه - ممتنعاً، وإلا لكانت الأولوية وجوباً، بل يجب أن يكون وقوع عدم بدلاً عن الوجود أيضاً جائزاً مع أولوية وجوده، فإذا جاز وقوع عدمه، ومع ذلك لم يقع وقوع وجوده، فإن كان بلا مرجح وأولوية كان ذلك ترجيحاً لأحد المتساويين بلا مرجح، وإن كان ذلك بسبب أولوية ورجحان، فلا يجوز أن تكون هذه الأولوية هي الأولوية المفروضة أولاً؛ لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال عدم، بل يجب أن تكون أولوية أخرى، وحينئذ أخذنا هذه الأولوية الثانية أيضاً مع الموضوع وردّدنا^١ بين وجوده وعدمه، وهكذا إلى ما لا نهاية لها؛ لكونها من الاعتباريات، ثم نأخذ جميع تلك الأولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردّد، فلا بد من اختيار تساوي وجوده مع عدمه، ضرورة أنه لا أولوية خارجة من الأولويات الغير المتناهية، فيلزم ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبدئية. وهذه طريقة في نفي الأولوية الذاتية، بل الأولوية مطلقة، دقيقة لطيفة قليلة المؤونة جداً، قد تفردنا بها بفضل الله ومنّه وسلكنها في كتابنا الموسوم بـ«گوهر مراد»^٢.

وجه آخر: لو كان وجوده مثلاً راجحاً على عدمه بالنظر إلى ذاته؛ لكان عدمه

١. في «هـ»: «نردّد ما» بدل «وردّدنا».

٢. لاحظ گوهر مراد، ص ٢٠٧ - ٢١١، الفصل الثالث من الباب الأول من المقالة الثانية.

ممتنعاً بالنظر لذاته؛ لأنّ رجحان أحد الطرفين تستلزم مرجوحية الطرف المقابل، ومرجوحية تستلزم امتناعه؛ لأنّ ترجّح أحد المتساويين إذا كان ممتنعاً كان ترجّح المرجوح أولى بالامتناع؛ لأنّ المرجوح أضعف من المساوي، على ما قال الإمام [الرازي^١] في كتاب الأربعين،^٢ فرجحان الوجود نظراً إلى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر إليها، وهو يستلزم وجوب الوجود، هذا خلف، مع أنّه المطلوب.

وجه ثالث: وهو أنّ ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرّد الرجحان إن كان علّة لوجود نفسه لزم تقدّمه على نفسه، وإن لم يكن علّة لنفسه، كان موجوداً بلا سبب وهو جائز العدم لإمكانه، فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سببٍ يقتضيه، كما قال الفارابي^٣:

لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوبٍ ويكون مبدؤها ممكناً حاصلًا بنفسه، لزم إمّا إيجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش وإمّا صحّة عدمه لنفسه وهذا أفحش^٤.

١. فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦ق)، و يقال له ابن خطيب كان من كبار العلماء بالكلام و المعقولات، فقيهاً شافعيّاً، مفسّراً، مصنّفاً، معظماً عند ملوك خوارزم وغيرهم. وله تصانيف كثيرة، منها: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن المجيد، المسائل الخمسون في أصول الكلام، عصمة الأنبياء، المباحث المشرقية، الأربعون في أصول الدين، شرح قسم الإلهيات في الإشارات لابن سينا و... راجع الأعلام، الزركلي، ج ٦، ص ٣١٣؛ طبقات الفقهاء، ج ٧، ص ٢٣٦ - ٢٣٧، الرقم ٢٥٨٣.

٢. راجع الأربعين في أصول الدين، ص ٥٢ - ٥٣ و ٦٧ و ١٧٨ - ١٧٩.

٣. أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩ق) الملقّب بالمعلّم الثاني، تركي الأصل، أكبر فلاسفة المسلمين. ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، ورحل إلى مصر و الشام، واتصل بسيف الدولة بن حمدان، و توفّي بدمشق عام ٣٣٩، له تصانيف كثير منها: الفصوص، إحصاء العلوم و التعريف بأغراضها، آراء أهل المدينة الفاضلة، المدخل إلى صناعة الموسيقى، الآداب الملوكيّة، مبادئ الموجودات، أغراض ما بعد الطبيعة، السياسة المدنيّة. راجع وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٧٦؛ الأعلام، الزركلي، ج ٧، ص ٢٠.

٤. نقله عنه المحقّق الدواني في رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٢١ (ضمن كتاب سبع رسائل)؛ والسيد الداماد في تقويم الإيمان، ص ٥١٩؛ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ١، ص ٢٠١، من

وتحقيقه على ما قيل:

إنَّه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متّصفاً بالوجود ولا يكون عينه، فيكون الذات منشأ رجحان الاتّصاف، ولا معنى للعلّة إلّا ما يترجّح المعلول به، فيكون علّة لا تتّصاف نفسه بالوجود. ولَمّا فرض عدم بلوغه حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان، وإلّا لكان بالغاً حدّ الوجوب وقد فرض عدم بلوغه إليه، هذا خلف^١.

[الأمر] الثالث [في أنّ الممكن في حصوله وبقائه مفتقر إلى علّة]

إنَّه كما أنّ الممكن مفتقر في حصول الوجود له إلى علّة كذلك مفتقر في بقاء الوجود وثباته له إلى علّة؛ وذلك لأنّ الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجباً لكان بحصول العدم له ممتنعاً، وهو لا يخلو عن أحدهما، فلا يكون ممكناً، هذا خلف. بل الإمكان على ما مرّ في الأمور العامّة^٢ لازم لماهيّة الممكن، فلا ينفكّ الممكن عنه في حال وجود وعدم، فما دام الإمكان ثابتاً له كانت الحاجة إلى العلّة ثابتةً له، فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده، بل مع ضروريّته دائم الافتقار إلى علّة^٣.

→ كتاب فصوص الحكم للفارابي، لكن ولم أعر عليه في كتاب الفصوص.

قال صدر المتألّهين في توضيح عبارة الفارابي: ومعناه أنّ هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علّة لنفسه، مقتضياً له وهو باطل لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، وإن لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم، فيلزم صحّة عدمه بنفسه، وهو أفحش بطلاناً؛ وذلك لأنّ المحذور الأوّل لازم هنا أيضاً من كون الشيء سبباً لنفسه بأيّ وجه كان، مع محذور آخر وهو أنّه إذا صحّ له ورود العدم بعد الوجود، فكيف صار موجوداً ابتداءً حيث إنّ عروض العدم له ابتداءً أولى من عروضه بعد الوجود، فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول. الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٧.

١. القائل هو المحقّق الدواني في رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٢ (ضمن كتاب سبع رسائل).

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٢٩، المسألة السادسة والثلاثون.

٣. نفس المصدر، ص ٥٣٧، المسألة السابعة والثلاثون.

قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد:

كلّ حادثٍ فله علّةٌ في حدوثه وعلّةٌ في ثباته، ثمّ يمكن أن تكونا ذاتاً واحدة، مثل القالب في تشكيله للماء^١ ويمكن أن تكونا شيئين مثل صورة الصنميّة، فإنّ مُحدّثها الصانع ومُثبّتها يبوّسه جوهر العنصر المتّخذة منه.

ثمّ قال:

ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته، حتّى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلّةٍ في الوجود والثبات؛ فإنّا نعلم أنّ ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه^٢.

ثمّ قال:

واعلم أنّ ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثمّ يوجد حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكنٌ وعدمه ويوجد، وأيّ الشرطين اشترط^٣ عليه صار مع شرط دوامه ضرورياً لا ممكناً ولم يتناقض؛ فإنّ الإمكان باعتبار ذاته والوجوب أو الامتناع^٤ باعتبار شرطٍ لاحق به.

فإذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتّة، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلّ ما احتيج فيه إلى غير شرطٍ فهو

١. في المصدر: «في تشكيل الماء».

٢. في «هـ»: «واجباً في نفسه ولا ثابتاً في نفسه».

٣. في «هـ»: «يشرط».

٤. في «هـ»: «الوجوب والإمكان».

محتاج إلى سبب. فقد بان أنَّ ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسببٍ يمدُّ وجوده، وأنَّ وجوده بنفسه غير واجب^١.

[الأمر] الرابع [في عدم جواز حصول الوجود للممكن على سبيل التسلسل]

إنَّ الوجود لا يمكن أن يحصل للممكن على سبيل التسلسل بأن يكون له علّة ولعلّته علّة وهكذا إلى ما لا نهاية له من غير أن ينتهي إلى علّة واجبة لذاته.

وقد مرّ بيان ذلك في مبحث «إبطال التسلسل»^٢ من مباحث «العلّة والمعلول» بطرق عديدة وبراهين قوية، ونذكر هاهنا منها البرهان الذي اخترعه المصنّف، وتقريره يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

أحدها: هي أنَّ الشيء ما لم يجب وجوده لا يمكن أن يصير موجوداً، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، كما ظهر من إبطال الأولويّة مطلقاً.
والثانية: أنَّ الوجود لا يجب للشيء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء عدمه، وهذا ظاهر جدّاً لا يحتاج إلى بيان.

والثالثة: أنَّ مجموع الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه، وهذا أيضاً قريب من البديهي.

وبعد تمهيد هذه المقدّمات^٣ نقول: كلّ واحدٍ من آحاد سلسلة الممكنات

١. المبدأ والمعاد، ص ٢٤ - ٢٦.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١٠، المسألة الثالثة من الفصل الثالث.

٣. في «هـ»: «وبعد نذكر هذه الأمور» بدل «وبعد تمهيد هذه المقدّمات».

لا يمكن أن يصير موجوداً، إلاّ بأن يجب وجوده عن علّةٍ موجودةٍ واجبة وجودها: إمّا بالذات وإمّا بالغير، وإلاّ - أعني إن لم يكن واجبة وجودها لا بالذات ولا بالغير - لم تكن موجودة بحكم المقدّمة الأولى.

لكن الواجب بالغير الغير المستند إلى الواجب بالذات، لا يمكن أن يصير سبباً لوجوب وجود معلول؛ لأنّ وجود المعلول إنّما يجب بأن ينسّد عليه جميع أنحاء عدمه بحكم المقدّمة الثانية، ومن أنحاء عدم المعلول عدم^١ علّته. وهذا النحو من عدم غير ممتنع على المعلول المستند إلى العلل الممكنة الغير المستندة إلى الواجب لذاته.

وإن فرضت غير متناهية بحكم المقدّمة الثالثة، فيجوز عدم المعلول مع انعدام جميع علله الغير المتناهية، فلا يمكن أن يصير وجوده واجباً، فلا يمكن أن يصير موجوداً، لكن قد فرضنا وجوده، فوجب أن تستند علله - الغير المتناهية فرضاً - إلى علّة واجبة الوجود لذاتها، وإذا وجب استناد جميع العلل الغير المتناهية فرضاً^٢ إلى علّة واجبة لذاتها تكون هي طرفاً لسلسلة العلل لا محالة لاستناد جميع السلسلة إليها وعدم استنادها إلى علّة أصلاً، فتصير السلسلة ذات طرف، فتصير متناهية، وقد فرضناها غير متناهية، هذا خلف.

[الأمر] الخامس [في عدم إمكان حصول الوجود للممكن على سبيل الدور]

إنّه لا يمكن حصول الوجود للممكن على سبيل الدور، بأن يكون ممكن معلولاً لممكن آخر وهو للأوّل، أو يكون هو أيضاً معلولاً لممكن آخر وهو لآخر وهكذا،

١. في «هـ»: «عدمه عدم مع عدم» بدل «عدم المعلول عدم».

٢. كلمة «فرضاً» أثبتناه من نسخة «هـ».

إلا أنه ينتهي بالأخرة إلى الأول. وذلك^١ لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من جواز انعدام جميع المعلولات الممكنة معاً^٢، بل ذلك في المتناهية أظهر، ولما يلزم من تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال بالضرورة، هذا.

وبعد تذكّر هذه الأمور^٣ نقول: لاشكّ في وجود موجود، فإذا نظرنا إليه من حيث هو موجود وقطعنا النظر عن جميع الخصوصيّات يحتمل أن يكون ذلك الموجود واجب الوجود، كما يمكن أن يكون ممكن الوجود، وذلك لاشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن، كما مرّ في أوائل الكتاب^٤، فإن كان ذلك الموجود المقطوع النظر عن الخصوصيّات واجب الوجود، ثبت المطلوب. وإن لم يكن واجباً، بل كان ممكناً؛ لانهصار الموجود فيهما، استلزم وجود ذلك الموجود الممكن وجود الواجب لذاته؛ لأنّ ذلك الممكن لا يمكن أن يوجد بنفسه، بل يحتاج في وجوده إلى علّة موجودة يترجّح بها وجوده، فإن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علّة أيضاً موجودة. وهكذا فإن رجعت الحاجة في شيء من المراتب إلى الممكن الأول أو إلى شيء من المراتب السابقة عليه فيلزم الدور، وإن لم يرجع، بل ذهب إلى غير النهاية لزم التسلسل، وكلاهما محالان، فلا بدّ أن تنتهي الحاجة في شيء من المراتب إلى علّة واجبة الوجود لذاتها دفعاً للدور والتسلسل.

فظهر أنّه إن لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه المفروض واجب الوجود، استلزم لا محالة وجود واجب الوجود وهو المطلوب.

١. أي عدم إمكان حصول الوجود للممكن على سبيل الدور.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١٢، براهين إبطال التسلسل.

٣. في «هـ»: «تمهيد هذه المقدمات» بدل «تذكّر هذه الأمور».

٤. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٢٦، المسألة الثانية.

[أوثق المناهج في إثبات وجوده تعالى]

واعلم أنّ هذا المنهج - أعني منهج الإلهيين - هو أوثق المناهج وأقواها وأتمّها وأهداها، وأقلّها مؤونة وأكثرها معونة، ويشبه أن يكون طريق الصّديقين الذين هم يستشهدون بالحقّ لا عليه؛ لكونه نظراً في الوجود وهو عين حقيقته تعالى فيغني غناء البراهين اللّميّة، ويمكن الوصول به إلى معرفته تعالى وإن لم ينظر إلى موجود بالفعل بعدما فرض إمكان وجوده.

قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج:

إنّا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته، فلم يكن القياس دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً، فالأوّل ليس عليه برهانٌ محضٌ^١، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان؛ لأنّه استدلالٌ من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجب كيف يجبُ أن يكون؟

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوه القياساتِ الموصلة إلى إثبات العلّة الأولى وتعريف صفاته [شيءٌ] أوثقٌ وأشبه بالبرهان من هذا الطريق^٢، فإنّه وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر^٣، يمكنُ بهذا القياس أن يُثبت بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ ما كيف كان^٤. انتهى.

وقال في الإشارات:

تأمّل: كيف لم يَحْتِجْ بياننا لثبوت المبدأ الأوّل ووحدايّته وبرائته عن الصمات

١. لأنّه لا سبب له.

٢. في المصدر: «من هذا البرهان».

٣. في المصدر: «أمر».

٤. المبدأ والمعاد، ص ٣٣ - ٣٤.

إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود؟ ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؟ لكن هذا الباب أوثق وأشرف.

قال: وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ الآية. وهذا حكمٌ لقوم، ثم يقول: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^١ وهذا حكم الصديقين الذين يَسْتَشْهَدُونَ به لا عليه^٢.

انتهى كلام الإشارات.

ثم إنّ وجه كون هذا الطريق أشبه بالبرهان - أي اللّميّ - هو ما أشار إليه من أنّه وإن لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه أثر يمكن بهذا القياس أن يثبت؛ وذلك لأنّ القياسات الإيتية إنّما تكون من الأفعال والآثار بخلاف اللّميّة. فهذا الطريق لكونه لا من جهة الآثار يشبه اللّم، ومن جهة أنّه ليس من العلّة ليس به.

وأيضاً قالوا: من القياسات الإيتية ما هو أقرب إلى اللّم، بل كاد أن يكون في مرتبته في الوثوق، وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاقّ الملزوم وحقيقته من غير اعتبار أمرٍ آخر، على ما صرّح به الشيخ في الحكمة المشرقية^٣.

وهذا الطريق من النظر في طبيعة الوجود المنتزعة من ذاته تعالى بلا اعتبار أمرٍ زائدٍ على ذاته كذلك.

وقد يقال: إنّ هذا الطريق لميّ دون سائر الطُّرق؛ إذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على أنّ بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه، وكون طبيعة الوجود مشتملاً على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة.

١. فصلت (٤١): ٥٣.

٢. الإشارات والتنبيهات، ص ٢٧٦.

٣. لم نعر عليه بعد الفحص.

فلاستدلال في الحقيقة بحال من أحوال تلك الطبيعة على حالٍ أخرى لها معلولة للأولى، فإنّ كون طبيعة الوجود مشتملاً على فردٍ ممكن هو الذي أوجب اشتماله على الفرد الواجب.

وبعبارة أخرى: ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه، بل على انتسابه إلى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلّف من وجود ذي المؤلّف على ما مرّ في الأمور العامّة^١، فوجود الواجب في نفسه علّة لغيره مطلقاً، ووجوده الرباطي - أعني انتسابه إلى هذا المفهوم - معلول له. وقد يكون الشيء في نفسه علّة لشيء وفي وجوده عند شيء آخر معلولاً له ولا محذور في ذلك.

وأما كون هذا الطريق أخصر وأقلّ مؤونة من سائر الطرق، فظاهر حيث لا يحتاج إلى النظر في حدوث الخلق والحركته ولا إلى وجود ممكن بالفعل، كما عرفت. واعلم أنّه يمكن أن يقرّر هذا الدليل^٢ على الوجه الذي قرّرنا به إبطال التسلسل بأن نقول: وهكذا، فسواء رجعت الحاجة إلى الممكن الأوّل أو ذهبت إلى غير النهاية، لا يمكن أن يجب بذلك وجود الممكن الأوّل، وإنّما يجب لو انسَدّ عليه جميع أنحاء العدم، وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات، فلا بدّ من الواجب الوجود لذاته ليستند إليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات وهو المطلوب، وحينئذٍ لا توقّف لهذا الدليل^٣ على إبطال الدور والتسلسل، وإن لزم منه إبطاهما. وعلى هذا، تزداد قلّة المؤونة جدّاً، ولا يمكن حمل كلام المصنّف على هذا الوجه؛ لمكان قوله: «لاستحالة الدور والتسلسل» ولو كان مراده ذلك لقال: وإلّا استلزمه وإن دار أو تسلسل.

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٢٩، المسألة السادسة والثلاثين.

٢ و٣. على إثبات الواجب.

والعجب منه ﷻ أنه مع تفرّده بتفطّن هذا الوجه في إبطال التسلسل على ما مرّ سابقاً^١، كيف غفل عن ذلك.

ومن الدلائل التي لا تبتني على إبطال التسلسل ما ذكره بعض الأعلام^٢ حيث قال:
على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الدور؛ إذ تحقّق
موجود ما يتوقّف على هذا التقدير على إيجاد ما؛ لأنّ وجود الممكنات إنّما
يتحقّق بالإيجاد، وتحقّق إيجاد ما يتوقّف أيضاً على موجود ما؛ لأنّ الشيء ما
لم يوجد لم يوجد^٣. انتهى كلامه^٤.

وتوجيهه على ما حقّقه بعض الأعظم^٥:

إنّ طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن تكون ممكنة
محتاجة إلى طبيعة الإيجاد، وهي لكونها طبيعةً ناعيةً يتوقّف على طبيعة
الموجود، فيلزم الدور^٦.

فإن قلت: طبيعة الموجود وإن كانت واحدة في نفسها، لكنّها متعدّدة في نفس
الأمر؛ لتحقّقها في ضمن الأفراد فحاجتها ليست حاجة واحدة، بل متكرّرة حسب

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١٠، براهمين إبطال التسلسل.

٢. وهو شمس الدين محمّد بن أحمد الخفري (المتوفّى سنة ٩٥٧ق). راجع أعيان الشيعة، ج ٦، ص ١٥٤؛
والكنى والألقاب، ج ٢، ص ١٩٨.

٣. قال السبزواري في تعليقاته على الأسفار: المراد بموجود ما، إمّا الفرد المنتشر من الموجود، وإمّا الطبيعة
منه، وإمّا كلّ فردٍ منه، وإمّا مجموع الآحاد بالأسر، وإمّا المجموع من حيث المجموع، فهذه خمسة
احتمالات. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٨.

٤. قال المعلم الثالث: فالمقصود من قوله: «الشيء ما لم يوجد لم يوجد» أنّه ما لم يتّصف بطبيعة الوجود لم
يتّصف بطبيعة الإيجاد. لاحظ الحاشية على حاشية شرح تجريد الاعتقاد، الخفري، ص ٥٥٤ (= ضمن
مصفّات ميرداماد، ج ١).

٥. الحاشية الخفريّة على إلهيات شرح التجريد، ص ٩٤؛ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٧ - ٣٨.
٦. وهو المعلم الثالث.

٧. لاحظ الحاشية على حاشية شرح تجريد الاعتقاد، الخفري، ص ٥٥٤ (= ضمن مصفّات ميرداماد، ج ١).

تكثر الأفراد، فيجوز كونها محتاجة في ضمن فرد محتاجاً إليها في ضمن فرد آخر. وكذا القول في طبيعة الإيجاد، فاللازم على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور. قلت: طبيعة الموجود المتحققة في ضمن جميع الأفراد أيضاً ممكنة محتاجة إلى الإيجاد، فإذا كانت طبيعة الإيجاد المتحققة في ضمن جميع الأفراد أيضاً لكونها طبيعة ناعية محتاجة إلى طبيعة الموجود يلزم الدور لا محالة، فتدبر. وما^١ ذكره^٢ أيضاً:

أن ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه.

وبعبارة أخرى: مجموع الموجودات من حيث هو [موجود]^٣ ليس له مبدأ بالذات^٤.

وبعبارة أخرى: مجموع الموجودات من حيث هو موجودٌ يمتنع أن يصير شيئاً محضاً، ومجموع الممكنات ليس يمتنع أن تصير لا شيئاً محضاً، وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات^٥.

ومبناه على ما مرّ من جواز الانعدام على الممكنات بأسرها؛ فإنه حينئذٍ على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون للموجود المطلق أو لمجموع الموجودات مبدأ موجود لا محالة. فهذا المبدأ من حيث إنه واحد من الموجودات داخل في المجموع، ومن حيث إنه علّة للمجموع يكون علّة لنفسه أيضاً، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه.

١. في «هـ»: «ومتاً» بدل «وما».

٢. أي ما ذكره بعض الأعلام أيضاً.

٣. كما في المصدر.

٤. وبذلك يثبت وجود واجب للوجود.

٥. الحاشية الخفية على إلهيات شرح التجريد، ص ٩٤.

وأما إذا لم ينحصر الموجود في الممكن، فلا يلزم أن يكون لمجموع الموجودات مبدأً يلزم تقدّمه على نفسه.

وكذا على العبارة الثالثة نقول: لو جاز طريان عدم على مجموع الموجودات وصيرورته لا شيئاً محضاً لكان ذلك من جهة عدم علته، فكان داخلياً في عدم المجموع ومتقدماً على عدم المجموع، فكان متقدماً على نفسه، ويظهر منه تقدّم علّة المجموع أيضاً على نفسها.

ويمكن أن يجعل هذا وجهاً على حدة بأن يقال: لو جاز انعدام مجموع الموجودات وكونه لا شيئاً محضاً، لا ممتنع أن يتحقّق موجود من الموجودات لعدم انسداد جميع أنحاء عدم عليه، وذلك بخلاف مجموع الممكنات؛ فإنّه في حكم ممكن واحد، ولا يلزم من جواز الانعدام عليه إلا امتناع تحقّق موجود ما من جهة الممكنات لا مطلقاً؛ لجواز تحقّقه من جهة موجود واجب الوجود، فليتدبّر.

ومنها ما قيل: إنّ موجّد جميع الموجودات الممكنات الصرفة وجب أن يكون خارجاً عنها بالضرورة، والموجود الخارج عنها إنّما يكون أيضاً^١ واجباً بالذات^٢. وما قيل: إنّّه لا بدّ لجميع الممكنات الصرفة من علّة يكون علّة^٣ له بالذات وعلى الإطلاق، والعلّة بهذه الصفة علّة لجميع أجزائه^٤، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه علّة له، وإلا لكان علّة لنفسه ولعلله، ومبناها على كون كلّ مجموع حقيقيّ موجوداً على حدة مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية العارضة له، وقد ادّعوا الضرورة فيه.

١. كلمة: «أيضاً» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. تعرّض له شمس الدين الخفري في تعليقه على إلهيات شرح التجريد، ص ٩٥.

٣. جملة «يكون علّة» أثبتناه من نسخة «ه».

٤. نفس المصدر.

ولا يرد عليه: أنه لو لزم من وجود اثنين وجود ثالث، للزم من وجود اثنين وجود أمور غير متناهية؛ لأنّ الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثة اعتباري محض. كيف، وهو حاصل من اعتبار جزئية كلّ واحدٍ من الاثنين المفروضين أولاً وجزئية المجموع المركّب منهما، فلو تحقّق في الخارج لزم اعتبار كلّ واحدٍ من الاثنين فيه مرتين، وهو محال بالضرورة.

ومنها ما قيل: إنّه لا يمكن أن يكون ممكن ما من الممكنات منشأً لوجوب الممكنات، ولا لامتناع طريان عدم عليها بالكلية^١. وهذا بالحقيقة هو الدليل الذي اخترعه المصنّف.

وما قيل: إنّه لو لم يتحقّق الواجب لم يتحقّق شيء من الممكنات؛ إذ لا شيء من الممكنات مستقلّ بنفسه لا في الوجود ولا في الإيجاد؛ وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره^٢.

وهذا أيضاً كسابقه في الرجوع إلى الدليل المخترع، ومبناها على ما مرّ من كون جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز الانعدام وامتناع انسداد جميع أنحاء عدم عليه من ذاته، هذا.

١ و٢. تعرّض لهما شمس الدين الخفري في تعليقه على إلهيات شرح التجريد، ص ٩٥.

[الفصل الثاني]

من الفصول الثلاثة

في صفاته تعالى

وفي هذا الفصل مسائل:

[المسألة الأولى في أنَّه تعالى قادر مختار

المسألة الثانية في علمه تعالى

المسألة الثالثة في أنَّه تعالى حيّ

المسألة الرابعة في إرادته تعالى

المسألة الخامسة في سمعه وبصره

المسألة السادسة في كلامه تعالى]

[المسألة الأولى]

في أنّه تعالى قادر مختار^٢

بمعنى أنّه يتمكّن من الفعل والترك، لا بمعنى أنّه تعالى بحيث قد يتخلّف عنه الفعل.
[وفيها فروع:]

الفرع الأوّل في معنى القدرة والاختيار

لمّا فرغ من البحث عن الدلالة على وجوب الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى، وابتدأ بالقدرة. فإنّ القدرة بهذا المعنى [أي بمعنى أنّه تعالى يتمكّن

١. لفظ «في» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. لاحظ لمزيد الاطلاع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ والملخص في أصول الدين، الشريف المرتضى، ج ١، ص ٧٣ - ٨٢؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ١٤٠ - ١٤٨؛ ورسالة إثبات الواجب الجديدة، الدواني، ص ١٥٢ - ١٥٥ (ضمن كتاب سبع رسائل)؛ والهاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، الأردبيلي، ص ٣٩ - ٥٥؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٦ - ١٠٩؛ والمسائل الخمسون في أصول الدين، ص ٥١ - ٥٢؛ ومفتاح الباب، ابن المخدوم، ص ٩٩ - ١٠٨؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٨٢ - ١٩٤؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٠٧ - ٣٢٤؛ والإيضاح في أصول الدين، ابن الزاغوني، ص ١٤٠ - ١٤١ و ٣٥٧ - ٤٠٦؛ وعصرة المنجود في علم الكلام، ص ٧٢ - ٧٣؛ والتعليق في علم الكلام، ص ٤٥ - ٤٧؛ وأسئلة الكاتبي عن المعالم، فخرالدين الرازي، ص ٥٧ - ٦٥؛ وعارج الفهم في شرح النظم، ص ٢٣٤ - ٢٧٤؛ وكشف الحقائق المحمدية، الدشتكي، ص ٩٠٧ - ٩١٤؛ وتعليقات على إلهيات شرح تجريد الاعتقاد، الخفري، ص ٩٩ - ١١٤؛ والبراهين القاطعة، ج ٢، ص ٤٥ - ١١٣.

من الفعل والترك[هو المتنازع فيه بين المتكلمين والحكماء.
وأما القدرة بمعنى كونه بحيث يصحّ منه فعل العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى،
أو بمعنى كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فمتفق عليه بين الفريقين.

[تفسير معنى القدرة]

بيان ذلك: أنّ القدرة في الأصل هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا
شاء ولا يصدر إذا لم يشاء، ويلزمه صحّة الصدور واللاصدور. وضدّ هذا المعنى
العجز. ولما كان هذا المعنى صفة كمال للموجود بخلاف ضده، فإنّه صفة نقص
لا محالة فالعقل يحكم بوجوب اتّصاف الواجب تعالى^١ بأشرف طرفي النقيضين^٢.
واتّفق العقلاء كافّةً بوجوب الحكم بكونه تعالى قادراً دون أن يكون عاجزاً،
ولكن المتكلمين أوجبوا وقوع كلّ من المشيئة وعدم المشيئة^٣ والصدور واللاصدور
في نفس الأمر، كما هو في الأصل، بخلاف الحكماء، فإنّهم لم يوجبوا ذلك، ولا شكّ
أنّ ذلك أمرٌ زائدٌ على مفهوم الشرطية، فالحكماء حكموا بكونه تعالى قادراً مع
اعتقادهم قدّم الفعل؛ لأنّه صادق عليه أنّه لو لم يشأ لم يفعل.

[معنى القدرة والاختيار عند الفلاسفة والمتكلمين]

قال الشيخ في إلهيات الشفاء بعد عدّ معاني لفظ القوّة التي جملتها القدرة
بهذه العبارة:

وقد يشكل في هذه الجملة أمر القوّة التي بمعنى القدرة،^٤ فإنّها يظنّ أنّها لا تكون

١. كلمة «تعالى» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. في «د»: «النقيض» بدل «النقيضين».

٣. في «ه»: «واللا مشيئة» بدل «عدم المشيئة».

٤. قوله: «بعد عدّ معاني لفظ القوّة - إلى - بمعنى القدرة» على ما أثبتنا من نسخة «د» و «ه».

موجودة^١ إلا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لا يفعل. فإن كان من شأنه أن يفعل فقط، فلا يرون أن له قدرة، وهذا ليس بصادق؛ فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط، يفعل من غير أن يشاء ويريد، فذلك ليس قدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة، إلا أنه دائم الإرادة لا يتغير إرادته، فإنه يفعل بقدرة؛ وذلك لأنَّ حدَّ القدرة الذي يؤثرون هؤلاء أن يحدوها به موجودها هنا؛ وذلك لأنَّ هذا يصحَّ عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشاء، وكلا هذين شرطيان - أي أنه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل - وإثما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان، وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه أو صدق حتمي؛ فإنه ليس إذا صدق قولنا: «إذا لم يشأ لم يفعل»، يلزم أن يصدق «لكنَّه لا يشاء وقتاً ما»، وإذا كذب أنه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا: «وإذا لم يشأ لم يفعل»، فإنَّ هذا يقتضي أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا يشاء فيفعل. وإذا صحَّ أنه إذا شاء فعل، صحَّ أنه إذا فعل فقد شاء - أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر - فيصحَّ أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس في هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتاً ما، وهذا يبين لمن عرف المنطق^٢. انتهى كلام الشفاء.

وقال في رسالته في إثبات المبدأ الأول^٣ بهذه العبارة:

الله تعالى كان في خلق هذا العالم مختاراً، فإنه إن لم نقل أنه كان مختاراً، كان ذلك منه من غير رضئ به. وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابله أيضاً فيفعله، وإذا لم يفعل مقابله لم يكن مختاراً، بل الاختيار يكون بحسب الدواعي^٤، وذاته دعا إلى الصلاح فاختره.

١. في «ه»: «مقصودة» بدل «موجودة».

٢. إلهيات الشفاء، ج ١، ص ١٧٢ - ١٧٣.

٣. لم نعر على مصدره لكن ورد عبارتها في التعليقات باختلاف يسير.

٤. راجع في تفسير معنى المرجح الداعي إلى الفعل. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٢٩، المسألة السادسة والثلاثون.

وقال أيضاً:

واعلم أنّ القدرة هي أن يكون الفعل متعلّقاً بمشيئة من دون أن يعتبر معها شيء آخر. والقدرة فيه تعالى عند علمه، فإنّه إذا علم فتمثّل، فقد وجب وجود الشيء. و[القدرة] فينا عند المبدأ الأوّل المحرّك، وهي القوّة المحرّكة لا القوّة العاقلة. وهي فيه تعالى خالية عن الإمكان^١، وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب، من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزأين، لا أنّه أراد ولا أنّه لم يرد. وليس هو مثل القدرة فينا؛ فإنّ القدرة فينا هي بعينها القوّة، وهي في الأوّل تعالى الفعل^٢ فقط، وهي بعينها إرادته وعلمه. والإرادة فيه لم تكن لغرض البتّة غير ذاته^٣، وفينا تابعة لأغراض مختلفة فلذلك تختلف. وإرادة الشيء فينا غير تحصيله. فإنّ إرادة الشيء بالحقيقة تصوّره مع موافقته لمتصوّره، وإذا تصوّر لنا معنى ثم أردنا تحصيله كان تصوّره لنا نفس إرادتنا، لكنّا نريد بعد ذلك تحصيله. والجمهور غافلون عن ذلك.

ثمّ قال:

المشهور [عندهم]: أنّ القادر من هو بإرادته إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، لا من يريد فيفعل أو لا يريد فلا يفعل دائماً. وأنّ هاهنا أشياء يقرّ بها^٤ أنّ الخالق لا يريدّها قطّ ولا يفعلها، وهو مع ذلك قادر على فعلها، مثل الظلم، فالشرط إذاً فيها القضيّة الشرطيّة^٥، والشرطيّة لا يتعلّق صحتّها بأن يكون جزءها صادقين، فإنّه قد يصحّ أن يكون جزءها كاذبين، فليس يلزم إذاً من قولنا: «إذا شاء فعل»

١. في التعليقات: «وهي القوّة المحرّكة لا القوّة العالمية، والقدرة فيه خالية عن الإمكان». لاحظ ص ١٥.

٢. في التعليقات: «وهي فيه العقل فقط».

٣. أي والإرادة فينا تابعة لغرض، ولم يكن فيه تعالى لغرض البتّة غير ذاته.

٤. في التعليقات: «مقرّاً بها صحتّها».

٥. وهو أنّه إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعل.

أنه شاء حتى يصحّ هذه القضية. والقدرة لا محالة يتعلّق بالمشيئة ويستحيل في الأول تعالى أن يكون بالإمكان^١، فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ^٢. انتهى كلام الشيخ.

وقال الإمام في كتاب الأربعين:

اعلم أنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك، بحسب الدواعي المختلفة. مثاله: أنّ الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه وإن شاء أن لم يمشي قدر عليه^٣، وأمّا تأثير النار في التسخين فليس كذلك؛ لأنّ ظهور التسخين من النار غير موقوف على إرادتها وداعيها^٤، بل هو أمر لازم لذاتها^٥.

وقال شارح المقاصد:

المشهور أنّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك. ومعناه أنه يتمكّن من الفعل والترك، أي يصحّ كلّ منهما فيه بحسب الدواعي المختلفة. وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصحّ عدم وقوعه. ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب؛ لأنّه الذي يجب عنه الفعل نظراً إلى نفسه، بحيث لا يتمكّن من الترك أصلاً، ولا يصدق أنّه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق، والنار في الإحراق.

وذكر أيضاً:

أن لا خلاف عند الفلاسفة في كونه تعالى قادراً، لكن بمعنى لا ينافي

١. في التعليقات: «والقدرة لا محالة تتعلّق بالمشيئة إلا أنّ مشيئة الأول تستحيل أن تكون بالإمكان».

٢. لاحظ التعليقات، ص ١٥ و ١٦.

٣. جملة «وإن شاء أن لم يمشي قدر عليه» أثبتناه من نسخة «ه».

٤. في المصدر: «على إرادته وداعيته».

٥. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٧٤.

٦. في «ه»: «وإن لم يشأ» بدل «وإن شاء».

الإيجاب^١، فإنَّ القادر هو الذي يصحَّ أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصَّحَّة هي القدرة، وإنَّما يترجَّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة وعدمها^٢ إلى القدرة، وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل. ولكون إرادته تعالى علماً خاصاً، وكون علمه وقدرته أزليَّين غير زائدين على الذات كان العالم قديماً، والصانع موجباً^٣. انتهى.

فالنزاع إذاً ليس في معنى القدرة الذي هو المفهوم الشرطي، بل في وجوب وقوع مفهوم المقدَّم وعدم وجوبه.

قال شارح المواقف:

وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو متَّفَق عليه بين الفريقين، إلَّا أنَّ الحكماء ذهبوا إلى أنَّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض الوجودي^٤ لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدَّم الشرطيَّة الأولى واجب صدقه، ومقدَّم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيَّتين صادقتان في حقِّه سبحانه^٥. انتهى.

وقال بعض أفاضل المتأخِّرين من أصحابنا (رضوان الله تعالى عليه):

الذي علَّم من مقالات الفريقين اتَّفاقهما على القول بالاختيار؛ لأنَّ كلاًَّ منهما يقول: إنَّه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه ولا يكون فاعلاً بالطبيعة، بل الظاهر أنَّ اختلافهم إنَّما هو في كَيْفِيَّة صدور الأثر عنه تعالى. فعند الفلاسفة إنَّما

١. في المصدر: «المراد بالقدرة هاهنا القادرية، أي كونه قادراً، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا للفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل: إنَّ القادر» إلى آخره.

٢. في المصدر: «أو عدمها».

٣. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٩ و ١٠٩.

٤. في المصدر وفي «ه»: «والجود».

٥. شرح المواقف، ج ٨، ص ٤٩ - ٥٠.

هو على سبيل المقارنة وعدم جواز التأخير؛ لكونه فاعلاً بالاستقلال، فلا يتوقف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل، وهو متحقق دائماً وأزلاً؛ إذ الإمكان متحقق دائماً، وإلا لزم الانقلاب. والماهية القابلة لفيض الوجود متحقق في علمه تعالى، فالفعل حينئذٍ غير مسبوقٍ بشيءٍ سوى العلة؛ لعدم تصوّر شيء هناك غيرها، لا وقت ولا شرط ولا حال دون حال^١؛ إذ العدم المحض لا يوصف بشيء من ذلك، فتعيّن الوجود [للأثر]. وعند المتكلمين أنّ الداعي شرط تحقق التأثير فيتوقف تأثير المؤثر عليه، فعند وجوده يتعيّن الوجود، وقبل وجوده لا يتعيّن، والداعي لا يكون متوجّهاً إلى موجود، بل إلى معدوم يتجدّد بتجدّد الداعي، فيجب أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم.

وهذا الكلام ظاهر، لكنّه إنّما يتمّ على تقدير تجدد الداعي، كما هو مذهب جماعة من المتكلمين. فأما على القول بقدمه فمشكل، خصوصاً على القول بأنّ الفاعل التامّ لا يتخلّف أثره عنه، كما هو المشهور من مذهب المحققين منهم كأبي الحسين^٢ وأتباعه، فإنّهم لا يفرّقون بين العلل الإيجابية وبين المختار، وحينئذٍ لا يتحقّق العدم بين الفاعل والفعل، فوجب الملازمة، كما على القول الأوّل الذي قرّره الفلاسفة.

نعم، على القول بعدم وجوب الأثر عند وجود المؤثر التامّ كما هو مذهب فريق من المتكلمين يتحقّق الفرق ويتمّ القول بسبق العدم على التأثير^٣. انتهى كلامه مع أدنى تلخيص.

١. جملة «دون حال» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. هو عبدالرحيم بن محمّد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط (م ٣٠٠ق). راجع الأعلام، الزركلي، ج ٣، ص ٣٤٧؛ ومعجم المؤلفين، ج ٥، ص ٢١٣.

٣. لم نعر على مصدره.

[معنى الإيجاب]

ثم إنَّ المعنى المقابل للقدرة هو المراد من الإيجاب. وهو في المعنى المتفق عليه يتحقَّق بأن لا يكون للفاعل مشيئة أصلاً، كالنار في الإحراق، أو بأن يكون له مشيئة لكنّه لم يتمكّن من أن يفعل على وفق إرادته، كالمرتعش في تحريك يده مثلاً. وفي المعنى المختلف فيه يتحقَّق بأن يريد الفاعل الفعل دائماً ويفعله دائماً، أو لا يريده دائماً فلا يفعله دائماً.

فالواجب تعالى موجب عند الحكماء بالمعنى الأخير، ومختار بالمعنى المقابل له عند المتكلمين.

وأما بالمعنى الأوّل فليس بموجب عند أحد، والعجز الذي هو ضدّ القدرة إنّما هو ضدّ للقدرة بالمعنى المتفق عليه فقط؛ إذ لم يتعارف أن يقال للفاعل الذي يفعل دائماً: إنّّه عاجز عن الفعل.

ولو أُريد أنّه عاجز عن إمساك نفسه عن الفعل، فإن أُريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيئة الإمساك، فخرج عمّا نحن فيه؛ إذ المفروض أنّه لو لم يشأ لم يفعل. وإن أُريد أنّه عاجز عن الإمساك مع مشيئة الفعل، فذلك الإطلاق خطأ البتّة؛ إذ هذا المعنى من ما يحقّق القدرة ويؤكّدها، فكيف يصدق عليه ضدّها؟ وهذا ما يقال: إنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه. وسيأتي في مسألة «الجبر والاختيار» ما يوضح هذا المقام.

فظهر أنّه لا شناعة على الحكماء في إطلاقهم الإيجاب عليه تعالى زائداً على ما لزمهم^١ من القول بقدّم العالم، بل النزاع في الاختيار والإيجاب بالأخيرة راجع إلى النزاع في الحدوث والقدم، هذا.

١. في «هـ»: «لزمهم».

[الفرع الثاني في نفي كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب]

قال: وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب.

أقول: [واحتج المتكلمون على اختيار الصانع ونفي الإيجاب عنه بما أشار إليه المصنّف بقوله: (وجود العالم)، أي بجميع أجزائه، بمعنى جميع ما سوى الله (بعد عدمه)، أي كونه حادثاً مسبوقاً بالعدم الواقعي سبقاً ذاتياً في عرف المتكلمين، على ما مرّ في مبحث «أقسام السبق»^١ من الأمور العامّة. و«حدوث العالم»^٢ بهذا المعنى، وإن لم يثبت فيما مرّ من الكتاب، بل الثابت فيه إنّما هو حدوث الأجسام وأعراضه فقط، لكنّه ممّا أجمع عليه المتكلمون.^٣

واستدلّوا عليه على ما أورده الإمام [الرازي] في كتاب الأربعين بما حاصله: إنّ جميع ما سوى الله تعالى ممكن لا محالة^٤ لدليل التوحيد، وأنّ كلّ ممكن يجب أن يكون محدثاً؛ لأنّ كلّ ممكن مفتقر إلى مؤثّر في ترجيح وجوده على عدمه لا محالة. فهذا الافتقار إلى المؤثّر لا يمكن أن يكون حال وجوده الممكن بصفة البقاء؛ لأنّ التأثير في الوجود وإيجاده حال كونه موجوداً تحصيل للحاصل، وهو محال بالبدئية. فيجب أن يكون هذا الافتقار إلى المؤثّر: إمّا حال عدم الممكن، وإمّا حال حدوث وجوده وابتدائه. وعلى التقديرين يلزم أن يكون الممكن مسبوقاً بالعدم، وهو المراد من الحدوث. فثبت أنّ كلّ ممكن فهو حادث، وهو المطلوب.^٥

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٨٣، المسألة السادسة والعشرون.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٣٩٣ - ٣٩٥، المسألة السادسة من الفصل الثالث.

٣. ومنهم المصنّف رحمه الله.

٤. في «هـ»: «يصحّه» بدل «لا محالة».

٥. انظر الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٥٢ - ٥٣.

وأنت خبير بضعف هذا الاستدلال؛ لما عرفت في «الأمر العامة»^١ من أن تأثير المؤثر في الممكن من حيث هو هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم. كيف؟ ولو أن تأثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين، كما يلزم من تأثيره فيه حال وجوده تحصيل الحاصل، وهو لا يخلو عن أحدهما. ولهذا لم يعول المصنّف ﷺ على هذا الدليل، ولم يذكره فيما مرّ.

(ينفي الإيجاب)، أي كون الواجب الوجود الصانع له فاعلاً موجباً بالمعنى المتنازع فيه - أعني كونه بحيث لم يتخلف عنه الفعل - وذلك لأنّه لو كان موجباً بهذا المعنى يلزم أن يكون العالم قديماً؛ إذ لو كان حادثاً لكان متخلفاً عنه بالضرورة، وهو خلاف المفروض، لكنّه حادث بإجماع المتكلمين، كما مرّ آنفاً، فلا يكون الصانع موجباً وهو المطلوب.

هذا إذا بني الكلام على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله. وأمّا لو بني على حدوث العالم الجسماني على ما هو الظاهر من مذهب المصنّف بقوله في بيان الملازمة؛ إذ لو كان حادثاً لتوقّف على أمرٍ حادثٍ لئلا يلزم التخلف عن الموجب التامّ المستلزم للترجيح من غير مرجّح، وذلك الحادث أيضاً يتوقّف على حادثٍ آخر، وهكذا فيلزم التسلسل في الحوادث مجتمعة أو متعاقبة. وكلاهما محال عند المتكلمين. على أن في صورة الاجتماع يلزم التخلف أيضاً.

وإنّما احتيج إلى هذا الاستدلال حينئذٍ؛ لأنّ إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه بالبرهان العقلي، لمّا لم يتيسّر، لم يتعرّض له في هذا الكتاب، كما عرفت لم يكن لنا غنى في نفي الإيجاب عن التعرّض؛ لبطلان التسلسل في الشروط والمعدّات. قال شارح المقاصد:

والأصل المعول عليه في باب إثبات قاديّة الباري تعالى أنّه صانع قديم له صنع

حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب، وإلا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول، ولا يتم هذا إلا بعد إثبات أن شيئاً من الحوادث يستند إلى البارئ تعالى بلا واسطة، وذلك بأن يبين أنه قديم بذاته وصفاته، وأن العالم حادث بجميع أجزائه على ما قرره المتكلمون، أو يبين امتناع أن يكون موجباً [بالذات] ^١، ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند إليه الحوادث، وهذا ممّا وافقنا عليه الخصم، أو يكون حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطاً ومعدّات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة.

وقد تبين ^٢ في بحث «إبطال التسلسل» بيان حدوث الحوادث واستحالة ما لا نهاية لها مجتمعة كانت أو متعاقبة. وفي بحث «حدوث العالم» بيان استحالة أزلية الحركة ^٣. انتهى.

وقال صاحب المواقف:

واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم بأحد طريقين:
الأول: أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته، وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته.

والثاني: أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظاً بحركة دائمة. وأنت بعد إحاطتك بما تقدّم من المباحث خليك بأن يسهل عليك ذلك ^٤. انتهى.

١. كما في المصدر.

٢. في «ه»: «سبق».

٣. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٩-٩٠.

٤. المواقف في علم الكلام، ص ٢٨١.

فإن قيل:

هذا الاستدلال لا يمكن إجراؤه من قبل المصنّف القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح؛ إذ على تقدير هذا الإجراء يمكن أن يعارض بأنّ تأثيره تعالى في العالم لو لم يكن بالإيجاب لزم التوقّف على أمرٍ حادث، بل قد يقال: إنّ العالم قديم، وإلّا لتوقّف على أمرٍ حادثٍ^١.
إلى آخر ما قيل في الاستدلال.

أجيب: بأنّ المعارضة مندفة عن المصنّف؛ إذ له أن يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح؛ لجواز كون المرجّح علم الفاعل بالأصلح.
واعلم أنّ هاهنا نزاعاً آخر، وهو أنّه هل يجب من الله تعالى بالعلم والإرادة شيء بحيث يمتنع تخلّفه بعد تعلّقهما به عنه تعالى أم لا؟^٢
فالحكماء والمحقّقون من المتكلّمين كالمصنّف على الأوّل؛ لما مرّ^٣ من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، لامتناع الترجيح بلا مرجح.
والأشعري ومن تبعه في تجويز الترجيح بلا مرجح على الثاني، فعندهم يجوز أن يقع الترك بدلاً عن الفعل في وقت عزم فيه على الفعل^٤، ويمتنع عند غيرهم ذلك. والفرق في ذلك بين الحكماء وبين المصنّف وأضرابه هو أنّ عند الحكماء قد تعلّق

١. تعرّض له السيّد فخرالدين محمّد بن حسين السّمّاكي الأسترآبادي (م ١٠٤١ق) في حاشيته على إلهيات تجريد العقائد للقوشجي وأجاب عنه. لاحظ شرح تجريد العقائد مع حاشية فخر الدين، ص ٣١١، المقصد الثالث.

٢. لاحظ لمزيد الاطلاع إلهيات الشفاء، ج ١، ص ١٧٢ - ١٧٣؛ والتعليقات، ص ١٥ - ١٦؛ والمطالب العالية للعلم الإلهي، ج ٣، ص ٧٧ - ٨١؛ وشرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٣٢ - ١٣٤؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٤٩ - ٥١؛ وحاشية الخفريّة على إلهيات شرح التجريد، ص ١٠٠ - ١٠٢.

٣. في الأمر الثاني من التمهيد.

٤. راجع اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، ص ١١٥ و ١١٦؛ وتمهيد الأوائل، الباقلاني، ص ٣٨٥؛ والأربعين في أصول الدين، الرازي، ج ٢، ص ٢٩٦.

إرادة الباري تعالى بإيجاد العالم في الأزل، فوجب وجوده فيه بالإرادة القديمة التي هي عين ذاته تعالى فيمتنع وقوع الترك بالنظر إلى ذلك التعلّق وإن جاز مع قطع النظر عنه. وعند المصنّف وغيره قد تعلّقت الإرادة الذاتية والعلم بالأصلح بإيجاد العالم في وقت معيّن، وبعد تعلّقها فيه يمتنع التخلف. وهذا أيضاً ممّا يؤكّد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء، فتدبّر.

[الفرع الثالث في الجواب عن اعتراضات النافين لقدرة الله^١

لما فرغ المصنّف من الاستدلال على مطلوبه شرع في الجواب عن اشكالات النافين لقدرة الله تعالى بصورة مختصرة.

الأول: [والواسطة غير معقولة]

[أقول: هذا] جواب عن سؤالٍ، هو أنّ حدوث العالم لا يدلّ، إلّا على أنّ المؤثّر فيه بلا واسطة يكون مختاراً لا مطلقاً، فيجوز أن يكون الواجب تعالى مؤثّراً في العالم بواسطة ممكن صادر عنه بالإيجاب مؤثّر في العالم بالاختيار، فلا يثبت بذلك اختياره تعالى.

وتقرير الجواب على ما قرّره الشارحون^٢: هو أنّ تلك الواسطة أيضاً تكون من العالم؛ لأنّ المراد بها جميع ما سوى الله، وتوسّطها بين نفسها وبينه تعالى غير معقول.

وهذا التقرير غير مناسب من قبل المصنّف؛ حيث لم يبيّن إلّا حدوث الأجسام

١. راجع لمزيد التحقيق كشف المراد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ والبراهين القاطعة، ج ٢، ص ٧٧ - ١٠٦؛ والحاشية على الإبهات الشرح الجديد للتجريد، ص ٤٣ - ٥٣؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٤ - ١٠٠؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٤٩ - ٥٢؛ وشرح تجريد العقائد، ص ٣١٠ - ٣١١.

٢. لاحظ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ وشرح تجريد العقائد، القوشجي؛ وتشبيد القواعد في شرح تجريد العقائد، الإصفهاني، ج ٢، ص ٩٢٧ - ٩٢٨.

وأعراضها ونفوسها، وجوّز وجود الجواهر المجردة العقلية، حيث قال فيما سبق: «وأما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه»^١ فيجوز أن يكون الوسطة من تلك الجواهر.

وأما ما قيل^٢ من أن المصنّف لم يُجوّز قدم المجرد، بل وجوده. وأنّ قوله فيما سبق: «ولا قديم سوى الله تعالى»^٣ يدلّ على حدوثه على تقدير وجوده، فضعيف؛ إذ تجويز وجوده يستلزم تجويز قدمه؛ إذ كما لم يثبت امتناع وجوده لم يثبت امتناع قدمه على تقدير وجوده أيضاً.

ومعنى قوله: «لا قديم سوى الله»، أي لا قديم ثابتاً، كما مرّ هناك. فالصواب أن يقرّر هذا الجواب بأنّ صدور العالم الحادث عن الوسطة، إنّما يجوز بإرادة حادثه غير مستندة إلى الواجب الموجب بالفرض؛ لأنّ استناد الحادث إلى القديم الموجب لا يمكن إلاّ بحركة أزليّة، وهي منتفية لحدوث العالم الجسماني.^٤ وهذا - أعني حدوث الإرادة من غير استناد إلى الواجب - غير معقول؛ لكونه حدوثاً بلا سبب، أو بأسباب مسلسلة، وكلاهما محالان.

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٣، ص ٤١٣، المسألة الأولى من الفصل الرابع.

٢. القائل هو الشارح القوشجي. لاحظ شرح تجريد العقائد، ص ٣١٠.

٣. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٤٢، المسألة الثامنة والثلاثون.

٤. قال المحقّق الخفري: «معنى قول المصنّف «والوسطة غير معقولة» أنّ الوسطة في إيجاد العالم الجسماني ممّا يفيد البرهان العقلي الدالّ على أنّ إيجاد الجواهر والأعراض المفارقة لذات الموجد ممّا هو مختصّ بالمبدأ الأول، وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها». لاحظ الحاشية الخفريّة على إلهيات شرح التجريد، ص ١٠٤.

وقال المحقّق الأردبيلي: «فيحتمل أن يكون معنى قوله ﷺ: «والوسطة غير معقولة» أي الوسطة بين الواجب والحادث بمعنى أنّه لا يمكن استناد الحادث إليه غير معقولة لكونه منه ولو بالإمكان وذلك كافٍ. أو القول بأنّه قد يكون موجّباً بالنسبة إلى غير الحادث مختاراً بالنسبة إليه، وهو واسطة بين قول الحكيم والمتكلّم، فهو أيضاً غير معقولة؛ لأنّه إمّا قادر أو موجب. لاحظ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، ص ٤٦.

فهذا الكلام من المصنّف من تتمة الاستدلال، فإنّه لما لم يثبت عنده حدوث سوى العالم الجسماني كان البيان متوقّفاً على إبطال التسلسل في الشروط، وعلى نفي قديم من الممكنات مجرد يكون تأثيره في العالم الجسماني بالاختيار من غير استناد إلى الواجب معاً؛ إذ مع جواز التسلسل المذكور أو بطلانه، وجواز واسطة بالصفة المذكورة، لا يمتنع استناد الحادث إلى الموجب، لكنّ الأوّل - أعني بطلان التسلسل مطلقاً - قد مرّ، فأشار هاهنا إلى نفي الواسطة المذكورة أيضاً ليتّم الاستدلال على نفي الإيجاب. وهذا هو تحقيق هذا المقام.

ثم إنّ الإمام الرازي أجاب عن هذا السؤال في المحصل بأن قال: «أمّا هذه الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها»^١.

والمصنّف أورد عليه في النقد:

إنّ شيخكم الأشعري ومن وافقه يزعمون أنّ الله تعالى ذات لا توجب دوام وجودها واستمراره، بل يحتاج في ذلك إلى ذات تفيد دوام وجوده لا بها، ويسمّون تلك الذات صفة، وهذا تصريح منهم بأنّ ذاته تعالى ممكنة ليست دائمة بذاتها، فإمّا أن يكون صاحبكم وأتباعه خالفوا إجماع المسلمين أو يكون السؤال وارداً^٢. انتهى.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد هو الإجماع على بطلان هذه الواسطة بصفة كونه واسطة فلا يرد ذلك، فتدبّر. لكنّ الكلام في انعقاد هذا الإجماع.

والتحقيق: أنّ كون الصانع بمعنى المتفرّد بالتدبير في العالم منحصراً في الله تعالى مجمع عليه بين المسلمين، بل هو من ضروريّات الدين، بل لا خلاف لأحد من العقلاء من الفلاسفة وغيرهم في ذلك، والحكماء القائلون بالجواهر المفارقة المدبّرة

١. محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص ١٢٢.

٢. نقل بالمعنى. لاحظ نقد المحصل، ص ٢٧٥.

في العالم يجعلونها مقهورة تحت تدبير الله تعالى ولا يجعلونها مستقلة بالتدبير والتصرف في هذا العالم.

ولعلّ هذا مراد شارح المقاصد من قوله: «والخصم يوافقنا في ذلك»^١ كما نقلنا عنه آنفاً.

وهذا هو أحد احتمالي كلام المصنّف، بمعنى أنّ القول بالواسطة المستقلة في التدبير في العالم الجسماني غير معقول - أي لم يذهب إليه أحد من العقلاء - وإن كان مآل هذا الاحتمال والاحتمال الأوّل الذي وجّهت به كلام المصنّف واحداً عند التحقيق.

وقد توجّه^٢ عبارة المصنّف بتوجيهات بعيدة:

منها: أنّه ردٌّ لما قد يقال: إنّ الواجب تعالى واسطة بين الموجب والمختار؛ لأنّ المراد بالإيجاب هو ما نعلمه من الطّبائع، وهو منفيّ عنه تعالى لا محالة، وبالاختيار ما نعلمه من الحيوان، وهو أيضاً منفيّ عنه تعالى؛ لأنّ اختيار الحيوان ممكن واختياره تعالى يجب أن يكون واجباً، فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه.

وتقرير الردّ أنّه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار؛ فإنّ المختار^٣ ما يكون فاعلاً بالاختيار، سواء كان اختياره واجباً أو ممكناً، ألا ترى أنّ سائر صفاته تعالى ليست كصفاتها، ولا يلزم ثبوت الواسطة؟ فكذا الاختيار.

ومنها: أنّ حاصل الكلام هو أنّه لما ثبت حدوث العالم، انتفى الإيجاب، ولما انتفى الإيجاب ثبت الاختيار؛ إذ لا واسطة بين الإيجاب والاختيار، فإذا انتفى

١. لاحظ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٠.

٢. في «د» و«هـ»: «توجد».

٣. في «د»: «إذ المختار».

أحدهما ثبت الآخر؛ وذلك لأنّ موجد الشيء إمّا أن يمكن تخلف أثره عنه وهو المختار أو لا وهو الموجب، ولا واسطة بين النفي والإثبات.

ومنها: أنّه ردّ لما التزمه الأشاعرة من أنّه تعالى موجب في بعض ما يصدر عنه وهو صفاته، ومختار في البعض الآخر وهو أفعاله، فيكون واسطة بين الموجب مطلقاً والمختار مطلقاً، ولا خفاء في كونه غير معقول.

[الثاني: (ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين)^١

أقول: هذا] جوابٌ عن دليل نافي القدرة.

وتقريره: أنّ تحقّق القدرة - أعني تساوي الفعل والترك - يقتضي إمكان الأثر بالنسبة إلى المؤثر، لكنّه إن استجمع شرائط التأثير كان الأثر واجباً، وإلاّ كان ممتنعاً، فلا يتحقّق إمكان الأثر؛ لمنافاته الوجوب والامتناع، فلا تتحقّق القدرة.

وتقرير الجواب: أنّا لا نسلم منافاة الإمكان للوجوب أو الامتناع لكونهما باعتبارين، أحدهما باعتبار القدرة فقط، وثانيهما باعتبار سائر الشرائط كالإرادة.

كما أنّه يصحّ اجتماع الوجوب الغيري مع الإمكان الذاتي في المعلول عند القائل بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، كما هو الحقّ على ما مرّ سابقاً^٢؛ لكون أحدهما باعتبار ماهيّته والآخر باعتبار علّته.

[الثالث: (ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال)^٣.

أقول: وهذا] جوابٌ عن دليلٍ آخر.

تقريره: أنّ القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك إمّا حال وجود الأثر، فلا يتمكّن

١. هذا جواب الثاني عن اعتراضات النافين لقدرة الله.

٢. في إبطال الأوليّة. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٦١، المسألة الثالثة والعشرون.

٣. في بعض النسخ: «اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم».

من الترك؛ لكون الوجود واجباً حينئذٍ، وإما حال عدمه، فلا يتمكّن من الفعل؛ لكون عدم واجباً، ولا يخلو الأثر عن حال الوجود والعدم، فإذا لم يمكن تحقّق القدرة في أحدهما لم يمكن أصلاً، وهو المطلوب.

وتقرير الجواب: أنّ التمكن إنّما هو في حال عدم، لكن من الفعل لا في هذا الحال، بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل بالنسبة إليه، فلا منافاة. وكذا القول في التمكن من الترك، فإنّه في حال الوجود، لكن من الترك في ثاني الحال من غير منافاة.^١ وذكر المصنّف في نقد المحصل^٢: أنّ هذا الجواب لا يصحّ من قبّل الأشعري؛ لأنّ القدرة عنده مع الفعل لا قبله، بل هذا الجواب إنّما هو جواب أصحابنا القائلين بتقدّم القدرة على الفعل.

ثمّ قال: لكن فيه إشكالان:

أحدهما: أن يقال: إنّ التمكن أمر إضافي، والأُمور الإضافيّة تستدعي^٣ تحقّق المضافين، فلا يجوز ثبوت التمكن الآن مع أنّ أحد المضافين ليس بمتحقّق الآن. والجواب عنه: أنّا لا نسلم أنّ هذا من الإضافات التي يمتنع تحقّقها إلاّ عند تحقّق المضافين، ولم لا يجوز أن يكون التمكن كالعلم؛ فإنّه لا يفتقر إلى تحقّق المضافين، ولذلك يعلم واحدٌ ممّا يقطع بأنّه لا تحقّق له؟ وكالإرادة؛ فإنّ الواحد ممّا يريد ما

١. قال العلامة الخفري: وليعلم أنّ المتكلّمين اختلفوا في أنّ القدرة على الفعل أي القدرة الحادثة قبله أو حين وجوده، فذهب الأشعرية إلى أنّها مع الفعل، والمعتزلة إلى أنّها قبل الفعل. واستدلّ من قال بتقدّمها بوجهين: الأوّل منهما: أنّه لو لم يتحقّق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليف غير القادر، وتكليف غير القادر وإن كان جائزاً عند الأشاعرة، لكنّه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». البقرة (٢): ٢٨٦.

الثاني منهما: أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها في الفعل، والفعل عند الحصول لا يحتاج إلى القدرة. لاحظ الحاشية الخفريّة، ص ١٠٨.

٢. لاحظ نقد المحصل، ص ٢٧٤ - ٢٧٧.

٣. في «ه»: «والإضافة تستلزم» بدل «والأُمور الإضافيّة تستدعي».

لا يتحقق بعد مع أن العلم لا يعقل، إلا بين عالم ومعلوم، والإرادة [لا تعقل] إلا بين مرید ومراد؟ وهذا يدل على أن الإضافة المفتقرة إلى تحقق المضافين نوع آخر أخص من هذا النوع، وهو ما كان من باب الفوقية والتحتية، وكون الشيء يمينا وشمالاً ونحو ذلك.

والإشكال الثاني: أن يقال: إذا أجزتم حصول التمكن الآن لا من أمر يقع الآن، بل من أمر يقع في ثاني الحال، فأجيزوا سبق العلة على معلولها بالزمان؛ لأن كليهما يشتركان في أن كل واحد منهما مؤثر وفاعل.

والجواب: أن هذا قياس بجامع المشترك وهو المؤثرية، وهو غير مفيد؛ لجواز أن تكون خصوصية الإيجاب فارقة بين الموضعين. هذا، فتأمل.

فإن قيل: الأولى أن يجاب عن هذا الدليل بما أجاب به عن الدليل الأول؛ فإن وجوب وجود الأثر بالإرادة في حال الوجود لا ينافي إمكان الترك بالنظر إلى ذات القادر؛ فإن التمكن من الفعل والترك إنما يكون بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر، وهذا يتحقق في كلتا حالتَي الوجود والعدم.

وأما جواب المصنّف: فيرد عليه أن ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه، فيعود السؤال على التقديرين، فلا تتحقق القدرة على المستقبل، ويحتاج إلى الجواب المذكور.

قلنا: الدليل الأول كان باعتبار منافاة الوجوب مع الإمكان بمعنى التساوي في الطرفين، فيكفي في دفعه كونهما باعتبارين.

وأما السؤال الثاني: فهو باعتبار منافاة الوجوب مع الإمكان الوقوعي؛ فإن التمكن بنفسه تضمن الإمكان^١ الوقوعي، ولا تندفع هذه المنافاة بكونهما من

١. في «هـ»: «متضمن للإمكان» بدل «تضمن الإمكان».

اعتبارين؛ فإن اجتماع النقيضين - أعني الوقوع واللاوقوع - لا يمكن أن يتصحح بحيثيين تعليليين.

وأما على ثاني الحال لا يخلو عن وجود الفعل وعدمه فغير ضائر؛ لأن شيئاً منهما ليس بمتعين في الحال لا بالنظر إلى القدرة - وهو ظاهر - ولا بحسب الإرادة؛ لإمكان تغييرها في ثاني الحال، فيمكن تحقق التمكّن في الحال من كلّ منهما في ثاني الحال.

[[الرابع:]] [وانتفاء الفعل ليس فعل الضد]^١

[أقول: وهذا] جوابٌ عن [دليل] ثالث.

تقريره: أن القادر على وجود الشيء يكون قادراً على عدمه أيضاً، لكن القدرة على العدم باطلة؛ لأنه نفى محض لا يصلح أثراً للمؤثر، ولأنه في الأصل أزلي ولا شيء من الأزلي بمتعلق للقدرة بالمعنى المتنازع فيه.

وتقرير الجواب: أن متعلق القدرة هو انتفاء الفعل، وهو يتحقق بأن لا يفعل الفعل، لا بأن يفعل العدم والنفي.

وتفصيله: أن المستدل إن أراد بقوله: «إن القادر على وجود الشيء قادر على عدمه أيضاً» أنه قادر على فعل العدم فهو ممنوع، ومفهوم القدرة لا يستلزمه.

وإن أراد أنه قادر على أن لا يفعل فهو مسلم وبطلان اللازم ممنوع؛ لأن انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الضد حتى يبطل بالوجهين، والعدم الأزلي مقدور بهذا المعنى،

١. يعني أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل، وعدم الفعل ليس فعلاً للعدم. هذا ما أفاده

المحقق الخوانساري. لاحظ الحاشية على حاشية الخفري، الخوانساري، ص ١٦.

وقال المحقق الأردبيلي: حاصله أننا لا نسلم أن العدم لم يكن أثراً، فإن عدم المعلول مستند إلى عدم العلة،

فالعدم أثر كالوجود. لاحظ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد، الأردبيلي، ص ٥١.

أي بأن لا يفعل الفعل، فيستمرّ العدم أو يفعلّه فيزول.
وأيضاً العدم لا يصلح أثراً للوجود، لكنّه أثر للعدم بمعنى الاستتباع؛ فإنّ عدم المعلول يترتب على عدم العلّة على ما مرّ سابقاً^١، وهاهنا عدم الفعل مترتب على عدم المشيئة، فهو أثر للقدرة بهذا المعنى. هذا.
وأورد على الدليل أنّه إذا لم يكن العدم أثراً للغير، يلزم أن يكون عدم الحوادث لذواتها، فيلزم امتناعها حالّ عدمها وانقلابها حالّ وجودها، وأن لا ينعدم شيء من الموجودات الممكنة؛ لاستحالة انعدامها بالذات بالضرورة وبالغير أيضاً لما ذكرنا^٢، وأن يكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته؛ إذ لا يجوز عدمها بالغير، لما ذكره ولا بالذات؛ لكونه ممكناً، فيلزم تعدّد الواجب على الحكماء.
وقد يدفع هذا الأخير بأنّ عدم جواز العدم عليها ليس نظراً إلى ذواتها، بل لكون العدم غير صالح للتأثير وهو خارج عن ماهيّات الممكنات، فلا يلزم وجوبها بالذات، ويمكن بذلك دفع الأوّل أيضاً، كما لا يخفى.
واعلم أنّ أصل هذا الدليل شبهة حكاها الإمام في المحصل ولم يُجب عنها ومحصلها؛ أنّ قول المتكلّمين:

القادر هو الذي يجب أن يكون متردداً بين الفعل والترك، إنّما يصحّ لو كان الفعل والترك مقدورين له، لكنّ الترك محال أن يكون مقدوراً؛ لأنّ الترك عدم، والعدم نفي [محض] ولا فرق بين قولنا: «لم يؤثر أثراً^٣»، وبين قولنا: «أثر تأثيراً عدميّاً». ولأنّ قولنا: «ما أوجد» [معناه] أنّه بقي على العدم الأصلي، وإذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان^٤، استحال إسناده إلى القادر؛ لأنّ تحصيل

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٩٧، المسألة السادسة عشرة و ص ٥٢٨، المسألة الخامسة والثلاثون.

٢. في «هـ»: «ذكرنا».

٣. في المصدر: «لم يكن مؤثراً».

٤. في المصدر: «فإذا كان العدم الحالي عين ما كان».

الحاصل محال، فثبت أن الترك غير مقدور، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: القادر هو الذي يكون متردداً بين الفعل والترك^١.

وأجاب عنها المصنّف في النقد^٢ بأن قال: لم لا يجوز أن يكون في الوجود حقيقة متمكنة من أن يفعل الفعل في الثاني، ومن أن لا تفعله في الثاني؟ فأما الإشكال الأوّل وهو قوله: «لا فرق بين قولنا: لم يؤثّر، وبين قولنا: أثمر» فليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرقاً معقولاً كالفرق بين قولنا: «لم يعلم»، وبين قولنا: «علم لا»، فإنّما نعلم بالضرورة العدم المقيّد والعدم المطلق وكلاهما عدم، وليس مفهوم قولنا: «لا يعلم» هو مفهوم قولنا: «علم العدم»؛ لأنّ قولنا: «لا يعلم» قضية صادقة على الجماد والمعدوم وكلّ ما لا يعلم، وقولنا: «يعلم العدم» لا يصدق على ذلك.

وكذلك يُعقل الفرق بين قولنا: «لا يجب»، وبين قولنا: «يجب لا»، فإنّ الجسم لا يجب وجوده وهو قضية صادقة، ولا تصدق الأخرى، وهي قولنا: «يجب لا وجوده»؛ لأنّه لو وجب «لا وجوده» لما وُجدت الأجسام. وأما الإشكال الثاني وهو قوله^٣: «إنّ قولنا: ما أوجد، معناه أنّه بقي على العدم الأصلي».

فالجواب عنه: أنّ هذا الكلام إمّا أن يفرض في الباري تعالى، أو فينا. فإن فرض في الباري تعالى، فإنّما أن يفرض فيه قبل أن خلق العالم والزمان، أو بعد أن خلق العالم والزمان، فإن فرض قبل الخلق، فليس قبل خلق العالم أمر يستمرّ ويتصرّم أولاً فأولاً ليصدق عليه أنّه كاستمرار بقاء الجسم ودوامه، فكما أنّ

١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٢٠.

٢. أي في كتاب نقد المحصل، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

٣. في «هـ»: «قولنا» بدل «قوله».

الاستمرار الوجودي لا يتعلّق به القدرة، فكذلك الاستمرار العدمي، فقد بطل على هذا الفرض ما ابتنى عليه الإشكال.

وإن فُرض الكلام فينا أو في الباري تعالى بعد خلق العالم والزمان. فالجواب: أنّ العدم مستمرّ بحسب استمرار الزمان حالاً فحالاً، ونحن لا نقول: إنّهُ متمكّن من العدم الحالي، كما لا نقول في طرف الوجود: إنّهُ متمكّن من الوجود الحالي، بل كما قلنا في طرف الوجود: إنّهُ متمكّن الآن من الإيجاب في الثاني، كذلك نقول في طرف العدم: إنّهُ الآن متمكّن من أن لا يوجد في الثاني، وعدم الفعل في الثاني ليس هو العدم الحاصل الآن ليلزم من قولنا: «إنّهُ متمكّن منه» أن نقول بتحصيل الحاصل، بل هو عدمٌ غيرُ العدم الحالي، فقد بان أنّ الإشكال مندفع على كلا الفرضين، هذا. ثم إنّ الإمام [الرازي] حكى شبهةً أخرى، محصلها:

إنّ الباري تعالى لو كان قادراً لكانت قدرتيّه إمّا أن تكون أزليّة أو لا تكون. والأوّل محال: لأنّ التمكن من التأثير يستدعي صحّة الأثر لكن لا صحّة في الأزل؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوّليّة، والحادث ما يكون مسبوقاً بغيره، والجمع بينهما محال.

والثاني أيضاً محال: لأنّ قدرتيّه إذا لم تكن أزليّة كانت حادثة، فافتقرت إلى مؤثّر، فإن كان المؤثّر مختاراً عاد البحث كما كان، وإن كان موجّباً كان المبدأ الأوّل موجّباً^١.

وأجاب عنها الناقد البارع^٢:

بأنّ هذه الشبهة مبنية على توهم كون الأزل حالة معيّنة منفصلة عن الحالة الأخرى المسماة «لا يزال»، وهذا توهم فاسد؛ فإنّه ليس «الأزل» حالة معيّنة

١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٢١.

٢. يعني المحقّق الطوسي رحمه الله.

يُمْتَنَعُ فِيهَا الْفَعْلُ وَ «لَا يَزَالُ» حَالَةً أُخْرَى يَصَحُّ فِيهَا الْفَعْلُ، وَالْمَعْقُولُ مِنَ الْأَزَلِ انْتِفَاءً الْأَوَّلِيَّةَ فَقَطْ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَمَعْنَى قَوْلِنَا: «إِنَّ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لَمْ يَزَلْ قَادِرًا إِنْ تَوَهَّمْنَا الْعَدَمَ مُسْتَمِرًّا قَبْلَ الْعَالَمِ أَنَّهُ لَا حَالَ مِنَ الْأَحْوَالِ فِيمَا مَضَى إِلَّا وَيَصْدَقُ عَلَيْهِ فِيهَا أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَفْعَلَ» وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لَا يَنَاقِضُهَا قَوْلُنَا: «الْعَالَمُ مُسْتَحِيلٌ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا»؛ لِأَنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ قَوْلِنَا: «الْحَادِثُ الَّذِي لَهُ كَوْنٌ زَمَانِيٌّ يَجُوزُ تَقْدِيمُ حَدُوثِهِ عَلَى وَقْتِ حَدُوثِهِ، وَلَا يَقِفُ هَذَا التَّقْدِيمُ الْمَحْكُومُ^١ بِجَوَازِهِ عَلَى أَوَّلٍ يَنْقَطِعُ هَذَا الْحُكْمُ عِنْدَهُ، وَيَقَالُ: إِنَّهُ قَبْلَ هَذَا الْأَوَّلِ بِلَحْظَةٍ لَا يَجُوزُ حَدُوثُهُ فِيهِ»، وَبَيْنَ قَوْلِنَا: «الْحَادِثُ الَّذِي لَهُ كَوْنٌ زَمَانِيٌّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا»؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَاجْتَمَعَ لَهُ أَنَّهُ قَدِيمٌ وَأَنْ لَهُ كَوْنًا زَمَانِيًّا، وَذَلِكَ مُتَنَاقِضٌ.

وَأَمَّا قُلْنَا: إِنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ؛ لِأَنَّهُمَا قَدْ صَدَقَا مَعًا، فَلَوْ كَانَ بَيْنَهُمَا مَنَافَاةٌ لَمْ يَصْدَقَا، فَقَدْ بَانَ أَنَّهُ لَا مَنَاقِضَةَ وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ قَوْلِنَا: «لَمْ يَزَلِ الْبَارِي تَعَالَى قَادِرًا»، وَبَيْنَ قَوْلِنَا: «الْحَادِثُ لَا يَصَحُّ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا».

وَإِنْ بَنِيَ الْكَلَامَ عَلَى بَطْلَانِ تَوَهُّمِ كَوْنِ الْعَدَمِ قَبْلَ الْعَالَمِ مُسْتَمِرًّا، كَانَ الْجَوَابُ مِنَ الشَّبَهَةِ أَسْهَلَ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَعْنَى قَوْلِنَا: «الْبَارِي تَعَالَى لَمْ يَزَلْ قَادِرًا»، أَنَّ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ صَحَّةُ أَنْ يَفْعَلَ، وَمُضْمُونُ قَوْلِنَا: «صَحَّةُ أَنْ يَفْعَلَ» أَنْ يُحْدِثَ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا: «هَذِهِ الذَّاتُ لَهَا لَازِمٌ» وَهُوَ صَحَّةُ أَنْ يُحْدِثَ أَنْ يَكُونَ لَهَا لَازِمٌ آخَرُ، وَهُوَ أَنْ يَخْلُقَ الْقَدِيمَ؛ لِأَنَّ الْقَدِيمَ لَا يُخْلَقُ.

فَإِذَا قِيلَ لَنَا: هَذَا قَادِرِيَّتُهُ أَرْثِيَّةٌ أَمْ لَا؟

قُلْنَا لِلْسَّائِلِ: أَتَعْنِي أَنَّ ذَاتَهُ مِنْ لَوَازِمِهَا - الَّتِي لَا تَتَفَكَّرُ كَمَا لَا تَتَفَكَّرُ الثَّلَاثَةُ عَنْ الْفَرْدِيَّةِ - أَنْ يَتِمَكَّنَ مِنْ أَنْ يَفْعَلَ، أَمْ تَعْنِي بِهِ أَنَّ مِنْ لَوَازِمِهَا أَنْ تَجْمَعَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَقِيضِهِ؟

فَإِنْ قَالَ: سَأَلْتُكُمْ عَنِ الثَّانِي.

قيل له: الجواب لا؛ إذ ليس من لوازمها أمر يستحيل عقلاً، فليس معنى قولنا: «إنها لم تزل قادرة»، أنها تتمكّن من جعل ما لا يتصوّر أن يكون قديماً. وإن قال: سألتكم عن الأوّل.

قيل له: نعم، هي ذات من لوازمها صحّة أن يفعل، لكن لا يصدق مسمّى أن يفعل إلّا مع الحدوث، فإذا هي مستلزمة لأمر لا يعقل إلّا مع الحدوث، فلا يلزم أن يستلزم أمراً غير ذلك يناقض الحدوث. انتهى^١.

[الفرع الرابع في عموم قدرته تعالى]

قال: وعمومية العلة تستلزم عموميّة الصفة.

أقول: [ولمّا ثبت قادرّيته تعالى أشار إلى إثبات أنّ قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات، فقال: (وعموميّة العلة)، أي علة المقدوريّة وهي الإمكان^٢؛ لأنّه علة للحاجة إلى المؤثّر، وهو إما موجب أو قادر، ويجب انتهاء كلّ منهما إلى المؤثّر القادر، على ما مرّ، فكلّ ممكن فهو ممكن الصدور عن المؤثّر القادر الذي ينتهي إليه كلّ مؤثّر من حيث هو قادر، أعني نظراً إلى مجرّد قدرته. وإن كان قديماً يمتنع نظراً إلى إرادته وعلمه بنظام الخير. وهو - أعني الإمكان - عامّ للممكنات فعموميّته (تستلزم عموميّة الصفة)^٣، أي المقدوريّة بالمعنى المذكور، فجميع الممكنات

١. كلام المصنّف في نقد المحصل الذي نقله الشارح المحقّق عنه بشيء من التصرّف. لاحظ نقد المحصل، ص ٢٧٤ - ٢٧٧.

٢. إذ الواجب والممتنع لا يتعلّق بهما القدرة.

٣. يعني أنّ الله تعالى قادر على كلّ ممكن خاصّ لم يجب وجوده ولم يمتنع مثل شريكه. والدليل عليه أنّه ثبت أنّ الله تعالى قادر على ممكن ما، وعلة قابليّة كونه مقدوراً له تعالى حدوثه وعدم كونه قديماً أو إمكانه معه، لا الإمكان فقط، وذات الواجب كان علة لكونه قادراً عليه لا غير. ولا شكّ في وجود ذلك بالنسبة إلى كلّ ممكن. لاحظ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد، الأردبيلي، ص ٥٣.

مقدورة له تعالى^١ بالمعنى المذكور، وهو المطلوب.

واستدلّ على عموم قدرته في المشهور على ما في المواقف^٢ وشرحه:

بأنّ مقتضى للقدرة هو الذات؛ لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان؛ لأنّ الوجوب والامتناع يُحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها تثبت على كلّها، وذلك بناءً على أنّ المعدوم ليس بشيء^٣، وإنّما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً، ولا تخصيص، فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة، وعلى أنّ المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء، وإلاّ لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم. فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصيّة بعض المعدومات الثابتة المتميّزة مانعةً عن تعلّق القدرة به.

وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعدّ المادة لحدوث ممكنٍ دون آخر.

وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ولا بدّ أيضاً من تجانس الأجسام، لتركيبتها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاصها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار؛ إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها، فلا قدرة على إيجاد بعض^٤ آخر فيها^٥.

١. قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات؛ لأنّ علّة المقدورية عامّة في جميع الممكنات فالقدرة عامّة في جميعها. أمّا أنّ علّة المقدورية عامّة، فلاّنّ علّتها الإمكان، وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدوراً له تعالى، فيكون قادراً على جميع الممكنات. انظر الحاشية على حاشية الخفري، الخوانساري، ص ١٧.

٢. لاحظ المواقف في علم الكلام، ص ٢٨٣.

٣. أي بثابت.

٤. في «هـ»: «لبعض».

٥. شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٠.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ نفي شَيْئَةٍ المعدوم في الخارج لا يستلزم نفي التمايز عن المعدومات مطلقاً؛ ضرورة أنّ لمفهوم العدم أفراداً متميزة عند العقل يختصّ كلّ منها بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر؛ فإنّ عدم العلّة موجب لعدم المعلول من غير عكس، وعدم الشرط منافي لوجود المشروط، وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط إلى غير ذلك، على ما مرّ في مباحث «الأُمور العامّة»^١.

وأيضاً لإمكان مجال المناقشة على قواعد الحكماء.

فالأولى هو التمسك بالنصوص الدالّة على شمول قدرته تعالى عامّة، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٢ وأمثال ذلك. كذا في شرح المقاصد^٣. ثمّ إنّ الشارح العلامة حمل كلام المصنّف هاهنا على اختيار مذهب الأشاعرة والإشارة إلى الاستدلال المذكور فقال:

يريد بيان أنّه تعالى قادر على كلّ مقدورٍ وهو مذهب الأشاعرة، وخالف أكثر الناس^٤ في ذلك.

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٩٧، المسألة الأولى من الفصل الأوّل.
٢. البقرة (٢): ٢٨٤؛ آل عمران (٣): ٢٩ و ١٨٩؛ المائدة (٥): ١٩ و ٤٠؛ الأنفال (٨): ٤١؛ التوبة (٩): ٣٩؛ الحشر (٥٩): ٦.
٣. انظر شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٠١.
٤. وهم الفلاسفة، قالوا: إنّ الله قادر على شيء واحد؛ لأنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد. راجع نقد المحصل، ص ٣٠٠؛ وكشف المراد، ص ٢٨٣.
- والمجوس ذهبوا إلى أنّ الخير من الله والشرّ من الشيطان؛ لأنّ الله تعالى خير محض وفاعل الشرّ شرير. راجع أعلام النبوة، أبو الحسن ماوردي، ص ٢٤؛ وكشف المراد، ص ٢٨٣.
- والتنويّة إلى أنّ الخير من النور والشرّ من الظلمة. راجع نقد المحصل، ص ٣٠٠؛ وكشف المراد، ص ٢٨٣.
- والنظام (وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هاني البصري المعتزلي المتوفى ٢٣١ ق) إلى أنّ الله لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة. راجع اللوامع الإلهية، ص ١٩٧.

ثم ذكر مقالاتهم. ثم قال:

وهذه المقالات كلها باطلة؛ لأنّ المقتضي لتعلّق القدرة بالمقدور إنّما هو الإمكان؛ إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلّق، والإمكان مساوٍ في الجميع، فثبت الحكم وهو صحّة التعلّق.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وعُمومية العلّة»، أي الإمكان «تستلزم عُموميّة الصفة» أي القدرة^١. انتهى.

وأنا أقول: إنّ هاهنا مقامين:

أحدهما: أنّ الله تعالى قادر على كلّ ممكنٍ سواءً تعلّق به القدرة فوجد، أم لا فلم يُوجد، أو وُجد بقدرة مخلوق.

وهذا هو الذي حملنا كلام المصنّف عليه.

والقول بعموم القدرة بهذا المعنى غير مختصّ بالأشاعرة، بل أكثر المليّين قائلون به كما ستعلم عن قريب.

والثاني: أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور. وهذا أخصّ من الأوّل؛ لجواز أن يكون من الممكن ما ليس بموجود فضلاً عن أن يكون مقدوراً لقادر.

وهذا المقام الثاني قد يفسّر بأنّ كلّ ما يوجد من الممكنات فهو معلول له تعالى بالذات، أو بالواسطة، وهذا ممّا لا نزاع لأحد فيه من القائلين بوحدة الواجب، وإنّما

→ والبلخي (وهو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي المتوفّى ٣١٧ أو ٣١٩ ق) إلى أنّ الله لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه إمّا طاعة أو سفه أو عبث، والكلّ محال عليه تعالى. راجع كشف المراد، ص ٢٨٣؛ واللوامع الإلهية، ص ١٩٧.

والجبائيان (وهما أبو عليّ محمّد بن عبد الوهّاب الجبائي المتوفّى ٣٠٣ ق، وابنه أبو هاشم عبد السلام الجبائي المتوفّى ٣٢١ ق. وهما من مشايخ المعتزلة) إلى أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد، وإلّا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه. راجع إرشاد الطالبين، ص ١٩٢ و ١٩٣؛ وتلخيص المحض، ص ٣٠١؛ واللوامع الإلهية، ص ١٢٠؛ وأنوار الملكوت في شرح الباقوت، ص ٨٨.

١. كشف المراد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث.

الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفصيلها، وأنَّ كلَّ ممكن إلى أيِّ ممكن يستند حتَّى ينتهي إلى الواجب.

وقد يفسَّر بأنَّ ما سوى الله تعالى من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداءً، وهذا هو مذهب الأشاعرة. وظاهر أنَّ ذلك ليس بمختار عند المصنِّف، فلا وجه لحمل كلام المصنِّف على مذهب الأشاعرة.

والشارح القديم^١ أيضاً حمل كلام المصنِّف على الاستدلال المشهور بحمل العلة على المصحَّح لا الموجب، ولذلك علَّل كون علة المقدوريَّة هو الإمكان بأنَّ الوجوب والامتناع يحيلان المقدوريَّة.

وكذا العلامة حيث علَّله بأنَّ مع الوجوب والامتناع لا تعلق^٢.

وأما نحن، فإنَّما حملنا العلة على الموجب؛ لما ذكرنا من ضعف الدليل المذكور، كيف، ومجرَّد وجود المقتضي والمصحَّح غير كافٍ بدون وجود الشرط وعدم المانع، فيجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلُّق القدرة أو بمانع عنه؟

وأما الشارح القوشجي^٣ فهو أيضاً حمل العلة على الموجب - كما حملناها عليه -، لكن لم يتفطن لوجه الاستدلال.

فأورد عليه: أنَّنا لا نسلم أنَّ الإمكان هو علة المقدوريَّة، بل هو علة الحاجة إلى المؤثِّر، والمؤثِّر إمَّا موجب أو قادر، هذا.

واعلم أنَّ المنكرين لعموم قدرته تعالى في المقام الأوَّل طوائف:

فمنهم الثنويَّة القائلون بأنَّ للعالم إلهين: نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ

١. لاحظ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد (مخطوط)، الورقة ١٣٦٨.

٢. والإمكان ثابت في الجميع، فثبت الحكم وهو صحَّة التعلُّق. لاحظ كشف المراد، المسألة الأولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث.

٣. انظر شرح تجريد العقائد، ص ٣١١.

الشروع. وكذا المجوس القائلون بأنَّ مبدأ الخيرات هو «يَزْدَان»، ومبدأ الشرور هو «أَهْرَمَنْ».

وحاصل شبهتهم، أنَّ في العالم خيراتٍ وشروراً، فلو كان مبدأ الخير والشرِّ واحداً، لزم كون الواحد خيراً وشريراً، وهو محال^١.

والجواب - على ما في كتب القوم - هو منع اللزوم إن أُريد بالخير مَنْ غلب خيره، وبالشرير مَنْ غلب شرّه، ومنع استحالة اللازم إن أُريد خالق الخير وخالق الشرِّ في الجملة، غاية الأمر أنَّه لا يصحَّ إطلاق الشرير عليه تعالى؛ لظهوره في مَنْ غلب شرّه، أو لعدم التوقيف من الشرع.

وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة؛ إذ لهم أن يقرّروها بأنَّ الله تعالى صرّف الوجود ومحض الخيرية، فيمتنع أن يصدر عنه الشرُّ الذي مناطه ليس إلاَّ العدم على ما تقرّر في موضعه، سواء كان الشرُّ غالباً أو مغلوباً؛ لامتناع صدور العدم وفيضانه من الوجود.

بل حقَّ الجواب أن يقال: إنَّ الشرور الذاتية - أعني الأعدام بما هي أعدام - لا تستدعي علّة موجودة، بل علّتها عدم الوجود، كما تقرّر في محلّه.

وأما التي هي شرور بالعرض، كمصادفة النار للشوب والقاطع للعضو فهي من حيث كونها شروراً صادرةً عن المبدأ الموجود الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات، والمحال هو صدور الشرِّ عن الخير المحض بالذات لا بالعرض. هذا.

ونقل عن أرسطو^٢ في دفع شبهة الثنوية: أنَّ الأشياء على خمسة احتمالات: ما

١. لاحظ لمزيد الاطلاع مناهج اليقين، ص ٢٢٢ - ٢٢٣؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٩٠؛ ونقد

المحصل، ص ٣٠٠؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٦٢-٦٣؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٠٢؛ والحاشية على حاشية الخفري على شرح التجريد، الخوانساري، ص ١٨؛ وإشراق الآهوت في نقد شرح الياقوت، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

٢. راجع شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣١٩ - ٣٢٤؛ والقبسات، ص ٤٣٣ - ٤٣٤؛ والحاشية الخفريّة

على إلهيات شرح تجريد الجديد، ص ١١٣ - ١١٤؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٧، ص ٦٨ - ٧٠.

لا خير فيه، وما لا شرّ فيه، وما يتساويان فيه، وما خيره غالب، وما شرّه غالب. وذات الواجب بالذات لما لم يمكن أن يصير مبدأ للشرّ وجب أن لا يصدر عنه إلاّ قسمان من هذه الأقسام، أي ما لا شريّة فيه، وما خيريّة غالبة؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، وأنّه قد تفاخر بذلك.

وتحقيقه ما ذكرنا، وإلاّ لورد عليه أنّ صدور الشرّ عن الخير المحض إذا كان ممتنعاً فسواء في ذلك قليله وكثيره. وأمّا إذا قلنا بامتناع الصدور بالذات دون بالعرض، فيتفاوت القليل والكثير في ذلك؛ لامتناع أن يكون ما بالعرض زائداً على ما بالذات، أو مساوياً له، فليتدبّر.

ثم إنّ المذكور في حكمة الإشراق وشرحه:

إنّ القول بالنور والظلمة كان طريقة أهل الإشراق من حكماء الفرس^١، وهو رمز على الوجوب والإمكان، لا أنّ المبدأ الأوّل اثنان: أحدهما نور، والآخر ظلمة؛ لأنّ هذا لا يقوله عاقل فضلاً عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقيّة، ولهذا قال النبي ﷺ في مدحهم: «لو كان الدين بالثريا لتناولته رجال من فارس»^٢.

وأنّ هذا الذي يقوله حكماء الفرس ليس قاعدة كفر المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة، وأنهما مبدأان أولان؛ لأنّهم مشركون لا موحدون. وليس أيضاً

١. مثل جاماسب، وفرشاد، وشتر، وبوزرجهر، ومن قبلهم. لاحظ حكمة الإشراق، ج ٢، ص ١١ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ج ٢).

٢. ورد هذا الحديث في عبارات شتى. ومنها: عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لو كان العلم منوطاً بالثريا لتناولته رجال من فارس». قرب الإسناد، ص ١٠٩، ح ٣٧٧.

وفي حديث: «لو كان الإيمان معلقاً بالثريا لناله رجال من فارس». فقه القرآن، ج ١، ص ٣٧١.

وفي حديث آخر: «لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناولته رجال من فارس». بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ٥٢. الباب ٣٧، ح ٥.

إلحاد ماني البابلي^١ الذي كان نصرانيّ الدين، مجوسيّ الطين^٢، وإليه تنسب التنيّة القائلون بالهين: أحدهما إله الخير وخالقه، والآخر إله الشرّ وخالقه، هذا^٣. ومنهم في المشهور^٤: الفلاسفة القائلون بامتناع أن يصدر عن الواحد إلّا الواحد^٥. وقد مرّ في مباحث «الأُمور العامّة»^٦.

وأما ما قيل إنهم أنكروا أصل القدرة^٧ فلا معنى لعدّهم من منكري عمومها، ففساده ظاهر ممّا مرّ، إلّا أن يكون مراده أنّهم منكرون للقدرة بالمعنى المتنازع فيه، فليتأمل.

وإنّما قلنا: «في المشهور»؛ لأنّ التحقيق أنّ الحكماء وإن قالوا بالوسائط، لكن لا مؤثّر عندهم في الحقيقة إلّا الله، والوسائط ليست إلّا جهات الصدور والتأثير، لا مؤثّرة بالاستقلال.

١. وهم المانويّة أصحاب ماني بن فاتك الحكيم البابلي الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير بن بابك وهو ادّعى النبوة وقال: إنّ للعالم أصلين: نور وظلمة وكلاهما قديمان، فقبل سابور قوله، فلمّا انتهت نوبة الملك إلى بهرام بن هرمز بن سابور أخذ ماني وسلخه وحشا جلده تبنا وعلّته، وذلك بعد مبعث عيسى عليه السلام. لاحظ الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٢٩٠؛ واعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، الرازي، ص ١٠٤ - ١٠٥؛ وأبكار الأفكار في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٧٦.

٢. في المصدر: «مجوسيّ الطين».

٣. لاحظ حكمة الإشراق، ص ١١ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢)؛ وشرح حكمة الإشراق، القطب، ص ١٨ - ١٩؛ وشرح حكمة الإشراق، الشهرزوري، ص ٢٢ - ٢٤.

٤. أي المشهور بين المتكلمين. انظر لمزيد الاطلاع: محض أفكار المتقدمين والمتأخّرين، ص ١١٩؛ ونقد المحض، ص ٢٦٩؛ ومناهج اليقين، ص ١٦٢؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٨٧؛ والحاشية على حاشية الخفري، الخوانساري، ص ١٧.

٥. لاحظ معارج الفهم في شرح النظم، ص ٢٤٢ - ٢٤٧؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٨٧ - ١٨٨؛ ومفتاح الباب، ص ١٠٥.

٦. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٧٤، الحكم الثالث من المسألة الثالثة من الفصل الثالث.

٧. هو ظاهر كلام بعض المتكلمين. لاحظ المحض، ص ١١٩؛ ونقد المحض، ص ٢٦٩؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٨٢؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٤٩؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ٩٦.

وناهيك في ذلك كلام بهمنيار^١ في التحصيل حيث قال:

فإن سألت الحقّ فلا يصحّ أن يكون علّة الوجود، إلّا ما هو بريء من كلّ الوجه من معنى ما بالقوّة، وهذا هو صفة الأوّل تعالى لا غير؛ إذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوّة سواء كان عقلاً أو جسماً كان للعدم شركة في إفادة الوجود، وكان لما بالقوّة شركة في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل^٢. انتهى.

وتحقيقه: أنّ كلّ ممكن زوجٌ تركيبيّ مشتمل على ما بالقوّة ولو بحسب الذات فقط، وهو الذي له من جهة ذاته، وعلى ما بالفعل، وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي، فما يصدر عنه إنّما يصدر عن الجهة التي هي له من المبدأ، لا من الجهة التي هي من ذاته؛ فإنّ ما له من ذاته ليس إلّا العدم والقوّة، فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء لزم كون العدم والقوّة مؤثراً في الوجود والفعليّة، هذا. ومنهم: النظام وأتباعه^٣ القائلون: بأنّه لا يقدر على خلق القبايح؛ لإفضائه إلى الجهل والسفه، تعالى [الله] عن ذلك.

ومنهم: القائل^٤ بأنّه لا يقدر على ما علم أنّه لا يقع لاستحالة وقوعه، وكذا ما علم أنّه يقع لوجوبه.

١. أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربيجاني المشهور بابن مرزبان (م ٤٥٨ق / ١٠٦٦م)، من مشاهير الحكماء والفلاسفة ومن أعيان تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا رحمته الله، توفّي سنة ٤٥٨ أي بعد ثلاثين سنة من وفاة أستاذه ابن سينا. له تآليف، منها: ما بعد الطبيعة، مراتب الموجودات والتحصيل. راجع الأعلام، الزركلي، ج ٢، ص ٧٧.

٢. التحصيل، ص ٥٢١ - ٥٢٢.

٣. لاحظ مناهج اليقين، ص ١٦٢؛ وأنوار الملكوت، ص ٨٩؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، ص ٢٤٧ - ٢٥٠؛ ومفتاح الباب، ص ١٠٦ و ١٠٧؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٦٣؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٨٢.

٤. القائل هو عبّاد بن سليمان الصيمري من أكابر متكلمي المعتزلة على ما في أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٩٠؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٩٠.

ومنهم: الكعبي^١ وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرّك جوهرًا إلى حيّز وحرّكه العبد إلى ذلك الحيّز، ثمّ تتماثل الحركتان؛ وذلك لأنّ فعل العبد إمّا عبث أو سفه أو طاعة، بخلاف فعل الربّ.

ومنهم: الجبائيان^٢ وأتباعهما القائلون بأنه لا يقدر على مقدور العبد، وإلاّ لزم إمكان وقوع الفعل والترك معاً في وقت واحد إذا اختلفتا فيهما، وإمكان وقوع واحد بمؤثرين مستقلّين إذا اتّفقا في أحدهما.

والجواب عن الكلّ بعد شبهة التثنية والمجوس وتحقيق مذهب الحكماء هو أنّ شيئاً ممّا تمسّكنم به على تقدير تمامه لا يدلّ على امتناع الصدور نظراً إلى مجرد القدرة كما هو المطلوب على ما مرّ، غاية ما في ذلك إنّما هو امتناع الصدور لمانع، فلا ينافي إمكانه من حيث هو، هذا.

وأما منكر عموم القدرة في المقام الثاني بحسب التفسير الثاني بعد التثنية والمجوس، فالمعتزلة القائلون باستناد أفعال العباد إليهم، والحكماء القائلون بوجود الوسائط في صدور وجود الكثير عنه تعالى.

١. لاحظ مناهج اليقين، ص ١٦٣؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٩١؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، ص ٢٥٤؛ وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ١٧٤؛ وإرشاد الطالبين، ص ١٩١ - ١٩٢؛ ومفتاح الباب، ص ١٠٥.

٢. انظر معارج الفهم في شرح النظم، ص ٢٥٥؛ والنافع يوم الحشر، ص ١١ - ١٢؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٨٨؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٦٤؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٠٢.

المسألة الثانية في علمه تعالى

[وفيها فروع:

الفرع الأول في إثبات علمه تعالى

قال: والإحكام والتجرد واستناد كل شيء إليه دلائل العلم، والأخير عام.
أقول: [أتفق جمهور العقلاء في أنه تعالى عالم بذاته وبما سواه من معلولاته
فأشار بقوله: (والإحكام) والتجرد^٢، واستناد كل شيء إليه، دلائل العلم) إلى دليلين
مشهورين:

أولهما في المشهور للمتكلمين: وهو يدلّ على ثبوت علمه تعالى بأفعاله أولاً،
وبواسطته على ثبوت علمه بذاته. وإنّما قلنا: في المشهور؛ لأنّ الحكماء أيضاً
يستدلّون به كما ستعلم.

١. أي إحكام أفعال الواجب تعالى وهو بأن تكون خالية عن وجود الغلل والنقصان، وتشتمل على حكم
ومصالح تدلّ على تقدّم علمه تعالى بالأفعال، ثمّ بواسطته تدلّ على علمه تعالى بذاته. لاحظ حاشية
الخفري على الهيئات شرح التجريد، ص ١١٥.

٢. أي تجرّد الواجب وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني، وعلى التحقيق كونه غير محتاج
إلى الارتباط بالغير، بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والأعراض يدلّ على علمه
تعالى بذاته أولاً وبواسطته يدلّ على علمه تعالى بأفعاله. وفي هذا الدليل سرٌّ تأمل فيه إن كنت ذا
الشوق، فإنّه لا يظهر إلّا لأهل التآله والدوق. هذا ما أفاده المحقّق الخوانساري في حاشيته على حاشية
الخفري، ص ٤٣.

وثانيهما للحكما: وهو بالعكس من الأول، أعني أنه يدل على ثبوت علمه بذاته أولاً، وبواسطته على ثبوت علمه بمعلولاته.

[مسلك المتكلمين في إثبات علمه تعالى]

أمّا الأول: فتقريره أنّ أفعاله تعالى محكمة متقنة، وكلّ من كان فعله محكماً متقناً فهو عالم.

أمّا الكبرى فبديهية بعد الاستقراء والاختبار؛ فإنّ من رأى خطوطاً مليحة، أو سمع ألفاظاً فصيحةً تنبئ عن معانٍ دقيقة وأغراضٍ صحيحة، لم يشكّ في أنّها صادرة عن علم وروية لا محالة.

فإن قيل^١: كيف يمكن ادّعاء الضرورة في الكبرى وقد أسند جُمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقه الحيوان وتكوّن تفاصيل الأعضاء إلى قوّة عديمة الشعور سمّوها المصوِّرة؟!

قلنا: خفاء الضروري على بعض العقلاء جائز. على أنّهم لم يجعلوا المصوِّرة مستقلةً في ذلك، بل هم معترفون بكونها مسخّرةً تحت إرادة صانع خبير - جلّت صنعته - كما صرّح به الشيخ في مواضع من الشفاء^٢ وسائر كتبه^٣، وقد مرّ في «مبحث القوى»^٤ وفي مبحث «إثبات الغايات للطبيعيّات»^٥. هذا.

وأما الصغرى فلما في خلق الأفلاك والعناصر وأنواع الحيوان والنبات والمعادن

١. تعرّض له شارح المقاصد وأجاب عنه. لاحظ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١١.

٢. طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ٤٨، الفصل العاشر إلى الخامس عشر من المقالة الأولى؛ إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٢٨٣، الفصل الرابع والخامس من المقالة السادسة.

٣. كالإشارات والتنبيهات، ص ٢٩٥ وما بعدها؛ التعليقات، ص ٨ - ١٨.

٤. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣٧٨، الحكم السابع من المسألة الرابعة من الفصل الثالث.

٥. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٢٥، المبحث الثالث من المسألة السادسة من الفصل الثالث.

على انتظام و اتساق من عجائب الصنع وغرائب التدبير وآثار الإتيان والإحكام بحيث تحار فيها العقول والأفهام، ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد به^١ علم الهيئة، والتشريح، وعلم الآثار العلوية والسفلية، وعلم الحيوان والنبات. وإلى جميع ذلك أشير في قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيغِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٢

فكيف إذا رقي إلى عالم الروحانيات والمجردات النفسية والعقلية مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى كثير منه سبيلاً. ناهيك في ذلك قول أفضل البشر بعد سيدهم في خطبة من خطب نهج البلاغة:

«وَمَا الَّذِي نَرَى مِنْ خَلْقِكَ، وَنَعَجِبُ لَهُ مِنْ قُدْرَتِكَ، وَنَصِفُهُ مِنْ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ، وَمَا تَعَيَّبَ عَنَّا مِنْهُ، وَقَصُرَتْ أَبْصَارُنَا عَنْهُ، وَأَتَتْهُتْ عُقُولُنَا دُونَهُ، وَحَالَتْ سَوَاتِرُ^٣ الْغُيُوبِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ أَعْظَمَ. فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبُهُ، وَأَعْمَلَ فِكْرُهُ، لِيَعْلَمَ كَيْفَ أَقَمْتَ عَرْشَكَ، وَكَيْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَكَ، وَكَيْفَ عَلَّقْتَ فِي الْهَوَاءِ سَمَاوَاتِكَ، وَكَيْفَ مَدَدْتَ عَلَى مَوْرِ الْمَاءِ أَرْضَكَ، رَجَعَ طَرَفُهُ حَسِيراً، وَعَقْلُهُ مَبْهُوراً، وَسَمْعُهُ وَالِهاً، وَفِكْرُهُ حَائِراً^٤. هذا. فإن قيل^٥: إن أريد بالإحكام حسن الصنعة أو مطابقة المنفعة من جميع الوجوه فلا نسلم أن المخلوقات كذلك.

أمّا مطابقة المنفعة فلكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات.

١. في «د» و «هـ»: «بذلك».

٢. البقرة (٢): ١٦٤.

٣. في المصدر: «ستور».

٤. نهج البلاغة، الخطبة ١٦٠.

٥. تعرّض له صاحب المواقف وشارحه وأجابا عنه. لاحظ شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٥ - ٦٦.

وأما حسن الصنعة فلأننا لا ندري أنّ تركيب السماوات والكواكب وأبدان الحيوانات على وجهٍ أحسن ممّا عليه^١ الآن ممكن، أم لا؟ وإن أُريد من بعض الوجوه، فلا نسلم دلالته على العلم؛ فإنّ فعل النائم والساهي، بل الجماد قد يستحسن وينفع من بعض الوجوه، وإن أُريد شيء آخر، فلا بدّ من بيانه.

قلنا: المراد به حسن الصنعة ومطابقة المنفعة غالباً وعلى سبيل الكثرة دون الندرة، وما نحن بصدده كذلك؛ إذ لا ريب في أنّ ترتيب السماوات والعناصر والكواكب سيّما الشمس والقمر، ومسيرهما في فلكيهما على وجهٍ يقربان تارةً ويبعدان أخرى، فيتعلّق بذلك الحرّ والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الأنداء والأمطار وشدة الحرّ وإنضاج الثمار^٢ وتربية النبات وصلاح الأمزجة، ترتيب مطابق للمنفعة، مستحسن الصنعة^٣ غالباً.

وكذلك القول في أعضاء الحيوان وما ذكره الأطباء فيها وفي مواضعها من الحكم اللطيفة.

فاذا عني بالإحكام مجموع الأمور الثلاثة، فلا يرد فعل الساهي والنائم؛ لكونه نادراً جداً.

وكذلك الحركات الصادرة من الجمادات إمّا أن لا تكون كثيرة مستحسنة، وإن كانت مستحسنة لم تكن مطابقة للمنفعة. كذا في نقد المحصل^٤.

[كلام الحكماء في حكمته تعالى]

ولابدّ أن نذكر هاهنا شيئاً من ما ذكره الحكماء في بيان حكمته تعالى في ترتيب

١. في «د و هـ»: «ممّا هي عليه».

٢. في «هـ»: «الانضاج للثمار».

٣. في «هـ»: «الصفة».

٤. لاحظ نقد المحصل، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

هذا النظام المشاهد، وأنه في غاية الإتقان ونهاية الإحكام.

قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد:

ولما كان علم الأوّل بنظام الخير في الوجود علماً لا نقص فيه، وكان ذلك العلم سبباً لوجود ما هو علم به، حصل الكلّ في غاية الإتقان، لا يمكن أن يكون الخير إلا ما^١ هو عليه، ولا شيء ممّا يمكن أن يكون له^٢ إلا وقد كان له. فكلّ شيء من الكلّ على جوهره الذي ينبغي له، فإن كان فاعلاً فعلى فعله الذي ينبغي^٣، وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذي ينبغي، وإن كان مكاتياً فعلى مكانه الذي ينبغي. وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد، فقوّته مقسومة بين الضدّين على البدل^٤، وإذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذي بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّة، ولكلّ ذلك أسباب مُعدّة.

وما عرض له من ذلك أن يزول عن كماله بالقسر، فإنّ فيه قوّة تردّه إلى الكمال، وجعلت الأسطقسّات^٥ قابلةً للقسر حتّى يمكن فيها المزاج، ويمكن بقاء الكائنات منها بالنوع؛ فإنّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطي السبب المستبقي له على

١. في المصدر: «يكون الخير فيه إلا على ما هو».

٢. في المصدر: «أن يكون للكلّ إلا».

٣. قوله: «فإن كان فاعلاً فعلى فعله الذي ينبغي» غير موجود في المصدر.

٤. في المصدر: «على العدل».

٥. الأسطقسّ: لفظ يونانيّ بمعنى الأصل، ويرادفه العنصر، وجمعه أسطقسّات، وهي عند القدماء العناصر الأربعة: الماء، والأرض، والهواء، والنار. سمّيت أسطقسّات؛ لأنّها أصول المركّبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. وعلماء زماننا يجتنبون استعمال لفظ الأسطقسّات و يستبدلون به لفظ الأصول أو العناصر. قال الفارابي: هي أخسّ الصّور في الوجود، وموضوعها أخسّ الموضوعات وهي المادّة الأولى. الفارابي في حدوده ورسومه، ص ٧٥ - ٧٦؛ التعريفات، ص ١٠؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٧٨. راجع لمزيد الاطلاع الشفاء (الطبيعيات)، ج ٢، ص ١٤٧ - ١٥٩؛ التعليقات، ص ٧٢؛ رسالة ما بعد الطبيعة، ص ٥٧؛ شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٨٠ - ١٨٥.

ذلك، وكانت القسمة العقلية^١ توجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع، فوفي الكل وجوده، وزُتبت الأسطقسات مراتبها، فأُسكن النار منها أعلى المواضع وفي مجاورة الفلك. ولولا ذلك لكان مكانها في موضع آخر، وعند الفلك مكان جزم آخر تلزمه سخونة؛ لشدة الحركة، فتضاعف الحارُّ بالفعل ويقبلان^٢ سائر الأسطقسات، فيزول العدل.

ولما كان يجب أن يغلب في الكائنات - التي تبقى بالنوع - الجوهر^٣ اليابس والصلب، ومكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه، وجب أن تكون الأرض أكثر^٤ بالكم في الحيوان والنبات، ومع ذلك فقد كان يجب أن يكون مكانها أبعد من الحركات السماوية؛ فإن تلك الحركة إذا بلغت بتأثير الأجساد غيرتها وأفسدتها، فوضعت الأرض في أبعد المواضع عن الفلك، وذلك هو الوسط. وإذا كان الماء يتلو الأرض في هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من المكائيات^٥، وكان مشارك الأرض في الصورة الباردة، جعل الماء يتلو الأرض، ثم الهواء لهذا السبب، ولأنه يشارك النار في الطبيعة.

ولما كانت الكواكب أكثر^٦ تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هي المدبرة لما في هذا العالم، جعل ما فوق الأرض من الأسطقسات مُشفاً لينفذ فيها الشعاع، وجعلت الأرض ملونةً بالغبرة ليثبت عليها الشعاع ولم يُحيط بها الماء فتستقر عليها الكائنات.

١. في المصدر: «القسمة العقلية».

٢. في «د»: «بغليان». كما في المصدر.

٣. في المصدر: «تبقى بها الأنواع عناية الجوهر».

٤. في المصدر: «أكبر».

٥. في المصدر وفي «ه»: «الكائنات».

٦. في المصدر: «أكبر».

والسبب الطبيعي في ذلك يُبسّس الأرض وحفظها للشكل الغريب إذا استحال منه أو إليه، فلا يبقى مستديراً، بل مُضَرَّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه. والأجرام السماوية لم تُخلق^١ بجميع أجزائها مشقاً^٢؛ وإلا لتشابه فعلها في الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها كثيفة^٣، وإلا لما نفذ عنها الشعاع، بل خلق فيها كواكب، ثم لم يجعل^٤ الكواكب ساكنة؛ وإلا أفرط^٥ فعلها في موضع بعينه، ففسد ذلك الموضع، ولم يؤثر في موضع آخر، ففسد ذلك أيضاً، بل جعلت متحركة لينتقل التأثير من موضع إلى آخر، ولا يبقى في موضع واحد فيفسد. ولو كانت الحركة التي نرى لها غير سريعة لفعلت من الإفراط والتفريط^٦ ما يفعل السكون، ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها، للزمت دائرة واحدة، وأفرط فعلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي، بل جعلت هذه الحركة فيها تابعة لحركة مشتملة على الكل، ولها في نفسها حركة بطيئة تميل بها إلى نواحي العالم جنوباً وشمالاً.

ولولا أن للشمس مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول، فخولف بين منطقتي الحركتين، وجعلت الأولى سريعة وهذه بطيئة، فالشمس تميل إلى الجنوب شتاءً ليستولي على الأرض الشمالية البرد، وتحقن الرطوبات في باطن الأرض. وتميل إلى الشمال بعد ذلك صيفاً لتستولي الحرارة على ظاهر الأرض، وتُستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان. وإذا جفّ باطن الأرض يكون

١. في المصدر: «لم يكن كلها».

٢. في «د و هـ»: «مضينة».

٣. في المصدر: «مشقة».

٤. في المصدر: «لم يترك».

٥. قوله: «وإلا أفرط». أثبتناه من نسخة «د» و «هـ».

٦. في المصدر: «والتقصير».

البردُ قد جاء والشمسُ مالت، فتارةً تُحيل^١ الأرضُ غذاءً، وتارةً تعدو^٢.
ولمّا كان القمر يفعلُ شبيهه ما يفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان
متبدراً^٣ قويّ النور، جُعِل مجراه في تبدّره مخالفاً لمجرى الشمس، فالشمسُ
تكون في الشتاء جنوبيّةً والبدْرُ شماليّاً، لئلا يُعَدَم السبيان المسخّنان معاً.
ولمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة، جُعِلَ أوجهاً هناك،
لئلا يجتمعَ قربُ الميل وقربُ المسافة معاً، ويشتدّ التأثير.
ولمّا كانت شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس، جُعِلَت حضيضُها هناك، لئلا يجتمع
بُعدُ الميل وبُعدُ المسافة فينقطعَ التأثير.
ولو كانت الشمس دون هذا القُرب، أو فوق هذا البُعد، لما استوى تأثيرها الذي
يكون عنها الآن.
وكذلك يجب أن يُعتقد في كلّ كوكب وفي كلّ شيء، ويُعلم أنّه بحيث ينبغي أن
يكون عليه^٤.
انتهى كلام الشيخ.

[توضيح بيان الحكماء في حكمته تعالى]

قوله: «وكذلك يجب أن يُعتقد» إلى آخره، معناه أنّه لمّا دلّ التدبير - التامّ المعلوم لها
في البعض - على علم الفاعل تعالى وأنّ هذا التدبير مسبّب عن علم كامل، دلّ ذلك
على التدبير في سائر أفعاله تعالى وإن لم نعلمه، فليتدبّر.

١. في المصدر: «يمتلى».

٢. في المصدر: «تغذو» وفي «هـ»: «تُعَدّ».

٣. قوله: «متبدراً» أثبتناه من نسخة «د» و«هـ».

٤. المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٨٨ - ٩٠.

فظهر أنّ الاستدلال بهذا الوجه غير مختصّ بالمتكلمين، بل هو أخرى بالحكماء؛ لأنّ وجوه الإحكام والإتقان من التدابير الكليّة والمنافع الجزئية إنّما ظهرت بحسن سعيهم وشدة اعتنائهم، كما لا يخفى على المتدرّب في علومهم الطبيعّية والرياضيّة. فثبت علمه تعالى بأفعاله، وأنّها صادرة عنه عالماً بمصالحها ومنافعها.

فإن قيل^١: دليلكم منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العُجم من الأفعال المحكمة المتقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها، كما لكثير من الوحوش والطيور، على ما هو في الكتب مسطور، وفيما بين الناس مشهور. وكفى في ذلك ما يفعل النحل من البيوت المسدّسات المتساوية بلا مسطرة ولا فرجارٍ، واختيارها للمسدّس الذي هو أوسع من المثلث والمربّع والمخمس، ولا يقع بين المسدّسات فُرَج كما يقع بين المدوّرات وما سواها من المضلّعات، وهذا لا يعرفه إلّا الحُذّاق من أهل الهندسة.

وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت، وتجعل لها سدىً ولُحمةً على تناسبٍ هندسيّ بلا آلة مع أنّها ليست من أولي العلم. قلنا: لا نسلم أنّها ليست من ذوي العلم مطلقاً؛ لجواز أن يكون فيها قدر ما يهتدي إلى ذلك بأن يخلقها الله تعالى عالمةً بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل.

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء:

من الواجب أن يبحث الباحث، ويتأمّل أنّ الوهم - الذي لم يصحبه العقل حال توهمه - كيف ينال المعاني التي في المحسوسات عندما ينال الحسّ صورتها من

١. تعرّض له شارح المقاصد والشارح القوشجي وأجابا عنه. لاحظ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٢؛ وشرح تجريد العقائد، ص ٣١٢.

غير أن يكون شيء من تلك المعاني يُحَسَّس^١؟

فنقول: إنَّ ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكلِّ من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يُوكَّد في تعلُّقه بالندي، ومثل حال الطفل إذا أَقْلَ وأُقيم، فيكاد^٢ يسقط من مبادرته إلى أن يتعلَّق ويعتصم بشيء لغريزة^٣ جعلها فيه الإلهامُ الإلهي، وإذا تُعرَّض لحدقته بالقذى بادر، فأطبق جفنه^٤ قبل فهم ما يَعرِض له، وما ينبغي أن يفعل بحسبه كأنَّه غريزة لنفسه لا اختبار معه. وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية.

والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومباديها هي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرَّة وأن لا تكون، كاستعمال العقل، وكخاطر الصواب؛ فإنَّ الأمور كُلُّها من هناك.

وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضرُّ وينفع، فيكون الذئب تحذره كُلُّ شاة وإن لم تره قطَّ ولا أصابتهَا منه نكبة، وتحذر الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة، فهذا قسم^٥.

ثم ذكر الأقسام الأخر، وفيما ذكرناه كفاية.

وعند الإشرافيّين:

إنَّ لكلَّ نوع من الجسمانيات: البسائط والمركبات عقلاً مجرداً مدبَّراً له ذا عناية

١. من غير أن يكون كثير منها ممَّا ينفع ويضرُّ في تلك الحال.

٢. في «ه»: «فكاد» بدل «فيكاد».

٣. في المصدر: «أن يتعلَّق بمستمسك لغريزة في النفس».

٤. في المصدر: «جفنيه».

٥. طبيعيات الشفاء، ج ٢، كتاب النفس، ص ١٦٢-١٦٣، الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس.

به، يعتني^١ بشأنه، حافظاً إِيَّاه، ويسمّون تلك العقول أربابَ الطلسمات، والطلسم عندهم عبارة عن النوع الجسماني، فكلّ من تلك العقول ربّ لطلسم، أي مربّ إِيَّاه يربّي^٢ كلّ فرد منه ويوصله إلى كماله، ويلهمه ويهديه إلى مصالحه^٣.

وشيوخ الإِشراق^٤ يؤوّل ما ذهب إليه أفلاطون^٥ ومَن سبقه من الفلاسفة كهرمس^٦

١. في «د»: «معتنياً».

٢. في «د»: «أي مربّاً إِيَّاه يربّي».

٣. لاحظ حكمة الإِشراق، ص ١٤٣ و ١٤٥ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإِشراق، ج ٢).

٤. شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ق) فيلسوف صوفيّ المعروف بالشيخ الإِشراق و الشيخ الإلهي، يرجع نسبه إلى محمّد بن أبي بكر، سهرورد وهي قرية قريبة من زنجان، وكان الشيخ الإِشراق شافعي المذهب، وشيخ شيوخ الصوفيّة ببغداد، له عدّة تصانيف، منها: حكمة الاشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات، هياكل النور، رسالة في اعتقاد الحكماء، التنقيحات، مقامات الصوفيّة ومعاني مصطلحاتهم، الألواح العباديّة واللمحات. راجع سير أعلام النبلاء، ج ٢٢، ص ٣٧٣، الرقم ٢٣٩، وفیات الأعيان، ج ٣، ص ٤٤٦ - ٤٤٨، الرقم ٤٩٦: الأعلام، الزركلي، ج ٨، ص ١٤٠.

٥. أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس، المتوفّي (٣٤٧ ق. م)، وهو آخر المتقدّمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد والحكمة. وقد أخذ العلم من سقراط وطيماتوس، والغريبيين: «غريب أثينية» و «غريب التاطس»؛ وضَمَّ إليه «العلوم الطبيعيّة» و «الرياضيّة». وتتلذذ عليه أمثال: أرسطوطاليس وطيماتوس وثاوفرسطيس. ومن مؤلفاته: كتاب الجمهوريّة، والمحاوَرات والشرائع. لاحظ الملل والنحل، الشهرستاني، ج ٢، ص ٨٤.

٦. هرمس (= Hermes - المسمّى عند العبرانيّين أخنوخ، وعند اليونانيّين إرميس، وعند العرب إدريس وهو المثلث بالنعمة، أي النبوة والحكمة والملك، ولد بمصر قبل الطوفان الكبير الذي أغرق الدنيا، وخرج هرمس عن مصر ودار الأرض كلّها، وعاد إلى مصر، فرفعه الله إلى السماء كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ سورة مريم (١٩): ٥٧. وذلك بعد اثنين وثمانين عن عمره ونسب إليه تصانيف كثيرة جداً ومنها: رسالة في علم الحروف والأوقاف؛ وكتاب الأساس؛ ومعاذلة النفس أو رسالة الحكمة؛ ورسالة في الموعظة للطيفة والنصائح الشريفة؛ ومقالة في التوحيد. انظر تاريخ التراث العربي، ج ٤، ص ٣٣ - ٥٩؛ وطبقات الأطباء والحكماء، ص ٥٨ - ٦٤؛ ومحبوب القلوب، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٢). لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٨، ص ١٦٩.

وفيثاغورس^١ وأنباذقلس^٢ من القول بالمثل^٣ إلى ذلك^٤.

وبالجملة، فهذا السؤال مما يؤكد إحكام أفعاله تعالى وإتقانها، وبحقّ وجه الاستدلال بهما على كمال علمه وتدييره وعنايته تعالى بالمخلوقات، كما لا يخفى. وأما إيراد هذا السؤال على سبيل المنع على الكبرى، فخرج عن القانون؛ لادّعائه الضرورة فيها، كما مرّ.

وإذا ثبت علمه تعالى بأفعاله، دلّ على علمه بذاته أيضاً؛ لأنّ كلّ من علم شيئاً فله^٥ أن يعلم أنّه يعلمه، وهذا ضروريّ، وكلّ ما هو ممكن في حقّه تعالى فهو واجب له؛ لبراءته عن القوة والإمكان الخاصّ، فهو يعلم ذاته بالفعل دائماً، وهو المطلوب.

١. فيثاغوراس (= Pythagore) بن مينسارخوس (٥٧٢ - ٤٩٧ أو ٥٧٠ - ٥٠٠ ق.م) وهو فيلسوف ورياضي مشهور يوناني ولد في ساموس جزيرة في مقابل ساحل آسيا الصغرى، كان في زمان سليمان بن داود عليه السلام بعد أنباذقلس وأخذ الحكمة من معدن النبوة بمصر، ثمّ رجع إلى بلاد اليونان وأظهر عندهم علم الهندسة، اقتصر فيثاغوراس في تعاليمه على الإلقاء المسموع بين تلاميذه الذين يلتزمون بسرية مبادئ مذهبهم، فلم يكتبها كتاباً. لاحظ محبوب القلوب، ج ١، ص ٢٠٨ - ٢٣٦؛ وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠ - ٢٦؛ وموسوعة أعلام الفلسفة، ج ٢، ص ١٩٤ - ١٩٧.

٢. أنباذقلس الاغريغنتي (= Empedocles D'Agrigente) فيلسوف يوناني ولد نحو (٤٩٢ ق.م) في أغريغنتا ومات في سنة (٤٣٠ ق.م). انظر تفصيل مذهبه في معجم الفلاسفة، ص ٩٧ و٩٨؛ ودائرة معارف القرن العشرين، ج ١، ص ٦٣٦، مادة «انب».

٣. المثل الأفلاطونيّة: المثال صورة الشيء الذي تمثّل صفاته، و القالب أو النموذج الذي يقرّر على مثله. المثال عند أفلاطون صورة مجرّدة وحقيقة معقولة أزليّة ثابتة قائمة بذاتها، لا تتغيّر ولا تأثّر ولا تفسد. و إنّما نسب إلى أفلاطون؛ لأنّ أفلاطون وأستاذه سقراط كانا يفرطان في هذا الرأي. المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٣٣٥ - ٣٣٦؛ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٧٠٤. قال صدر المتألّهين في تعريفه: إنّ لكلّ صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها؛ وهي المسماة بالمثل الأفلاطونيّة. وبعبارة أخرى: علمه تعالى بالأشياء صور خارجيّة قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الأشياء، وهي المثلّ الأفلاطونيّة على ما هو المشهور. راجع المبدأ والمعاد، ص ٩١؛ رسالة في الحدوث، ١٨٠.

٤. انظر حكمة الإشراق، ص ١٥٦.

٥. في أكثر النسخ المطبوعة: «يمكن» بدل «فله».

قال الشيخ في الإشارات:

إنَّك تعلم أنَّ كلَّ شيءٍ يَعقل شيئاً فإنَّه يَعقل بالقوَّة القريبة من الفعل أنَّه يعقله، وذلك عَقْل منه لذاته؛ فكلَّ ما يعقل شيئاً فله أن يَعقل ذاته^١.

واعترض عليه الإمام [الرازي]:

بأنَّ العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوَّة، فهي إنَّما تعقل بالفعل، فكان الواجب أن يقول: فإنَّه يمكن أن يعقله بالإمكان العام^٢.

وأجاب عنه المصنّف:

بأنَّ الإمكان العامَّ يقع على الإمكانيات البعيدة حتَّى على دائم العدم من غير ضرورة، ولذلك لم يعرَّ به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع، وعبر بالقوَّة القريبة التي هي العقل بالفعل، وهو الذي يقتضي أن يكون للعقل أن يلاحظ معقوله متى شاء.

فالمراد أنَّ كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أنَّ ذاته عاقلة لذلك الشيء؛ وذلك لأنَّ تعقُّله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء [له]، وتعقُّله لكون ذاته عاقلة لذلك [الشيء] هو حصول ذلك الحصول له. ولا شكَّ أنَّ حصول الشيء لشيء لا ينفكَّ عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبر معتبر. فتعقُّل الشيء يشتمل على تعقُّل صدور التعقُّل من المتعقَّل^٣ بالقوَّة القريبة، فالمشتمل على القوَّة القريبة هو التعقُّل لا المتعقَّل، وكون المتعقَّل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوَّة بسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك. هذا^٤.

١. الإشارات والتنبيهات، ص ٢٥٠.

٢. نفس المصدر.

٣. في المصدر: «صدور ذلك التعقُّل بالقوَّة القريبة».

٤. لاحظ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

[مسلك آخر للمتكلّمين في إثبات علمه تعالى]

وللمتكلّمين طريق آخر في إثبات علمه تعالى، وهو أنّه تعالى فاعل بالقصد والاختيار - كما مرّ^١ - ولا يتصوّر ذلك إلّا مع العلم بالمقصود.

ويرد عليه منع استدعاء صدور الفعل الاختياريّ العلم بالمقصود، مستنداً بصدوره عن الحيوانات العُجم مع خلوّها عن العلم.

وإدعاء الضرورة فيه لا يخلو عن إشكال؛ لمكان فعل النائم والساهي، ولا فرق بين القليل والكثير في ذلك؛ إذ لو امتنع صدور الكثير بلا علم، امتنع صدور الواحد؛ لامتناع تحقّق المشروط بدون تحقّق الشرط.

فدعوى المواقف^٢ ضرورة الفرق غير مسموعة، والمفروض أنّه لا دخل للإتقان في هذا الدليل، فقول شارح المواقف في توجيهه^٣ أيضاً من أنّها تجوّز صدور قليل من المتنّ عن قادر غير عالم، ولا تجوّز صدور كثيره عنه^٤ مبنيّ على الخطأ، كما لا يخفى.

وقال شارح المقاصد:

إنّ المحقّقين من المتكلّمين على أنّ طريقة القدرة والاختيار أوكّد وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام؛ لأنّ عليها سؤالاً صعباً، وهو أنّه لمّ لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجوداً تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة؟

ودفعه: بأنّ إيجاد مثل ذلك الموجود، وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضاً فعلاً

١. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٥٣٧، المسألة السابعة والثلاثون.

٢. انظر المواقف في علم الكلام، ص ٢٨٦.

٣. أي في توجيه كلام صاحب المواقف.

٤. راجع شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٧.

محكماً، بل أحكم، فيكون فاعله عالماً لا يتمّ إلّا ببيان أنّه قادر مختار؛ إذ الإيجاب بالذات من غير قصد لا يدلّ على العلم، فيرجع طريق الإتيان إلى طريق القدرة، مع أنّه كافٍ في إثبات المطلوب^١. وفيه نظر.

ومنه من يتمسك في إثبات علمه تعالى بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع وليس بذلك؛ إذ تصديق الرسل والكتب يتوقّف على التصديق بالعلم والقدرة. وما قيل^٢ من أنّه إذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات، حصل العلم بكلّ ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً.

ففيه: أنّ دلالة المعجزة على صدق الرسل يتوقّف لامحالة على أن يكون المرسل عالماً قادراً؛ فإنّ طلب المعجزة ليس إلّا طلب تصديق الرسول من المرسل، فلا بدّ من كونه عالماً بالطلب وقادراً على التصديق.

نعم، يصحّ ذلك التمسك في صفة الكلام من غير لزوم دور؛ فإنّ صدق الرسول لا يتوقّف على كون المرسل متكلماً؛ لصحة الإرسال من غير تكلم، بل بأن ينصب ما يدلّ على المراد.

وقد يقال: لعلّ تمسكهم بالأدلة السمعية إنّما هو في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات، كليتّة كانت أو جزئية، فلا يلزم الدور، فتأمل.

[مسلك الحكماء في إثبات علمه تعالى]

وأما الثاني من الدليلين على علمه بذاته وبما سواه - وهو المختصّ بالحكماء - فتقريره: أنّه تعالى مجرّد عن المادّة وغواشيها؛ لأنّ ملابسة الغواشي المادّية نقص

١. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٢.

٢. القائل هو شارح المقاصد. لاحظ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١١٣.

وحاجة، وهي ممتنعة عليه تعالى، وكلّ مجرد عاقل لذاته، لما مرّ في «مبحث التعقل من مسألة العلم من مباحث الأعراض»^١ مستقضي.

ونقول هاهنا: إنّ حقيقة التعقل إنّما هو حصول المجرد للمجرد، سواء كان بقيامه به - كما في تعقل النفس الناطقة لمعقولاتها - أو بنحو آخر كما في إدراكها لذاتها. وكلّ مجرد قائم بذاته؛ فإنّ ذاته حاصلة لذاته، غير فاقدة إيّاها بالضرورة، فذاته - من حيث إنّها يصدق عليها أنّها مجردة حاصلة لمجرد - هي معقولة، ومن حيث إنّها مجرد قد حصل له مجرد هي عاقلة، فكلّ مجرد عاقل لذاته، ومعقول لذاته.

قال الشيخ في التعليقات:

إذا قلت: إنّّي أعقل الشيء فالمعنى أنّ أثراً منه موجود في ذاتي، فيكون لذلك الأثر وجود، ولذاتي وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه، لكان أيضاً يدرك ذاته، كما أنّه لو كان وجوده لغيره وأدركه الغير^٢. انتهى.

وإذا ثبت هذا ثبت أنّه تعالى عاقل لذاته وعالم بها. ثمّ إنّّه تعالى علّة لجميع ما سواه؛ لكون جميع ما سوى الله تعالى ممكناتٍ؛ لبرهان التوحيد - على ما سيأتي - ولوجوب انتهاء الحاجة في الممكنات إلى واجب الوجود كما مرّ.

والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول. والمراد بها أنّ العلم التامّ بالعلّة - أي العلم بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها - يستلزم العلم بما يلزمها ويجب بها على ما حقّقناه فيما مرّ في مسألة العلم^٣.

وقد يقال: الحكم بكون الفاعل العالم بذاته عالماً بما صدر عنه بديهيّ، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^٤ هذا، فثبت كونه تعالى عالماً بذاته

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٦٩، المسألة الأولى من المطلب الخامس من المبحث الثاني.

٢. التعليقات، ص ٩٠، كيفية التعقل والإدراك.

٣. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٩٥ - ١٩٧.

٤. الملك (٦٧): ١٤.

وبجميع ما سواه من معلولاته اللازمة له بأية جهة كانت، وهو المطلوب.
وهذا الدليل كما يدلّ على ثبوت علمه تعالى بالموجودات دلّ على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات أيضاً كَلَيَّْةٌ كانت أو جزئية.
لا يقال: المعلوم بعلمته إنّما هو ماهية كذا، مع كونها معللةً بكذا، وكلّ منهما كليّ، وتقييد الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية، فلا يدلّ هذا الدليل على علمه بالجزئيات، بل الكليات فقط.

لأنّا نقول: العلم بماهية العلة كما يدلّ على العلم بماهية المعلول، كذلك العلم بخصوصية العلة يدلّ على العلم بخصوصية المعلول، وهو تعالى عالم بخصوصية ذاته، وجميع الموجودات بماهياتها وخصوصياتها مستندة إليه تعالى.
قال الشيخ في النمط السابع من الإشارات:

واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقّق، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده^١، ومن وجوده يعلم سائر الأشياء من حيث وجوبها ودخولها^٢ في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً^٣.

وقال المصنّف في شرحه:

أشار إلى إحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات^٤، فذكر أنّه يعقل ذاته بذاته؛ لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقّق في النمط الرابع، ويعقل ما بعده

١. قوله: «لما بعده» أثبتناه من نسخة «د» و «ه».

٢. كلمة «ودخولها» لم ترد في نسخة «د» و «ه».

٣. الإشارات والتنبيهات، ص ٣٢٨.

٤. وذلك لأنّه عالم بذاته، وذاته علة لجميع الموجودات، والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول؛ لأنّ العلم التامّ بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه، ومن تلك الوجوه كونها مستلزماً للوازم. وذلك يتضمّن العلم باللوازم، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الأشياء؛ لأنّها معلولة لازمة له إمّا طولاً كالمعلولات المترتبة المنتهية إليه، وإمّا عرضاً كسلسلة الحوادث. هذا ما أفاده صاحب المحاكمات. لاحظ المحاكمات بين شرحي الإشارات مع تعليقات الباغوي، ص ٣٩٢.

يعني المعلول الأول من حيث هو علّة لما بعده. والعلم التامّ بالعلّة التامة يقتضي العلم بالمعلول؛ فإنّ العلم بالعلّة التامة لا يتمّ من غير العلم بكونها مستلزماً لجميع ما يلزمها لذاتها؛ وهذا العلم يتضمّن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها، ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلوليّة النازلة من عنده، إمّا طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه تعالى في ذلك الترتيب، أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه تعالى، لكنّها تنتهي إليه تعالى من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى. ^١ انتهى.

وإلى هذا أشار ^٢ بقوله: (والأخير عام) ^٣ بخلاف الدليل الأول؛ فإنّه يدلّ على علمه تعالى بما علّم الإتيان فيه ممّا علّم أنّه من معلولاته.

[تنبيه في تقرير دليل الحكماء في إثبات علمه تعالى في كتب المتأخرين]

واعلم أنّ المشهور في كتب المتأخرين تقرير هذا الدليل على أنّه دليلان:
الأول: أنّه تعالى مجرّد، وكلّ مجرّد فهو عاقل لذاته ولغيره من المعقولات، كما مرّ في «مبحث التعقل» ^٤.

والثاني: أنّه عاقل لذاته - لما مرّ - وذاته علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، كما مرّ ^٥.

١. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٩ - ٣٠١.

٢. المصنّف رحمه الله.

٣. والحاصل: أنّ الدليل الأخير عامّ يدلّ على عموم علمه تعالى لجميع الأشياء صغيرها وكبيرها، جوهرها وعرضها، محسوسها ومعقولها، إلى غير ذلك من الأقسام.

٤. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٦٩، المسألة الأولى من المطلب الخامس من المبحث الثاني.

٥. في ص ٢٢٢.

والشارحون أيضاً حملوا كلام المصنّف على ذلك^١.
والأوجه ما ذكرنا، كما لا يخفى على من تتبّع كتب الشيخ سيّما الإشارات تتبّع
فحصٍ وإتقان.

وظاهر كلام المصنّف وإن كان يوهّم التثليث لكنّ الأظهر عند التدبّر خلافه؛ إذ
ليس مجرد استناد الكلّ إليه دليل العلم، بل بعد الضمّ إلى الدليل الدالّ على علمه بذاته،
ولذلك حمل بعضهم^٢ قوله: «والأخير عامّ» على أنّ المراد أنّه دليل لعموم العلم.
والأولى - على تقدير التثليث - أن يحمل قوله: «وإسناد كلّ شيء إليه» على أحد
دليلين آخرين دالّين على أصل العلم وعمومه، على ما^٣ ذكرهما بعض الأعلام^٤؛
أحدهما: أنّه تعالى لمّا كان مبدأً لجميع الموجودات التي منها العلماء مطلقاً،
والعلماء بذواتهم بلا شبهة، كان عالماً بذاته لا محالة؛ لوجوب كون العلّة أكمل
وأشرف من المعلول، ثمّ من كونه تعالى عالماً بذاته ومبدأً لجميع الموجودات
يعلم كونه عالماً بجميع الموجودات.

والثاني: أنّه تعالى لمّا كان مبدأً لجميع الموجودات التي منها الصّور العلميّة، كان
مبدأً لفيضان العلوم على العلماء، فكان عالماً بالضرورة؛ إذ فيّاض العلوم
ومُلهمها أولى بأن يكون عالماً، ثمّ من كونه عالماً مطلقاً يعلم كونه عالماً بذاته،
ومن كونه عالماً بذاته ومبدأً لجميع الموجودات ثبت كونه عالماً بجميع
الموجودات^٥.

١. انظر كشف المراد، المسألة الثالثة من الفصل الثاني من المقصد الثالث؛ وتسدّد القواعد في شرح تجريد
العقائد (مخطوط)، الورقة ١٣٦٩؛ وشرح تجريد العقائد، ص ٣١٢ - ٣١٣.
٢. ومنهم العلامة الحلّي رحمه الله في كشف المراد، ص ٤٤٥، المسألة الثانية من المقصد الثالث.
٣. في «د و هـ»: جملة «على ما» ساقطة.
٤. ومنهم المحقّق الخفري.
٥. نقل باختلاف يسير. لاحظ حاشية الخفري على إلهيات شرح تجريد العقائد، ص ١١٦.

الفرع الثاني

[في أدلة المنكرين لعلمه تعالى والجواب عنها]

قال: والتغايرُ اعتباريٌّ.

ولا يستدعي العلمُ صوراً مغايرةً للمعلومات عنده؛ لأنَّ نسبة الحصول إليه أشدُّ من نسبة الصور المعقولة لنا.

أقول: [ولمّا أثبت كونه تعالى عالماً بذاته وبما سواه، أراد أن يجيب عن أدلة المنكرين لعلمه تعالى، وهم فرقتان من الأوائل:

[الفرقة الأولى: مَنْ نفى علمه تعالى مطلقاً، متمسكاً بأنّ العلم إمّا إضافة محضة، أو صفة ذات إضافة، على ما مرّ في «مسألة العلم»^١.

وعلى التقديرين يستدعي نسبةً بين العالم والمعلوم، والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين، فلا يمكن تحقّقها حيث لا مغايرة أصلاً، فلا يمكن أن يعلم ذاته، وإذا امتنع علمه بذاته، امتنع علمه بما سواه؛ لأنّ علمه بغيره يستلزم علمه بذاته، على ما مرّ.

والجواب منع استدعاء النسبة العلميّة المغايرة الحقيقيّة، بل المغايرة الاعتباريّة كافية فيها، كما في علمنا بذواتنا. وإلى هذا أشار بقوله: (والتغاير اعتباريٌّ).

وتحقيق ذلك في الشفاء حيث قال:

واجب الوجود عقلٌ محضٌ؛ لأنّه ذات مفارقة للمادّة من كلّ وجه. وقد عرفت أنّ

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٩٥ وما بعدها.

السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادّة وعلاقتها، لا وجوده. وأمّا الوجود الصوريّ، فهو الوجود العقليّ وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل نيّله هو عقل بالقوّة، والذي ناله الفعل بعد القوّة هو العقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته، ولذلك^١ هو معقول محض؛ لأنّ المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادّة وعلاقتها، وهو المانع عن أن يكون عقلاً.

وقد تبين لك هذا، فالبريء من المادّة والعلائق، المتحقّق بالوجود المفارق هو معقول لذاته؛ ولأنّه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته، فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعافل ومعقول، لأنّ هناك أشياء متكرّرة؛ وذلك لأنّه بما هو هويّة مجردة عقل، وبما يعتبر له أنّه^٢ هويّته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أنّ ذاته له هويّة مجردة هو عاقل ذاته؛ فإنّ المعقول هو الذي ماهيّته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهيّة مجردة لشيء، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقاً والشيء مطلقاً أعظم من هو أو غيره.

فالأوّل باعتبارك أنّ له ماهيّة مجردة لشيء هو عاقل، وباعتبارك أنّ ماهيّته المجردة لشيء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأنّ له الماهيّة المجردة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأنّ ماهيّته المجردة هي لشيء هو ذاته. وكلّ من تفكّر قليلاً علم أنّ العاقل يقتضي شيئاً معقولاً، وهذا الاقتضاء لا يتضمّن أنّ ذلك الشيء هو أو آخر.

ثمّ قال:

فقد فهمت أنّ نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات، ولا

١. في المصدر: «وكذلك».

٢. في «ه»: «أنّ».

اثنين في الاعتبار أيضاً؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلّا اعتباراً أنّ ماهيته مجردة لذاته، وأنه ماهية^١ مجردة وأنها^٢ لها. وهاهنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض^٣ المحصل شيء واحد بلا قسمة، فقد بان أنّ كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتّة^٤. انتهى.

[الفرقة] الثانية: من ينفي علمه بغيره مع كونه عالماً بذاته، متمسكاً بأنّ العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسة في العالم كما مرّ في مسألة العلم^٥، فصور الأشياء المختلفة مختلفة على ما مرّ هناك أيضاً، فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الأحديّة وكونها فاعلة قابلة^٦ وكونها قابلة لتلك الصور وفاعلة لها؛ لوجوب استنادها إليها لامتناع أن يكون تعالى محتاجاً فيما هو كمال له إلى غيره.

قال المصنّف في شرح رسالة العلم: «إنّ هذين المذهبين^٧ المذكوران في كتب المذاهب والآراء منقولان عن القدماء»^٨.

والجواب يستدعي تمهيد مقدّمة، هي أنّ العلم على قسمين: حصوليّ وحضوريّ؛ لأنّ العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شأنه أن يكون عالماً، وهو المجرد القائم بذاته، وذلك الحصول قد يكون بارتسام صورة المعلوم في

١. في «ه»: «أنّ ماهيته» بدل «أنه ماهية».

٢. في «ه»: «وذاتها» بدل «وأنها».

٣. في «د»: «الفرض» بدل «الغرض».

٤. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٥٦ - ٣٥٨، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

٥. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٩٥ - ١٩٧.

٦. جملة «وكونها فاعلة قابلة» أثبتناه من نسخة «ه».

٧. في المصدر: «إنّ هذان المذهبان».

٨. شرح مسألة العلم، ص ٢٧.

العالم حيث لا حضور لذاته لديه، كما في علمنا بما سوى ذاتنا وقوانا والصُّور المرتسمة^١ فينا.

وقد يكون بحضوره بنفس ذاته عند العالم من غير حاجة إلى ارتسام [صورته] فيه وقيامها به، وذلك كما للمعلول عند العلة؛ فإنَّ حصوله عندها لا يتوقّف على ارتسام صورته فيها، بل يكفي فيه حضوره بنفس ذاته لديها؛ إذ لا انفكاك بين ذات العلة وذوات المعلولات^٢ في الوجود، فحيثما وجدت العلة وجد المعلول معها غير منفك عنها.

وهذا معنى حصوله لها، فإذا كانت العلة مجردة قائمة بذاتها، فهي لا محالة عالمة بمعلولاتها، كما أنَّها عالمة بذاتها؛ لكونها غير فاقدة إتياء كما أنَّها غير فاقدة لذاتها. وما مرّ في مسألة العلم^٣ كان من أحكام العلم الحصولي؛ لكونها من الكيفيات النفسانية، (و)^٤ البحث هناك كان منها دون العلم الحضورى، فإذا ثبت ذلك ثبت أنَّه (لا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى) مرتسمة فيه؛ لكونه تعالى علة لذوات المعلومات غير فاقدة إتياءها، فيكفي في علمه تعالى بها حضور ذاتها لديه وحصولها عنده؛ (لأنَّ نسبة الحصول)، أي حصول المعلومات المعلولة له تعالى في كونه حصولاً (إليه) تعالى (أشدُّ من نسبة حصول الصُّور المعقولة لنا) الحاصلة في أنفسنا إلينا؛ لكون تلك المعلومات معلولة له تعالى وصادرة عنه بدون مشاركة من غيره، وكون هذه الصُّور صادرة عنّا ومعلولة لنا بمشاركة من غيرنا؛ لكون أنفسنا قابلة لها فقط.

١. في «هـ»: «والصُّور الحالة».

٢. في «هـ»: «ذوات المعلول».

٣. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٦٩، المسألة الأولى من المطلب الخامس من المبحث الثاني.

٤. «واو» في قوله: «والبحت» من كلام المصنّف رحمه الله.

وأما العلة الفاعلة لها المفيضَة إياها، فهي خارجة عن أنفسنا لا محالة، فحصول الصُّور لنا حصول للقابل وهو بالإمكان، وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقلّ وذلك بالوجوب، ولا شكّ في كون الوجوب أشدّ من الإمكان، فإذا كان الحصول هو حقيقة العلم، وكان حصول المعقولات لنا علماً، كان حصول المعلومات له تعالى علماً بالطريق الأولى.

فثبت أنّ علمه تعالى بالأشياء لا يتوقّف على ارتسام صورها فيه ليلزم التكرّر في ذاته الأحديّة، وكونها فاعلةً وقابلةً.

[الفرع الثالث]

في كيفية علمه تعالى بالأشياء

واعلم أنّ هذا الكلام من المصنّف - مع كونه جواباً عن الدليل المذكور - إشارة إلى ما هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالأشياء؛ فإنّ للحكماء فيها اختلافاً، ولا بأس بأنّ نفصل المقام ونبسّط في الكلام ونأتّي بمُرّ الحقّ في هذا المرام، فنقول:

[مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى بالأشياء]

اختلفت الحكماء في كيفية علمه تعالى بالأشياء إلى خمسة مذاهب:

الأول: مذهب انكسيمائس الملطي^١

وهو أنّ علمه تعالى بالأشياء إنّما هو بصور زائدة على الأشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى.

الثاني: مذهب ثالث الملطي^٢

وهو أنّ علمه تعالى بالأشياء زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الأوّل

١. انكسيمائس أو انكسيمانس (= Anaximenes) المتوفّي (٥٢٤ ق. م) وهو ثالث وآخر فلاسفة مدرسة ملطيّة، بدأها طاليس وواصلها تلميذه انكسمندر واختتمها انكسيمانس. لاحظ الموسوعة الفلسفية، ص ٧٢؛ والفهرست، ص ٣٤٦.

٢. هو فيلسوف رياضي يوناني، توفّي (٥٤٨ ق. م)، وهو أوّل من تفلسف في ملطيّة. راجع الملل والنحل، الشهرستاني، ج ٢، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

لا بذاته تعالى، كما نقل عنه في كتاب الملل والنحل أنه قال:

إنَّ القول الذي لا مردَّ له هو أنَّ المبدع كان ولا شيء مبدع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات؛ لأنَّ قبل الإبداع^١ إنما هو فقط، وإذا كان هو فقط، فليس يقال حينئذٍ جهة وجهة حتَّى يكون هو صورةً، أو حيث وحيث حتَّى يكون هو ذا صورة، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين وهو يؤيِّس^٢ ما ليس بأيسٍ، وإذا كان هو مؤيِّس الأيسات^٣، فالتأيس لا من شيء مستقاوم، فمؤيِّس الأشياء لا يحتاج [إلى] أن تكون عنده صورة^٤.

ثم قال:

وأيضاً فلو كانت الصورة عنده، أكانت مطابقةً للموجود الخارج، أم غير مطابقة؟ فإن كانت مطابقة فلتتعدّد الصورة بعدد^٥ الموجودات، ولتكن كليّاتها مطابقةً

١. الإبداع: إحداث شيء على غير مثال سابق. وله في اصطلاح الفلاسفة عدّة معان:

الأوّل: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفسّي، والعلمي، والتخيلي.

الثاني: إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع الباري سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراج من العدم إلى الوجود. وفرّقوا بين الإبداع والخلق فقالوا: الإبداع إيجاد شيء من لا شيء، والخلق إيجاد شيء من شيء كذلك قال الله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢)، ولم يقل بديع الإنسان، بل قال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (الرحمن: ٥٥: ٣) فالإبداع بهذا المعنى أعمّ من الخلق.

والثالث: إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع، وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم. راجع الفارابي في حدوده ورسومه، ص ٥٧؛ كتاب الحدود (رسائل ابن سينا) ص ١١٨ - ١١٩؛ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٦٧ - ٦٩؛ كتاب التعريفات، ص ٣؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣٢ - ٣٣؛ شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٢ - ٣.

٢. في المصدر: «تأيس».

٣. في المصدر: «الأيسيات».

٤. الأيس بالأيسية، وإلا فقد لزمه إن كانت الصورة عنده أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده؛ فيكون هو وصورة. لاحظ المصدر.

٥. في «ه»: «فليتعدّد وتعدّد» بدل «فلتتعدّد الصورة بعدد».

للكليات، وجزئياتها مطابقةً للجزئيات، ولتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها، وكلّ ذلك محال؛ لأنّه ينافي الوحدة الخالصة. وإن لم تطابق الوجود الخارج فليست إذاً صورةً [عنه، بل] إنّما هو شيء آخر.

ثمّ قال:

لكنّه أبداع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلّها، وانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثل الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصّور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقليّ والعالم الحسيّ، إلّا وفي ذات العنصر صورة له [ومثال عنه].

قال:

ومن كمال الأوّل الحقّ أنّه أبداع مثل هذا العنصر، فما يتصوّره العامّة في ذاته تعالى أنّ فيها الصّور - يعني صوّر المعلومات - فهو في مبدّعه، ويتعالى بوحدانيّته^١ وهويّته عن أن يوصف بما يوصف به مبدّعه^٢. انتهى.

الثالث: المذهب المنسوب إلى أفلاطون

وهو أنّ تلك الصّور قائمة بذاتها.

وقد اتّفقوا على بطلانها؛ إذ لا معنى لكون الصّور العلميّة قائمةً بذواتها لا في محلّ ولا في موضوع؛ لأنّها موجودات ظلّية لا عينيّة.

وقد بالغ الشيخ في الشفاء في إبطال المثل والتعليمات^٣ بما لا مزيد عليه، بل أوجب أكثرهم تأويلها، وأحسن التوجيهات أنّها عبارة عن أرباب الطلسمات وهي

١. في المصدر: «ويتعالى الأوّل الحقّ بوحدانيّته».

٢. الملل والنحل، الشهرستاني، ج ٢، ص ٦٢ - ٦٣.

٣. لاحظ إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣٢٨، الفصل الثالث من المقالة السابعة.

الجواهر العقلية العرضية المدبرة كلّ منها لنوع من الأنواع المادية الجسمانية المسماة عندهم بالطلسمات^١.

وهذه المذاهب الثلاثة مشتركة في كون علمه تعالى بالأشياء بصورها المطابقة لها، وهذا العلم المسمّى بالعلم الصوري، والأوّل منها بالحصولي.

الرابع: مذهب فرفوروريوس^٢ ومن تبعه من المشائين^٣

وهو القول باتّحاده تعالى مع المعقولات، بناءً على مذهبهم من القول باتّحاد العاقل والمعقول^٤، على ما مرّ في مسألة العلم من الأعراض^٥ مستقصى.

١. انظر حكمة الإشراق، ص ١٤٣ - ١٤٥ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

٢. هو الحكيم فرفوروريوس الصوري (= porphyre Detyr - ٢٣٣ - ٣٠٥ م + م) اسمه الأصلي «ملكوس» وهو فيلسوف صوري الأصل كتب باليونانية وُلد في الصّور من ساحل الشام. وهو أظهر تلاميذ أفلوطين وعرفه في روم سنة ٢٦٣ فلزمه واتبع طريقته، وهو على رأي أرسطاطاليس والشارح لكلامه، كان فكره واسعاً وعظيماً فاهتمّ بالفلسفة والطبّ وعلم الفلك والتاريخ، كان من مناصر الأفلاطونية المحدثة. وله تصانيف ومنها: حياة أفلوطين، التاسوعات وتاريخ الفلسفة. راجع محبوب القلوب، ج ١، ص ٣٧٢ و ٣٧٣، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٨، الرقم ١٣٩؛ ومعجم الفلاسفة، ص ٤٦٦ - ٤٦٨؛ وموسوعة أعلام الفلسفة، ج ٢، ص ١٦٧ و ١٦٨.

٣. المشاؤون: اعلم أنّ تلامذة أفلاطون ثلاثة فرق:

الأولى: الإشراقيون وهم الذين جرّدوا الواح عقولهم عن النفوس الكونية فاشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير عبارة وإشارة.

والثانية: الرواقيون وهم الذين حضروا مجلسه وجلسوا في الرواق - أي مقدّم البيت - واقتبسوا أنوار الحكمة من عباراته وإشاراته.

والثالثة: المشاؤون وهم الذين يمشون في ركابه واستفادوا الحكمة منه في تلك الحالة وأرسطو منهم. فلسفة أرسطو يتكئ بالبرهان والقياس العقلي في مقابلة الإشراقيين المعتقدين بالإشراق والإلهام، وسمّيت هذه الفلسفة بالمشاء؛ لأنّ أرسطو كان يعلم الفلسفة تلاميذه حال المشي، وكان أكثر فلاسفة المسلمين تابعاً لفلسفة المشاء، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٤٤؛ صوان الحكمة، ص ١٣٧.

٤. لاحظ الإشارات والتنبيهات، ص ٣٢٦.

٥. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٧٥، الفرع الثالث من المسألة الأولى من المطلب الخامس.

الخامس: مذهب صاحب الإشراق

وهو القول بالعلم الحضورى الإشراقى^١، وقد استفاده بزعمه في خلوته الذوقية عن روحانية أرسطاطاليس.

[كلام شيخ الإشراق في التلويحات]

قال في التلويحات:

كنت زماناً شديد الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي. فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذة غاشية، وبرقة لامعة، ونور شعشعاني مع تمثّل شيخ إنسانى، فرأيته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة، المعلم الأول، على هيئة أعجبتني وأبهة أدهشتني، فتلقاني بالترحيب والتسليم، حتّى زالت دهشتي، وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة.

فقال لي: ارجع إلى نفسك تنحلّ لك.

فقلت: وكيف ؟

قال: إنك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك، أو غيرها؟ فيكون لك إذاً قوّة أخرى، أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد وظاهر استحالته، وإذا أدركت ذاتك بذاتك، أباعترار أثر في ذاتك^٢؟

فقلت: بلى.

قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها؟

فقلت: فالأثر صورة ذاتي.

١. وهو مختار المصنّف رحمه الله.

٢. في المصدر: «باعتبار أثر لذاتك في ذاتك».

قال: صورتك لنفسك مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى؟

فاخترت الثاني.

فقال: كل صورة في النفس هي كليّة، وإن تركبت أيضاً من كليّات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها، وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر، وأنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة. فقلت: أدرك مفهوم أنا.

فقال: مفهوم «أنا» من حيث هو مفهوم «أنا» لا يمنع وقوع الشركة فيه، وقد علمت أنّ الجزئيّ من حيث هو جزئيّ لا غير كليّ و«هذا» و«أنا» و«نحن» و«هو» لها معانٍ كليّة من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية. فقلت: فكيف إذا؟

قال: فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوة عن ذاتك، فإنّك تعلم أنّك أنت المدرك لذاتك لا غير، ولا بأثر غير مطابق، ولا بأثر مطابق، فذاتك هي العقل والعقل والمعقول.

فقلت: زدني.

فقال: ألسنت تدرك بدنك الذي تتصرّف فيه إدراكاً مستمراً لا تغيب عنه؟ فقلت: بلى.

قال: أبحصول صورة شخصيّة في ذاتك وقد عرفت استحالتها؟

فقلت: لا، بل على أخذ صفات كليّة.

قال: وأنت تحرّك بدنك الخاص، وتعرفه بدنّاً خاصّاً جزئياً، وما أخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكاً لبدنك الذي لا يتصوّر أن يكون مفهومه لغيره.

ثم إنّك قرأت من كتبنا أنّ النفس تتفكّر باستخدام المفكّرة وهي تفصلُ

وتركّب الجزئيات وتُرتّب الحدود الوسطى، والمتخيّلة لا سبيل لها إلى الكلّيات؛ لأنّها جزئية. فإن لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات، فكيف تركب مقدّماتها؟

وكيف تنزع الكلّيات من الجزئيات؟ وفي أيّ شيء تستعمل المتفكّرة؟ وكيف تأخذ الخيال؟ وماذا يفيد تفصيل المتخيّلة؟ وكيف تستعدّ بالفكر للعلم بالنتيجة؟ ثمّ المتخيّلة جزئية كيف تدرك نفسها، والصورة المأخوذة عنها في النفس كلّية؟ متخيّلتك ووهمك الشخصيتين الموجودتين ودريت أنّ الوهم ينكرهما.

قلت: فأرشدني جزاك الله عن زمرة أهل العلم خير الجزاء.
قال: وإذا دريت أنّها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة، فاعلم أنّ التعقّل حضور الشيء للذات المجرّدة عن المادّة. وإن شئت قلت: عدم غيبته عنها، وهذا أتمّ؛ لأنّه يعمّ إدراك الشيء لذاته وغيره؛ إذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها.

أمّا النفس، فهي مجرّدة غير غائبة عن ذاتها، بقدر تجرّدها أدركت ذاتها وما غاب عنها، إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما والارض ونحوهما، فاستحضرت صورته، أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها، وأمّا الكلّيات ففي ذاتها؛ إذ من المدركات صورة كلّية لا تنطبع في الأجرام، والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصرّو. وإن قيل للخارج: أنّه مدرك فذلك بقصد ثانٍ.

وذاتها غير غائبة عن ذاتها، ولا بدّنها جملةً ما، ولا قوى لبدنها جملةً ما. وكما أنّ الخيال غير غائب عنها، فكذلك الصّور الخيالية، فتدركها النفس لحضورها لا لتمثّلها في ذات النفس، ولو كان تجرّدها أكثر لكان الإدراك بذاتها أكثر وأشدّ، ولو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها وأجزاءها لها أشدّ.

ثم قال لي: اعلم أنّ العلم كمال للموجود^١ من حيث مفهومه، ولا يوجب تكثراً، فيجب للواجب وجوده؛ لأنّه كمال للوجود^٢ من حيث هو وجود^٣، ولا يوجب تكثراً، فلا يمتنع، والممكن العامّ على واجب الوجود يجب له؛ إذ لا يمكن بالإمكان الخاصّ شيء عليه، فيوجب فيه جهةً إمكانيّةً فيتكثّر^٤.

ثم قال:

فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادّة، وهو الوجود البهت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئيّة تسلطيّة؛ لأنّ الكلّ لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته، ولا لازم ذاته؛ وعدم غيبته عن ذاته أو لوازمه مع التجرد عن المادّة هو إدراكه كما قرّناه في النفس.

ورجع الحاصل في العلم كلّ إلى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادّة صورة كانت أو غيرها، فالإضافة جائزة في حقّه تعالى، وكذلك السلوب، ولا يخلّ بوحدايته تكثّر أسمائه بهذه السلوب والإضافات، ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا، أدركناه كإدراك البدن كما سبق من غير حاجة إلى صورة. فتعيّن من هذا أنّه بكلّ شيء محيط، وإدراك أعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلّط من غير صورة ومثال.

ثم قال لي: كفاك في العلم هذا^٥.

انتهى كلام التلويحات.

١. في «د»: «للموجود» كما في المصدر.

٢. قوله: «للموجود من حيث هو وجود» على ما أثبتنا من نسخة «د و ه».

٣. نفس المصدر.

٤. قوله: «لأنّه كمال للموجود من حيث هو موجود» إلى «فيوجب فيه جهة إمكانيّة فيتكثّر» لم ترد في المصدر.

٥. التلويحات، ص ٧٠ - ٧٣ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١).

[كلامه في حكمة الإشراف]

وقال في حكمة الإشراف:

لَمَّا تَبَيَّنَ - يعني على قاعدة الإشراف - أَنَّ الإبصار ليس من شرطه انطباع شَيْءٍ أَوْ خُرُوجُ شَيْءٍ، بَلْ يَكْفِي عَدَمُ الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاصِرَةِ وَالْمُبْصَرِ، فَنُورُ الْأَنْوَارِ ظَاهِرٌ لِدَاثَةِ، عَلَى مَا سَبَقَ بَيَانُهُ فِي كُلِّ مَجْرَدٍ، وَغَيْرُهُ ظَاهِرٌ لَهُ، فَ﴿لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^١، إِذْ لَا يَحْجُبُهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ، فَعَلِمَهُ وَبَصَرَهُ وَاحِدٌ^٢.

وقال أيضاً:

عَلِمَهُ بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وَعَلِمَهُ بالأشياء كونه ظاهراً له إمَّا بَأَنْفُسِهَا أَوْ بِمَتَعَلِّقَاتِهَا الَّتِي هُوَ مَوَاضِعُ الشُّعُورِ الْمُسْتَمَرِّ لِلْمُدَبِّرَاتِ الْعُلُويَّةِ. وَذَلِكَ - أَيَّ عِلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ - إِضَافَةٌ؛ لَكُونِهِ عِبَارَةً عَنْ ظُهُورِ الْأَشْيَاءِ لَهُ^٣ وَعَدَمِ الْحِجَابِ سَلْبِيٍّ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ - أَيَّ ظُهُورِ الْأَشْيَاءِ لَهُ - كَافٍ فِي عِلْمِهِ بِهَا هُوَ أَنَّ الْإِبْصَارَ إِنَّمَا كَانَ بِمَجْرَدِ إِضَافَةِ ظُهُورِ الشَّيْءِ لِلْمُبْصِرِ مَعَ عَدَمِ الْحِجَابِ، فِإِضَافَتُهُ تَعَالَى إِلَى كُلِّ ظَاهِرٍ لَهُ إِبْصَارٌ وَإِدْرَاكٌ لَهُ، وَتَعَدُّدُ الْإِضَافَاتِ الْعَقْلِيَّةِ - الَّتِي لَهُ إِلَى الْأَشْيَاءِ الْكَثِيرَةِ - لَا يُوجِبُ تَكَثُّراً فِي ذَاتِهِ^٤.

انتهى كلام حكمة الإشراف.

١. سبأ (٣٤): ٣.

٢. حكمة الإشراف، ص ١٥٠ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢).

٣. في «هـ»: كلمة «له» لم ترد.

٤. حكمة الإشراف، ص ١٥٢ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢).

[مذهب المصنّف في كَيْفِيَّةِ علمه تعالى بالأشياء]

ومختار المصنّف هو هذا المذهب^١ كما أشرنا إليه.

[كلامه في شرح رسالة العلم]

قال في شرح رسالة العلم:

والحقّ أنّه ليس من شرط كلّ إدراك أن يكون بصورة ذهنيّة، وذلك لأنّ ذات العاقل إنّما تعقل نفسه بعين صورته التي بها هي هي. وأيضاً المدرك للصورة الذهنيّة إنّما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى، وإلّا لتسلسل ولزم مع ذلك أن يجتمع في المحلّ الواحد صور متساوية في الماهيّة مختلفة بالعدد فقط، وذلك محال. فإذا إنّما يحتاج في الإدراك إلى صورة المدرك. أمّا الاحتياج إلى صورة ذهنيّة، فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك، وعدم الحضور^٢ يكون إمّا لكون المدرك غير موجود أصلاً، أو لكونه غير موجود عند المدرك - أي يكون بحيث لا يصل إليه الإدراك البتّة - وذلك إنّما يكون بسبب شيء من الموانع العائدة إمّا إلى المدرك نفسه، أو آلة الإدراك، أو إليهما جميعاً^٣.

ثمّ قال:

وإدراك الأوّل تعالى إمّا لذاته، فيكون بعين ذاته لا غير، ويتّحد هناك المدرك والمدرك والإدراك، ولا تتعدّد إلّا بالاعتبارات التي تستعملها العقول. وإمّا لمعلولاته القريبة منه فيكون بأعيان ذوات تلك المعلولات؛ إذ لا يتصوّر

١. أي المذهب الخامس وهو مذهب صاحب حكمة الإشراق.

٢. في المصدر: «وعدم الحصول».

٣. شرح مسألة العلم، ص ٢٨.

هناك عدم حضور بالمعاني المذكورة أصلاً، وتتحد هناك المدركات والإدراكات، ولا يتعدّدان إلاّ بالاعتبار، وبغيرهما المدرك. وإمّا لمعلولاته البعيدة، كالماديات والمعدومات التي من شأنها إمكان أن توجد في وقت أو يتعلّق بوجود، فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها أولاً وبالذات، وكذلك إلى أن ينتهي إلى إدراك المحسوسات بارتسامها في آلات مدركها؛ وذلك لأنّ الموجود في الحاضر حاضر، والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه، فإذا ﴿لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾^١، فيكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصُّور، وهي التي يعبر عنها تارةً بالكتاب المبين، وتارةً باللوح المحفوظ، ويسمّيها الحكماء بالعقول الفعّالة، ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة^٢. انتهى كلامه.

وستعلم تلك المحالات والشنائع عن قريب.

[كلامه في شرح الإشارات]

وقال في شرح الإشارات:

العقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو، واعتبر من نفسك أنّك تعقل شيئاً بصورة تتصوّرّها، أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها

١. سبأ (٣٤): ٣.

٢. شرح مسألة العلم، ص ٢٨ - ٢٩.

أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصُّور فيك، بل ربما تتضاعف اعتباراتك^١ المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل التركيب، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه؟

ولا تظنّ أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها؛ فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحلّ لها، بل إما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك، الذي هو شرط في تعقلك إياها؛ فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول^٢ فيك، حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله، فإذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحلّ فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالةً فيه^٣.

ثم قال:

قد علمت أن الأوّل عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود، إلا في اعتبار المعترين على ما مرّ، وحكمت أن عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأوّل، فإذا حكمت بكون العلّتين - أعني ذاته وعقله لذاته - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً - أعني المعلول الأوّل وعقل الأوّل له - شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مابيناً للأوّل، والثاني متقرّراً فيه، وكما حكمت بكون التغاير في العلّتين اعتبارياً محضاً، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك.

فإذا وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقل الأوّل إياه من غير احتياج إلى صورة

١. في المصدر: «من غير أن تتضاعف اعتباراتك». جملة: «الصورة فيك بل ربما يتضاعف» ساقطة عنه.

٢. في «هـ»: «الحصول».

٣. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

مستأنفة تحلّ في ذات الأوّل، تعالى [الله] عن ذلك.

ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها^١ فيها وهي تعقل الأوّل الواجب، ولا موجود إلّا وهو معلول للأوّل الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلةً فيها، والأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصّور لا بصورٍ غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصّور وكذلك الوجود على ما هو عليه، فإذا ﴿لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾^٢ من غير لزوم محال من المحالات المذكورة^٣.

انتهى كلام شرح الإشارات.

وفيه وجوه من البحث: فإنّ قياس الوجود الصادر عن العاقل لذاته، في عدم الحاجة إلى صورة زائدة، على العاقل لذاته في ذلك قياس مع الفارق؛ فإنّ العاقل إنّما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة زائدة؛ لمكان الاتحاد.

وأما الصادر المبائن فليس بهذه المثابة، وكذا قياس الصادر عن العاقل بالاستقلال على الصورة الحاصلة في النفس بالمشاركة؛ فإنّ الصورة الحاصلة إنّما لا تحتاج إلى صورة أخرى؛ لأنّ الحصول هناك متحقّق بالقيام، وهو كافٍ في العلم، بخلاف الصادر المبائن.

والحاصل: أنّ الحصول الذي يكفي في تحقّق العلم - على ما هو المسلّم - إنّما هو الحصول المتحقّق في ضمن الاتحاد أو القيام، وأمّا كفاية مطلق الحصول على أيّ نحوٍ كان في ذلك، فممنوع، وعلى من يدّعيه الإثبات. وسيأتي ما يتّضح به حقيقة ذلك.

١. في المصدر: «بحصول صور فيها».

٢. سبأ (٣٤): ٣.

٣. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

ومما ذكرنا يظهر ما في قوله: «ولا تظننَّ» إلى آخره، أيضاً إلى غير ذلك.

[مذهب الشيخ الرئيس في كيفية علمه تعالى بالأشياء]

وأما مذهب انكسيمائس، فهو من فلاسفة الإسلام مختارٌ معلّمهم أبو نصر ورئيسهم ابن سينا، وهو مختار أرسطو، بل أفلاطون أيضاً، كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين وأول كلامه في «المُثل» إلى ذلك.^١

[كلامه في بيان مذهبه المختار]

أما الشيخ الرئيس، فقال في إلهيات الشفاء في فصل نسبة المعقولات إليه تعالى لبيان كون علمه تعالى بالأشياء بصورها العقلية لا بأعيانها الخارجية بهذه العبارة:

ولا تظننَّ أنَّ الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت، وإلا لكان كلّ مبدأ صورة في مادة - من شأن تلك الصورة أن تُعقل بتدبيرٍ ما من تجريد وغيره - يكون هو عقلاً بالفعل، بل هذه الإضافة له إليها - وهي بحالٍ - معقولة، ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان، لكان إنما يعقل ما يوجد في كلّ وقت، ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد، فيكون لا يعقل من نفسه أنّه مبدأ ذلك الشيء وعلى ترتيب إلا عندما يصير مبدأ، فلا يعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود، وإدراكها من حيث شأنها أنّها كذا موجب لإدراك^٢ الآخر وإن لم يوجد، فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل، والممكن يكون لذاته إضافةً إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان^٣.

١. لاحظ الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، ص ٦٥، برقم ١٦.

٢. في المصدر: «يوجب إدراك».

٣. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤، ص الفصل السابع من المقالة الثامنة.

ثم أشار إلى اختيار كون علمه تعالى بالأشياء بالصُّور الحاصلة في ذاته، حيث قال ما ملخصه:

فبقى لك النظر في حال وجودها معقولةً أنها تكون موجودةً في ذات الأول على أنها أجزاء ذاته، أو على أنها كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس، إذا عقل الأول هذه الصُّور ارتسمت في أيها كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالמושوعة لتلك الصُّور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه^١، ومعقولة للأول على أنها عنه، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها.

فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته، عرض التكثر في ذاته تعالى. وإن جعلتها لواحق ذاته، عرض لذاته أن لا يكون من جهتها واجب الوجود؛ لملاصقته ممكن الوجود.

وإن جعلتها أموراً مفارقة لكل ذات، عرضت الصُّور الأفلاطونية، وإن جعلتها موجودة في عقلٍ ما أو نفسٍ ما، عرض أنه لما كانت تلك الأشياء المرتسمة في ذات الشيء^٢ من معلولات الأول، فتدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأً له، فيكون صدورها عنه لا على أنه إذا عقله خيراً وُجد؛ لأنها نفس عقله للخير، أو يتسلسل الأمر؛ لأنه يحتاج أن يعقل أنها عقلت وكذلك إلى ما لا نهاية له، وذلك محال، وهي نفس عقله للخير. فإذا قلنا لما عقلها: وُجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها إلا أنها تعقلات، فإننا نكون كأننا قلنا: لأنه عقلها عقلها، أو لأنها وُجدت عنه وُجدت عنه. فينبغي أن تجتهد جهذك في التخلص عن هذه الشبهة، وتحقق أن لا تتكرر ذاته. ولا نبالي بأن تكون ذاته مأخوذة مع

١. في المصدر: «أنها فيه». كذلك في «د».

٢. في «ه»: «في ذلك» بدل «في ذات».

إضافةً ما ممكنة الوجود؛ فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها، وتعلم أنّ العالم الربوبيّ عظيم جدّاً^١. انتهى.

فقلوه: «ولا نبالي» صريح في اختيار هذا الشقّ. وأمّا بيان عدم المبالاة بلزوم كون ذاته تعالى من هذه الجهة ممكنة الوجود، فسيأتي، فتأمّل ليظهر لك أنّ ما قيل نظراً إلى هذا الكلام - من أنّ الشيخ في الشفاء متحيّر شاكّ في أمر هذه الصُّور - توهمٌ محض.

وقال أيضاً:

اعلم أنّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحسّ صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجودة، بل بالعكس، كما أنّا نعقل صورة بنائية نخترعها، ثمّ تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدّها، فلا تكون وُجِدَتْ، فعقلناها، ولكن عقلناها فُوجِدَتْ. ونسبة الكلّ إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا؛ فإنّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته، ويعلم من ذاته كَيْفِيَّة كون الخير في الكلّ، وتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها^٢ تابعة اتّباع الضوء للمضيء والإسخان للحارّ، بل هو عالم بكَيْفِيَّة نظام الخير في الوجود، وأنّه عنه، وعالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً أو نظاماً^٣.

ثمّ قال:

ولا تظنّ أنّه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة، كانت كثرة الصُّور التي تعقلها

١. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤ - ٣٦٦، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٢. في المصدر: «لا على أنّها».

٣. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٣، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

أجزاء لذاته، وكيف؟ وهي تكون بعد ذاته؛ لأنَّ عقله لذاته ذاته، ومنه يعقل كلَّ ما بعده؛ فعقله لذاته علَّةٌ عقله ما بعد ذاته؛ فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته، على أنَّ المعقولات والصُّور - التي بعد ذاته - إنما هي معقولة له على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية، وإنَّما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه، بل إضافاتٍ على الترتيب بعضها قبل بعض، وإن كانت معاً لا بتقدّم وتأخّر^١ في الزمان، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات^٢.

[كلامه في التعليقات]

وقال في التعليقات:

تعليق: الأوَّل تعالى: يعرف كلَّ شيء من ذاته، لا على أن تكون الموجودات علَّةً لعلمه، بل علمه علَّةٌ لها مثل أن يكون البناء يبدع في الذهن صورة بيت، فيبينه على ما هو في الذهن، فلولا تلك الصورة المصوَّرة من البيت في الذهن، لم يكن ثمَّ^٣ للبيت وجودٌ، فلم تكن صورة البيت علَّةً لعلم البناء، بل الأمر بالعكس^٤، وما كان بخلاف ذلك؛ فإنَّه كالسمااء التي هي علَّةٌ لعلمنا بها؛ فإنَّ وجودها علَّةٌ لعلمنا بها، وقياس الموجودات إلى علَّتِها^٥ كقياس الموجودات التي نستنبطها بأفكارنا، ثمَّ نوجدتها؛ فإنَّ الصُّور الموجودة من خارج علَّتِها الصُّور المبدعة في أذهاننا، ولكنَّ الباري تعالى لم يكن يحتاج إلى استعمال آلة وإصلاح مائة، بل

١. في المصدر: «لا تتقدّم ولا تتأخّر».

٢. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٣. كلمة «ثمَّ» أثبتناه من نسخة «ه».

٤. في المصدر: «وجوده».

٥. في المصدر: «لعلم البناء به. وما كان بخلاف».

٦. في المصدر وفي «ه»: «إلى علمه».

كما يتصوّر يجب وجود الشيء بحسب التصوّر^١.

وأما نحن فنحتاج - مع التصوّر - إلى استعمال آلات، ونحتاج إلى شوق إلى تحصيل ذلك المتصوّر وطلبٍ لتحصيلها. فالأوّل غنيٌّ عن كلّ هذا. تعليق: شبه طاعة الموادّ والموجودات لتصوّره سبحانه بأنّ نتصوّر شيئاً، فإذا حصل منّا الإجماع لطلبه انبعث القوّة التي في العضلات إلى تحريك تلك^٢ الآلات، من دون استعمال آلة أخرى في تحريك تلك الآلات. وهذا معنى قوله جلّ وعلا ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^٣.^٤

تعليق: العلم هو حصول صور المعلومات في النفس، ولسنا نعني^٥ به أنّ تلك الذوات تتحصّل^٦ في النفس، بل آثار منها ورسوم، وصور الموجودات مرسمّة في [ذات] الباري^٧؛ إذ هي معلولات، وعلمه بها سبب وجودها^٨.

كلامه في رسالة المنسوبة إليه

وقال في رسالة منسوبة إليه:

اعلم أنّ المعلوم ليس هو الصورة الموجودة في الخارج وجوداً عينياً؛ لأنّه لو كان كذلك لكان كلّ موجودٍ وجوداً عينياً معلوماً لنا، ولكنا لا نعلم المعدوم، لكنّا

١. في المصدر: «بل كما تتصوّر نحن وجود الشيء بحسب التصوّر».

٢. لفظ: «تلك» لم ترد في نسخة «ه».

٣. البقرة (٢): ١١٧؛ آل عمران (٣): ٤٧ و ٥٩؛ الأنعام (٦): ٧٣؛ النحل (١٦): ٤٠؛ مريم (١٩): ٣٥؛ يس (٣٦): ٨٣؛ غافر (٤٠): ٦٨.

٤. التعليقات، ص ٢٣٢.

٥. في «ه»: «ليس يُعنى».

٦. في «ه»: «تحصل».

٧. كما في المصدر.

٨. التعليقات، ص ٩٥.

نحكم عليه حكماً تصديقاً، كما نحكم على الخلاء بأنه غير موجود، فلو لم يكن متصوِّراً لنا، لم نحكم عليه بشيء.

وأيضاً لو كان المعدوم غير متصوِّر، لم يتحقَّق الكذب في الأقوال؛ لأنَّ قولنا: «هذا الكلام كذب»، معناه أنَّه ليس له في الوجود الخارجي مطابق، فلو كان كلَّ متصوِّر في الذهن معبِّراً عنه بعبارة أمراً موجوداً في الأعيان، لما كان لقولنا: «هذا الكلام كذب»، معنى، بل كانت الأقوال كلها صادقة؛ إذ لها مطابق في الوجود الخارجي.

فقد تبين بياناً واضحاً أنَّ المعلوم ليس هو الموجود في الأعيان، بل ذلك معلوم بالضرورة. والقول في المحسوس أيضاً هكذا، ولا أيضاً أثر يحصل من حصول المعلوم في الأذهان، بل هو نفس حصوله في الأذهان.

والدليل عليه أنَّه لو كان أثراً يحصل منه لم يخلُ الأمر إمَّا أن يكون لهذا الأثر حصول بنفسه أو لا، فإن كان الثاني لم يحصل العلم البتَّة، بل كان الذهن كما كان قبل حصول صورة المعلوم. وإن كان الأوَّل فأيَّ فرق بين الحصول الأوَّل والثاني؟ فإن لم يكن العلم هو حصول الصورة الأولى، بل أثر يحصل منه^١، ولهذا الأثر أيضاً حصول، فيجب أن لا يكون العلم هو نفس حصول الصورة الأولى، بل هو أثر يحصل من^٢ حصول الصورة الثانية ويتسلسل، فبقي^٣ أنَّ العلم هو حصول الصورة المعلومه وهو مثال مطابق للأمر الموجود دون الذهن. وهذا أمر مطَّرد في العلم القديم والعلوم الحادثة^٤.

١. في «د» جملة: «لهذا الأثر حصول بنفسه - إلى قوله -: بل أثر يحصل منه» ساقطة.

٢. قوله: «حصول الصورة الأولى، بل هو أثر يحصل من» أثبتناه من نسخة «د و ه».

٣. في «ه»: «فبقي».

٤. لم نعثر على مصدره.

ثم قال:

واعلم أن العلم ينقسم قسمين:

أحدهما: ما هو حادث من وجود الشيء [الخارجي]، مثل علمنا بالفلك.
 وثانيهما: علم حادث منه وجود الشيء، مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء.
 وعلمُ الباري تعالى من قبيل القسم الثاني؛ لأنه متقدّم على وجود المعلولات.
 وقد قلنا: إن العلم هو نفس مثل المعلومات وصورها لا أثر يحصل منها، وإذا كان
 كذلك فصور المعلومات حاصلة عنده قبل أن أبدعها وأوجدتها؛ إذ لما ثبت
 تقدّمها على المعلومات، ولم تكن هي نفس الموجودات الخارجيّة، ولم يجز أن
 تكون في موضوع مفارق لذات الباري عزّ اسمه؛ لأنه يحتاج إلى سبب لكونه في
 ذات ذلك الشيء، فإن كان السبب ذات الباري تعالى، كان ذلك المسبّب - الذي
 هو صورة تلك الموجودات - قبل كونه في ذلك الموضوع موجوداً؛ إذ قلنا: إن
 مثل ذلك العلم متقدّم على ذوات الموجودات الخارجيّة، فإن كان ذلك العلم
 المتقدّم عليه في موضوع مفارق أيضاً لذات الباري، كان الكلام باقياً، وهكذا إلى
 غير النهاية فيتسلسل الأمر.

ويلزم التسلسل من وجه آخر أيضاً، وهو أن العلم المتقدّم على كون هذه الصُّور
 في موضوع هو وجود تلك الصُّور، فيلزم أن يكون عُلم فُعْلم، أو وجد فُوجد،
 وهذا محال؛ لأنه يؤدّي إلى أن لا يكون الشيء معلوماً بالبتّة.

وإنما أن يكون صور تلك الأشياء أجزاء ذاته تعالى وهذا يؤدّي إلى تكثّر في ذات
 الأحد الحقّ، تعالى عن ذلك، فلم يبق [للأقسام] قسم إلا أن يكون لوازم الذات؛
 إذ لما ثبت وجود تلك الصُّور وتقدّمها، وثبت أنّها غير الموجودات الخارجيّة
 وغير موجودة في موضوع آخر، وبطل أن تكون موجودة مفارقة للموجودات
 الخارجيّة وللموضوع الآخر ولذات الباري تعالى عزّ اسمه، فتكون في صقع من
 الربوبية على ما عني من المثل الأفلاطونية المزيّفة في موضعها وثبت أنّها ليست

عينَ الذات الأحد الحقّ [تعالى عن ذلك]، بل هي غيره، فبقي أنّه لازم الذات؛ إذ بطل سائر الأقسام^١، فلا بدّ من تعيين هذا الباقي. وأنت إن لم تدرك حقيقة هذا فلا بأس؛ لأنّ خطر العلم أضيّق من أن يكون له إلى مثل ذلك الجنب العالي مطمح نظر، لا سيّما في دار الغربة، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المقربون والأنبياء المرسلون^٢. انتهى ملخصاً.

[كلامه في الإشارات]

وقال في الإشارات ما محصوله:

إن إدراك الشيء مطلقاً - سواء كان بآلة أو بغير آلة - هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرك، حاضرة عند ما به الإدراك، سواء كان ذاته أو آله، فإن كان تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك وآله كان حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان - مثل كثير من الأشكال الهندسيّة، بل كثير ممّا لا يمكن وجوده من الأمور الفرضيّة - غير متحقّقة أصلاً، فيمتنع تعلّق الإدراك بها، هذا خلف، فبقي أن يكون مثال حقيقته مرتسمة^٣ في ذات المدرك أو آله غير مبائن لهما^٤.

وقال أيضاً - بعد إبطال اتّحاد العاقل مع المعقول على ما مرّ في مسألة العلم - :
فيظهر لك من هذا أنّ كلّ ما يعقل فإنّه ذات موجودة تتقرّر فيها الجلايا العقلية تقرّر شيء في شيء آخر^٥.

١. أي فلم يبق في التقسيمات العقلية شيء إلّا وهو محصور هاهنا وبطل سائر الأقسام.

٢. لم نعتز على مصدره. لكن نقله العلوي في شرح القيسات، ص ١١٤ - ١١٦.

٣. في «د»: «حقيقة مرتسماً».

٤. لاحظ الإشارات والتنبيهات، ص ٢٣٧.

٥. نفس المصدر، ص ٣٢٧.

ثم قال:

ولعلّك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض، ثم قد سلّمت أنّ واجب الوجود يعقل كلّ شيء، فليس واحداً حقّاً، بل هناك كثرة.

فنقول: إنّ لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخّرة، لا داخلية في الذات مقوِّمة، وجاءت أيضاً على ترتيب، وكثرة اللوازم من الذات - مبائنة أو غير مبائنة - لا تتلم الوحدة، والأوّل تعرض له كثرة لوازم إضافية أو غير إضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرت الأسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانيّة ذاته^١. انتهى.

والمراد من الترتيب ما بيّنه في التعليقات حيث قال:

الأوّل [تعالى] هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبّب؛ فإنّه مسبّب الأسباب^٢ وهو سبب معلوماته، فيكون بعض الشيء متقدّماً^٣ علميّة له على بعض، فيكون بوجه ما علّة لأن عرف الأوّل معلولها، وبالحقيقة فإنّه علّة كلّ معلوم وسبب لأن علم كلّ شيء.

مثال ذلك أنّه علّة لأن عرف العقل الأوّل، ثم إنّ العقل الأوّل هو علّة لأن عرف لازم العقل الأوّل، فهو وإن كان سبباً لأن عرف الأوّل ولوازمه فوجه ما صار العقل الأوّل علّة لأن عرف [الأوّل] لوازم العقل الأوّل^٤ و^٥. انتهى.

١. نفس المصدر، ص ٣٢٩.

٢. في المصدر: «مسبّب الأسباب».

٣. في «ه»: «مقدّماً».

٤. في المصدر: «لأنّ عرف الأوّل لوازم ذلك العقل الأوّل».

٥. التعليقات، ص ١٨٣.

[ردّ المصنّف على الشيخ الرئيس]

ثم إنّ المصنّف في شرح الإشارات ردّ على الشيخ، فقال:
لا شكّ في أنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته تعالى قول بكون الشيء قابلاً
وفاعلاً معاً، وقول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية، وقول
بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكرّرة، تعالى [الله] عن ذلك علواً كبيراً.
وقول بأنّ معلوله الأوّل غير مبائن لذاته، وبأنّه تعالى لا يوجد شيئاً ممّا يباينه
بذاته، بل بتوسّط الأمور الحالة فيه، إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء. والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى، وأفلاطون القائل بقيام الصّور
المعقولة بذاتها، والمشأؤون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول إنّما ارتكبوا تلك
المحالات حذراً من التزام هذه المعاني^١. انتهى.

[كلام الشارح في ردّ كلام المصنّف على الشيخ]

أقول - وبالله التوفيق -: قد حقّقنا فيما مرّ من مباحث العلّة والمعلول^٢ أنّ المراد من
القبول في قولهم: «الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً»، هو القبول الانفعاليّ - أعني
القبول من الغير - فإنّ القابل هذا القبول من الغير يجب أن يتعرّى في حدّ ذاته عن
المقبول، والفاعل لا يمكن أن يتعرّى في حدّ ذاته عن المفعول؛ ضرورة أنّ المفعول
فائض عنه وصادر عنه ويمتنع فيضان الشيء عن العاري عن ذلك الشيء، وكذا
يمتنع قبول الشيء من الغير ما لا يتعرّى في حدّ ذاته عنه.
وهذا معنى قولهم في الاستدلال على هذا المطلب: إنّ نسبة الفاعل إلى المفعول

١. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٠٤.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣٥٢، الحكم الثاني من المسألة الرابعة من الفصل الثالث.

بالوجوب، ونسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، فلو اجتمعاً في شيء واحد، لزم اجتماع الوجوب والإمكان في شيء واحدٍ من جهةٍ واحدة.
وأما قبول الشيء المقبول عن نفسه، فلا يستدعي تعريه^١ عنه في حد ذاته، بل يمتنع ذلك فيه، فلا ينافي كونه مفعولاً لذلك الشيء كما هو مقبول له.
وهذا معنى قول الشيخ: «إن عاقلية تعالي لهذه المعقولات إنما هو لكونها صادراً^٢ عنه لا لكونها حاصلة فيه»^٣؛ وذلك لأن المتبادر من الحصول في الشيء هو أن يكون حاصلًا فيه من غيره لا من ذاته.

قال في الشفاء في فصل سابق على الفصل المذكور:

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء؛ وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه، وهذا محال، ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السابقة تبطل هذا وما أشبهه^٤.

[كلامه في تعليقاته أيضاً]

وقال في التعليقات:

تعليق: نفس تعقله لذاته نفس وجود هذه الأشياء عنه، ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له على أنها عنه.

تعليق: هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنها

١. في بعض نسخ المطبوع: «تعريه».

٢. في «ه»: «صادرة» بدل «صادراً».

٣. انظر إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤ - ٣٦٥، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٤. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٥٨ - ٣٥٩، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

تصدر عن ذاته وأن ذاته سبب لها^١.

تعليق: إن وَرَدَ على ذات الباري شيء من خارج يكون ثَمَّةً انفعال ويكون هناك قابل له؛ لأنَّه يكون بعدما لم يكن، وكلّ ما يفرض أنّه يكون له بعدما لم يكن فإنَّه يكون ممكناً فيه، فبطل^٢ أن يكون واجب الوجود، فيؤدّي ذلك إلى تغيّر في ذاته أو تأثير من خارج فيه، فإذا تعقّل كلّ شيء من ذاته^٣.

تعليق: هذه الموجودات من لوازم ذاته، ولوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه، لا أن تصدر عن غيره فيه فله^٤ قبول انفعال^٥.

وقولنا: «فيه» يعتبر على وجهين: أحدهما أن يكون عن غيره فيه^٦، والآخر أن يكون فيه لا عن غيره، بل فيه من حيث يصدر عنه^٧.

تعليق: الأوّل تعالى^٨ يعقل الأشياء والصُّور على أنّه مبدأ لتلك الصُّور الموجودة المعقولة؛ فإنَّها فائضة عنه مجرّدة غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة، بل يعقلها بسيطاً^٩ ومعاً لا^{١٠} باختلاف ترتيب وليس يعقلها من خارج.

وكما أن وجود الأوّل مغاير^{١١} لوجود الموجودات بأسرها، فكذلك تعقّله مبائن

١. التعليقات، ص ١٨٤.

٢. في المصدر: «فيبطل».

٣. التعليقات، ص ١٣٩.

٤. في «هـ»: «ثمّ قبله» بدل «فله».

٥. في المصدر: «فيكون ثمّ قابل وانفعال».

٦. في «هـ»: «فيه عن غيره» بدل «عن غيره فيه».

٧. التعليقات، ص ١٤٢.

٨. كلمة «تعالى» أثبتناه من نسخة «هـ».

٩. في «هـ»: «بسيطة».

١٠. في المصدر كلمة «لا» لم ترد.

١١. في «هـ»: «مبائن» بدل «مغاثر».

لتعقّل الموجودات. وكذلك جميع أحواله، فلا تقاس حال من أحواله إلى ما سواه. فهكذا يجب أن يعقل حتّى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك^١.
 تعليق: إضافة الباري عزّ اسمه^٢ إلى هذه المعقولات إضافة محضة^٣ معقولة، لا إضافة المادّة إلى الصورة - أي القابل - أو وجود الصورة في المادّة، بل الإضافة له إليها وهي معقولة لا من حيث هي موجودة؛ لأنّه يعقلها من ذاته لا من خارج، ويعقل من ذاته أنّه مبدأ لها، وإن كان تعقلها من حيث هي موجودة يكون إمّا أن يكون لا يعقل ذاته ويكون يدرك^٤ الشيء عند وجوده، أو لا يكون مبدأ لها، وهذا محال؛ فإنّه يعقل ذاته وإدراكه لها من حيث من شأنها أن يفيض عنها كلّ موجود، وهذا الإدراك للذات يوجب الإدراك للأمر اللازم لذاته، وهو صدور المعقولات عنه^٥.

تعليق: القابل يعتبر فيه وجهان: أحدهما أن يكون يقبل شيئاً من خارج فيكون ثمّة انفعال في هوى تقبل ذلك الشيء الخارج. وقابل^٦ من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج، لا يكون ثمّة انفعال، فإن كان هذا الوجه الثاني صحيحاً، فجائز أن يقال على الباري تعالى^٧.

تعليق: وجوده [تعالى] مبائن لسائر الوجودات، وتعقله مبائن لسائر التعقّلات؛ فإنّه يعقله على أنّه عنه وتعقل غيره على أنّه فيه^٨.

١. التعليقات، ص ١٤٤.

٢. جملة: «عزّ اسمه» أثبتناه من نسخة «ه».

٣. في المصدر: «مخصّصة».

٤. في «ه»: «مدرك».

٥. التعليقات، ص ١٤٩.

٦. هذا هو الوجه الثاني.

٧. التعليقات، ص ١٤٩.

٨. التعليقات، ص ١٤٤.

تعليق: اللازم ما يلزم الشيء لأنه هو، ولا يقوم الشيء، واللوازم كلها على هذا، أي تلزم ملزومها لأنه هو^١.

تعليق: لوازم الأول تكون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها؛ لأنه مبدؤها فلا ترد عليه من خارج، ومعنى اللزوم أن يلزم شيء^٢ شيئاً بلا واسطة [شيء]. ولوازم الأول لما كان هو مبدؤها كانت لازمة له صادرة عنه، لا لازمة له من غيره حاصلة فيه، وصفاته لازمة لذاته على أنها صادرة عنه لا على أنها حاصلة فيه؛ فلذلك لا يتكثر بها فهو موجبها، فتلك اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لأنه هو - أي هو سببها - لا شيء آخر، واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه لأنه هو^٣، فاللوازم كلها حقيقتها أنها تلزم الشيء لأنه هو^٤.

تعليق: لازم الأول لا يجوز إلا أن يكون واحداً بسيطاً؛ فإنه لا يلزم عن الواحد إلا الواحد، ثم اللازم الآخر يكون لازم لازمه^٥، ثم يكون الأمر على ذلك وتكون كثرة اللوازم^٦ على هذا الوجه^٧.

تعليق: واجب الوجود لا يصح أن تكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعاً من أجزاء مثل بدن الإنسان، أو من أجزاء كل واحد منها قائم بذاته كأجزاء البيت من الخشب والطين، ولا من أجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية؛ فإنه لو كان ذاته متعلقاً بالأجزاء لكان وجوب وجوده^٨ يتعلق

١. المصدر السابق، ص ٢١٧.

٢. في المصدر: «ومعنى اللازم أن يلزم شيء عن شيء بلا واسطة شيء أو يلزم شيء».

٣. في المصدر: بل قد يكون بواسطة شيء آخر ولازم آخر. وإذالم يكن بواسطة شيء كان لازماً له؛ لأنه هو.

٤. التعليقات، ص ٢١٧ - ٢١٨.

٥. وكذلك اللازم الثالث يكون لازم لازمه.

٦. في المصدر: «اللوازم للأول».

٧. التعليقات، ص ٢١٨.

٨. في المصدر: «فإنه لو كانت ذات تتعلق بالأجزاء لكان وجوب وجوده لا بذاته».

بأسباب، وكلّ وجود يتعلّق وجوبه بأسباب لا يكون واجب الوجود بذاته^١. ولا يصحّ أيضاً أن يكون فيها صفات مختلفة؛ فإنّه لو كانت تلك الصفات أجزاءً لذاته، كان الحكم فيها ما ذكر.

وإن كانت تلك الصفات عارضةً لذاته، كان وجود تلك الصفات: إمّا عن سبب من خارج، ويكون واجب الوجود قابلاً له، ولا يصحّ أن يكون واجب الوجود بذاته قابلاً لشيء، فإنّ القبول لما فيه معنى ما بالقوّة.

وإمّا أن تكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته، فيكون إذاً قابلاً كما هو فاعل. اللهمّ إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازمَ ذاته؛ فإنّه حينئذٍ لا تكون ذاته موضوعاً لتلك الصفات؛ لأنّ تلك الصفات موجودة فيه، بل لأنها لازمة له لأنّه هو^٢.

وفرق بين أن يوصف جسم بأنّه أبيض؛ لأنّ البياض يوجد فيه من خارج، وبين أن يوصف بأنّه أبيض؛ لأنّ البياض من لوازمه، وإمّا وُجد فيه لأنّه هو لو كان يجوز^٣ ذلك في الجسم. وإذا أخذت حقيقة الأوّل على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة، يستمرّ^٤ هذا المعنى فيه، وهو أنّه لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل، بل هو من حيث هو قابل فاعل.

وهذا الحكم مطرّد في جميع البسائط؛ فإنّ حقائقها هي أنّه تلزم عنها اللوازم، وفي ذاتها^٥ تلك اللوازم على أنّها - من حيث هي - قابلة فاعلة؛ فإنّ البسيط عنه وفيه شيء واحد؛ إذ لا كثرة فيه ولا يصحّ فيه غير ذلك. والمركب يكون ماعنه

١. قوله: «يتعلّق بأسباب، وكلّ وجود يتعلّق وجوبه بأسباب لا يكون واجب الوجود بذاته». ليس في المصدر.

٢. في المصدر: «بل لأنّه هو».

٣. في «هـ»: «نحو» بدل «يجوز».

٤. في «هـ»: «استمر».

٥. في المصدر: «في ذاتها».

غير ما فيه؛ إذ هناك كثرة، وَثَمَّةٌ^١ وحدة، وحقيقته أنه يلزمه ذلك، فيكون عنه وفيه شيئاً واحداً، وكلّ اللوازم هذا حكمها؛ فإنّ الوحدة في الأوّل هي عنه وفيه؛ لأنّها من لوازمها، والوحدة في غيره واردة عليه من خارج، فهي «فيه» لا «عنه» وهو هناك قابل، وفي الأوّل القابل والفاعل شيء واحد^٢.

تعليق: النفس الإنسانيّة لا يصحّ أن تكون فاعلةً للمعقولات؛ لأنّها قابلة لها بعد أن لم تكن، ومثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوّة، فأما الشيء الذي حقيقته أنه تلزمه المعقولات^٣، فلا يجب أن يكون فيه معنىً ما بالقوّة، ولما كانت النفس الإنسانيّة تعقل المعقولات بعد أن لم تكن تعقل، كان فيها معنى ما بالقوّة^٤.

تعليق: الذي يقبل^٥ المعقولات لا يصحّ أن يكون فاعلاً للمعقولات؛ لأنّه لا يصحّ أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً؛ لأنّه يسبقه معنى ما بالقوّة^٦.

انتهى كلام التعليقات.

[كلام بهمنيار في التحصيل]

وقال تلميذه بهمنيار في التحصيل:

وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل أيضاً لوازم ذاته؛ وإلاّ ليس يعقل ذاته بالتمام. واللوازم التي معقولاته وإن كانت أعراضاً موجودة فيه، فليس ممّا

١. في «ه»: «وَتَمَّةٌ» كما في المصدر.

٢. التعليقات، ص ٢١٨ - ٢١٩.

٣. في المصدر: «معنى ما بالقوّة، وفيها استعداد فأما الشيء الذي حقيقته أن تلزمه المعقولات دائماً».

٤. في المصدر: «لو».

٥. التعليقات، ص ٢١٩.

٦. في المصدر: «لا يقبل». وفي «ه»: «يعقل» بدل «يقبل».

٧. التعليقات، ص ٢٢٠.

يُتَّصَفُ بِهَا أَوْ يَنْفَعِلُ عَنْهَا؛ فَإِنَّ كَوْنَهُ وَاجِبُ الوجود هو بعينه كَوْنُهُ مَبْدَأٌ لِلوِازِمِ - أي معقولاته - بل ما صدر عنه إِنَّمَا يَصْدُرُ عَنْهُ بَعْدَ وجوده وجوداً تامّاً؛ وَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ مُحَلّاً لِأَعْرَاضٍ تَنْفَعِلُ عَنْهَا، أَوْ يَسْتَكْمِلُ بِهَا أَوْ يَتَّصِفُ بِهَا، بَلْ كَمَالُهُ فِي أَنَّهُ بَحِيثٌ تَصْدُرُ عَنْهُ هَذِهِ اللّوَاظِمُ لَا فِي أَنَّهَا تَوْجِدُ لَهُ، فَإِذَا وَصَفَ بِأَنَّهُ يَعْقِلُ هَذِهِ الْأُمُورَ فَإِنَّهُ يَوْصَفُ بِهِ لِأَنَّهَا تَصْدُرُ عَنْهُ هَذِهِ، لَا لِأَنَّهُ مُحَلِّهَا. وَلِوَاظِمِ ذَاتِهِ هِيَ صُورُ مَعْقُولَاتِهِ لَا عَلَى أَنَّ تِلْكَ الصُّورَ تَصْدُرُ عَنْهُ فَيَتَعَلَّقُهَا، بَلْ نَفْسُ تِلْكَ الصُّورِ - لَكُونِهَا مَجْرَدَةٌ عَنِ الْمَوَادِّ - تَفِيضُ عَنْهُ وَهِيَ مَعْقُولَةٌ لَهُ، فَنَفْسُ وجودها عَنْهُ نَفْسُ مَعْقُولِيَّتِهَا لَهُ^١؛ فَمَعْقُولَاتُهُ إِذَا فَعَلِيَّةٌ^٢.

انتهى كلام التحصيل.

فبهذا التحقيق اندفع الأوّل والثاني من تلك المفاسد.

[مذهب الشارح في كيفية علمه تعالى بالأشياء]

وَأَمَّا الثَّالِثُ مِنْهَا - وَهُوَ كَوْنُهُ مُحَلّاً لِمَعْقُولَاتِهِ^٣ الْمُتَكَثِّرَةِ - فَيَنْحَلُّ إِلَى ثَلَاثَةِ مَفَاسِدَ: أَحَدُهَا: كَوْنُهُ مُحَلّاً. وَهَذَا أَيْضاً قَدْ ائْتَدِفَ بِهِ؛ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ كَوْنِهِ قَابِلاً. وَثَانِيهَا: كَوْنُهُ مُحَلّاً لِلْكَثْرَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ كَثْرَةٌ. وَهَذَا مَنْدَفِعٌ بِكَوْنِ تِلْكَ الْكَثْرَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ.

وِثَالِثُهَا: كَوْنُهُ مُحَلّاً لِلْمَعْلُولِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْلُولٌ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ مَذَاهِبِ الْحُكَمَاءِ هُوَ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى امْتِنَاعِ كَوْنِهِ تَعَالَى مُحَلّاً لِشَيْءٍ مِنْ مَعْلُولَاتِهِ.

١. كلمة «له» في قوله: «مَعْقُولَةٌ لَهُ» و«مَعْقُولِيَّتُهَا لَهُ»، أُثْبِتَاهُ مِنْ نَسْخَةِ «هـ» وَالْمَصْدَرِ.

٢. التحصيل، ص ٥٧٤.

٣. في «هـ»: «لِلْمَعْلُولَاتِ» بِدَلِ «لِمَعْلُولَاتِهِ».

٤. في «هـ»: «لِلكون».

وهذا مع الوجهين الباقيين من تلك المفاسد مندفة، بأنه على تقدير التسليم، فالمراد من المعلول وكذا من الإيجاد ما يكون بحسب الوجود العيني، فلا ينافي كونه محلاً لمعلوله بحسب الوجود العقلي، ولا كونه غير مبائن له، ولا كونه غير موجد لشيء من معلولاته بحسب الوجود الخارجي إلا بتوسط ما هو حال فيه معلول له بحسب الوجود العقلي.

وقد يجاب أيضاً عن لزوم كون المعلول الأول غير مبائن لذاته تعالى بأنه إن أراد بعدم المبائية قيام صورته بذاته تعالى، فهو عين محل النزاع.

وإن أراد به كون صورته عين ذاته تعالى - بناءً على أن صدور كل معلول إذا كان بتوسط صورته السابقة عليه، فلو لم يكن صورة المعلول الأول عين الواجب لزم التسلسل - فجوابه أن هذه الصورة نفس وجودها عنه نفس عقله لها، فهي من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة، فنفس إيجاده تعالى إياها عين علمه تعالى بها، وكل إيجاد لا يكون نفس العلم يحتاج إلى علم سابق.

وأما إذا كان الإيجاد والعلم واحداً وكانت الصورة العلمية نفس الموجود، فلا يحتاج إلى علم سابق؛ فإن الإيجاد يجب أن يكون من علم، ولا يجب أن يكون العلم أيضاً من علم، هذا.

وينبغي أن يُعلم أن بناء العلم الحسولي على وجوب كون هذه الموجودات عن علم متعلق بهذا النظام والترتيب الواقعيين على أكمل وجوه الخيرية وأتمها، وامتناع صدور مثل ذلك النظام لا عن علم به، بل بمحض اتفاق أو طبع.

وهذا العلم يجب أن يكون متقدماً على الصدور متعلقاً بتفاصيل النظام، فلا يجوز كونه عين تلك الأشياء ولا كونه إجمالياً كما سيأتي، فثبت وجوب كون هذا النظام معقولاً له تعالى سابقاً على صدور الأشياء وسبباً له.

وهذا معنى قول الشيخ:

إِنَّ هذه العالَمِيَّةَ يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظماً^١، وأنَّ الأشياءَ لَمَّا عقلت هكذا وجدت لا أَنَّها وجدت ثمَّ عقلت. وهذا هو مرادهم من العناية^٢.

قال في الإشارات:

فالعناية هو إحاطة علم الأوَّل بالكلِّ، وبالواجب أن يكون عليه الكلُّ حتَّى يكون على أحسن النظام؛ وبأنَّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصدٍ وطلبٍ من الأوَّل الحقِّ، فعِلْمُ الأوَّل بكيفيَّةِ الصواب في ترتيب وجود الكلِّ، منبعٌ لفَيْضانِ الخير في الكلِّ^٣.

وقال في كتاب المبدأ والمعاد:

وأما وجودُ العناية من العللِ العالية في العللِ السافلة، فهي أن كلَّ علَّةٍ عالية فإنَّها تَعْقِلُ نظامَ الخير الذي يجب أن يكون عنه في كلِّ ما يكون، فيتبعُ معقولَه وجودُ ذلك النظام.

وليس يمكننا أن ننكر التدبير في أعضاء الحيوان والنبات والرتبة^٤ الطبعيَّة، ولا يمكننا أن نجعل القُوَى العالية بحيث تعتمد تكوُّنُ هذه^٥ المفاستات أو ما دونها، فقد بيَّنا هذا.

بل الوجهُ المتخلَّص عن الباطل^٦ أن كلَّ واحدٍ منها تعقل ذاته، وهو تعقله مبدأً

١. لاحظ إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٣، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٢. انظر التعليقات، ص ١٩٢؛ وإلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٤١٥، الفصل السادس من المقالة التاسعة.

٣. الإشارات والتنبيهات، ص ٣٣٣.

٤. في «هـ»: «الزينة» بدل «الرتبة».

٥. في المصدر: «القُوَى العالية عشيقةٌ بعملٍ يتكوَّن عنها هذه».

٦. في المصدر: «المُخلَّص عن الباطلَيْن».

النظام الذي يجب أن يكون عنه وذلك صورة ذاته، فيجوز أن يكون ذلك بالكلية للمبدأ الأول.

وأما الجزئيات والتغاير فلا يجوز أن تُنسب إليه، فإذا كان كذلك، فإنَّ تعقّل كل واحدٍ منها لصورة نظام الخير الذي يمكن أن يكون عنه مبدأ لوجود ما يوجد عنه على نظمه. فالصُّورُ المعقولة عند المبدأ مبدأ للصُّورِ الموجودة للثواني.

ويُشبه أن يكون أفلاطون يعني بالصُّور هذه الصُّور، ولكن ظاهر كلامه منتقض فاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من بيانه في عدّة كتب، وإذا كانت كذلك كانت عناية الله مشتملةً على الجميع^١. انتهى.

[وجود العناية ممّا لا بدّ منه في وجود الموجودات]

فظهر أنّ وجود العناية ممّا لا بدّ منه في وجود الموجودات، وهو لا يكون إلّا بتقدّم العلم الصوري بها عليها. فأما وجوب كون هذه الصُّور المعقولة قائمة بذاته تعالى، فإنّما لزم لاستحالة سائر الاحتمالات، على ما مرّ فيما نقلناه عن الشيخ في رسالة منسوبة إليه^٢. وأيضاً يكون مناط المعقولية - على ما هو المعلوم المتحقّق - إمّا العينية أو القيام بالعاقل.

وأما كفاية مطلق الحضور والحصول في التعقّل، فغير معلوم، بل في محلّ المنع؛ فإنّ كون حصول المعلول للعلّة أشدّ من حصول المقبول للقابل في كونه حصولاً للغير ممنوع. وإن كان الربط أكد.

وكون الأول بالوجوب والثاني بالإمكان لا يقتضي إلّا ذلك، وهل هذا إلّا

١. المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٨٤ - ٨٥.

٢. راجع ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

كما يقال: نسبة السواد إلى فاعله بالوجوب وإلى قابله بالإمكان والنسبة الثانية منشأً للاتّصاف أولى؟^١ وهذا ممّا لا يمكن للعقل تصديقه، كيف والعلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة، فلا يُجدي تحقّق نسبة أخرى وإن كانت آكد من الأولى على ما قيل؟

وعلى تقدير تسليم كفايته في مطلق التعقّل، فلا يكفي فيما نحن بصدده؛ لما عرف من وجوب تقدّم هذا التعقّل على الوجود، فظهر ضعف مختار صاحب الإشراق في علمه تعالى^٢.

وهذا وارد على مذهب ثالث^٣ أيضاً؛ فإنّه إذا كان حضور المعلولات بذواتها للعقل غير كافية في كونها معقولاتٍ كان قيام صورها بما لا يكفي حضوره بذاته في كونه معقولاتٍ كذلك، كما لا يخفى.

ويرد عليه أيضاً، صحّة كون زيد عالماً بالأشياء بصورٍ قائمةٍ بذهن عمرو إلّا أن يكون محلّ تلك المعقولات مرتبطةً به تعالى ارتباط الآلة بذي الآلة، وذلك شنيع^٤.

وأيضاً أن يكون صدور ذلك العقل الذي هو محلّ لتلك الصّور من غير علم، فلا يصدق في شأنه أنّه لمّا عقل خيراً وُجد، كما مرّ في كلام الشيخ. فأحرى المذاهب بالقبول هو مختار الشيخ؛ لسلامته عن المفاسد المذكورة إلى الآن، كما عرفت.

١. في «ه»: «نسبة السواد إلى قابله بالإمكان وإلى فاعله بالوجوب والنسبة الأولى منشأً للاتّصاف، فإن يكون الثانية منشأً للاتّصاف أولى».

٢. لاحظ حكمة الإشراق، ص ١٥٠ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢)، والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٢٣٠.

٣. في بعض النسخ المطبوعة: «انكسيمائيس» بدل «ثالث».

٤. في «ه»: «أشنع».

[وجوب كون صفاته الكمالية عين ذاته تعالى، غير منافٍ لقول الشيخ]

وأما وجوب كون صفاته الكمالية عين ذاته تعالى، فلا ينافيه أيضاً؛ لأنَّ الشيخ قد صرَّح غير مرَّة بأنَّ كماله ومجده تعالى ليس بهذه الصُّور، بل بأن يفيض عنه تلك الصُّور معقولة.

قال في الشفاء في صدر فصل نسبة المعقولات إليه تعالى:

ثمَّ يجب لنا أن نعلم أنَّه إذا قيل للأوَّل: عقل، قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس^١ وأنَّه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس، فهو كذلك تعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرَّر بها في جوهره، أو تتصوَّر في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولةً، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصُّور الفائضة عن عقليته؛ لأنَّه يعقل ذاته وأنها مبدأ كلِّ شيء فيعقل من ذاته كلَّ شيء^٢.

وقال في التعليقات:

تعليق: ليس علوُّ الأوَّل ومجده هو تعقله للأشياء^٣، بل علوه ومجده بأن تفيض عنه^٤ الأشياء معقولة، فيكون بالحقيقة علوه ومجده [إذاً] بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات، وكذلك الأمر في الخالق، فإنَّ^٥ علوه ومجده بأنَّه حيث يخلق، لا بأنَّ الأشياء خلقه، فعلوه ومجده إذاً بذاته، لا بلوازمه التي هي المعقولات^٦.

١. راجع طبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ٢١٣ وما بعدها.

٢. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٣. في «هـ» وفي المصدر: «تعقل الأشياء» بدل «تعقله للأشياء».

٤. في «هـ»: «يفيض عنها».

٥. جملة: «علوه ومجده - إلى قوله: - في الخالق فإنَّ» لم ترد في نسخة «هـ» وفي بعض النسخ المطبوعة.

٦. التعليقات، ص ٢١٠.

وقال في رسالة الفصول:

فصل: ليس علوّ الأوّل ومجده بأن يعقل الأشياء، بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولةً، فيكون بالحقيقة علوّه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات. وكذلك الأمر في الخلق؛ فإنّ علوّه ومجده بأنّه بحيث يخلق، لا بأنّ الأشياء خلقها، فعلوّه ومجده إذاً بذاته^١.

وقال التلميذ في التحصيل:

وليس مجده بحيث يحصل له تلك المعقولات، بل مجده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالماً لأنّ له تلك الصُّور، بل هو عالم بمعنى أنّه يصدر عنه تلك الصُّور^٢. انتهى.

وهذا هو ما قاله المصنّف في شرح الرسالة:

كما أنّ الكاتب يطلق على من يتمكّن من الكتابة - سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن - وعلى من يباشرها حال المباشرة باعتبارين. كذلك العالم يطلق على من يتمكّن أن يعلم - سواء كان في حال استحضار المعلومات أو لم يكن - وعلى من يكون مستحضراً لها، حال الاستحضار باعتبارين^٣. والعالم الذي يكون علمه ذاتياً فهو بالاعتبار الأوّل؛ لأنّه^٤ بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته^٥. انتهى.

١. لاحظ التعليقات، ص ٢١٠.

٢. التحصيل، ص ٥٧٥.

٣. فوقوع اسم العالم على الأمر الأوّل يكون بالاعتبار الأوّل، وعلى الأمر الثاني بالاعتبار الثاني. كما في المصدر.

٤. في «هـ»: «كأنّه» بدل «لأنّه».

٥. شرح مسألة العلم، ص ٢٨.

[كيفية تصوّر المعقولات]

واعلم أنّ هذا العقل البسيط هو الذي سمّاه المتأخّرون العلم الإجمالي. وبيانه ما قاله الشيخ في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء حيث قال: تصوّر المعقولات على وجوه ثلاثة:

أحدها: التصرّو الذي يكون في النفس مفصّلاً منظّماً، وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب، بل يصحّ أن يغيّر، مثاله: أنّك إذا فصلت في نفسك معاني الألفاظ التي يدلّ عليها قولك: «كلّ إنسان حيوان» وجدت كلّ معنى منها كلياً لا يتصرّو إلّا في جوهر غير بدنيّ، ووجدت لتصرّورها فيه تقدّماً وتأخيراً، فإن غيّرت ذلك - حتّى كان ترتيب المعاني المتصرّوة في الترتيب المحاذي لقولك: «الحيوان محمول على كلّ إنسان» - لم تشكّ أنّ هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معاني كليّة لم يترتب إلّا في جوهر غير بدنيّ، وإن كان أيضاً يترتب من وجه ما في الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول الصرف منه واحد.

والثاني: أن يكون قد حصل التصرّو واكتسب لكنّ النفس معرضة عنه فليست تلتفت إلى ذلك المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلاً إلى معقول آخر؛ فإنّه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعة واحدة.

ونوع آخر^١ من التصرّو: وهو مثل ما يكون عندك من مسألة تُسأل عنها ممّا علمته أو ممّا هو قريب أن تعلمه^٢، فحضرك جوابها في الوقت، وأنت متيقّن بأنّك تجيب عنها ممّا علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتّة، بل إنّما تأخذ في

١. هو الثالث.

٢. في «ه»: «قريب من أن تعلم».

التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر^١ عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب.

فيكون الفرق بين التصور الأول والثاني ظاهراً؛ فإن الأول كأنه شيء قد أخرجته من الخزانة وأنت تستعمله، والثاني كأنه شيء لك مخزون متى شئت استعملته.

والثالث يخالف الأول، بأنه ليس شيئاً مرتباً في الفكر البتة، بل هو مبدأ لذلك مع مقارنته لليقين، ويخالف الثاني بأنه لا يكون شيئاً معرضاً عنه، بل منظوراً إليه نظراً ما بالفعل يقيناً؛ إذ يتخصّص معه النسبة إلى بعض ما هو كالمخزون. فإن قال قائل: إن ذلك علم أيضاً بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل، فذلك باطل؛ لأنه لصاحبه يقيناً بالفعل حاصلاً لا يحتاج إلى تحصيله^٢ بقوة بعيدة أو قريبة.

فذلك اليقين إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل بالفعل تيقناً به بالفعل؛ فإن الحصول حصول لشيء، فيكون هذا الشيء الذي نشير إليه حاصلاً بالفعل؛ لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون، فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده، ثم يريد أن يجعله معلوماً بنوع آخر.

ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل ما هجس^٣ في نفسه دفعةً يكون مع ما علّمه يتعلّم العلم بالوجه الثاني، فيترتب تلك الصور فيه مع ترتب ألفاظه.

١. جملة «مما علمته من غير - إلى قوله - الجواب الصادر» لم ترد في نسخة «ه».

٢. في «ه»: «أن يحصله».

٣. الهجس: الحدس. وما يهجس في الضمائر. أي وما يخطر بها ويدور فيها من الأحاديث والأفكار. لسان العرب، ج ٦، ص ٢٤٦، «هجس».

فأحد هذين هو العلم الفكريّ الذي إنّما يستكمل تمام الاستكمال إذا ترتّب وتركّب. والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحدٌ عنه تفيض الصُّور في قابل الصُّور، فذلك علم فاعلٍ للشيء الذي تسمّيه علماً فكريّاً ومبدأً له، وذلك هو القوّة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعّالة. وأمّا التفصيل، فهو للنفس من حيث هو نفس، فما لم يكن له ذلك، لم يكن له علم نفساني^١. انتهى.

[التفاوت بين المعلوم بالعلم الإجماليّ البسيط والتفصيليّ]

ثمّ اعلم أنّه قد ظهر من هذا البيان أنّ التفاوت بين المعلوم بالعلم الإجماليّ البسيط، وبين المعلوم بالعلم التفصيليّ ليس إلّا في نحو الإدراك لا في نفس المدرك؛ فإنّ المعلوم بالحالة الثالثة المسماة بالعلم الإجماليّ هو أنّ جميع ماله مدخل في الجواب عن هذه المسألة حاصل لي، وهذه صورة علميّة واحدة مطابقة لجملة المقدّمات التي لها مدخل في الجواب من حيث الجملة، وليست صورة كلّ واحدة من تلك المقدّمات ملحوظة بهذه الملاحظة، فإذا أخذ في الجواب والاستنباط يحصل كلّ مقدّمة بصورتها المخصوصة المطابقة إيّاها بخصوصها، فتترتب في النفس تلك المقدّمات وتتكرّر تلك الصُّور، فتحصل الحالة الأولى المسماة بالعلم التفصيليّ الفكريّ، فالمعلوم بكلتا الحالتين ليس إلّا ما هو جواب عن المسألة لكن في إحداها بصورة واحدة، وفي الأخرى بصورة متكرّرة.

ونظير ذلك في التصورات تصوّر المحدود كالإنسان؛ فإنّه يكون بصورة واحدة، وتصور الحدّ كالحيوان الناطق؛ فإنّه بصور متعدّدة. فالأوّل علم إجماليّ بحقيقة

١. طبيعيات الشفاء، ج ٢، ص ٢١٣ - ٢١٥، كتاب النفس، الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس.

الإنسان، والثاني علم تفصيلي بها. والمعلوم في كلا الحالتين ليس إلا حقيقة الإنسان.

يدلّ على ذلك صريحاً قول الشيخ: «وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول الصرف واحد»^١. هذا.

فما أبعد عن الحقّ من زعم أنّ العلم الإجماليّ بهذا المعنى حالة متوسطة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصّلة، مميّزة بعضها عن بعض، وبين القوّة المحضة التي هي حالة اختزان المعقولات وحصول الأمر المسمّى بالملكة؛ فإنّه علم بجملّة مخصوصة من معلومات متعدّدة من حيث الجملة، ومبدأ التفاصيل علوم متعلّقة بخصوصيّات تلك المعلومات، فهو بالفعل من حيث أنّه علم بجملّة تلك المعلومات، وبالقوّة من حيث العلم بخصوصيّات تلك المعلومات، وذلك لأنّه ليس في المثال قوّة من حيث كونه علماً بحقيقة الجواب، بل من حيث إنّ هذه الصورة الواحدة قابلة للتّحليل إلى صور كثيرة كلّ واحدةٍ من هذه الصورة الواحدة وتلك الصورة الكثيرة نحوّ على حدةٍ من العلم بحقيقة الجواب.

والعالم بالجواب بالنحو الأوّل ليس قابلاً للعلم به بالنحو الآخر؛ فإنّ أحدهما للقوّة العقلية الصرفة، والآخر للقوّة النفسانية، فليُنفَظَنَّ.

[في بيان معنى كونه تعالى عقلاً بسيطاً بالأشياء]

فإذا عرفت ما ذكرناه فمعنى كونه تعالى عقلاً بسيطاً بالأشياء هو كون ذاته تعالى نفس العلم بالموجودات بلا تكثرّ صور في ذاته، وهذا يمكن أن يكون مراد من قال باتّحاد العاقل والمعقول، فالاتّحاد معقول في علمه تعالى بالأشياء.

وبالجملة في كلّ عقلٍ مفارق بالقياس إلى معقولاته، وغير معقول في عقلنا

١. لاحظ طبيعيات الشفاء، ج ٢، كتاب النفس، ص ٢١٤.

الأول تعالى والمبادئ المفارقة^١ ومعلولاتها. وهذا ما وعدناك سابقاً في «مبحث إبطال الاتحاد»^٢ من مسألة العلم.

وأما أنه كيف يمكن ذلك - أعني كون ذاته تعالى علماً بالأشياء المستلزم لمطابقتها إيّاها - فسيأتي منا بيانه إن شاء الله.

والشيخ أيضاً غير غافل عن ذلك - أعني عن اتحاد العاقل والمعقول بالمعنى المذكور - بل صرح به في التعليقات حيث قال:

تعليق: لا محالة أنه تعالى يعقل ذاته، ويعقلها مبدأً للموجودات، فالموجودات معقولات وهي غير خارجة عن ذاته؛ لأنّ ذاته مبدأ لها، فهو العاقل والمعقول ويصحّ هذا الحكم فيه ولا يصحّ فيما سواه؛ فإنّ ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته.

تعليق: كلّ ما يعقل عن ذاته فإنّه هو العقل والعاقل والمعقول، وهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل.

وأما ما يقال: «إنّا إذا عقلنا شيئاً فإنّا نصير ذلك المعقول» فهو محال؛ فإنّه يلزم أن نكون إذا عقلنا الباري نتحدّ معه ونكون هو، فهذا الحكم لا يصحّ إلّا في الأوّل؛ فإنّه يعقل ذاته، وذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الأشياء من ذاته، فكلّ شيء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل^٣.

وقال في المبدأ والمعاد:

وليس كون الكلّ عنه عن سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة ولا رضئ منه، وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أنّه يلزم وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لا يعقل ذاته إلّا عقلاً محضاً ومبدأً

١. في «ه»: «وبالمبادئ العالية المفارقة».

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٧٤، الفرع الثالث من المسألة الأولى من المطلب الخامس.

٣. التعليقات، ص ١٩١.

أولاً. ويعقل وجود الكلّ عنه على أنّه مبدؤه، هو ذاته لا غير ذاته، فإنّ العقل والعقل والمعقول فيه واحد، وذاته راضية لا محالة بما عليه ذاته، ولكن تعقله الأول وبالذات أنّه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ نظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقولٍ إلى معقولٍ؛ فإنّ ذاته بريئة عمّا بالقوة من كلّ وجه على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنّه كيف يمكنه وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله؛ فإنّ الحقيقة المعقولة عنده هو بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة.

وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة وإلى إرادة، وهذا لا يحسن فيه ولا يصح؛ لبراءته عن الاتينية^١. انتهى.

فالشيخ مع تفتّنه لذلك ذهب إلى القول بالعلم الصوري؛ تحقيقاً لأمر العناية وتحصيلاً للعلم الذي هو سبب النظام ومقدّم عليه؛ فإنّ العلم بالنظام وأمر العناية إنّما يتمّ بالعلم التفصيلي، ولا يكفي الإجماليّ فقط، وأيضاً فراراً من الشناعة الواردة على القدماء في نفهم علمه تعالى بما سوى ذاته، كما شنع الغزالي في كتاب التهافت على الفلاسفة بذلك وقال: «إنّ جميعهم قائلون به إلا ابن سينا»^٢.

وصدّقه الحكيم ابن رشد في ذلك لكن قال:

إنّ مرادهم أنّه لا يعلم ما هو خارج عن ذاته، وأنّهم لا يقولون: إنّّه يعلم غير ذاته لئلا يتوهّم أنّه يعلمه من خارج ذاته، وأنّ ابن سينا أراد الجمع بين القول بأنّه لا يعلم غير ذاته، وأنّه يعلم الأشياء كلّها بأنّه يعلمها من ذاته لا من خارج ذاته^٣، فهو لا يعلم ما هو خارج عن ذاته، هذا.

١. المبدأ والمعاد، ص ٧٥ - ٧٦.

٢. لاحظ تهافت الفلاسفة، ص ١٢٤.

٣. انظر تهافت التهافت، ص ١٩٨.

[كلام الفارابي في كيفية علمه تعالى بذاته وبما سواه]

وأما المعلم الثاني فقال في كتاب الجمع بين الرأيين ما ملخصه:

إنه لما كان الباري جلّ جلاله بأنّيته وذاته مابيناً لجميع ما سواه، وذلك بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه شيء في إنّيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقةً ولا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه وإطلاق اللفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه؛ فإنّ الواجب الضروري أن يُعلم أنّ مع كلّ لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى لذاته بعيد من المعنى الذي تصوّره من تلك اللفظة^١ أشرف وأعلى حتّى إذا قلنا: «إنّه موجود» علمنا مع ذلك أنّ وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه، وإذا قلنا: «حيّ» علمنا أنّه حيّ بمعنى أشرف ممّا نعلمه من الحيّ الذي هو دونه، وكذلك الأمر في سائرهما.

فحينئذٍ نقول: لما كان الله تعالى حيّاً مريداً^٢ لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته، ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحيّ^٣ فما الذي كان يوجده؟ وعلى أيّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أنّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحيّ المريد، لزمه القول^٤ بأنّ ما يوجده إنّما يوجده جزافاً^٥ وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته؟ وهذا من أشنع الشناعات^٦.

١. في «ه»: «الألفاظ».

٢. في المصدر: «مُوجداً».

٣. في المصدر: «الحيّ المريد».

٤. في المصدر: «لزمه أن يقول».

٥. في المصدر: «جزافاً وتنحساً».

٦. الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٦٧ - ٦٨.

[كلامه في فصوص الحكمة]

وقال في فصوصه:

فَصُّ: «واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له وهو ظاهر»^١. يعني أنه ظاهر بذاته على ذاته، والمراد إثبات كونه عالماً بذاته؛ لكونه مجرداً.

ثم قال:

فَصُّ: واجب الوجود مبدأ كلّ فيض، وهو ظاهر بذاته على ذاته^٢، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو - من حيث هو ظاهر - ينال الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته وعلمه بذاته، ويتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدة^٣.
فَصُّ: علمه الأوّل لذاته^٤ لا ينقسم؛ لأنّه عين ذاته وعلمه الثاني^٥ عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته^٦؛ «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»^٧ و^٨.

فَصُّ: كلّ ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف، وإذا رُتبت الأسباب، فقد انتهت أواخرها إلى الجزئيات^٩ انتهاءً على سبيل الإيجاب^{١٠} فكلّ كليّ وجزئيّ

١. فصوص الحكمة (ضمن شرح الغازاني)، ص ٥٥، الفص ٩.

٢. في المصدر: «على ذاته بذاته».

٣. فصوص الحكمة (ضمن شرح الغازاني)، ص ٥٥، الفص ١٠.

٤. في «ه»: كلمة «لذاته» لم ترد.

٥. وهو علمه بباقي المعلومات.

٦. لأنّ الكثرة في الصفة، ولا شك أنّها بعد الذات. لاحظ شرح الغازاني، ص ٥٦.

٧. الأنعام (٦): ٥٩.

٨. فصوص الحكمة (ضمن شرح الغازاني)، ص ٥٦ - ٥٧، الفص ١٣.

٩. في المصدر: «إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب».

١٠. جملة: «انتهاءً على سبيل الإيجاب» أثبتناه من نسخة «ه».

ظاهرٌ عن ظاهرِيّته الأولى، ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخله في الزمان والآن، بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية، فعالم علمه بالأشياء بذاته هو الكلّ الثاني لا نهاية له ولا حدّ وهناك الأمر^٢ و^٣. انتهى ما أردنا منه.

فقلوه: «هو الكلّ الثاني» إشارة إلى اعتبار ذاته تعالى مع العلم الصوريّ المتأخّر عن ذاته، فيكون الكلّ الأوّل هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته وعين علمه بالموجودات بالعلم الاتحاديّ^٤ الإجماليّ الذي هو عين ذاته، وهو المراد من ظاهرِيّته الأولى. وقال أيضاً:

فصّ: لا يجوز أن يقال: إنّ الحقّ الأوّل يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا، فتكون هي الأسباب لعالميّة الحقّ، بل يجب أن يعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته تقدّست؛ لأنّه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلّة، فلحظ من القدرة المقدور، فلحظ الكلّ، فيكون بذاته سبب علمه بغيره^٥.

ثمّ قال:

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية^٦، فلا كثرة في الذات، بل بعد

١. أي فهو عالم.

٢. جملة: «لا نهاية له ولا حدّ وهناك الأمر» أثبتناه من نسخة «ه». وكذا في المصدر.

٣. فصوص الحكمة (ضمن شرح الغازاني)، ص ٥٦، الفصّ ١٢.

٤. جملة: «ذاته تعالى مع العلم - إلى قوله: - بالعلم الاتحاديّ» أثبتناه من نسخة «ه».

٥. فصوص الحكم، ص ٩٧، الفصّ ٦٦.

٦. في المصدر: «بسبب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوّة والقدرة الغير المتناهية؛ فلا كثرة في الذات».

الذات؛ فإنّ الصفة بعد الذات لا بزمانٍ، بل بترتيب الوجود، لكن تلك الكثرة ترتيب ترتقي به إلى الذات بطول شرحه.

والترتيب يجمع الكثرة في نظامٍ، فالنظام وحدةٌ ما، وإذا اعتبر الحقّ ذاتاً وصفاتاً كان الكلّ في وحدة، فإذا كان كلّ كلٍّ متمثلاً في قدرته وعلمه، ومنهما يحصل حقيقة الكلّ متقررة^١، ثمّ يكتسي الموادّ، فهو كلّ الكلّ من حيث صفاته وقد اشتملت عليها [حقيقة]^٢ أحديّة ذاته^٣. انتهى.

[في بيان معنى أنّ كثرة الصّور كثرة بعد الذات]

فإن قلت: ما معنى قول الفارابي وكذا قول الشيخ الرئيس: «إنّ كثرة الصّور كثرة بعد الذات»^٤ وظاهر كون العرض متأخراً عن الموضوع؟

وأيضاً فأنيّ فائدة لكون الصّور بعد الذات إذا تأدّت كثرتها إلى كثرة الذات؛ فإنّ الظاهر أنّ المقصود من هذا الكلام هو دفع مفسدة لزوم الكثرة في الذات باعتبار اجتماع جهتي الفعل والقبول أو اجتماع جهات القبول^٥ أو جهات الصدور؟

قلت: معناه أنّ كثرة تلك الصّور وقيامها بالذات إنّما هو بعد كمال الذات وتامها؛ لما مرّ^٦ من أنّ كماله تعالى ليس بتلك الصّور، بل بأن يفيض عنه تلك الصّور، وذلك لوجوب كون العلّة غير عارية في حدّ ذاتها عن المعلول، وإلاّ لامتنع الإفاضة بخلاف سائر الصّور والأعراض؛ فإنّ قيامها بمحالتها ليس بعد كمال محالتها؛ لكون

١. في المصدر: «مفرزة».

٢. كما في المصدر.

٣. فصوص الحكم، ص ٩٩ - ١٠٠، الفصّ ٦٧.

٤. راجع الإلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٥. في «هـ» جملة «أو اجتماع جهات القبول» ساقطة.

٦. مرّ في ص ٢٦٣.

محالّها مستكملةً لا محالة بها، فيكون في ذات تلك المحالّ قوّة القبول لها، فلو كان صدورها أيضاً عن محالّها، لزم تحقّق الكثرة في ذوات تلك المحالّ لا محالة. ومن هذا التحقيق ظهر أنّ كثرة صور معقولاته تعالى ليست ككثرة الصّور في النفس - أعني التفصيل الذي لا يكون إلّا للنفس - ليردّ أنّ هذا التفصيل لا يكون لما ليس له نفس، كما مرّ^١ في كلام الشيخ، فكيف حكموا بكونه ثابتاً له تعالى ولو بعد ذاته؟!

وذلك لأنّ كثرة معقولاته تعالى ليست كثرة متجدّدة زمانيّة فكريّة ليلزم من ثبوتها لشيء ثبوت النفس له. والتفصيل - الذي قد مرّ في كلام الشيخ أنّه لا يكون إلّا لما له نفس - إنّما هو الكثرة التفصيليّة الفكريّة. وبالجمله، قابل العلم التفصيليّ الفكريّ - الذي لا بدّ أن يفيض عن الغير - لا يكون، إلّا النفس من حيث هي نفس. وأمّا قبول التفصيل الفائض عن ذات العاقل، فلا يستلزم وجود النفس، بل يكون من شأن العقل من حيث هو عقل قبول ذلك، وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفيّة لا القبول المستدعي للانفعال، بخلاف القبول الذي ليس إلّا للنفس، فليتدبّر.

زيادة بسط في المقال لمزيد تحقيق الحال

ثمّ ينبغي لنا أن نزيد في بسط الكلام ليظهر أنّ الفلاسفة من أيّ جهة يقولون: إنّّه تعالى لا يعلم غيره؟
ومن أيّ جهة يجب أن يقال: إنّّه تعالى عالم بجميع الموجودات؟

[كلام ابن رشد في علمه تعالى بجميع الموجودات]

فنقول: قال أبو الوليد محمد بن رشد الأندلسي في كتاب جامع الفلسفة^١ بعد ذكر المبادئ المفارقة ووجوب انتهائها إلى مبدأ أوّل، وأنّ كلّاً منها عاقل لذاته: فلننظر هل يمكن في واحدٍ واحدٍ منها أن يعقل شيئاً خارجاً من ذاته أم لا؟ فنقول: إنّّه قد تبين في كتاب النفس أنّ المعقول كمال العاقل وصورته، فمتى أنزلنا واحداً منها أن يعقل غيره، فإنّما يعقله على أنّه يستكمل به، فذلك الغير متقدّم عليه وسبب في وجوده.

فمن البين أنّه ليس يمكن أن يتصوّر العلّة منها معلولها، وإلاّ أمكن أن يعود العلّة معلولة ويستكمل الأشرف بالأقلّ شرفاً، وذلك محال.

ومن هاهنا يظهر كلّ الظهور أنّه إن وُضع لها مبدأ أوّل ليس بمعلول لشيء - على ما تبين فيما سلف - أنّه لا يتصوّر إلاّ ذاته، وليس يتصوّر معلولاته وليس هذا

١. وهو مجموعة رسائل، وكلّ رسالة مستقلة عن الأخرى، وهي: «السماع الطبيعي» و «السماء والعالم» و «الكون والفساد» و «الآثار العلويّة» و «النفس وما بعد الطبيعة». وكلام ابن رشد منقول عن رسالته ما بعد الطبيعة، وهذه الرسائل تسمّى «الجوامع الفلسفيّة» أو «الرسائل الرشديّة».

شيئاً يخصّ المبدأ الأول منها، بل ذلك شيء يعمّ جميعها حتّى عقول الأجرام السماوية؛ فإنّا لا نرى أنّها تتصوّر الأشياء التي دونها^١؛ فإنّه لو كان كذلك لاستكمل الأشرف بالأخس^٢.

وإذا كان الأمر على هذا، فكلّ واحد من هذه المبادئ وإن كان واحداً - بمعنى أنّ العاقل والمعقول فيه واحد - فهي في ذلك متفاضلة، وأحقّها بالوحدانية هو الأوّل البسيط، ثمّ الذي يليه.

وبالجملة، فكلّ ما احتاج في تصوّر ذاته إلى مبادئ أكثر، فهو أقلّ بساطة وفيه كثرة ما، وبالعكس، فكلّ ما احتاج في تصوّر ذاته إلى مبادئ أقلّ فهو أكثر بساطة، حتّى أنّ البسيط الأوّل بالتحقيق إنّما هو الذي لا يحتاج في تصوّر ذاته إلى شيء من خارج.

فهذا هو الذي أدّى إليه القول من أمر تصوّر هذه المبادئ، إلّا أنّه قد يلحق ذلك شتاعات كثيرة:

أحدها: أن تكون هذه المبادئ جاهلةً بالأشياء التي هي لها مبادئ^٣، فيكون صدورها عنها كما تصدر الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض، مثل الإحراق الصادر عن النار، والتبريد عن الثلج، فلا يكون صدورها من جهة العلم، ومحال أن يصدر عن العالم - من جهة ما هو عالم - شيء لا يعلمه.

وإلى هذا أشار بقوله جلّ وعلا: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^٤. وأيضاً فإنّ الجهل نقص، والشيء الذي في غاية الفضيلة ليس يمكن أن يوجد فيه نقص، فهذا أقوى الشكوك التي تلحق هذا الموضع ونحن نحلّها.

١. في المصدر: «دونها على نحو وجودها».

٢. في المصدر: «وكانت تصوّراته كائنة فاسدة كالحال في المعقولات الإنسانية».

٣. في «ه»: «مبادئ».

٤. الملك (٦٧): ١٤.

فنتقول: إنه لما كان الفاعل إنما يعطي المفعول شبيهه ما في جوهره، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيراً وثانياً بالعدد، وجب ضرورة أحد أمرين: إما أن يكون مغايراً له بالهيولى، وذلك لازم متى كان المعقول هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما بالصورة.

وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد، وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول؛ فإنّ المفعول ليس يمكن فيه أن يكون أشرف من الفاعل بالذات؛ إذ كانت ماهيته إنما يحصل عن الفاعل، وإذا كان ذلك كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغير فيها الفاعل المفعول والعلّة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية.

ولما كان العقل الذي بالفعل ممّا ليس شيئاً أكثر من تصوّر الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم وفي جزء جزء منه، ومعرفة شيء شيء ممّا فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتّى العالم بأسره، وجب ضرورة أن لا تكون العقل الفاعل لهذا العقل ممّا غير تصوّر هذه الأشياء. ولذلك ما قيل: إنّ العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هنا^٢ لكن يجب أن يكون تعقل هذه الأشياء بجهةٍ أشرف، وإلا لم تكن بيننا وبينه فرق^٣، ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس.

ولذلك متى عدمنا حاسّة ما، عدمنا معقولها.

وكذلك متى تعدّر علينا حسّ شيء ما، فاتنا معقوله، ولم يكن^٤ حصوله لنا إلا على جهة الشهرة.

١. في «ه»: «إذا».

٢. في المصدر: «هاهنا».

٣. في المصدر: «لم تكن هاهنا مغايرة منه. وكيف لا وقد تبين، أنّ العقل ممّا الذي بالفعل كائن فاسد لتشبيهه بالهيولى، ومعقوله وهو أزلّي في غير هيولى، ولقصور العقل».

٤. في المصدر: «ثمّ يمكن».

وكذلك يمكن أن تكون هاهنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هي موجودة في ذات العقل الفعّال، وبهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإبدادات الآلية^١ وإنّما كان هذا القصور لنا لمكان الهيمولي.

وكذلك يلزم أيضاً أن لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعّال شيئاً أكثر من معقول العقل الفعّال؛ إذ كان وإياه واحداً بالنوع، إلّا أن يكون بجهةٍ أشرف، وهكذا الأمر حتّى يكون المبدأ الأوّل يعقل الوجود بجهةٍ أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادّة؛ إذ لو كان معقوله^٢ ليس هو غير المعقولات الإنسانيّة بالنوع فضلاً عن سائر معقولات سائر المفارقات وإن كان مبنئاً بالشرف جدّاً للعقل الإنساني، وأقرب شيء من جوهره هو العقل الذي يليه، ثمّ هكذا على الترتيب إلى العقل الإنساني.

ولو كان ما يعقل المعلوم من هذه المبادئ من علّته ما يعقل^٣ العلّة من ذاتها لم يكن هناك مغايرة بين العلّة والمعلوم، ولما كانت كثرة لهذه الأمور المفارقة أصلاً.

فقد ظهر من هذا القول أنّه على أيّ جهة يمكن أن يقال: إنّها تعقل الأشياء كلّها؛ فإنّ الأمر في ذلك واحد في جميعها حتّى في عقول الأجرام السماويّة، وعلى أيّ جهة يقال فيها: إنّها ليست تعقل ما دونها، وانحلّت بهذه الشكوك المتقدّمة؛ فإنّها بهذه الجهة يقال: إنّها عالمة بالشيء الذي صدر عنها؛ إذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورةً - كما قلنا - أن يكون معلوماً، وإلّا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعيّة بعضها عن بعض.

وبهذا القول تمسك القائلون بأنّ الله يعلم الأشياء. وبالقول الثاني تمسك القائلون

١. في «ه»: «الإنذارات الإلهيّة» وفي المصدر: «الإنذارات الآتية».

٢. في المصدر: «إذ كان ضرورة معقولة».

٣. في المصدر: «من علّته هو هو بعينه ما تعمل».

بأنه لا يعلم ما دونه، وذلك أنهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم، فأخذوه على أنه يدل على معنى واحد، فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم في الأقاويل التي تؤخذ أخذاً مهملًا.

كذلك الشنعة التي قيلت فيما سلف تنحلّ بهذا، وذلك أنه ليس النقص في أن نعرف الشيء بمعرفة أتم، ولا نعرفه بمعرفة أنقص، وإنما النقص في خلاف هذا؛ فإن من فاته أن يبصر الشيء بصراً ردياً وقد أبصره بصراً تاماً ليس ذلك نقصاً في حقه.

وهذا الذي قلناه هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه أو اللازم من مذهبهم. فقد تبين من هذا القول كيف تعقل هذه المبادئ ذواتها وما هو خارج عن ذواتها^١.

انتهى كلامه في الجامع مع أدنى تلخيص.

وقال في كتاب ردّ التهافت:

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل ممّا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد، ومن قبل هذا لم يكن العقل ممّا هو المعقول من جميع الجهات، فإن ألقي شيء في غير مادة فإن العقل^٢ منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد؛ لأن العقل ليس شيئاً هو أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها، ولكنه يجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة

١. رسالة ما بعد الطبيعة، ص ١٥٣ - ١٥٨.

٢. في «ه»: «فالعقل» بدل «فإن العقل».

وترتيبها^١ إلى الأشياء الموجودة، ويتأخر معقوله عنها؛ لأنّ كلّ عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات، ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء، ولذلك كان العقل منّا مقصراً عمّا تقتضيه طبائع الموجودات^٢ من الترتيب والنظام الموجود فيها، فإن كانت طبائع الموجودات^٣ جاريةً على حكم العقل، وكان هذا العقل منّا مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات، فواجب أن يكون هاهنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود، وواجب أن يكون هذا العقل للنظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات، وأن يكون إدراكه لا يتّصف بالكلّيّة فضلاً عن الجزئيّة؛ لأنّ الكلّيّات معقولات تابعة للموجودات ومتأخّرة عنها، وذلك العقل الموجودات تابعة له، فهو عاقل ضرورةً بعقله^٤ من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته؛ لأنّه كان يكون معلولاً عن الموجود الذي يعقله لا علّة له وكان يكون مقصراً.

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أنّ معرفة الأشياء بعلم كليّ هو علم ناقص؛ لأنّه علم لها بالقوّة، وأنّ العقل المفارق لا يعقل إلّا ذاته، وأنّه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات؛ إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات، فإذا نزلت أنّ العقل الذي هناك شبيه بعقل الإنسان، لحقت تلك الشكوك المذكورة؛ فإنّ العقل الذي فينا هو الذي يلحقه التعدّد والكثرة، وأمّا ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك، وذلك أنّه بريء عن الكثرة

١. متعلّق على قوله: «لا يستند».

٢. في «ه»: «للأشياء» بدل «الموجودات».

٣. قوله: «من الترتيب والنظام الموجود فيها، فإن كانت طبائع الموجودات» لا يوجد في المصدر.

٤. في المصدر: «ضرورة للموجود بعقله».

اللاحقة لهذه المعقولات، وليس يُتصوّر فيه مغايرة بين المدرك والمدرك، وأمّا العقل الذي فينا فإدراكه ذات الشيء غير إدراكه أنّه مبدأ للشيء، وكذلك إدراكه غيره غير إدراكه ذاته بوجه ما، ولكن فيه شبه من ذلك العقل، وذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه.

بيان ذلك: أنّ العقل إنّما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول؛ لأنّ هاهنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات، وذلك أنّ كلّ ما وُجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له من قبّل موجود فيه تلك الصفة كاملة.

مثال ذلك: أنّ ما وُجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبّل شيء هو حارّ بحرارة كاملة، وكذلك ما وُجد حيّاً بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبّل حيّ بحياة كاملة، فكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو موجود له من قبّل شيء هو عاقل بعقل كامل، وكذلك كلّ ما وجد له فعل عقلي كامل فهو موجود له من قبّل عقل كامل، فإن كانت جميع أفعال الموجودات أفعالاً عقليةً كاملة^١ وليست ذوات عقول، فهاهنا عقل من قبّله صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقليةً.

ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ الأوّل يعقل ذاته أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته؟ فإن وضع أنّه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره، وإن وضع أنّه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لزمه أن يكون جاهلاً بالموجودات.

والعجب من هؤلاء القوم أنّهم نزّوها الصفات الموجودة في البارئ تعالى وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات، وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه وهو أحقّ شيء بالتنزيه^٢.

١. في المصدر: «كاملة حكمية».

٢. تهافت التهافت، ص ١٩٣ - ١٩٥.

ثم قال:

ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات؛ فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقاً من جهة أن يكون هناك علوم كثيرة.

وإنما امتنع عندهم أن العقل يستكمل بالمعقول المعلول عنه، فلو عقل غيره على جهة ما نقله نحن لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود.

والكثرة التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه، بل بعلم زائد على ذاته، وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلومات.

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني^١، وذلك أنه تعدد ليس شأن العقل متاً إدراكه^٢، ولذلك أصدق ما قال القوم: إن للعقول حداً تقف عنده ولا تتعداه وهو العجز عن التكيف الذي في ذلك العلم.

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل؛ لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض، فأما إن وجدناها علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء.

هذا كله مما يزعم القوم أنه مما قام البرهان عليه عندهم، وإذا لم نفهم نحن من

١. وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين: أحدهما من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني، تعددها في أنفسها في العقل متاً - أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول - كأنك قلت: الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته، فإن العقل متاً هو واحد من جهة الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدّد بتعدّد الأنواع. وهو تبين أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد، إلى آخره كما في المصدر.

٢. إلا لو كان العلم متاً هو بعينه ذلك العلم الأزلي وذلك مستحيل كما أفاده في المصدر.

الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه، فعلمه واحد، لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى، لكان عقله هو عقل الباري تعالى، وذلك مستحيل.

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وإن كان لا كلياً ولا شخصياً.

ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^١ وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى^٢.

وقال أيضاً:

القوم إنما نفوا^٣ أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً؛ لئلا يرجع المعلول علته، والأشرف وجوداً أحسن وجوداً؛ لأن العلم هو المعلوم، ولم ينفوه من جهة أنه يعرف ذلك الغير بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير، بل واجب أن نعلمه من هذه الجهة؛ لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه.

وبالجملة، لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له، فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان؛ إذ كان ذلك العلم هو ذاته، وذلك بين من قوله: «إن علمه بنفسه وبغيره، بل بجميع الأشياء هو ذاته». وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه، وهو قول جميع الفلاسفة أو اللازم عن قول جميعهم^٤.

١. سبأ (٣٤): ٣.

٢. تهافت التهافت، ص ١٩٦ - ١٩٧.

٣. في المصدر: «إن القوم إنما نفوا».

٤. تهافت التهافت، ص ١٩٧ - ١٩٨.

ثم قال في موضع آخر:

الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره ممّا يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلاً عن أن يُثبت في كتاب؛ فإنّه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهيّة عندهم؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرّماً عليهم؛ إذ كان الكافي^١ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقت^٢ أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع - الذي قصده الأوّل تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى - بوجودها في الإنسان كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾^٣، بل واضطرّ إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانيّة، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾^٤، وقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾^٥ فهذه المسألة هي خاصّة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق.

ولذلك لا يجب أن تُثبت في كتاب، إلّا في الموضوعّة على الطريق البرهانيّ، وهي التي من شأنها أن تُقرأ على ترتيب، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانيّ إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود تلك الفطرة في الناس.

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإنّ السموم إنّما هي أمور مضافة؛ فإنّه قد

١. في المصدر: «المكافئ».

٢. في المصدر: «ما أطاقت».

٣. مريم (١٩): ٤٢.

٤. يس (٣٦): ٧١.

٥. ص (٣٨): ٧٥.

يكون سمّاً في حقّ حيوانٍ شيء هو غذاء في حقّ حيوانٍ آخر، فهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان^١.

ثمّ قال:

ولكن إذا تعدّى الشرّير الجاهل فسقى السمّ من هو في حقّه سمّ على أنّه غذاء، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه، ولذلك استجزنا نحن التكلّم في هذه المسألة في مثل هذا الكتاب، وإلاّ فما كنّا نرى أنّ ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي، أو من أكبر الفساد في الأرض، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية. وإذا لم يكن بدّ من الكلام في هذه المسألة، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوّة الكلام في هذا الموضع.

فنقول:

إنّ القوم لمّا نظروا إلى جميع المدركات، وجدوا أنّها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي أجسام قائمة بذواتها، مشار إليها، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام.

وصنف مدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها - أعني الجواهر والأعراض - فلمّا تميّزت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة، وتبيّن لهم أنّ في المحسوسات طبيعتين: إحداها قوّة، والأخرى فعل، نظروا أيّ الطبيعتين هي المتقدّمة للأخرى، فوجدوا أنّ الفعل متقدّم على القوّة؛ لكون الفاعل متقدّماً على المفعول.

ونظروا في العلل والمعلولات أيضاً فأفضى بهم الأمر إلى علّة أولى هي بالفعل السبب الأوّل لجميع العلل، فلزم أن تكون فعلاً محضاً، وألاّ تكون^٢ فيها قوّة

١. تهافت التهافت، ص ٢٠٣.

٢. في «هـ»: «وأن لا يكون» بدل «وألّا تكون».

أصلاً؛ لأنّه لو كان فيها قوّة، لكانت معلولةً من جهة وعلةً من جهة، فلم تكن أولى.

ولمّا كان كلّ مركّب من صفة وموصوف فيه قوّة وفعل، وجب عندهم ألا يكون الأوّل مركّباً من صفة وموصوف.

ولمّا كان كلّ بريء من القوّة عندهم عقلاً وجب أن يكون الأوّل عندهم عقلاً. فهذه هي طريقة القوم مجعولة، فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ، ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في علومهم^١ من حقّ أو ضده، وإن كنت ممّن نقصك واحد من هذه الثلاث ففرضك^٢ أن تفرغ في ذلك إلى ظاهر الشرع ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثّة في الإسلام؛ فإنّك إن كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين.^٣

فهذا هو الذي حرّك القوم أن يعتقدوا أنّ هذه الذات - التي وجدوا أنّها مبدأ للعالم - بسيطة، وأنّها علم وعقل.

ولمّا رأوا أنّ النظام الموجود هاهنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدّم عليه، قضوا أنّ هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً، وأن يكون معقولاً^٤.

وقال أيضاً في موضع آخر:

والمحقّقون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلّي ولا بجزئيّ. وذلك أنّ العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول، والعقل

١. في المصدر: «في كتبهم».

٢. في المصدر: «فرضتك».

٣. ولا من أهل الشرع.

٤. تهافت التهافت، ص ٢٠٣ - ٢٠٦.

الأوّل هو فعل محض وعلّة، فلا يقاس علمه على العلم الإنسانيّ. فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غيرٌ هو^١ علم منفعل^٢، ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم: أنّهم لمّا وقفوا بالبراهين على أنّه لا يعقل إلّا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولمّا كان العقل بما هو عقل إنّما يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم، وقد قام البرهان على أنّه لا موجود إلّا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بدّ أن يتعلّق علمه^٣ بها^٤.

وإذا وجب أن يتعلّق بهذه الموجودات: فإمّا أن يتعلّق بها على نحو تعلّق علمنا بها.

وإمّا أن يتعلّق بها على وجهٍ أشرف من جهة تعلّق علمنا بها. وتعلّق علمه بها على نحو تعلّق علمنا بها مستحيل، فوجب أن يكون تعلّق علمه بها على نحوٍ أشرف ووجودٍ أتمّ لها من النحو^٥ الذي تعلّق علمنا بها؛ لأنّ العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود، فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله سبحانه يتعلّق بالموجود بجهةٍ أشرف من الجهة التي يتعلّق علمنا به. فللموجود إذاً وجودان: وجود أشرف، ووجود أخسّ.

والوجود الأشرف هو علّة لوجود الأخسّ. وهذا معنى قول القدماء: إنّ الباري تعالى هو الموجودات كلّها، وهو المنعم بها والفاعل لها؛ ولذلك قال رؤساء الصوفيّة: لا هو إلّا هو، ولكن هذا كلّهُ هو من علم الراسخين في العلم، ولا يجب

١. في النسخ المطبوعة: «من حيث هو ذاته غير ماهو».

٢. في المصدر: «من حيث هو غير هو، علم غير منفعل».

٣. في المصدر: «عقله».

٤. إذ كان لا يمكن أن يتعلّق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلّق بها.

٥. في المصدر: «من الوجود».

أن يُكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا، ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي، ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتبه أهله فقد ظلم، فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود، فذلك معلوم من النفس^١.
 انتهى ما أردنا من كلماته التي التقطناها من مواضع متفرقة؛ لكونها متلائمة بحسب المرام، وملائمة جداً للمقام.

[الفرع الرابع]

في مباحث متعلّقة بالمقام

إنّ في هذا الفرع [مباحث متعلّقة بالمقام، ممّا يزيد الاطلاع عليها في توضيح المرام:

[المبحث] الأوّل [في اعتراض الرازي على ما ذهب إليه الحكماء والجواب عنه]

اعترض الإمام الرازي في المباحث المشرقيّة على الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ علوم المجرّدات بذواتهم هي نفس ذواتهم بأنّه لو كان كذلك، لكان^١ من عقلها عقلها عاقلة لذواتهم، وليس كذلك؛ إذ إثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج إلى تجشّم إقامة برهان، وبيان إثبات علمها غير بيان إثبات وجودها؛ وكذا ليس من أثبت وجود الباري أثبت علمه بذاته، بل يلزمه إقامة حجة أخرى له^٢.

وأجاب عنه أستاذنا صدر المتألّهين رحمته الله في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد:

بأنّ معقوليّة الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعليّة الوجود والاستقلال، أي كونه غير قائم بشيء آخر، فالجوهر المفارق لمّا كان بحسب الوجود العينيّ غير موجود لشيء آخر بل موجوداً لذاته، كان معقولاً لذاته، وإذا حصلت ماهيّة في عقلٍ آخر، صارت بهذا الاعتبار موجوداً^٣ لشيء آخر وجوداً ذهنيّاً لا لذاته،

١. في المبدأ والمعاد لصدر المتألّهين: «بذواتهم لاتزيد على ذواتهم، بأنّ الأشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها. لكان».

٢. على ما نقله صدر المتألّهين في كتاب المبدأ والمعاد، ص ١٨٦؛ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١٧١.

٣. أي عين وجودها الحاصل له في الخارج.

فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء الآخر لا لذاته، وإذا لم تكن ذاته بهذا الاعتبار أي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها، فكيف يعقلها ذلك العاقل عاقلة لذاتها بهذا الاعتبار؟!

ومحصل القول: إنّ عالميّة الجواهر المجردة لذاتها عين وجودها^١ لا عين ماهيّتها^٢؛ فلا يلزم من ذلك أنّ من عقل ماهيّتها عقلها عاقلة لذواتها، إلّا فيما يكون وجوده عين ماهيّته كالواجب تعالى. لكن لما استحال ارتسام حقيقته تعالى في ذهن من الأذهان بالكنه^٣، لا يلزم من تعقلنا له [وجه] تعقلنا أنّه عقل ذاته^٤، بل نحتاج إلى استيناف بيان وبرهان^٥.

واعترض بعضهم أيضاً: بأنّا نعلم بالضرورة أنّ كون الشيء عالماً تنكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقة الأشياء، فلا يكون نفس حقيقة العالم وحدها مصداقاً لصدق العالم في علم الشيء بنفسه؛ فإنّ كلّ شيء في نفسه هو هو، فلو تغيّر عمّا هو عليه في نفسه لاحتاج إلى مصداق آخر وراء ذاته، فلا بدّ في كون الشيء عالماً بنفسه مثلاً من أمر آخر غير نفس ذاته يكون مصداقاً لعالميّته، فلا يكون العلم بالشيء نفس حصول ذلك الشيء فقط.

وأجيب: بأنّ كون الشيء عالماً حالاً خارجياً في علم الشيء بنفسه ممنوع، فيجوز أن يكون نفس حقيقة الشيء مصداقاً لكونه عالماً بنفسه من غير أن يحتاج إلى مصداق مغاير لنفسه؛ لأنّ صدق المفهومات المتغيرة على ذات واحدة لا

١. في المصدر: «موجودة».

٢. في المصدر: «لا عين ماهيّتها في نفسها ولا عين وجودها في شيء آخر».

٣. في المصدر: «بالكلّيّة، بل بوجه من الوجوه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام».

٤. في «د» و «هـ»: «عقله لذاته» بدل: «أنّه عقل ذاته».

٥. المبدأ والمعاد، ص ١٨٦ - ١٨٧.

يستدعي تغاير المصادقات، إلّا إذا استلزم ذلك الصدقُ تغيراً خارجياً في الذات، والتغيّر الخارجي فيما نحن فيه - وهو علم الشيء بنفسه - ممنوع.

ولو سلّم فإنّما يسلم في علم الشيء بغيره بعدما لم يكن في حدّ ذاته كذلك.

[المبحث الثاني] في أنّ المعتبر في كون الشيء معقولاً تجرّده عن المادّة

قد اتّفقوا [الحكماء] على أنّ المعتبر في كون الشيء معقولاً تجرّده عن المادّة فقط، وفي كونه عاقلاً تجرّده عن المادّة وكونه قائماً بذاته معاً؛ لأنّ ما لا يكون قائماً بذاته^١ يكون حاصلًا لغيره لا حاصلًا لنفسه، وما لا يكون حاصلًا لنفسه، فكيف يكون شيء آخر حاصلًا له، وحقيقة العلم إنّما هو حصول شيء لشيء كما مرّ غير مرّة؟! فلا يجوز كون شيء من الصّور والأعراض عاقلاً. ولا يلزم كون المادّة لكونها قائمة بذاتها عاقلة؛ لأنّ مرادهم من القائم بذاته أن يكون موجوداً بالفعل وقائماً بذاته، ووجود المادّة في حدّ ذاتها ليس بالفعل، بل بالقوّة؛ فإنّ فعلية المادّة إنّما هو بالصورة المقيمة لها لا بذاتها.

وما قيل^٢، من أنّه لو كان حقيقة العلم هو الحصول، لكان كلّ جمادٍ عالماً؛ إذ ما من جمادٍ إلّا وقد حصل ماهيته له، والمعلوم من كلّ شيء إنّما هو ماهيته، فمندفع بأنّ الصّور الجمادية لما كانت قائمة بموادّها فماهياتها كانت حاصلة لموادّها، لا لأنفسها، على ما مرّ.

وأيضاً ما هو شرط في المعقوليّة - أعني التجرّد عن المادّة - مفقود في الصّور الجمادية؛ لكونها مقارنةً لموادّها.

١. وإن كان مجرداً.

٢. تعرّض له صدر المتألّهين في المبدأ والمعاد، ص ٨٤، وأجاب عنه.

[المبحث] الثالث [في حقيقة العلم]

قد تلخّص من تضاعيف ما ذكرنا أنّ حقيقة العلم هي حصول مجرّد لمجرّد قائم بذاته، وذلك الحصول يتصوّر على انحاء ثلاثة:

أحدها: حصول الشيء بنفس ذاته العينيّة لشيء مستقلّ في الوجود بالفعل قائم بذاته حصولاً حقيقياً، كحصول المعلول [المجرّد] بحسب وجوده^١ العينيّ لعلّته [المجرّدة].

وثانيها: أن يكون ذلك الحصول حصولاً حكماً لاحقياً، كحصول ذات المجرّد لنفس ذاته ولا شكّ في كونه حكماً راجعاً إلى كون ذات المجرّد غير فاقدة لذاتها.

وهذان القسمان هما المرادان^٢ بالعلم الحضوريّ، وبهذا الاعتبار قيل: العلم هو حضور شيء لمجرّد، أو عدم غيبة شيء عن مجرّد^٣.

وثالثها: حصول شيء بصورته وماهيّته لا بنفس حقيقته العينيّة لمجرّد قائم بذاته، وهذا هو المسمّى بالعلم الحصوليّ المفسّر بحصول صورة الشيء في العقل.

ولا شكّ عند الحكماء والمحقّقين في كفاية كلّ واحدٍ من النحويّن الأخيرين من الحصول لتحقّق العلم، ولذلك اتّفقوا على أنّ علم العاقل بذاته إنّما هو عين ذاته، وأنّ علمه بغيره هو بحصول صورته في العقل.

وأما أنّه هل يكفي النحو الأوّل من الحصول أيضاً لتحقّق العلم؟ فلم يشتهر من

١. في «هـ»: «بوجوده» بدل «بحسب وجوده».

٢. في النسخ المطبوعة وفي «د»: «المراد».

٣. راجع مفاتيح الغيب، ص ١٠٨.

الفلاسفة قبل صاحب الإشراق ما يدلّ على ذلك، بل هو أوّل من صرّح به^١. وتبعه المصنّف^٢ وجماعة من المتأخّرين، ومنعه جماعة أخرى منهم^٣.

وقد مرّ في كلام الشيخ ما يدلّ على المنع. ومرّ أيضاً بعض ما قيل على ذلك من أنّ كون الحصول للفاعل آكد من الحصول للقابل لا يدلّ على كون الحصول الأكّد علماً؛ لجواز أن يكون تحقّق العلم موقوفاً على القيام أو الاتّحاد، بل الحقّ أنّ حصول المعلول إنّما هو حصول لنفسه إذا كان قائماً بذاته، أو لمحلّه إذا كان قائماً بالمحلّ، وليس [على التقديرين] حصولاً للعلّة إلّا على نحو من التجوّز.

وما الفرق في ذلك بين حصول المعلول للعلّة وبين حصول العلة للمعلول؟ فلو كان حصول المعلول للعلّة علماً لكان حصول العلة للمعلول أيضاً علماً، ولكنّا عالمين بعللنا بالعلم الحضوريّ، وليس الأمر كذلك، فتأمّل.

وأيضاً لو كان مثل ذلك الحصول - أعني حصول المعلول للعلّة كافياً في العلم - لكان اعتبار القيام بذاته في العاقل ضائعاً؛ ضرورة أنّ معلول الصورة المادّيّة حاصل للصورة لا لمادّتها، وإنّما يكون الحصول للصورة حصولاً لمادّتها إذا كان الحصول [للصورة] في ضمن القيام [فيه] لا مطلقاً [عنه]، فيلزم كون الصُّور الطبعيّة عاقلة لآثارها الصادرة عنها؛ لكون الربط الذي اكتفوا به في العاقلية حاصلًا بينهما.

وأيضاً يلزم بمثل ذلك كون الصُّور المادّيّة عاقلة لذاتها.

١. لاحظ حكمة الإشراق، ص ١٥٠ - ١٥٢ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

٢. لاحظ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٩ - ٣١١؛ وشرح مسألة العلم، ص ٢٢ - ٣١.

٣. انظر الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٢٣٠ - ٢٦٣، الفصل الثامن إلى الفصل الثاني عشر؛ ومناهج

اليقين في أصول الدين، ص ١٦٦ - ١٦٨.

[المبحث] الرابع [في بيان قول بعض مقلدة صاحب الإشراق والجواب عنه]

قال بعض^١ مقلدة صاحب الإشراق:

حقيقة العلم مساوق للحصول والوجود مطلقاً، فكلّ موجود يكون معلوماً وعالمياً إلا أن يمنع عن ذلك مانع كال حصول لغيره، فإن اعتبر بما هو ظاهر منكشف متميّز ذو نسبة إلى أمر صالح لأن يكون هذا الشيء ظاهراً له، منكشفاً عنده، متميّزاً لديه، كان بهذا الاعتبار معلوماً، وذلك الشيء المنسوب إليه عالمياً، وإن لم يعتبر بهذا الوجه واعتبر بنسبة أخرى أو بغير نسبة كان موجوداً، فالوجود والحصول والعلم متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار؛ فإن العلم هو الحصول بوجه التميّز. ثم إنّه من البين أنّ كلّ واحد من الموجودات ليس كذلك، فلا بدّ في حصول^٢ أحد الأمرين الموجودين للآخر بوجه التميّز والانكشاف، ولا بدّ من أن تتحقّق بينهما علاقة ذاتيّة بحسب الوجود والحصول، فيكون كلّ أمرين بينهما علاقة الحصول وربط وتعلّق من جهة الحصول عالماً بصاحبه إلا لمانع، وإذا لم يتحقّق بين أمرين علاقة ذاتيّة كذلك لا يكون أحدهما عالماً بصاحبه أصلاً، فكلّ شيء مستقلّ في الوجود عالم بنفسه؛ إذ لا علاقة آكد من الاتحاد، وكلّ علّة مستقلة في الوجود عالمة بمعلولها، وكلّ معلول كذلك عالم بعلّته إذا لم يكن المعلول جسمانيّاً، والعلّة مجرّدة؛ فإنّ الجسمانيّ لا يتمكّن من أن يعلم المجرّد.

فظهر وتبيّن أنّ العلم إنّما بعلاقة ذاتيّة وجوديّة بين أمرين مستلزّمة لحصول أحدهما للآخر وانكشافه لديه وامتنازه عنده، وتلك العلاقة الذاتيّة الوجوديّة قد

١. هو السيّد الحكماء الأمير نظام الدين أحمد الدشتكي الشيرازي (المتوفى سنة ١٠١٥ ق) من الفلاسفة الإماميّة ومتكلّمهم. راجع الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٠٣؛ وأعيان الشيعة، ج ٢، ص ٤٦٩؛ ومعجم طبقات المتكلّمين، ج ٣، ص ٣٨٢ و ٣٨٣.

٢. قوله: «بوجه التميّز - إلى قوله: - فلا بدّ في حصول» أثبتناه من نسخة «د» و «ه».

تكون بين ذات المعلوم بحسب وجوده العينيّ وذات العالم كما في العلم الحضوريّ بأنواعه، وقد يكون بين صورة المعلوم وذات العالم، كما في العلم الحصوليّ المتحقّق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم، أو في آتية حصولاً ذهنيّاً؛ فالمعلوم الخارجيّ في هذه الصورة يكون معلوماً بالعرض، فإنّ العلاقة الوجوديّة المستلزمة للعلم في الحقيقة إنّما هي بين العالم والصورة؛ بخلاف المعلوم بالعلم الحضوريّ بحسب وجوده العينيّ؛ إذ المعلوم بالذات حينئذٍ هو نفس ذات الأمر العينيّ؛ لتحقّق العلاقة الوجوديّة بين نفس ذات ذلك الأمر العينيّ والعالم به، فالعلم الحضوريّ أنّهم أفراد العلم وأكملها. ومن ذهب إلى أنّ العلم بالغير منحصر في الحصوليّ لا غير، فقد أخطأ وأنكر أنّهم أفراد العلم وأكملها.

ثمّ قال:

ولا يخفى على الخبير أنّه ممّا حقّقناه من أنّ منشأ تحقّق العلم بين الأمرين إنّما هو علاقة ذاتيّة بينهما بحسب الوجود والحصول يتّضح أنّ الأمر القائم بغيره لا يحصل له نفسه ولا غيره أصلاً، فلا يكون عالماً بنفسه ولا بغيره أيضاً، وضوحاً تامّاً بحيث لا يبقى فيه ريب لمنصف. انتهى^١.

وأقول بعد ما مرّ من وجوه ما يرد على العلم الحضوريّ: إنّّه لا يخفى أنّ ما ادّعاه من مساوقة الوجود والعلم دعوى من غير بيّنة، ولم يتّضح ذلك ممّا ادّعى اتّضاها به.

نعم، بين العلم وبين الحصول والوجود ممّن له صلاحية العلم مساوقة، لا مطلقاً. وما ذكره، من العلاقة الذاتيّة بين موجودين، إن كانت سبباً لحصول أحدهما للآخر، كانت موجبة للعلم. لكنّ الكلام في أنّ العلاقة الذاتيّة التي بين العلّة والمعلول هل هي موجبة لحصول أحدهما للآخر، أم لا؟

١. انتهى كلام البعض لم نعر على مصدره بعد الفحص.

وقد عرفت أنَّها ليست موجبة لذلك؛ ومع تسليم ذلك كله، فدعوى كون العلم الحضورى أتمَّ أفراد العلم وأكملها إنما تتمُّ لو كان العلم الحضورىِّ بحصول الشبح والمثال، لا بحصول الحقائق أنفُسها على ما هو مذهب المحقِّقين بأجمعهم؛ فإنَّه على تقدير حصول الحقائق بأنفسها يكون المعلوم والمنكشف بالذات في العلم الحضورىِّ هو حقائق الأشياء وماهيَّاتها، وفي العلم الحضورىِّ هو هويَّات الأشياء وإتيَّاتها.

وكيف يصحُّ القول بأنَّ العلم بهويَّات الأشياء أتمُّ من العلم بماهيَّاتها سيِّما في الأمور الجسمانيَّة المحفوفة بالغواشي الماديَّة؟!

هل هذا إلَّا مثل أن يقال: إنَّ الإبصار أتمُّ من العلم؟ وأنَّ الحسَّ أكمل في باب الإدراك من العقل؟ ومن يجترئ على أمثال ذلك؟

نعم، كثيراً ما يمثَّل العلم بالبصر، والمعقول بالمحسوس، لكن للعقول العاميَّة الوهاميَّة والمدارك الجمهوريَّة الهولانيَّة. ولذلك قد شاعت الأمثال في الكلام الإلهيِّ وكلمات الأنبياء، بل الحكماء أيضاً حيث كان المقصود تفهيم الجمهور. وأمَّا فيما نحن بصدده فالخطب أعظمُّ من ذلك؛ ولذلك لم يقع التكليف بمعرفة كيفيَّة علمه تعالى.

وأيضاً حينئذٍ - أي حين كون الحاصل في الذهن من الأشياء هو حقائق الأشياء - فالمعلوم بالذات هو حقيقة الشيء الخارجي، وليس المعلوم بالعرض إلَّا خصوص الفرد الخارجي من حيث هو فرد، فما ذكره لبيان كون العلم الحضورىِّ أتمَّ من الحضورىِّ لا يدلُّ على ذلك، هذا.

ثمَّ إنَّ هذا البعض اعترض على ما نقلنا من الشيخ في رسالة منسوبة إليه: من أنَّ المعلوم لو كان هو الصورة العينيَّة، لكان كلُّ موجود وجوداً عينياً معلوماً لنا، ولكنَّا لا نعلم المعلوم، بأنَّ هذا كلام في نهاية الضعف؛ فإنَّه لا يلزم من جواز

كون الموجود الخارجي معلوماً في الجملة أن يكون كلّ موجود خارجي معلوماً لكلّ أحد؛ لجواز أن يكون معلومية الموجود^١ مشروطاً بشرط لا يتحقّق في كلّ موجود خارجي بالنسبة إلى كلّ واحد.

وأيضاً لا يلزم من معلومية الموجود الخارجي انحصار المعلوم فيه حتّى يقال: لو كان الموجود الخارجي معلوماً، لَكُنّا لا نعلم المعلوم.

بل الحقّ الحقيقي بالتصديق أنّ العلم بالشيء عبارة عن حصول ذلك الشيء لمن له صلاحية العالمية، وحصول شيء لشيء قد يكون بصورته، وذلك في العلم الحسولي، وقد يكون بذاته، وذلك في العلم الحضورى. وليس كلّ موجود خارجي حاصلًا بذاته لكلّ أحد، بل إنّما يحصل الموجود العينيّ بذاته لأمرٍ تحقّق بينهما علاقة وجوديّة مستلزّمة لحصوله له، كالعلّة والمعلول^٢. هذا كلامه. وأقول: مراد الشيخ هو أنّ من المعلوم المتحقّق أنّ العلم بالشيء إنّما يتحقّق بأن يحصل أثر من ذلك الشيء في العالم، فالعلم هو ذلك الأثر الحاصل في العالم لا الموجود في الخارج، وإلاّ - أعني إن لم يكن الأثر الحاصل هو العلم بل الموجود في الخارج - لزمه أن لا يحصل لنا علم بالمعدوم.

وأيضاً لو كان وجود الشيء في الخارج كافياً في العلم به من دون أثر يحصل منه في العالم، لزم أن يكون كلّ أحد عالمًا بكلّ موجود يكون موجوداً معه وفي زمانه؛ إذ نسبته إلى كلّ موجود كذلك على السواء فيما له مدخل في العلم.

وما ذكره المعترض من علاقة العلّية والمعلوليّة لا دخل لها في العلم أصلاً؛ إذ ليست هي ممّا توجب حصول أحدهما للآخر حقيقة؛ لما عرفت من ما ذكرناه في المبحث السابق، بل تلك العلاقة ممّا يوجب المعية في الوجود فقط في الحقيقة، فلو

١. في «د»: «معلوميّته» بدل «معلومية الموجود».

٢. نقله صدر المتألّهين في المبدأ والمعاد، ص ٣٤.

كانت معية شيء مع شيء في الوجود حصولاً لأحدهما عند الآخر، لكان كلّ موجودٍ حاصلًا لكلّ موجود يكون موجوداً معه وفي زمانه وكان معلوماً له. هكذا يجب أن يُفهم كلام الأعلام، والله تعالى ذو الفضل والإيناع.

[المبحث] الخامس [في بيان أن النفس تدرك الجزئيات بالقوة المتخيّلة]

الظاهر بل المتحقّق أنّ النفس الناطقة تدرك بدنّها الجزئيّ وسائر آلاتها الجزئية بالقوة المتخيّلة، وكذا المتخيّلة تدرك نفسها، ولا يلزم اجتماع المثليين في محلّها؛ لأنّ الصّور المتخيّلة، بل الحسيّة مطلقاً إنّما هي أشباح وأمثلة للجزئيات، وليست حقائق لها؛ فإنّ إدراك الحقائق شأن العقل لا الحسّ.

وبالجملة، فهذا الاحتمال قادح في كون علم النفس بهذه الأمور بالمشاهدة الحضورية وجعل ذلك طريقاً إلى العلم الحضوريّ للواجب بأعيان الموجودات على ما نقله صاحب الإشراق في خلسته عن إمام المشائين^٢، وهذا دليل على عدم الاعتماد على مجرّد الكشف الذي يدّعيه أرباب المشاهدات إلّا ما ساعده البرهان، وفي ذلك غنى عن ارتكاب تلك المخاطر.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعمه الإشراقيّون من كون سائر الحيوانات ذوات نفوس مجرّدة^٣، بناءً على أنّ مدار إدراك الشيء لنفسه على التجرّد، وأنّها مدركة لأنفسها. وذلك لأنّ إدراك الشيء لنفسه إذا كان بنفسه لا بحصول صورة يستلزم التجرّد؛ ولعلّ نفوس الحيوانات يدركون أنفسهم بحصول صورها في محلّ تلك النفوس كالمتخيّلة.

١. في «ه»: «وليّ» بدل «ذو».

٢. انظر التلويحات، ص ٧٠ - ٧٤ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١).

٣. لاحظ حكمة الإشراق، ص ٢٠٣ - ٢٠٧ (ضمن مجموعه مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢)؛ والحكمة المتعالية

في الأسفار، ج ٨، ص ٤٢ - ٥٢ و ٢٣٠ - ٢٤١.

قال الشيخ في التعليقات:

نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست مجردة، وهي لا تعقل ذواتها؛ فإنها لو أدركت ذواتها فإنما تدركها بقوتها الوهميّة، فلا تكون معقولة، والوهم لها بمنزلة العقل من الإنسان^١. انتهى.

[المبحث السادس] [في ردّ ما ذهب إليه صاحب الإشراف]

نفى صاحب الإشراف^٢ العلم المقدم على الإيجادات كلّها مطلقاً، فأبطل العناية رأساً؛ زعماً أنّ قبل كون الموجودات أو وجودها ذهنأً أو خارجاً كيف يتصور تحقّق العلم بها؟! فإنّ العلم بها لا يتصور بدون وجودها ذهنأً أو خارجاً؛ ضرورة عدم تمايز المعدومات الصرفة، ولا يمكن وجود الموجودات قبل وجودها. أمّا خارجاً فظاهر، وأمّا ذهنأً فللزوم الكثرة في ذاته تعالى، فليس للواجب علم فعليّ أصلاً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وذلك قاذح في كون فعله تعالى اختياريّاً؛ إذ لا بدّ في الفعل الاختياريّ من مسبوقيّته بالعلم، ولا يكفي مجرد مقارنته للعلم.

وما قيل: إنّ الفعل الإراديّ غير منفكّ عن العلم بالمراد، وأمّا وجوب السبق، فممنوع، بل هو مثل ما يدّعي المتكلّمون أنّ الإرادة يجب أن تكون سابقة على المراد سبقاً زمانياً، أو أنّه غير مسلّم منهم. غاية الأمر أنّ وجوب السبق الذاتيّ في الإرادة مسلّم دون العلم، بل مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشئة من نفس ذات الفاعل كافية في كونه إرادياً^٣.

ففيه تأمل، ومع ذلك يرد عليه ما يأتي.

١. التعليقات، ص ٩٥.

٢. لاحظ حكمة الإشراف، ص ١٥٠ - ١٥٣ (ضمن مجموعه مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢).

٣. القائل هو صدر المتألّهين. راجع شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٨٦؛ والمبدأ والمعاد، ص ١١٥.

وكذا ما قيل: إنّ وجود المعلول في الخارج وإن كان عين العلم بالذات، لكنّه يغيّره بالاعتبار، فهو من حيث إنّّه علم متقدّم وسبب له من حيث كونه وجوداً في الخارج^١.
ففيه: أنّ المغايرة الاعتباريّة إنّما تتحقّق وتؤثّر حيث يعتبرها العقل ويتمايز المتغايران فيه، فحيث لا عقل ولا ذهن فلا أثر لها أصلاً.

ويرد عليهم أيضاً عدم كون صفة العلم عين ذاته تعالى: «وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته، أنّ الصفة هاهنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد، وحيث إنّ فلا امتناع في كون العالم عين ذاته وإن كان العلم زائداً عليه، فمشارك بين الواجب وغيره^٢؛ فإنّ صفات جميع الأشياء عين ذاته بهذا الوجه^٣ على ما ذكره المحقّق الدواني^٤.

وقد يدفع هذه الشناعة عنهم بأنّ العلم الفعليّ له صورتان:
أحدهما: أن يكون العلم من أسباب وجود المعلوم بالذات، وهو الظاهر المشهور.
وثانيهما: أن يكون ذات العالم سبباً لوجود المعلوم بالذات، كما في الصورة المخترعة للعالم؛ فإنّ نفس وجودها عنه نفس معلوميّتها، وذات الواجب بالنسبة إلى أعيان الموجودات من هذا القبيل، فكما أنّ العالم يعلم الصّور الذهنيّة باختراعها، يعلم الواجب العينيّ الخارجيّ بإيجاده، والعلم بالصورة حصولاً وبالعين حضوراً كلاهما فعليّ، ولا يلزم الإيجاب بناء على كون مقارنة الشعور كافياً في الفعل الاختياري، على ما مرّ.

وفيه: أنّه على تقدير التسليم يلزم أن لا يكون صدور الموجودات عنه تعالى

١. القائل هو المحقّق الدواني. راجع رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٤٩ (ضمن كتاب سبع رسائل).

٢. في المصدر: «بمعنى المحمول كالعالم والقادر والمدير وهي عين ذاته، مدفوع: بأنّ صحّة الحمل مشترك بين الواجب تعالى وغيره».

٣. في النسخ المطبوعة: «بهذا المعنى».

٤. رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٤٩ - ١٥٠ (ضمن سبع رسائل).

على نحو العناية والتدبير؛ إذ لا يصدق حينئذٍ أنها لما عُلِّمت خيراً وُجدت، بل لما عُلِّمت عُلِّمت، أو لما وُجدت وُجدت. والتغاير الاعتباري بين المعلومية والوجود قد عرفت أنه لا جدوى له هاهنا، وفساد هذا اللازم ليس بأقل من مفسدة الإيجاب، بل هو عينها عند التحقيق، كما لا يخفى على الخبير.

ولا يلزم ذلك في صدور الصُّور العلمية عنه تعالى؛ لأنه نفس تعقله الخير وعلمه به، ولا يجب كون العلم مسبوقاً بالعلم، ولا كون التدبير مسبوقاً بالتدبير، بل يجب كون الوجود مسبوقاً بالعلم والتدبير.

على أن القائل بالصُّور العلمية الحاصلة في ذاته تعالى قائل بالعلم الإجمالي البسيط الذي هو عين ذاته تعالى، وتلك الصُّور إنما هي تفصيل له، فتكون مسبوقة به، فليتدبر. ثم إنه - أعني صاحب الإشراق - بعد إبطال العناية جعل النظام المشاهد في عالم الأجسام لازماً عن النظام الواقع فيما بين المفارقات العقلية الطولية والعرضية، وأضوائها المنعكسة عن بعضها إلى بعض، وجعل ذلك بدلاً عن العناية في سببية النظام، صرح بذلك في حكمة الإشراق^١.

وأنت خبير بأن ذلك النظام الواقع في المجردات أيضاً لابد له من سبب، وإلاّ ليتسلسل، فلا بد من الانتهاء إلى علمه تعالى بنظام الكل أو صدور ذلك النظام عن طبع وإيجاب، ولا بد من كون هذا العلم عين ذاته [تعالى] أو قائماً بذاته من غير لزوم مفسدة الكثرة، على ما عرفت مفصلاً.

وأما المصنّف رحمه الله فلم ينسج على منواله في نفي العلم المتقدم على الإيجاد، بل أثبت العلم الإجمالي حيث قال في شرح رسالة العلم:

كما أن الكاتب يُطلق على من يتمكن من الكتابة، سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن، وعلى من يباشرها حال المباشرة باعتبارين، كذلك العلم يطلق على من

١. لاحظ حكمة الإشراق، ص ١٥٢ - ١٥٥ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

يتمكن من أن يعلم، سواء كان في حال استحضار المعلوم أو لم يكن، وعلى من يكون مستحضراً له حال الاستحضار باعتبارين^١. والعالم الذي يكون علمه ذاتياً، فهو بالاعتبار الأول؛ لأنه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته، والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد^٢. انتهى.

لكن العلم الإجمالي بهذا المعنى - أعني التمكن من الاستحضار - إنما هو الحالة الثانية لا الثالثة، وهو ليس بجيد؛ لمقارنة القوة، فتدبر.

[المبحث السابع] في رد قول جماعة ظنوا أن نسبة جميع الأزمنة إليه تعالى كأن واحدٍ ونسبة جميع الأمكنة إليه كمكان واحدٍ

قد ظن جماعة كالمحقق الدواني في بعض رسائله^٣ وصاحب القبسات^٤ وغيرهما^٥:

١. فوقوع اسم العلم على الأمر الأول يكون بالاعتبار الأول، وعلى الأمر الثاني بالاعتبار الثاني كما في المصدر.

٢. شرح مسألة العلم، ص ٢٨.

٣. لاحظ رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٥٠ - ١٥٢ (ضمن سبع رسائل).

٤. هو السيد محمد باقر بن محمد بن محمود بن عبد الكريم الحسيني، الأسترابادي (٩٧٠ - ١٠٤١ ق) الشهير بالداماد والملقب بالسيد السند والمعلم الثالث، أحد كبار علماء الإمامية في الحكمة والكلام استاذ الفيلسوف الكبير صدر المتألهين والمحقق اللاهيجي و له تصانيف كثيرة منها: شارع النجاة في الفقه، الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية، القبسات في الحكمة، سدرة المنتهى في تفسير القرآن الكريم، جذوات و مواقيت، الصراط المستقيم في كيفية ارتباط الحادث بالقديم، تقويم الإيمان، الايقاظات في خلق الأعمال و أفعال العباد، الأفق المبين في الحكمة الإلهية، نبراس الضياء في تحقيق معنى البدء أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٩، الرقم ٧٣٤؛ رياض العلماء، ج ٥، ص ٤٠؛ روضات الجنات، ج ٢، ص ٦٢، الرقم ١٤٠؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١١، ص ٣١٥ - ٣١٧، الرقم ٣٥٣٠.

٥. انظر القبسات، ص ١١٧ - ١٢٠.

٦. لاحظ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١١٦ - ١٢٠؛ والملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٤٨؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٢، ص ٥٠ - ٥٢ و ج ٣، ص ٤٠٧ - ٤١٧؛ وشرح المنظومة (قسم الفلسفة)، ص ٢٠٣.

أنَّ نسبة جميع الأزمنة إليه تعالى كآنٍ واحد، كما أنَّ نسبة جميع الأمكنة إليه كمكان^١ واحدٍ بمعنى أنَّ أعيان الموجودات الزمانيَّة - قديمة أو حادثة - حاضرة عنده تعالى دفعةً واحدةً بلا اختلاف في القبليَّة والبعدية والمعية والمضيِّ والحال والاستقبال؛ لكونه تعالى بريئاً عن الوقوع في شيء من الأزمنة كبراءته عن الوقوع في شيء من الأمكنة، بل هو محيط بقاطبة الزمانيَّات والمكانيَّات إحاطةً واحدة، وإنَّما ذلك الاختلاف لها بقياس بعضها إلى بعض وفيما بينها، لا بالقياس إلى الحضور عنده تعالى والمعية عنه.

ومثَّلوا ذلك بخيط مختلف الأجزاء بالسُّود والبيض؛ فإنَّه إذا نظر إليه الإنسان مثلاً يلاحظ مجموع تلك الأجزاء المختلفة الألوان دفعةً واحدة، ويرى الجزء الأسود في موضعه والأبيض في موضعه كليهما معاً وفي آنٍ واحدٍ، بخلاف الحيوان الضيق الحدقة كالنملة؛ فإنَّه يرى كلَّ جزء يصل إليه في آنٍ وصوله إليه، ولا يرى الجزء الذي بعده أو قبله في هذا الآن، بل في آنٍ هو بعد ذلك الآن أو قبله.

وهذا الظنُّ لعلَّه متوهمٌ من كلام المصنِّف في شرح رسالة العلم^٢ على ما سننقله في بيان كيفية علمه تعالى بالجزئيات المتغيِّرة، وسنبيِّن حقيقة الأمر فيه.

وهو منظور فيه؛ لأنَّ نسبة الزمانيَّات إلى الزمان لا يجب أن يكون بانطباق فقط، وإلاَّ لم تكن الأجسام - التي في زمان ولا يعرض لها التغيُّر - زمانيَّة، بل تلك النسبة إنَّما هي المعية^٣ في الوجود، سواء كانت منطبقةً أو غير منطبقة، فهو تعالى وإن لم يكن واقعاً في الزمان لكنَّه مع الزمان معيةً وجوديةً.

واختلاف نسبة الزمان إلى ما مع الزمان على وجهين:

أحدهما: بالتغيُّر في ذات ذلك الشيء الذي مع الزمان، كما هو في الأشياء

١. في «هـ»: «كأين» بدل «كمكان».

٢. لاحظ شرح مسألة العلم، ص ٣٨ - ٤١.

٣. في «هـ»: «بالمعية».

المختصة الوجود^١ ببعض الأزمان، كالحادث اليومي مثلاً، فإنّه في اليوم؛ لكونه معه في الوجود، لا في الأمس والغد^٢؛ لفقدانه فيهما.

وثانيهما: بالتغيّر في الزمان دون ما مع الزمان كالفلك، فإنّه اليومي^٣ في اليوم؛ لكونه معه في الوجود، دون الغد لفقدانه.

والوجه الأوّل وإن لم يتصوّر نسبته إلى الله تعالى^٤، لكن لا خفاء في تحقّق الوجه الثاني بالنظر إليه؛ فإنّه في اليوم مع اليوم^٥ مثلاً؛ لكونه معه في الوجود، دون الأمس والغد لفقدانهما، لا لفقدانه تعالى عن ذلك^٦، فيتصوّر بالنظر إليه الماضي والحال والاستقبال بهذا الوجه، إذ اليوم مثلاً حال بالنظر إليه؛ لكونه معه في الوجود حاضراً عنده. والأمس ماضٍ نظراً إليه؛ لفقدانه اليوم مع تحقّقه قبل ذلك، والغد مستقبل نظراً إليه؛ لفقدانه اليوم مع كونه سيكون، فالأزمنة الثلاثة وإن لم تتصوّر بالنظر إليه بالمعنى المختصّ بالحوادث، ولكنّها - بمعنى أنّ الحال هو الزمان الحاضر الذي هو معه بالفعل، والماضي هو الزمان المتقدّم على ذلك الزمان بالنظر إليه، والمستقبل هو الزمان المتأخّر عنه بالنظر إليه - متحقّقة بلا شبهة؛ فإنّ تحقّق الماضي والمستقبل بالنظر إلى شيء لا يقتضي كون ذلك الشيء مفقوداً في الماضي والمستقبل مطلقاً على ما مرّ، كذا قال سيّد المدقّقين^٧ وغيره^٨.

١. في بعض النسخ المطبوعة: «المختلفة الوجود» بدل «المختصة الوجود».

٢. في «هـ»: «لكونه معه لا في الغد ولا في الأمس لكونه» بدل «لكونه في الوجود، لا في الأمس والغد».

٣. في «هـ»: «اليوم» بدل «اليومي».

٤. في «هـ»: «إليه تعالى».

٥. جملة: «مع اليوم» أثبتناه من نسخة «هـ».

٦. جملة: «عن ذلك» لم ترد في «هـ».

٧. انظر كشف الحقائق المحمدية، ص ٨٨٢ - ٨٨٤ (ضمن مصنفات الدشتكي، ج ٢).

٨. كالمحقّق الدواني في إثبات الواجب الجديد، ص ١٥٠ (ضمن سيع رسائل).

وهذا مأخوذ من كلام المصنّف في نقد المحصل حيث قال ما ملخصه:

إنّ القضية التي يدّعى استحالتها - وهي كون الله تعالى زمانياً - تفسّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى زمانياً بمعنى أنّه متغيّر ويقبل التغيّر.

والثاني: أن يكون وجوده في أيّ حال فرض مقارناً لوجود جزء من الزمان. وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري تعالى زمانياً، وأيّ استحالة في أن يكون سبقه على هذا الجزء في الزمان، بمعنى أنّه قارن وجوده وجود جزء آخر من الزمان لم يكن هذا الجزء متحقّقاً حيث تتحقّق ذلك الجزء؟

فإن قيل: هل يطلق على الباري تعالى أنّ الزمان ظرف له ووعاء، كما يطلق على عدم هذا الحادث أنّ الزمان السابق على وجوده ظرف له ووعاءه؟ قيل: قول القائل: «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على وجوده» من باب المجاز الذي دعا إليه ضيق العبارة، وليس هناك ظرف ومظروف على الحقيقة، وليس الزمان أمراً يتحقّق فيه معنى الاشتمال والاحتواء ليتمكن أن يكون ظرفاً، ولا سيّما والحادث إنّما يحدث في آنٍ، والآن عند الأكثرين غير منقسم، فهو أبعد عن معنى الظرفيّة.

والمراد من قولنا: «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» أنّه صدق على عدم هذا الحادث أنّه متحقّق حين صدق على زمان سابق على وجوده أنّه متحقّق ولم يكن زمان الوجود المشار إليه حينئذٍ متحقّقاً، ومثل هذا التفسير لا يستحيل إطلاقه على الباري تعالى: فإنّه يصدق عليه أنّه متحقّق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان أنّه متحقّق^١. انتهى.

وأيضاً: قياس الأزمنة على الأمكنة مع الفارق؛ لتَقْضِي أحدهما وقرار الآخر، وحضور الأمر التدريجي دفعة - ولو عند من لا يتغيّر أصلاً - واضح البطلان، وكيف يمكن حضور المعدوم؟!

فالتمثّل^١ المذكور غير مطابق للمتمثّل^٢ له إلا إذا كان أجزاء الخيط المذكور تدريجيّةً، ومع ذلك تكون حاضرة دفعة عند الشخص الإنسانيّ مثلاً وغير حاضرة عند النملة، ولا ريب أنّها إذا فرضت تدريجيّةً لا تكون حاضرة دفعة عند الشخص الإنسانيّ أيضاً.

والحاصل: أنّه لما^٣ كان امتناع الإدراك في المثال المذكور ناشئاً من جانب العالم؛ لضعف قوّته، فحيث لا ضعف أمكن الإدراك، وامتناع الإدراك في الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القويّ والضعيف في ذلك، بل من جانب المعلوم؛ لأنّه ينعدم شيئاً فشيئاً، والمعدوم غير قابل للحضور، فلا محالة لا يختلف القويّ والضعيف في ذلك.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو كان ما ظنّوه حقّاً، لما احتيج إلى الفرق بين المعلومات^٤ القريبة والبعيدة في تعلّق العلم الحضوريّ بهما بكون العلم بالقريبة بذواتها^٥ وبالبعيدة بصورها القائمة بالقريبة؛ لكون الجميع على السواء في الحضور بالقياس إليه تعالى، لكن كلام شرح رسالة العلم^٦ و شرح الإشارات^٧ صريح في الفرق بين

١. في «هـ»: «فالتمثيل».

٢. في «هـ»: «للمتمثل».

٣. في «هـ»: «ما» بدل «لما».

٤. في «هـ»: «المعلولات» بدل «المعلومات».

٥. جملة: «في تعلّق العلم الحضوريّ بهما بكون العلم بالقريبة بذواتها» لم ترد في بعض نسخ المطبوعة.

٦. لاحظ شرح مسألة العلم، ص ٢٨ - ٢٩.

٧. انظر شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

القبيلين، وكذا كلام حكمة الإشراق^١، لكن كلام التلويحات - أعني قوله: وإدراك أعداد الوجود نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال^٢ - ممّا يوهم الابتناء على الظنّ المذكور.

والمراد أنّه كذلك عند وجود تلك الأعداد في أوقات وجوداتها وإن كانت قبل أوقات وجوداتها معلومة بصورها المرتسمة في المدبّرات الفلكيّة، كما دلّ عليه كلامه في حكمة الإشراق^٣ على ما نقلنا. فتفصيل مذهبهم أنّ علمه تعالى بمعلولاته القديمة سواء كانت مجرّدة أو مادّيّة إنّما هو بحضور ذواتها عنده تعالى أزلاً وأبداً، وبمعلولاته الحادثة بحضور ذواتها عنده في أوقات وجودها، وأمّا قبل أوقات وجودها، فبصورها الحاصلة في المعلولات القديمة؛ فإنّ الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضر عنده أيضاً، هذا هو المصرّح به في كتبهم، كما لا يخفى على من تتبّعها.

ثمّ إنّّه يمكن أن يتصوّر هذا المظنون على وجهين:

أحدهما: أن يكون القدماء بالنسبة إليه تعالى كالحوادث في تخلّل الانفكاك بينهما وإن كان بلا تصوّر^٤.

وثانيهما: أن تكون الحوادث كالقدماء في عدم الانفكاك.

وإلى الأوّل نظر صاحب القيسات^٥، وبنى عليه حدوث العالم وسمّاه حدوثاً دهرياً. وبالنظر إلى الثاني قيل عليهم: إنّّه لو كان كذلك، لزم قدّم الحوادث. وليس شيء منهما بشيء؛ لكون كلّ منهما منقداً بالآخر، كما لا يخفى على المتدبّر.

١. لاحظ حكمة الإشراق، ص ١٥٠ - ١٥٢ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

٢. لاحظ التلويحات، ص ٧٣ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١).

٣. انظر حكمة الإشراق، ص ١٥٠ - ١٥٢ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

٤. في «د»: «بلا تقدّر».

٥. لاحظ القيسات، ص ٣ وما بعدها.

[المبحث] الثامن [في بيان امتناع حضور المادي من حيث هو مادي عند المجرد] الحضور حقيقةً إنّما يتحقق لمادي عند مادي، فلو كان لهذا المادي الثاني ارتباطاً بمجرد ارتباط الآلة بذي الآلة، يتحقق الحضور بالنسبة إلى ذلك المجرد أيضاً. وأما حضور المادي عند المجرد المتبرئ عن الآلة، ممّا يتنقّر منه^١ العقل الصريح فضلاً عن أن يتحققه.

وإذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله: ولا تظنّ^٢ أنّ الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت، وإلا لكان كلّ مبدأ صورة في مادة - من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره - يكون هو عقلاً بالفعل، بل هذه الإضافة إليها وهي - بحالٍ - معقولة^٣. وأما قوله بعد ذلك:

ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنّما يعقل ما يوجد في كلّ وقت، ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان^٤، إلى آخره. فهو دليل آخر على امتناع كون الصور المادية - من حيث هي مادية - معقولة له تعالى، مبني على تحقق المضي والحال^٥ والاستقبال بالنسبة إليه تعالى على الوجه الذي قد مرّ آنفاً.

فهذا الكلام المنقول من الشفاء مع المنقول من الرسالة المنسوبة إليه^٦ على ما

١. في «هـ»: «فممّا يتنقّر عنه».

٢. في «هـ»: «ولا تظنّ».

٣. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٤، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٤. نفس المصدر.

٥. كلمة: «والحال» لم ترد في نسخة «هـ».

٦. لم نعثر عليها.

وجّهناه، مشتمل على أربع دلائل على عدم تحقق العلم الحضورى. فتعيّن العلم الحضورى؛ لامتناع الأقسام الأخر بالاتفاق.

وقد يستدلّ على العلم الحضورى بأنّ ذاته تعالى علّة للأشياء وهو عالم بذاته، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فيجب تحقق العلم بالأشياء في الأزل، والعلم لا معنى له إلّا انكشاف المعلوم إمّا بذاته، وإمّا بصورته بالضرورة والاتفاق. ولا يمكن تحقق ذوات الأشياء في الأزل، وإلّا لزم قَدَم الحوادث، فتعيّن تحقق صورها فيه، ولا يمكن قيامها بذواتها ولا بوجود آخر؛ لما مرّ غير مرّة، فتعيّن قيامها بذاته تعالى، وهو المطلوب.

ويمكن أن يستدلّ بأنّ العلم صفة كمالٍ لا محالة فهو صفة حقيقة؛ إذ لا كمال له تعالى بالإضافات^١، فيجب أن يكون عين ذاته تعالى أو قائمة بذاته من ذاته؛ لامتناع أن يكون ما هو كمال له تعالى ثابتاً له من خارج. لكنّ العلم التفصيلى بالأشياء يمتنع كونه عين ذاته تعالى، فتعيّن كونه قائماً بذاته من ذاته، فيجب أن يكون صوراً زائدة على ذوات الأشياء قائمة بذاته تعالى؛ لكون العلم الحضورى عين ذوات الأشياء المبينة لذاته تعالى. ويجب أيضاً كونها متقدّمة على ذوات الأشياء؛ لأنّ العلم المتأخّر عن ذوات الأشياء يكون مستفاداً منها كعلمنا بالأشياء، فيلزم كون ما هو كمال له تعالى مستفاداً من خارج. فتعيّن كون علمه بالأشياء فعلياً متقدّماً على ذوات الأشياء قائماً بذاته تعالى من ذاته، وهو المطلوب.

فإن قلت: قد مرّ أنّ كماله ومجده تعالى ليس بتلك الصُّور، بل بأن يفيض عنه تلك الصورة^٢، فكماله ومجده إذاً بذاته لا بأمر زائد على ذاته، فكيف حكمت بكون تلك الصُّور كمالاً له تعالى؟!

١. في «هـ»: «بالإضافات».

٢. في «هـ»: «الصُّور».

قلت: لا ريب في كون تلك الصُّور - لكونها علماً - كمالاً له تعالى، لكنَّ المراد ممّا مرَّ أنَّ تلك الصُّور لمّا كانت فائضة عن ذاته تعالى، كان كماله تعالى في الحقيقة بذاته لا بأمر زائد على ذاته، بخلاف ما لو كانت مستفادةً من غيره^١؛ فإنّه حينئذٍ يلزم أن يكون كماله بغيره لا بذاته.

ومن هاهنا ظهر - ظهوراً بيّناً - معنى كون ذاته تعالى موضوعاً لتلك الصُّور، ومتّصفَةً بتلك اللوازم؛ لكون تلك الصُّور واللوازم صادرةً عنه تعالى، لا لكونها حاصلةً فيه على ما مرَّ^٢ في كلام الشيخ غير مرّة.

[المبحث] التاسع [في ردّ نقض صاحب المطارحات على القائلين بالعلم بالحصولي]

ناقض صاحب المطارحات القائلين بالعلم بالحصولي^٣ بما حاصله: أنَّ القول بارتسام الصُّور في ذاته تعالى على الترتيب العلّيّ يستلزم أن يكون تعالى منفعلاً عن الصورة الأولى؛ لكونها علّة لاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية.

وأما أنَّ تلك الصُّور كمالات له تعالى، فلأنَّ الصُّور - لكونها ممكنات لا محالة - يكون حصولها له تعالى بالقوّة لا بالفعل نظراً إلى ذواتها، فلذاته تعالى قوّة الاتّصاف بها باعتبار ذواتها الممكنة، ولا ريب في أنَّ كون ذاته تعالى بالقوّة - من أيّ جهة كانت - نقصٌ، وزوال تلك القوّة إنّما يحصل بوجود تلك الصُّور بالفعل في ذاته تعالى، فوجودها كمال له تعالى، ومزيل النقص مكملٌ، فكلُّ صورة سابقة من تلك

١. في النسخ المطبوعة: «مستفادة من خارج».

٢. راجع ص ٢٥٢ وما بعدها.

٣. هذا مذهب جمهور المشائين القائلين بأنَّ علمه تعالى حصوليّ ارتساميّ. يعني أنَّ صور الأشياء مرتسمة في ذاته تعالى. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١٨٠؛ وجامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج ٢، ص ١١٣.

٤. في «هـ»: «وكلّ».

الصُّور تكون مكَمَّلة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما يقتضيه الترتيب العَلِّي^١.

ودفعه أستاذنا رحمته^٢ أمّا أولاً: فبجريان دليhle في صورة صدور الموجودات عنه تعالى فينتقض به.

وأما ثانياً: فبأنَّ فعلية تلك الصورة^٣ إنّما هي من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه، وليس هناك فَقْد ولا قوّة أصلاً، ولا لتلك الصُّور إمكان من الجهة المنسوبة إليه تعالى، وإنّما يلزم الانفعال لو كان فيضان تلك الصُّور على ذاته من غيره تعالى وليس كذلك، هذا.

ومما اعتمد عليه أستاذنا رحمته في كتاب المبدأ والمعاد^٤ في ردّ مذهب الشيخ - بعد تزييفه ما أورده المصنّف وغيره عليه - هو أنّه يلزم على هذا المذهب صدور الكثير عن الواحد الحقيقي^٥.

بيانه: أنّ صورة العقل الأوّل تكون حينئذٍ واسطة في صدور العقل الأوّل وفي صدور صورة العقل الثاني معاً عن الواجب تعالى، فيكون قد صدر عن الواحد بواسطة أمر واحد - هو صورة العقل الأوّل - أمران، هما: ذات العقل الأوّل، وصورة العقل الثاني معاً^٦.

ولا يجوز أن يقال: إنّ ذات العقل الأوّل إنّما صدرت عن الواجب من حيث ذاته

١. المطارحات، ص ٤٧٧ - ٤٨٩ (ضمن مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج ١).

٢. لاحظ المبدأ والمعاد، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

٣. في «هـ»: «الصُّور».

٤. راجع المبدأ والمعاد، صدر المتألهين، ص ١٠٤ - ١٠٧.

٥. راجع الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١٩٩ - ٢٠٩.

٦. كلمة: «معاً» أثبتناه من نسخة «هـ».

لا بوساطة^١ الصورة، وصدرت صورة العقل الثاني عنه بوساطة الصورة، فلا يلزم صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة، بل من جهتين؛ وذلك لأنّه يلزم أن لا يكون علم الواجب بالعقل الأوّل علماً فعلياً، وهو خلاف مذهبه، وقادح فيما لأجله ذهب إلى العلم الحسولي.

وعندي أنّ ذلك ضعيف؛ لأنّ صدور صورة العقل الثاني ليس بوساطة صورة العقل الأوّل، بل بوساطة ذات العقل الأوّل؛ فإنّ وجود العقل الأوّل لمّا كان من لوازمه وجود العقل الثاني، والعلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم صار العلم بالعقل الأوّل - أعني صورته - مستلزماً للعلم بالعقل الثاني - أعني بصورته - وإنّما يلزم كون صدور صورة العقل الثاني بوساطة صورة العقل الأوّل لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الأوّل، وليس كذلك، بل هو من لوازم وجود العقل الأوّل.

وهذا معنى كلام الشيخ في التعليقات حيث نقلناه سابقاً^٢ لبيان ترتيب السبب والمسبّب من قوله:

مثال ذلك أنّه تعالى علّة لأن عرف العقل الأوّل، ثم إنّ العقل الأوّل هو علّة لأن عرف لوازم العقل الأوّل، فهو تعالى وإن كان سبباً لأن عرف العقل الأوّل ولوازمه، فبوجه ما صار العقل الأوّل علّة لأن عرف لوازم العقل الأوّل^٣. انتهى. وممّا اعتمد عليه أيضاً أستاذنا^٤:

أنّه لو كان علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها فيه لم يخل^٥ إمّا أن تكون

١. في «هـ»: «لا بوساطة».

٢. راجع ص ٢٢٤.

٣. التعليقات، ص ١٨٣.

٤. في المصدر: «صورها في ذاته تعالى، فلا يخلو».

تلك اللوازم لوازِم ذهنيّة له أو خارجيّة، أو لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين.

لا سبيل إلى الأوّل والثالث؛ إذ لا يتصوّر للواجب إلّا نحو واحد من الوجود، وهو الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته تعالى؛ واللوازم الخارجيّة لا تكون إلّا حقائق خارجيّة لا صوراً علميّة ذهنيّة^١، وذلك خلاف ما فرضناه؛ لأنّ الصّور العلميّة تكون جواهرها جواهر ذهنيّة^٢ وأعراضها أعراضاً ذهنيّة^٣ وإن كان الكلّ ممّا يعرض لها في الخارج مفهومٌ العرض كما سلف تحقيقه^٤.

وهذا أيضاً ضعيف؛ لأنّ انقسام اللّازِم إلى الأقسام الثلاثة إنّما يصحّ حيث يكون للملزوم ماهيّة غير الوجود، والواجب الوجود تعالى ليس له ماهيّة سوى الوجود - على ما مرّ في الأمور العامّة^٥ - لكن يشبه أن يكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنيّة؛ لأنّها إنّما تلزم من حيث عقله تعالى لذاته لا مطلقاً، وعقله لذاته وإن كان عين ذاته لكنّ الاعتبار مختلف، فهو باعتبار عقله لذاته يلزمه أن يعقل الأشياء؛ لكون ذاته علّة للأشياء، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فذوات الأشياء تلزمه باعتبار ذاته، ومعقولات الأشياء تلزمه باعتبار عقله لذاته.

وعلى هذا تكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنيّة وأعراضها أعراضاً ذهنيّة، وإن كان الكلّ ممّا يصدق عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بلا إشكال.

١. في المصدر: «لا ذهنية كما لا يخفى».

٢. في المصدر: «لأنّ الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور تكون جواهر ذهنيّة».

٣. في المصدر: «وكذا الأعراض الحاصلة فيه تعالى».

٤. المبدأ والمعاد، ص ٢٠٥.

٥. راجع شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٤٤.

[المبحث] العاشر [في كيفية علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد

وفيه مذاهب:

المذهب الأول: [ذهب^١ جماعة في كيفية العلم قبل الإيجاد أنّ ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات وهو المعلول الأول، وعلم إجماليّ لسائرهما^٢.
وبيّن ذلك بعضهم^٣ بما محصّله:

أنّ العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب أن يكون حقيقة المعلوم مساوياً له في الماهية، بل قد يكون، كما مرّ في علم الشيء بالكنه، وقد لا يكون، كما في علم الشيء بالوجه.

وما يقال: إنّ حضور غير حقيقة الشيء أو حصوله لا يفيد العلم به، والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه إنّما هو كنه الوجه لا ذي الوجه، فإن أُريد أنّ ذا الوجه ليس معلوماً أصلاً فممنوع، والسند ظاهر. وإن أُريد أنّه ليس معلوماً بالكنه فممنوع، ولا يضرّنا، ولا يلزم في صورة العلم بالمعدوم تعلّق العلم بالمعدوم الصرف؛ فإنّ المعدوم الصرف هو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به حاصلاً للعالم.

ثم إنّ العلم الفعليّ ما يكون سبباً لوجود المعلوم ومقدّماً عليه بالذات أو بالطبع، سواء أكان علماً بوجهه أو بكنهه؛ فإنّ كون العلم مقدّماً على المعلوم وسبباً لوجوده لا يقتضي أن يكون علماً بالكنه حقيقة. فالعلم بمعنى ما به الانكشاف

١. في بعض نسخ المطبوعة: «زعم» بدل «ذهب».

٢. هذا قول صدر المتألهين وأتباعه. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٣ وما بعدها؛ والمبدأ والمعاد، ص ١١٩؛ وشرح المنظومة، ص ١٦٨؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ١٥٦.

٣. ومنهم الأمير نظام الدين أحمد الدشتكي الشيرازي (المتوفى سنة ١٠١٥ ق). لاحظ ترجمته في معجم طبقات المتكلمين، ج ٣، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

عبارة عن أمرٍ حاصلٍ عند العالم، وله مناسبة مخصوصة إلى المعلوم بسببها يتميز وينكشف ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الأمر، سواء كان مساوياً له في الماهية^١ أو لا.

ولا ريب أنّ للعلّة مناسبة مخصوصة مع المعلول، بها يصدر عنها ذلك المعلول المعيّن دون غيره، فيجوز أن تكون نفس ذات العلّة المناسبة للمعلول المقتضية إتياء المعيّنة له ما به انكشافه، فيكون نفس ذات العلّة علماً بالمعلول. فلا يبعد أن يكون علمه تعالى بذاته علماً تفصيلياً بمعلوله الأوّل، وإجمالياً بسائر معلولاته البعيدة بأن يعلم معلوله الأوّل قبل إيجاده علماً تفصيلياً بنفس ذاته المقدّسة، ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول الأوّل وهكذا، ولا يجب أن يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة، بل ذلك ممتنع لا ممتنع أن يعلم بأمرٍ واحدٍ بسيطٍ معلوماتٍ متكرّرة بخصوصيّاتها، ممتازة بعضها عن بعض.

وعلى هذا وإن لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الموجودات إلى معلولاتها المغايرة لذاته، وكونه في مرتبة الذات غير عالم بحقائق الممكنات بالذات، بل تجدد علمه بها بعد مرتبة الذات، لكن احتياجه في علمه التفصيلي إلى غيره غير ممتنع؛ فإنّ كماله الذاتي إنّما هو في العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته، والتغيّر في علمه إذا لم يكن بحسب الزمان، بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه، بل قد صرّحوا بأنّ علمه بذاته علّة لعلمه بمعلولاته، وهذا تغيّر وتجدد بحسب الذات^٢. انتهى.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الوجه بحسب كونه محمولاً على ذي الوجه متّحد معه

١. في بعض النسخ المطبوعة: «مساوياً له في المرتبة».

٢. انتهى كلام الدشتكي. لم نعر عليه بعد الفحص.

بوجهٍ ما؛ فإنَّ وجه الإنسان هو الضاحك - مثلاً - لا الضحك، وليس العلة مع معلولها الخارج عنها، المباین لها كذلك. إلى غير ذلك على ما يظهر بالتأمل.

[المذهب الثاني:] واكتفى بعضهم بكونه إجمالياً فقط^١ من قبيل الحالة الثالثة من

الحالات الثلاث المذكورة في كتاب النفس قال:

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى فهو محال؛ لأنَّ العلم المفصّل هو العلم الإنسانيّ الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة، بل يضادّ واحد واحداً^٢؛ فإنَّ العلم نقش في النفس، وكما لا يتصوّر أن يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة، لا يتصوّر أن يكون في النفس علمان مفصّلان حاضران في حالة واحدة، بل يتعاقب على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان، أو يصير المعلومات الكثيرة بجملة كالشيء الواحد، فيكون للنفس منها حالة واحدة نسبتها إلى كلّ الصّور واحدة، ويكون ذلك كالنقش الواحد. فهذا التفصيل والانتقال لا يكون إلّا للإنسان، فإن فرض وجودها مفصّلاً في حقّه تعالى كانت علوماً متعدّدة بلا نهاية واقتضى كثرة: ثمّ كانت متناقضات؛ لأنّ الاشتغال بواحد يمنع من آخر.

فاذاً معنى كون الأوّل عالماً أنّه على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة، فمعنى عالميّته مبدأيّته لفيضان التفاصيل منه في غيره، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس، فهو عالم بهذا الاعتبار، وهذا أشرف من التفصيل؛ لأنّ المفصّل لا يزيد على واحدٍ ولا بدّ أن يتناهى، وهذا نسبته إلى ما يتناهى وإلى ما لا يتناهى واحدة.

ومثاله، أن نفرض ملكاً معه مفاتيح خزائن أموال الأرض وهو يستغني عنها،

١. هذا القول نسب إلى أكثر المتأخّرين. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١٨١ و ٢٣٨ - ٢٤١؛

والمبدأ والمعاد، ص ٩٢؛ وشرح المنظومة (قسم الفلسفة)، ص ١٦٧.

٢. في بعض النسخ المطبوعة: «يضادّ واحداً واحداً».

فلا ينتفع بذهبٍ ولا فضةٍ ولا يأخذه ولكن يُفيضه على الخلق، فكلٌّ من له ذهب يكون منه أخذه، وبواسطة مفتاحه وصل إليه، فكذلك الأولُ تعالى عنده مفاتيح علم الغيب يُفيض العلم بالغيب والشهادة على الكلِّ، فكما يستحيل أن لا يسمّى المَلِكُ الذي بيده المفاتيح غنيّاً، يستحيل أن لا يسمّى الذي عنده مفاتيح العلم عالماً، فالفقير الذي يأخذ منه دنائير معدودةٌ يسمّى غنيّاً باعتبار أنّ الدنانير في يده، والمَلِكُ باعتبار أنّ الدنانير من يده وبإفاضته ومنه يفيض الغنى على الكلِّ كيف لا يسمّى غنيّاً؟ فكذلك حال العلم^١. انتهى.

واعترض عليه بأنّه لو انحصر علمه في الإجماليّ، لزم أن لا يعلم إلّا ذاته بخصوصها، ولا يعلم سائر الموجودات بخصوصيّاتها، ولا يمتاز في نظره بعضها عن بعض. وفساده أظهر من أن يذكر.

ولزم أيضاً أن لا يصدر عنه موجود بالعلم؛ إذ العلم الإجماليّ - كما صرح به هو - نسبته إلى جميع الموجودات على السويّة، فلا يصدر عنه معلول دون آخر؛ وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح. وعدمُ صدور الموجودات عنه بالعلم منافٍ لكون علمه تعالى فعليّاً^٢.

و[اعتراض عليه كذلك] بأنّه يجوز أن يعلم الواجب جميع الموجودات بعلوم كثيرة لكن بالتفات واحد، فلا يشغله شأن عن شأن.

[المذهب الثالث] ومنهم من قال: إنّ ذاته تعالى علم إجماليّ بجميع الموجودات، بمعنى أنّه علم بالفعل بخصوصيّات جميع الأشياء على وجه يتميّز بعضها عن بعض في علمه تعالى^٣.

١. راجع الشفاء (الطبيعيّات)، ج ٢، ص ٢١٤ وما بعدها، وص ٢٢١، الفصل السابع.

٢. في «د»: «لكن علمه تعالى فعليّ».

٣. لاحظ المبدأ والمعاد، صدر المتألّهين، ص ١١٩.

وعليه حمل كلام بعض العارفين^١، حيث قال: نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا؛ فإنّ المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظلّ من الأصل، فما عند الله هو الحقائق المتأصّلة التي تنزل^٢ الأشياء منها بمنزلة الصّور^٣ والأشباح، فما من الأشياء عند الله أحقُّ بها^٤ ممّا عند أنفسها، فالعلم هنالك في شيء المعلوم أقوى من المعلوم في شيء نفسه؛ فإنّه مُشيئ الشيء^٥ ومحقّق الحقيقة والشيء مع نفسه بالإمكان؛ فإنّه بين أن يكون وأن لا يكون، ومع مُشيئته بالوجوب، ومُشيئ الشيء فوق الشيء^٦؛ فإنّه الشيء ويزيد، وإن كان فهم هذا يحتاج إلى تلطّفٍ شديد، وإذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً له، فثبوت ما هو أولى به من نفسه أولى بذلك^٧.

وكذا كلام المحقّق الدواني من أنّ:

الذي يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أنّ ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته، فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته إجمالاً، كما قال بعضهم: إنّ الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسّة ومحسوسة، فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، وعلم إجماليّ بمعلولاته باعتبار آخر، والحيثيّة الأولى علّة الحيثيّة الثانية، فالمعلولات كلّها حاضرة له تعالى من غير أن يكون فيها كثرة بحسب

١. هو القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القميّ (١٠٤٩ - ١١٠٧ ق) من تلامذة المحقّق اللاهيجي، مرّ ترجمته في مقدّمة التحقيق.

٢. في المصدر: «تنزّل».

٣. في المصدر: «الأظلال» بدل «الصّور».

٤. أي بالشيئيّة والتأصّل.

٥. في بعض نسخ المطبوعة: «شيء الشيء».

٦. شرح الأربعين، ص ٣٠٩.

٧. لمزيد الاطلاع راجع الشواهد الروييّة، ص ١٣٩؛ وأصول المعارف، فيض الكاشاني، ص ٣٢؛ وعين اليقين،

فيض الكاشاني، ج ١، ص ٣٥٦ و٣٥٧.

ذلك الحضور؛ فإنّ الصورة العقليّة في العلم الإجمالي واحدة مع كثرة المعلومات، على ما تقرّر في موضعه^١. انتهى.

وأورد على هذا المذهب أنّه كيف تتميّز بصورة واحدة مباينة لحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم؟! وهل هذا إلّا تمايز المعدومات الصرفة؟^٢

[المذهب الرابع] ومنهم من قال: إنّ ذاته تعالى علم إجماليّ بالموجودات كلّها بخصوصيّاتها، لكن لا على أن يتميّز بعضها عن بعض؛ فإنّ العلم شيء، والتميّز شيء آخر، والأوّل لا يوجب الثاني^٣، على ما حقّق في موضعه.

وهذا أيضاً بعد التسليم كالأوّل في أنّه كيف يمكن أن يعلم معلومات مختلفة بحقيقة واحدة مباينة لجميعها وإن لم يتميّز بعضها عن بعض؟! ويشتركان مع سابقهما في أنّ نسبة الإجماليّ إلى جميع المعلومات على السواء، فلا يرجح به صدور واحد دون آخر، فلا يكون الصدور عن علم، كما مرّ^٤.

هذا آخر ما أوردناه من إيراد المباحث المتعلّقة بهذا المقام، وتلك عشرة كاملة في ذاتها، مكّملة للمرّام، وهو تعالى وليّ الفضل والإنعام.

١. رسالة إثبات الواجب الجديدة، ص ١٤٨ (ضمن سبع رسائل).

٢. لاحظ الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ والمبدأ والمعاد، صدر المتألّهين، ص ١١٧.

٣. لاحظ المبدأ والمعاد، صدر المتألّهين، ص ١١٧؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٢٤١ وما بعدها.

٤. في ص ٣١٩.

تكميل عرشي [في أن للوجود أفراداً حقيقيّة مختلفة بالشدة والضعف متّحدة مع الماهيات في الخارج]

قد عرفت في تضاعيف ما ذكرنا في مباحث «الوجود»^١ من الأمور العامّة من تحقيق مذهب الحكماء في حقيقة الوجود أنّ للوجود أفراداً حقيقيّة، وأنّها حقائق مختلفة بالشدة والضعف، متّحدة مع الماهيات في الخارج، وزائدة عليها بحسب العقل فقط، لا كما يقوله المتأخرون من أنّ الوجود مفهوم مصدريّ اعتباريّ لا حقيقة له في الخارج، وأنّ الماهيّة المتحقّقة في الخارج باعتبار صدورها عن الجاعل ونسبتها إليه وارتباطها به منشأ لاتنزاع هذا المفهوم الاعتباري؛ لئلا يلزم كونه اعتبارياً محضاً غير مطابق لما في نفس الأمر^٢.

ولا كما يقوله الأشعريّ من كون الوجود مرادفاً للماهيّة وعيناً لها عيناً وذهناً غير زائد عليها حقيقة ولا مفهوماً^٣.

ولا كما نسبّه صاحب الإشراق إلى المشائين من كون الوجود زائداً على الماهيّة في الخارج قائماً بها كالسواد والبياض^٤؛ لفساد كلّ من هذه الثلاثة:

١. لاحظ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٩٧، المسألة الأولى.

٢. هذا ما قاله السهروردي وأتباعه. لاحظ شرح حكمة الإشراق، القطب الشيرازي، ص ١٨٥ - ١٩١؛ والتلويحات، ص ٣٩ و ٤١١ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١)؛ وشرح المنظومة (قسم الحكمة)، ص ١٠ - ١١.

٣. انظر المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ١٣٠.

٤. لاحظ حكمة الإشراق، ص ٦٥ - ٦٦ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

أمّا فساد الأخيرين فهو ظاهر، ومع ظهوره مفروغ منه في مقامه، وقد مرّ في الكتاب مستقصى هناك.

وأمّا الأوّل فلما أوّمانا إليه هناك غير مرّة.

وممّا يزيده بياناً: أنّ حقيقة الجعل والصدور لا تتّضح مع اعتباريّة الوجود؛ لأنّ محصل ما يتصوّر ويُعقل منهما ليس إلّا الفيض، ولا معنى لأنّ يفيض من شيء ما لا يكون هو أو سنخه فيه، فلا معنى لفيضان ماهيّة المَجْعُول من ماهيّة العِلّة؛ لأنّ الماهيات متغايرة ومتباينة موقوفة كلّ واحدةٍ منها على مرتبتها غير قابلة للتشكيك والاختلاف بالشدّة والضعف ليتمكن اشتغال ماهيّة على ماهيّة أخرى أو على سنخها وشبهها ليعقل فيضان الأخرى من الأولى.

وما قالوا من أنّ معنى المجعوليّة هو أن يجعل الجاعل الماهيّة بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء؛ لأنّ تلك الحيثيّة إن كانت اعتباريّة أيضاً، فلا جدوى لها، وإن كانت حقيقة من شأنها أن تفيض عن الجاعل، فلا نغني بحقيقة الوجود سوى ذلك؛ لأنّ الشيء التي نقول بها ليس فرداً ذاتياً للوجود المصدريّ، بل فرد عرضيّ له؛ لكون^١ الوجود المصدريّ وجهاً من وجوهه، وهي متصوّرة لنا بهذا الوجه، لا بكنه حقيقتها، والذي لأجله فرّوا من كون الوجود ذا فرد حقيقيّ هو توهم قيامه على ذلك التقدير بالماهيّة بحسب الخارج قيام العرض بالموضوع، واستحالته ظاهرة على ما سبق.

فأمّا إذا قلنا بكونه عين الماهيّة في الخارج وزيادته عليها في العقل، فلا مجال لتوهم الاستحالة^٢. وفرق بين قولنا: «الوجود عين الماهيّة في الخارج»، وبين قولنا: «ليس في الخارج إلّا الماهيّة» فليتدبّر.

١. في «هـ»: «يكون له» بدل «له لكون».

٢. في «هـ»: «لقولهم بالاستحالة» بدل «لتوهم الاستحالة».

والأول: هو ما نقوله^١.

والثاني: هو ما يقوله الإشراقيون.

فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ الفائض عن العلة والصادر عنها بالذات إنّما هو وجود المعلول، فإذا فاض الوجود من العلة وباينها بالعدد، يلزم أن يكون له هويّة امتاز بها عن العلة، وهذه الهويّة اللازمة هو المراد من الماهيّة، فهذا الفائض من الجاعل أمر واحد^٢ في الخارج يحلّله العقل إلى أمرين: أحدهما: ما يعبرّ عنه بالكون، وهو المراد من حقيقة الوجود.

وثانيهما: الكائن بهذا الكون، وهو المراد من الماهيّة^٣، فالمعبرّ عنه بمنزلة ذات الشيء الموجود؛ فإنّ الوجود بهذا المعنى يرادف الذات، والمعبرّ به من عوارضه، ولفظ الوجود اسم مشترك بين هذين المعنيين. وما تواطؤوا^٤ عليه، من كون الوجود مقولاً بالتشكيك، هو الوجود بهذا المعنى لا الوجود الانتزاعيّ؛ إذ لا معنى لكون الكون المصدريّ قابلاً للتشكيك، بل هو في الكلّ على السواء كما لا يخفى على الخبير، فليكتف ها هنا بهذا القدر من البيان، ومن أراد الاستقصاء فليراجع ما حقّقناه في تضاعيف مباحث الوجود، وفي نيّتنا أن نأتي برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه بحيث يرتفع عنه جميع الأوهام والشكوك، إن شاء الله العزيز.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الوجود العلة أشدّ لا محالة من الوجود المعلول. والمراد من الشدّة هو كون الشيء بحيث ينتزع منه أمثال شيء آخر، فيكون الشيء الأوّل هو الشديد، والثاني هو الضعيف، فالأشدّ ما كأنه يشتمل على عدّة

١. في «د»: «هو بالقوّة».

٢. في «ه»: كلمة «واحد» لم ترد.

٣. في «ه»: «بالماهيّة» بدل «من الماهيّة».

٤. في «ه»: «تواطئه».

أمثال الأضعف، فالوجودُ العلةُ لكونه أشدَّ من الوجود المعلوم يكون مشتقاً على الوجود المعلوم مع زيادة، فالعلة التي هي مبدأ للعلل كلها وينتهي إليها جميع المعلولات كأنها تشتمل على المعلولات كلها، فهي المعلولات كلها بعنوان الوحدة، وإذا صدرت عنها المعلولات وتباينت وتمايزت بعضها عن بعض، كانت جميعها هي العلة بعنوان الكثرة من دون أن ينقص من العلة شيء؛ إذ المعلوم ليس جزءاً من العلة وبعضاً منها حقيقةً، بل إنما هو أثر منها وظل لها، وما من المعلوم في العلة إنما هو أصله وسنخه؛ إذ فرق بين أن يفرض من شيء شيء، وبين أن يقسم شيء إلى شيء، ومفادُ العلية والتأثير إنما هو الأول لا الثاني.

فالوجود الواجب مشتمل على جميع وجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذواتها، لا أقول عن ماهياتها؛ إذ فرق بين الذات والماهية على ما عرفت، فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الأشياء. وهذا هو المراد من كون ذاته تعالى علماً إجمالياً بالأشياء وعقلاً بسيطاً لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ كما مر^١.

فظهر أنه لا يغزب عن هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى «مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^٢ بلا تكلف وتجاوز. لكن لما لم يمكن التمييز بين أمثال الضعيف التي يشتمل عليها الشديد في الخارج؛ لكونها متحدة بحسبه، بل هي من حيث متميزة إنما هي في العقل، لم يكف هذا العلم في صدور النظام من حيث هو نظام؛ لاستدعائه التفصيل كما عرفت.

١. في ص ٢٣٩ في بيان «التفاوت بين المعلوم بالعلم الإجمالي البسيط والتفصيلي».

٢. في «ه»: «مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» بدل «تعالى - مِثْقَالُ ذَرَّةٍ - إِلَى - فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

٣. سبأ (٣٤): ٣.

وأيضاً وإن كان هذا العلم علماً بالماهيات أيضاً من وجه، لكن ليس علماً بها من حيث هي ماهيات لم يتميز الماهية عن الوجود بحسب الخارج، بل إنّما يتميز عنه في العقل فقط، وفي العقل البسيط لا يكون تميز أصلاً لا بين وجود ووجود، ولا بين وجود وماهية، فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصيلي المحقق بحصول صور الماهيات في العاقل متميزة بعضها عن بعض، وعن الوجود في علمه تعالى بالأشياء. وهذان العلمان هما المشار إليهما بالكلّ الأوّل والكلّ الثاني في كلام الفارابي في الفصوص على ما نقلناه^١.

وينبغي أن يُعلم أنّ هذا الحصول ليس هو بالمعنى المشهور؛ فإنّ المتبادر من الحصول في المشهور هو أن يكون الصُّور حاصلةً من الأشياء في العقل، وفيما نحن فيه الأشياء حاصلة من الصُّور في الخارج، وجميعُ المفاسد التي أوردوها على القول بالعلم الحسولي في الواجب مبنية على الاشتباه بين هذين المعنيين للحصول. فعلى هذا لو قال قائل: «إنّ علمه تعالى بالأشياء ليس حصولياً كما أنّه ليس بحسوري»، لكان صواباً من هذا الوجه.

١. انظر ص ٢٧١ في بيان «كلامه في فصوص الحكمة».

تدقيق إلهامي [في أن حديث الصُّور وحصولها من ذاته تعالى إنما هو لتفهم كون ذاته تعالى علماً بجميع الأشياء تفصيلاً]

يمكن أن يدقق النظر ويقال: إنَّ حديث الصُّور وحصولها في ذاته تعالى إنما هو لتفهم كون ذاته تعالى علماً بجميع الأشياء تفصيلاً وتبين معنى عنايته بها في صدورها عنه عن علم، وذلك لا يستدعي حصول الصُّور حقيقةً في ذاته تعالى متميزة بعضها عن بعض، بل يكفي فيه كون ذاته تعالى بحيث لو اعتبرها العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الوحدة من الموجودات المعلولة، لحصل في العقل الصُّور المتكثرة المطابقة لتلك الموجودات حقيقةً؛ فعبروا عن تلك الحيثية المستدعية لحصول الصُّور في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصُّور في ذاته تعالى، كما هو شائع في الاعتباريات، فإنهم يقولون: «إنَّ الماهية البسيطة مركبة من الأجزاء العقلية»، ومعنى التركيب هو حصول الأجزاء في المركب، وليس في الأجزاء العقلية - كالجنس والفصل - حصول حقيقةً في الماهية البسيطة، بل حصولها في الحقيقة إنما هو في العقل، لكن لما كان ذلك الحصول في العقل بسبب ملاحظته إياها من جهتين فيها، هما جهتا ما به الاشتراك وما به الامتياز، جعلوا حصولها في العقل حصولاً في الماهية، واعتبروها مركبة منهما في العقل.

وكذا الحال في الاعتباريات العرضية للماهيات، وكون ذاته تعالى العالم^١ بذاتها بالحيثية المذكورة كافٍ في صدور الأشياء عنه تعالى عن علم.

واستدعاء صدور النظام شيئاً أزيد من الحيثية المذكورة ممنوع.
وكذا استدعاء علمه تعالى بالماهيات من حيث هي ماهيات ذلك؛ فإن كونه
تعالى عالماً بشيء - من شأنه أن يحلله العقل إلى ماهية ووجود - كافٍ علمه تعالى
بالماهية والوجود معاً، فليُنفَظَنَّ.

وبهذا يمكن أن يوجّه ما مرّ في كلام ابن رشد^١: «من أن ذاته تعالى ليس شيئاً
أزيد من تعقّل النظام»^٢، فليتنبّر.

ومما يؤيد هذا التدقيق أن الغزالي في التهافت^٣ نقل مذهب الشيخ على أنه قائل
بكون ذاته تعالى علماً تفصيلياً بجميع الأشياء، وأنه متفرد من بين الفلاسفة بذلك،
ولم ينسب إليه القول بحصول الصّور في ذاته تعالى.

وصدّقه ابن رشد في ذلك النقل إلا أنه جعله موافقاً للفلاسفة^٤ في ذلك على ما مرّ.
فلولا أن مراد الشيخ هو ما ذكرنا، لما صحّ ذلك النقل وتصدّقه فيه مع كون كتبه
ورسائله مشحونة بحديث الصّور، على ما عرفت.

وعلى هذا يكون ما مرّ غير مرّة في كلام الشيخ: «من أن اتّصافه تعالى بتلك
الصّور إنّما هو من حيث هي صادرة عنه تعالى لا من حيث هي حاصلة فيه، أو أنّها
حاصلة من ذاته لا من غيره، وأمثال ذلك» إشارة إلى أن المراد من الحصول هاهنا
ليس هو المعنى المشهور المتبادر، بل هو معنى آخر، فليتملّ جدّاً.

هذا هو الكلام في العلم بالكليات والطبائع المرسلة والجزئيات المجردة، وهذا
العلم ثابت دائماً غير متغيّر أصلاً كالمعلوم.

١. في بعض النسخ: «ابن الرشيد» المعروف ما أثبتناه.

٢. راجع تهافت التهافت، ص ١٩٣.

٣. لاحظ تهافت الفلاسفة، ص ١٢٤ و ١٥٥.

٤. انظر تهافت التهافت، ص ١٩٨ و ٢٥٠.

[الفرع الخامس]

في كيفية علمه تعالى بالجزئيات الحادثة المتغيرة]

وأما العلم بالجزئيات المادية المبدعة الحادثة المتغيرة، فقد يكون أيضاً دائماً غير متغير أصلاً^١ وإن تغير المعلوم، وذلك إذا كان العلم بها حاصلًا من أسبابها وعللها المتأدية إليها، فيكون تعقلاً غير محتاج إلى آله. وقد يكون متغيراً، فيكون حادثاً بعد ما لم يكن، وزائلاً بعد ما كان، وذلك إذا كان العلم بها^٢ حاصلًا من وجوداتها، فيكون إحساساً ومحتاجاً إلى آله. وعلم الباري تعالى بالأشياء لَمَّا لم يجز أن يكون حاصلًا له من وجودات الأشياء - لِمَا عرفت - وجب أن يكون علمه بالجزئيات حاصلًا له من ذاته التي هي علّة للموجودات كلّها وتنتهي إليها سلسلة العلل والأسباب، فيكون تعقلاً ويكون ثابتاً وغير متغير أصلاً وإن تغير المعلوم؛ فإنّه تعالى يعلم كلّاً في وقته علماً ثابتاً قبل ذلك الوقت وفيه وبعده، فيعلم وجوده بالأسباب المتأدية إليه، وعدمه بالأسباب المتقدمة له^٣، ولا يتوقف علمه بالوجودات على حضور الآن أو الزمان الذي يختصّ الوجود به، ولا علمه بالعدم على حضور الآن أو الزمان الذي يختصّ به العدم، فلا يدخل في علمه تعالى ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حال.

١. في «د»: لفظة «أصلاً» ساقطة.

٢. في «د» و «هـ» جملة: «العلم بها» ساقطة.

٣. في «د»: «المعدولة».

قال الشيخ في إلهيات الشفاء:

ولأنه مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات^١ التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها.

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً، بل على نحو آخر نبيته؛ فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً^٢ أنها موجودة غير معدومة، وتارة أنها^٣ معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات.

ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة.

وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخيص وتركيب^٤، لم تكن معقولة، بل هي محسوسة أو متخيلة. ونحن قد بينّا في كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية، فإنما تدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقّلات، بل الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي

١. في «ه»: «للموجودات».

٢. في المصدر: «زمانياً منها».

٣. في المصدر: «وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها» إلى آخره. وفي «د»: «وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها لا أنها معدومة».

٤. حرف «و» أثبتناه من نسخة «ه».

٥. لفظ «تركيب» لم ترد في المصدر.

السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ^١. وهذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة^٢.

ثمّ أشار إلى بيان النحو الآخر الذي عليه يجب أن يكون تعلّقه لهذه التغيّرات^٣ فقال:

وأما كَيْفِيَّةُ ذلك، فَلأنّه إذا عَقَلَ ذاته، وعقل أنّه مبدأ كلّ موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما هو^٤ يتولّد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه، وقد بيّنا هذا فتكون هذه الأسباب تتأدّى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية.

فالأوّل يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورةً ما تتأدّى إليها، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العودات؛ لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كَلِيَّة، أعني من حيث إنّها^٥ صفات. وإن تخصّصت بها شخصاً، فبالإضافة إلى زمانٍ متشخّص، أو حال متشخّصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها، كانت أيضاً بمنزلتها، لكنّها تستند إلى مبادئ، كلّ واحدٍ منها نوعه في شخصه، فيستند إلى أمورٍ شخصيّة.

وقد قلنا: إنّ مثل هذا الاستناد^٦ قد يحصل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها^٧.

١. سبأ (٣٤): ٣.

٢. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٥٩، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

٣. في «هـ»: «المتغيّرات».

٤. لفظ «هو» لم ترد في نسخة «هـ».

٥. في «هـ»: «لها» بدل «إنّها».

٦. في «د»: «الاستناد».

٧. في المصدر: «قد يجعل».

٨. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٥٩ - ٣٦٠، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

ثم أورد لذلك مثلاً، فقال:

كما أنك إذا تعلم حركات السماويات كلها؛ فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه، ولكنه على نحو كلي؛ لأنك تعقل^١ في كل^٢ كسوفٍ ما أنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر مدة كذا، وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا تتصور^٣ عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته، ولكنك علمته كلياً؛ لأن هذا المعنى يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال، لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه.

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل، ولكنك مع هذا كله لم تجز أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية.

ثم قال:

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية، فلا مناقشة معه؛ فإن غرضنا الآن في غير ذلك، وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تُعلم ويدرك علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم؟ وكيف تعلم وتدرک علماً واحداً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم؟ فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت، أو لو كنت موجوداً دائماً، كان لك علم لا بالكسوف المطلق، بل بكل كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً؛ فإن علمك في الحاليين يكون واحداً،

١. في «هـ» وفي المصدر: «تقول».

٢. لفظ «كل» أثبتناه من نسخة «هـ».

٣. في المصدر: «زمانياً منها». وفي «هـ»: «لا تقدّر» بدل «لا تتصور».

وهو أن يكون كسوفاً له وجود وصفات كذا بعد كسوف كذا، أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا، في مدة كذا، ويكون بعد كذا، وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده، فأما إن أدخلت الزمان في ذلك، فعلمت في آنٍ مفروضٍ أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آنٍ آخرٍ أنه موجود، لم يبق علمك ذلك عند وجوده، بل كان يحدث علم آخرٍ، ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء وأنت زمانيّ وآنيّ، والأوّل الذي لا يدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة^١.

وقال في الإشارات:

الأشياء الجزئية قد تعقل كما يعقل الكلّيات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصّص به، كالكسوف الجزئيّ، فإنه قد يُعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطته^٢ بها ويعقلها، كما يعقل الكلّيات. وذلك غير الإدراك الجزئيّ الزمانيّ لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده، بل مثل أن يُعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئيّ ما [في] وقت كذا، وهو جزئيّ ما في مقابله كذا^٣.

ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع، وإن كان معقولاً له على النحو الأوّل؛ لأنّ هذا إدراك آخرٍ جزئيّ يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله، وذلك الأوّل يكون ثابتاً الدهر كلّّه، وإن كان علماً

١. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٠ - ٣٦٢، الفصل السادس من المقالة الثامنة.

٢. أي إحاطة العقل. في «ه»: «إحاطتها».

٣. لفظ «كذا» أثبتناه من نسخة «ه».

بجزئي؛ فإنّ العاقل الأوّل يعقل الكسوف^٢؛ لأنّ بين القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معيّن في وقتٍ من زمان أوّل الحالين محدود عقله، وذلك^٣ أمرٌ ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده^٤.

ثمّ قسّم الصفات للأشياء، ومحصل القسمة أنّ من الصفة ما يتغيّر بتغيّرها الموصوف، ومنها ما لا يتغيّر بتغيّرها الموصوف، فالثاني لا يكون متقرّراً في ذات الموصوف، مثل كونك يميناً وشمالاً، والأوّل يكون متقرّراً في ذات الموصوف، وهذه إمّا أن لا تلزمها إضافة إلى غير الموصوف، وهي الصفة الحقيقيّة المحضة مثل السواد والبياض، وإمّا أن تلزمها إضافة إلى غيره، وهذه على قسمين: ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه، وما يتغيّر بتغيّره.

فالأوّل كالقدرة؛ فإنّها هيئةٌ ما للذات، بسببها يصحّ أن يصدر عن تلك الذات فعل، وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه، ولا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه؛ فإنّ القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد، لكن تتغيّر إضافته تلك؛ فإنّه حينئذٍ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته. والسبب في ذلك أنّ القدرة تستلزم الإضافة إلى أمرٍ كلّيّ لزوماً أوّلياً ذاتياً، وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلّي لزوماً ثابِتاً غير ذاتيّ، بل لسبب ذلك الكلّي، والأمْرُ الكلّي الذي تتعلّق الصفة به لا يمكن أن يتغيّر، فلأجل ذلك لا يتطرّق التغيّر إلى الصفة.

وأما الجزئيات، فقد تتغيّر ولتغيّر ما يتغيّر الإضافات الجزئيّة العرضيّة المتعلقة بها.

١. في المصدر: «وهو أنّ العاقل».

٢. جملة: «الأوّل يعقل كسوف» أثبتناه من نسخة «ه».

٣. في «ه»: «ذلك» بدل «وذلك». كما في المصدر.

٤. الإشارات والتنبيهات، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

والثاني كالعلم، فإنه صورة متقرّرة في العالم مقتضية^١ لإضافته إلى معلومه، ويتغيّر بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العالم بكون زيد في الدار يتغيّر علمه بخروجه عن الدار، وذلك لأنّ العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين، ولا يتعلّق بغير ذلك المعلوم بعين التعلّق الأوّل، بخلاف القدرة؛ فإنّ القدرة تتعلّق بالمقدور الكلّي أولاً، وبسببه بالمقدور الجزئي الذي وقع تحت ذلك الكلّي ثانياً.

أمّا العلم، فإنه إذا تعلّق بالكلّي، فلا يتعلّق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلّي البتّة، إلّا إذا استؤنف العلم وتجدد وتعلّق بذلك الجزئي تعلقاً آخر، مثلاً العلم بأنّ الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر هو العلم بكون الإنسان حيواناً، فإذا العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً علم مستأنف^٢ وغير هيئة تحقّق^٣ ذلك العلم.

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا القسم باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها، لا بالإضافات، بل في نفس تلك الصفة^٤.

ثمّ بعد تمهيد ذلك قال ما ملخصه^٥:

إنّ كلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر، لا يجوز أن يتبدّل صفاته بتبدّل صفاته^٦ المقرّرة المحضة، ولا صفاته المتقرّرة المتعلقة بالإضافة، التي تتغيّر بتغيّر الإضافة،

١. في «هـ»: «تقتضيه».

٢. في «هـ»: جملة «علم مستأنف» لم ترد.

٣. في «هـ»: «تعلّق» بدل «تحقّق».

٤. لاحظ الإشارات والتنبيهات، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

٥. في «هـ»: «ومحصله» بدل «ملخصه».

٦. في «هـ»: جملة «بتبدّل صفاته» لم ترد.

٧. في «هـ»: «المتقرّرة».

ويجوز أن تتبدّل إضافاته اللازمة لصفاته المتقرّرة التي لا تتغيّر بتغيّر تلك الإضافات، ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثابتاً، ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أولياً؛ فإنّ التغيّر فيها يقتضي التغيّر في نفس تلك الصفات، وكذا يجوز أن تتبدّل الإضافات المحضة، وهو ظاهر^١.

[أن علمه تعالى بالجزئيات لا يكون علماً زمانياً]

ثمّ قال:

في الواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي على الزمان والدهر^٢.

وقال في التعليقات:

العالم إنّما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته، وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والτίαςر الذي إذا تغيّر الأمر الذي كان متيامناً ومتياسراً، لم يتغيّر هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة إلّا نفس هذه الإضافة - أعني التيامن -؛ فإنّ الإضافة قد تكون بهيئة في المضاف والمضاف إليه، كالعاشق والمعشوق، والعالم والمعلوم، وقد لا تكون بهيئة كالحال في التيامن؛ فإنّ العلم يبطل ببطلان هيئة كانت الإضافة بينه وبين المعلوم بسببها والتيامن لا تبطل منه هيئة، ثمّ يبطل ببطلانه التيامن، والإضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة في العالم والعاشق^٣، لا أنّ تلك الهيئة هي نفس الإضافة^٤.

١ و ٢. الإشارات والتنبيهات، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

٣. هما صفتان ذات الإضافة، فهما من الكيفيات.

٤. التعليقات، ص ٧.

ثم قال:

فالعالم ليس هو وجود المعلوم في ذاته؛ إذ ليس وجود الشيء في ذاته سبباً لحصول العلم، وإلا لم يكن علم بالمعدوم، بل العلم وجود هيئة في ذات العالم، فالشيء إذا كان معلوماً ثم يصير لا معلوماً فلحالة تتغير في العالم لا لنفس الإضافة مطلقاً.

فوجب الوجود لو كان علمه زمانياً - أعني زماناً مشاراً إليه، حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً - كان علمه متغيراً؛ فإنه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً، كذلك العالم^١ به إما أن يعلمه كذلك فيكون متغيراً، وإما أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علماً؛ فإنه يكون محالاً، أو لا يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم، بل قد يتغير. وأما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب - أعني أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي - وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود، فإنه يعرفها كلها؛ إذ كلها من لوازمه ولوازمه. وإذا علم أنه كلما كان كذا - أعني جزئياً - وكلما كان كذا، كان كذا - أعني جزئياً آخر - وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم، يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير، الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان، لا هذا المشار إليه^٢.

ثم قال:

ومثال هذا أن منجماً يعلم أن الكوكب الفلاني كان أولاً في الدرجة الفلانية، فصار إلى الدرجة الفلانية، ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني، ثم دخل بعد كذا

١. في المصدر: «العلم».

٢. التعليقات، ص ٨.

ساعة في ذلك الكسوف، ثم بقي بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف، ثم فارق الشمس وانجلى. وقد يكون قد عرف كل ذلك بأسبابه. ولا يكون قد عرف أن هذا الكوكب^١ في هذه الساعة في الدرجة الفلانيّة حتّى تكون الساعات التي بعدها مستندةً إلى هذه الساعة^٢ المشار إليها، ويتغيّر علمه بحسب تغيّر الأحوال وتجددّها.

فإذا عرف على الوجه الذي ذكرناه - أعني بالسبب - كان حكمه في اليوم وغداً وأمس حكماً واحداً والعلم لا يتغيّر؛ فإنّه صحيح دائماً في هذا الوقت وفي ما قبله وفيما بعده أن الكوكب الفلانيّ كذا ساعة يقارن الكوكب الفلانيّ.

فأمّا إن قال: إنّ الكوكب الفلانيّ في هذا الوقت الفلانيّ - المشار إليه المستفاد علمه من خارج - مقارن للكوكب الفلانيّ وغداً مقارن لكوكب آخر؛ فإنّه إذا جاء الغد بطل الحكم الوقتيّ والعلم الوقتيّ.

فإذا^٣ الفرق بين العلمين ظاهر، فواجب الوجود علمه على الوجه الكلّي علم «لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»^٤، وهذا الكسوف الشخصي وإن كان معقولاً على الوجه الكلّي؛ إذ قد علم بأسبابه، والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كلّ واحدٍ منها حاله حال هذا الكسوف، فإنّ الأوّل تعالى يعلم أنّه شخص في الوجود وعلمه محيط بوحدانيّته؛ فإنّه إن لم يعرف وحدانيّته لم يعرفه حقّ المعرفة، وكذلك نظام الموجودات عنه وإن عرفه على وجه كلّيّ

١. في المصدر: «هذا التركيب». الظاهر ما أثبتناه صحيح.

٢. في «ه»: كلمة «الساعة» لم ترد.

٣. في المصدر: «فإنّ».

٤. سبأ (٣٤): ٣.

بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين؛ فإنه يعلم أنه واحد، وكذلك يعلم أن العقل الفعال واحد، وإن كان عقله على وجه كلي، وعلمه بأن هذا الكسوف شخصي لا يدفع المعقول الكلي.

والعلم ما يكون بأسباب، والمعرفة ما تكون بمشاهدة، والعلم لا يتغير البتة وإن كان جزئياً، فإن علمنا بأن الكسوف غداً يكون مركباً من علم ومشاهدة، ولو كان غداً لم يكن مشاراً إليه، بل كان معلوماً بأسبابه لم يكن إلا علماً كلياً، ولم يكن يجوز أن يتغير، ولم يكن زمانياً؛ فإن كل علم لا يعرف بالإشارة وبالاستناد إلى شيء مشار إليه كان بسبب، والعلم بالسبب، لا يتغير ما دام السبب موجوداً، لكن العلم الذي يتغير هو أن يكون مستفاداً من وجود الشيء ومشاهدته، فواجب الوجود تعالى منزّه عن ذلك؛ إذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علمه زمانياً ومستحيلًا ومتغيراً، ولو كنّا نعرف حقيقة الواجب الوجود وما توجه ذاته من صدور اللوازم كلّها عنه لازماً بعد لازم إلى أقصى الوجود، لكنّا نحن أيضاً نعلم الأشياء بأسبابها ولوازمها، وكان علمنا أيضاً لا يتغير، وإذا كان هو يعقل ذاته وما توجهه ذاته، فيجب أن يكون علمه كلياً بأسباب الشيء ولوازمه، فلا يتغير^١. انتهى.

واعلم أنه كما أنه من هذا الطريق يتصحّح العلم بالجزئيات المتغيرة، كذلك يتصحّح العلم بالجزئيات المتشكّلة أيضاً؛ فإن إدراك المتشكّلات - إذا لم يكن من سبيل الجزئية المستندة إلى الإشارة والإحساس، بل من سبيل التخصيص بصفات مستندة إلى مبدأ نوعه في شخصه - لا يستدعي الانطباع في آلة جسمانية. واعلم أيضاً أنه لا يخرج من هذا الطريق عن إحاطة علمه تعالى شيء جزئي

أصلاً، بل نفي علمه تعالى عن الجزئيات على وجه الجزئية عبارة عن نفي الإحساس بها عنه تعالى كما هو الظاهر، بل الصريح من كلام الشيخ، ولا يلزم من نفي الإحساس بالشيء نفي العلم به.

فلا وجه لما أورده المصنّف في شرح الإشارات على الشيخ من أن:

هذه السياقة تُشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام^١ يعارضها في الظاهر؛ وذلك لأنّ الحكم بأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكلّ، وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغيّر من جملة معلولاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به لا محالة، فالقول بأنّه لا يجوز أن يكون عالمًا به؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيّر، تخصيص لذلك الحكم الكليّ بحكم آخر عارضه في بعض الصّور، وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم، ولا يجوز أن تقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به، وإدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا بالآلات الجسمانيّة كالحواسّ وما يجري مجراها والمدرّك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغيّر لا محالة. أمّا إدراكها على الوجه الكليّ، فلا يمكن إلّا بالعقل، والمدرّك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغيّر، فإذاً الواجب الأوّل وكلّ ما لا يكون موضوعاً للتغيّر، بل كلّ ما هو عاقل

١. قال صاحب المحاكمات: هذا سؤال وارد على ما فهمه، لا على ما حقّقناه، فإنّ العلم بالجزئي المتغيّر إنّما يكون متغيّراً لو كان زمانياً، وأمّا على الوجه المقدّس عن الزمان فلا، كما صرّح به الشيخ هاهنا، وأمّا إنّ إدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لا يمكن إلّا بالآلات الجسمانيّة، فممنوع، إنّما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزّ اسمه. لاحظ المحاكمات بين شرحي الإشارات، ص ٣١٦ (المطبوع ذيل شرح الإشارات، ج ٣).

يُمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول، ويجب أن يدركها على
الوجه الثاني^١.

انتهى كلام شرح الإشارات.

وأنت بما نَهَّنَا عليه خبير بما فيه. هذا تصحيح العلم بالجزئيات المتغيرة على
القول بارتسام الصور في ذاته تعالى بالمعنى الذي حَقَّقْنَاهُ.

[الفرع السادس]

في أنه هل يجوز التغيّر في علمه تعالى
بالجزئيات بتغيّر الإضافات أم لا؟

قال: وتغيّر الإضافات ممكن.

أقول: [وأما تصحيحه على القول بالعلم الحضوريّ فواضح؛ فإنه لما لم يكن العلم الحضوريّ^١ مستدعيًا لارتسام الصّور في ذاته تعالى، لم يكن تغيّر المعلوم موجبًا لتغيّر ما هو صفة حقيقيّة له تعالى، بل لتغيّر إضافة بينه وبين معلومه، وهو جائز اتّفاقاً. وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله: (وتغيّر الإضافات ممكن).

وقال في شرح رسالة العلم:

وأما علم الباري تعالى بالجزئيات، ففيه خلاف بين المتكلّمين والفلاسفة، وذلك أنّ المتكلّمين قالوا: إنّ الباري تعالى يعلم الحادث اليوميّ على الوجه الذي يعلم أحدنا أنّه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجوداً قبله، ويمكن أن يوجد بعده أو لا يمكن، ثمّ إذا انتبهوا^٢ بوجود تغيّر العلم بالمتغيّرات حسب تغيّرها، التزم بعضهم جواز التغيّر في صفات الله تعالى، أو في بعضها، فقال القائلون بالإضافات فقط: إنّ تغيّر الإضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء، كالخالقيّة والرازيّة والإضافة إلى كلّ شخص.

١. في «هـ»: كلمة «الحضوريّ» لم ترد.

٢. في «هـ»: «تنبّهوا» بدل «انتبهوا».

وقال غيرهم: يجوز أن يكون ذاته محلاً للحوادث، كما يجوز طائفة من الحكماء كونه محلاً للحوادث قابلاً لصور المعلومات غير المتغيرة. ومن لم يجوز التغير في صفاته تعالى، عانَد في هذا الوضع وأنكر التغير أصلاً وقال: «العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده عين وجوده» إلى أمثال ذلك من التمسكات الواهية. أمّا الحكماء، فالظاهريون^١ من المنتسبين إليهم قالوا: «إنَّه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلِّي لا على الوجه الجزئيّ».

ف قيل لهم: لا يمكن أن يُنكر وجود الجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة، وكلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة إلى الباري تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الأولى، وعندكم أنّ العلم التامّ بالعلّة التامّة يستلزم العلم التامّ بمعلولها، وأنّ علم الباري تعالى بذاته أتمّ العلوم^٢، فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على وجه^٣ الجزئية المتغيرة، وبين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة؛ إذ من الممتنع أن يُستثنى من الأحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها، كما يستثنى في الأحكام النقلية بعضها؛ لتعارضها الأدلة السمعية، فهذه هي المذاهب المشهورة. وأمّا التحقيق في هذا الموضع فيحتاج - كما تقدّم - إلى لطف قريحة.

ثمّ قال بعد تمهيد مقدّمة محصلها:

إنّ الكثرة العددية إمّا أن تكون آحادها غير قارّة، أو تكون قارّة^٤.

١. الظاهريون: المراد بهم الذين يأخذون بظواهر الكتاب والسنة في الأصول والفروع وترك طريق الاستدلال رأساً لإنكارهم التأويل، كأهل الحديث، أتباع أحمد بن حنبل وابن تيمية والأشاعرة، أتباع أبي الحسن الأشعري من المتكلمين من أهل السنّة والجماعة. راجع نقد المحصل، ص ٣١٤؛ شرح العقائد العضدية، ص ٩٤؛ أسرار الآيات، صدر المتألهين، ص ٧٢.

٢. في المصدر: «المعلوم».

٣. في المصدر: «على الوجه».

٤. في المصدر: «غير قارّة أي لا توجد معاً، أو تكون قارّة أي توجد معاً».

والأول: لا يمكن أن يوجد إلا مع زمان، أو في زمان؛ لأنّ العلة الأولى للتغيّر على هذا الوجه في الوجود هو الوجود^١ غير القارّ لذاته الذي يتصرّم ويتجدّد على الاتصال وهو الزمان.^٢

والثاني: لا يمكن أن يوجد إلا في مكان، أو مع مكان؛ لأنّ العلة الأولى للكثرة على هذا الوجه إنّما هو الموجود الذي يقبل الوضع لذاته^٣ ويلزمه التجزؤ بأجزاء مختلفة الأوضاع^٤، وكلّ موجود يكون شأنه ذلك فهو مادّيّ، فالطباع إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأولى لتعيين أشخاصها إمّا الزمان كما للحركات، أو المكان كما في الأجسام، أو كلاهما كما في الأشخاص المتغيّرة المتكثّرة الواقعة تحت نوع من الأنواع. وما لا يكون زمانياً ولا مكانياً فلا يتعلّق بهما ويتنفّر العقل من استناده إليهما كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعته الإنسانيّة متى يوجد؟ أو أين يوجد؟ أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون؟ أو في أيّ بلدة يكون؟ بل إذا تعيّن شخص منها - كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة - فقد يتعلّق بهما بسبب تشخّصها بهذه العبارة^٥؛ فنعود إلى المقصود ونقول: إذا كان المدرك متعلّقاً بزمان أو مكان، فإنّما تكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانيّة لا غير، كالحواسّ الظاهرة والباطنة أو غيرها؛ فإنّه

١. في «ه»: «الموجود» بدل «الوجود».

٢. في المصدر: «وهو الزمان ويتغيّر بحسبه ما هو فيه أو معه تغيّراً على الوجه المذكور».

٣. أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة.

٤. في المصدر: «الأوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الذي يكون لبعض الأجزاء إلى بعض نسبة بأن يكون في جهة من الجهات منه وعلى بعد من الأبعاد غير تلك الجهة والبعد».

٥. أي ثمّ قال بعد تهديد مقدّمة وهي: كون الأشخاص المتّفقة الحقيقيّة زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانيّ وغير مكانيّ، فإنّ كثيراً منها بوجه أيضاً متعلّق بالزمان والمكان، كالأجرام العلويّة بأسرها وكلّيّات العناصر السفلية بهذه العبارة.

يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه، غير ذلك الزمان^١ ويحكم بوجودها، ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان، ويحكم بعدمه، بل يقول: إنه كان، أو سيكون، وليس الآن، ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها، ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه، وعلى أي مسافة إن بُعدت عنه.

وأما المدرك الذي لا يكون كذلك، ويكون إدراكه تاماً؛ فإنه يكون محيطاً بالكل، عالماً بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة؟ وكـم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر منه؟ ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي تكون قبله أو بعده، ويكون عالماً بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان، وأي نسبة تكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته، وكـم الأبعاد بينهما جميعاً على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنه ليس بزمني ولا مكاني، بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة.

وإنما يختص بالآن أو بهذا المكان، أو ذاك المكان، أو بالحضور والغيبة، أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي أو فوقي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين، وعلمه تعالى بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها. وهذا هو المعنى^٢ بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي، فإنه أشير بطي السموات التي هي جامع الأمكنة والأزمنة كلها ﴿كَطَى السَّجِلَ لِلْكِتَابِ﴾^٣؛ فإن القارئ

١. في «د» والمصدر: جملة «غير ذلك الزمان» ساقطة.

٢. في المصدر: «المفسد».

٣. الأنبياء (٢١): ١٠٤.

للسجلّ يتعلّق نظره بحرف حرف على الولاء، ويغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه.

أمّا الذي بيده السجلّ مطوّياً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها.

وظاهر أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلاّ لمن يكون غير زمنيّ وغير مكانيّ، ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسّط شيء ولا بصورة من الصّور^١، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء - كليّاً أو جزئياً على أيّ وجه كان - إلاّ وهو عالم به، ﴿وَمَا تَسْطُطُّ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَافِسٍ إِلَّا﴾ وجميعها ثبت عنده ﴿فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٢ الذي هو دفتر الوجود من كلّ شيء ممّا مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان^٣.

أمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجزئيّ المذكور، فهو إنّما يصحّ لمن يدرك إدراكاً حسيّاً بآلة جسمانيّة في وقتٍ معيّن ومكان معيّن^٤.

وكما ترى أنّ الباري تعالى يقال: إنّهُ عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات، ولا يقال: إنّهُ ذائق أو شامّ أو لامس؛ لأنّهُ منزّه عن أن يكون له حواشٍ جسمانيّة، ولا ينتلم ذلك في تنزيهه، بل يؤكّده، فكذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانيّة عنه لا ينتلم في تنزيهه، بل يؤكّده، ولا يوجب ذلك تغيّراً في ذاته الوجدانيّة ولا في صفاته الذاتيّة

١. في المصدر: «ولا بتوسّط شيء من الصّور».

٢. الأنعام (٣): ٥٩.

٣. مثبت في جوهر عقليّ يعبر عنه بالكتاب المبين.

٤. جملة «مكان معيّن» لم ترد في نسخة «ه».

التي تدركها العقول [و]إنّما يوجب التغيّر في معلوماته ومعلولاته^١ والإضافات التي بينه وبينها فقط. فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع^٢.
انتهى كلام المصنّف في شرح رسالة العلم.

وأقول: على القول بالعلم الحضوريّ لا حاجة إلى ذلك التطويل، ولا إلى الفرق بين من تعلّق بزمان ومكان، ومن لم يتعلّق بهما؛ فإنّ مناطه ليس إلّا تحقّق الإضافة الحضوريّة. ألا ترى أنّ صاحب الإشراق يرى الإبصار بالإضافة الإشراقية للنفس إلى المبصرات؟ ويرى علمها بالبدن والقوى بالإضافة التسليطية إليهما مع تعلّقهما بالزمان والمكان^٣؟

وهذه الإضافة الحضوريّة متحقّقة - على قولهم - بين الباري تعالى وبين جميع معلولاته في أوقات وجوداتها.

ولا حاجة أيضاً إلى كون نسبته تعالى إلى جميع الأزمنة واحدة في ذلك مع أنّ ذلك ليس من مذهبه، وإلّا فأبى حاجة إلى الفرق بين المعلومات^٤ القريبة والبعيدة بكون علمه تعالى بالأوّل بحضور ذواتها العينية، وبالثانية بحصول صورها في الأوّل على ما عرفت من مذهبه؟ وحينئذٍ فلا حاجة أيضاً إلى نفي حكمه تعالى بعدم شيء ماضٍ أو يستقبل في الحال، ولا فرق بينه وبين المدرك الأوّل في ذلك. نعم، أمثال ذلك إنّما يلائم مذهب من زعم أنّه ليس بالنسبة إليه تعالى ماضٍ ولا حالٌ ولا مستقبل، بل نسبة جميع الأزمنة إليه تعالى واحدة كنسبة جميع الأمكنة،

١. في «هـ»: «في معلولاته» بدل «في معلوماته ومعلولاته».

٢. شرح مسألة العلم، ص ٣٨ - ٤١.

٣. لاحظ المطارحات، ص ٤٨٤ - ٤٨٧ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١): وحكمة الإشراق،

ص ٩٧ - ١٠٣ (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢).

٤. في «هـ»: «المعلولات».

وأَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، بَلِ التَّغْيِيرُ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا بَيْنَهَا، وَبِقِيَاسِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ كَمَا مَرَّ فِي الْمُبَاحَثِ السَّابِقَةِ.

وَقَدْ قُلْنَا هُنَاكَ: إِنَّ هَذَا الْمَذْهَبَ مَتَوَهَّمٌ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ مِنَ الْمُصَنَّفِ. كَيْفَ؟ وَلَوْ كَانَ مُرَادُ الْمُصَنَّفِ ذَلِكَ، لَمَّا صَحَّ مِنْهُ مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلَمَّا صَحَّ أَنْ يَحْكُمَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُوْجِبُ التَّغْيِيرَ فِي مَعْلُومَاتِهِ وَمَعْلُولَاتِهِ وَالْإِضَافَاتِ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا؛ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ وَاقِعاً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى، لَمْ يُوْجِبْ تَغْيِيرَ إِضَافَتِهِ إِلَيْهَا أَيْضاً.

وَبِالْجُمْلَةِ، هَذَا الْكَلَامُ مِنَ الْمُصَنَّفِ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي، بَلِ هُوَ مُنَاسِبٌ لِمَذْهَبِ الْقَائِلِينَ بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ، وَمَأْخُوذٌ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحُكَمَاءِ فِي بَيَانِ كَيْفِيَّةِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْجَزْئِيَّاتِ، وَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ فِي عِلْمِهِ تَعَالَى مَاضٍ وَلَا حَالٌ وَلَا مُسْتَقْبَلٌ؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى لَيْسَ مُسْتَفَاداً مِنَ الْأَشْيَاءِ لِيُمْكِنَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ حَسَبَ تَعَلُّقِ الْأَشْيَاءِ بِالْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ، بَلِ عِلْمُهُ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ ذَاتِهِ الْمُنَزَّهَةِ عَنِ الْوُقُوعِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَزْمَنَةِ، وَسَابِقٍ بِالذَّاتِ عَلَى الْأَشْيَاءِ، فَلَا مَجَالَ لِدُخُولِ شَيْءٍ مِنَ الْأَزْمَنَةِ فِيهِ.

[الفرع السابع]

كلام الشارح المحقق في علمه تعالى بالأشياء

تلخيص وختم: فظهر وثبت من تضاعيف ما ذكرنا في هذا المقام لمن تأمل حقَّ التأمل أنَّ الحقَّ الحقيق بالتحقيق والقول الحريِّ بالتصديق إنما هو أنَّ علمه تعالى بجميع الموجودات - الكليَّة والجزئيَّة والحادثة والقديمة - إنما هو من ذاته تعالى في ذاته بحيث يطابق الوجود، وينطبق عليه النظام الموجود.

وهذا العلم هو سبب فيضان هذا النظام المعقول في الأشياء الموجودة من الأزل إلى الأبد في الطول والعرض، فلا تعزب عن هذا العلم مثقال ذرَّة في السماء ولا في الأرض، سواء سمي هذا العلم حصولياً أو اتِّحادياً أو إجمالياً أو تفصيلياً بعدما كان المراد من الحصول غير الحصول من الأشياء في ذاته تعالى، ومن الاتِّحاد غير الاتِّحاد المعروف بين الاثنين الظاهر الاستحالة، ومن الإجمال غير الذي فهمه المتأخرون، بل ما ذكرناه في تفسير كلام الشيخ المنقول من كتاب النفس^١ ومن التفصيل غير التفصيل الذي يلزمه هذه الكثرة العارضة للموجودات على ما عرفت^٢ في كلام ابن رشد.

ولا يوجب تغير المعلوم التغير في هذا العلم؛ لكون العلم بالتغير غير مستفاد من الأشياء المتغيرة ليلزم من تغيرها تغيره، كما في علمنا بالجزئيات المتغيرة من طريق

١. راجع ص ٢٦٣ - ٢٦٥.

٢. راجع ص ٢٧٨ - ٢٨٣.

الحواس، ومن سبيل الإشارة الحسيّة، على ما مرّ^١.

ولهذا - أعني لكون هذا العلم غير مستفاد من الأشياء - لا يصحّ كون هذا العلم حضورياً لو فرض كون حضور الأمر المبين كافياً في العلم. ولوجوب كون هذا العلم سبباً لنظام جميع الموجودات، لا يجوز أن يكون بالصُّور القائمة بذواتها أو بذات المعلول الأوّل، وإلّا لكانت هذه الصُّور من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها لا عن علم، أو عن علمٍ آخر ويتسلسل، بل هذه الصُّور هي عين ذاته تعالى من وجه، وغير ذاته تعالى من وجه - على ما ذكرنا في «التكميل العرشي»^٢، أو عينُ ذاته تعالى حقيقة وغير ذاته تعالى اعتباراً على ما مرّ في «التدقيق الإلهامي»^٣. وممّا يدلّ على أنّ علمه تعالى لا يتفاوت قبل وجود الأشياء وبعدها، وأنّه على حال واحد أزلاً وأبداً، ولا يتغيّر بتغيّر المعلوم قبلاً وبعداً، فلو كان علمه بحضور الأشياء أنفسها عنده بوجوداتها العينيّة لكان علمه تعالى بها عند وجوداتها أشدّ انكشافاً ممّا كان قبلها على ما اعترفوا به وأدّعوا الضرورة فيه سيّما والعلم بها قبل الإيجاد إجماليّ محض على زعم من ذهب منهم إليه، ما رواه في الكافي عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»^٤.

وعن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ: أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها، أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأرادخ لها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطّه عليه السلام: «لم يزل

١. راجع ص ٣٣٨.

٢. انظر ص ٢٥٤ - ٢٥٩.

٣. انظر ص ٢٥٩ - ٢٦١.

٤. الكافي، ج ١، ص ١٠٧، باب صفات الذات، ح ٢.

الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء»^١.
 إلى غير ذلك ممّا روي عن أصحاب العصمة والطهارة عليهم السلام من ذرية خير أهل
 الرسالة والسفارة صلى الله عليه وعليهم أجمعين.
 هذا آخر ما أردنا إيرادَه في شرح هذا المقام وتحقيق ذلك المرام والله تعالى وليّ
 الفضل والإِنعام.

[الفرع الثامن]

في جواب إشكال من نفى علمه تعالى بالمتجدّدات قبل وجودها

قال: ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين.

أقول: [وأما قوله: (ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين)، فهو جواب عن إشكال على كونه تعالى عالماً بالأُمور المتجدّدة قبل وقوعها.

تقريره: أنّها ممكنة لا محالة لحدوثها، ويلزم على تقدير تعلّق علمه تعالى بها أن تكون واجبة أيضاً، وإلاّ لأمكن أن لا توجد، فينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال. وتقرير الجواب: أنّها ممكنة لذواتها وواجبة لتعلّق علمه تعالى بها، فيكون

اجتماعهما باعتبارين، وهو جائز

فإن قيل: فيلزم وجوب صدور أفعال العباد عنه تعالى، وهو ينافي كونها اختياريةً لهم.

كان الجواب ما مرّ في «مسألة العلم من الأعراض»^١ وسيأتي أيضاً من أن العلم تابع للمعلوم، فلا يكون موجباً له، ولا يلزم من وجوب الأُمور المتجدّدة - لئلاّ ينقلب علمه تعالى جهلاً - أن يكون وجوبها من العلم؛ لجواز أن يكون ذلك لأسبابٍ أُخرَ كإرادة العبد في أفعاله على ما هو الحقّ، كما سيأتي، فتدبّر.

١. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٩٥، الفرع الثامن من المسألة الأولى من المطلب الخامس.

المسألة الثالثة

في أنه تعالى حي^١

[قال: وكلّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة.

أقول:] قد علم بالظاهر^٢ من الدين وثبت بالكتاب^٣ والسنة^٤، وانعقد إجماع أهل الأديان،^٥ بل جميع العقلاء^٦ على أنّ الباري تعالى حيّ.

وليس المراد من الحياة ما هو من الكيفيات النفسانية وهي صفة تقتضي الحسّ والحركة، مشروطةً باعتدال المزاج، على ما مرّ في مباحث «الأعراض»^٧، بل هي

١. لاحظ لمزيد التحقيق الملخص في أصول الدين، ص ٨٢ - ٩٠؛ وتعليق على إلهيات شرح التجريد، الخفري، ص ١٥٥ - ١٥٧؛ وكشف الحقائق المحمدية، ج ٢، ص ٩٢١ - ٩٢٦ (ضمن مصنفات الدشتكي)؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٤١٣ - ٤٢١؛ وعصرة المنجود في علم الكلام، ص ٧٨ - ٧٩؛ ورسالة إثبات الواجب الجديدة (= ضمن سبع رسائل)، ص ١٥٧ - ١٥٩؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ٣٥٢ - ٣٦٤.

٢. في «ه»: «الضرورة» بدل «بالظاهر».

٣. قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾ البقرة (٢): ٢٥٥؛ ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ غافر (٤٠): ٦٥؛ ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ الفرقان (٢٥): ٥٨.

٤. لاحظ الأمالي، الصدوق، ص ٢٧٨، المجلس ٤٧؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١١٩، الباب ١١؛ والتوحيد، الصدوق، ص ١٩٠ - ٢٢٤، الباب ٢٩؛ وبحار الأنوار، ج ٤، ص ٦٢، أبواب الصفات، الباب ١، ح ١.

٥. لاحظ جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ٣٥٢؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٨٠.

٦. انظر المواقف في علم الكلام، ص ٢٩٠؛ وشرح تجريد العقائد، ص ٣١٤؛ وكشف القوائد في شرح قواعد العقائد، ص ١٧٧؛ ومفتاح الباب، ص ١١٤.

٧. لاحظ شوارق الإلهام، ج ٤، ص ٢١٩ و ٣١١ و ٣١٣ و ٣٣٠ - ٣٣٢.

صفة تصحّ الاتّصاف بالعلم والقدرة، والاتّصاف بالعلم والقدرة يدلّ ضرورةً على صحّة الاتّصاف بها، وهذا معنى قوله: (وكلّ قادر عالم حيّ بالضرورة).

والكلام في كون حياته تعالى [هل هي] صفة زائدة على ذاته تعالى، أو عين ذاته كالكلام في سائر صفاته الثبوتية؟ فعند الصفاتية^١ صفة زائدة على ذاته. وعند غيرهم^٢ عين ذاته، و^٣ مرجعها إلى السلب، أي عدم استحالة كونه تعالى عالماً قادراً، وهي عين كونه تعالى قادراً عالماً على ما قال الشيخ في إلهيات الشفاء:

إذا قال له حيّ، لم يَغْنِ إلّا هذا الوجود العقليّ مأخوذاً مع الإضافة إلى الكلّ المعقول أيضاً بالقصد الثاني؛ والحيّ هو الدراك الفعّال^٥ وال^٦. انتهى.

وقوله: «هذا الوجود العقليّ هنا» أي ذاته المعقولة.

وقوله: «مع الإضافة إلى الكلّ» أي الإضافة التي هي مبدئيّة للكلّ.

وقال المصنّف في شرح رسالة العلم:

المسألة الخامسة عشرة في أنّ كونه تعالى حيّاً، هل يرجع إلى كونه عالماً، أو هو وصف زائد على ذلك؟

المستند في إثبات الحياة هو الذي ذكرناه، وهو أنّ العقلاء قصدوا وصفه

١. هم جماعة كثيرة من السلف (هم أهل الحديث والأشعرية...) كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزليّة من العلم، والقدرة والحياة... ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل؛ بل يسوقون الكلام سوفاً واحداً. وكذلك يثبتون صفات خبريّة: مثل اليمين، والوجه، ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسمّيها صفات خبريّة. لاحظ الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ٧٣، الباب الثالث.

٢. لاحظ قواعد المرام في علم الكلام، ص ٨٧؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٠٢؛ ومناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٧٠؛ وأبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٣٤٥؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٦٤؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٢٠.

٤ و ٥. في «ه»: «أو».

٥. كلمة «الفعّال» أثبتناه من نسخة «ه».

٦. إلهيات الشفاء، ج ١، ص ٢٣٨، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

تعالى بالطرف الأشرف من طرفي النقيض. ولَمَّا وصفوه تعالى بالعلم والقدرة، ووجدوا كلَّ ما لا حياة له ممتنع الاتِّصاف بهما، وصفوه بالحياة، لاسيَّما وهو أشرف من الموت الذي هو ضدُّها عندهم.

ونعم، ما قال^١ عالم من أهل بيت النبوة ﷺ:

هل سُمِّيَ عالماً وقادراً به إلاَّ أنه^٢ وهب العلم للعلماء، والقدرة للقادرين؟ وكلَّ ما ميَّزْتُموه في أوهامكم في أدقِّ مُعانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردودٌ إليكم، والباري تعالى واهبُ الحياة، ومُقَدِّر الموت، ولعلَّ النمل الصغار تتوهَّم أنَّ الله تعالى زبَانِيتَيْنِ فَإِنَّهُمَا كَمَالُهَا^٣؛ تتصوَّر أنَّ عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب، وإليه المفزع^٤،^٥ انتهى.

١. مولانا الإمام الباقر ﷺ.

٢. في «ه»: «لأنَّه» بدل «أنَّه».

٣. في «ه»: «كَمَالُهَا فَإِنَّهَا» بدل «فَإِنَّهُمَا كَمَالُهَا».

٤. لاحظ علم اليقين، ج ١، ص ٧٣ - ٧٤؛ وبحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

٥. شرح مسألة العلم، ص ٤٣.

المسألة الرابعة

في إرادته تعالى^١

[وفيها فروع:

الفرع الأول في إثبات إرادته تعالى

قال: وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته.

أقول: [والدليل على ثبوت الإرادة له تعالى - بعدما اتفق جميع أرباب العقول وأهل الملل على إطلاق القول بأنه تعالى مريد^٢، وشاع ذلك في كلام الله تعالى^٣

١. لاحظ لمزيد الاطلاع الإرادة، الشيخ المفيد؛ والأربعين في أصول الدين، الغزالي، ص ٦ - ١٢؛ والملخص في الأصول، ص ٣٧١ - ٣٩٥؛ وإشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص ٢١٥ - ٢٣١؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٨١ - ٨٧؛ والحاشية على إلهيات الشرح الجديد، المحقق الأردبيلي، ص ٦٥ - ٧٣؛ والحاشية على إلهيات الشرح الجديد، الخفري، ص ١٥٩ - ١٦١؛ وكشف الحقائق المحمدية، ص ٩١٥ - ٩٢٠ (ضمن مصنّفات الدشتكي)؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٢٥ - ٤١٣؛ واللمعات العرشية، ص ٣٤٣ - ٣٥٢؛ والمبدأ والمعاد، ص ١٣٥ - ١٤٣.

٢. لاحظ الأربعين في أصول الدين، الرازي، ج ١، ص ٢٠٧؛ وكشف المراد، ص ٢٨٨؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٦٧؛ وإرشاد الطالبين، ص ٢٠٣؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ٨ و ٨١؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ٣٧٤.

٣. قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس (٣٦): ٨٢؛ و ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ هود (١١): ١٠٧؛ البروج (٨٥): ١٦؛ و ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ الأحزاب (٣٣): ٣٣؛ و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة (٢): ١٨٥؛ و ﴿فَمَنْ يُرِدْ

وكلام الأنبياء ﷺ - هو كونه تعالى قادراً؛ فإنَّ القادر لا يصحَّ أن يصدر عنه - من حيث هو قادر - أحد الطرفين بخصوصه؛ لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين، بل لابدَّ من أن يتخصَّص ويترجَّح أحد الطرفين ليصحَّ صدوره عنه، ويكون ذلك لا محالة بصفة شأنها ذلك؛ لامتناع التخصيص من غير مخصَّص، واحتياج الواجب تعالى في فاعليته إلى أمرٍ منفصلٍ.

ولا يمكن أن يكون المخصَّص هو مطلق العلم؛ لكونه كالقدرة في تساوي النسبة إلى الطرفين.

والى هذا أشار المصنّف بقوله: (وتخصيص بعض الممكنات) دون بعض (بالإيجاد في وقت) دون وقت (يدلّ على إرادته).

[الفرع الثاني في بيان الفرق بين الإرادة والاختيار والمشية]

ثمَّ الفرق بين الإرادة والاختيار هو أنَّ الاختيار إثارة لأحد الطرفين وميل إليه، والإرادة هي القصد إلى إصدار ما تؤثره وتميل إليه، فكأنَّ المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يميل إليه، هذا في المشاهد،

وأما في الباري تعالى فيُشبه أن يكون كلاهما واحداً.

أما المشيئة، ففي شرح المقاصد أنه:

لا فرق بينها وبين الإرادة إلّا عند الكراميّة^٢، حيث جعلوا المشيئة صفةً واحدة

→ الله أن يَهْدِيَهُ يَفْرَحَ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرْذَأُ أَنْ يُضَلَّ يُجْعَلُ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا [الأنعام (٦): ١٢٥]؛ و «إِنْ يُرْذَنَ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقَذُونَ» يس (٣٦): ٢٣؛ و «ثُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» الأنفال (٨): ٦٧؛ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ» النحل (١٦): ٤٠....

١. جملة: «فكأنَّ المختار ينظر - إلى قوله: - هذا في المشاهد» لم ترد في نسخة «ه».

٢. أصحاب أبي عبدالله محمد بن كزّام السجستاني المتوفى (٢٥٥ق). وقد بدأ صفاتياً على في إثبات الصفات حتّى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم. راجع الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص ١٠٨؛ وميزان الاعتدال، الذهبي، ص ٢١ و ٢٢، الرقم ٨١٠٣؛ ولسان الميزان، ابن حجر، ج ٥، ص ٣٥٣ و ٣٥٤.

أزليّة تتناول ما شاء الله بها من إحداث محدث^١، والإرادة حادثة متعدّدة تعدّد المرادات^٢.

[الفرع الثالث في أنّ إرادته تعالى عين ذاته

قال: (وليست زائدة على الداعي، وإلاّ لزم التسلسل أو تعدّد القدماء).
أقول: [ثمّ اختلفوا في إرادته تعالى: فعند الأشاعرة وجمهور معتزلة البصرة^٣:
صفة قديمة زائدة على الذات، قائمة بها كسائر الصفات الحقيقيّة عندهم.
وعند الجبائيّة^٤: صفة زائدة قائمة لا بمحلّ^٥.
وعند الكرّامية: صفة حادثة قائمة بالذات^٦.
وعند ضرار^٧: نفس الذات^٨.
وعند النجّار^٩: صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساهٍ^{١٠}.

١. في المصدر: «من حيث تحدث».

٢. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٣٤.

٣. راجع شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٣٢ - ١٣٦؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٨١ - ٨٧؛ وكشف الفوائد،

ص ١٨١؛ والنافع يوم الحشر، ص ١٤؛ ومفتاح الباب، ص ١١٧؛ وإرشاد الطالبين، ص ٢٠٥ - ٢٠٨.

٤. الجبائيّة: أصحاب أبي محمّد بن عبد الوهّاب الجبائي (المتوفّى سنة ٣٠٣ ق) وابنه أبو هاشم عبد السلام

الجبائي (المتوفّى سنة ٣٢١ ق). راجع وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣٩٨؛ والبداية والنهاية، ج ١١،

ص ١٢٥.

٥. راجع شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٣، ص ٣٧٦.

٦. راجع شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨ و ١٢٩؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٣، ص ٣٧٦.

٧. أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي. كان تلميذاً لواصل بن عطاء وأسّس «الضرارية» من المعتزلة، توفّي

١٩٠ ق. راجع الأعلام، الزركلي، ج ٣، ص ٢١٥.

٨. راجع شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٩.

٩. الحسين بن محمّد النجّار المتوفّى (٢٣٠ ق) من أئمّة المعتزلة. راجع موسوعة الفرق الإسلامية، ص ٤٩٨.

١٠. راجع معارج الفهم، ص ٢٩٩ و ٣٠٠؛ ومناهج اليقين، ص ٢٧٦؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٩.

وعند الفلاسفة: العلم بالنظام الأكمل^١.

وعند الكعبي^٢ إرادته لفعله تعالى العلم به، ولفعل غيره الأمر به^٣.

وعند المحققين من المعتزلة كأبي الحسين^٥ وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام^٦ والجاحظ^٧ والعلّاف^٨ والبلخي^٩ والخوارزمي^{١٠}: العلم بما في الفعل من

١. راجع الدرّة الفاخرة، ص ٢٤ وص ٦٨ وص ١٩٣؛ وشرح المواقف، ج ٦، ص ٦٦؛ ورسالة إثبات الواجب

الجديدة، المحقق الدواني، ص ١٧٥ (ضمن سبع رسائل)؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٤٣.

٢. عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي المتوفى (٣١٧ق) من أئمة المعتزلة. راجع وفيات الأعيان،

ج ٢، ص ٢٤٨.

٣. كلمة «به» لم ترد في نسخة «ه».

٤. راجع نقد المحصل، ص ٢٨١؛ ومعارج الفهم، ص ٣٠٠؛ ومناهج اليقين، ص ٢٧٦.

٥. محمد بن علي بن الطيّب أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى (٤٣٦ق)، أحد أئمة المعتزلة. راجع

المنظم، ج ١٥، ص ٣٠٠ و ٣٠١؛ ووفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٧١؛ والبداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٣ و ٥٤.

في «ه»: «أبو الحسن» بدل «أبو الحسين».

٦. أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المعتزلي المتوفى (٢٣١ق). وإليه تنسب الطائفة النظامية

من المعتزلة. راجع الأنساب، السمعاني، ج ١٣، ص ١٣٩، الرقم ٥٠٢٥؛ والمنظم، ج ١١، ص ٦٦، الرقم

١٢٥٩؛ والأعلام، الزركلي، ج ١، ص ٤٣.

٧. أبو عثمان بن بحر بن محبوب الكناني الليثي الجاحظ المعتزلي المتوفى (٢٥٥ق). وإليه تنسب الطائفة

الجاحظية من المعتزلة. راجع الأنساب، السمعاني، ج ٣، ص ١٦٢، الرقم ٧٩٥؛ والبداية والنهاية، ج ١١،

ص ١٩ و ٢٠.

٨. أبو الهذيل العلّاف المتوفى (٢٣٥ق) من أئمة المعتزلة. إليه تنسب الطائفة الهذليّة من المعتزلة. راجع

المنظم، ج ١١، ص ٢٣٤ - ٢٣٨، الرقم ١٣٨٧؛ وتاريخ الإسلام، ج ١٦، ص ٤٧٣ - ٤٧٥، الرقم ٤٩٥،

الأعلام، الزركلي، ج ٧، ص ١٣١.

٩. أحمد بن محمود الكعبي، أبو القاسم البلخي إمام المعتزلة ببغداد وكان رئيس طائفة الكعبية (المتوفى سنة

٣١٩ق). راجع هدية العارفين، ج ١، ص ٤٤٤؛ وتاريخ بغداد، ج ٩، ص ٣٨٤؛ ووفيات الأعيان، ج ١،

ص ٢٥٢؛ وج ٢، ص ٢٤٨؛ وج ٣، ص ٤٥؛ ولسان الميزان، ج ٣، ص ٢٥٥.

١٠. أبو المؤيد محمد بن محمود بن محمد بن الحسن الخوارزمي الحنفي المتوفى (٦٥٥ق). وهو من

أكابر المعتزلة. راجع تاريخ بغداد، ج ٢، ص ١٨٦، الرقم ٦٠٣؛ وتاريخ الإسلام، ج ٢٢، ص ٢٥٩ و ٢٦٠،

الرقم ٤٠٢.

المصلحة^١، ويسميه أبوالحسين بالداعي. واختاره المصنّف فقال: (وليست زائدة على الداعي، وإلا لزم التسلسل أو تعدّد القدماء).

يعني لو كانت الإرادة زائدةً على الداعي الذي هو عين الذات، لكانت إمّا حادثةً في الذات - على ما زعمه الكرّامية - أو لا في محلّ - على ما زعمه الجبائية - وعلى التقديرين يلزم التسلسل؛ لأنّ حدوث الإرادة يستلزم ثبوت إرادة أخرى مخصّصة للأولى ويعود الكلام فيهما.

وإمّا قديمة قائمة بذاته تعالى - على ما زعمه الأشاعرة - فيلزم تعدّد القدماء.

[الفرع الرابع في شرح إرادته تعالى]

واعلم أنّ إرادته تعالى عند جمهور المتكلّمين عبارة عن القصد إلى إصدار الفعل، كما في المشاهد^٢.

وعند الفلاسفة يمتنع القصد على الواجب تعالى؛ لأنّ الفاعل بالقصد يكون فعله لغرض، وكلّ قاصد للغرض مستكملٌ به، سواء كان الغرض عائداً إليه أو إلى غيره؛ لأنّ إيصال النفع إلى الغير إذا كان عن قصد شوقي يكون استكمالاً^٣.

قال الشيخ في الإشارات:

الجود إفادة ما ينبغي لا لعوضٍ، ولعلّ من يهب السكّين لمن لا ينبغي ليس بجوادٍ،

١. راجع شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٩؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٨٢.

٢. لاحظ نقد المحضّل، ص ٢٨١ - ٢٨٧؛ ومحضّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص ١١٥؛ ومناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٧١ - ١٧٥؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٦٧ - ٦٨؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٠٣ - ٢٠٥؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٨١ - ٨٧؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٨ - ١٣٧.

٣. انظر إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٤١٤ - ٤١٥، الفصل السادس من المقالة التاسعة؛ والمبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٨٨ - ٩٠؛ وشرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤٢ - ١٤٤.

ولعلّ من يهب ليستعيز معامل وليس بجواد.
وليس العوض كلّهُ عينا، بل وغيره حتّى الثناء والمدح والتخلّص عن المذمّة
والتوصّل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي، فمن جاد ليُشرف، أو
ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيز غير جواد.
فالجواد الحقّ هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلبٍ قصديّ لشيء
يعود إليه.

واعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبّه به، أو لم يحسن منه، فهو بما يفيد من
فعله متخلّص^١. انتهى.

وما قيل من أنّه لم لا يجوز أن يقصد أحد شيئاً يحبّه لمجرّد أنّه خير في نفسه لا
لأنّه خير له؟^٢

فجوابه: أنّ ما هو خير في نفسه لو لم يكن أولى به، لم تكن إرادته قصداً، بل
يكون الداعي إلى فعله مجرّد العلم بخيريّته لا أمر آخر، فتكون إرادته عقليةً محضة.
نعم، الباري تعالى يحبّ ذاته ويبتهج بها أجلّ ابتهاج، فيحبّ أفعاله لأجل ذاته؛
لأنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، فيثبتون لأفعاله تعالى غرضاً هو ذاته [تعالى]. وهذا
معنى قولهم: «إنّه تعالى هو الفاعل والغاية»، لكن بذلك لا يتصحّ تعلّق القصد
بأفعاله؛ لأنّ القصد إنّما يكون عن شوق إلى ملائم أو موافقٍ لو لم يحصل لم يكن
الفاعل على كماله، فواجب الوجود ليس فاعلاً بالقصد عند الفلاسفة، بل فاعل
بالعناية، فإرادته تعالى عندهم عبارة عن عنايته، أعني علمه بنظام الكلّ الذي هو
السبب لهذا النظام المشاهد على ما مرّ.

١. الإشارات والتنبيهات، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

٢. القائل هو المحقّق الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤٥ - ١٤٨.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء:

فذلك النظام؛ لأنّه يعقله هو مستفيض كائن موجود، وكلّ معلوم الكون، وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه فهو خير غير منافي وهو تابع لخيريّة ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأوّل على نحو مرادنا حتّى يكون له تعالى فيما يكون عنه غرض، فكأنّك قد علمت استحالة هذا وستعلم، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية [المحضّة].

ثمّ قال:

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنا أنّ العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له. وهذه الإرادة - على الصورة التي حقّقناها التي لا تتعلّق بغرض في فيض الوجود - لا تكون غير نفس الفيض هو الوجود، فقد كنّا حقّقنا لك من أمر الجود ما إذا تذكّرت، علمت أنّ هذه الإرادة نفسها تكون جوداً^١.

وقال في رسالته في إثبات المبدأ الأوّل:

فصل في بيان إرادته.

هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته، ومن مقتضى ذاته، فهي غير منافية له، ولأنّه يعشق ذاته؛ فهذه الأشياء كلّها مرادة لأجل ذاته، فكونها مرادة له ليس لأجل غرض، بل لأجل ذاته؛ لأنّها مقتضى ذاته، فليس يريد هذه الموجودات لأنّها هي، بل لأجل ذاته، ولأنّها مقتضى ذاته.

مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشيء. ونحن إنّما نريد الشيء لأجل الشهوة أو اللذة أو غيرهما من الأشياء^٢، لا لأجل

١. إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ٣٦٦ - ٣٦٧، الفصل السابع من المقالة الثامنة.

٢. جملة: «أو غيرهما من الأشياء» لم ترد في نسخة «ه».

ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها، وكان مصدرًا لأفعال عنها ذاتها، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها؛ لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلا لشاعرة بذاتها، وكل ما يصدر عن فاعل فإنه إما أن يكون بالذات أو بالعرض، وما يكون بالذات يكون إما طبعيًا وإما إراديًا، وكل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فإذاً يكون بالإرادة. وكل فعل يصدر عن فاعلٍ والفاعل يعرف صدوره عنه، ويعرف أنه فاعله، فإن ذلك الفعل صدر عن علمه^١، وكل فعل صدر عن علم^٢ وإرادة: فإما أن يكون مبدأ تلك الإرادة علمًا أو ظنًا أو تخيلًا.

مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس والطبيب، ومثال ما يصدر عن الظن التحرز من خطر، ومثال ما يصدر عن التخيل فإما أن يكون شيئًا يشبه شيئًا عاليًا، أو طلبًا لشيء يشبه شيئًا حسنًا ليخلصه بمشابهة الأمر العالي أو الأمر الحسن.

ولا يجوز أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن أو بحسب التخيل؛ فإن ذلك يكون لغرض، ويكون معه انفعال؛ فإن الغرض يؤثر في ذي الغرض، فإذاً ينفع عنه، وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فإن حدث فيه غرض من جهة انفعاله عن الغرض فلا يكون واجب الوجود بذاته، فإذاً يجب أن تكون إرادته علمية.

ثم قال:

والأولى أن يفصل أمر الإرادة، فنقول: نحن إذا أردنا شيئًا، فإنما^٣ نتصور ذلك

١. في «هـ»: «علم» بدل «علمه».

٢. كلمة: «علم و» أثبتناه من نسخة «هـ».

٣. في «هـ»: «فإنما».

الشيء تصوّراً إمّا ظنيّاً وإمّا تخيّلِيّاً وإمّا علميّاً، وأنّ ذلك الشيء المتصوّر موافق، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً. ثمّ يتبع هذا التصوّر والاعتقاد شوق إليه وإلى تحصيله، فإذا قوى الشوق والإجماع حرّكت القوة التي في العضلات الآليّة إلى تحصيله.

ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض. وقد بيّنا أنّ واجب الوجود تامّ، بل فوق التمام، فلا يصحّ أن يكون فعله لغرض، فلا يصحّ أن يعلم أنّ شيئاً هو موافق له، فيشتاقه ثمّ يحصله، فإذا إرادته من جهة العلم أن يعلم أنّ ذلك الشيء كونه خيراً من لا كونه، وأنّ وجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلاني حتّى يكون وجوداً فضلاً، فلا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً، بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل.

فلوازم ذاته - أعني المعلومات - لم يعلمها، ثمّ رضي بها، بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته، كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها، فإذا لم يكن صدورها عنه منافياً للذات^١، بل مناسب لذات الفاعل، وكلّ ما كان غير منافٍ وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنّه فاعله، فهو مراده؛ لأنّه مناسب له.

فنقول: هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه منه بأنّه فاعلها وعلّتها. وكلّ ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير منافٍ لذلك الفاعل، وكلّ فعل يصدر عن فاعل - وهو غير منافٍ له - فهو مراده.

فإذا الأشياء كلّها مرادة لواجب الوجود. وهو المراد الخالي عن الغرض؛ لأنّ

١. في «هـ»: «لذاته» بدل «للذات».

الغرض في رضاه بصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته، فيكون الغاية في فعله ذاته. ومثال هذا إذا أحببت شيئاً لأجل [أنه] إنسان، كان المحبوب بالحقيقة [هو] ذلك الإنسان، فكذاك المعشوق المطلق هو ذاته. ومثال الإرادة فينا أنا نريد شيئاً فنشتاقه؛ لأننا محتاجون إليه؛ وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا، ولكنّه لا يشترق إليه؛ لأنّه غنيّ عنه، فالغرض لا يكون إلّا مع الشوق؛ فإنّه يقال: «لَمْ يَطْلُبْ هذا؟» فيقال: «لأنّه مشتهاه»^١. وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض^٢. انتهى.

وهذا الذي تقلناه من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات^٣. وقال أيضاً في التعليقات:

والعناية هي أن يعقل الواجب الوجود بذاته أنّ الإنسان كيف تجب أن تكون أعضاؤه، والسماء كيف تجب أن تكون حركتها، ليكونا فاضلين، ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق^٤، أو غرض^٥ آخر سوى علمه بما ذكرناه مع موافقة معلومه لذاته المعشوقة له؛ فإنّ الغرض وبالجملة، النظر إلى أسفل، أعني لو خلق الخلق طالباً لغرض، أعني أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة في الخلق - أعني ما يتبع الخلق - طلب كمال، لم يكن لو لم يخلق. وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته.

١. في «ه»: «يشتاقه».

٢. لم نثر على مصدره بعد الفحص. نقله صدر المتألهين عن الشيخ أبو عليّ في تعليقاته على الشفاء. راجع الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٣٥٨ - ٣٦٣.

٣. لاحظ التعليقات، ص ١١ - ١٣.

٤. في «ه»: «الشوق».

٥. في المصدر: «شوق أو طلب، أو غرض».

فإن قال قائل: إنّا قد نفعل^١ أفعالاً بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالإحسان إلى إنسان من دون أن تكون لنا فيه فائدة، فكذلك يصحّ أن يكون واجب الوجود يخلق الخلق لأجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق، كما نحسن إلى إنسان ما. قلنا: إنّ مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض، فإنّا نريد الخير بالغير ليكون لنا اسمٌ حسنٌ أو ثواب أو شيء هو أولى بأن يكون لنا من أن لا يكون^٢. انتهى.

وقال في الرسالة:

إنّ الغرض - أعني الغاية - هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن، فلا يجوز أن يكون لواجب الوجود بذاته - الذي هو تامّ - أمر يجعله على صفة لم يكن عليها؛ فإنّه يكون ناقصاً من تلك الجهة. وتلك الصفة إمّا أن تكون فضيلة أو نقصاناً، وعلى جميع الأحوال فإنّ ذلك لا يليق به: لا النقصان ولا التكميل^٣.

ثمّ قال:

وقد عرفت إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهو بعينها عناية، وأنّ هذه الإرادة غير حادثه، وبيّنا أنّ لنا^٤ أيضاً إرادةً على هذا الوجه^٥. انتهى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الأ شبه أنّ مراد محققي المعتزلة من كون الإرادة عين الداعي الذي هو العلم بالأصلح^٦ إنّما هو الذي ذهب إليه الفلاسفة على ما ذكرنا^٧.

١. في المصدر: «قد نفعل».

٢. التعليقات، ص ١٤.

٣. وهذا الذي نقله من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات أيضاً.

٤. في «هـ»: «متاً» بدل «لنا».

٥. هذا الذي نقله من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات، ص ١٤ - ١٥.

٦. راجع ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

٧. راجع ص ٤١٠ - ٤١١.

فيكون الواجب تعالى عندهم أيضاً فاعلاً بالعناية بالمعنى وإن لم يقولوا به بحسب اللفظ.

والغرض تصحيح إطلاق الإرادة عليه تعالى التي هي بحسب اللغة والعرف بمعنى القصد التابع للشوق، فإن ذلك ممتنع عليه تعالى.

وبالجملة: القصد أمر معلوم بالوجدان لا يمكن أن يكون عين العلم ولا عين الذات، فكل من قال بكون الإرادة عين العلم لا ينبغي أن يكون مراده بها هو القصد، فيكون مراده أنه تعالى فاعل بمجرّد العلم المتعلّق بالخيريّة والمصلحة في الفعل، فتكون إرادته عقليّة محضة.

وهذا هو مراد الفلاسفة من الفاعل بالعناية، فهؤلاء المحقّقون يوافقونهم في المعنى الذي هو مرادهم من العناية وإن لم يوافقوهم في اصطلاح الفاعل بالعناية بحسب اللفظ.

ثم إن من لم يقل بالعناية والعلم المتقدّم في الواجب تعالى من المنتسبين إلى الفلسفة - كصاحب الإشراق - قال: بكونه تعالى فاعلاً بالرضى، وهو ما يكون فعله مقارناً للعلم والشعور^١ من غير تقدّم للعلم على الفعل^٢.

وأنت خبير بأنّ هذا لا يكون من الفاعل بالإرادة والاختيار في شيء؛ فإنّ الفاعل المختار ما يكون فعله صادراً عن علم، سواء كان ذلك العلم مستتبّعاً للقصد، كما في الفاعل بالقصد، أو لا، كما في الفاعل بالعناية؛ فإنّ كليهما داخلان في الفاعل المختار.

فأمّا الفاعل بالرضى فليس فعله عن علم أصلاً وإن كان مقارناً للعلم، فلا يكون

١. جملة: «للعلم والشعور» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. لم نعر على هذه العبارة في مصّفات شيخ الإشراق، ولكن أشار إليه صدر المتألهين في الحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

من الفاعل المختار، بل هو من الفاعل بالإيجاب؛ فإنَّ المُوجِبَ ما لا يكون فعله عن علم، سواء كان مقارناً له، كما في الفاعل بالرضى، أو لا، كما في الفاعل بالطبع، فعند من ينفي العلم عن الواجب تعالى مطلقاً - كما مرَّ نقلاً عن بعض الأوائل^١ - يكون تعالى فاعلاً بالطبع تعالى عن ذلك^٢. وعند من يقول بالعلم الحضورى المقارن فقط كصاحب الإشراق يكون فاعلاً بالرضى، وكلاهما داخلان في الفاعل المُوجِبَ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

واعلم أنَّ الإمام الرازي أيضاً في المباحث المشرقية رجع إلى سبيل التحقيق في إرادته تعالى فقال:

وإذا كانت إرادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الإرادة قصداً إلى التكوين؛ لأنَّ القصد إلى الشيء يستحيل بقاءه بعد حصول ذلك الشيء.

فثبت أنَّ إرادة الله تعالى ليست عبارةً عن القصد، بل الحقُّ في معنى كونه مريداً أنَّه تعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكلِّ أنَّه كيف يكون، وذلك^٣ يكون لا محالة كائناً مستفيضاً، وهو خير غير منافي لذات المبدأ الأوَّل، فعلم المبدأ بفيضانه عنه، وأنَّه غير منافي لذاته هو إرادته لذلك ورضاه.

ثمَّ إنَّنا إذا حقَّقنا^٤ حكمنا بأنَّ الفرق بين المريد - وغير المريد سواء كان في حقِّنا أو في حقِّ الله تعالى - هو ما ذكرنا، فإنَّ إرادتنا ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه، لم تكن صالحة لترجيح أحد ذلك^٥ الطرفين على الآخر،

١. لاحظ شرح مسألة العلم، ص ٢٢؛ ونقد المحصل، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ و ٢٩٦؛ وشرح المواقف، ج ٨، ص ٧١ -

٧٢؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ١٨٠.

٢. جملة «تعالى عن ذلك» أثبتناه من نسخة «ه».

٣. أي ذلك النظام.

٤. في «ه»: «حقَّقناه».

٥. في «ه»: «ذيتك».

وإذا صارت نسبتها إلى وجود المراد أرجح من نسبتها إلى عدمه، ويثبت أن الرجحان لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى حدّ الوجوب، لزم منه الوقوع؛ لأنّ الإرادة الجازمة إنّما تتحقّق عند الله تعالى وهناك قد صارت موجبةً للفعل. فإذا ما يقال من الفرق بين الموجب وبين المختار:

إنّ المختار يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، والموجب لا يمكنه أن لا يفعل، كلام باطل؛ لأنّا بيّنا أنّ الإرادة متى كانت متساوية النسبة، لم تكن جازمةً، وهناك يمتنع حدوث المراد، ومتى تَرَجَّحَ أحدُ طرفيها على الآخر صارت موجبةً للفعل، ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة، بل الفرق ما ذكرناه أنّ المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل الغير المنافي عنه، وغير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعيّة وإن كان الشعور حاصلًا لكنّ الفعل لا يكون ملائماً له، بل منافراً مثل الملجأ إلى الفعل؛ فإنّ الفعل لا يكون مراداً^١.

انتهى كلامه.

فتأمّل فيه؛ فإنّه بظاهره يُشعر بكون الفاعل بالرضى أيضاً داخلًا في المرید. والتحقيق ما ذكرناه، هذا.

[الفرع الخامس في شبهات وردود]

فإن قيل: إرادته تعالى لا يصحّ أن تكون عين علمه؛ فإنّه تعالى يعلم كلّ شيء، ولا يريد كلّ شيء، فإنّه لا يريد شرّاً ولا ظلماً ولا كفراً ولا شيئاً من القبائح والسيئات، فإرادته تعالى أمر آخر وراء علمه.

قلنا: لا يلزم من كون إرادته عين علمه وتعلّق علمه بكلّ شيء أن تتعلّق إرادته أيضاً بكلّ شيء؛ فإنّ الإرادة ليست هو العلم مطلقاً، بل العلم بما فيه مصلحة وخير. وهذا كما أنّ سمعه وبصره راجعان عند المحقّقين إلى العلم، ولا يلزم منه تعلّق السمع بما سوى المسموع، ولا تعلّق البصر بما سوى المبصر، فليتفطن.

فإن قلت: فما تقول فيما رواه ثقة الإسلام رئيس المحدثين أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي^١، والشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القميّ في كتابي التوحيد^٢ والعيون^٣ عن الأئمّة الطاهرين وساداتنا المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) في حدوث الإرادة والمشية، وأنهما من صفات الفعل دون صفات الذات؟

وذكر محمّد بن يعقوب في الكافي^٤ في الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات ما حاصله:

أنّ كلّ شيئين وصفت الله تعالى بهما، وكانا جميعاً في الوجود - كما أنّ في الوجود ما يريدّه وما لا يريدّه، وما يرضاه وما يسخطه، وما يبغضه وما يحبّه^٥ - فهما من صفات الفعل؛ فإنّهما لو كانا من صفات الذات لكانت الصفات التي هي عين الذات ناقضة بعضها لبعض، فيكون ما لا يريدّه ناقضاً لما يريدّه، وما يسخطه ناقضاً لما يرضاه، وما يبغضه ناقضاً لما يحبّه، وهذا محال.

وكلّ شيئين وصفت الله تعالى بأحدهما وكان في الوجود، ولم يكن الآخر في

١. لاحظ الكافي، ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل، ح ١ - ٧.

٢. انظر التوحيد، ص ١٤٥ - ١٤٨، باب صفات الذات وصفات الأفعال، ح ١٣ - ١٩، وص ٣٣٦ - ٣٤٤، باب المشية والإرادة، ح ١ - ١٣.

٣. لاحظ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٧٩ - ١٩١، الباب ١٣، ح ١.

٤. لاحظ الكافي، ج ١، ص ١١١ - ١١٢، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل، ذيل الحديث ٧.

٥. في المصدر: «وما يحبُّ وما يبغض».

الوجود مثل العلم والقدرة؛ فإنّ في الوجود ما يعلم^١ ويقدر عليه، وليس في الوجود ما لا يعلمه ولا يقدر عليه، فهو من صفات الذات. هذا، فإذا كانت الإرادة محدثة ومن صفات الفعل، فكيف يجوز أن يكون عين العلم القديم الذي هو عين ذاته تعالى؟^٢ قلت: لعلّ المراد من الإرادة في تلك الروايات إنّما هو القصد إلى الفعل على ما يفهمه الجمهور من لفظة «الإرادة»، والخطاب إنّما هو معهم، وعلى هذا فتخلف المراد من الإرادة بمعنى القصد نقص وعجز لا يليق بجنابه تعالى، والمراد حادث، فيجب كون الإرادة أيضاً حادثاً، لكن نسبة القصد إليه تعالى ليس على الحقيقة، لا متناعه عليه تعالى، بل بمعنى ترتّب الغاية والأثر، بمعنى أنّ كلّ ما يمكن أن يرتّب على القصد في غيره تعالى فهو يترتب على ذاته تعالى من غير توسّط القصد على ما قالوا في صفة الرحمة وغيرها، فإطلاق لفظ الإرادة والقصد في حقّه إنّما هو على سبيل التمثيل.

وعلى هذا يكون المراد من حدوث إرادته هو حدوث مراده تعالى حسب اقتضاء علمه بالمصلحة فيه.

ومّا يدلّ صريحاً على ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال: له: فله رضا وسخط؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «نعم، ولكن ليس ذلك على ما يوجّد من المخلوقين، وذلك أنّ الرضى حالٌ تدخل عليه، فتقلّبه من حالٍ إلى حالٍ؛ لأنّ المخلوق أجوفٌ معتمِلٌ مركّبٌ، للأشياء فيه مدخلٌ، وخالفنا لا مدخل للأشياء فيه؛ لأنّه واحدٌ وأحديّ الذات وأحديّ المعنى، فرضاه ثوابه، وسخطه عقابه، من غير

١. في «هـ»: «يعلمه» بدل «يعلم».

٢. هذا الحديث منقول بالمعنى. انظر التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٤٤٢ - ٤٤٩، الباب ٦٦، ح ١؛ وعيون

أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٧٩ - ١٩١، الباب ١٣، ح ١.

شيء يتداخله، فيهيجه وينقله من حالٍ إلى حالٍ؛ لأنَّ ذلك مِنْ صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين»^١. هذا كلامه.

ونعم ما قال بعض أفاضل إخواننا الإلهيين^٢ كثر الله أمثاله في العالمين في هذا المقام ما محصّله:

إنَّ التحقيق أنَّ للإرادة والمشیئة جهة ثباتٍ وهي أزلّیة وعین ذاته تعالى، وجهة تجددٍ وهي إضافة حادثة مع حدوث الشيء والمراد، كما أنَّ العلم والقدرة كمالان إلا أنَّ جهة الثبات في العلم والقدرة أدلُّ على الكمال والبهاء؛ حيث يوجب^٣ تخلف^٤ متعلّقهما عنهما تحقُّق العلم والقدرة وإن لم يكن المعلوم والمقدور، وذلك ممَّا يُعدُّ غايةً في كمال العلم والقدرة جدًّا؛ فلذلك عُدَّتَا من صفات الذات. وجهة التجدد في المشیئة والإرادة أدلُّ على العزِّ والجلال، حيث يوجب عدمَ تخلف المشیء والمراد عنهما، وذلك ممَّا يُعدُّ في غاية العزِّ والجلال، ولذلك عُدَّتَا من صفات الفعل.

وخطاب الشرع^٥ إنّما هو مع الجماهير، فينبغي أن يذكر في نعته تعالى معهم ما يكون أدلَّ عندهم على الكمال، وأظهر في العزِّ والجلال^٦. ولنا في هذا المقام تحقيق آخر ذكرناه في كتابنا المسمّى بـ«گوهر مراد»^٧، فليرجع إليه من أراد.

١. الكافي، ج ١، ص ١١٠، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل....، ح ٦.

٢. وهو محمّد محسن الفيض الكاشاني (المتوفى سنة ١٠٩١ ق) صاحب كتاب الوافي.

٣. في «هـ»: «يوجد» بدل «يوجب».

٤. في «هـ»: «متعلّقيهما».

٥. في «د» و «هـ»: «خطاب الشارع».

٦. الوافي، ج ١، ص ٤٤٦ - ٤٤٨.

٧. لاحظ گوهر مراد، ص ٢٤٩ - ٢٥٧.

المسألة الخامسة في سمعه وبصره^١

[قال: والسمع دلٌّ على اتّصافه بالإدراك، والعقل على استحالة الآلات.

أقول: [قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب^٢ والسنة^٣، وانعقد إجماع أهل الأديان على أنه تعالى سميع بصير، وإليه أشار بقوله: (والسمع^٤ دلٌّ على اتّصافه بالإدراك)، أي السمع والبصر دون الذوق والشمّ واللمس؛ لعدم ورود السمع بها وإن كان الإدراك يشملها جميعاً.

قال المصنّف في شرح رسالة العلم:

الإدراك كالجنس للإدراك الحسّي والإدراك العلميّ. والإدراك الحسّي إنّما

١. راجع لمزيد التحقيق: المبدأ والمعاد، صدر المتألّهين، ص ٢٤٣ - ٢٤٤؛ ورسالة إثبات الواجب الجديدة، الدواني، ص ١٥٩ - ١٦٠ (ضمن سبع رسائل)؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٢٠ - ٣٢١؛ وحاشية على إلهيات شرح الجديد، الخفري، ص ١٦٣ - ١٦٧؛ وحاشية على إلهيات شرح الجديد، الأردبيلي، ص ٧٣ - ٢٧٥؛ وكشف الحقائق المحمدية، ص ٩٢٧ - ٩٣٢ (ضمن مصنفات الدشتكي، ج ٢)؛ وجامع الأفكار وناقذ الأنظار، ج ٢، ص ٣٩٨ - ٤١٦؛ والحكمة المتعالية في الأسفار، ج ٦، ص ٤٢١ - ٤٢٦.

٢. قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. النساء (٤): ٥٨.

٣. قال أبو عبد الله عليه السلام: «لم يزل الله جلّ عزّ ربّنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر...».

وقال الرضا عليه السلام: «لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حَيّاً قديماً سميعاً بصيراً...». راجع التوحيد، ص ١٣٩ - ١٤٠، ح ١ و ٣.

٤. في التجريد وكشف المراد: «النقل» بدل «السمع».

يحصل بالآلات الجسمانيّة التي هي حواسّ، والإدراك العلمي إنّما يحصل للذات العاقلة من غير آلة، ولذلك لا يدرك حسّ نفسه ولا آلاته^١؛ فإنّه لا آلة تتوسّط بينه وبينها، ويدرك الذات العاقلة نفسها وآلاتها وتعلّقاتها. أمّا الباري تعالى، فكلّ من يعتقد أنّه جسم أو مباشر للأجسام، فقد يمكن له أن يصفه بالإدراك الحسيّ، وكلّ من ينزّهه عن ذلك ينزّهه أيضاً عن هذا الوصف.

ولمّا كان السمع والبصر ألطف الحواسّ وأشدّها مناسبةً للعقل، عبّر بها عن العلم في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى عزّ من قائل^٢: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^٣، وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^٤. وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن أن تعدّ. ولذلك وصفوا الباري تعالى بالسمع والبصر دون الشامّ والذائق واللامس، وعنوا بهما العلم بالمبصرات والمسموعات، وفرّقوا بين السامع والسميع، والمبصر والبصير، وجميع ذلك من المباحث اللفظيّة.

وأكثر المتكلّمين يخصّون^٦ الإدراك بالحسيّ ويتنازعون^٧ في جواز وصف الباري تعالى به، ثمّ في المراد منه إذا وصفوه به، فيذهب بعضهم إلى الإحساس، وبعضهم إلى العلم بالمحسوسات^٨. انتهى.

١. في المصدر: «ولا إحساسه». وفي «هـ»: «آلته».

٢. جملة: «عزّ من قائل» أثبتناه من نسخة «هـ».

٣. الملك (٦٧): ١٠.

٤. الأعراف (٧): ١٩٨.

٥. في المصدر: «ولأجله».

٦. في «هـ»: «يخصّصون».

٧. في المصدر: «وتنازعون».

٨. شرح مسألة العلم، ص ٣٧ - ٣٨.

فقوله: (والعقل على استحالة الآلات) إشارة إلى تنزيهه تعالى عن الجسميّة ومباشرة الأجسام، فوجب من مجموع الدالّتين القول بكونه تعالى سميعاً بصيراً من دون آلة وجارحة.

وفي قوله: «والسمع دلّ» إلى آخره، إشارة إلى ضعف ما استدلّ به بعضهم^١ على كونه تعالى سميعاً وبصيراً، وهو أنّه تعالى حيّ، وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، وكلّما يصحّ في حقّه سبحانه، يجب أن يكون ثابتاً له بالفعل؛ لبراءته عن القوّة والإمكان، وذلك لتوقّفه على أنّ الحياة في الغالب تقتضي صحّة السمع والبصر.

وغاية متشبّثهم في ذلك إمّا طريق السبر والتقسيم على ما ذكره إمام الحرمين^٢، فإنّ الجماد لا يتّصف بقبول السمع والبصر، وإذا صار حيّاً اتّصف بهما إن لم تقم به آلة^٣، ثمّ إذا سبرنا^٤ صفات الحيّ، لم نجد ما يصحّ قبوله لهما سوى كونه حيّاً، ولزم القضاء بمثل ذلك في حقّه تعالى.

وأما أنّه لا خفاء في أنّ المتّصف بهما أكمل ممّن لا يتّصف بهما، فلو لم يتّصف البارئ تعالى بهما، لزم كون الإنسان، بل سائر الحيوانات أكمل منه تعالى، وهو باطل قطعاً، على ما ذكره الغزالي^٥.

١. أي بعض المتكلّمين ومنهم الأشاعرة وبعض الإماميّة كأبي الصلاح الحلبي المتوفّي (٤٤٧ق). لاحظ تقريب المعارف، ص ٤٩؛ وكشف القوائد في شرح قواعد العقائد، ص ١٨٦؛ وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٦٥؛ وعصرة المنجود في علم الكلام، ص ٨١؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٣٨ - ١٣٩.

٢. وهو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، من كبار متكلّمي الأشاعرة المتوفّي (٤٧٨ق). راجع الأنساب، ج ٣، ص ٤٢٨ - ٤٣٣، الرقم ١٠١٠؛ والبداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٥ و ٥٦.

٣. في «هـ»: «آفة» بدل «آلة».

٤. في «هـ»: «سيرها» بدل «سبرنا».

٥. وهو أبو حامد محمد الغزالي الطوسي المتوفّي (٥٠٥ق).

٦. لاحظ شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٣٩.

ويرد على الأول: أنه يتوقّف على كونه حيّاً بحياة مثل حياتنا المصحّحة للسمع والبصر، وهو ممنوع.

وعلى الثاني: أنّ كون المتّصف بهما أكملَ ممن لا يتّصف بهما مسلّم في الشاهد. وأمّا في الغائب، فهو ممنوع، بل أوّل المسألة.

وأيضاً وجوب كونه تعالى منزّهاً عن النقائص ثابت عندهم بالإجماع، والظواهر الدالة على ثبوت السمع والبصر أقوى جدّاً من الظواهر الدالة على حجّية الإجماع؛ لكثرة النوع والاعتراضات عليها.

فالأولى التمسك في إثبات السمع والبصر بالظواهر القطعيّة ابتداءً، هذا.

قال شارح المواقف في المحصل:

إنّ المسلمين اتّفقوا على أنّه تعالى سميع بصير، لكنّهم اختلفوا في معناه^١. فقال الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى شأنه بالمبصرات والمسموعات.

وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكرامية: إنّهما صفتان زائدتان على العلم. وقال ناقداه: أراد فلاسفة الإسلام؛ فإنّ وصفه تعالى بالسميع والبصير مستفاد من النقل، وإنّما لم يوصف بالشّمّ والذوق واللمس؛ لعدم ورود النقل؛ وإذا نُظر في ذلك من حيث العقل، لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء؛ فإنّ إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها، ممّا لا يمكن بالعقل.

والأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بهما آمناً بذلك وعرفنا أنّهما لا يكونان إلّا بالآيتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما^٢. انتهى.

١. لمزيد الاطلاع راجع قواعد المرام في علم الكلام، البحراني، ص ٩٠ - ٩٢؛ والمسامرة، كمال الدين الشافعي، ص ٨٨ - ٩١؛ واللمعات العرشية، التراقي، ص ٣٥٣ - ٣٦٣.

٢. شرح المواقف، ج ٨، ص ٨٩ - ٩٠؛ المحصل، ص ١٢٧.

ولعلّ المراد هذا هو معنى قوله: «والسمع»^١ دلّ على اتّصافه تعالى بالإدراك، والعقل على استحالة الآلات، فتدبّر.

وقريب من هذا ما قال الشارح العلامة رحمته في شرح هذا الكلام:
 اتّفق المسلمون كافّة على أنّه تعالى مدرك، واختلفوا في معناه: فالذي ذهب إليه أبو الحسين أنّ معناه علمه بالمسموعات والمبصرات.
 وأثبت الأشعرية وجماعة من المعتزلة له صفة زائدة على العلم.
 والدليل على ثبوت كونه تعالى سمياً بصيراً، «السمع» فإنّ القرآن^٢ وإجماع المسلمين دلّ على ذلك^٣.

إذا عرفت هذا، فنقول: السمع والبصر في حقّنا إنّما يكون بالآلات جسمانية، وكذا غيرهما من الإدراكات، وهذا الشرط ممتنع في حقّه تعالى بالعقل، فإمّا أن يرجع إلى ما ذهب إليه أبو الحسين، وإمّا إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقّه تعالى^٤. انتهى.

١. في «هـ»: «النقل» بدل «السمع».

٢. لاحظ: النساء (٤): ١٣٤؛ الأنعام (٦): ١١٥؛ الأنفال (٨): ٥٣ و ٦١ و ٧٢؛ يونس (١٠): ٦٥؛ الإسراء (١٧): ٣٠؛ الأنبياء (٢١): ٤؛ الحجّ (٢٢): ٦١؛ لقمان (٣١): ٢٨.

٣. راجع الأربعين في أصول الدين، الرازي، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٢؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٣٨؛ والمبدأ والمعاد، صدر المتألّهين، ص ١٤٤ - ١٤٥.

٤. كشف المراد، المسألة الخامسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث.

المسألة السادسة

في كلامه تعالى^١

[قال: وعمومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام، والنفساني غير معقول].

أقول: [اعلم أنّ لفظ الكلام حقيقة في هذا الملفوظ المسموع المركّب من الأصوات والحروف. وقد يطلق ويراد به التكلّم - أعني القدرة على إلقاء الكلام - بالمعنى الأوّل، وهذا المعنى الثاني هو صفة المتكلّم قائم به.

والكلام بالمعنى الأوّل هو ما به التكلّم وليس صفة للمتكلّم ولا قائماً به، بل هو قائم بالهواء؛ لكونه من جنس الأصوات كما عرفت في «مباحث الأعراض»^٢.

وهذا - أعني التكلّم وإلقاء الكلام - يتوقّف فينا على آلة وجارحة لا محالة، وقد أخبر الأنبياء ﷺ بأنّ الله تعالى متكلّم، وجاءوا بكلام أخبروا أنّه كلام الله تعالى، وهو منقسم إلى إخبار وأمر ونهي، إلى غير ذلك من أقسام الكلام، ودلّت المعجزة على صدقهم، وهو أمر ممكن؛ فإنّه وإن كان متوقّفاً فينا على الآلة وممتنع صدوره عنّا بدونها، لكن لا يدلّ ذلك على كونه ممتنعاً في حقّه تعالى أيضاً بدون الجارحة والآلة؛ لعموم

١. راجع لمزيد الاطلاع الملّخص في أصول الدين، ج ٣، ص ٣٩٧ - ٤٤٥؛ وأبكار الأفكار في أصول الدين،

ج ١، ص ٢٦٥ - ٣١١؛ ومعارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٠٧ - ٣١٢؛ وحاشية على الهيئات شرح الجديد،

الأردبيلي، ص ٧٥ - ٨٥؛ وكشف الحقائق المحمدية، ص ٩٣٣ - ٩٥٤ (ضمن مصنفات الدشتكي، ج ٢)، وحاشية

على الهيئات شرح الجديد، الخفري، ص ١٦٩ - ١٩٧؛ وجامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ٤١٨ - ٤٨٧.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٣٤ - ١٥٠.

قدرته التامة وضعف قدرتنا الناقصة، وكلّ ما أخبر الأنبياء ﷺ عن الله تعالى من الممكنات يجب تصديقهم فيه على ما أخبروا به من غير تأويل وصرفٍ عن ظاهره. وهذا معنى قوله: (وعُمومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام)، أي بعد ضمّ إخبار الأنبياء ﷺ، كما عرفت، فالكلام الذي هو من صفته تعالى هو بمعنى التكلّم؛ فإنّ المتكلّم هو من قام به التكلّم لا من قام به الكلام وهذا ظاهر جدّاً.

والأشاعة توهموا أنّ الصفة هو الكلام بمعنى ما به التكلّم، والمتكلّم هو من قام به الكلام بهذا المعنى، وأطلقوا القول بأنّ القرآن قديم، وأنّ من قال بخلق القرآن وحدوثه مبدعٌ، بل كافرٌ.

ثمّ لمّا رأوا أنّ الكلام بهذا المعنى - الذي حقيقته ليست إلّا الأصوات والحروف الحادثة - لا يجوز أن يكون قديماً^١ قائماً بذاته تعالى، اخترعوا أمراً محالاً سمّوه بالكلام النفسيّ، وقالوا: إنّهُ هو مدلول الكلام اللفظيّ، وأرادوا به غير العلم بمدلولات الألفاظ، وغير إرادة إلقاء الكلام، وغير القدرة على ذلك، وغير حديث النفس.

وقالوا: إنّهُ أمر واحد في نفسه ليس بخبر ولا أمر ولا نهى إلى غير ذلك، ولا يدخل فيه ماضٍ ولا حالٌ ولا استقبال. وقالوا: إنّ الكلام حقيقةً ليس إلّا ذلك، واللفظيّ إنّما يسمّى كلاماً؛ لدلالته على ذلك^٢.

وعمدّة ما تمسّكوا به في ذلك أمران:

[الأمر] الأوّل: هو ما عوّل عليه إمامهم في المحصل هو قول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً^٣

١. كلمة: «قديماً» أثبتناه من نسخة «ه».

٢. لاحظ شرح المواقيف، ج ٨، ص ٩٠ - ١٠٤؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٣ - ١٥١؛ ومحصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، ص ١٢٨ - ١٣٠.

٣. المحصل، ص ١٣٠.

وإنما العجب^١ أنهم من أين عرفوا أنَّ مراد الشاعر ممّا في الفؤاد غير الأمور المذكورة الذي سمّوه كلاماً نفسياً؟ مع أنّي لا أظنّ أنّ عاقلاً يجد في نفسه هذا الأمر المحال. ونعم ما قال المصنّف في نقد المحصّل:

فقد صارت مسألة قدّم الكلام - إلى أن قام العلماء فيها وقعدوا وضرب الخلفاء الأكابر لأجلها بالسوط، بل بالسيف - مبتنية على هذا البيت الذي قاله الأخطل^٢.

انتهى.

والأعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال.

قال شارح المقاصد:

وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نُقل من مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف^٣ ستّة أشهر، ثمّ استقرّ رأيهما على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر^٤. انتهى.

[الأمر الثاني: هو ما قالوا من أنّ المتكلّم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محلّ آخر؛ للقطع بأنّ موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحرّكاً.

والجواب: ما مرّ من أنّ المتكلّم من قام به الكلام بمعنى التكلّم، هو القدرة على إيجاد الكلام بمعنى ما به التكلّم، وهو ما يُلقيه المتكلّم إلى غيره لإظهار ما في ضميره - أعني الألفاظ الدالّة على المعاني - بحسب الوضع وليس المتكلّم من قام به الكلام بمعنى ما به التكلّم، وإلّا لزم كون الهواء متكلّماً؛ لكون الألفاظ قائمة به، وحينئذٍ يكون الأمر في صيغة الفاعل هاهنا وفي المتحرّك وأمثال ذلك على سبيل واحد، كما لا يخفى.

١. في «هـ»: «التعجّب».

٢. نقد المحصّل، ص ٢٩٢.

٣. هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاريّ الكوفيّ البغداديّ (م ١٨٢ ق). راجع البداية والنهاية، ج ١٠، ص ١٨٠ و ١٨٢؛ والأعلام، الزركلي، ج ٨، ص ١٩٣.

٤. شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٤٦.

وأما تمسّكهم في ثبوت الكلام النفسي بأنّ من يورد صيغة أمر، أو نهى، أو إخبار أو استخبار، أو غير ذلك، يجد في نفسه معان، ثمّ يعبر عنها بالألفاظ التي يسمّيها الكلام الحسيّ، فهذا المعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خَلْده^١، وهو الذي تسمّيه الكلام النفسيّ.

فقد مرّ الجواب عنه في مبحث «الأصوات من الأعراض»^٢ عند شرح قول المصنّف: «ولا يُعقل كلام غيره».

وحاصله منع كون تلك المعاني التي يجدها غير الإرادة والطلب والعلم. فمن أراد تفصيل الجواب وتحقيقه فليراجع إلى هنالك؛ فإنّا لا نطوّل الكلام بإعادة ذلك. وإلى بطلان كلام النفسيّ والإشارة إلى ما أشار إليه هناك أشار هاهنا^٣ بقوله: (والنفسانيّ غير معقولٍ). [قد بلغ شرحه إلى هنا].



قد فرغت من تحقيق هذا الكتاب الشريف بعون الملك الوهاب

في شهر شعبان المعظم من شهر عام ١٤٣١ ق.

اللهم اغفر لي ولوالديّ ولجميع المؤمنين والمؤمنات، بمحمّد وآله

الطيبين الطاهرين المنتجبين، لاسيّما بقية الله في الأرضين.

أكبر أسد علي زاده

١. أي في القلب والنفس.

٢. راجع شوارق الإلهام، ج ٤، ص ١٥٧ - ١٥٩.

٣. كلمة: «هاهنا» أثبتناه من نسخة «ه».

الفهارس

١. فهرس الآيات الكريمة
٢. فهرس الأحاديث الشريفة
٣. فهرس أسماء الأنبياء والمعصومين عليهم السلام والملائكة
٤. فهرس الأعلام
٥. فهرس المصطلحات
٦. فهرس الكتب الواردة في المتن
٧. فهرس القبائل والطوائف والفرق
٨. فهرس القواعد الكلامية والفلسفية
٩. فهرس مصادر التحقيق

١. فهرس الآيات الكريمة

٢٣٥	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ	البقرة: ١٦٤
٢٧٤	كُنْ فَيَكُونُ	البقرة: ١١٧
٣٨٣	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	البقرة: ١٨٥
٣٨٠	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ	البقرة: ٢٥٥
٢٢٥	وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	البقرة: ٢٨٤
٢١٦	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	البقرة: ٢٨٦
٤٠٠	إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا	النساء: ٥٨
٣٧٣ ، ٣٠٠	وَمَا تَشْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ	الأنعام: ٥٩
٣٨٣	فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ	الأنعام: ١٢٥
٤٠١	وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُنْصَرُونَ	الأعراف: ١٩٨
٣٨٣	تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ	الأنفال: ٦٧
٣٨٣	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ	النحل: ٤٠
٣١٣	لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً	مريم: ٤٢
٢٤٣	وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً	مريم: ٥٧
١٣٩	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	طه: ٥

الأنبياء: ١٠٤	كَطَى السَّجَلِ لِلْكُتُبِ.....	٣٧٢
الفرقان: ٥٨	وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ.....	٣٨٠
الأحزاب: ٥٦	النَّبِيُّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.....	١٦٣
سبأ: ٣	لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ.....	٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٩
		٣١٢، ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٥
يس: ٢٣	إِنْ يُرِدِ الرَّحْمَنُ بَضْرًا لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِدُونَ.....	٣٨٣
يس: ٧١	أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ.....	٣١٣
ص: ٧٥	خَلَقْتُ بِيَدَيَّ.....	٣١٣
غافر: ٦٥	هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.....	٣٨٠
فضلت: ٥٣	سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.....	١٩١
المجادلة: ١١	يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ.....	١٥٥
الملك: ١٠	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ.....	٤٠١
الملك: ١٤	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.....	٢٤٨، ٣٠٥

٢. فهرس الأحاديث الشريفة

- إنكم ستَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ١٤١
- أَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ وَصَفَتْ اللَّهُ تَعَالَى بِهِمَا، وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوُجُودِ ٣٩٧
- فَلَهُ رِضَاءٌ وَسَخَطٌ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: نَعَمْ، وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يَوْجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ ٣٩٨
- كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَلَمْ يَزَلْ عَالِماً بِمَا يَكُونُ ٣٧٧
- لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعِلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ ٣٧٨
- لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالثَّرِيَّةِ لَتَنَاوَلْتُهُ رِجَالٌ مِنْ فَارَسَ ٢٢٩
- وَمَا الَّذِي نَرَى مِنْ خَلْقِكَ، وَنَعَجِبُ لَهُ مِنْ قُدْرَتِكَ ٢٣٥
- هَلْ سُمِّيَ عَالِماً وَقَادِراً بِهِ إِلَّا أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَالْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ ٣٨٢

٣. فهرس أسماء الأنبياء والمعصومين ﷺ والملائكة

الرسول ﷺ ← النبي ﷺ	آل النبي ﷺ ١٦٤
سادتنا المعصومين ٣٩٧	الأئمة / الأئمة الاثني عشر ﷺ / الأئمة
سيّد الأنبياء / سيّد أنبياء الله / سيّد البشر ←	الطاهرين ١٦٤، ١٦٥، ٣٩٧
النبي ﷺ	أبو عبد الله ﷺ ٣٩٨
عليّ ﷺ ١٦٤	أبي الحسن ﷺ ٣٧٧
محمد / محمد بن عبد الله ﷺ ← النبي ﷺ	أبي جعفر ﷺ ٣٧٧
المعصومين ﷺ ١٢٤، ١٣٠	أصحاب العصمة والطهارة ﷺ ٣٧٨
الملائكة ١٢٤، ١٦٣، ٢٧٧، ٣٤٥	الأنبياء ﷺ / الأنبياء المرسلون ٢٧٧،
النبي ﷺ ١٢٢، ١٢٤، ١٣٨، ١٦٤، ١٦٨	٣٢٥، ٣٨٤، ٤٠٥
١٦٩، ٢٢٩	أهل الرسالة والسفارة ﷺ ٣٧٨
	أهل بيت النبوة ﷺ ٣٨٢

٤. فهرس الأعلام

أبو يوسف ٤٠٧	ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد محمد ١٧٩
أرسطاطاليس / أرسطو ١٧٧، ٢٢٨، ٢٤١	١٨٢، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣٥٥، ٣٧٦
٢٧٠، ٢٨٩، ٣٠٨	ابن سينا ١٣٢، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢
الأرموي ١٤٦	١٨٦، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٣
الأسترآبادي، محمد باقر ٣٣١، ٣٣٦	٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٨
الأشعري، أبو الحسن ١٢٧، ١٢٨، ٢١٣	٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٩
٢١٦، ٣٤٩	٢٨٠، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣
أفضل الحكماء والمتكلمين ← الطوسي،	٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٢
محمد بن محمد	٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٠
أفلاطون ٢٤٣، ٢٥٩، ٢٧٠، ٢٧٩، ٢٨٩	٣٤١، ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦٧، ٣٧٥
إمام الحرمين ٤٠٢	٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٧، ٣٨٩
إمام الحكمة ← أرسطاطاليس / أرسطو	أبو الحسين ← البصري، أبو الحسين
أبازقلس ٢٤٤	أبو حنيفة ٤٠٧
انكسيماس ٢٥٧، ٢٧٠	أبو الوليد ← ابن رشد الأندلسي، أبو الوليد
أيوب بن نوح ٣٧٧	محمد

- أستاذنا ← صدر المتألهين
البصري، أبو الحسين ٣٨٦، ٣٨٧، ٤٠٣، ٤٠٤
- البلخي ← الكعبي، أحمد بن محمد
بهمنيار ٢٣١، ٢٨٥
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر ١١٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٩، ١٥٠، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٤٦، ٤٠٧
- ثالث الملطبي ٢٥٧، ٢٩٠
- الجاحظ ٣٨٦
- الجبائي، أبو علي ١٢٨
- الجرجاني، علي بن محمد ١١٧، ١١٨، ١٢٣، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٣، ١٦٥، ٢٠٤، ٢٤٦، ٤٠٣
- الحسن البصري ١٢٧
- خاتم المحققين ← الطوسي، محمد بن محمد
الخوارزمي ٣٨٦
- الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد ١٦٢، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٤٧
- الرازي، فخرالدين محمد ١٨٤، ٢٠٧
- ٢١٣، ٢٢١، ٢٤٥، ٣١٨، ٣٩٥
- السمرقندي، شمس الدين محمد بن اشرف
الحسيني ١٤٧
- السيد الشريف ← الجرجاني، علي بن محمد
شارح العقائد ← الأشعري، أبو الحسن
الشارح القوشجي ١٦٥، ٢٢٧
- شارح المقاصد ← التفتازاني، سعد الدين
مسعود بن عمر
- شارح المواقف ← الجرجاني، علي بن محمد
شيخ الإشراق / صاحب الإشراق ٢٤٣، ٢٦١، ٢٩٠، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٧٤
- الشيخ / الشيخ الرئيس ← ابن سينا
صاحب الصحائف ← شمس الدين محمد بن
اشرف الحسيني السمرقندي
صاحب القبسات ← الأسترآبادي، محمد
باقر
- صاحب المطارحات ← شيخ الإشراق /
صاحب الإشراق
صدر المتألهين ٣١٨، ٣٤٠، ٣٤١
- الصدوق ٣٩٧
- ضرار ٣٨٥
- الطوسي، محمد بن محمد ١١٣، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١

اللاهيجي، عبد الرزاق ١١٣	٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥١
محمد بن مسلم ٣٧٧	٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٧٩، ٢٩٢، ٣٢٢
محمد بن يعقوب ← الكليني، أبو جعفر محمد	٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٦٧، ٣٦٩
بن يعقوب	٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٧، ٤٠٠
المصنف ← الطوسي، محمد بن محمد	٤٠٧، ٤٠٨
المعلم الأول ← أرسطاطاليس / أرسطو	العلاف ٣٨٦
الناقد البارع ← الطوسي، محمد بن محمد	العلامة (الحلي) ٢٢٥، ٢٢٧، ٤٠٤
النجار، الحسين بن محمد ٣٨٥	الغزالي ١٨٢، ٢٩٨، ٣٥٥، ٤٠٢
نصير الحق والملة والدين ← الطوسي، محمد	الفارابي ١٨٤، ٢٧٠، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٥٣
بن محمد	فرفوريوس ٢٦٠
النظام ٢٣١، ٣٨٦	فيثاغورس ٢٤٤
واصل بن عطاء ١٢٧	الفيلسوف ← أرسطاطاليس / أرسطو
هرمس ٢٤٣	الكعبي، أحمد بن محمود ٢٣٢، ٣٨٦، ٤٠٣
هشام بن الحكم ٣٩٨	الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب ٣٩٧

٥. فهرس المصطلحات

الاختيار	٢٥٨	١١٦، ١٢٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١،
الاتحاد	١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ٢٤٩،	٢٠٦، ٢١٤، ٢٤٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٨٤،
	٢٩٧، ٣٠١، ٣١١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٧٦،	٣٩٤
الاتفاق	٣٣٨	الأخص ١٥٢، ١٥٥
الإتقان	٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٧،	٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٧٧، ٢٨٢،
	٢٥٠	٢٩٥، ٣٢٥، ٣٣٥، ٣٦٠، ٣٦٧، ٣٧٣،
الاجتهاد	١٥٥، ١٥٨، ١٦٧،	٤٠٠، ٤٠١
الأجسام	١٤٨، ١٧٨، ٢٠٧، ٢١١، ٢٢٠،	الإدراك الحسي ٤٠١
	٢٢٤، ٣١٤، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٧١، ٤٠٢،	الأذعان ١١٨، ١٥٦
الإجماع	١٤٦، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٧٤، ٣٩١،	الإرادة ١٥٣، ١٧٣، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤،
	٤٠٣	٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٣٢٨،
الأحكام	١٢٤، ١٢٥، ١٥٦، ٢٣٣، ٢٣٥،	٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠،
	٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٦، ٣٦٧، ٣٧٠،	٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧،
أحوال الموجود	١٤٥	٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٨
الاختبار	٢٣٤	الاستدلال ١٢٥، ١٤٣، ١٧٣، ١٩٢، ١٩٩،

٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٢٥،	الاعتقاد ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٥٦، ١٥٨،
٢٢٧، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٧٩	١٦٠، ١٦٦، ١٦٧، ٣٩١
الاستغفار ١٦٣	الاعتماد ١٤٣، ٣٢٧
الاستقامة ١٥١	الأعراض ١٣١، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٨، ١٧٦،
الاستقبال ١٢٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٧	٢٢٤، ٢٤٨، ٢٦٠، ٣٠٢، ٣١٤، ٣٢٠،
الاستقراء ١٤٤، ٢٣٤	٣٧٩، ٣٨٠، ٤٠٥، ٤٠٨
الاستمرار العدمي ٢٢١	الأعراض الذاتية ١٣٦، ١٣٧، ١٤٩، ١٥١،
الاستمرار الوجودي ٢٢١	أعراض ذاتية ١٣٢، ١٣٤
الأسطوانات ٢٣٧، ٢٣٨	الأعم ١١٨، ١٥٢
الإسلام ١٢٥، ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٤،	الإلهيات ١٢٨
١٤٦، ١٥٦، ١٧٩، ٢٧٠، ٣١٥،	الإمامة ١٦٧، ١٦٨
٣٩٧، ٤٠٣	الامتناع ١٨٦، ٢١٥، ٢٢٤، ٢٢٧،
الاشتراك ١٣٥، ٣٥٤	الأمر العيني ٣٢٤
الأشرف ١٦٦، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٦،	الإمكان ١٧٦، ١٧٨، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦،
٣٨٢	٢٠٢، ٢٠٥، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٢٤،
الأصوات ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٨	٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٦،
الأصول ١٢٧، ١٣٠، ١٤٨، ٢٨٠،	٢٨٠، ٣٧٩، ٤٠٢
أصول الإسلام ١٥٦	الإللال ١٦٦
الإضافة ١٥٩، ٢١٧، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣٣٧،	الأمر العامة ١٤٧، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،
٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٤،	١٨٢، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٥،
٣٨١	٢٣٠، ٣٤٢، ٣٤٩
إعادة المعدوم ١٤٥	الإن ١٧٣

الانجلاء ٣٦٠	التداخل ١٣٧
الانحناء ١٥١، ١٣٢	التسلسل ١٧٨، ١٧٦، ١٧٥، ١٤٨، ١٤٥
الانئية ١٩١	١٨٠، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤
الأولوية الذاتية ١٨٣، ١٨٢	٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٧٦، ٢٨٧، ٣٨٥
أهل الثبات ٣١٥	٣٨٧
أهل الفراغ ٣١٥	التشبيه ٢٨٢، ١٣٩
أهل اليقين ٣١٥	التصديق ١١٧، ١١٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٥١
الإيجاب ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٤، ١٥٠	٢٤٧، ١٦٦
٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢١، ٢٤٧	التصور ١٣٣، ١٤٥، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٩٣
٣٣٠، ٣٢٩، ٣٣٠	٢٩٤، ٢٩٥، ٣٩١
الإيمان ١٤٣	التعريفات ١٣٥
البحث ١٥١، ١٤٩، ١٤٧، ١٤٦، ١٣٦	التعليم الشرعي ٣١٧
١٥٤، ١٦٧، ١٦٩، ١٩٩، ٢٢١، ٢٥٥	التغاير الاعتباري ٣٣٠
٤٠٧، ٢٦٩	التقليد ١٥٥، ١٤٣، ١٢٣
البدعة ١٢٩	تمثيلات ١٣٩
البرهان ١٨٧، ١٥٦، ١٤٩، ١٣٩، ١٣٤	التناسب ١٣٧
٣٢٧، ٣١٦، ٣١١	تناهي الأبعاد ١٤٨
البعديّة ٣٣٢	التوحيد ١٢٥، ١٢٧، ١٦٧، ١٦٨، ٢٠٧
١٣٧	٢٤٨، ٣٩٧
التثليث ٢٥١	الجبر ٢٠٦
التجرد ٣٢٧، ٣٢٠، ٢٦٤، ٢٣٣	الجسم ١٧٨، ١٧٦، ١٥٣، ١٥٢، ١٤٥
التجسيم ١٣٩	٢٢٠، ٢٨٤، ٣٧٢

الجواهر	١٣١، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٨، ٢١٢، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤
٢٢٤، ٢٤٠، ٢٤٩، ٣١٤، ٣١٩	٣٦٦، ٣٧٧، ٤٠٥، ٤٠٦
الحادث	١٧٦، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٣٤
٣٧٢، ٣٦٩	الحكمة ١١٤، ١٦٦، ١٩١، ٢٢٤، ٢٦١
الحال	١٢٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٣، ٢١٥، ٣٠٠، ٣٠٩
٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٤٨، ٣٠٤، ٣٣٢	الحياة ١٣٨، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٢
٣٣٣، ٣٣٧، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٧٢	الخلأ ١٢٧، ١٤٨، ٢٧٥
الحجاب ٢٦٥	خلق الأعمال ١٤٧
الحدوث	١٥٣، ١٧٦، ١٨٧، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٣
٢٢٣	الدور ١٢١، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٨، ١٨٩
حدوث العالم	١٤٧، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ٢٤٧
٢١١، ٢١٤، ٣٣٦	الدين ١١٣، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٨، ١٥٦
الحركة الإرادية ١٣٢	٢١٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٣٨٠، ٤٠٠
الحروف	٣٧٣، ٤٠٥، ٤٠٦
الحسّ	١٣٢، ٢٤١، ٢٧٢، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٨٠
الحقُّ الأوّل	١٨١، ٣٠١
حقيقة	١٢٠، ١٣٥، ١٤٩، ١٧٣، ٢٢٠، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٩١
٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١	٣٠١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٤
٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨	٣٤٥، ٣٥٦، ٣٦٠، ٣٦٣، ٣٧١، ٣٧٢

الزمانيات ٣٣٢	٢٨٤، ٣١٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٣، ٣٨٥، ٣٩٧
السبق ٢٠٧، ٣٢٨	الصناعة ١١٤، ١١٥، ١٣١، ١٣٧، ١٤٨
السبق الذاتي ٣٢٨	١٥٢
السكون ١٥١، ٢٣٩	صناعة البرهان ١٣٤
السمع ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤	الصُّور العلمية ٢٥١، ٢٥٩، ٣٣٠، ٣٤٢
السمعيّات ١٢٨، ١٤٧	الصُّور المتخيّلة ٣٢٧
السنة ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٦	الصورة ١٣٧، ١٤٥، ١٥٣، ١٧٨، ١٨٦
١٦٥، ٢٤٧، ٣٨٠، ٤٠٠	٢٣٨، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧
الشبهة ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٧١	٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤
الشرع ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥	٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٩٦، ٣٢٢
١٥٢، ١٥٤، ١٦٧، ٢٢٨، ٣١٣، ٣١٥	٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩
٣٩٩	٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٨٩
الشرعيّات ١٢٥، ١٢٦	الصوفيّة ٣١٦
الشروع الذاتيّة ٢٢٨	الطلسمات ٢٤٣، ٢٥٩
الشرعية ١١٤، ١٢٨، ١٣٨، ١٥٤	العاقل ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٦٧
الشّم ٤٠٠	٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٦، ٢٩٧
الشوق ٣٩١، ٣٩٢	٢٩٨، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٢١
الشيء الواحد ١٣٦، ٣١٧	٣٢٢، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٦١
الصانع ١٤٧، ١٥٢، ١٦٨، ١٧١، ١٧٣	العالم ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧
١٧٤، ١٨٦، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨	١٧٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧
٢١٣	٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣
الصفات ١٢٥، ١٢٧، ١٦١، ٢٠٤، ٢٨٣	٢١٤، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٥

٢٧٢، ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٧، ٢٩٨،	٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥،
٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠،	٢٥٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٩،
٣١١، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٢٧،	٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٤،
٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٩،	٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٤،
٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥،	٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٤، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤،
٣٦٦، ٣٧١، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤،	العالم الجسماني ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤،
العقل الإنساني ٣٠٧، ٣١٢	العالم الحسي ٢٥٩
عقل الباري تعالى ٣١٢	العالم العقلي ٢٥٩
العقلية الصرفة ١٤٣، ١٥٤، ٢٩٦	العدم الأزلي ٢١٨
العقول المجردة ١٧٧	العدم الأصلي ٢١٩، ٢٢٠
العلاقة الوجودية ٣٢٤	العدم الحالي ٢١٩، ٢٢١
العلل الإيجابية ٢٠٥	العدم المطلق ٢٢٠
العلم ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢،	العدم المقيّد ٢٢٠
١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣،	العرض الذاتي ١٣٢، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢،
١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٤،	١٥٣
١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣،	العصمة ١٥٨، ١٦٧، ٣٧٨
١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٩، ١٧٩، ٢٠٤،	العقائد ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢،
٢١١، ٢١٧، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧،	١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١،
٢٤١، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠،	١٤٣، ١٥٢، ١٥٨، ١٦٧، ٣١٥
٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠،	العقل ١١٦، ١١٨، ١٢١، ١٢٣، ١٣٨، ١٤٣،
٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٤،	١٥٣، ١٥٧، ١٦٨، ١٦٩، ٢١٢، ٢٢٥،
٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٩،	٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٣، ٢٦٢، ٢٧١،

علم الكلام ١١٦، ١١٧، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤،	٢٩٠، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨،
١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٤،	٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢،
١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٦،	٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١،
١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،	٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨،
العلم الكلّي ٣١٢	٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٣٨،
علوم المجرّدات ٣١٨	٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦،
العلّة ١٧٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٩١، ١٩٥، ٢٠٥،	٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٦،
٢٠٩، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦،	٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧،
٢٢٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٧٩،	٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦،
٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٢، ٣٢٣،	٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٦،
٣٢٤، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥١، ٣٥٢،	٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣،
العلّة الأولى ١٩٠، ٣٧١	٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠،
علّة المقدوريّة ٢٢٣، ٢٢٧	٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨،
العناية ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٨، ٣٢٨، ٣٣٠،	العلم الإجمالي ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٣٠، ٣٣١،
٣٩٢، ٣٩٤،	٣٤٤، ٣٤٨،
غياث النفوس ٢٦١	علم الله ١٢٤، ١٢٦،
الفاعل بالإرادة ٣٩٤	العلماء ١٢٤، ١٥٥، ١٧٦، ٢٥١، ٤٠٧،
الفاعل بالإيجاب ٣٩٥	العلم الحسوليّ ٢٥٥، ٢٨٧، ٣٢٤، ٣٢٥،
الفاعل بالرضى ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦،	٣٢٦، ٣٣٨، ٣٤١،
الفاعل بالطبع ٣٩٥	العلم الحسوريّ ٢٥٥، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦،
الفاعل بالعناية ٣٩٤	٣٢٧، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٦٩،
الفاعل بالقصد ٣٨٧، ٣٩٤،	علم الرسول ١٢٦،

٣٩٨، ٢٧٥، ٢٢٧، ٢٢٢، ٢١٩، ٢١٢، ٢٠٩	الفطرة ٣١٣
٣٣٤، ٢٢٢، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٣٧	الفطرة المعدّة ٣١٥
١٣٠، ١٢٩	الفعل الإرادي ٣٢٨
٢٠٢	الفقه ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦
٣٧٠	الفكر ١٢٢، ٢٦١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٣
٣٦٦، ٣٦٥، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩	الفلسفة ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٩، ١٤٦
١٢٠، ١١٩، ١١٧، ١١٦، ١١٥	الكلام ٣٠٤، ٣٩٤
١٢٩، ١٢٧، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢١	الفلسفة الأولى ١٣٣
١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠	الفيلسوف ١٧٧، ٢٨٩
١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣	القادر ١٢٢، ١٤٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤
١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩	٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣، ٣٢٩
١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٥	٣٦١، ٣٨٤
٢٢٠، ٢١٤، ٢١٣، ٢٠٨، ٢٠٥، ١٤٩	القدرة ١١٨، ١١٩، ١٣٨، ١٥٣، ١٩٩
٢٧٢، ٢٦١، ٢٥٧، ٢٤٧، ٢٢٢، ٢٢١	٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦
٣١٤، ٣١٣، ٣٠٤، ٣٠٢، ٢٧٦، ٢٧٥	٢٠٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١
٣٨١، ٣٧٥، ٣٥٥، ٣٣٧، ٣٢٥، ٣٢٤	٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤٦
٤٠٨، ٤٠٧، ٤٠٦، ٤٠٥، ٤٠٤، ٣٨٧	٢٤٧، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤
١٤٣، ١٣٩، ١٣١، ١٣٠، ١٢٢	الكلامية ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧
١٥٧، ١٥٤، ١٤٤	القدرة المستقلة ٣٠١
٣٦٠، ٣٠٩، ٢٤٣، ٢٤٩	القدرة المقدور ٣٠١
٣٧٠	القديم ١٥٢، ٢٠٦
٣٨٠، ٢٥٥	التقديم ١٣٨، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٦، ١٨٢

المبصرات	٣٩٠، ٣٨٩	٣٧٤، ٤٠٤
لذّة غاشية	٢٦١	١١٩، ١٢١، ١٤٣، ١٦١، ٢٨٠
اللّم	١٩١، ١٧٣، ١٤٤	٣٥٥، ٣٥٣
اللمس	٤٠٣، ٤٠٠	٣٢٧، ٢٦٣
اللمي	١٩١	١٢٢، ١٣٨، ١٥٤، ٤٠٥، ٤٠٦
اللون	١٣٨	٤٠٧
المادة	١٣٧، ٢٢٤، ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٦٣	٢٧٠، ٢٥٩
	٢٦٤، ٢٨٢، ٣٠٧، ٣٢٠	المثّل الأفلاطونية المزيّقة ٢٧٦
الماهیة	١٤٨، ٢٠٥، ٢٥٣، ٢٦٦، ٣٤٣	المجردات ١٤١، ٢٣٥، ٣١٨، ٣٣٠
	٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤	المحالات ٢٦٧، ٢٦٩
المبادئ التصديقيّة	١٣٣	المحرّك الأوّل ١٨٠
المبادئ التصوريّة	١٣٣	المحمول ١١٨، ١٣٦، ١٣٧، ٣٢٩
المبدأ	١٣٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٧	المخاطر ٣٢٧
	١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٠، ١٩٤، ٢٢٨	المختار ٢٠١، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٤
	٢٣١، ٢٣٧، ٢٧٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٧	٢٧٠، ٣٨٤، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦
	٣٤٠، ٣٤٥، ٣٨٩، ٣٩٥	المرکّب الاعتباري ١٣٥، ١٣٧
المبدأ الأوّل	١٢٠، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠	المريد ٢٩٩، ٣٢٩، ٣٨٤، ٣٩٥، ٣٩٦
	١٩٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٢١، ٢٢٩، ٣٠٥	المسافة ٢٤٠
	٣٠٧، ٣١٠، ٣٨٩، ٣٩٥	المسموعات ٤٠١، ٤٠٣
مبدأ الخيرات	٢٢٨، ٢٢٧	المشاهدات ٣٢٧
مبدأ الشرور	٢٢٨	المشيئة ٢٠٠، ٢١٩، ٣٨٤، ٣٩٧، ٣٩٩
مبدأ الكلّ	١٧٧	المعاد ١٣٨، ١٤٧، ١٥٨، ١٦٧، ١٦٨

المقدور الجزئي ٣٤٢	١٦٩، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٩٠
المقدور الكلي ٣٤٢	٢٣٤، ٢٣٧، ٢٨٨، ٢٩٧، ٣١٨، ٣٤٠
المكائيات ٣٣٢، ٢٣٨	معرفة النفس ١٢٦
الممكن ١٦٧، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢	المعقول ١٤٦، ١٥٤، ٢٢٢، ٢٥٣، ٢٦٠
١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣	٢٦٢، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٩٣، ٢٩٦
١٩٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٩	٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨
٢٢٦، ٢٦٤، ٢٧٠	٣١٠، ٣١١، ٣٢٥، ٣٦٥، ٣٧٦، ٣٨١
ممكّن الوجود ١٨٠، ١٨١، ١٨٩، ٢٧١	المعقولات ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٧١
المنطق ١١٨، ١٣٤، ٢٠١	٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٩٠
المنعم ١٥٩، ٣١٦	٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٧
المنقول ٣٣٧، ٣٧٦	٣٠٨، ٣١٠، ٣٤٢
الموجب ١٤٣، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣	المعقول الكلي ٣٦٦
٢١٤، ٢١٥	المعلول ١٧٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٩
الموجب ٣٩٥	٢١٥، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١
الموجب ٣٩٥	٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٨، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٩
الموجود ١٣٤، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢	٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٢، ٣٢١
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣	٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٤٣
١٥٤، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠	٣٤٤، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٧٧
١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢	المعلوم بالذات ٣٢٩، ٣٢٤
١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢١٩، ٢٢٧	المعلوم بالعلم الحضورى ٣٢٤
٢٢٨، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٨	المعية ١١٨، ٣٢٦، ٣٣٢
٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣	المفارقة ١٧٧، ٢١٣، ٢٤٥، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٧

٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٧،	١٥٠، ١٥١، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨،
٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٠٩،	١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١،
٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٣،	١٩٢، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢١١،
٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٤٠،	٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧،
٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٥٧،	٢٢٩، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٧٢، ٢٨٧،
٣٥٨، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٦،	٢٩٩، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤،
٣٧٧، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥،	٣٤٦، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧،
الموضوع ١١٦، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦،	٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥،
١٣٧، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١،	الواحد ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٦، ٢٢٨،
١٥٣، ١٥٤، ١٨٣، ٢٧٦، ٣٠٢،	٢٣٠، ٢٤٦، ٢٤٦، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٩٦،
الميل ١٢٤، ٢٤٠،	٣٠٦، ٣١٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥،
النبوة ١٦٣، ١٦٧، ١٦٨، ٣٨٢،	الوجود ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٦، ٢١٥، ٢١٧،
النظام الموجود ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٥، ٣٧٦،	٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٥٦، ٢٨٠،
٣٩١،	٣٧٩، ٣٩٦،
النظر ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٣، ١٤٤،	وجود الأخس ٣١٦،
١٤٥، ١٥٥، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٨،	وجود أخس ٣١٦،
١٧٩، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥، ٢١١،	الوجود الأشرف ٣١٦،
٢٧١، ٣١٣، ٣٤٢، ٣٥٤، ٣٩٢،	وجود أشرف ٣١٦،
النفس الناطقة ١٧٨، ٢٤٨، ٣٢٧،	الوجود البحت ٢٦٤،
النفس ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨،	الهولي ١٤٥، ١٧٨، ٣٠٧،
نور شعشعاني ٢٤١،	اليقين ١٢٥، ١٢٩، ١٤٣، ١٥٧، ٢٩٤، ٣١٥،
الواجب ١١٦، ١٢٢، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٩،	

٦. فهرس الكتب الواردة في المتن

الأربعين ١٨٤، ٢٠٣، ٢٠٧	شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الرازي
الإشارات ١٧٩، ١٨١، ١٩٠، ١٩١، ٢٤٥	٢٢٩
٢٤٩، ٢٥١، ٢٧٧، ٢٨٨، ٣٦٠، ٣٨٧	شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ٢٢٩
الإشراق ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٣٠، ٣٩٤، ٣٩٥	الحكمة المشرقية ١٩١
تجريد العقائد ١١٤، ١٦٧	ردّ التهافت ١٧٩، ٣٠٨
التحصيل ٢٣١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٢	رسالة في إثبات المبدأ الأول ٢٠١، ٣٨٩
التعليقات ٢٤٨، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٥	٣٩٣
٢٩١، ٢٩٧، ٣٢٨، ٣٤١، ٣٦٣، ٣٩٢	رسالة الفصول ١٨٠، ٢٩٢
التلويحات ٢٤١، ٢٤٤، ٣٣٦	سماع الطبيعى ١٧٧
التوحيد ٣٩٧	شرح الإشارات والتنبيهات ١٧٨، ٢٤٩
التهافت الفلاسفة ١٨٢، ٢٩٨، ٣٥٥	٢٤٧، ٢٤٩، ٢٧٩، ٣٣٥، ٣٦٧، ٣٦٨
جامع الفلسفة ٣٠٤، ٣٠٨	شرح الرسالة / شرح مسألة العلم ٢٥٤
الجمع بين الرأيين ٢٧٠، ٢٩٩	٢٤٦، ٢٩٢، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٦٩
حاشية القديمة ١٦٠، ١٦٢	٣٧٤، ٣٨١، ٤٠٠
حكمة الإشراق ٢٢٩، ٢٤٥، ٣٣٠، ٣٣٦	شرح الصحائف ١٤٩

الشرح القديم ١٦٨، ١٦٥	العقائد النسفية ١٢٦
شرح القوشجي ١٦٩	ما بعد الطبيعة ١٧٧
شرح المطالع ١٦٠	المباحث المشرقية ٣٩٥، ٣١٨
شرح المقاصد ٣٨٤، ٢٢٥، ١٤٥، ١٢٦	المبدأ والمعاد ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦،
الشفاء ٢٠١، ٢٣٤، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٧٢،	١٩٠، ٢٣٧، ٢٨٨، ٢٩٧، ٣١٨، ٣٤٠
٢٨٠، ٢٩١، ٣٣٧	المحصل ٢١٣، ٢١٩، ٤٠٣، ٤٠٦
شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١١٥	مسألة العلم ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٧، ٢٩٧
الصاح ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٣	المطارات ٣٣٩
طبيعات الشفاء ٢٤١	المقاصد ١١٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٠، ١٣١،
عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣٩٧	١٤٩، ١٥٠، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٤٦،
فصوص الحكمة ٣٥٣، ٣٠٠	٤٠٧
قاموس المحيط ١٦٣، ١٦٤	الملل والنحل ٢٥٨
القبسات ٣٣٦، ٣٣١	المواقف ١١٧، ١١٨، ١٢٣، ١٣١، ١٣٨،
القرآن ٤٠٤	١٤٣، ١٤٦، ١٥٣، ٢٠٤، ٢٠٩، ٢٢٤،
الكافي ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٧٧	٢٤٦
كتاب النفس من طبيعات الشفاء ٢٩١	نقد المحصل ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٣٦،
٢٩٣، ٣٠٤، ٣٤٥، ٣٧٦	٣٣٤، ٤٠٧
گوهر مراد ٣٩٩، ١٨٣	نهج البلاغة ٢٣٥

٧. فهرس القبائل والطوائف والفرق

الإسلاميون ١٢٨	الحكماء ١١٣، ١٢٠، ١٢٢، ١٧٦، ١٧٨،
الأشاعرة ١٢٠، ١٢٩، ١٣٠، ٢١٥، ٢٢٥،	١٧٩، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١،
٢٢٧، ٣٨٥، ٣٨٧، ٤٠٦	٢١٣، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣،
الإشراقيون / الإشرافيّين ٢٤٢، ٣٢٧،	٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٧،
٣٥١	٢٧٩، ٢٨٦، ٣١٠، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢١،
الأشعرية ٤٠٤	٣٢٥، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٧٠، ٣٧٥
الإلهيون / الإلهيين ١٧٩، ١٨٠، ١٩٠،	حكماء الفرس ٢٢٩
٣٩٩	الصوفيّة ٣١٦
الإماميّة ١٣٠	الطبيعّيون / الطبيعّيين ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠،
أهل الإشراق ٢٢٩	فضلاء فارس ٢٢٩
أهل السنّة ١٢٩، ١٦٥	الفقهاء ٣٦٧
أهل الهندسة ٢٤١	الفلاسفة ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٧٧، ١٧٩،
الثنويّة ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢،	٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٣،
الجبّائيان ٢٣٢	٢٣٠، ٢٤٣، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٢،
الجبّائيّة ٣٨٥، ٣٨٧	٣١٥، ٣٢٢، ٣٥٥، ٣٦٩، ٣٨٦، ٣٨٧،

مذهب الأشعري ١٢١	٣٨٨، ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٠٣
المسلمين ٢١٣، ٤٠٣، ٤٠٤	١٧٩، ٢٧٠، ٤٠٣ فلاسفة الإسلام
المشائون / المشائين ٢٧٩، ٢٦٠، ٣٢٧	٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٧، ٤٠٣ الكرامية
٣٤٩	١١٣، ١٤٤، ١٤٥ المتكلمون / المتكلمين
مشركون ٢٢٩	١٥٠، ١٧٦، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧
المعتزلة ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠	٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٩، ٢٣٤، ٢٤٦
٣٨٦، ٣٩٣، ٤٠٣، ٤٠٤	٣٢٨، ٣٦٩، ٣٨٧، ٤٠١
نصراني ٢٣٠	٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٢ المجوس

٨. فهرس القواعد الكلّية الكلامية والفلسفية

- ١٨٢ امتناع ترجّح أحد المتساويين من غير مرجّح
- ١٨٢ أنّ الممكن في ترجّحه يحتاج إلى علّة
- ١٨٥ أنّ الممكن في حصوله وبقائه مفتقر إلى علّة
- ١٩٥ إنّ موجّد جميع الموجودات الممكنات الصرفة وجب أن
- ١٨٧ أنّ الوجود لا يجب للشيء ما لم يتمتع عليه جميع أنحاء عدمه
- ١٨٧ إنّ الوجود لا يمكن أن يحصل للممكن على سبيل التسلسل
- ١٨٧ الشيء ما لم يجب وجوده لا يمكن أن يصير موجوداً
- ١٩٣ الشيء ما لم يُوجّد لم يُوجد
- ٣٤٢، ٣٣٨، ٢٥٠، ٢٤٨ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول
- ٣٧٩ العلم تابع للمعلوم
- ١٨٠ كلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بذاته
- ١٧٨ كلّ مؤلّف محتاج إلى مؤلّف لا محالة
- ١٨٨ لا يمكن حصول الوجود للممكن على سبيل الدور
- ١٩٦ لو لم يتحقّق الواجب لم يتحقّق شيء من الممكنات
- ١٧٦ المحرّك إذا كان متحرّكاً لا بدّ له من محرّك آخر

الممكن ما لم يجب لم يوجد.....	٢١٥
موضوع كلّ علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.....	١٣٢
يكون خارجاً عنها بالضرورة.....	١٩٥

٩. فهرس مصادر التحقيق

١. القرآن الكريم

٢. نهج البلاغة

حرف الألف

٣. أبكار الأفكار في أصول الدين. لأبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بـ«سيف الدين الأمدي» (٥٥١ - ٦٣١). تحقيق: أحمد فريد المزيدي. الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤ ق.
٤. الإرادة. للشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٣٦ - ٤١٣ ق). الطبعة الأولى، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ ق.
٥. الأربعين في أصول الدين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٥ - ٦٠٦ ق). تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التضامن، ١٤٠٦ ق. و مكتبة الكلّيات الأزهرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٦ م.
٦. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. لجمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي (م ٨٢٦ ق). تحقيق: السيّد مهدي الرجائي. قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ ق.

٧. أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي. لنجم الدين الكاتبي وفخر الدين الرازي، مع تعليق عز الدولة ابن كمونة. تحقيق: رضا پورجوادی و غيره. طهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶ ش.
٨. الإشارات والتنبيهات. للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). تحقيق: مجتبى الزارعي. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣ ق.
٩. إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت. للسيد عميد الدين أبو عبدالله عبد المطلب بن مجد الدين الحسيني العبيدلي (٦٨١ - ٧٥٤). تحقيق: علي أكبر ضيائي. الطبعة الأولى، طهران، ميراث مكتوب، ۱۳۸۱ ش.
١٠. اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦ ق). تحقيق: محمد زينهم. مكتبة المدبولي، القاهرة، ١٤١٣ ق.
١١. الأعلام. لخير الدين بن محمود الزركلي (١٣١٠ - ١٣٩٦). الطبعة الثامنة، ٨ مجلدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٩ م.
١٢. أعلام النبوة. لأبي الحسن عليّ بن محمد الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ ق). مكتبة الهلال، بيروت، ١٤٠٩ ق.
١٣. أعيان الشيعة. للسيد محسن بن عبد الكريم الحسيني العاملي الشقراي (١٢٨٤ - ١٣٧١ ق). إعداد: السيد حسن الأمين. الطبعة الخامسة، ١٠ مجلدات + الفهرس، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م.
١٤. الشفاء (الإلهيات). للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). راجعه وقدم له: د. إبراهيم مذكور. تحقيق: الأب قنواي وسعيد زايد. الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة.
١٥. الإلهيات من المحاكمات بين شرحي الإشارات. لقطب الدين محمد بن محمد بن أبي

- جعفر الرازي (٦٩٤ - ٧٦٦). تصحيح: مجيد هادي زاده. طهران، مركز نشر ميراث مكتوب، ١٣٨١ ش.
١٦. أمل الآمل في علماء جبل عامل. للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ ق). إعداد: السيد أحمد الحسيني. مجلدان، الطبعة الأولى، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٣٨٥ ق.
١٧. الأنساب. لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (٥٠٦ - ٥٦٢ ق). تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. الطبعة الأولى، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢ ق.
١٨. أنوار الملكوت في شرح الياقوت. لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦ ق). تحقيق: محمد نجمي الزنجاني. قم، منشورات بيدار، ١٣٦٣ ش.
١٩. الإيضاح في أصول الدين. لأبي الحسن علي بن عبيد الله بن نصر بن سهل بن السري بن الزاغوني البغدادي (٤٥٥ - ٥٢٧). تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح و احسان عبدالغفار مرزا. الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥ ق.
٢٠. أصول الدين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦). بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤ ق.

حرف الباء

٢١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام. للعلامة محمد باقر بن محمد بن تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠ ق). تحقيق وإعداد: جمع من العلماء. الطبعة الثالثة، ١١٠ مجلد (إلا ٦ مجلدات من المجلد ٢٩ - ٣٤) + المدخل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.

٢٢. البحر المحيط في أصول الفقه. لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ ق). تحقيق: محمد محمد تامر. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١ ق / ٢٠٠٠ م.
٢٣. بحوث في الملل والنحل. للشيخ جعفر السبحاني. ٨ مجلدات، الطبعة الأولى، لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة، ١٤١٢ ق.
٢٤. البداية والنهاية. لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (٧٠١ - ٧٧٤). ٧ مجلدات، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ ق / ١٩٨٧ م.
٢٥. البدعة، مفهومها، حدها وآثارها ومواردها. للشيخ جعفر السبحاني. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٦ ق.
٢٦. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة. لمحمد جعفر الأسترآبادي المعروف بـ «شريعتمدار» (١١٩٨ - ١٢٦٣ ق). الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ ق.

حرف التاء

٢٧. تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام. للشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ ق). تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٣ ق.
٢٨. تاريخ بغداد أو مدينة السلام. لأحمد بن علي الخطيب البغدادي (٣٩٢ - ٤٦٣). ١٩ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٩. تاريخ الفلسفة اليونانية. ليوسف كرم. الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم.
٣٠. تجريد الاعتقاد. للخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). تحقيق: محمد جواد الحسيني الجاللي. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧ ق.

٣١. **التحصيل.** لبهمنيار بن المرزبان (م ٤٥٨ق). تحقيق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري. الطبعة الثانية، طهران، مؤسّسة انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٥ ش.
٣٢. **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد.** لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني الشافعي (٦٧٤ - ٧٤٩ق). تحقيق: خالد بن حمّاد العدواني. مجلّدان، الطبعة الأولى، الكويت، دار الضياء، ١٤٣٤ق/٢٠١٢م. ومخطوطة مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة، النجف الأشرف، برقم ٩٢٥٨. ومخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، قسم الإلهيات، برقم ١٦٦، المرقعة ١٣٥٧ و١٤٥٢، وفي مكتبة مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، برقم ٣٤٥٧.
٣٣. **التعريفات.** للسيد الشريف عليّ بن محمّد الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦). تحقيق إبراهيم الأبياري. الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥ق.
٣٤. **التعليقات.** للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الطبعة الرابعة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١ق.
٣٥. **التعليق في علم الكلام.** لقطب الدين أبو جعفر محمّد بن الحسن المقرئ النيسابوري (من أعلام القرن السادس). تصحيح: محمود يزدي مطلق. الطبعة الأولى، مشهد، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، ١٤٢٧ق.
٣٦. **تقريب المعارف.** لأبي الصلاح تقي الدين الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧). تحقيق رضا الأستاذي. الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ق.
٣٧. **تقويم الإيمان.** للسيد محمّد بن محمّد الباقر الداماد الحسيني المعروف بـ«ميرداماد» (٩٧٠ - ١٠٤١). تحقيق: علي أوجبي. الطبعة الأولى، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٦.
٣٨. **تلخيص المحصل المعروف بـ«نقد المحصل».** للخواجه نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.

٣٩. التلويحات (= ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق). للشيخ شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧). تصحيح: هنري كربين. الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٧٢ ق. ش.
٤٠. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. للقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣). مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٤ ق.
٤١. تهافت التهافت. لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي (٥٢٠ - ٥٩٥). تعليق: د. محمد العربي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣ م.
٤٢. تهافت الفلاسفة. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠ - ٥٠٥ ق). تقديم وشرح: د. علي بو ملحم، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٤ م.
٤٣. التوحيد. لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الشيخ الصدوق» (٣٠٦ - ٣٨١). تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ ق.

حرف الجيم

٤٤. جامع الأفكار وناقذ الأنظار. لمحمد المهدي بن أبي ذر النراقي (١١٢٨ - ١٢٠٩). تقديم وتصحيح: مجيد الهادي زاده، الطبعة الأولى، مجلدان، طهران، انتشارات حکمت، ١٤٢٣ ق.
٤٥. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. لقاضي عبد النبي أحمد نكري. مجلدان، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٥ م.
٤٦. الجمع بين رأيي الحكيمين. لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩). تحقيق وتقديم: د. علي بوملحم. الطبعة الأولى، بيروت، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، ١٩٩٦ م.

حرف الحاء

٤٧. الحاشية على إلهيات تجريد العقائد للقوشجي. لفخر الدين محمد بن حسن السماكي الأسترآبادي، (م ٩٤٨ ق). المطبوع على حاشية شرح تجريد العقائد، الطبعة الحجرية، قم، منشورات الشريف الرضي وبيدار وعزيزي.
٤٨. الحاشية على إلهيات شرح التجريد. لشمس الدين محمد بن أحمد الخفري الشيرازي (م ٩٤٢ ق). تصحيح: فيروزه ساعتچيان، الطبعة الأولى، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٨٢ش.
٤٩. الحاشية على إلهيات الشرح الجديد. لأحمد بن محمد المقدّس الأردبيلي (م ٩٩٣ ق). تحقيق: أحمد العابدي، الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩ق.
٥٠. الحاشية على حاشية الخفري. لأقا جمال الخوانساري (١١٢٥ق). تحقيق: رضا الأستادي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سلمان الفارسي، ١٣٧٨ش.
٥١. الحاشية على حاشية الخفري (= ضمن مصنفات ميرداماد). للسيد محمد بن محمد الباقر الداماد الحسيني (٩٧٠ - ١٠٤١ق). تحقيق: عبدالله نوراني. الطبعة الأولى، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨١ش.
٥٢. الحاشية على شرح العقائد النسفية. لمصلح الدين مصطفى الكستلي (م ٩٠١ ق). المطبوع على حاشية شرح العقائد النسفية، اسلامبول تركية، ١٣٢٦ق.
٥٣. حكمة الإشراق (= ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق). للشيخ شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧). تصحيح: هنري كربين. الطبعة الثانية، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ش.

٥٤. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠ ق). الطبعة الثالثة، ٩ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.

حرف الدال

٥٥. **ديوان حافظ**: لشمس الدين محمد حافظ (م ٧٩٢ ق). شرح: محمد حسين مهرآيين. الطبعة الثانية، طهران، برگ شقایق، ١٣٨٤ ش.

حرف الذال

٥٦. **الذريعة في تصانيف الشيعة**. للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ - ١٣٨٩). الطبعة الثانية، ٢٥ جزءاً في ٢٨ مجلدات، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦ ق / ١٩٨٦ م.

حرف الراء

٥٧. **رسائل الشريف المرتضى**. للسيد الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦). إعداد السيد مهدي الرجائي. الطبعة الأولى، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ ق.

٥٨. **رسالة إثبات الواجب الجديدة (= ضمن سبع رسائل)**. لجلال الدين محمد بن أسعد الدواني (٨٣٠ - ٩٠٨). تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، الطبعة الأولى، طهران، ميراث مكتوب، ١٤٢٣ ق.

٥٩. **رسالة ما بعد الطبيعة**. لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي (٥٢٠ - ٥٩٥). تحقيق: رفيق العجم و جبير ارجهامي. الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤ م.

٦٠. **روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات**. للسيد محمد باقر الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦ - ١٣١٣). إعداد: أسد الله إسماعيليان. ٨ مجلدات، بيروت، دار المعرفة.

٦١. رياض العلماء و حياض الفضلاء. للميرزا عبد الله الأفندي الإصفهاني (١٠٦٧ - حدود ١١٣٤). إعداد: السيد أحمد الحسيني. الطبعة الأولى، ٦ مجلدات، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠١ ق.

حرف السين

٦٢. السماع الطبيعي. لأرسطو طاليس بن نيقوماخوس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م). محلّ النشر غير معلوم.

٦٣. سير أعلام النبلاء. لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨). تحقيق: شعيب الارنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي. الطبعة التاسعة، ٢٥ مجلدات، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٣ ق.

حرف الشين

٦٤. الشافي في الإمامة. للسيد شريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦). تحقيق: السيد عبدالزهراء الحسيني الخطيب. الطبعة الثانية، ٤ مجلدات، طهران، مؤسّسة الصادق، ١٤١٠ ق.

٦٥. شرح الأربعين. القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمي (١٠٤٩ - ١١٠٧). تصحيح: نجفقلبي الحبيبي. الطبعة الأولى، طهران، ميراث مكتوب، ١٣٧٩ ش.

٦٦. شرح الإشارات والتنبيهات. للخواجة نصير الدين محمد بن محمد الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). الطبعة الأولى، ٣ مجلدات، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ ش.

٦٧. شرح الأصول الخمسة. للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني الأسدي (٣٥٩ - ٤١٥). تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. تحقيق: عبدالكريم عثمان. الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٣٨٤ ق.

٦٨. شرح تجريد العقائد. لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي (م ٨٧٩ق). الطبعة الحجرية، قم، منشورات الشريف الرضي.
٦٩. شرح حكمة الإشراق. لشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (م ٦٨٧ق). تحقيق: حسين الضيائي التربتي. الطبعة الأولى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٧٢ش.
٧٠. شرح حكمة الإشراق. لقطب الدين محمود بن ضياء الدين مسعود الشيرازي (م ٧١٠ق). المطبوع بالطبعة الحجرية، قم، منشورات بيدار.
٧١. شرح رسالة زينون الكبير اليوناني (= ضمن رسالة إثبات المفارقات). لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩). الطبعة الأولى، حيدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٩ق.
٧٢. شرح العقائد النسقية. لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢ - ٧٩٢). بهامشه حاشية مصطفى الكستلي (م ٩٠١م ق). محل الطبع غير معلوم، ١٣٢٦ق.
٧٣. شرح عيون الحكمة. فخر الدين الرازي (٥٤٥ - ٦٠٦). تحقيق: محمد الحجازي وأحمد علي السقا. ٣ مجلدات، مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، تهران، ١٣٧٣ش.
٧٤. شرح فصوص الحكمة. للسيد إسماعيل الحسيني الغازاني (م ٩١٩ق). تحقيق: علي الأوجبي.
٧٥. شرح القيسات. أحمد بن زين العابدين العلوي (م ١٠٦٠ق). تحقيق: حامد ناجي الإصفهاني. مؤسسة مطالعات اسلامي. طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ش.
٧٦. شرح مسألة العلم. للخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢). تحقيق: عبدالله نوراني. مشهد، مطبعة جامعة، ١٣٨٥ق.
٧٧. شرح المصطلحات الفلسفية. مجمع البحوث الإسلامية. الطبعة الأولى، مشهد، ١٤١٤ق.

٧٨. شرح المطالع في المنطق. لقطب الدين محمد بن محمد الراوندي (٦٩٢ - ٧٦٦). الطبعة الحجرية، قم، مكتبة النجفي.
٧٩. شرح المقاصد. لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢ - ٧٩٢). تحقيق وتعليق: عبدالرحمن عميره. الطبعة الأولى، ٥ أجزاء في ٤ مجلدات، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٩ ق / ١٩٨٩ م.
٨٠. شرح المنظومة. للحكيم الحاج ملا هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩). تحقيق: مسعود الطالبي. مجلدان، الطبعة الأولى، نشر ناب، قم، ١٤١٣ ق / ١٩٩٢ م. و تعليق: حسن حسن زاده الأملي. الطبعة الأولى، ٥ مجلدات، قم، نشر ناب، ١٤١٦ ق.
٨١. شرح المواقف. للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦). تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني. ويليه حاشية السيالكوتي والجبلي. الطبعة الأولى، ٨ أجزاء في ٤ مجلدات، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ ق. [بالأوفست عن طبعة مصر، ١٣٢٥ ق / ١٩٠٧ م].
٨٢. شرح نهج البلاغة. لعزالدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله الحنفي الشهير بـ«ابن أبي الحديد المعتزلي» (٥٨٦ - ٦٥٦). ٢٠ مجلدات، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٣٧٨ - ١٣٨٣ ش.
٨٣. شرح الهداية الأثيرية. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠). تصحيح: محمد مصطفى فولادكار. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢ ق.

حرف الصاد

٨٤. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). لإسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣ ق). تحقيق: أحمد بن عبدالغفور العطاري، الطبعة الثانية، ٦ مجلدات، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤ ق.

٨٥. صحيح البخاري. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦). الطبعة الأولى، ٦ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ ق.
٨٦. صحيح مسلم. لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١). ٥ مجلدات، مصر، مطبعة محمد علي صبيح.
٨٧. صوان الحكمة. أبو سليمان المنطقي السجستاني (نحو ٣٨٠ ق). حققه و قدم له عبد الرحمن بدوي. بنياد فرهنگ ايران، تهران، ١٩٧٤ م.

حرف الطاء

٨٨. الشفاء (الطبيعيّات). للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). تحقيق: محمود قاسم و آخرين. مجلدان، الجمهورية العربية المتحدة، الإدارة العامة للثقافة، .

حرف العين

٨٩. عصرة المنجود في علم الكلام. لزين الدين علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي البياضي (م ٨٧٧ ق). تحقيق: حسين التنكابني. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٨ ق.
٩٠. علم اليقين في أصول الدين. للمولى محسن فيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). الطبعة الأولى، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ ق.
٩١. عوالي اللآلي العزيزية. لمحمد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائي (م أوائل القرن العاشر). تحقيق مجتبى العراقي. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ - ١٤٠٥ ق.
٩٢. عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار. للمولى محسن فيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). الطبعة الأولى، بيروت، دار الحوراء، ١٤٢٨ ق.

٩٣. **عيون أخبار الرضا عليه السلام**. للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (٣٠٦ - ٣٨١). تحقيق: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي. الطبعة الثانية، مجلدان، قم، رضا مشهدي، ١٣٦٣ ش.

حرف الغين

٩٤. **الغنية في أصول الدين**. لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري المعروف بـ«المتولي الشافعي» (م ٤٧٨ ق). تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦ ق.

حرف الفاء

٩٥. **الفارابي في حدوده ورسومه**. لجعفر آل ياسين. الطبعة الأولى، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥ ق.

٩٦. **الفرق بين الفرق**. لعبد القاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني التميمي (م ٤٢٩ ق). الطبعة الأولى، بيروت، دارالجيل و دار الآفاق، ١٤٠٨ ق.

٩٧. **الفروق اللغوية**. لأبي هلال حسن بن عبد الله العسكري (م ٣٩٥ ق). قم، منشورات مكتبة البصيرتي، ١٣٥٣.

٩٨. **فصوص الحكم**. لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩). تحقيق: محمد حسن آل ياسين. الطبعة الأولى، قم، بيدار، ١٤٠٥ ق.

٩٩. **فصوص الحكمة (= ضمن روح فصوص الحكمة للغازاني)**. لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩). تحقيق: علي الأوجبي. الطبعة الأولى، مؤسّسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران، ١٣٨١ ش.

١٠٠. **فقه القرآن**. لقطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (م ٥٧٣ ق). إعداد السيد أحمد الحسيني. مجلدان، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ ق.

١٠١. الفهرست. لمحمد بن إسحاق النديم البغدادي (م ٣٨٠ ق). تحقيق رضا تجدد. الطبعة الثانية، طهران، انتشارات المروي، ١٣٩٣ ق.

حرف القاف

١٠٢. القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩ - ٨١٧). ٤ مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢ ق.
١٠٣. القبسات. للسيد محمد بن محمد الباقر الداماد الحسيني المعروف بـ«ميرداماد» (٩٩٧ - ١٠٤١). تحقيق: مهدي المحقق. طهران، جامعة طهران، ١٣٦٧ ش.
١٠٤. قواعد المرام في علم الكلام. لميثم بن علي بن ميثم البحراني (٦٣٦ - ٦٩٩). الطبعة الثانية، قم، مكتبة النجفي، ١٤٠٦ ق.
١٠٥. القول السديد في شرح التجريد. لمحمد المهدي الحسيني الشيرازي (١٣٠٥ - ١٣٨٠). الطبعة الأولى، نجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨١ ق.

حرف الكاف

١٠٦. الكافي. لأبي جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩ ق). تحقيق علي أكبر الغفاري. الطبعة الرابعة، ٨ مجلدات، بيروت، دارالتعارف، ١٤٠١ ق. والطبعة الرابعة، ٥ مجلدات، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش.
١٠٧. كتاب الحدود (ضمن رسائل ابن سينا). شيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ ق.
١٠٨. كتاب الحروف. لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩). تحقيق: محسن المهدي. الطبعة الأولى، مصر، دار المشرق، ١٩٧٠ م.
١٠٩. كتاب العين. لخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥). تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي. الطبعة الثانية، قم، منشورات الهجرة، ١٤١٠ ق.

١١٠. كتاب النفس. لأبي بكر محمد بن باجة الأندلسي (م ٥٣٣ق). تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي. الطبعة الثانية، بيروت، دار الصادر، ١٤١٢ق.
١١١. كتاب النفس. لأرسطو طاليس بن نيقوماخوس (م ٣٢٢ق.م). تحقيق: عبدالرحمن بدوي. بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.
١١٢. كشف الحقائق المحمدية (= ضمن مجموعة مصنفات دشتكي). لغياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي (م ٩٤٩ق). تحقيق: عبدالله النوراني. الطبعة الأولى، طهران، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٦ش.
١١٣. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لمصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة و كاتب چلبی (١٠١٧ - ١٠٦٧) إعداد: أحمد شمس الدين. الطبعة الأولى، ٤ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٣ق.
١١٤. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد. لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق: الشيخ حسن مكّي العاملي. الطبعة الأولى، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٣ق.
١١٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق وتعليق: حسن حسن زاده الأملي. الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.
١١٦. گوهر مراد. عبدالرزاق اللاهيجي (م ١٠٧٢ق). تصحيح وتحقيق: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام). الطبعة الأولى، طهران، نشر سایه، ١٣٨٣ش.

حرف اللام

١١٧. لسان العرب. لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ - ٧١١). ١٥ مجلدًا، الطبعة الأولى، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ق. [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦ق].

١١٨. لسان الميزان. لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢). ٧ مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٠ ق.
١١٩. اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع. لأبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٣٠). تصحيح و تحقيق: حموده غرابة. القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.
١٢٠. اللمعات العرشية. للشيخ مولى محمد مهدي النراقي (١١٢٨-١٢٠٩). الطبعة الأولى، عهد. كرج. ١٣٨١ ش.
١٢١. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية. لجمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (م ٨٧٦ ق). تحقيق وتعليق: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي. قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢ ق.

حرف الميم

١٢٢. ما بعد الطبيعة. لأرسطو طاليس بن نيقوماخوس (م ٣٢٢ ق.م). ترجمة: محمد حسن لطفي. الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، ١٣٧٨ ش.
١٢٣. المباحث المشرقية (في علم الإلهيات والطبيعات). لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٣-٦٠٦). تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي. مجلدان، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٠ ق.
١٢٤. المبدأ والمعاد. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠). تحقيق: السيد جلال الدين الأشتياني. الطبعة الثالثة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢ ق.
١٢٥. المبدأ والمعاد. للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨). تصحيح: عبدالله النوراني. الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران، ١٣٨٣ ش.

١٢٦. المبين في اصطلاحات الحكماء والمتكلمين. لأبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بـ«سيف الدين أمدى» (٥٥١ - ٦٢٣). تصحيح: عبد الأمير اعسم. الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصرية، ١٩٨٩م (طبع ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب).

١٢٧. مثنوي معنوي. لجلال الدين محمد البلخي (م ٦٥٨ ق). تصحيح: رينولد لين نيكلسون. الطبعة الرابعة، طهران، سپهر، ١٣٥٦ ش.

١٢٨. المحاكمات بين شرحي الإشارات (تعليقاً على شرح الإشارات). لقطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي (٦٩٤ - ٧٦٦). ٣ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ ش.

١٢٩. محبوب القلوب. لقطب الدين محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي اللاهيجي (م ١٠٩٠ ق). مجلدان، الطبعة الأولى، طهران، ميراث مكتوب، ١٤٢٤ ق.

١٣٠. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦). الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢ م.

١٣١. المحيط في اللغة. صاحب إسماعيل بن عبّاد (٣٢٦ - ٣٨٥). تحقيق: محمد حسن آل ياسين. ١١ مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤ ق / ١٩٩٤ م.

١٣٢. مذاهب الإسلاميين. لعبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢ م). الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٦ م.

١٣٣. المسائل الخمسون في أصول الدين. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦). تحقيق: أحمد حجازي السقا. القاهرة، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع.

١٣٤. المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة. (٨٢٢ - ٩٠٦). تحقيق: كمال الدين القاري و عزّالدين المعميش. الطبعة الأولى، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٥ ق.

١٣٥. المشارع والمطارحات (=ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق). للشيخ شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧). تصحيح: هنري كربين. الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٧٢ ش.
١٣٦. المصباح المنير. لأحمد بن محمد بن عليّ المقرئ الفيومي (م حوالي ٧٧٠ ق). قم، دار الهجرة، ١٤٠٥ ق.
١٣٧. المطالب العالية من العلم الألهي. لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦ ق). تحقيق: أحمد حجازي السقا. ٩ أجزاء في ٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤٠٧ ق.
١٣٨. معارج الفهم في شرح النظم. لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق: عبدالحليم عوض الحلّي. الطبعة الأولى، قم، منشورات دليل ما، ١٤٢٨ ق.
١٣٩. المعارف. لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦). تحقيق: ثروت عكاشة. الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ م.
١٤٠. معاني الأخبار. للشيخ الصدوق محمد بن عليّ بن بابويه القميّ (٣٠٦ - ٣٨١). تحقيق عليّ أكبر الغفاري. قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ ق.
١٤١. معجم طبقات المتكلمين. اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. ٤ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥ ق.
١٤٢. معجم الفلاسفة. لجورج طرايشي. الطبعة الثانية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧ م.
١٤٣. المعجم الفلسفي. جميل صليبا. مجلدان، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ ق.
١٤٤. معجم المطبوعات العربية والمعربة. ليوسف الياس سركيس (١٢٧٣ - ١٣٥١). مجلدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٠ ق.
١٤٥. معجم المؤلفين تراجم مصنفّي الكتب الرّبيّة. لعمر رضا كحالة. ٢٥ جزء في ٨ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٤٦. معيار العلم. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥). تحقيق: سليمان الدنيا. مصر، دار المعارف، ١٩٦١م.
١٤٧. مفاتيح العلوم. للشيخ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (م ٣٨٧ ق). القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١ ق.
١٤٨. مفاتيح الغيب. لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠). تصحيح محمد الخواجوي. طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش.
١٤٩. مفتاح الباب في شرح الباب الحادي عشر. لأبي الفتح بن مخدوم الخادم الحسيني العريشاهي (م ٩٧٦ ق). تحقيق: مهدي المحقق. مشهد، الأستانة الرضوية المقدسة، ١٣٧٢ ش. وطهران، مؤسسة مطالعات اسلامي، ١٣٦٥ ش.
١٥٠. الملخص في أصول الدين. للسيد شريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦). تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي. الطبعة الأولى، طهران، دانشگاه ١٣٨١ ش.
١٥١. الملل والنحل. لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨). تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي. الطبعة الثانية، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١ ق. وقم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٧ ش.
١٥٢. مناهج اليقين في أصول الدين. للعلامة الحلّي جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي. الطبعة الأولى، قم، مطبعة ياران، ١٤١٦ ق.
١٥٣. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (م ٥٩٧ ق). تحقيق: محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا. ١٨ جزءاً + الفهارس، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢ ق.
١٥٤. المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد. لسديد الدين محمود الحمصي الرازي (م ٦٠٠ ق). الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ ق.

١٥٥. الشفاء (المنطق). للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨).
تحقيق: جمع من المحققين. ٤ مجلدات، الجمهورية العربية المتحدة، الإدارة العامة للثقافة.
١٥٦. المنية والأمل. للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدآبادي (٣٥٩-٤١٥).
تحقيق: سامي نشار و عصام الدين محمد. الاسكندرية، دارالمطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.
١٥٧. المواقف في علم الكلام. للقاضي عضد الدين عبدالرحمن الايجي (٧٠٨-٧٥٦).
بيروت، عالم الكتب.
١٥٨. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب. لروني إيلي الفاود و جورج نخل. الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
١٥٩. موسوعة طبقات الفقهاء. لجعفر سبحاني. ١٥ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٦٠. موسوعة الفرق الإسلامية. لعبد المنعم الحنفي. القاهرة، ١٤١٣ق.
١٦١. الموسوعة الفلسفية. لعبد المنعم الحنفي. الطبعة الأولى، بيروت.
١٦٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (م ٧٤٨ق). تحقيق: علي محمد البجاوي. ٤ مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٢ق.

حرف النون

١٦٣. النافع يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر. لأبي عبدالله مقداد بن عبدالله السيوري (م ٨٢٦ق). تحقيق: مهدي المحقق. مشهد، الآستانة الرضوية المقدسة، ١٣٧٢ش.
- وطهران، مؤسسة مطالعات اسلامي، ١٣٦٥ش.

١٦٤. النجاة في المنطق والإلهيات. للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨). تحقيق: عبد الرحمن عميرة. الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢ق.

١٦٥. نهاية المرام في علم الكلام. للعلامة الحلّي جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦). تحقيق: فاضل العرفان. ٣ مجلدات، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩ق.

حرف الهاء

١٦٦. هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. لإسماعيل باشا بن محمد البغدادي (م ١٣٣٩). بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥١م.

حرف الواو

١٦٧. الوافي. للمولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١). إعداد ونشر: مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة. ٢٦ مجلد، الطبعة الأولى، إصفهان، ١٤١٢ق.

١٦٨. وقفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (٦٠٨ - ٦٨١). تحقيق: احسان عباس. ٨ مجلدات، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٤ش.

Ilāhīyāt Shawāriḡ Al-Ilhām
Fī Sharḡ Tajrīd Al-Kalām

By

'Abdul Razāk Lāhījī

Research and Presented by

Akbar Asad 'Alīzādih

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.pub.isca.ac.ir E-mail: nashr@isca.ac.ir

Iran, Qum

P.O.Box 37185/3688 Tel +98 25 37832833 Fax +98 25 37832834